UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CIRO LOURENÇO BORGES JÚNIOR

VERDADE E VIRTUDE: OS FUNDAMENTOS DA MORAL NO *DISCURSO SOBRE AS*
CIÊNCIAS E AS ARTES DE J-J ROUSSEAU

São Paulo
2015

CIRO LOURENÇO BORGES JÚNIOR

Verdade e virtude: os fundamentos da moral no *Discurso sobre as ciências e as artes* de J-J Rousseau

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento.

(Versão corrigida após a defesa)

O Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento está de acordo com esta versão da dissertação

São Paulo
2015

FOLHA DE APROVAÇÃO

BORGES JÚNIOR, Ciro Lourenço. Verdade e virtude: os fundamentos da moral no *Discurso sobre as ciências e as artes* de J-J Rousseau. 2015. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Professor Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Professora Dra.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Professor Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

À minha família: mãe, pai e irmã;

À Paula;

*À memória de meus avós Teomília
Maria Borges e Antônio Ferreira
Assumpção, de quem infelizmente só
pude ouvir falar...*

AGRADECIMENTOS

Um percurso de tantos anos torna minha releitura memória incompatível com a tarefa de abarcar nesse pequeno espaço todos e todas que contribuíram para que esse trabalho fosse realizado. Digo não apenas os familiares, os amigos e amigas, mas também aqueles que vêm e vão, e, de alguma forma, deixam sua marca na memória, na experiência e, finalmente, nas linhas que se seguem. Dito isso e desde já me desculpando por possíveis omissões, gostaria de agradecer:

Ao meu orientador Prof. Milton Meira do Nascimento, a quem sou profundamente grato, pois acima de tudo me ofereceu uma oportunidade de desenvolver essa pesquisa e em todos esses anos, além de ser uma referência para mim, também nunca descreditou;

À profa. Maria das Graças de Souza que, muito mais que uma professora, tem sido o farol que em vários momentos (e, sobretudo, naqueles mais sombrios) ilumina meu caminho e que sem sua presença talvez essa dissertação jamais visse o dia;

Ao prof. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd que nos tempos idos da graduação me apresentou o filósofo genebrino e aguentou por tempo demais os conflitos que se seguiram a esse meu primeiro encontro com a pesquisa filosófica;

Ao Prof. Thomaz Kawauche que, todavia, jamais poderei agradecer suficientemente, pois ele me recebeu na USP, apresentou-me ao Grupo de Estudos Rousseau, convidou-me para participar dos Cadernos de Ética e Filosofia Política, participou generosamente da qualificação, e, como se não bastasse, tornou-se um dedicado amigo que me apoiou nos piores momentos dessa trajetória, sem deixar de compartilhar também alguns grandes momentos de alegria;

Aos amigos e amigas do Grupo de Estudos Rousseau – USP que proveram um essencial ambiente de debate e pesquisa que sequer posso mensurar sua importância. Dentre

os diversos membros que lá compartilhei bons momentos, gostaria de mencionar algumas figuras especiais: profa. Jacira; prof. Evaldo Becker; Mauro Dela Bandera; Márcia Regina; Homero Santos; Leonardo Barros; Taynam Bueno; Eduardo Leonel e Thiago Vargas Azevedo; a todos sou muito grato;

Aos companheiros(as) coeditores(as) dos Cadernos de Ética e Filosofia Política com quem aprendi muito;

À minha família, a quem dedico essa dissertação, pois reconheço o quanto tiveram que mudar sua maneira de pensar e, assim, mudarem a si mesmos para que um dia pudessem entender o que e o porquê faço o que faço, sou o que sou. O apoio que obtive de vocês – Ciro Lourenço Borges, Wanda Antônia Conceição Borges e Vanessa Assunção Borges – tão gratuito e terno, foi colossal na medida em que também foi essencial;

À Paula Caldeira Faria, pedacinho imenso da minha vida e a quem também dedico esse trabalho, afinal, nesse longo percurso foi ela quem teve que suportar os piores efeitos colaterais de se escrever uma dissertação: a ansiedade, o alheamento, as noites em claro, as *chaturas...* e ela ainda está ao meu lado;

Aos meus amigos de longa data João Francisco Cabral, Thiago Oliveira, Fernando Mendonça, com quem compartilhei não apenas os primeiros passos nesse mundo de filosofia, como também uma amizade profunda e perene;

Aos amigos e amigas com quem trabalhei por um bom tempo, meu *cumpadi* Ariel Beutel, Marcos Coimbra, André Lutz, Tati Ricci, Maria Uski, Isabel Abreu e tantos outros que tornaram aqueles dias muito mais que suportáveis;

Ao Roberto Falco que, além de cunhado, tornou-se também um grande companheiro;

Aos amigos Rafael Batezini, Ana Nicollette e Leonardo Barros, pois na vida nem tudo é trabalho;

Agradeço às funcionárias do Departamento de Filosofia pelo apoio essencial nos mais diversos momentos e exigências da nossa vida acadêmica;

E, por fim, agradeço também ao CNPq que me concedeu uma providencial bolsa de estudos.

O primeiro indício da corrupção dos costumes é o banimento da verdade; pois [...] o ser verdadeiro é o começo de uma grande virtude.

Montaigne, *Do desmentir*

Vertu, vérité ! m'écrierai-je sans cesse ; vérité, vertu ! Si quelqu'un n'aperçoit là que des mots, je n'ai plus rien à lui dire.

J-J Rousseau, ao abade Raynal

RESUMO

BORGES JÚNIOR, Ciro Lourenço. Verdade e virtude: os fundamentos da moral no *Discurso sobre as ciências e as artes* de J-J Rousseau. 2015. 134 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

O objetivo deste trabalho é propor uma leitura do *Discurso sobre as ciências e as artes* de Rousseau sob uma perspectiva unificadora em que, dois conceitos privilegiados – a verdade e a virtude – operam em conjunto para demonstrar como o ideal de progresso encontra-se fundado em falsas concepções, isto é, o aumento contínuo dos conhecimentos humanos e das riquezas das nações. Enquanto aquele intensifica no homem, sobretudo, seu orgulho e suas paixões em geral, a riqueza associada ao luxo apenas cria uma máscara enganadora que impede que tenhamos uma justa compreensão da situação desigual e injusta presente em sociedades como a parisiense. Tendo em vista essas críticas, perseguimos os fundamentos da moral em Rousseau que, da perspectiva da verdade, apresenta-se como verdades do homem retiradas da história e dos exemplos que ela oferece; e da perspectiva da virtude, encontramos os princípios da virtude política de origem republicana em que sobressai-se a figura do cidadão que, no seu papel público, deve lutar pela manutenção da liberdade de seus iguais e pela conservação da pátria.

ABSTRACT

BORGES JÚNIOR, Ciro Lourenço. Truth and virtue: the foundations of moral in J-J Rousseau's *Discourse on the sciences and the arts*. 2015. 134 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

The objective of this study is to propose a reading of the Rousseau's *Discourse on the sciences and the arts* under a unifying perspective that two privileged concepts – truth and virtue – operate in conjunction to demonstrate how the progress ideal is founded on false conceptions, that is, the continuous increase of human knowledge and wealth of nations. While the human knowledge only intensifies on man his pride and others passions, the wealth associated with luxury only creates a deceptive mask that turns a fair understanding of the unequal and unfair situation of societies like Paris foreclosed. Given those criticisms, we search for the foundations of morality in Rousseau's thought that, dealing with the concept of truth, we find truths that regards to men; and on virtue's perspective, we find the principles of a republican virtue that stands the figure of citizen and his public role that is maintaining the freedom of his equals and to preserve his homeland.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de J-J Rousseau

OC	<i>Obras completas, “Bibliothèque de la Pléiade”, Bernard Gagnebin e Marcel Raymond (orgs.), 5 Tomos</i>
OC Launay	<i>Obras completas, “L’Intégrale”, Michel Launay (org.), 3 Tomos</i>
OC Slatkine	<i>Obras Completas, Edição Temática do Tricentenário de Rousseau, sob a direção de R. Trousson e F. S. Eigeldinger</i>
DCA Havens	<i>Discurso sobre as ciências e as artes, George R. Havens (edição crítica)</i>
DCA Primeiro Discurso	<i>Discurso sobre as ciências e as artes (1750)</i>
Carta a Raynal	<i>Carta de J-J Rousseau ao Sr. abade Raynal (1751)</i>
Observações	<i>Observações de J-J Rousseau de Genebra sobre a resposta que foi dada ao seu Discurso, pelo Rei da Polônia (1751)</i>
Carta a Grimm	<i>Carta de J-J Rousseau de Genebra ao Sr. Grimm, sobre a refutação de seu Discurso pelo Sr. Gautier (1751)</i>
Última Resposta	<i>Última resposta de J-J Rousseau de Genebra, a Charles Bordes (1752)</i>
Carta a Lecat	<i>Carta de J-J Rousseau de Genebra sobre uma nova refutação de seu Discurso, por um acadêmico de Dijon – Claude-Nicolas Lecat (1752)</i>
PN	<i>Prefácio a peça Narciso (1752)</i>
PB	<i>Prefácio de uma segunda carta a Bordes (1753)</i>
Discurso sobre a virtude	<i>Discurso sobre esta questão: “Qual é a virtude mais necessária ao herói e quais são os heróis a quem esta virtude faltou?” (1751)</i>
DSD Segundo Discurso	<i>Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens (1755)</i>

Respostas ao primeiro *Discurso* de J-J Rousseau¹

Observações	<i>Observações sobre o Discurso que foi coroado em Dijon, pelo abade Raynal (1751)</i>
Resposta	<i>Resposta ao Discurso que recebeu o prêmio da Academia de Dijon, por Stanislas Leszczynski, Rei da Polônia (1751)</i>
ROb	<i>Refutação das Observações de Jean-Jacques Rousseau de Genebra, pelo Sr. Gautier (1751)</i>
Refutação	<i>Refutação do Discurso que recebeu o prêmio da Academia de Dijon em 1750, lida em uma sessão da sociedade real de Nancy, pelo Sr. Gautier, cônego-regular e professor de matemáticas e história (1751)</i>
Observações	<i>Observações do mesmo Sr. Gautier sobre a carta do Sr. Rousseau ao Sr. Grimm (1751)</i>
Discurso	<i>Discurso do Sr. Le Roi, pronunciado em 12 de agosto de 1751 nas escolas de Sorbonne, à ocasião da distribuição dos prêmios fundados na universidade: “Das vantagens que as letras oferecem à virtude” (1751)</i>
Discurso	<i>Discurso sobre as vantagens das ciências e das artes, por Sr. Bordes (1751-52)</i>
Refutação	<i>Refutação do Discurso que recebeu o prêmio da Academia de Dijon em 1750, por um acadêmico que lhe recusou seu sufrágio (1752)</i>
Reprovação	<i>Reprovação da Academia de Dijon (1752)</i>
Observação	<i>Observação do Sr. Lecat sobre a Reprovação da Academia de Dijon (1752)</i>
Segundo Discurso	<i>Segundo discurso sobre as vantagens das ciências e das artes, por Sr. Bordes (1753)</i>

¹ A abreviatura, neste caso, será sempre precedida do nome do autor da resposta.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
PARTE I: VERDADE.....	27
Capítulo 1 – Retórica, ou A verdade no dizer.....	34
Capítulo 2 – Verdade velada e a louca ciência dos homens	55
Capítulo 3 – História como verdade: exemplo e verossimilhança.....	73
PARTE II: VIRTUDE	85
Capítulo 1 – “Teatro humano”: polidez, honra e opinião pública.....	90
Capítulo 2 – Do vício à virtude, ou A construção da civilidade	102
CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	127
ANEXOS	134

EDIÇÕES E TRADUÇÕES

Para as obras de Rousseau, utilizamos basicamente a edição das *Œuvres Complètes* (OC) organizada por Bernard Gagnebin e Marcel Raymond, em 5 volumes (1957-1995), coleção “Bibliothèque de la Pléiade”. As referências a essa edição serão feitas de acordo com a seguinte padronização: (i) título da obra (pode ser abreviada), (ii) abreviatura “OC”, (iii) tomo, (iv) página e, quando for o caso, (v) a página da edição da tradução utilizada entre colchetes; tal como exemplificado a seguir:

DCA, OC, T III, p. 14 [p. 26].

No tocante ao *Discurso sobre as ciências e as artes* em particular, utilizamos ainda a edição crítica preparada por George R. Havens (1946), com várias notas e comentário introdutório. A tradução em português utilizada como base é a realizada por Maria Ermantina Galvão e publicada pela Martins Fontes (2ª ed., 1999).

As respostas e refutações dos adversários de Rousseau referentes à polêmica acerca do primeiro *Discurso* contam com uma edição bastante precoce (1753) realizada por Jean Paul Mevius (também conhecida como *Recueil Mevius*), e que pode ser encontrada em dois volumes no endereço eletrônico: <http://books.google.com>¹. Neste trabalho, entretanto, tomaremos como referência a edição das *Œuvres Complètes* de Rousseau organizada por Michel Launay (1971), em 3 tomos, na qual constam as principais peças da polêmica (tomo II). As referências seguem o padrão a seguir: (i) nome do autor, (ii) título abreviado, (iii) OC Launay, (iv) T II, e (v) página. A única exceção é o *Segundo Discurso sobre as vantagens das ciências e das artes* de Bordes que será citado a partir das *Œuvres Complètes* de Rousseau organizada por Raymond Trousson e Frédéric Eigeldinger, conforme consta nas referências

¹ Acesso em 03 de março de 2011.

bibliográficas. Referimo-nos igualmente a esta edição para as citações das *Cartas* de Rousseau, que tomam os volumes 18 a 24.

As outras obras de Rousseau seguem o padrão de citação para a edição da *Pléiade* e as traduções, uma vez não constando entre colchetes a página da edição em português, devem ser consideradas de minha autoria.

INTRODUÇÃO

A ocasião que motivou J-J Rousseau a escrever o *Discurso sobre as ciências e as artes* fora o concurso para o prêmio de moral do ano de 1750 da “Academia de Ciências e Belas-Letras de Dijon”. O programa¹, publicado no *Mercure de France* em outubro de 1749, oferecia o prêmio de uma medalha de ouro para aquele que “melhor [resolver] o seguinte problema: Se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para aperfeiçoar os costumes.”² Tendo sido o prêmio concedido ao discurso de Rousseau, segue-se em 1750 sua primeira publicação³, a qual, considerando que o manuscrito tenha desaparecido no século XIX⁴, representa a única referência que temos do que posteriormente se convencionou chamar *Discurso sobre as ciências e as artes*⁵.

Devemos considerar, por outro lado, que em decorrência dessa publicação se estabeleceu uma grande polêmica nos meses e mesmo nos anos que se seguiram. Fato era que o *Discurso* de Rousseau tinha alcançado um sucesso sem igual, tal como teria afirmado Diderot, então responsável pela publicação: “Subiu às nuvens; não há exemplo de um êxito igual”.⁶ Tal êxito não apenas chamou a atenção da sociedade letrada (*gens de lettres*) de Paris

¹ Cf. o programa completo em OC, T III, p. 1237-1238, note 1; ou *DCA Havens*, p. 91.

² “Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs”. Teremos a oportunidade de discutir as implicações dessa tradução mais adiante. OC, T III, p. 1 [p. 3].

³ Sobre os detalhes acerca da publicação, ver *DCA Havens*, p. 165, note 10.

⁴ Acerca do desaparecimento do manuscrito de Rousseau e de outros concorrentes, cf. Bouchard, *L'Académie de Dijon*, p. 64, note 1.

⁵ Tal como nota Roger Masters, o título da obra não foi escolhido por Rousseau, tendo sido publicada, portanto, com o extenso título: “Discours qui a remporté le prix à l'Académie de Dijon en l'année 1750 sur cette Question proposée par la même Académie: Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs, Par un Citoyen de Genève”. Por essa razão também precisamos atentar ao fato que essa denominação se consagra apenas posteriormente e por convenção. Cf. *DCA Havens*, p. 30 et seq; e Masters, *The political philosophy of Rousseau*, p. 205.

⁶ O relato é dado por Rousseau nas *Confissões*, livro VIII, OC, T I, p. 363 [p. 333].

(e também em outras capitais e países⁷), como suscitou uma série de respostas e pretensas refutações daqueles que Rousseau denominará posteriormente como seus “adversários”⁸. Desse modo, é necessário observar que a discussão não apenas gerou outros escritos de Rousseau (eminentemente respostas a essas objeções⁹) como, de certo modo, desenvolveu os argumentos que, de uma maneira ou de outra, não estavam plenamente presentes no *Discurso* propriamente dito e que fora enviado à Academia de Dijon. Assim sendo, tomamos nesse trabalho, sob a insígnia *Discurso sobre as ciências e as artes*, ou primeiro *Discurso*, não apenas o texto coroadado em Dijon como também as peças escritas no âmbito da polêmica seguida da publicação.

Assim sendo, o que aqui definimos como a “obra” *Discurso sobre as ciências e as artes*, inclui, além do próprio *Discurso*, os seguintes escritos: *Observações de J-J Rousseau de Genebra sobre a resposta que foi dada ao seu Discurso, pelo Rei da Polônia* (1751); *Carta de J-J Rousseau de Genebra ao Sr. Grimm, sobre a refutação de seu Discurso pelo Sr. Gautier* (1751); *Última resposta de J-J Rousseau de Genebra, a Charles Bordes* (1752); *Carta de J-J Rousseau de Genebra sobre uma nova refutação de seu Discurso, por um acadêmico de Dijon – Claude-Nicolas Lecat* (1752); *Prefácio a peça Narciso* (1752); e, por último, o *Prefácio de uma segunda carta a Bordes* (1753).

É claro que tais esclarecimentos passam por desnecessários ao leitor habituado ao universo rousseauiano, porém, estabelecê-los logo nas primeiras linhas dessa introdução pretende também, desde já, estabelecer que nossa análise destes textos parte de uma

⁷ A extensão da polêmica e esse alcance que as teses do *Discurso* obtiveram, pode ser verificada, dentre outros, a partir de dois interessantes artigos: J. R. Spell, *Rousseau's 1750 Discours in Spain*; e Richard B. Sewall, *Rousseau's First Discourse in England*.

⁸ Cf. *PN*, OC, T II, p. 959, nota *.

⁹ Dado que nesse período entre a publicação do primeiro *Discurso* e o último texto da polêmica (*Prefácio de uma carta a Bordes*) Rousseau escreveu sobre diversos assuntos, temos uma série de fragmentos que, ainda que alguns façam referência direta à problemática do *Discurso*, não serão considerados como pertencentes à obra aqui visada. Cf. *Fragments Politiques*, OC, T III, p. 473-560.

perspectiva unificadora. Não se reduzindo apenas a uma questão metodológica, partir de uma unidade do *Discurso sobre as ciências e as artes* é também se opor a uma longínqua tradição que buscara nos textos de Rousseau apenas exemplos das contradições de seu pensamento¹⁰. Gustave Lanson, num artigo clássico, resumia a posição dessas opiniões: “Rousseau nada mais é que incoerência e contradição”¹¹. Retomando uma expressão cara a Bento Prado Jr., concluía-se por uma “‘excentricidade’ essencial da obra”, uma “inconsistência radical”¹² que, no âmbito geral das obras de Rousseau, diz-nos Lanson, cria um contexto em que “o *Contrato Social* é inconciliável com o *Discurso sobre a desigualdade*, inconciliável com a *Nova Heloísa*. O artigo *Economia Política* e o *Ensaio sobre a origem das línguas* são contrários ao *Discurso sobre a desigualdade*”.¹³

Para nos atermos apenas ao *Discurso sobre as ciências e as artes*, o caráter contraditório de suas teses foi a crítica mais recorrente não apenas dos adversários de Rousseau, mas também por parte de figuras importantes como o editor e responsável pelo novo ânimo dos estudos sobre o *Discurso* no último século, George Havens. Numa de suas notas, por exemplo, comentando sobre a ideia de “revolução” utilizada por Rousseau, ele afirma: “É uma destas contradições inconscientes que se percebe em várias passagens do primeiro *Discurso*.”¹⁴ O caráter paradoxal das teses de Rousseau torna-se pressuposto da análise da obra e, considerando a polêmica que se seguiu, as cartas e respostas só aumentam as provas dessa “imagem deformada” da própria obra. Conforme analisa Bento Prado Jr., “a

¹⁰ Remetemos o leitor à ótima apresentação e discussão dessa peculiar situação das leituras da obra rousseauiana realizada por Gabrielle Radica, *L’histoire de la raison*, p. 8-14. Veja também a introdução de Bruno Bernardi em *La fabrique des concepts*. É importante também frisarmos que já na década de 1970 Goldschmidt pretendia que essa problemática fosse considerada superada tal como, já nas primeiras linhas de *Anthropologie et Politique*, ele afirma categoricamente: “que o pensamento de Rousseau forma um sistema, isso não deveria ser objeto de controvérsias, pois o autor mesmo o afirma”, p. 7.

¹¹ Lanson, “L’unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau”, p. 2.

¹² Bento Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 69.

¹³ Lanson, “L’unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau”, p. 1.

¹⁴ *DCA Havens*, p. 179, nota 54.

excentricidade, interiorizada e transformada em lei da obra, faz-se contradição e seu disfarce se torna *sophistiquerie*.”¹⁵ O que mais chama a atenção na leitura de Bento Prado Jr. não é somente a conclusão pela inconciliabilidade da obra, mas pela afirmação da própria “inconcludência do sentido”, de que “por culpa da própria obra que não cessa de girar em torno de si mesma”, não podemos fixar seu “sentido primeiro ou único”.¹⁶ Desta maneira, assim como Bento buscava reestabelecer o “sentido unívoco” do pensamento rousseauiano, buscaremos similarmente esse sentido da “obra” *Discurso sobre as ciências e as artes*.

Atingir esse sentido unívoco da obra exige, contudo, que enfrentemos ao menos duas dificuldades particularmente importantes. Em primeiro lugar, referimo-nos ao estilo, à escrita de Rousseau. Tendo sido o *Discurso* publicado, o *Mercure de France*, no primeiro volume de dezembro de 1750, afirmava que se tratava “de um dos mais belos discursos que foram coroados nas Academias”.¹⁷ Mesmo com todo o escândalo e a avalanche de críticas endereçadas ao genebrino, o talento e a beleza do texto foram unanimemente exaltados pelos leitores do *Discurso*. Entretanto, foi com um dos mais célebres leitores de Rousseau que temos a expressão do estilo como uma dificuldade de acesso à obra. Numa passagem recorrentemente citada, Kant afirma que é preciso ler Rousseau até que a “beleza de sua expressão” não seja mais obstáculo para um exame racional.¹⁸ Seria preciso, afinal, ir além desse primeiro contato com a obra e, sobretudo, ir além da própria eloquência rousseauiana.

Mas há algo subentendido na declaração de Kant: ter sido amplamente reconhecido pela sua “bela expressão” fez de Rousseau, todavia, um pensador de ideias obscuras. Não se trata, portanto, apenas de uma dificuldade, mas de um paradoxo que fez do próprio *Discurso*

¹⁵ Bento Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 72.

¹⁶ Bento Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 73.

¹⁷ Citado em *DCA Havens*, p. 30.

¹⁸ “I must read Rousseau”, he says, “until his beauty of expression no longer distracts me at all, and only then can I survey him with reason.” Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, p. 6.

sobre as ciências e as artes o grande exemplo tanto do talento como do vazio dos escritos de Rousseau. Haveria inúmeros escritos, cartas e comentários que poderíamos retomar aqui para ilustrar essa estranha condição da obra, porém, nenhuma se equipararia à que Diderot nos proporcionou num de seus escritos que se propunha refutar uma obra de Helvétius¹⁹. Nesta obra, Helvétius escrevera que Rousseau “é um exemplo do poder do acaso... Que acidente particular o fez entrar na carreira da eloquência? É seu segredo; eu o ignoro”²⁰, ao que Diderot longamente comenta:

Eu o sei e vou dizê-lo. A Academia de Dijon propôs como assunto do prêmio: *Se as ciências eram mais prejudiciais que úteis à sociedade*. Estava então no castelo de Vincennes. Rousseau veio me ver, e por acaso me consultar sobre o partido que tomaria nesta questão. “Não há que hesitar, lhe disse, tomarás o partido que ninguém tomará. – Tens razão”, me respondeu; e nisso trabalhou por conseguinte. Deixo então Rousseau, volto à Helvétius e o digo: não mais sou eu que estou em Vincennes, é o cidadão de Genebra. Já explico. A questão que ele me fez, foi eu quem fez a ele; ele me respondeu como eu respondi. E acreditaríeis que eu teria passado três ou quatro meses a sustentar com sofismas um mau paradoxo; que eu teria dado a estes sofismas toda a cor que ele lhes deu, e que em seguida eu teria criado um sistema filosófico a partir disso que era inicialmente apenas um *jeu d’esprit*?²¹

A dúvida de Diderot tornou-se uma dúvida generalizada sobre a legitimidade mesmo das teses sustentadas por Rousseau em todas as suas obras, isto é, um “mau paradoxo” concebido inicialmente apenas como um gracejo ocasionado pela questão acadêmica tornou-se uma obstinada *sophistiquerie*, para retomarmos a feliz expressão de Bento Prado Jr. Todavia, não é de se espantar que o termo “sofisma” tenha sido utilizado por Diderot. Um dos mecanismos retóricos mais utilizados para se desacreditar um oponente perante o auditório passa justamente pela identificação do argumento contrário como um sofisma, um engodo. No que toca ao primeiro *Discurso* especificamente, é preciso notar que o elogio do estilo de Rousseau atende muito diretamente à intenção de depreciar suas teses. Deixa de surpreender-

¹⁹ Diderot, *Réfutation suivie de l’ouvrage d’Helvétius intitulé L’Homme* (inédit), OC, T II, p. 263-456.

²⁰ É o próprio Diderot que cita Helvétius e toda a passagem que envolve Rousseau encontra-se nas páginas 285-286. Diderot, *Réfutation...*, OC, T II, p. 285.

²¹ Diderot, *Réfutation...*, OC, T II, p. 285.

nos o enaltecimento unânime dos talentos de Rousseau como escritor quando notamos o uso recorrente do termo paradoxo para a caracterização do pensamento de Rousseau no *Discurso*. “Tão bizarros paradoxos”²², dirá Bordes em sua primeira resposta. Assim sendo, para que cheguemos ao centro racional das teses de Rousseau, não podemos nos atentar apenas para a “bela expressão”, tampouco apenas para os ditos paradoxos, afinal, eles simplesmente não explicariam todo o alcance do *Discurso*²³.

A segunda dificuldade que vislumbramos decorre do próprio estatuto do *Discurso* em meio ao *corpus* rousseauiano, isto é, como bem sabemos, embora não tenha sido seu primeiro escrito publicado, Rousseau considera este *Discurso* como sua primeira obra. Os relatos das *Confissões* (livro VIII) atestam esse caráter primordial, mas já na segunda das *Cartas a Malesherbes*, escrita em 1762, Rousseau se refere explicitamente ao *Discurso* como “minha primeira obra”.²⁴ Tal passagem dessa *Carta* remete justamente ao que se convencionou chamar de *Iluminação de Vincennes*²⁵, sendo este o “momento” privilegiado, portanto, que está na origem da própria obra. Ainda segundo a *Carta*, a iluminação consistiu numa “multidão de ideias vividas” que invadiu seu pensamento, ao que Rousseau comenta: “se algum dia eu pudesse escrever a quarta parte do que vi e senti sob essa árvore, com que clareza teria mostrado todas as contradições do sistema social, com que força teria exposto todos os abusos de nossas instituições”²⁶. A importância que o genebrino confere a esse

²² Bordes, *Discurso*, OC Launay, T II, p. 135.

²³ Nas *Observações* à resposta de Stanislas, rei da Polônia, Rousseau comenta os elogios que recebera: “O autor me honra com vários elogios e, sem dúvida, isso é abrir-me uma bela carreira. Mas há muito pouca proporção entre essas coisas; um silêncio respeitoso sobre os objetos de nossa admiração é, em geral, mais conveniente do que louvores indiscretos”.

²⁴ “Mon premier écrit”. *Cartas a Malesherbes*, OC, T I, p. 1135 [p. 24].

²⁵ Starobinski, no artigo “La Prosopopée de Fabricius”, afirma que raros são os comentadores que se dedicam a uma análise detida deste excerto do *Discurso*, mas também são raros aqueles que não a citam em algum momento (p. 85). Não estamos muito distantes do que ocorre com a Iluminação de Vincennes, de modo que, dentre as diversas possíveis referências, indicamos um antigo, porém bastante correto artigo de Gerhard Gran, intitulado “La crise de Vincennes”.

²⁶ *Cartas a Malesherbes*, OC, T I, p. 1135 [p. 24].

momento, todavia, não se restringe apenas *Discurso sobre as ciências e as artes*, afinal, como ele mesmo assevera,

tudo o que pude guardar dessa multidão de grandes verdade que, em um quarto de hora, me iluminou sobre essa árvore, foi bem esparsamente distribuído nos três principais de meus escritos, a saber: esse primeiro discurso, aquele sobre a desigualdade e o tratado de educação, obras inseparáveis e que perfazem juntas um mesmo todo.²⁷

Deste modo, ao afirmar não apenas que o contexto que deu origem ao primeiro *Discurso* é também comum a outras duas grandes obras, é preciso salientar, sobretudo, que, segundo o próprio Rousseau, elas “perfazem juntas um mesmo todo”. Esta afirmação relativamente tardia das *Cartas a Malesherbes* faz remissão, todavia, à passagem do *Prefácio de uma segunda carta a Bordes* em que Rousseau assevera:

Se apenas o Discurso de Dijon excitou tantos murmúrios e causou escândalo, o que teria acontecido se eu houvesse desenvolvido desde o primeiro momento toda a extensão de um sistema verdadeiro mas doloroso, do qual a questão tratada nesse Discurso não passa de um *corolário*?²⁸

Considerando, enfim, o *Discurso sobre as ciências e as artes* como primeiro e igualmente como *corolário* do seu sistema, Rousseau estabelece uma oposição entre duas perspectivas possíveis de análise desta obra: de um lado temos um viés cronológico, em que o *Discurso* é tomado como um princípio, ou melhor, como “começo”²⁹; e, de outro, sob um viés lógico que, seguindo o “fio de suas meditações”, teríamos o *Discurso* como a obra que fecha o sistema, o “corolário”, portanto³⁰.

²⁷ *Cartas a Malesherbes*, OC, T I, p. 1136 [p. 24-25].

²⁸ *PB*, OC, T III, p. 106 [p. 131]. Grifo nosso.

²⁹ É justamente esse o viés explorado, por exemplo, por Michel Launay em *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*. Paul Audi, é verdade, apresenta em *De la véritable philosophie. Rousseau au commencement* essa mesma perspectiva, porém numa outra roupagem e com ideias bastante inovadoras.

³⁰ E o caso de Roger Masters que, em *The political philosophy of Rousseau*, partindo desta mesma *Carta a Malesherbes* e de uma importante passagem do terceiro diálogo de *Diálogos*, *Rousseau juiz de Jean-Jacques*, estabelece “uma ordem de leitura” que coloca o “primeiro *Discurso*” em último lugar, após o *Emílio* e o segundo *Discurso* (Masters, *The political philosophy of Rousseau*, p. XIII). Tal como lemos na fala do Francês neste terceiro diálogo, esta leitura seria “melhor ordenada e mais refletida”, seguindo, portanto, “o fio de suas meditações” (OC, T I, p. 934-935).

Bento Prado Jr. muito bem explorou essa diferença de perspectivas lançadas sobre a obra de Rousseau ao recuperar aquelas interpretações que ele define como “existencialistas”³¹ e “estruturalistas”³², porém, o que ele parece melhor identificar é a importância de, ao lermos Rousseau, estabelecer primeiramente o terreno que vamos pisar, não por uma mera questão metodológica, mas porque esse primeiro passo é determinante para o fim que nos propomos. No caso do primeiro *Discurso*, retomando as ideias de “primeira obra” ou “corolário” estabelecidas acima, trata-se de ter consciência dessas duas “realidades” da obra, isto é, de que, por um lado, ela é a “primeira expressão do sistema”, e, por outro, é também o ponto final a que chega um pensamento que, paulatinamente, foi caminhando em direção aos seus princípios. Para usarmos ainda as expressões de Bento Prado Jr., é o limite entre o comentário, que duplica a obra, e a crítica, que a transgride³³, que parece se impor nessa distinção. Enquanto as análises que priorizam o contexto cronológico imposto pela obra tendem a intensificar o caráter incompleto e sem ordem da obra, o viés lógico tende a transpor o próprio limite dos argumentos, visando algo que, de certo modo, só poderia ser plenamente desenvolvido num momento-obra posterior.

Goldschmidt previu plenamente os embaraços que essa “realidade” da obra apresenta para quem se dedica a analisá-la³⁴. Desse modo, partindo da distinção proposta pelo próprio Rousseau no exórdio do *Discurso* entre “a constituição do discurso” e o “sentimento do orador”, o comentador francês pretende resolver as “aparentes contradições” inerentes à obra.

³¹ São essencialmente aquelas leituras em que o homem e a obra se confundem e, por sua vez, se explicam. Bento Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 43 et seq.

³² Nesse caso, a frase a seguir é emblemática: “A ideia de *ordem*, liberta de seu fundamento na interioridade do *cogito*, anteciparia a ideia de *estrutura*, como lugar em que o *sentido* não precisa da consciência para vir a ser.” Bento Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 57 et seq.

³³ Bento Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 37.

³⁴ Goldschmidt, *Anthropologie et Politique*, p. 19 et seq.

O trecho que se segue ilustra bem como ele concebe essa problemática que envolve o *Discurso*:

Se o *Discurso* é dito ser ‘o mais fraco de raciocínio’, entende-se isso de uma maneira relativa (em relação aos escritos seguintes), e não absoluta (de modo a invalidar a tese sustentada). Se o *Discurso* ‘carece absolutamente de lógica e de ordem’³⁵, pode-se pensar que a conjunção tem um sentido explicativo e a palavra *ordem* é ela mesma explicada pela expressão final que constitui como que a chave da passagem: *a arte de escrever*³⁶.

Dessa maneira, aproximando nosso comentário aos esclarecimentos de Goldschmidt, poderíamos afirmar que o principal problema relacionado à “imaturidade” do *Discurso sobre as ciências e as artes* diz respeito não às “razões” e “verdades” que Rousseau diz veementemente ter estabelecido nesta obra³⁷ e que compõem o “sentimento do orador”, mas a uma dificuldade que diz respeito ao desenvolvimento dos princípios que, conforme a letra do *Prefácio de um segunda carta a Bordes*, não se poderia “deixar perceber senão sucessivamente”. “Apenas sucessivamente e sempre para poucos leitores é que desenvolvi minhas ideias”³⁸, lemos no parágrafo seguinte. Assim como a leitura de Goldschmidt³⁹ muito apropriadamente estabeleceu, o texto deste *Prefácio* visa não somente as críticas que logo impuseram ao *Discurso* como ainda antecipa a autocrítica “daquele” Rousseau das *Confissões*⁴⁰. É fundamental, portanto, que estejamos atentos a certos limites da obra no que diz respeito tanto à sua “forma” como ao seu “conteúdo”, isto é, qualquer análise que se disponha a bem compreender as teses defendidas por Rousseau do *Discurso*, deve evitar qualquer valorização que pretenda quer menosprezar, quer superestimar esta obra.

³⁵ Expressões utilizadas por Rousseau em seu comentário acerca do primeiro *Discurso* nas *Confissões*, livro VIII, OC, T I, p. 352 [p. 323-324].

³⁶ Goldschmidt, *Anthropologie et Politique*, p. 20.

³⁷ Dentre tantas afirmações similares, Rousseau diz: “Eu sei que os declamadores disseram mil vezes tudo isso, mas eles o diziam declamando e eu o disse baseado em razões”. *PN*, OC, T II, p. 969.

³⁸ *PB*, OC, T III, p. 106 [p. 130-131].

³⁹ Goldschmidt, *Anthropologie et Politique*, p. 103-104.

⁴⁰ Vide nota 35.

Nesse sentido, o trecho a seguir do *Prefácio de uma segunda carta a Bordes*, nos diz muito sobre os limites que devemos seguir em nossas análises sobre o primeiro *Discurso*:

[...] quanto ao sistema que sustentei, vou defendê-lo com toda a minha força por todo o tempo em que estiver convencido de que é o *da verdade e da virtude* e que é por tê-lo abandonado intempestivamente que a maioria dos homens, degenerados de sua bondade primitiva, caíram em todos os erros que os cegam e em todas as misérias que os acabrunham.⁴¹

Essa importantíssima passagem daquela que será a última peça escrita referente ao *Discurso sobre as ciências e as artes* nos oferece uma oportuna ocasião para estabelecermos os objetivos dessa dissertação. A quem quer que tenha tido contato com as teses apresentadas por Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade*, fica bastante evidente que o trecho acerca da “bondade primitiva” do homem já antecipa as preocupações teóricas que balizarão este segundo *Discurso*.⁴² Por outro lado, temos nesse trecho uma delimitação a duas ideias principais que, de certo modo, representam este “sistema” que Rousseau sustenta, sendo que, se não temos uma fórmula pronta que resumiria e facilitaria o trabalho do leitor, ao menos nos é oferecido estes dois conceitos que, de certo modo, passam a delimitar a própria obra. O “sistema de Rousseau” – isto é, sua singularidade e validade – só pode ser concebido enquanto estiver em conformidade com a *verdade* e com a *virtude*.

Como afirmamos inicialmente, Rousseau foi por muito tempo considerado um grande escritor, mas, por outro lado, nem sempre foi considerado um filósofo. Em tom profético, Grimm afirmava que “ele será sempre reconhecido como um escritor eloquente, jamais como um filósofo profundo”⁴³. Um dos problemas relacionados, afinal, ao lermos a passagem do *Prefácio* acima, está profundamente relacionado a essa superficialidade atribuída ao

⁴¹ PB, OC, T III, p. 106 [p. 130-131]. Grifo nosso.

⁴² É importante termos em mente que este *Prefácio* foi escrito quase que contiguamente ao *Discurso sobre a desigualdade*, além do que, sendo um prefácio de uma carta nunca enviada ou mesmo escrita, tal como aponta Bouchardy, é bastante razoável que o fato de não ter prosseguido com o projeto de resposta a Bordes se deu justamente por ter vindo a saber da nova questão proposta pela Academia de Dijon e que está na origem do segundo *Discurso*. DCA, OC T III, p. 1283, nota 103.

⁴³ Citado por Burgelin, *La philosophie de l'existence*, p. 15.

pensamento de Rousseau e que, quando ele fala de verdade ou de virtude, são apenas recursos retóricos de um grande escritor para oferecer um tom filosófico aos seus argumentos.

Deste modo, objetivamos com essa dissertação reestabelecer os argumentos de Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes* no intuito de demonstrar que, a partir das ideias de verdade e virtude, Rousseau não pretendia apenas estabelecer “um paradoxo para divertir o público”⁴⁴, mas um projeto filosófico consistente que visa principalmente identificar a fonte das “misérias” humanas e os caminhos possíveis para que os homens se desvencilhem da opressão a que estão submetidos. Trata-se em suma de retomar o pensamento de Rousseau no primeiro *Discurso* a fim de verificarmos em que fundamentos se estabelecem os princípios de sua filosofia moral.⁴⁵

⁴⁴ Stanislas, *Resposta*, OC Launay, T II, p. 72.

⁴⁵ Utilizamos essa expressão para referirmos a uma série de denominações de uso corrente no século XVIII, mais ainda titubeantes, tal como “ciência do homem”, “ciências humanas”, “ciência dos costumes” ou ainda “Moral”, iniciada por maiúscula. Todas participam dos mesmos contextos e, de maneira geral, referem-se às mesmas preocupações e princípios que serão reunidos posteriormente sob a expressão “filosofia moral”.

PARTE I: VERDADE

As dificuldades apontadas em nossa introdução mostram, de uma maneira ou de outra, o caráter singular que Rousseau ocupa na história da filosofia. Poucos são estes autores cuja dificuldade de compreensão passa somente por suas obras, sentenças, ou conceitos. Não apenas os dados biográficos, mas também os autobiográficos são constantemente recuperados e postos lado a lado dos conceitos no intuito de *explicar* o pensamento do genebrino. Na introdução de uma importante coletânea de estudos organizada por Bensaude-Vincent e Bernardi intitulada *Rousseau et les sciences*, a primeira frase causa certo impacto: “mais que nenhum outro filósofo, Rousseau é um ícone”.¹ Num sentido distinto da dicotomia inerente à sua obra que salientamos anteriormente, os autores identificam uma espécie diferente e que se refere a imagens do filósofo criadas no decorrer dos anos:

desde suas primeiras obras, foi como um personagem da cena parisiense que ele foi notado. Querem ver nele um personagem [*caractère*]: bufão ou sublime, cômico ou enganador, espírito rudimentar ou fulgurante. Seus livros foram recebidos como gestos: reagiram mais a eles que os leram. Assim se constituiu uma lenda sombria ou áurea, dependendo do quanto se ofusca o pensamento.²

Voltamos mais uma vez a essas questões de percepção acerca da obra ou da pessoa de Rousseau, pois, assim como os organizadores desta coleção, percebemos que há um caminho tortuoso a percorrer se pretendemos de fato *ler* o primeiro *Discurso*. Essas lendas criadas ou associadas à *personagem* do filósofo edificaram oposições difíceis de resolver e que, no intuito de compreender os argumentos rousseauianos, estabeleceram consequências igualmente difíceis de conciliar. Nossa identificação com a leitura de

¹ Bensaude-Vincent ; Bernardi, *Rousseau et les sciences*, p. 5.

² Bensaude-Vincent ; Bernardi, *Rousseau et les sciences*, p. 5.

Bernardi e Bensaude-Vincent se dá na medida em que pretendemos tratar nessa primeira parte da ideia de verdade presente no *Discurso sobre as ciências e as artes*, o que, à primeira vista, parece estar além dos limites da própria obra, afinal, não é apenas de costumes e de moral que se trata no *Discurso*?

O fato de o título do *Discurso* trazer como tema “as ciências e as artes” pouco diz sobre seu conteúdo. E a polêmica que se seguiu causou efeitos sobre a opinião acerca de seu autor que apenas aprofundaram as dificuldades de acesso às teses que ele pretendeu avançar. Bernardi e Bensaude-Vincent identificam uma dessas lendas sombrias no próprio contexto decorrente da publicação do *Discurso*, isto é, ao “sustentar o partido que ninguém sustentará” (são as palavras de Diderot³), bastaria para que Rousseau se tornasse, “mesmo se essa não fosse nem a questão proposta, nem [sua] problemática, nem a tese defendida”⁴, um inimigo das ciências. Enquanto seus contemporâneos acusavam-no de atacar as ciências, o filósofo genebrino tentava inutilmente defender “as distinções essenciais”⁵ propostas no seu *Discurso*. Stanislas, rei da Polônia, no elogio das ciências empreendido em sua *Resposta*, foi quem primeiro criou essa oposição⁶, mas a alcunha de “inimigo das ciências e das artes” foi de fato utilizada por Gautier na sua *Refutação das Observações* que Rousseau havia endereçado a Stanislas⁷. Vemos, portanto, várias ocasiões em que ele

³ “Lorsque le programme de l’Académie de Dijon parut, dit Diderot, il [Rousseau] vint me consulter sur le parti qu’il prendrait. ‘Le parti que vous prendrez, lui dis-je, c’est celui que personne ne prendra. Vous avez raison’, me répliqua-t-il”. Citado em *DCA Havens*, p. 8.

⁴ Bensaude-Vincent ; Bernardi, *Rousseau et les sciences*, p. 5.

⁵ “Como aqueles que me atacam nunca deixam de desviar-se da questão e de suprimir as distinções essenciais que nela coloquei, cumpre sempre começar por trazê-los de volta a ela.” *Última Resposta*, OC, T III, p. 72 [p. 87]. Desde a primeira resposta, ao abade Raynal, Rousseau já havia reclamado as “distinções” estabelecidas no *Discurso*: “O autor dessa observação parece fazer-me dizer que o falso saber, ou o jargão escolástico, seja preferível à ciência, quando eu mesmo disse que era pior do que a ignorância. Mas que entende ele pela palavra *situação*? Aplica-a às luzes ou aos costumes, ou *confunde essas coisas que tanto cuidado tive para distinguir*”. (*Carta a Raynal*, OC, T III, p. 72 [p. 116] Grifo nosso.

⁶ Cf. Stanislas, *Resposta*, OC Launay, T II, p. 72-74.

⁷ “Rousseau, sábio, eloquente e em todo caso homem de bem, faz um contraste singular com o cidadão de Genebra, o orador da ignorância, o inimigo das ciências e das artes as quais ele vê como uma fonte constante da corrupção dos costumes”. Gautier, *Refutação*, OC Launay, T II, p. 86.

precisará retomar essas distinções e afirmar, como numa célebre passagem do *Prefácio a Narciso*, que “a ciência tomada de uma maneira abstrata merece toda a nossa admiração. A louca ciência dos homens é digna apenas de riso e de desprezo”.⁸

Aprofundando estas distinções apresentadas por Rousseau, teríamos não mais essa imagem simplista de um Rousseau inimigo das ciências⁹, mas também teríamos que rever uma outra figura igualmente forte e que tem no *Discurso* também sua fonte principal: a de um Rousseau moralista. Tais leituras são bastante variadas, mas de maneira geral há uma tendência a valorizar a condição de “primeira obra”, assim como reconhecer na radicalidade da resposta apresentada à questão acadêmica os traços de um pensador revoltado, reformador, enfim, um moralista¹⁰. Profundamente dependentes de uma reconstrução linear, seja histórica ou psicológica, dos *sentimentos* de Rousseau, essas leituras nos oferecem bons dados para justificar as intenções do genebrino, mas pouco nos auxiliam a perscrutar suas razões. Um dos exemplos mais evidentes da historiografia sobre Rousseau é a obra de Charles W. Hendel, denominada *Jean-Jacques Rousseau: moralist*.¹¹ Como o próprio autor afirma no prefácio de sua segunda edição, “seguindo a intenção e o tema moral em meio aos escritos de Rousseau, utilizei amplamente a biografia como um auxílio indispensável.”¹² Tal interpretação, como podemos verificar nos dois primeiros capítulos, pretende comprovar que as teses de Rousseau decorrem intimamente de suas

⁸ *Prefácio a Narciso*, OC, T II, p. 965.

⁹ Pelo menos é esse um dos nossos objetivos com esses capítulos em torno da ideia de verdade. Em todo caso, indicamos desde já o artigo de Bruno Bernardi, “Rousseau: une autocritique des Lumières”.

¹⁰ É o que já observava à época o Marquês d’Argenson: “J’ai lu le discours de Rousseau, de Genève, qui vient de remporter le prix de l’Académie de Dijon (1750). [...] L’auteur est trop stoïcien, trop réformé, trop austère. Il doit s’attendre à bien des critiques.” (Citado por *DCA Havens*, p. 31)

¹¹ Poderíamos ainda citar a obra de Masson, *La religion de J.J. Rousseau*, que no primeiro volume associa muito diretamente o pensamento de Rousseau à sua infância genebrina e seu universo austero, assim como sua adolescência católica em Turim e na França plena de crises e revolta. E noutro viés, a obra de Launay, *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique*, que não deixa de salientar o *moralismo* de Rousseau ao buscar reconstruir o processo de formação do escritor político (cf., por exemplo, nota 5 da página 137).

¹² Hendel, *Rousseau: moralist*, p. V.

experiências pessoais (da infância em Genebra às ambições literárias e as dificuldades financeiras) e, de maneira não muito conclusiva, das suas experiências literárias, sobretudo, com Platão, Lamy, Bossuet, etc. Num comentário bastante sóbrio, Paul Audi apresenta claramente o problema que visamos:

Vários comentadores, senão todos, concluíram precipitadamente que seria preciso, sendo a moral o tema tratado, reconhecer a obra de um moralista. Afirmá-lo baseando-se na “crítica” da “filosofia” que este opúsculo contém é, no mínimo, queimar etapas e reter apenas o aspecto superficial desta crítica.¹³

Nesse sentido, podemos entrever do que até aqui foi dito, não apenas que as experiências e referências intelectuais possam ter formado esse Rousseau moralista, mas que essa figura, entretanto, projeta situações ou ideias às quais o moralista deve se opor. Isto é, não basta dizer, por exemplo, que ele tenha alcançado esse estado de “indignação da virtude”, para usarmos uma expressão cara a Starobinski¹⁴, mas que também essa indignação é ela mesma uma indignação contra o vício. É o próprio Starobinski que, desde seu clássico estudo *Jean-Jacques Rousseau. A Transparência e o Obstáculo*¹⁵, nos alertou sobre o uso recorrente dessas oposições, ou antíteses, e que tem demonstrado a importância que essa ferramenta “extraída do arsenal da retórica”¹⁶ tem para a argumentação de Rousseau. No entanto, esse caráter antitético de seu pensamento não pode esconder as “sínteses”¹⁷ que ele vislumbrou ou, como bem lembrou Burgelin, não podemos deixar de exaltar o caráter “edificante”¹⁸ da escrita que é essencial para o filósofo genebrino.

¹³ Audi, *De la véritable philosophie*, p. 38.

¹⁴ Starobinski, *Accuser et séduire*, p. 9 et seq.

¹⁵ “Rousseau serve-se com frequência dessas oposições sem meio-termo e sem nuances.”. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. A Transparência e o Obstáculo*, p. 78.

¹⁶ Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. A Transparência e o Obstáculo*, p. 16.

¹⁷ “Essa situação não tem saída? Deixa-nos sem possibilidade de superação?” Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. A Transparência e o Obstáculo*, p. 16.

¹⁸ “Rousseau vient de vivre parmi les philosophes, intime ami des plus éminents; il a constaté l'effet de leur enseignement, il a été lui-même atteint par leurs doctrines. Il a pris ce qui au fond le scandalisait pour d'amusants paradoxes sans portée, mais a continué de croire que la raison bâtissait un monde meilleur. Il voit

Considerar as oposições sem definir os termos antitéticos ou mesmo sem apresentar o caminho em que uma síntese pareça possível, deixa-nos à mercê de uma outra figura rousseauniana, a saber: do pensador paradoxal. Nosso propósito, obviamente, não pode ser encontrar propostas ou projetos filosóficos onde de fato não há, porém, uma leitura mais cuidadosa tende a nos oferecer não aquela imagem simplista de um Rousseau “inimigo das ciências e das artes” (ou dos “sábios e artistas”¹⁹), tampouco a imagem de um escritor a “divertir-se com um frívolo paradoxo”.²⁰ Dito isso, alinhamos nossa interpretação muito proximamente à estabelecida por Bruno Bernardi em *La fabrique des concepts*:

Não é preciso, portanto, tomar o paradoxo como um traço da idiosincrasia de Rousseau, nem como um procedimento retórico, mas como uma postura intelectual; uma posição metodicamente crítica em relação a esquemas de pensamento dominantes em seu tempo. O paradoxo é uma maneira de receber as opiniões transmitidas que as distorce, modifica, reconfigura. [...] O paradoxo é a ferramenta que permite a triagem: recusar o que precisar sê-lo, reciclar o que pode ser mantido.²¹

Voltando, afinal, aos propósitos dessa primeira parte, buscaremos demonstrar de que modo a ideia de verdade pode nos auxiliar na conciliação dessas oposições, sendo que ela não apenas prepara o terreno em que serão tratadas as questões morais do *Discurso*, como somente a partir dessa definição da verdade poderemos compreender seus argumentos acerca da virtude e da moral. Para tanto, dedicamos o primeiro capítulo desta parte aos problemas que concernem ao universo retórico do *Discurso*. Neste capítulo visamos apenas indiretamente dar uma resposta à redução da obra a uma mera *sophistiquerie* que comentamos na Introdução, sendo, pois, nosso objetivo contrapormo-nos à concepção de que a “eloquência” de Rousseau configura um obstáculo ao seu

maintenant que ‘la littérature et le savoir de notre siècle tendent beaucoup plus à détruire qu’à édifier’”. Burgelin, *La philosophie de l’existence*, p. 26.

¹⁹ Dizem que Rousseau “é inclemente com todos os sábios e os artistas.” Raynal, *Observações*, OC Launay, T II, p. 69 [p. 280].

²⁰ *Observações*, OC, T III, p. 40 [p. 64].

²¹ Bernardi, *La fabrique des concepts*, p. 179.

pensamento, de modo que, somente um esclarecimento da situação retórica do *Discurso* pode abrir o caminho para a definição da ideia de verdade, neste caso, sob o seu aspecto do “dizer”²².

O segundo capítulo é voltado para o aspecto crítico, negativo, da ideia de verdade, isto é, visamos identificar na crítica que Rousseau direciona não somente à filosofia e às ciências, mas também ao filosofar e à prática científica, alguns indícios da influência de teses caracteristicamente cétricas, tais como a fraqueza do espírito humano e a ausência de critério na identificação da verdade. O resultado dessa crítica cétrica aos princípios do conhecimento, contudo, não é apenas a proposta de uma ciência que atenda certo “princípio de utilidade”²³, sendo que Rousseau está inserido também nos debates em torno do método experimental e dos progressos do conhecimento científico, além é claro das artes liberais (e mecânicas)²⁴. O objetivo, enfim, do capítulo é apresentar a relação que há entre a crítica ao conhecimento dogmático e a vulgarização de uma prática científica esvaziada de critérios objetivos na fundamentação de sua crítica à corrupção moral. O produto desses questionamentos é notadamente o que o próprio Rousseau definiu como “a verdadeira filosofia”.

O terceiro e último capítulo desta parte chama a atenção para os fundamentos do pensamento moral em Rousseau na medida em que seu material será extraído não do “espetáculo da natureza”, mas do grande teatro das ações humanas: a história. Assim sendo, afastando-se dos filósofos que pretendiam encontrar nas leis e na ordem da natureza o modelo e lei para as ações humanas, Rousseau retoma os fatos e relatos históricos que

²² Falando de seus adversários, Rousseau afirma: “seja qual for o dever deles, o meu é *dizer-lhes a verdade* ou o que tomo por verdade”. *PB*, OC, T III, p. 104 [p. 128-129]. Grifo nosso.

²³ Goldschmidt, *Anthropologie et Politique*, p. 23.

²⁴ Assim, é essencial a aproximação dos argumentos de Rousseau ao pensamento de Diderot (mas também de D’Alembert), o filósofo mais próximo a ele neste contexto de escrita e publicação do *Discurso sobre as ciências e as artes*.

demonstram a relação íntima entre o progresso das ciências e das artes com a “corrupção dos costumes”. O uso da história, entretanto, não segue de uma associação absoluta dos fatos com a verdade, mas de uma perspectiva não dogmática que utiliza os recursos da verossimilhança e do exemplo para se pensar o que os costumes eram, são e o que podem (ou devem) ser. Para além dos fatos e dos indivíduos e por meio de “investigações filosóficas”²⁵, Rousseau vai buscar um sentido ou a razão que se encontra por trás das ações e, sobretudo, da corrupção das instituições sociais.

²⁵ DCA, OC, T III, p. 17 [p. 25].

Capítulo 1 – Retórica, ou A verdade no dizer

*On ne parle jamais bien que lorsqu'on sent ce qu'on dit. [...] Il n'y a rien de vrai et d'expressif que ce qui part du cœur*²⁶

O *Discurso sobre as ciências e as artes* apresenta uma característica que não deve ser negligenciada por parte dos seus leitores: trata-se de um texto concebido para ser lido, diante de um auditório, ou melhor, perante juízes que deveriam não apenas julgar o estilo como, em última instância, posicionarem-se em relação ao conteúdo do discurso. No exórdio do *Discurso* aparece a figura do orador²⁷ e o contexto a que a obra deverá se adequar é assim determinado: “sinto que será difícil adequar o que tenho para dizer ao tribunal a que compareço.” O ambiente do tribunal é notadamente onde a retórica mais se desenvolveu na antiguidade e dela traz sua característica mais forte: a busca pela persuasão.²⁸

Mas, para persuadir é preciso estar persuadido de algo? É ainda no exórdio que Rousseau se pergunta: “que partido devo tomar nesta questão?”²⁹ Se a pergunta objetiva apenas um efeito retórico que enfatiza a desprezível figura do orador (“um *honnête homme* que nada sabe e que nem por isso deixa de estimar-se.”³⁰), o leitor há de demorar-se sobre a resposta que vem mais abaixo: qual partido tomar? “O partido da verdade”.

²⁶ Rousseau, *Pensées d'un esprit droit...*, OC, T II, p. 1309.

²⁷ “Sinto que será difícil adequar o que tenho para dizer ao tribunal a que compareço. [...] O que tenho então a temer? As luzes da assembleia que me ouve? Confesso que sim; mas é pela constituição do discurso, e não pela opinião [*sentiment*] do orador.” DCA, OC, T III, p. 5 [p. 9].

²⁸ “A retórica não nasceu em Atenas, mas na Sicília grega por volta de 465, após a expulsão dos tiranos. E sua origem não é literária, mas judiciária. [...] Numa época em que não existiam advogados, era preciso dar aos litigantes um meio de defender sua causa.” Reboul, *Introdução à retórica*, p. 2. Barthes é ainda mais específico: A Retórica “nasceu do processo de propriedade. [...] É saboroso verificar que a arte da palavra está originariamente ligada a uma reivindicação de propriedade, [...] a partir da socialidade mais nua e crua, afirmada na brutalidade fundamental, a da posse da terra: começou-se – entre nós – a refletir sobre a linguagem para defender os seus próprios bens.” Barthes, “A antiga retórica”, p. 9-10.

²⁹ DCA, OC, T III, p. 5 [p. 9].

³⁰ DCA, OC, T III, p. 5 [p. 9].

Obviamente que qualquer manual de retórica prevê (ou mesmo exige) tal resposta, contudo, é necessário considerar o desinteresse por parte do orador e que, de certo modo, não deixa de qualificar a verdade ali estabelecida: “depois de ter sustentado, diz Rousseau, segundo minha luz natural, o partido da verdade, seja qual for meu sucesso, há um prêmio que não me há de faltar e que encontrarei no fundo de meu coração.”³¹

Colocando lado a lado o contexto retórico e a relevância do partido a ser retomado (o conteúdo do discurso, enfim), Rousseau não apenas estaria resgatando a antiga tradição retórica³², como também nos possibilita compreendê-lo a partir dos gêneros clássicos desta retórica: o judicial (ou judiciário), o epidítico (ou teórico/demonstrativo) e o deliberativo (ou político)³³. Antes de adentrarmos, entretanto, nessa particularidade do *Discurso*, é importante considerarmos algumas distinções basilares para o justo entendimento da questão retórica nessa obra. Em primeiro lugar, precisamos ter em mente que quando a “eloquência” de Rousseau está em questão, devem ser consideradas duas perspectivas a serem tomadas distintamente: 1) o estilo rousseauiano, ou seja, o uso de figuras e demais recursos que, digamos, dizem respeito à estética literária do *Discurso*; 2) e, por outro lado, o que podemos definir como o *discurso* propriamente dito, isto é, a escolha e o manejo dos argumentos com uma determinada finalidade. Esta distinção que propomos pode ser associada à própria divisão da “arte retórica”, tal como encontrada nos tradicionais

³¹ DCA, OC, T III, p. 5 [p. 10].

³² A retórica em Rousseau foi especialmente estudada por Starobinski em alguns de seus textos (cf. *Accuser et séduire*, p. 89-115). Com os trabalhos de Bento Prado Jr., reunidos em *A retórica de Rousseau*, inaugurou-se no Brasil uma já importante tradição, com ótimos comentários como as teses de Ricardo Monteagudo, *Retórica e Política em Rousseau*, e de Evaldo Becker, *Política e linguagem em Rousseau*, na qual temos uma importante retomada da tradição retórica e como ela se incorporou no pensamento do genebrino. Quanto ao primeiro *Discurso*, os artigos de Starobinski “La Prosopopée de Fabricius” e “Le Premier Discours à l’occasion du 250^{ème} anniversaire de sa publication” associam-se a outras importantes leituras encontradas em Leo Strauss, “On the Intention of Rousseau”, e Roger Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*. O artigo de Lester Crocker, “Rousseau's Two Discourses: The Philosopher as Rhetorician” traz um importante contraponto, mas sem dúvida, a análise mais aprofundada da questão retórica no primeiro *Discurso* é a de Goldschmidt em *Anthropologie et Politique*.

³³ Cf. Goldschmidt, *Anthropologie et Politique*, p. 22-27.

manuais de retórica³⁴. Dessa forma, o “estilo” estaria vinculado, naturalmente, à elocução (*elocutio*), enquanto o *discurso* estaria essencialmente vinculado à disposição (*dispositio*) e, em última instância (pensando aqui já na ideia de “intenção”, cara à leitura de Leo Strauss³⁵), vinculada à invenção (*inventio*).

No que concerne ao estilo de Rousseau, poucos foram os que não elogiaram sua escrita. Tal como relembra Starobinski, o elogio de seu estilo partiu tanto daqueles que o admiravam, quanto daqueles que posteriormente se enquadraram na classe de seus “adversários”. Tal situação aparentemente paradoxal, todavia, ocultava duas perspectivas muito distintas da obra. Enquanto que os admiradores, diz Starobinski, viam ali um “porta-voz entusiasta da virtude”, seus inimigos vislumbravam um “perigoso retor”, cuja obra muito eloquente tornavam “sedutoras algumas ideias falsas e perniciosas.”³⁶ Todavia, a constatação de que essa ambiguidade venha a ser inerente à própria arte oratória não pode relativizar as distorções das ideias do primeiro *Discurso* ocasionados justamente por essa atenção excessiva ao “estilo” (*elocutio*) de Rousseau.

Em primeiro lugar, precisamos estabelecer que a questão do estilo no contexto do *Discurso sobre as ciências e as artes* não é uma questão irrelevante, afinal, dentre os que apresentaram respostas ou refutações, todos se referiram ao estilo do autor. A primeira resposta, as *Observações* do abade Raynal (também editor do *Mercure de France*), traz a opinião dos leitores do *Discurso*: “há também vários leitores que apreciarão [essas ideias] num estilo mais simples do que nesta indumentária cerimoniosa exigida para os discursos acadêmicos.” Falando de uma possível obra posterior em que Rousseau ofereceria “esclarecimentos e modificações a várias proposições gerais, suscetíveis de exceções e

³⁴ Cf. Reboul, *Introdução à retórica*, p. 43 et seq.

³⁵ Strauss, *On the intention of Rousseau*.

³⁶ Starobinski, *Accuser et séduire*, p. 100.

restrições”, Raynal chama a atenção para uma dificuldade decorrente do estilo, “ornamento vão”, pois representaria “uma forma sempre incômoda” que limita o desenvolvimento adequado dos argumentos.³⁷

Raynal, contudo, não pretendia propriamente analisar o *Discurso*, cabendo então ao rei da Polônia, Stanislas Leszczyński, essa primeira análise, sendo que, já no começo de sua *Resposta* encontramos aquele elogio recorrente ao talento retórico de Rousseau, salientando ainda o uso de imagens: “desde o início do discurso o autor oferece aos nossos olhos o mais belo espetáculo.”³⁸ O que segue ao elogio é, por outro lado, uma crítica acompanhada da acusação de uma possível má-fé, pois, como nos diz Stanislas, a “maneira de escrever” de Rousseau, que “revela um espírito cultivado”, revela também um excesso de “afetação”³⁹, ao que ele se questiona: “não teria ele pretendido apenas exercitar seu espírito e fazer brilhar sua imaginação?”. Comparando a obra a uma espécie de “romance engenhoso”, o rei dispara: “em vão o autor presta a fábulas as cores da verdade; vê-se muito bem que ele não crê no que finge querer persuadir.”⁴⁰

Desta forma, acusando Rousseau de simplesmente não pensar intimamente tudo que ele afirma no *Discurso*, Stanislas fora o primeiro a imputar a seu autor um caráter contraditório. Porque, pergunta-se, “nos pregar com tanta eloquência [a virtude] em detrimento [da ciência]? Que ele comece a conciliar contradições tão singulares antes de combater noções comuns; antes de atacar os outros, que ele esteja de acordo consigo mesmo.”⁴¹ Segundo Stanislas, é ao demonstrar tamanho domínio sobre as técnicas de eloquência que se pode concluir a impossibilidade de Rousseau não ter igualmente um

³⁷ Raynal, *Observações*, OC Launay, T II, p. 69 [p. 282].

³⁸ Stanislas, *Resposta*, OC Launay, T II, p. 72.

³⁹ Stanislas, *Resposta*, OC Launay, T II, p. 72.

⁴⁰ Stanislas, *Resposta*, OC Launay, T II, p. 72.

⁴¹ Stanislas, *Resposta*, OC Launay, T II, p. 72.

domínio sobre os “saberes” que, por seu turno, ele crítica tão francamente. Ressaltar o caráter contraditório do *Discurso* segue a cartilha de qualquer texto que se pretenda uma “refutação”, porém não podemos deixar de advertir que essa acusação causa muito rapidamente uma imagem corriqueira do vazio das teses de Rousseau. Se inicialmente observamos apenas essa aparente contenda retórica, devemos porém considerar a difícil tarefa do genebrino empreendida nas respostas de confirmar insistentemente suas razões.⁴²

O verbo “pregar” empregado por Stanislas não segue, todavia, sem mais consequências. Na *Refutação das Observações*⁴³, Gautier também faz questão de expor o caráter contraditório de Rousseau⁴⁴, porém, na esteira das questões teológicas expostas pelo rei da Polônia, compara a situação do autor do *Discurso* com os “pregadores do Evangelho” (e à retórica cristã, portanto), sendo mais uma vez o vazio da retórica rousseauiana que é posto em evidência, porém sob um outro aspecto: a fraqueza da lógica e das demonstrações do *Discurso*. Enquanto a “eloquência dos apóstolos” segue da própria vontade do “Ser supremo” e que faz “pescadores e artesãos” serem capazes de “converter em um único sermão três mil almas”, o pretense sermão de Rousseau, estando próximo da “eloquência de nossos dias”, pouco tem dessa “eloquência tão persuasiva”. Sem fazer convergir “a ordem e a solidez do geômetra com a justeza e exata ligação dos argumentos do lógico”, só lhe resta afinal o floreio da retórica moderna.⁴⁵

⁴² Voltaremos à posição de Rousseau posteriormente, contudo, é importante deixarmos registrado uma passagem célebre do *Prefácio a Narciso*: “eles pretendem que eu não pense uma palavra das verdades que sustentei; é sem dúvida de parte deles uma maneira nova e cômoda de responder a argumentos sem resposta, de refutar as demonstrações do próprio Euclides e de tudo que há de demonstrado no universo.” *PN*, OC, T II, p. 961. Numa nota da *Última Resposta* ele afirma ainda: “Essas formas de argumentar podem ser boas para retores, ou para as crianças [...]. Os filósofos, porém, devem raciocinar de outro modo.” OC, T III, p. 76, note ** [p. 289, nota 33].

⁴³ Trata-se de uma refutação das *Observações* que Rousseau escrevera à *Resposta* do rei da Polônia. Gautier, *ROb*, OC Launay, T II, p. 86-93.

⁴⁴ “Que M. Rousseau, savant, éloquent, et homme de bien tout à la fois, fait un contraste singulier avec le citoyen de Genève, l’orateur de l’ignorance, l’ennemi des sciences et des arts”. Gautier, *ROb*, OC Launay, T II, p. 86.

⁴⁵ Gautier, *ROb*, OC Launay, T II, p. 88.

Mas entre o floreio sem lógica e a inspiração divina, estabelece-se o sermão que, reforçado pela descrição da *Iluminação* ocorrida no caminho de Vincennes e narrada vários anos após o ocorrido, em especial no livro VIII das *Confissões*⁴⁶, apresenta-se como a única condição possível que se adequa à perspectiva passional das origens das teses de Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes*. A *Iluminação* não é uma “revelação”, conforme a definição de Masson, mas tem em sua origem uma “comoção espontânea”⁴⁷. Desta maneira, Havens conclui de maneira muito clara que se trata, sem dúvida, de um sermão que Rousseau apresenta à Academia. Ecoando a leitura de Masson, ele afirma:

O próprio primeiro *Discurso* é um eloquente sermão e, em seus períodos oratórios, o autor faz eco àqueles padres fervorosos que, criança sensível e precoce, ele havia escutado atentamente nos bancos do templo e aos pés do púlpito. Sem esse fundo protestante de Genebra, nota-se, seria difícil compreender bem Rousseau, tão pouco semelhantes aos seus amigos enciclopedistas, alunos dos Jesuítas. A *Bíblia* e os piedosos ensinamentos dos pastores deixaram em Jean-Jacques uma profunda impressão.⁴⁸

As nuances religiosas que certamente estão presentes no primeiro *Discurso* devem ser, por ora, deixadas de lado, mas quando um comentador como Havens, minucioso editor do *Discurso*, afirma que Rousseau “pregou um sermão” e ainda, com uma estranha prudência, afirma que o que há de “exagerado, falso e mesmo de ridículo na tese um pouco

⁴⁶ *Confissões*, OC, T I, p. 350-351 [p. 322-323].

⁴⁷ P.-M. Masson, *La religion de Rousseau*, vol. 1, p. 166. Masson foi um leitor extremamente cuidadoso e estando seu tema intimamente vinculado ao pensamento religioso de Rousseau, ele afirma, “não falemos ainda de conversão”. Porém, ele sente a necessidade de afirmar: “mas digamos que esta iluminação, ou, se quiserem, esta revelação, é ao mesmo tempo um chamado”. O que devemos conservar dessa leitura, afinal, é que ainda que ele se refira a Rousseau como um “predicador laico” (p. 167), ele não somente aproxima o *Discurso* à retórica cristã, ou seja, a pregação que visa salvar (“ciência da salvação”, diz Gautier [p. 88]), como seus argumentos só se justificam nessa perspectiva: “au moment où il écrit son réquisitoire, il se retourne vers la religion avec une confiance d’autant plus affectueuse qu’il ne s’agit point de lui faire ici sa part, mais de l’exalter sur les ruines de la ‘philosophie’. [...] Le lecteur de 1750 pourra ne voir encore dans ce Discours qu’une rhétorique un peu surchauffée. Pour nous, qui connaissons mieux Jean-Jacques, qui savons quelles sont les puissances ataviques, les ‘tendres souvenirs’, les pieux rêves qui ont repris possession de lui au jour de Vincennes, et qui pouvons les retrouver derrière les phrases trop ronronnantes du Discours, nous comprenons qu’il y a là comme l’exorde d’une prédication nouvelle, pour restaurer, dans sa grandeur et sa ‘bénéfice’, ‘ce vieux mot de religion’.” Masson, *La religion de Rousseau*, vol. 1, p. 167-168.

⁴⁸ *DCA Havens*, p. 62-63.

pueril que ele sustentou contra as ciências e as artes”⁴⁹ não pode nos repelir, precisamos repensar as razões inerentes à essa perspectiva da obra como um sermão. A princípio, fica muito evidente que essa leitura se adequa à ideia de que o *Discurso* seja uma “obra de combate”, de um reformador moral ou moralista apenas, como aludimos anteriormente. Há, portanto, um certo aspecto dessa concepção combativa da obra que pretende ressaltar apenas sua fraqueza, ou seu caráter ridículo. Logo, como poderíamos conciliar tal análise depreciativa decorrente da obra como sermão, com o fato de ter Rousseau afirmado em várias ocasiões que meditou profundamente sobre o tema tratado, só tendo escrito baseado em razões? Numa significativa passagem do *Prefácio a Narciso*, o genebrino afirma categoricamente: “sei que os declamadores disseram cem vezes tudo isso; mas eles o disseram declamando e eu o disse sobre razões; eles perceberam o mal e eu descobri suas causas”.⁵⁰

Neste contexto, a interpretação que Goldschmidt oferece sobre o *Discurso sobre as ciências e as artes* mostra-se fundamental⁵¹. Numa passagem já citada, o comentador francês chama nossa atenção para a importância que a ideia de uma “arte de escrever” tem para esclarecer essas dificuldades. Contextualizando a própria autocrítica de Rousseau nas *Confissões* em relação à ausência absoluta de lógica e de ordem com as passagens em que ele assevera que seus argumentos foram estabelecidos “sobre razões”, temos que todas as críticas dizem respeito à forma ou, retomando a distinção apresentada por Rousseau no exórdio e amplamente explorada por Goldschmidt, referem-se à “constituição do discurso”. Essa separação proposta entre a “constituição do discurso” e o “sentimento do orador” possibilita uma leitura menos exaltada, ou melhor, torna-se possível ler o *Discurso* sob

⁴⁹ DCA Havens, p. 88.

⁵⁰ PN, OC, T II, p. 969.

⁵¹ Goldschmidt, *Anthropologie et Politique*, p. 20-23.

seus aspectos constitutivos, separadamente, sem que um se reduza ao outro, ou que um se sobreponha ao outro.

Um dos exemplos mais expressivos dessas distorções pode ser verificado não apenas nos textos pertencentes à polêmica em torno do primeiro *Discurso*, mas também num artigo relativamente recente intitulado *Rousseau's Two Discourses: The Philosopher as Rhetorician*, de Lester Crocker. O curioso nesse artigo é que, assim como os adversários contemporâneos de Rousseau, o autor também não pôde deixar de reconhecer o talento retórico por trás do *Discurso sobre as ciências e as artes*. Rousseau, diz Crocker, “foi inigualável como retórico na França do século XVIII e estava, pelo menos, no mesmo nível de Burke.”⁵² Mais uma vez, sendo ou não ele mesmo um recurso retórico, o fato é que previsivelmente segue-se ao elogio uma abstrusa insinuação: “ele teria sido um advogado incomparável, pois sabia como torcer, transformar pontos fracos em sua vantagem e fazer com que asserções duvidosas pareçam convincentes”.⁵³

Cumpramos, todavia, que a importância desse artigo não se segue de um esclarecimento sobre a situação retórica do *Discurso*, afinal, várias condenações que Crocker apresenta já se encontram nos textos dos adversários de Rousseau⁵⁴. “Retórica e estilo, ele ainda repercute, tomam o lugar do rigor filosófico e da análise bem fundada”⁵⁵. Um ponto, contudo, importante de ressaltarmos nesta leitura é um aspecto que Crocker afirma ser mais “sutil” na *estratégia* do filósofo genebrino: “do começo ao fim Rousseau se intromete como o escritor *que está falando*. O prefácio é descaradamente pessoal e

⁵² Crocker, ‘Rousseau’s two Discourses’, p. 18.

⁵³ Crocker, ‘Rousseau’s two Discourses’, p. 18.

⁵⁴ “Rousseau's strategy is to begin by admitting the glory of humanity's ascent through its own efforts, then, almost immediately, to demolish the admission, denouncing its hollowness. He proceeds from one bad effect to another, in an argument whose thrust is cumulative.”. Crocker, ‘Rousseau’s two Discourses’, p. 16. Esse trecho remete muito diretamente à seguinte passagem da *Resposta* de Stanislas : “Qu’un pareil aveu, arraché à la vérité, est honorable aux sciences! qu’il en montre bien la nécessité et les avantages! qu’il en a dû coûter à l’auteur d’être forcé à le faire, et encore plus à le rétracter!”. Stanislas, *Resposta*, OC Launay, T II, p. 72.

⁵⁵ Crocker, ‘Rousseau’s two Discourses’, p. 18.

orgulhoso por trás de uma transparente máscara de modéstia”.⁵⁶ Essa *estranha*⁵⁷ postura do filósofo genebrino, portanto, justificaria dizer que ele não quer se “esconder atrás de nenhuma cortina”, ou seja, “ele deixa claro que ele está falando por si mesmo e tem orgulho do que diz – orgulhosamente desafiador. Ele desafia abertamente seus juízes, seus leitores, o mundo”.⁵⁸ Não pretendemos questionar diretamente o mérito desse pretenso “orgulho desafiador” sutilmente inferido por Crocker, contudo, temos que avaliar essa presença evidente do autor nas linhas do *Discurso* muito adequadamente assinalada.

A utilização de pronomes pessoais de primeira pessoa não demonstra que o autor se impõe aos possíveis leitores⁵⁹, contudo, indica de maneira suficientemente clara que ele não pretendia encobrir essa relação entre autor e leitor ou, na terminologia da retórica, entre orador e auditório.

Leo Strauss, com seu artigo *On the intention of Rousseau* (1947), foi um dos primeiros a tomar a iniciativa de ir além dessa espessa superfície do *Discurso sobre as ciências e as artes* formada pela beleza de sua expressão. E é justamente a partir dessa relação entre seu autor e seus possíveis leitores⁶⁰, entre o orador e o auditório, que ele propõe sua interpretação e única maneira de não concluir a favor das contradições do *Discurso*. Deste modo, a situação retórica da obra, tal como apontávamos anteriormente, é essencial para a justa compreensão das teses apresentadas por Rousseau.

“Nos últimos parágrafos, diz Strauss, Rousseau se descreve como uma ‘alma simples’ ou um ‘homem comum’ que não se preocupa com a imortalidade da fama literária; mas no prefácio ele diz claramente que pretende viver, como um escritor, para

⁵⁶ Crocker, ‘Rousseau’s two Discourses’, p. 24.

⁵⁷ “He uses the first person pronoun, when ‘on’ or other impersonal expressions would be available.” Crocker, ‘Rousseau’s two Discourses’, p. 25.

⁵⁸ Crocker, ‘Rousseau’s two Discourses’, p. 25.

⁵⁹ Cf. as passagens do *Discurso* selecionadas por Crocker às páginas 24 e 25.

⁶⁰ E não necessariamente um “leitor ideal”, como diz Crocker, ‘Rousseau’s two Discourses’, p. 25.

além do seu século”⁶¹. Para o comentador, essa aparente contradição só pode ser compreendida por uma ressignificação do autor presente no próprio texto, isto é,

quando Rousseau rejeita a ciência como supérflua ou prejudicial, ele fala como um homem comum dirigindo-se a homens comuns. [...] Mas longe ser um homem comum, ele é um filósofo que simplesmente aparece disfarçado de homem comum: como um filósofo dirigindo-se a filósofos, ele naturalmente toma o partido da ciência.⁶²

De fato, uma das principais críticas endereçadas a Rousseau fora justamente que ele pretendia com seu *Discurso* abolir as ciências e as artes. Numa tentativa de redução ao absurdo das teses rousseauianas, seus críticos acabaram por estabelecer princípios que o próprio genebrino de maneira alguma estabeleceu. Questionando-se ao final da primeira parte, se “seriam incompatíveis a ciência e a virtude?”, Rousseau, de fato, rebate: “Que consequências não se tirariam desses preconceitos?”⁶³ Desta maneira, temos desde a primeira resposta dada ao abade Raynal um apelo às “distinções” que ele havia estabelecido no próprio *Discurso sobre as ciências e as artes*: “O autor [...] ‘arrasa todos os sábios e artistas’. Está certo, já que querem assim, consinto em suprimir todas as distinções que havia colocado.”⁶⁴

Voltando, portanto, à interpretação straussiana, temos não apenas duas figuras relacionadas ao autor como ainda dois auditórios pressupostos nessa distinção, ou seja, uma audiência de “homens comuns” e outra de “filósofos”. Na economia do texto, Strauss prova bem que Rousseau transita entre essas duas figuras e como ora suas sentenças pressupõem os pensamentos de um homem comum, ora as ideias de um filósofo propriamente dito. Tal leitura nos dá uma ótima perspectiva da complexidade inerente ao *Discurso*, além de rechaçar leituras com tendência a polarizar os efeitos argumentativos da

⁶¹ Strauss, ‘On the intention of Rousseau’, p. 463.

⁶² Strauss, ‘On the intention of Rousseau’, p. 464.

⁶³ DCA, OC, T III, p. 16 [p. 23].

⁶⁴ Carta a Raynal, OC, T III, p. 31 [p. 116].

obra. Numa palavra, Rousseau “ataca o Iluminismo defendendo o interesse da sociedade”, mas também “ataca o Iluminismo no interesse da filosofia ou mesmo da ciência”.⁶⁵

Ao adentrarmos na perspectiva retórica e na complexa estrutura dela decorrente, alcançamos a importante proposta de Bento Prado Jr., em *A Retórica de Rousseau*. Se ainda temos em mente a distinção proposta por Strauss entre auditórios de “homens vulgares” e “filósofos”, podemos concluir que a teoria dos auditórios prevista por Bento Prado Jr.⁶⁶ encontra no primeiro *Discurso* um espaço privilegiado para sua verificação, afinal, ele reúne em algumas páginas vários discursos segundo sua “estratégia de persuasão” específica e, em última instância a “intenção retórica”⁶⁷ de seu autor. Enquanto o *Discurso sobre a desigualdade*⁶⁸ pressuporá um auditório de filósofos (ou abstrato, se assim podemos defini-lo) e a *Carta a D’Alembert*⁶⁹ privilegiará um estilo voltado ao povo e, portanto, mais claro e simples; o *Discurso sobre as ciências e as artes* projeta dois auditórios que, de certo modo, antecipa o *modus operandi* que bem distinguirá Rousseau entre os pensadores do século XVIII.

O que podemos, por conseguinte, concluir acerca da situação retórica do *Discurso* e, sobretudo, das consequências que dela decorrem para as “verdades” que a obra pretende apresentar? Em primeiro lugar, podemos afirmar essas leituras que se atêm quase que exclusivamente ao estilo rousseauiano, ou seja, sua superfície propriamente *literária*,

⁶⁵ Strauss, ‘On the intention of Rousseau’, p. 468.

⁶⁶ Bento Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 91.

⁶⁷ Bento Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 96 e 97.

⁶⁸ “Interessando meu assunto ao homem em geral, tratarei de usar uma linguagem conveniente a todas as nações, ou melhor, esquecendo os tempos e os lugares, para pensar apenas nos homens a quem falo, imaginar-me-ei no Liceu de Atenas, repetindo as lições de meus mestres, tendo os Platões e os Xenócrates como juízes e o gênero humano como auditório. Oh, homem, de qualquer terra que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, escuta [...]”. *DSD*, OC, T III, p. 133 [p. 161-162].

⁶⁹ “Já não se trata aqui de um vão palavreiro de filosofia, mas de uma verdade prática importante para todo um povo. Já não se trata de falar a uma minoria, mas sim ao público; nem se trata de fazer com que os outros pensem, e sim de explicar com nitidez o meu pensamento. Precisei, portanto, mudar de estilo: para me fazer entender melhor por todos, disse menos coisas em mais palavras; e, querendo ser claro e simples, vi-me frouxo e difuso.” *Carta a D’Alembert*, OC, T V, p. 6 [p. 30].

ocasionam conclusões sempre judiciosas, pois são justamente os afetos que a *elocutio* pretende alcançar.

Uma passagem significativa da primeira parte do *Discurso* em que Rousseau apresenta a metáfora do “atleta que se compraz em combater nu”, nos dá uma justa noção da fragilidade de uma leitura crua do estilo rousseauiano. O argumento subentendido nesta metáfora visa justamente a definição de virtude e que ela se distingue da polidez: “a virtude não é muito compatível com tão grande pompa”⁷⁰. Sem pretender caricaturar o argumento, devemos dizer que nessa passagem Rousseau não pretende problematizar o contexto esportivo em que os atletas estão inseridos (tampouco atletas nus), mas sim apresentar por meio de uma metáfora a diferença entre o que seria a virtude e, por outro lado, a sua “máscara”⁷¹. É clara a influência das regras retóricas na utilização das figuras, contudo, a metáfora não pretende criar uma imagem para substituir a definição⁷², mas apenas sugerir uma distinção anteriormente não considerada pelo leitor. Sendo a polidez uma *marque*, um signo⁷³ comumente vinculado à ideia de virtude, somente um signo distinto poderá criar a oposição e levar o auditório a desvencilhar-se de sua opinião precedente. São “outros sinais” que devemos considerar na definição de virtude, logo, o homem de bem, verdadeiramente virtuoso, despreza “todos esses vis ornamentos”⁷⁴.

Mais uma vez, a presença da “arte retórica” no *Discurso* não apenas nos coloca diante do problema da “superficialidade”, como também do “vazio” da obra, de modo que também nos oferece o caminho para atingirmos seu centro lógico, isto é, suas “razões”.

⁷⁰ DCA, OC, T III, p. 7-8 [p. 13].

⁷¹ Cf. Goldschmidt, *Anthropologie et Politique*, p. 63-64.

⁷² A contribuição de Starobinski, em *A transparência e o obstáculo*, são essenciais para visualizarmos a importância que o uso de metáforas tem não apenas no primeiro *Discurso*, como em toda a obra. Cf. especialmente o capítulo 4.

⁷³ Goldschmidt, em *Anthropologie et Politique*, vincula o próprio conceito de signo ao contexto retórico do *Discurso*. Cf. p. 26.

⁷⁴ DCA, OC, T III, p. 8 [p. 13].

Como no exemplo acima, o uso da analogia entre a polidez e a “pantomima ultramontana” e entre a virtude e a “rusticidade tudesca”⁷⁵, diz muito sobre a intenção retórica de Rousseau, afinal, é a própria oposição entre ser e parecer – dissociação fundamental no universo retórico⁷⁶ – que vem ocupar o núcleo do *Discurso*. É sob este aspecto que a retórica “funciona” na obra e é somente com o *Prefácio a Narciso*, em que Rousseau distingue sua intenção sob dois aspectos, “convencer” e “persuadir”, que a retórica deixa de ter um papel privilegiado de acesso à obra. Após uma cansativa polêmica, o filósofo genebrino afirma que ainda é preciso que ele se justifique, mas que deste ponto em diante “as armas não serão iguais [...], pois me atacarão com gracejos e eu me defenderei apenas com razões: mas contanto que eu convença meus adversários, eu me preocupo muito pouco em persuadi-los.”⁷⁷ Em última instância, tanto no *Discurso* em si como nas peças que se seguiram, Rousseau objetiva sempre o que ele designará em sua *Carta a Lecat* como “minha primeira regra”:

Quis, sobretudo, transmitir exatamente a minha ideia; sei, é verdade, que a primeira regra de todos os nossos escritores é a de escrever corretamente e, como dizem, falar em francês; é porque eles têm pretensões e querem mostrar ter correção e elegância. Minha primeira regra, para mim que não me preocupo de modo algum com o que pensarão de meu estilo, é a de fazer-me entender.⁷⁸

Fazer-se entender, portanto, é seu primeiro objetivo e, considerando não somente as obras de seus adversários, como ainda seus comentadores mais recentes que insistem na debilidade da obra sob os efeitos causados pelo estilo, devemos voltarmos apenas às razões de Rousseau e pensarmos de que maneira a ideia de verdade surge desse contexto eminentemente retórico.

⁷⁵ DCA, OC, T III, p. 7 [p. 13].

⁷⁶ Cf. Reboul, *Introdução à retórica*, p. 190.

⁷⁷ *Prefácio a Narciso*, OC, T II, p. 959.

⁷⁸ *Carta a Lecat*, OC, T III, p. 100-101, note *** [p. 293, nota 49].

Não pretendemos confundir a *arte de escrever* com a *arte de falar*. Entretanto, tal como apontamos inicialmente, trata-se de uma situação singular em que, pela própria natureza do *Discurso* como obra concebida para ser falada e também lida, Rousseau retoma os princípios da arte retórica como uma ferramenta necessária para a comunicação de suas ideias. No *Prospectus* da *Encyclopédie*, Diderot distingue de maneira muito direta os dois polos da “arte de transmitir” em “ciência do instrumento do Discurso” e em “ciência das qualidades do Discurso”. Interessa-nos dessa distinção o fato de que, diz Diderot “a ciência do instrumento do Discurso se chama *Gramática*. A ciência das qualidades do Discurso, *Retórica*”⁷⁹. Ao considerarmos, portanto, a *arte de escrever* e a *arte de falar* dentro de um mesmo contexto retórico, fica mais claro que o que se operou no primeiro *Discurso* foi a união de duas características caras à *arte retórica* e que, após o século XVII, sobretudo, foram profundamente distanciadas. Tendo no horizonte a perspectiva do *Prospectus*, enfim, enquanto a retórica clássica reunia a *elocutio*, a *dispositio* e a *inventio* (sem contar a *actio* que não consideramos aqui), no século XVIII ela se reduz apenas à elocução, ficando a disposição e mesmo a invenção submetidas à Gramática.

Conforme nos adverte Reboul, a redução da Retórica “ao estudo dos meios de expressão ornados e agradáveis”⁸⁰ seguiu-se de uma crise causada pela ascensão da “arte da argumentação racional”, ocorrida no século XVII e, especialmente, com a crítica cartesiana à dialética e, em especial, a possibilidade de se alcançar apenas “opiniões verossímeis e sujeitas a discussão”⁸¹. Desse modo, a definição de retórica apresentada no *Prospectus* de Diderot reflete uma crise da própria retórica como ferramenta de acesso à

⁷⁹ Diderot, *Prospectus*, *Encyclopedie*.

⁸⁰ Trata-se de uma citação do *Tratado da argumentação*, de Perelman e Olbrechts-Tyteca, em *Introdução à retórica*, p. 79.

⁸¹ Reboul, *Introdução à retórica*, p. 79-80.

verdade, isto é, enquanto as ideias claras e distintas, para Descartes, ou a experiência dos sentidos, para Locke, passam a ser o único meio de se chegar à verdade, a retórica torna-se não apenas um empecilho, como um meio de “insinuar falsas ideias no espírito, despertar paixões e seduzir pelo julgamento, de tal modo que na verdade são perfeitos logros”.⁸² Chega-se à verdade por meio da razão, mas não pela linguagem.

Desta maneira, parece-nos claro que as opiniões desfavoráveis apresentadas pelos leitores do *Discurso* e sumariamente apresentadas aqui, decorrem muito diretamente do declínio sofrido pela própria “arte retórica” a partir do século XVII e que se encontra perfeitamente traduzido nessa riquíssima passagem do *Discurso preliminar da Enciclopédia*, escrito por D’Alembert:

Ao comunicarem suas ideias, os homens procurar também comunicar suas paixões. É pela eloquência que eles o conseguem. Feita para falar ao sentimento, como a Lógica e a Gramática falam ao espírito, ela impõe silêncio à própria razão; e os prodígios que frequentemente ela realiza nas mãos de um só contra toda uma Nação são talvez o testemunho mais esplêndido da superioridade de um homem sobre o outro. [...] No que diz respeito a estas puerilidades pedantes que se honrou chamar de Retórica, ou ainda que serviu apenas para tornar esse nome ridículo; e que são para a Arte oratória o que a Escolástica é para a verdadeira Filosofia, elas não são próprias senão para atribuir Eloquência à ideia mais falsa e mais bárbara.⁸³

Em todo caso, não podemos desconsiderar que Rousseau também emite opiniões iguais ou até mais contundentes em relação à eloquência e mesmo à retórica no sentido que vimos com Diderot e D’Alembert. Basta lermos essa passagem da *Prosopopeia de Fabrício* para ilustrá-lo: “Que linguagem estranha é essa? Que costumes efeminados são esses? [...] Vós, os senhores das nações, vós vos tornastes os escravos dos homens frívolos que vencestes? São os retóricos que vos governam?”⁸⁴ Porém, diante do que aventamos até agora, concluímos que não somente Rousseau utiliza os recursos da retórica para melhor se

⁸² Reboul, *Introdução à retórica*, p. 81.

⁸³ D’Alembert, *Discours préliminaire*, p. 100-101.

⁸⁴ DCA, OC, T III p. 14 [p. 21].

fazer entender por seu auditórios e leitores, mas também segue-se uma concepção distinta da “arte retórica” tal como concebiam seus contemporâneos.

Desde sua juventude, nas suas primeiras excursões sobre a escrita, Rousseau afirmara buscar um estilo próprio para si. Em carta escrita a Mme. de Warens, trazendo à tona a tradicional oposição entre filosofia e sofística representada pelas figuras de Sócrates e Lísias, Rousseau também se alinha a um certo desprezo pelos adornos da retórica dos sofistas. Retomando uma passagem lida de Platão, ele relata à sua protetora uma dada situação em que Lísias, “o mais hábil orador de seu tempo”, escreveu um discurso para que Sócrates pudesse se defender das acusações sofridas, ao que Rousseau afirma enfaticamente: “Sócrates leu [o discurso] com prazer e achou-o muito bem feito; mas lhe disse com franqueza que não lhe era próprio.”⁸⁵ Para o jovem cidadão genebrino, alinhado com o pensamento platônico, os discursos possuem um intrínseca “conformidade”, isto é, eles devem convir ao “sentimento do orador”.

Contudo, o retorno de Rousseau à antiguidade e, sobretudo, à retórica antiga, está muito mais vinculado ao pensamento dos sofistas que de Platão. Tal como muito apropriadamente estabeleceu Bento Prado Jr., enquanto para Platão, “a retórica, separada da ciência e da dialética, não passava de tagarelice; em Isócrates é a especulação que, separada dos problemas urgentes da Cidade, torna-se puro jogo de palavras”.⁸⁶ Para além da visão pejorativa que a figura do sofista adquiriu justamente a partir de Platão, não

⁸⁵ “Je vous dirai là-dessus Madame, ce que Socrate répondit autrefois à un certain Lysias. Ce Lysias était le plus habile orateur de son temps, et dans l'accusation où Socrate fut condamné, il lui apporta un discours qu'il avait travaillé avec grand soin, où il mettait les raisons et les moyens de Socrate dans tout leur jour ; Socrate le lut avec plaisir, et le trouva fort bien fait : mais il lui dit franchement *qu'il ne lui était pas propre*. Sur quoi Lysias lui ayant demandé comment il lui était possible que ce discours fût bien fait s'il ne lui était pas propre: de même, dit-il en se servant selon sa coutume de comparaisons vulgaires, qu'un excellent ouvrier pourrait m'apporter des habits ou des souliers magnifiques, brodés d'or et auxquels il ne manquerait rien, mais qui ne me conviendraient pas.” *Lettres*, 24, À Madame de Warens, 5 mars 1739, OC Slatkine, T XVIII, vol. I, p. 72 [grifo nosso].

⁸⁶ Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 86.

podemos deixar de notar que com Isócrates “o discurso político não precisa de um fundamento absoluto na *episteme* para ser verdadeiro, justo e útil: é a retórica, então, que adquire sua autonomia e não precisa da visão imediata da Ideia para fundar sua verdade.”⁸⁷

É o que podemos de fato depreender, com Bento Prado Jr., do trecho a seguir de Isócrates:

Que busquem a verdade, que formem seus discípulos na prática de nossa vida política, que os treinem para lhes dar a experiência desta vida, com a convicção na alma de que mais vale obter sobre assuntos úteis uma opinião razoável do que conhecimentos exatos sobre inutilidades, de que vale muito alcançar um discreto sucesso em um assunto importante do que uma esmagadora superioridade nos medíocres, sem utilidade para a vida humana.⁸⁸

As questões propriamente políticas contidas nesta passagem serão analisadas na segunda parte dessa dissertação, de modo que o que gostaríamos de salientar nesse trecho citado é que a verdade não é abandonada. A sua busca, aliás, pressupõe uma visão mais republicana da retórica, isto é, em contraposição à imagem oferecida por D’Alembert no trecho do *Discurso preliminar* citado acima, a descoberta da verdade no contexto retórico não pretende impor silêncio à razão oposta, tampouco ela se apresenta como “o testemunho mais esplêndido da superioridade de um homem sobre o outro”. Na relação entre o orador e seu auditório, a verdade não se estabelece necessariamente no que Bento Prado Jr. denomina como “campo tradicional”, ou seja, na “relação entre o discurso e o objeto do discurso ou entre o entendimento solitário e o mundo dos entes”⁸⁹.

A retórica preconizada por Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes* atende certos requisitos ético-políticos presentes num certo “dever de dizer” a verdade. É o que o próprio genebrino afirma claramente no *Prefácio a Bordes*:

Tenho toda a certeza de que considerarão extravagância meu desdém por esses objetos de sua admiração e de seus trabalhos, mas prefiro suportar

⁸⁷ Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 86.

⁸⁸ Isócrates, *L’Éloge d’Helène*, citado por Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 86.

⁸⁹ Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 90.

suas zombarias a partilhar seus defeitos, e, seja qual for o dever deles, o meu é dizer-lhes a verdade ou o que tomo por verdade.⁹⁰

Deste modo, tal como propôs Bento Prado Jr., Rousseau “desloca a noção de verdade de seu campo tradicional [...] para situá-la *no interior do campo da subjetividade*”.⁹¹ O que se estabelece, portanto, é “uma espécie de *contrato* que une o retor a seu auditório” que, todavia, sem “visar dissolver a noção de verdade num relativismo *anárquico* e dizer simplesmente que aquilo que é verdade deste lado dos Pirineus não o é do outro”⁹², não pretende impor uma verdade dogmática, pretensamente dada pela *Razão* ao seu privilegiado portador. As verdades ditas eternas dão lugar a uma verdade estabelecida dialogicamente (dialética, portanto?⁹³) a qual, em suma, atende ao que Bento Prado Jr. definiu como uma “*ética da verdade* ou uma *política do entendimento*”.⁹⁴ Não é exatamente isso, aliás, que aparece como pano de fundo na resposta que Rousseau oferece a Lecat⁹⁵ quando este criticou o fato de a Academia de Dijon ter coroado um “fenômeno singular e sinistro”⁹⁶ como era o *Discurso* de Rousseau?

Não sei como alguns filósofos ousam achar ruim que se lhes ofereçam vias de discussão: belo amor à verdade, que estremece ao se examinarem o pró e o contra! Nas investigações de filosofia, o melhor meio de tornar uma opinião suspeita é excluir a opinião contrária: qualquer um que

⁹⁰ Prefácio a Bordes, OC, T III, p. 104 [p. 128-129].

⁹¹ Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 90. Grifo do autor.

⁹² Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 90. Grifo do autor.

⁹³ Cf. Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 84-85; e também Reboul, *Introdução à retórica*, p. 34-37. Vale notar que a concepção que Rousseau apresenta acerca da dialética no primeiro *Discurso* (cf. OC, T III, p. 14) está muito vinculada à significação que ela assumiu nos debates públicos nos quais, em forma de jogo, disputava-se opiniões opostas e era designado vencedor quem apresentasse afinal o discurso “mais forte” (e não o verdadeiro, cumpre salientar).

⁹⁴ Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 89. A relação entre linguagem e política em Rousseau foi muito bem apresentada por Mauro Arco Júnior, em *A palavra cantada ou a concepção de linguagem de Jean-Jacques Rousseau*, especialmente o capítulo III.

⁹⁵ Logo Lecat que se passou por um acadêmico de Dijon que teria recusado a escolher o discurso de Rousseau na assembleia que o coroou. Cf. *Désaveu de l'Académie de Dijon*, OC Launay, T II, p. 176: “L’académie désavoue donc formellement l’auteur pseudonyme, et sa réfutation attribuée à l’un de ses membres par une fausseté indigne d’un homme qui fait profession des lettres, et que rien n’obligeait à se masquer.”

⁹⁶ Lecat, *Refutação*, OC Launay, T II, p. 153.

assim procede dá a impressão de um homem de má-fé, que desconfia da excelência de sua causa.⁹⁷

Os princípios que fundamentam essa “ética da verdade” dizem respeito, ainda de acordo com essa *Resposta a Lecat*, a uma qualidade que o filósofo genebrino identifica nos acadêmicos de Dijon: “a glória dos juízes está em se pronunciarem de acordo com a equidade, contra seu próprio interesse”⁹⁸. Aproximando estas passagens à interpretação que Bento Prado Jr. nos brindou, fica evidente esse “espírito” da retórica rousseauiana já desde o *Discurso sobre as ciências e as artes*, ou seja, é a própria equidade entre os contratantes do discurso que possibilita acreditar no avanço das ciências e da filosofia e que permite que Bento Prado Jr. possa dizer que, para Rousseau, “o critério que nos permite distinguir entre os diferentes tipos de verdade é a Justiça”⁹⁹.

Por se tratar de uma concepção aparentemente externa à realidade do *Discurso*, gostaríamos de relembrar aqui o caso singular que a resposta do rei da Polônia representa neste contexto, afinal, no século XVIII, não se poderia ver como algo *normal*, cotidiano, que um príncipe entrasse “em liça comigo”¹⁰⁰, ainda que numa disputa literária. Como diz Rousseau nas *Confissões*, “aproveitei a ocasião que me era dada para mostrar como um particular poderia defender a causa da verdade mesmo contra um soberano”.¹⁰¹ O primeiro parágrafo de sua resposta ao rei coloca em xeque, muito francamente, a influência que certa autoridade tem em questões que dizem respeito à verdade. Honrando seu *Discurso* com uma *Resposta*, o rei, contudo, não deve ser tratado de maneira superior ou fazer silenciar a razão de Rousseau, para retomarmos a expressão crítica de D’Alembert. É o

⁹⁷ DCA, OC, T III, p. 98-99 [p. 121].

⁹⁸ DCA, OC, T III, p. 98 [p. 120].

⁹⁹ Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 90.

¹⁰⁰ Rousseau descreve essa situação no livro VIII das *Confissões*, OC, T I, p. 365-366 [p. 335]. Cf. também DCA, OC, T III, p. 1257, note 1 (da página 35).

¹⁰¹ *Confissões*, OC, T I, p. 366 [p. 335].

próprio genebrino que o afirma, afinal: “o que devo ao reconhecimento não me fará esquecer o que devo à verdade; tampouco esquecerei que, todas as vezes que se trata da razão, os homens voltam ao direito da natureza e recobram sua primitiva igualdade.”¹⁰² Não há maneira mais significativa de demonstrarmos o caráter moral inerente ao processo retórico de busca da verdade e, ao mesmo tempo, um esvaziamento político que rechaça toda e qualquer ideia de autoridade, seja política, seja de uma pretensa Razão imposta por um homem a outro homem¹⁰³.

Para concluirmos, enfim, fica bastante claro que a retórica vista em perspectivas reducionistas como o *estilo* ou o *sermão* não conseguiriam perscrutar toda a complexidade presente no contexto retórico do *Discurso*. O estilo pode até persuadir, mas não convence, enquanto o sermão não consegue persuadir ninguém contra o vício, embora pudesse em último caso convencer o auditório dos benefícios da virtude. Em ambos os casos, frisemos, pouco se contribui para a “felicidade do gênero humano” que Rousseau afirma perseguir no prefácio do *Discurso sobre as ciências e as artes*. E mesmo essa aparente forma combativa atribuída à obra não revela sua complexa estrutura que, inicialmente, propusemos que estivesse vinculada aos três gêneros clássicos da retórica, a saber, o judicial (ou judiciário), o epidítico (ou teórico/demonstrativo) e o deliberativo (ou político)¹⁰⁴.

Dessa forma, enquanto obra de combate, o *Discurso* se insere no gênero judiciário, pois busca denunciar a corrupção dos costumes, o predomínio do vício e todos aqueles

¹⁰² *Observações*, OC, T III, p. 35 [p. 59].

¹⁰³ Curioso como o próprio Stanislas, rei da Polônia, incorpora essa pretensa autoridade da razão em sua resposta quando ele assevera que “Les sciences servent à faire connaître le vrai, le bon, l’utile, en tout genre: connaissance précieuse qui, en éclairant les esprits, doit *naturellement* contribuer à épurer les mœurs. *La vérité de cette proposition n’a besoin que d’être présentée pour être crue*: aussi ne m’arrêterai-je pas à la prouver; je m’attache seulement à réfuter les sophismes ingénieux de celui qui ose la combattre.” *Resposta*, OC Launay, T II, p. 72. Grifo nosso.

¹⁰⁴ Reboul, *Introdução à retórica*, p. 44-47.

aspectos dignos de censura, como ainda assume traços do gênero epidítico, na medida em que pretende não apenas elogiar a virtude, a simplicidade, a ignorância, como também demonstrar os erros normalmente associados a esses conceitos. Desta monta, é o gênero deliberativo que, presente no caráter propriamente filosófico do *Discurso*, acaba sacrificado quando valorizamos apenas seu sentido acusatório. Em última instância, é sua característica propositiva que, ao final deste estudo, deverá destacar-se sobre as ideias de verdade e virtude reunidas no edifício de uma filosofia moral.

Capítulo 2 – Verdade velada e a louca ciência dos homens

*Sed, ut hoc pulcherrimum esse judicem, vera videre, sic pro veris probare falsa, turpissimum est.*¹⁰⁵

Rousseau inicia a segunda parte do *Discurso* com a imagem de um deus que seria “inimigo do repouso dos homens”, conforme uma tradição antiga que teria passado do Egito à Grécia. A imagem introduz a problemática acerca da origem das ciências e artes e, sobretudo, projeta a íntima proximidade que elas possuem com a ociosidade apenas sugerida na primeira parte¹⁰⁶. Na primeira edição do *Discurso* é inserida uma nota, além da própria imagem¹⁰⁷ que estampa o frontispício, para especificar qual seria esse deus presente nesse quadro, ao que Rousseau explica: “vê-se facilmente a alegoria da fábula de Prometeu”. Nas palavras do genebrino, trata-se de uma “antiga fábula” na qual se narra que um sátiro “quis beijar e abraçar o fogo, ao vê-lo pela primeira vez; mas Prometeu gritou-lhe: ‘Sátiro, tu chorarás a barba do teu queixo, pois ele queima quando se toca nele’.”¹⁰⁸ O uso de alegorias para ilustrar um argumento filosófico não foi obviamente inventado por Rousseau, porém, como bem nos mostrou Starobinski, trata-se de uma ferramenta recorrente e essencial para compreender alguns dos aspectos mais importantes de seu pensamento.¹⁰⁹

¹⁰⁵ “Mas como julgo que é belíssimo ver o verdadeiro, assim é turpíssimo aprovar por verdadeiro o falso.” Cícero, *Academica prior*. II, 20, 66.

¹⁰⁶ “Não foi por estupidez que estes preferiram outros exercícios aos do espírito. Não ignoravam que em outras terras *homens ociosos* passavam a vida discutindo sobre o bem soberano, sobre o vício e sobre a virtude, e que, orgulhosos argumentadores, creditando a si mesmos os maiores elogios, confundiam os outros povos, denominando-os com desprezo bárbaros; mas eles consideraram seus costumes e aprenderam a desdenhar sua doutrina”. *DCA*, OC, T III, p. 12 [p. 18]. Grifo nosso.

¹⁰⁷ Cf. Anexo A.

¹⁰⁸ *DCA*, OC, T III, p. 17, note * [p. 280, nota 5].

¹⁰⁹ Referimo-nos em especial ao segundo capítulo de *Accuser et Séduire*, intitulado ‘L’atelier de l’iconoclaste’, p. 71-99.

Poderíamos concluir que se trata apenas de mais uma imagem dentre outras utilizadas por Rousseau no primeiro *Discurso*¹¹⁰. Todavia, ao responder à afirmação de Lecat que, interpretando a alegoria, questiona se ela não representaria justamente uma “estima infinita” que os gregos possuíam pelas ciências, contrariando assim a própria tese rousseauiana¹¹¹. Desta monta, é Rousseau mesmo quem se dispõe a explicá-la e, assim, estabelecer seu valor no contexto do *Discurso*:

o archote de Prometeu é o das ciências, feito para animar os grandes gênios; [...] o sátiro que, vendo o fogo pela primeira vez, corre a ele e quer abraçá-lo representa os homens vulgares que, seduzidos pelo brilho das letras, entregam-se sem discernimento ao estudo; [...] o Prometeu, que grita e os adverte do perigo, é o cidadão de Genebra. Tal alegoria é justa, bela, ousa achá-la sublime.¹¹²

Esta alegoria que Rousseau ousa achar sublime nos descortina um aspecto do *Discurso sobre as ciências e as artes* que foi amplamente ofuscado ou mesmo depreciado diante das questões morais e políticas presentes na obra. O fato é que, ao ignorarmos não apenas a crítica que ele faz às ciências, mas também os argumentos que justificam essa crítica, qualquer tentativa de compreensão da problemática levantada por Rousseau acerca da própria situação das ciências em pleno “século das luzes” torna-se se não impossível, ao menos, superficial. É verdade que temos contra essa proposta uma longa tradição de leituras do *Discurso*, e mesmo comentadores, digamos, pouco ortodoxos como Francis Imbert, insistem em distinguir estes dois aspectos da crítica de Rousseau: “deve-se distinguir duas funções, uma teórica, outra político-ideológica da atividade científica. Somente a função político-ideológica seria visada pela crítica.”¹¹³ A partir do que o comentador sentencia: podemos “verificar que esta distinção entre função teórica, positiva

¹¹⁰ Talvez seja essa a opinião de Starobinski no capítulo mencionado na nota anterior, pois, na parte em que se dedica a analisar as imagens contidas no primeiro *Discurso*, o comentador sequer menciona a alegoria de Prometeu. Cf. *Accuser et Séduire*, p. 89-99.

¹¹¹ Cf. Lecat, *Refutação*, OC Launay, T II, p. 165.

¹¹² *Carta a Lecat*, OC, T III, p. 102 [p. 124-125].

¹¹³ Imbert, ‘Critique de la science, critique de la philosophie’, p. 206.

(assegurada pela Ciência) e a função ideológica, negativa (assegurada pela Filosofia, Belas-Letras, etc), não representa a contribuição mais significativa da análise do *Discurso*”.¹¹⁴

Francis Imbert deixa muito claro que seu principal objetivo é demonstrar que a crítica apresentada por Rousseau visa a “articulação complexa” que as Ciências, Letras, Artes e a Filosofia têm “com o poder político”¹¹⁵, e, como veremos ao final da segunda parte dessa dissertação, trata-se realmente da grande contribuição da obra. Porém, não apenas afirmar que a função teórica da atividade científica não é visada pela crítica rousseauiana, como ainda afirmar que apenas essa função político-ideológica predomina no *Discurso* sem qualquer relação com a problemática epistemológica pressuposta na crítica é, ao menos, ignorar a profundidade do questionamento do genebrino nesse período e mesmo a própria letra do *Discurso sobre as ciências e as artes*. Para limitarmos-nos apenas ao trecho que explica a alegoria de Prometeu, podemos afirmar que o sentido crítico do trecho “entregam-se sem discernimento [*indiscretement*] ao estudo” pode ser concebido simplesmente por seu aspecto político-ideológico?

Ainda não foi possível contabilizar a contribuição que interpretações reunidas em torno de Bruno Bernardi e Bernadette Bensaude-Vincent tem oferecido para reestabelecer o verdadeiro alcance da crítica epistemológica de Rousseau. Em todo caso, ao lado dos dois *Discursos* e todas as obras que contribuíram para sedimentar o nome do genebrino na história, Rousseau também foi intenso e disciplinado autodidata, além de escritor dum tratado de ciência intitulado *Instituições Químicas*. Nesta obra provavelmente redigida por volta de 1747, tal como Bernardi e Bensaude-Vincent nos adverte, longe de ser apenas um compilador, Rousseau se apresenta como um grande conhecedor das teorias químicas

¹¹⁴ Imbert, ‘Critique de la science, critique de la philosophie’, p. 206-207.

¹¹⁵ Imbert, ‘Critique de la science, critique de la philosophie’, p. 207.

vigentes em seu século, assim como se propõe a reuni-las de uma maneira, dizem, não “servil”.¹¹⁶

Não pretendemos obviamente apresentar os detalhes dessa interpretação, tampouco perseguir os argumentos de Rousseau nesse seu tratado inacabado de química, de modo que, seguindo o comentário de Bensaude-Vincent em *La nature laboratoire*¹¹⁷, pretendemos lançar algumas luzes sobre o contexto epistemológico do *Discurso sobre as ciências e as artes* reivindicado em nosso parágrafo anterior. Neste texto, a filósofa e historiadora das ciências começa por nos apresentar uma passagem do segundo livro das *Instituições* na qual Rousseau compara “a natureza com um teatro onde se pode ver um espetáculo”¹¹⁸. Tal comparação é recorrente na literatura científica da época, contudo, o que mais nos interessa nesse momento, é que essa “metáfora do teatro”, referindo-se à natureza, tem uma “inspiração mecanicista” e que, portanto, retoma uma tradição importante e profundamente em voga à época de Rousseau¹¹⁹. O que segue no texto rousseauiano a essa “metáfora do teatro” é justamente uma passagem em que o cientista aspirante define seu método e se diferencia dos outros tipos de cientistas e que convém retomarmos aqui sua essência:

Eu escuto todos os homens vangloriarem a magnificência do espetáculo da natureza, mas com grande dificuldade encontro quem saiba vê-lo. Em nossos Teatros de Ópera, um admira a beleza das vozes, o outro a das decorações, outro a das atrizes [...] Cada um atenta-se a um objeto particular, raramente se encontra quem julga o todo sobre cada uma das partes reunidas e comparadas. É isto o que mais comumente ocorre no Teatro da Natureza, não ao povo, pois ele admira sem conhecer, mas aos filósofos mesmo: sobrecarregados e como que oprimidos pelo peso desta máquina imensa, eles se contentam em considerar qualquer força [*ressort*] que lhes aparece. [...] Aqueles que se encarregaram de abarcar o sistema geral do Universo não foram eles mesmos senão fazedores de

¹¹⁶ Cf. Bensaude-Vincent; Bernardi, ‘Rousseau chimiste’, *Rousseau et les sciences*, p. 59 et seq.

¹¹⁷ Texto presente na coletânea *Rousseau et les sciences*, organizada por Bensaude-Vincent e Bernardi, páginas 155 a 174.

¹¹⁸ Bensaude-Vincent, ‘La nature laboratoire’, p. 156.

¹¹⁹ Bensaude-Vincent, ‘La nature laboratoire’, p. 157.

sistemas que procuravam menos conhecer as leis da natureza que enquadrar os fenômenos àquelas que eles tinham imaginado. A maioria destas pretensas Leis eram ainda apenas palavras vazias de sentido que explicavam o efeito pelo próprio efeito. [...] Os modernos quiseram tornar as coisas mais claras e não apenas submeteram tudo às leis da mecânica como pretenderam explicar estas mesmas leis e todos seus efeitos. Que decorreu disso? Sempre contradições, sempre exceções, sempre novas descobertas que os Filósofos bem poderiam dispensar e que, quando menos esperavam, vinham destruir seus belos castelos aéreos. [...] É, entretanto, mais útil talvez que se pense em buscar senão a causa, ao menos a origem das coisas naturais. [...] Tentemos penetrar no santuário da natureza, aí encontrar as leis gerais e, sempre guiados pela experiência, aproximarmo-nos dos verdadeiros Princípios das coisas até onde depender de nós; mas não procuremos cegar-nos com as nossas próprias opiniões; não nos obstinemos quando nos encontramos em contradição com a experiência; e acreditemos que com as especulações mais sublimes e com as descobertas mais fantásticas jamais chegaremos a conhecer de maneira evidente a verdadeira teoria da natureza.¹²⁰

Assim como afirma Bensaude-Vincent, uma das principais conclusões a se tirar desse fragmento é que “nosso conhecimento é necessariamente limitado, parcial, fragmentário”¹²¹. Mas a metáfora também “veicula uma concepção relativa do conhecimento da natureza”, sendo que, ainda seguindo essa interpretação, tal concepção não se refere a um relativismo absoluto, mas visa determinar que “o saber é relativo aos sentidos”, logo, temos por um lado que “não se pode conhecer os princípios primeiros”; e, por outro, “há vários pontos de vista sobre um objeto qualquer da natureza”¹²². A crítica inerente a esta passagem, todavia, não é simples, pois Rousseau não reduz o método científico à experiência e tampouco acredita que sem ela seja possível explicar todo o mecanismo da natureza. Esse primeiro capítulo do segundo livro das *Instituições Químicas* já anuncia a célebre crítica que Rousseau desenvolve no livro quarto do *Emílio* endereçada tanto à metafísica quanto ao materialismo (mecanicistas inclusos)¹²³. E é exatamente esse

¹²⁰ *Institutions Chimiques*, p. 57-59.

¹²¹ Bensaude-Vincent, ‘La nature laboratoire’, p. 158.

¹²² Bensaude-Vincent, ‘La nature laboratoire’, p. 160.

¹²³ Em especial na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, em que Rousseau sentencia: “toutes les disputes des idéalistes et des matérialistes ne signifient rien pour moi: leurs distinctions sur l'apparence et la réalité des corps sont des chimères.” *Emílio*, OC, T IV, p. 571.

contexto que precisamos ter em mente ao lermos as críticas que o genebrino faz à ciência e sua prática no *Discurso*. “Tratemos, diz Rousseau, de seguir um justo [*sage*] meio entre estas extremidades”¹²⁴.

Voltando nossa atenção a esse tratado pouco conhecido de Rousseau e aproximando-o do *Discurso sobre as ciências e as artes*, temos que convir que, embora o *Discurso* tenha como objetivo comprovar a relação necessária e ao mesmo tempo perniciosa que há entre as ciências, as artes e os costumes, fica evidente que à época da escrita do *Discurso* Rousseau já tinha uma opinião muito bem estabelecida tanto sobre a ciência de sua época, como também sobre a atividade científica do seu ponto de vista epistemológico. Se recuperarmos o trecho que Rousseau explica a alegoria de Prometeu, podemos perceber ainda que os perigos que o deus (ou o cidadão de Genebra) adverte o sátiro (ou os homens vulgares) se adequa perfeitamente à crítica que Rousseau destina aos filósofos¹²⁵ que pretendiam abraçar todo o universo sem se preocuparem com a experiência, afinal, somente esta pode apresentar as verdadeiras propriedades do fogo e, aos que se lançam a esses estudos “sem discernimento”, acabam aprendendo da pior maneira: “Sátiro, tu chorarás a barba do teu queixo, pois ele queima quando se toca nele.”¹²⁶

Dessa forma, retomando a alegoria de Prometeu, Rousseau também restaura um antigo debate em torno da consistência, ou como define Audi, da “validade”¹²⁷ do

¹²⁴ *Institutions Chimiques*, p. 59.

¹²⁵ É célebre a passagem em que Rousseau afirma que seria necessário que “esse populacho indigno” fosse repellido logo à entrada do santuário das ciências (*DCA*, OC, T III, p. 29 [p. 38]), mas é também muito comum associarmos essa passagem a um certo caráter elitista (logo, contraditório) do pensamento de Rousseau. Não estaríamos aqui ignorando sua sutil ironia que, de um só golpe, associa aos *philosophes* não apenas o termo populacho, como ainda a imagem do sátiro e de homens vulgares, enquanto que faz o elogio dos homens comuns, os quais, ainda que cotidianamente designados por *populace*, são aqueles que de fato se dedicam às artes verdadeiramente “úteis à sociedade”?

¹²⁶ *DCA*, OC, T III, p. 17, note * [p. 280, nota 5].

¹²⁷ Audi, *De la véritable philosophie*, p. 61.

conhecimento humano que está em xeque na passagem citadas das *Instituições*. Em suma, ainda é a possibilidade de propriamente se alcançar a verdade que está em questão. Logo, para aqueles que acreditam na potência da razão humana e que, como Descartes, extraem “de um único princípio a geração de todo o universo”¹²⁸ ou constroem todo “o universo com cubos e torvelinhos”¹²⁹, a verdade é única e exclusivamente um produto da razão humana. Por outro lado, para “os Modernos”¹³⁰, como Newton, que pretendiam tudo submeter “às leis da mecânica”, se mostram igualmente incapazes de perceber as “leis gerais”, os “princípios das coisas”, pois se prendem apenas à experiência dos fenômenos¹³¹. Para retomarmos uma importante passagem citada acima: “que decorreu disso? Sempre contradições, sempre exceções, sempre novas descobertas que os Filósofos bem poderiam dispensar e que, quando menos esperavam, vinham destruir seus belos castelos aéreos.”¹³².

A crítica à Descartes e suas ideias demasiadamente metafísicas é algo recorrente nos filósofos do XVIII, sendo que para D'Alembert, todavia, o cartesianismo foi essencial

¹²⁸ *Institutions Chimiques*, p. 60.

¹²⁹ *DCA*, OC, T III, p. 18, note * [p. 280, nota 6].

¹³⁰ *Instituições Químicas*, p. 58.

¹³¹ *Instituições Químicas*, p. 59.

¹³² *Instituições Químicas*, p. 58. Não pretendemos obviamente questionar o valor que essa crítica de Rousseau a Descartes ou a Newton possui no contexto geral da história da ciência, mas, dentro dos limites do próprio *Discurso*, temos uma certa ambiguidade na avaliação de Rousseau, afinal, ao mesmo tempo em que os considera “preceptores do gênero humano” (p. 29), também os critica como nas passagens mencionadas. Em todo caso, frisemos que em nenhuma circunstância Rousseau pretende que o critério da verdade seja absoluto e que os produtos da ciência sejam infalíveis e definitivos. Não parece haver já nas *Instituições Químicas* uma preferência por parte de Rousseau nem ao cartesianismo nem ao newtonianismo. E o que podemos vislumbrar de uma dessas sentenças interessantíssimas das *Instituições* e que, em suma, decorre do conceito de “teoria”: “une multitude d'expériences et d'observations confusément entassées dans la mémoire la surchargent, l'accablent sans éclairer l'esprit, il est nécessaire de les réduire en règles et de les rappeler à quelque principe par lequel la raison y puisse avoir prise; c'est de là que vient l'utilité de la Théorie, elle élargit le jugement, étend les vues de l'esprit, le rend inventif et fécond, et c'est par là qu'un Système faux en lui-même mène quelquefois à la découverte d'un grand nombre de vérités.” (p. 59, grifo nosso). Nesse ponto, o desenvolvimento histórico efetuado por Cassirer no capítulo ‘Natureza e ciência da natureza na filosofia do iluminismo’, do livro *A filosofia do iluminismo*, é essencial para situarmos essas duas grandes “teorias do mundo” (a expressão é de D'Alembert) que entram em rota de colisão no decorrer do século XVII, adentrando o XVIII.

pois “ousou ao menos levar os bons espíritos à sacudir o julgo da escolástica, da opinião, da autoridade, em suma, dos preconceitos e da barbárie”¹³³. Nessa pequena história encetada por D’Alembert, mesmo que Descartes tenha abusado de sua imaginação nas suas explicações acerca da natureza do universo, ele representa uma peça importante nessa ideia de um progresso inerente à história das ciências e dos conhecimentos humanos. Dessa forma, diz D’Alembert, “se se julga imparcialmente estes turbilhões advindos hoje em dia quase ridículos, convir-se-ia, ousar dizer, que à época não se podia imaginar nada melhor”¹³⁴. A conclusão do célebre matemático francês é fundamental para compreendermos não apenas essa ideia de progresso que apontamos acima, como ainda uma concepção teleológica da ciência representada por um “tempo da razão” vindouro:

quando as opiniões absurdas são inveteradas, é-se forçado às vezes, para desabutar o gênero humano, substituí-las por outros erros, quando não se pode fazer nada de melhor. A incerteza e a vaidade do espírito são tais que há sempre a necessidade de uma opinião à qual se fixar: é uma criança a quem é preciso oferecer um brinquedo para lhe retirar uma arma perigosa; ela mesmo abandonará esse brinquedo quando chegar o tempo da razão.¹³⁵

Dito isso, o que uma primeira leitura do primeiro *Discurso* nos apresenta não parece ser essa discussão acerca das ciências e dos progressos dos conhecimentos humanos. Todavia, não apenas considerando os problemas colocados pelo genebrino em suas *Instituições Químicas* retomados aqui e mesmo a proximidade da terminologia utilizada por D’Alembert e Rousseau, é forçoso concluirmos com Cassirer que todo o século XVIII está impregnado desse debate sobre os fundamentos e as consequências da ciência para a história da humanidade¹³⁶. Assim sendo, para falarmos apenas do *Discurso sobre as ciências e as artes*, em que sentido devemos tomar uma série de expressões que o

¹³³ D’Alembert, *Discours préliminaire*, p. 129.

¹³⁴ D’Alembert, *Discours préliminaire*, p. 129.

¹³⁵ D’Alembert, *Discours préliminaire*, p. 129.

¹³⁶ Cf. Cassirer, *A filosofia do iluminismo*, p. 76-78.

genebrino utiliza no *Discurso* tal como: “oponhamos a esses quadros o dos costumes do pequeno número de povos que, preservados desse contágio dos *vãos conhecimentos*”¹³⁷; “esse homem justo continuaria a menosprezar *nossas ciências vãs*”¹³⁸; “advertir-nos o suficiente de que não nos destinou a *buscas vãs*”¹³⁹; “os males causados por nossa *vã curiosidade*”¹⁴⁰; “se *nossas ciências são vãs* no objetivo a que se propõem, são mais perigosas ainda pelos efeitos que produzem.”¹⁴¹ O qualificativo *vão* é evidente nessas passagens e também em tantas outras do primeiro *Discurso*¹⁴²; porém, o que está por trás dessa adjetivação do conhecimento e das ciências? O que faz dessa constante valoração negativa do conhecimento não apenas um recurso retórico e ele mesmo *vão*?¹⁴³

Numa dessas passagens fundamentais do *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau apresenta sua concepção acerca da verdade e sua relação com o erro na “investigação das ciências”. Já preparando a perspectiva sobre sua utilidade para os homens reunidos em sociedade, o genebrino afirma:

Quantas estradas erradas na investigação das ciências! Por quantos erros, mil vezes mais perigosos do que é útil a verdade, não é preciso passar para chegar a ela! A desvantagem é visível, pois o falso é suscetível de uma infinidade de combinações; mas a verdade tem apenas uma maneira de ser.¹⁴⁴

¹³⁷ DCA, OC, T III, p. 11 [p. 17]. Grifo nosso.

¹³⁸ DCA, OC, T III, p. 14 [p. 20]. Grifo nosso.

¹³⁹ DCA, OC, T III, p. 15 [p. 22]. Grifo nosso.

¹⁴⁰ DCA, OC, T III, p. 9-10 [p. 15]. Grifo nosso.

¹⁴¹ DCA, OC, T III, p. 18 [p. 26]. Grifo nosso.

¹⁴² Michel Launay, em *Index-concordance du Discours sur les sciences et les arts* [...], contabiliza onze ocorrências para *vain*, o que passa a ser sintomático quando também verificamos que o termo *vice* possui as mesmas onze ocorrências.

¹⁴³ Não há razão para rivalizarmos os discursos epistemológico e político no contexto do *Discurso* de Rousseau, pois, o que se segue dessa distinção prévia é justamente a evidência de como estes dois discursos são interdependentes, tanto pelo uso recorrente do mesmo léxico (*teatro, espetáculo, aparência, vanidade*) como por uma espécie de condicionamento do *regard du monde* da filosofia setecentista referida tanto à natureza quanto à sociedade.

¹⁴⁴ DCA, OC, T III, p. 18 [p. 26].

A riqueza desse excerto é vastíssima, afinal, Rousseau sintetiza em algumas poucas linhas toda uma importante tradição e que encontra em Montaigne¹⁴⁵ um dos seus grandes representantes. A inspiração montaigniana dessa passagem fora apontada já por Dom Cajot, em *Les plagiats de M. J.J. Rousseau, de Genève, sur l'éducation*¹⁴⁶, em 1766 e remete ao seguinte trecho do ensaio intitulado *Dos mentirosos*: “se, como a verdade, a mentira tivesse apenas um rosto, estaríamos em melhores termos, pois tomaríamos como certo o oposto do que dissesse o mentiroso. Mas o reverso da verdade tem cem mil formas”.¹⁴⁷ Apesar da clara similitude entre os dois trechos, gostaríamos aqui de apontar uma sutil disparidade entre eles que, para nossos propósitos, torna-se essencial.

Rousseau concordaria em todos os sentidos com a expressão de Montaigne a qual afirma que “mil caminhos desviam do alvo; um leva a ele”¹⁴⁸, porém, o objeto representado pelo “alvo” é distinto quando verificamos os termos que se referem a ele nas passagens dos dois filósofos. Montaigne opõe à verdade a ideia de mentira e, como na interpretação de Starobinski acima apresentada, estaria em conformidade com o sentido geral da obra rousseauiana na medida que seu alvo são os mentirosos; contudo, na passagem que destacamos, Rousseau não opõe a verdade à mentira, mas ao falso. É ele, portanto que tem uma “infinidade de combinações”, enquanto que a “verdade tem apenas uma maneira de ser”. Nesse ponto, afinal, o filósofo genebrino não se pauta no aspecto social da verdade, isto é, o homem veraz ou mentiroso, mas volta sua atenção ao caráter

¹⁴⁵ Goldschmidt retorna ainda a Platão, citando uma interessante passagem da *República*. Cf. *Anthropologie et Politique*, p. 71, note 92.

¹⁴⁶ Cajot, *Les plagiats*, p. 366-367. Depois de Cajot tornou-se comum aproximar as duas passagens, tal como Havens, *DCA Havens*, p. 211, nota 175; Goldschmidt, *Anthropologie et Politique*, p. 71, note 91; e o próprio editor do *Discurso*, Bouchardy, em OC, T III, p. 1248, note 3.

¹⁴⁷ Montaigne, *Ensaio*, livro I, cap. IX, p. 51.

¹⁴⁸ Montaigne, *Ensaio*, livro I, cap. IX, p. 51-52.

singular da verdade que, todavia, justamente pela presença imponente do falso, torna-se obscura e velada.

Considerando, portanto, que a problemática decorrente do trecho do *Discurso* diz respeito principalmente à questão epistemológica que incide sobre o acesso à verdade, propomos duas vias de interpretação que são, contudo, complementares: diante do que já foi exposto sobre a concepção de Rousseau sobre o método científico, verificamos que, por um lado, o acesso à verdade é dificultado pela própria condição da natureza que, como diz Rousseau, envolve-se de “trevas” e cobre-se com um “véu espesso [...] todas as suas operações”¹⁴⁹. É esse, ademais, o sentido subjacente à frase: “o falso é suscetível de uma infinidade de combinações”. Por outro lado, a ideia que se encontra sob a sentença “quantos erros, mil vezes mais perigosos do que é útil a verdade, não é preciso passar para chegar a ela”, é a de um pessimismo quanto à capacidade das faculdades humanas e que é assim definida nas *Observações à Resposta* de Stanislas: “a ciência, por mais bela e sublime que seja, não é feita para o homem; que ele tem o espírito tacanho demais para fazer grandes progressos nela”¹⁵⁰.

Dessa forma, tal como nos sugere Pierre Villey¹⁵¹ e Louis Delaruelle¹⁵², a essência desta concepção acerca da fraqueza da alma humana se aproxima mais do espírito da *Apologia de Raymond Sebond* e sua contundente crítica ao orgulho, vaidade e pretensiosa busca dos homens pelo conhecimento. Numa dessas célebres passagens, Montaigne afirma: “A presunção é nossa doença natural e original. A mais calamitosa e frágil de todas as

¹⁴⁹ DCA, OC, T III, p. 6 [p. 11] e p. 15 [p. 22], respectivamente.

¹⁵⁰ *Observações*, OC, T III, p. 36 [p. 61]. Grifos nossos.

¹⁵¹ Villey, *L'influence de Montaigne*, p. 130-131. Embora posteriores a essa análise de Villey, nem Campbell, em ‘Montaigne and Rousseau's First Discourse’, ou Fleuret, em *Rousseau et Montaigne*, apontaram essa influência evidente que o pensamento montaigniano e, sobretudo, a *Apologia de Raymond Sebond*, possui nas teses fundamentais do *Discurso sobre as ciências e as artes*.

¹⁵² “Une autre idée chère à Montaigne et qui revient sans cesse dans l'*Apologie de Raimond Sebond*, c'est cette idée que les innombrables systèmes des philosophes ne sont autre chose que de vaines rêveries.”. Delaruelle, ‘Les sources principales de Rousseau dans le Premier Discours à l'Académie de Dijon’, p. 267.

criaturas é o homem, e ao mesmo tempo a mais orgulhosa.”¹⁵³ A questão implícita nessas concepções de ambos os filósofos não é, ainda, o fato de se poder ou não alcançar a verdade, mas o quão pouco se sabe ao certo o que ela é, mesmo após uma multidão de páginas escritas por filósofos e pretensos sábios. Realizando uma espécie de história da filosofia, Montaigne conclui, para além da diafonia apreendida nessa história, que:

das três seitas gerais da filosofia, duas fazem profissão expressa de dúvida e de ignorância; e na dos dogmatistas, que é a terceira, é fácil descobrir que a maioria assumiu essa fachada da certeza apenas para ter melhor aparência. Não pensaram tanto em estabelecer-nos alguma certeza quanto em mostrar-nos até onde haviam ido nessa caça à verdade – *quam docti fingunt, magis quam norunt*.¹⁵⁴

As passagens do *Discurso sobre as ciências e as artes* que se assemelham ao trecho montaigniano se somariam longamente, porém, neste ponto, é essencial que retomemos uma distinção fundamental estabelecida por Rousseau nas suas *Observações* endereçada à *Resposta* de Stanislas. Enquanto o rei procede em sua resposta a uma enumeração de algumas “odiosas” características da ignorância, Rousseau responde com uma distinção que ele denomina “muito justa e verdadeira”:

Há uma ignorância feroz e brutal que nasce de um mau coração e de um espírito falso; uma ignorância criminosa que se estende aos deveres da humanidade, que multiplica os vícios, que degrada a razão, avilta a alma e torna os homens semelhantes aos animais: é essa a ignorância que o autor ataca e da qual pinta um retrato muito odioso e muito parecido. Há outra espécie de ignorância razoável, que consiste em limitar sua curiosidade à extensão das faculdades que se recebeu; uma ignorância modesta, que nasce de um vivo amor pela virtude e só inspira indiferença por todas as coisas que não são dignas de encher o coração do homem e não contribuem para torná-lo melhor; uma doce e preciosa ignorância, tesouro de uma alma pura e contente consigo mesma, que põe toda a sua felicidade em ensimesmar-se, em testemunhar sua inocência e que não tem necessidade de buscar uma falsa e vã felicidade na opinião que os outros poderiam ter de suas luzes. Eis a ignorância que elogiei e a que peço ao céu como punição do escândalo que causei aos doutos com meu desprezo declarado pelas ciências humanas.¹⁵⁵

¹⁵³ Montaigne, *Ensaio*, livro II, cap. XII, p. 181.

¹⁵⁴ Montaigne, *Ensaio*, livro II, cap. XII, p. 260. Tradução da frase latina: “Que os sábios mais supõem do que conhecem” (nota 205).

¹⁵⁵ *Observações*, OC, T III, p. 54 [p. 80-81].

Dessa forma, há um vício de origem nas ciências humanas que, para utilizarmos uma expressão de Montaigne, decorre das “mirradas armas de sua razão”.¹⁵⁶ Logo, são os limites de suas faculdades e, assim, da própria razão, que possibilitam que Rousseau questione a utilidade das ciências e, em última instância, demonstre todo seu desprezo por elas. E da fraqueza das faculdades somam-se as paixões que, com uma pena terrível, seria possível controlar. Num trecho importantíssimo das *Observações* a Stanislas, Rousseau afirma que “a ciência é muito boa em si”, sendo que “o autor de todas as coisas é a fonte da verdade”¹⁵⁷. Fazendo remissão ao parágrafo que inicia a segunda parte do *Discurso*, Rousseau pretende distinguir a ciência em si (e sua fonte) e as ciências humanas (tal como ele define no trecho citado acima) sob a perspectiva da origem, isto é, enquanto ciência em si tem como fonte o próprio “autor de todas as coisas”, a ciência praticada pelos homens devem “seu nascimento a nossos vícios”, diz o genebrino no início da segunda parte do *Discurso*.¹⁵⁸ Num trecho bastante esclarecedor, Rousseau afirma de maneira veemente a relação entre as ciências humanas e as paixões e que, portanto, faz-se necessário retomá-la por completo:

O autor de todas as coisas é a fonte da verdade; tudo conhecer é um dos seus atributos divinos. Logo, adquirir conhecimentos e estender as luzes próprias é participar de alguma maneira da inteligência suprema. [...]Mas como pode ser possível que as ciências, cuja fonte é tão pura e a finalidade tão louvável, engendrem tantas impiedades, tantas heresias, tantos erros, tantos sistemas absurdos, tantas contradições, tantas inépcias, tantas sátiras amargas, tantos romances insignificantes, tantos versos licenciosos, tantos livros obscenos; e, naqueles que as cultivam, tanto orgulho, tanta avareza, tanta maldade, tantas cabalas, tantas invejas, tantas mentiras, tantas perfídias, tantas calúnias, tantas adulações covardes e vergonhosas? Eu dizia que é porque a ciência, por mais bela e sublime que seja, não é feita para o homem; que ele tem o espírito tacanho demais para fazer grandes progressos nela, e paixões demais no coração para deixar de fazer mau uso dela; que lhe basta estudar bem seus

¹⁵⁶ Montaigne, *Ensaio*, I, II, cap. XII, p. 175

¹⁵⁷ *Observações*, OC, T III, p. 36 [p. 60].

¹⁵⁸ *DCA*, OC, T III, p. 17 [p. 25].

deveres, e que cada qual recebeu todas as luzes necessárias para esse estudo.¹⁵⁹

Uma das principais acusações do *Discurso sobre as ciências e as artes* recai sobre a cisão entre ser e parecer tal como Rousseau verifica nos costumes de seus contemporâneos. É o que assevera uma dessas fortes sentenças da obra: “já não se ousa parecer o que se é”¹⁶⁰! Como bem percebeu Starobinski, é justamente “o tema da mentira da aparência”¹⁶¹ que se impõe nessas primeiras linhas do *Discurso* e toda a tese da corrupção dos costumes empreendida nesta obra dependerá justamente dessa acusação inicial. Tal como o comentador estabelece, “que ser e parecer sejam diversos, que um ‘véu’ dissimule os verdadeiros sentimentos, esse é o escândalo inicial com que Rousseau se choca, esse é o dado inaceitável de que buscará a explicação e a causa”.¹⁶²

O objetivo de Starobinski será demonstrar como o tema da aparência está vinculado à ideia de um sentimento obstaculizado, de uma condenação pelas aparências e, por fim, uma impossível comunicação¹⁶³. Contudo, ele também nos apresenta, mesmo que indiretamente, a concepção de que Rousseau teria, assim como toda uma tradição reunida sob um “léxico comum”, buscado a antítese entre ser-parecer no universo literário ou, em especial, no teatro: “O pérfido, o ‘vil bajulador’, o celerado dissimulado pertencem a todas as comédias e a todas as tragédias. No desfecho de uma intriga bem conduzida, é preciso

¹⁵⁹ *Observações*, OC, T III, p. 36-37 [p. 61].

¹⁶⁰ *DCA*, OC, T III, p. 8 [p. 14].

¹⁶¹ Starobinski, *A transparência e o obstáculo*, p. 16.

¹⁶² Starobinski, *A transparência e o obstáculo*, p. 17.

¹⁶³ “Essa retórica serve de veículo a um pensamento amargo, obsedado pela ideia da impossibilidade da comunicação humana.”. Cf. Starobinski, *A transparência e o obstáculo*, p. 17, 18 et seq.

traidores desmascarados.” Seria, portanto, nesse contexto teatral que a aparência pressupõe, por conseguinte, uma lógica do “*desvelar*”, do “*desmascarar*”.¹⁶⁴

Não pretendemos desconsiderar totalmente a interpretação de Starobinski, aliás, essa perspectiva encontra-se muito próxima do que veremos no primeiro capítulo da segunda parte desta dissertação. Todavia, assim como o tema do ser e do parecer está vinculado ao contexto do teatro, não era o próprio “espetáculo da natureza” que o filósofo pretendia compreender? Assim como lemos já nas *Instituições Químicas*, a metáfora do “teatro da natureza” não visava também descobrir os mecanismos que subjazem a esse complexo espetáculo? Dessa forma, antes de encerrarmos o tema do ser e parecer nos limites da moral, é preciso verificarmos como ele é também devedor de um léxico próprio do contexto das ciências. É óbvio que um dos sinônimos para o parecer, como aponta Starobinski, é a mentira, contudo, o parecer também é sinônimo de falso e, diferentemente do que assevera o comentador, o erro é sim essencial para compreendermos os princípios da “ordem moral” e, sobretudo, da “ordem do saber”.¹⁶⁵

Uma das mais famosas obras do século XVIII, a *Enciclopédia* de Diderot e D’Alembert, traz em seu primeiro volume um frontispício que, assim como aquele do *Discurso* de Rousseau, diz muito sobre a presença desses questionamentos sobre a natureza e a natureza das ciências. Assim como Rousseau explica sua imagem, a Enciclopédia também traz uma “explicação do frontispício”:

Sob um Templo de Arquitetura Jônica, santuário da Verdade, vê-se a Verdade envolvida em um véu e resplandecendo uma luz que separa as nuvens e as dispersa. À direita da Verdade a Razão e a Filosofia se ocupam, uma em levantar, a outra em arrancar o véu da Verdade. Aos seus pés, ajoelhada, a Teologia recebe sua luz do alto.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Starobinski, A transparência e o obstáculo, p. 16.

¹⁶⁵ Starobinski, A transparência e o obstáculo, p. 16.

¹⁶⁶ Diderot ; D’Alembert. *Encyclopédie*, ‘Explication du Frontispice de l’Encyclopédie’. A sequência da explicação é concernente à posição das principais ciências e artes nessa estrutura devotada à verdade: “En

É bastante representativa a ideia de que a verdade encontra-se “envolvida em um véu”, afinal, nesta obra que praticamente representa a ambição da razão e da filosofia no século das Luzes, a natureza ainda apresenta uma certa dificuldade, ou obstáculo, ao conhecimento humano. Tal como nos mostra Pierre Hadot, a imagem do véu pressupõe uma personificação da natureza que em suma tinha o objetivo duplo de, por um lado, apresentar os segredos da natureza sob a ótica do inacessível enquanto invisível ou que não se apresenta às faculdades humanas; e, por outro lado, um véu que a própria natureza se envolve como os segredos ou causas que ela mesma decide não tornar apreensível.¹⁶⁷ Enquanto no primeiro caso há uma deficiência das faculdades humanas de apreensão de toda a cadeia de fenômenos; no outro, a Natureza se esconde por trás das suas próprias aparências, isto é, segundo a definição de Hadot, “o grande segredo da Natureza é, portanto, a própria Natureza”.¹⁶⁸

Desta forma, a grande questão implícita no concurso acadêmico pode ser estabelecida a partir da “atitude prometeica”¹⁶⁹ do conhecimento humano. A ciência, dotada de sua atribuição técnica de descortinamento dos segredos da natureza, se estabelece como a via propriamente humana de um domínio dos eventos naturais e de suas consequências. A ciência experimental, assim, cujas “maravilhas se renovaram há poucas gerações”, teria como objetivo alçar o homem acima de si mesmo, percorrendo “a passos de gigante, assim como o Sol, a vasta extensão do universo” a fim de “dissipar, pelas luzes

suivant la chaîne des figures, on trouve du même côté la Mémoire, l'Histoire Ancienne & Moderne; l'Histoire écrit les fastes, & le Temps lui sert d'appui. Au-dessous sont groupées la Géométrie, l'Astronomie & la Physique. Les figures au-dessous de ce groupe, montrent l'Optique, la Botanique, la Chymie & l'Agriculture. En bas sont plusieurs Arts & Professions qui émanent des Sciences. A gauche de la Vérité, on voit l'Imagination, qui se dispose à embellir & couronner la Vérité. Au-dessous de l'Imagination, le Dessinateur a placé les différents genres de Poésie, Épique, Dramatique, Satyrique, Pastorale. Ensuite viennent les autres Arts d'Imitation, la Musique, la Peinture, la Sculpture & l'Architecture.” Cf. a imagem no Anexo B abaixo.

¹⁶⁷ Hadot, *Le voile d'Isis*, p. 55-59.

¹⁶⁸ Hadot, *Le voile d'Isis*, p. 59.

¹⁶⁹ Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, p. 47.

de sua razão, as trevas em que o envolvera a natureza”.¹⁷⁰ Entretanto, a crítica rousseauiana a esta ambição assume tanto o léxico de inspiração montaigniana, quanto aquele das antigas teorias que estabeleceram a ideia de “segredos da natureza”,¹⁷¹: “Quantos perigos!, diz Rousseau, quantas estradas erradas na investigação das ciências! Por quantos erros mil vezes mais perigosos do que é útil a verdade, não é preciso passar para chegar a ela!”¹⁷². E a conclusão de Rousseau passa por uma das frases mais contundentes e controversas deste *Primeiro Discurso*:

Povos, sabeis pois, de uma vez por todas, que a natureza quis preservar-vos da ciência, como a mãe arranca uma arma perigosa das mãos do filho; que todos os segredos que ela vos oculta são outros tantos males de que vos resguarda e que a dificuldade que encontrais em vos instruir não é o menor de seus benefícios.¹⁷³

A primeira parte do *Discurso*, como assevera Goldschmidt, concentrando-se na crítica à ambição prometeica e na constatação da irredutibilidade dos véus com que a natureza se cobre diante da falibilidade da razão (esta, inclusive, já expressa nos versos de Molière), Rousseau acrescenta a questão envolvendo os véus que cobrem os homens em sociedade e que será determinante para o estabelecimento de seu pensamento acerca da moral.¹⁷⁴ Logo, a crítica de Rousseau tanto às ciências como à prática científica, não pode ser considerada apenas um ataque sem fundamentos ou que atende somente um discurso utilitário e moralista. Foi essa, aliás, a estratégia utilizada por seus adversários e críticos e, tal como ironizou Voltaire num opúsculo denominado *Timon*, por pouco não se ouvia o

¹⁷⁰ DCA, OC, T III, p. 6.

¹⁷¹ Hadot, *Le voile d'Isis*, p. 59.

¹⁷² DCA, OC, T III, p. 17.

¹⁷³ DCA, OC, T III, p. 15.

¹⁷⁴ Nos termos de filósofo genebrino, “hoje, quando pesquisas mais sutis e um gosto mais refinado reduziram a princípios a arte de agradar, reina em nossos costumes uma vil e enganosa uniformidade, e todos os espíritos parecem ter sido lançados numa mesma fôrma: incessantemente a polidez exige, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os hábitos tradicionais, jamais a própria índole. Já não se ousa parecer o que se é; e, nessa coerção perpétua, os homens, que formam esse rebanho a que se chama sociedade, postos nas mesmas circunstâncias, farão todas as mesmas coisas, se motivos mais fortes não os desviarem.”. DCA, OC, T III, p. 8 [p. 13-14].

próprio Rousseau bradando ao final da polêmica em torno das ciências e as artes: “Obrigado Deus! Eu queimei todos os meus livros!”¹⁷⁵.

A recusa “dessas sutilezas metafísicas” possibilita que se abra o caminho para que o filósofo não se detenha mais em vãs contemplações, mas dedique-se a essas “verdades vinculadas à felicidade do gênero humano.”¹⁷⁶ Se a natureza esconde-se sob um véu e, ao mesmo tempo, nossas faculdades são insuficientes para se alcançar a causa absoluta de todos os fenômenos, cabe aos homens uma tarefa de natureza distinta. Trata-se efetivamente do estudo de “seus deveres” que, aliás, “cada qual recebeu todas as luzes necessárias para esse estudo.”¹⁷⁷ As bases da filosofia de Rousseau buscam não “arrancar o véu” da Natureza, mas segue por vias eminentemente morais em que se começa a “penetrar em si mesmo para aí estudar o homem e conhecer-lhe a natureza, os deveres e o fim.”¹⁷⁸

¹⁷⁵ Voltaire, *Timon*, OC, T 23, p. 483.

¹⁷⁶ *DCA*, OC, T III, p. 3 [p. 7].

¹⁷⁷ *Observações*, OC, T III, p. 36-37 [p. 61].

¹⁷⁸ *DCA*, OC, T III, p. 6 [p. 11].

Capítulo 3 – História como verdade: exemplo e verossimilhança

*Je vois que c'est par l'histoire et les faits qu'il faudroit terminer cette dispute.*¹⁷⁹

Conforme afirma o próprio Rousseau nas *Observações* ao rei da Polônia, uma das únicas objeções que ele define como “considerável” e que foi apresentada à sua tese acerca da relação necessária entre a cultura das ciências e das artes e a corrupção dos costumes foi escrita por D’Alembert. Num trecho de sua *Resposta*, Stanislas questiona se acaso “não será ao temperamento, à falta de ocasião, à minguagem de objeto, à economia do governo, aos costumes, às leis, a qualquer outra causa que não às ciências” que se deva considerar a origem dos vícios e, portanto, da corrupção dos costumes?¹⁸⁰ Em suma, trata-se da mesma questão que D’Alembert havia estabelecido no *Discurso Preliminar*¹⁸¹, todavia, o filósofo francês, afirmando como o rei que a corrupção dos costumes se deveria a “causas completamente diferentes”, afirma por seu turno que essa é uma questão que talvez nem a própria moral possa resolver. É o que parece decorrer, afinal, da própria letra de D’Alembert: “as letras contribuem certamente a tornar a Sociedade mais amável; seria difícil provar que os homens se encontram aí melhores e a virtude mais comum; mas é um privilégio que se pode disputar à própria moral”.¹⁸²

Mas em que se baseia essa manobra evasiva que pretende buscar a origem da corrupção em “causas completamente diferentes”? Tanto Rousseau, ao afirmar que tal

¹⁷⁹ *Observações*, OC, T III, p. 44 [p. 70].

¹⁸⁰ Stanislas, *Resposta*, OC Launay, T II, p. 73. Rousseau retoma em suas *Observações* esse trecho por completo. OC, T III, p. 43 [p. 68].

¹⁸¹ E Rousseau faz questão de apontar isso a Stanislas: “aqui não posso deixar passar em silêncio uma objeção considerável que já me foi feita por um filósofo”. *Observações*, OC, T III, p. 42-43 [p. 68].

¹⁸² D’Alembert, *Discours préliminaire*, p. 143.

questão “encerra grandes concepções e exigiria esclarecimentos extensos demais”¹⁸³, como D’Alembert, que julga que a “enumeração [destas causas] seria tão longa como delicada”¹⁸⁴, parecem referir-se justamente ao método adotado pelo genebrino para auferir as provas necessárias à confirmação de sua tese geral, ou seja, o método histórico. Como já aventamos no capítulo anterior, o que decorre da fórmula “onde não há nenhum efeito, não há causa que procurar”¹⁸⁵ é justamente o início das enumerações de exemplos de povos retirados da história que, em suma, corroboram com o argumento rousseauiano. A problemática decorrente dos limites desse método não é ignorada por Rousseau, afinal, como ele afirma nas *Observações* ao rei Stanislas, “criticam-me de ter pretendido tomar os meus exemplos de virtude aos antigos. É bem provável que teria encontrado ainda mais se pudesse ter remontado a mais longe no tempo.”¹⁸⁶ Logo, deslocar o debate proposto por Rousseau do terreno da história para causas de outra natureza ou “da própria moral” pretende não somente salientar os limites de um tal método histórico como, em última instância, negar a validade que a história pode ter para questões que dizem respeito aos costumes e, portanto, de natureza moral.

Desse modo, considerando que é o próprio Rousseau quem considera tais objeções razoáveis, como ainda podemos tratar o problema da história no contexto do *Discurso sobre as ciências e as artes* sem que, como implicitamente parece inferir Stanislas¹⁸⁷, esteja Rousseau lançando mão de dados tomados arbitrariamente?

¹⁸³ *Observações*, OC, T III, p. 43 [p. 68].

¹⁸⁴ D’Alembert, *Discours préliminaire*, p. 143.

¹⁸⁵ *DCA*, OC, T III, p. 9 [p. 15].

¹⁸⁶ *Observações*, OC, T III, p. 42 [p. 67-68].

¹⁸⁷ Conforme Rousseau: “criticam-me ainda, numa máxima geral, de paralelos odiosos, nos quais entram, dizem, menos zelo e equidade do que inveja de meus compatriotas e irritação contra meus contemporâneos.” *Observações*, OC, T III, p. 42 [p. 68].

Muito já se salientou que a questão proposta pela Academia de Dijon em 1750 fazia referência a um determinado contexto histórico. Questionando, portanto, se os costumes haviam se aperfeiçoado com o reestabelecimento das ciências e das artes, a Academia acabou propondo não apenas um exercício de análise sobre os costumes desde o início do chamado Renascimento (ou Renascença), mas também não podia deixar de trazer à tona a comparação entre os costumes modernos e aqueles dos povos antigos¹⁸⁸. Na primeira objeção endereçada ao genebrino, o abade Raynal, reunindo as opiniões dos leitores do *Mercure de France*, afirmava a necessidade de Rousseau “definir o ponto de onde parte para designar a época da decadência e, remontando a esta primeira época, comparar os costumes daquele tempo com os nossos”¹⁸⁹.

Em algumas passagens do *Discurso* poderíamos inferir que Rousseau, de fato, teria a intenção de estabelecer esses “pontos de partida” necessários para uma justa compreensão do processo de corrupção que se desenrolou sobre sociedades diversas. A primeira parte do *Discurso*, tal como Goldschmidt nos chamou a atenção, após os primeiros parágrafos que pretendiam dar uma resposta direta à questão acadêmica, destina a maioria de suas linhas à apresentar os “fatos” que de modo geral servem de provas para a tese de Rousseau. O que se tem são exemplos de povos que, por um lado, se lançaram no comércio das ciências e das artes e, de outro, aqueles povos que “preferiram outros exercícios àqueles do espírito”¹⁹⁰. Tal como denominou Goldschmidt, na “tabela de presença” temos o Egito, a Grécia, a Roma imperial, Constantinopla, a China

¹⁸⁸ Relembremos um importante debate que teve lugar nos fins do século XVII, adentrando o XVIII, e foi convencionalmente chamá-lo de a “querela dos antigos e dos modernos”. Rousseau foi, de certo modo, um dos últimos a contribuir para a querela. Cf. a completíssima coletânea de textos intitulada *La querelle des anciens et des modernes: XVIIe-XVIIIe siècles*, com organização de Marc Fumaroli e Anne-Marie Lecoq.

¹⁸⁹ Raynal, *Observações*, OC Launay, T II, p. 69 [p. 280-281].

¹⁹⁰ DCA, OC, T III, p. 12 [p. 18].

contemporânea; e na “tabela de ausência” encontram-se os Persas, os Citas, os Germânicos, a Roma republicana e a Suíça também contemporânea.¹⁹¹

Todavia, para além da identificação de povos e “testemunhos” que Rousseau utiliza para servir de prova ao argumento que as ciências corrompem costumes, é preciso notarmos, por um lado, a concepção de história difundida no século XVIII e, por outro, o valor que o filósofo genebrino atribui aos ditos “fatos históricos”. No *Prospectus* da *Encyclopédie*, Diderot reduzia a história aos fatos ou, segundo “a explicação detalhada do sistema dos conhecimentos humanos”¹⁹², à memória; e, de acordo com o verbete *história*, escrito por Voltaire, em oposição à fábula, a história é ainda “o relato dos fatos tidos como verdadeiros”¹⁹³.

Na economia do *Discurso*, fica claro que o recurso aos fatos e à história dos povos segue imediatamente após um dos parágrafos mais importantes e que afirma justamente sua “proposição geral”, tal como a define na sua *Carta* ao abade Raynal. “Nossas almas, sentencia Rousseau, foram se corrompendo à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram para a perfeição.”¹⁹⁴ Assim como bem notou Goldschmidt, Rousseau parte de uma questão de fato, ou seja, a corrupção inequívoca dos costumes da época, para uma questão geral que, conforme ele estabelece no *Prefácio a Narciso*, é relativa à “influência que a cultura das ciências deve ter em qualquer circunstância sobre os costumes dos povos”¹⁹⁵. Ao propor, afinal, uma proposição geral que deve ser tratada e, em última

¹⁹¹ Goldschmidt, *Anthropologie et Politique*, p. 28.

¹⁹² Diderot, *Prospectus*. “L’Histoire est des *faits*; et les faits sont ou de *Dieu*, ou de *l’Homme*, ou de la *Nature*. Les faits qui sont de Dieu appartiennent à l’Histoire sacrée, les faits qui sont de l’homme, appartiennent à l’Histoire civile, et les faits qui sont de la nature se rapportent à l’Histoire naturelle.”

¹⁹³ Voltaire, verbete “Histoire”.

¹⁹⁴ *DCA*, OC, T III, p. 9 [p. 15].

¹⁹⁵ *Prefácio a Narciso*, OC, T II, p. 965.

instância, comprovada, Rousseau volta-se à história para recolher os “testemunhos” que a confirme (ou a contradiga).

A crítica à erudição como critério de verdade busca demonstrar que em tais questões, digamos, filosóficas, a memória deve se associar à razão¹⁹⁶, logo, como podemos ler numa nota de suas *Observações* à refutação de Stanislas, enquanto seus adversários faziam as “listas de todos os bandos de salteadores que infestaram a terra e que, em geral, não eram homens muito sábios”, Rousseau exortava-os a “não se esfalfarem nessa pesquisa, a não ser que a considerem necessária para mostrar erudição”¹⁹⁷. Não se trata de listar os povos ignorantes e corrompidos, afinal, a relação que o genebrino afirma ter provado está entre a cultura das ciências e artes e a corrupção dos costumes. É justamente essa questão que está na base da resposta irônica que Rousseau dirige a Gautier:

o Sr. Gautier se dá ao trabalho de informar-me que há povos viciosos que não são eruditos, e eu bem que já imaginava que os calmulos, os beduínos, os cafres não eram prodígios de virtude nem de erudição. Se o Sr. Gautier houvesse tido os mesmos cuidados para mostrar-me algum povo erudito que não fosse vicioso, ter-me-ia surpreendido mais.¹⁹⁸

Nesse sentido, portanto, seria preciso convirmos que ao lançar mão da história, Rousseau não pretende apenas recorrer à memória e aos fatos como um exercício de erudição, mas para atender os requisitos de seu pensamento neste *Discurso* e que se encontra resumido no *Prefácio a Narciso*: “comecei pelos fatos e mostrei que os costumes degeneraram em todos os povos do mundo à medida que o gosto do estudo e das letras se espalhou entre eles”. Seguindo o rastro deixado pelos fatos históricos e que chegaram por meio dos testemunhos dos historiadores, Rousseau conclui por meio das suas “indicações históricas” que “o gosto das letras sempre anuncia em um povo um começo de corrupção

¹⁹⁶ “Eu poderia ainda deixar de lado as provas de raciocínio e, para colocar o Sr. Gautier em seu terreno, citar-lhe fatos.” *Carta a Grimm*, OC, T III, p. 69 [p. 55].

¹⁹⁷ *Observações*, OC, T III, p. 54, note * [p. 285-286, nota 24].

¹⁹⁸ *Carta a Grimm*, OC, T III, p. 62 [p. 45].

que ele acelera muito prontamente”¹⁹⁹. Logo, é inútil “censurar-me [...] erros de história”²⁰⁰, diz Rousseau no *Prefácio de uma segunda Carta a Bordes*, enquanto não se apresentar as provas factuais que contradizem sua proposição.

Os fatos, por conseguinte, jamais terão para Rousseau um caráter objetivo e definitivo na busca pela verdade, de modo que a história será pensada apenas como “crônicas incertas” às quais é preciso suprir com “investigações filosóficas”²⁰¹. Não há propriamente dizendo uma certeza histórica, uma verdade inerente ao fato. Enquanto testemunhos apresentados por outros homens, cujos interesses são praticamente impossíveis de perscrutar, o único produto desta relação entre observador e fato relatado, entre historiador e filósofo, é a verossimilhança. Os fatos, por exemplo, constantemente retomados no decorrer do *Discurso*, nos autoriza concluir que os primeiros gregos foram realmente virtuosos, contudo, essa verdade, enquanto nos chega por meio da linguagem soberba de seus historiadores, impõe, por sua vez, uma desconfiança que não se esvai senão à medida que se lança o olhar para mais perto²⁰². O que é posto em dúvida, todavia, não são os fatos em si mesmos, mas a validade dos relatos, pois, como diz Rousseau, “as testemunhas são partes no processo”²⁰³.

Todavia, é preciso salientar que decorre desta constatação que no primeiro *Discurso* os fatos “não se prendem à questão” – expressão cara ao contexto do *Discurso sobre a desigualdade* –, afinal, como verificamos na forte constatação da primeira parte, eles

¹⁹⁹ *Prefácio a Narciso*, OC, T II, p. 965.

²⁰⁰ *PB*, OC, T III, p. 105 [p. 130].

²⁰¹ *DCA*, OC, T III, p. 17 [p. 25].

²⁰² Num trecho bastante curioso de sua *Última Resposta*, Rousseau apresenta claramente sua desconfiança a respeito da integridade absoluta dos fatos: “Eu disse que os primeiros gregos foram virtuosos antes que a ciência os houvesse corrompido e não quero retratar-me acerca desse ponto, conquanto, examinando-os mais de perto, não deixo de desconfiar da solidez das virtudes de um povo tão tagarela, nem da justiça dos elogios que tanto gostava de se prodigalizar e que não vejo confirmados por nenhum outro depoimento.” *Última Resposta*, OC, T III, p. 80-81 [p 95].

²⁰³ *Carta a Grimm*, OC, T III, p. 61 [p 44].

representam a própria questão: “onde não há nenhum efeito, não há causa que procurar; porém aqui o efeito é certo, a depravação real”.²⁰⁴

A crítica à história como erudição, portanto, opõe Rousseau não apenas à ideia de história concebida por seus contemporâneos como, por outro lado, abre um caminho para que pensemos acerca sua utilidade para a compreensão do pensamento rousseauiano, sobretudo, no *Discurso sobre as ciências e as artes*. De um lado, de nada serve essa história que se alimenta apenas de tiranos, guerras e conspiradores, afinal, só oferecem maus exemplos; e de outro, é justamente esses relatos centrados em indivíduos e particulares que, ainda que sejam reis ou rainhas, diz muito pouco ou quase nada sobre a verdadeira condição do povo em geral. O que Rousseau define como o método mais apropriado a estudar os costumes de um povo a partir da história encontra-se numa nota muito interessante e que é importante retomar por completo:

Quando se trata de objetos tão gerais como os costumes e as maneiras de um povo, deve-se tomar cuidado para não se restringir a visão sempre aos exemplos particulares. Seria um meio de nunca perceber as fontes das coisas. Para saber se tenho razão de atribuir a polidez à cultura das letras, não é preciso investigar se este ou aquele erudito são pessoas polidas; mas é preciso examinar as relações que podem existir entre a literatura e a polidez e depois ver quais são os povos entre os quais tais coisas estavam reunidas ou separadas. Digo o mesmo do luxo, da liberdade e de todas as outras coisas que influenciam os costumes de uma nação e sobre as quais ouço, todos os dias, tantos raciocínios deploráveis. Examinar tudo isso em detalhes e acerca de alguns indivíduos não é filosofar, é perda de tempo e de reflexões, pois pode-se conhecer a fundo Pierre ou Jacques e ter-se feito muito pouco progresso no conhecimento dos homens.²⁰⁵

Deste modo, a leitura que Goldschmidt nos apresenta da “universalidade da tese” reivindicada por Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes* é fundamental. “É notável, diz o comentador, que uma questão de fato seja resolvida por uma lei geral e que uma questão que diríamos sociológica, proposta pela Academia, desemboque em

²⁰⁴ DCA, OC, T III, p. 9 [p. 15].

²⁰⁵ *Observações*, OC, T III, p. 53, note * [p. 285, nota 23].

investigações concernentes à filosofia da história”.²⁰⁶ Quando pensamos, enfim, no uso que Rousseau faz da história, fica claro o caráter filosófico que ele pretende aplicar, contudo, é preciso compreendermos melhor o estatuto dessa filosofia da história no contexto do primeiro *Discurso*.

Em *Ilustração e História*, Maria das Graças de Souza nos apresenta duas perspectivas que são essenciais para pensarmos qualquer filosofia da história: na primeira, ressalta-se o modelo cíclico utilizado pelos historiadores gregos e romanos em que não se considera “o futuro de maneira prospectiva”, de modo que “tudo o que acontece tem o mesmo caráter no passado e no futuro”²⁰⁷. A segunda perspectiva, associada à visão cristã do mundo, na qual se passou a colocar Deus como uma referência lógica e também histórica: estando o próprio deus no início de todas as coisas, passa a se considerar que “o mundo teve um começo” e, portanto, a história só pode ser concebida sob um aspecto linear²⁰⁸. Tratando-se, portanto, de duas posições irreconciliáveis, é preciso apontarmos para qual modelo se adequaria o *Discurso sobre as ciências e as artes*.

A leitura que Maria das Graças de Souza propõe parte da constatação de que a tese de Rousseau sobre a corrupção dos costumes diante do gosto pelas letras alinha-se ao modelo de sentido linear, afinal, como ele próprio afirma no primeiro *Discurso*, “nossas almas foram se corrompendo à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram para a perfeição.”²⁰⁹ Como ela ainda muito bem observou, “há portanto um antes e um depois”, ao qual ainda poderíamos adicionar o fato que Rousseau afirma a irreversibilidade dessa condição afinal “nunca se viu um povo, uma vez corrompido, voltar à virtude.”²¹⁰ É, aliás,

²⁰⁶ Goldschmidt, *Anthropologie et Politique*, p. 45.

²⁰⁷ Souza, *Ilustração e História*, p. 66-67.

²⁰⁸ Souza, *Ilustração e História*, p. 67-68.

²⁰⁹ DCA, OC, T III, p. 9 [p. 15]. Grifo nosso.

²¹⁰ *Observações*, OC, T III, p. 56 [p. 83].

justamente essa irreversibilidade que permite dizer que essa “concepção linear da história” está marcada pela “degeneração”. Numa passagem fundamental deste comentário, Maria das Graças afirma: “nessa espécie de teologia laicizada da história, é como se ficássemos apenas com os momentos do paraíso e do pecado. Não há, parece, redenção à vista.”²¹¹

Analisando, todavia, a filosofia da história decorrente das teses do primeiro *Discurso*, gostaríamos de salientar um problema que decorre muito diretamente da possibilidade, ou não, desta redenção. No âmbito dos escritos concernentes à problemática levanta pelo *Discurso sobre as ciências e as artes*, uma passagem do *Prefácio a Narciso* nos remete ainda a esse fatalismo aparentemente próprio da obra: “quando não há mais costumes deve-se preocupar apenas com a polícia”²¹², pois “não se trata mais de fazer com que os homens ajam bem, mas somente distraí-los de fazer o mal”.²¹³ Entretanto, ainda de acordo com este *Prefácio* e como já citamos anteriormente, a tese sustentada por Rousseau é que “o gosto das letras sempre anuncia em um povo um começo de corrupção que ele acelera muito prontamente”²¹⁴, ou seja, a história linear segue da proposição geral que Rousseau sustenta no *Discurso*. Para dizermos de outro modo, a perspectiva linear da história pensada nesta obra atende os critérios da “universalidade da tese”, pois as ciências e as artes servirão sempre e em qualquer lugar de divisor de águas que estabelece um antes e um depois.

Embora Rousseau apresente uma tese universal para explicar o processo de corrupção dos costumes, ele não pretende sobrepor-se às especificidades de cada povo, ou seja, ele não é universalista²¹⁵. O artigo indefinido da passagem citada do *Prefácio* é muito

²¹¹ Souza, *Ilustração e História*, p. 72.

²¹² *Prefácio a Narciso*, OC, T II, p. 973.

²¹³ *Prefácio a Narciso*, OC, T II, p. 972.

²¹⁴ *Prefácio a Narciso*, OC, T II, p. 965.

²¹⁵ Cf. Radica, *L’histoire de la raison*, p. 16 et seq.

significativo, pois “um povo”, em um determinado povo, onde quer que ele se encontre, estará realmente sempre sujeito à proposição geral estabelecida por Rousseau, mas ela não pretende dizer que uma vez que esse determinado povo inicie seu processo de corrupção, todos os povos da terra forçosamente se corromperão. É o que explica, por exemplo, a coexistência de povos corrompidos e aqueles que defendiam suas virtudes. “Os costumes de Esparta sempre foram propostos como exemplo a toda a Grécia”, diz Rousseau na sua *Última resposta*. “A Grécia inteira estava corrompida, ele prossegue, e ainda havia virtude em Esparta; a Grécia inteira era escrava, somente Esparta ainda era livre”²¹⁶ Se não há, de fato, qualquer possibilidade de redenção para a antiga Grécia ou a França contemporânea, é possível vislumbrar nos exemplos da igualmente antiga Esparta ou a Suíça natal de Rousseau uma esperança de manutenção das virtudes dos seus habitantes e, por fim, de sua liberdade.

Dessa maneira, não podemos deixar de notar que Rousseau não se afere totalmente ao modelo linear de história, pois restam algumas características da história cíclica dos antigos nas entrelinhas do *Discurso sobre as ciências e as artes*, em especial, nessa perspectiva de que “os eventos do passado poderão acontecer de novo de maneira similar”²¹⁷, conforme nos mostrou Maria das Graças. O papel que os exemplos representam no contexto desta obra é fundamental, afinal, a vida desses Sócrates e Catões tem muito a oferecer para o filósofo que vai analisar suas histórias e também para os atuais governantes porventura responsáveis pela conservação de seu povo. Desta maneira, somente os exemplos retirados da história, por mais monstruosos que pareçam, para lembrarmos uma importante passagem das *Considerações sobre o governo da Polônia* de

²¹⁶ *Última Resposta*, OC, T III, p. 83 [p. 99].

²¹⁷ Souza, *Ilustração e História*, p. 49.

Rousseau, podem ensejar a pergunta: “o que nos impede de ser homens como eles?”²¹⁸.

Desta forma, é importante afirmar com Bento Prado Jr. que “a própria ideia de exemplo é indissociável de algo como uma possível imitação, ela implica necessariamente um mínimo de normatividade, e a norma remete sempre ao que deve ser normatizado.”²¹⁹

Para Rousseau, portanto, o recurso constante aos exemplos históricos, tal como nos apresenta Baucher, distancia o filósofo genebrino das correntes que privilegiavam “o espírito de sistema e a demonstração analítica”, sendo que tal escolha segue fundamentalmente uma necessidade de se buscar não verdades abstratas, mas “a via verdadeiramente humana da verdade”²²⁰. O exemplo histórico, por conseguinte, representa não apenas um papel ilustrativo, mas uma ferramenta que visa fundar a própria demonstração das verdades a qual segue um modelo indutivo, isto é, do particular ao geral.²²¹ É somente a partir desta perspectiva que podemos concluir, com Bento Prado Jr., sobre o caráter normativo inerente aos exemplos. Seu encadeamento segue uma regra previamente estabelecida, isto é, os costumes degeneraram à medida que as ciências e artes se aperfeiçoaram, de modo que, ao fim e ao cabo, se instaure o que Baucher denomina como um “sistema de ecos”²²², o qual permite passarmos de um caso ao outro e, por fim, à regra geral.

Assim sendo, conforme observou Maria das Graças de Souza, o “verdadeiro conhecimento dos fatos é inseparável do de suas causas e de seus efeitos” e nessa busca

²¹⁸ “Quando lemos a história antiga, acreditamo-nos transportados para um outro universo e entre outros seres. O que têm em comum os franceses, os ingleses, os russos, com os romanos e os gregos? Nada quase além da aparência. As fortes almas destes últimos parecem aos outros exageros da história. Como é que eles, que se sentem tão pequenos, pensariam que houve tão grandes homens? Existiram, contudo e eram humanos como nós: o que nos impede de ser homens como eles?”. *Considerações sobre o governo da Polônia*, OC, T III, p. 956.

²¹⁹ Bento Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 104.

²²⁰ Baucher, ‘La fabrique des exemples dans le Discours[...]’, p. 456.

²²¹ Cf. Baucher, ‘La fabrique des exemples dans le Discours[...]’, p. 459.

²²² Baucher, ‘La fabrique des exemples dans le Discours[...]’, p. 463.

pelas causas, Rousseau reconhece nos exemplos históricos os princípios da boa ação e da virtude. Por conseguinte, podemos afirmar que “a história preconizada por Rousseau é, antes de tudo, uma história exemplar”, pois trata-se de “uma história da qual se possa extrair lições morais”. Assim como em suas obras posteriores, já no *Discurso sobre as ciências e as artes*, todavia, podemos afirmar com Maria das Graças de Souza que “a história está tão ligada à moral, que não se pode conhecer uma sem estar em condições de conhecer a outra”.²²³

²²³ Souza, *Ilustração e História*, p. 49. Ver ainda *Emílio*, OC T IV, p. 348 [p. 124].

PARTE II: VIRTUDE

Albert Schinz, em um artigo intitulado *La notion de vertu dans le Premier Discours de J.-J. Rousseau*, foi certamente um dos primeiros que se interessou pela questão da virtude tratada no *Discurso sobre as ciências e as artes*. Apresentaremos, portanto, sua leitura como uma forma de seguirmos por seus passos o espinhoso caminho no sentido de estabelecermos uma definição de virtude na obra em questão.

Segundo o autor, por conseguinte, a crítica destinada ao pensamento de Rousseau estaria repleta de clichês, o que de certo modo atravanca consideravelmente seu bom entendimento. Nesse sentido, dever-se-ia proceder a uma análise “filosófica ou psicológica” das obras de Rousseau, buscando, assim, o real significado de tais palavras utilizadas até então de maneira negligente. Para tanto, tomar “o conceito de virtude”, que seria “um dos mais em evidência na obra inteira”, é um grande passo nesse sentido, e, por sua vez, apreendê-lo “no Primeiro Discurso” é ter uma certa garantia de sucesso, pois seria tomá-lo “num momento em que o problema é ainda relativamente simples”¹.

Esta abordagem, dentro da perspectiva psicológica prevista pelo autor, é precedida por uma breve apresentação da vida errante de Rousseau². Segundo Schinz, essa vida em que o genebrino dava livre vazão aos “seus gostos, suas paixões, seus caprichos” e que representava uma “vida de acordo com a natureza” e, portanto, “romântica”, anunciava, por seu turno, uma reação que viria algum tempo depois, quando, lembrando sua infância “calvinista” e “romana” e com o auxílio desta iluminação que ocorreria em Vincennes, Rousseau viria a estabelecer sua posição antirromântica a partir da qual triunfaria a virtude. Dessa maneira,

¹ Schinz, “La notion de vertu...”, p. 534-535.

² Schinz, “La notion de vertu...”, p. 533-534.

para Schinz, o primeiro *Discurso*, resultado imediato dessa iluminação, é “inteiramente um hino à virtude”. Assim sendo, após essa breve introdução biográfica, desembocamos na questão: “Mas o que é preciso entender por virtude?”³

Após um truncado arrazoado sobre a história do termo virtude e seus significados correntes na história, o comentador conclui que há basicamente “três noções de virtude: virtude-sabedoria, virtude-renúncia e virtude-inocência”. E mais a frente assevera: “não há dúvida”!, “todas estas três concepções se encontram ao mesmo tempo recomendadas no Primeiro Discurso de Rousseau”. Para Schinz, portanto, sendo a virtude-sabedoria aquela do mundo grego, Rousseau a recomenda como uma busca do que se denomina “sabedoria de vida” que, no caso, o que sempre se opõe ao criticar o conhecimento estabelecido pelas ciências e artes. A virtude-inocência, por outro lado, apareceria sempre quando Rousseau de alguma forma se refere à natureza. E, por fim, a virtude-renúncia é, numa palavra, a virtude cristã e aparece sempre que se refere a algum tipo de sacrifício. A conclusão de Schinz parece beirar o absurdo quando, em termos gerais, ele afirma que, sendo a virtude-renúncia sempre associada à ideia de sacrifício, ela engloba também a virtude romana e, portanto, a virtude política, pois enquanto cristã, a virtude visa a condenação dos prazeres, do pecado; e enquanto política ela “exige certas privações em nome de seu país”⁴. Ao que nos parece, a aproximação destas duas concepções mostra-se completamente gratuita.

Como já mencionamos, segundo Schinz, todas essas concepções operam ao mesmo tempo no *Discurso*. Entretanto, para não se contradizer, impor-se-ia ao filósofo escolher uma delas. Logo, ainda segundo o comentador, Rousseau teria optado pela virtude-renúncia, ou melhor, essa concepção assume uma posição centralizada, sobretudo, se se der a devida atenção à querela referente ao luxo, a qual teria exigido de Rousseau uma oposição direta ao

³ Schinz, “La notion de vertu...”, p. 537.

⁴ Schinz, “La notion de vertu...”, p. 537.

que Schinz denomina de a “virtude hedonista”. Opondo-se, portanto, aos defensores do luxo e dos prazeres em geral ao propor uma virtude de natureza essencialmente cristã, Rousseau, enfim, ao contrário do que o *Discurso* parecia anunciar, não seria um “revolucionário”, mas, sim, um “reacionário”⁵. Assim sendo, para o comentador, “a moral cristã para a qual, sob o nome de moral romana, Rousseau emprega sua eloquência, é a moral antinatural”⁶.

De qualquer modo, a virtude-renúncia, afinal, deve ser considerada a definição para virtude no *Discurso sobre as ciências e as artes*? Para Schinz, é preciso que consideremos que “as ideias morais de Rousseau sofrerão importantes flutuações”, ou seja, todas as idas e vindas a respeito dos usos do termo virtude atribuídos a Rousseau em sua obra não nos dão sequer uma resposta conclusiva à questão – “mas o que é preciso entender por virtude?” – colocada inicialmente. Dessa forma, a virtude-renúncia, aparecendo no *Discurso* como uma espécie de opção provisória, será paulatinamente substituída, segundo Schinz, pela virtude-inocência. E, assim, sendo o primeiro *Discurso* (com suas inerentes oscilações) o representante de uma “moral antinatural”, com o advento do *Discurso sobre a desigualdade* teremos então, o abandono desta moral em prol da “moral natural”⁷.

O *Discurso sobre as ciências e as artes*, portanto, sendo um momento “relativamente simples” e apropriado para se desfazer dos clichês que obstaculizavam a compreensão do pensamento rousseauiano, após a leitura desse artigo, se apresenta de maneira ainda mais obtusa. Ao menos no que concerne a esta obra, a ideia de virtude apresenta-se, portanto, como uma ideia difusa, indefinida, objeto das flutuações do pensamento rousseauiano, logo, mesmo com todas essas virtudes observadas por Schinz, não se pode obter uma definição unívoca do que venha a ser a virtude que sustente neste *Discurso*.

⁵ Schinz, “La notion de vertu...”, p. 549.

⁶ Schinz, “La notion de vertu...”, p. 550.

⁷ Schinz, “La notion de vertu...”, p. 551.

A dificuldade de se definir o conceito de virtude no *Discurso sobre as ciências e as artes* está claramente associada à indisponibilidade de uma definição direta do próprio Rousseau, mas também, como vimos, não podemos apenas considerar que há uma série de acepções transitando entre as linhas desta obra. Uma das passagens em que Rousseau, todavia, apresenta aquilo que seria o mais próximo de uma definição de virtude sequer foi analisada por Schinz em seu artigo. Argumentando que a “riqueza dos adereços” anuncia apenas um homem opulento, Rousseau afirma que a virtude é encontrada sob outros aspectos. Logo, “os adereços não são menos estranhos à virtude, que é a força e o vigor da alma.”⁸ Tendo em mente, afinal, essa concepção de que a virtude “é a força e o vigor da alma”, pretendemos nesta parte avançar nossa compreensão sobre o que vem a ser a ideia de virtude no *Discurso*, considerando, por sua vez, algumas perspectivas, a nosso ver, privilegiadas.

Os capítulos desta parte, portanto, seguem estas perspectivas, de modo que no primeiro visamos compreender como o problema da virtude (ou da simples ausência dela) se apresenta na crítica que Rousseau dirige à polidez e demais “artes de agradar” relacionadas ao ideal de civilidade setecentista. Num curioso trecho da *Resposta* de Stanislas, o rei relaciona a questão da polidez à hipocrisia argumentando que por mais “odiosa que ela seja em si mesma é, entretanto, uma homenagem que o vício presta à virtude; ela assegura que ao menos as almas fracas não se contagiem com o mau exemplo”⁹. Assim sendo, a partir dessa relação existente entre hipocrisia e polidez, buscaremos definir a crítica que Rousseau apresenta aos costumes de seus contemporâneos salientando, sobretudo, o caráter frívolo e vazio dessas “máscaras” que acabaram se apropriando do nome de *mœurs*. Associa-se a essa crítica, ademais, uma importante problemática na qual a polidez, a aparência da virtude, tem no estabelecimento de uma opinião pública que, projetando-se para além da honra e glória

⁸ DCA, OC, T III, p. 8 [p. 13].

⁹ Stanislas, *Resposta*, OC Launay, T II, p. 75.

ambicionada pelos indivíduos, reafirma-se o caráter político da virtude na medida em que ela visa apenas o bem público o qual, por sua vez, foi eclipsado pelo ideal de boas maneiras representado por uma sofisticada “arte de agradar”.

O segundo capítulo, partindo do debate acerca do luxo, apresenta o caminho percorrido na argumentação do Rousseau que vincula o vício à desigualdade, de modo que, num contexto em que reinam os vícios, toda e qualquer possibilidade de virtude se encontra previamente negada. A remissão a um trecho da *Nova Heloísa* torna-se imperativo, na medida em que ilustra bem as linhas gerais deste capítulo: “O homem da sociedade que deseja sacudir por um instante sua alma para repô-la na ordem moral, encontrando de todos os lados uma resistência invencível, é sempre forçado a manter ou retomar sua situação inicial.”¹⁰ Numa perspectiva oposta, isto é, em contraposição ao estado de vício estabelecido a partir de uma sociedade desigual cujos valores recaem apenas sobre os talentos individuais, Rousseau vislumbra a partir de duas figuras singulares, o sábio e o cidadão, a formação de valores civis que baseiam-se principalmente sobre a ideia de virtude. Trata-se, enfim, de apresentar como Rousseau traça a partir dessas duas figuras um caminho de construção de uma civilidade ausente no século XVIII.

¹⁰ *A Nova Heloísa*, OC, T II, p. 19 [p. 31].

Capítulo 1 – “Teatro humano”: polidez, honra e opinião pública

*E a máscara admirais como se fosse a cara?
Pondes no mesmo plano arte e sinceridade,
E a aparência falaz fundindo com a verdade,
O fantasma estimaís tanto quanto a pessoa,
E a moeda falsa a par considerais da boa?
Os homens, em geral, são de um feitio estranho:
Não se adaptam jamais a seu justo tamanho;
Limites da razão têm por demais mesquinhos:
Em tudo o que os empolga ultrapassam caminhos,
E estragam quanta vez até a coisa mais nobre,
Por fazer que no excesso e exagero soçobre!*¹¹

O termo hipocrisia vem sendo utilizado numa ampla gama de significados. Estes versos que servem de epígrafe ao capítulo, todavia, podem ter sido aqueles que sedimentaram em nosso ideário a acepção pejorativa que o termo carrega. Molière, escrevendo seu *Tartufo*, provavelmente não se preocupava em distinguir entre o ofício do ator, e sua obra essencialmente ficcional, e o cortesão que, ao seguir as regras de uma sociedade profundamente teatralizada, ansiava por conquistar todos os olhares da corte. O fato é que, já nesse momento, a definição do hipócrita (ou o *hypocrites* grego) ultrapassa em muito o mero ator principal ou aquele ator que, destacando-se do coro, representava seu papel nos palcos gregos. E a hipocrisia, sendo anteriormente nada mais que a própria arte do ator, anuncia por seu turno todo um jogo do verdadeiro e do falso nessa cena chamada sociedade.

Num de seus escritos de juventude no qual anuncia o projeto de escrever sobre alguns “acontecimentos importantes” da história humana em que, contrariamente ao que a ciência histórica consagrou, suas verdadeiras causadoras seriam determinadas mulheres, Rousseau ressalta o caráter superficial dos relatos históricos. Para além da questão de se poder ou não atribuir a determinados indivíduos uma importância capital no desenrolar dos principais acontecimentos, Rousseau parece se preocupar com o fato de que a história da humanidade,

¹¹ Molière, *O Tartufo*, p. 20.

recorrentemente descrita como realizações de ações majestosas, fundadas em sentimentos grandiosos, seja determinada na verdade nos bastidores, onde opera uma série de paixões frívolas e vulgares que, de certo modo, passam despercebido ao historiador e, sobretudo, ao leitor. Estas “impulsões secretas”, nos termos de Rousseau, são os verdadeiros dados a serem descortinados e é a elas, afinal, que se limitaria de fato “toda a história do Teatro Humano”¹².

Grafada no texto em iniciais maiúsculas, a expressão “teatro humano” nos chama a atenção, primeiro, pelo seu caráter metafórico e, o que nos parece mais importante, por sua função topográfica no discurso de Rousseau, então aspirante a historiador. Retomando toda a frase – “no círculo dos acontecimentos que se limita toda a história do Teatro Humano” – podemos notar que esse teatro é, ao mesmo tempo, o objeto propriamente dito do conhecimento do historiador – tratando-se dos acontecimentos – e o lugar onde se veria desfilar as ações dos homens – o círculo limitador. Como bem definiu Salinas, o que temos nessa exposição é o próprio mundo humano como “cena e como figuração do objeto a ser desvendado pelo ato de conhecimento”¹³.

Por outro lado, a questão implícita no olhar sobre a história toca mais profundamente a problemática envolvendo as reais intenções das ações do homem, isto é, afora a questão psicológica que determinaria as intenções desses homens, os motivos das ações aparecem como algo a ser perscrutado pelo olhar de um historiador mais crítico que vai além dos meros acontecimentos (*événements*) e sua disposição na cena social.

O teatro humano, assim, é concebido, ainda segundo a expressão de Salinas, como “um aterrorador ‘mundo de aparências’”¹⁴ e, nesse sentido, a intuição presente no texto rousseauiano é reveladora: os historiadores modernos, diz Jean-Jacques,

¹² Essai sur les évènements importants, OC, T II, p. 1257-59.

¹³ Salinas Fortes, *O paradoxo do espetáculo*, p. 21.

¹⁴ Salinas Fortes, *O paradoxo do espetáculo*, p. 25.

se propõem apenas a escrever a história do que se tornou de conhecimento do público; que não se exagere mais as vantagens da história e que reconheçamos que esta é apenas uma história de pretextos e aparências especiosas com as quais se maravilha o público.¹⁵

O tema do teatro e do ator é eminentemente fecundo na *Carta a D'Alembert*, bem o sabemos. Mas já na esteira da questão acerca da relação entre ciências, artes e costumes, Rousseau volta-se para os fundamentos desta arte de agradar então chamada polidez. Seus efeitos na sociedade são expostos de maneira muito veemente e a principal perda e funesta consequência de sua presença é o fato de que, diz Rousseau, “nunca se saberá com quem se está lidando. [...] Que cortejo de vícios não acompanhará essa incerteza!”¹⁶ Às ciências e artes, caracterizadas por suas “estéreis contemplações”, Rousseau opõe a necessidade de se dedicar ao estudo “dos deveres do homem”, numa situação político-social em que o homem “só tivesse tempo para a pátria, para os infelizes e para os amigos”.¹⁷ Poderíamos dizer, com efeito, que a incerteza envolvida nos trâmites da vida polida se assimila à incerteza com que o homem se dedica a conhecer os segredos da natureza. Em ambos os casos, o homem se depara com a constatação de que “o falso é suscetível de uma infinidade de combinações”. A falsidade, inscrita em verdades nada mais que dogmáticas dos *philosophes* se estende em projeção sobre as relações humanas nas quais a arte primordial é justamente aquela que consiste em agradar-se reciprocamente. O grande problema, portanto, é que “a verdade tem apenas uma maneira de ser.”¹⁸

No âmbito das ciências da natureza, como já vimos, Rousseau é incisivo; e nos estudos dos “deveres do homem” e da crítica à polidez, segue necessariamente uma busca factível de se esquivar das funestas consequências dessa “vil e enganosa uniformidade”¹⁹. O critério para

¹⁵ *Essai sur les évènements importants*, OC, T II, OC, T II, p. 1258-59.

¹⁶ *DCA*, OC, T III, p. 8-9 [p. 14].

¹⁷ *DCA*, OC, T III, p. 17 [p. 26].

¹⁸ *DCA*, OC, T III, p. 17-18 [p. 26].

¹⁹ *DCA*, OC, T III, p. 8 [p. 14].

se julgar as ações humanas, em oposição às ciências e artes é mais claro, passando necessariamente pela associação da polidez ao epíteto “hipócrita”. Polidez e hipocrisia, para Rousseau, passam a ser sinônimos sob a locução “véu uniforme e pérfido”²⁰. E essa figura, o ator social, buscando sempre atrair os olhares alheios é posto na outra extremidade do ideal socrático. Agradar-se uns aos outros é o oposto do conhecer-se a si mesmo, afinal, como bem salientou Baczko, enquanto o sábio, para Rousseau, se satisfaz consigo mesmo e cumpre seus deveres quando lhe é exigido, o hipócrita, homem polido, está sempre fora de si, é um ser alienado²¹. Dessa maneira, como também definiu Bento Prado Jr., a situação do *ator social*

é assim definida como *alienação*, perda do ser em proveito de um *outro* imaginário. Mas esse aniquilamento do representante em proveito do representado [...] só tem virulência moral e prática porque pode ligar-se imediatamente a virtualidades da prática social dada que a precede. Toda sociedade encena uma espécie de teatro implícito.²²

A diferença, portanto, entre o hipócrita ator social e o comediante está na intenção subentendida na ação de cada um. Enquanto o comediante se iguala ao hipócrita na representação de um determinado personagem, a intenção daquele “não é a de um trapaceiro que queira fazer com que acreditem nela, que o ator não pretende que o tomemos pela pessoa que está representando, [...] e que, dando aquela imitação pelo que ela é a torna completamente inocente.” Embora ele tenha como profissão, diz ainda Rousseau, “o talento de enganar os homens”, seus hábitos e, de maneira geral, seus costumes permanecem inocentes dentro dos limites do teatro: “em todos os outros lugares servem apenas para fazer o mal.”²³ E mais à frente, o filósofo genebrino compara o comediante com outra figura também importante na estrutura social, a saber, o orador: “a diferença é imensa”, diz Rousseau.

²⁰ DCA, OC, T III, p. 8 [p. 14].

²¹ Baczko, *Rousseau. Solitude et communauté*, p. 23. “Dans le monde de l’aliénation, chaque homme qui ‘vit dans les autres’ et en est à la fois séparé par la barrière de ses intérêts particuliers, est ‘solitaire dans la foule’.”

²² Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 292.

²³ *Carta a D’Alembert*, OC, T V, p. 73 [p. 92].

Quando o orador se mostra, ele o faz para falar e não para se oferecer como espetáculo: só representa a si mesmo, só desempenha seu próprio papel, só fala em seu próprio nome, só diz ou só deve dizer o que pensa; como o homem e a personagem são a mesma pessoa, ele está no seu lugar; é o mesmo caso de todo cidadão que cumpre as funções de sua condição. Mas um comediante no palco, exibindo sentimentos diferentes dos seus, dizendo apenas o que lhe fazem dizer, muitas vezes representando um ser quimérico, aniquila-se, por assim dizer, anula-se com seu herói; e nesse esquecimento do homem, se algo ainda restar, será apenas o joguete dos espectadores.²⁴

A “vã e falsa polidez”, símbolo da arte do hipócrita tem, afinal, o defeito de mascarar os vícios, minando todos os fundamentos da confiança e a estima, signos das “belas almas”, os verdadeiros “homens de bem”. O “perigoso manto da hipocrisia” tem por objetivo mascarar justamente esse esvaziamento do homem, essa alienação que o lança abaixo mesmo de figuras criminosas, como um Cartouche²⁵, que poderiam ter se “recolhido em si mesmos”, ou seja, não escancarado sua índole criminosa à sociedade, e assim morrido “como predestinados”. O hipócrita, nas palavras de Rousseau, “alma vil e rastejante [...] semelhante a um cadáver, em que já não se encontra nem fogo, nem calor, nem possibilidade de vida”²⁶, é incapaz de verdade e, por conseguinte, incapaz de virtude. Atrelado ao seu desejo de se distinguir, nem mesmo se preocupa com o destino da sociedade. Desta maneira, na bela definição de Bento Prado, “só é intolerável a ficção que comporta *interesse* e, alguém ou além da *physis*, define uma *diferença* entre os homens. A única mentira é: *sou melhor do que você*.”²⁷

O tema da mentira, por outro lado, remete a uma outra questão mais ampla e que, em todo caso, é fundamental para entendermos a crítica rousseuniana à “aparência de todas as virtudes”. No tratamento que Rousseau dá ao problema da polidez e, como vimos, na sua associação à hipocrisia, temos uma crítica não apenas a essa aparência enganadora tomada

²⁴ *Carta a D'Alembert*, OC, T V, p. 74 [p. 93].

²⁵ “Célebre bandido francês (1693-1721), a quem se atribuíam aventuras de toda espécie. Morreu no suplício da roda”. DCA, nota da tradutora, p. 79.

²⁶ *Observações*, OC, T III, p. 52 [p. 78].

²⁷ Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 370.

como arte suprema de agradar-se uns aos outros, mas é também o elemento peculiar a partir do qual o genebrino pôde identificar o que, em sua pena, assume a importância de um conceito, a saber, a opinião. No prefácio do *Discurso*, Rousseau apresenta um aspecto particular da opinião que, contrapondo-se à ideia geral que a define como um entendimento particular de determinado indivíduo ou grupo acerca de uma coisa ou situação qualquer, estabelece-se como um entendimento coletivo, isto é, não se trata da opinião de “alguns sábios” ou “os eruditos pedantes”, mas das “opiniões de seu século, de seu país, de sua sociedade”²⁸.

Na segunda parte do *Discurso*, considerando a influência nociva que essa “multidão de escritores obscuros e de letrados ociosos” tem sobre a sociedade, Rousseau afirma que seus paradoxos são funestos para a tranquilidade da sociedade na medida em que, nessa gana de se distinguir dos demais, apresentam opiniões contrárias àquelas que vigoram e dão sustentação à sociedade. Ao dizer, portanto, que estes funestos paradoxos “solapam os fundamentos da lei e aniquilam a virtude”, o filósofo genebrino considera uma espécie singular de opinião e que ele define como a “opinião pública”²⁹. No fundo eles não odeiam nem a virtude nem a sociedade em si mesmas, mas é esse desejo de ser considerado “melhor do que você”, ou seja, esse sequestro da opinião alheia a considerá-lo melhor do que é efetivamente que acabam por obscurecer os antigos critérios de estima e também da “verdadeira honra”. Tal como Rousseau afirma mais à frente, “as recompensas são prodigalizadas à erudição amável e fica sem honrarias a virtude.”³⁰

Tal como apontou Milton Meira ao analisar as diversas ocorrências do termo opinião nas obras de Rousseau, também podemos afirmar que já no *Discurso sobre as ciências e as*

²⁸ DCA, OC, T III, p. 3 [p. 7].

²⁹ DCA, OC, T III, p. 19 [p. 27].

³⁰ DCA, OC, T III, p. 25 [p. 34].

artes há uma certa oscilação entre o caráter negativo e positivo da opinião no contexto social, isto é, “a estima pública e olhar do público”, tomados sob o espectro da hipocrisia e da polidez, são “elementos desencadeadores de todos os vícios do homem em sociedade”.³¹ Por outro lado, o reconhecimento devido às ações virtuosas também se enquadra no contexto da opinião pública, sendo que é justamente sob este aspecto que Rousseau pode falar que ela é “a substância do Estado”. Uma das mais notáveis passagens do *Discurso* chama nossa atenção especialmente para este viés positivo e mesmo essencial da opinião pública:

O sábio não corre atrás da fortuna, mas não é insensível à glória; e quando a vê tão mal distribuída sua virtude, que um pouco de emulação teria animado e tornado proveitosa para a sociedade, cai no langor e se extingue na miséria e no esquecimento. Eis o que, com o tempo, deve produzir em toda a parte a preferência dos talentos agradáveis aos talentos úteis e o que a experiência vem confirmando largamente desde o renascimento das ciências e das artes. Temos físicos, geômetras, químicos, astrônomos, poetas, músicos, pintores; não temos mais cidadãos, ou, se ainda nos restam alguns, dispersos pelos nossos campos abandonados, lá perecem indigentes e menosprezados.³²

Sendo, portanto, as virtudes aviltadas e a estima pública reservada para aqueles que têm “talentos”, a ideia de uma opinião pública perde totalmente seu aspecto social e, atendendo apenas os interesses dos bajuladores e bajulados, vê-se paulatinamente a “substância do Estado” se esvair na medida em que não há mais recompensa para as ações virtuosas³³. Em suma, vale mais a pena emular algumas virtudes, enquanto nos bastidores desse Teatro Humano continue-se a gozar de todos os benefícios dos prazeres e dos vícios³⁴.

³¹ Nascimento, *Opinião pública e revolução*, p. 45.

³² *DCA*, OC, T III, p. 26 [p. 35].

³³ “Le goût des lettres, de la philosophie et des beaux arts, anéantit l’amour de nos premiers devoirs et de la véritable gloire. Quand une fois les talens ont envahi les honneurs dûs à la vertu, chacun veut être un homme agréable et nul ne se soucie d’être homme de bien.”. *Prefácio a Narciso*, OC, T II, p. 966. Grifos nossos.

³⁴ É célebre, todavia, a passagem do *Prefácio à Narciso* em que Rousseau afirma que é preciso continuar a se cultivar as ciências e as artes, pois, ainda que “elas destruam a virtude”, elas “deixam esse *simulacro público* que é sempre uma coisa bela”. O genebrino não está, notadamente, fazendo apologia do simulacro, mas, limitando-nos ao contexto da passagem, é preciso levar em conta que se trata de uma reflexão, digamos, realista em que o cenário pessimista é construído a partir da concepção de que “um povo vicioso jamais retorna à virtude”. Dessa forma, é preciso que os vícios não se tornem vícios e, em última instância, mantendo-se ainda uma estima propriamente pública, manter-se-ia igualmente “uma certa aparência de ordem que previne uma horrível confusão”, mantendo “uma certa admiração pelas belas coisas” e impedindo que elas sejam totalmente esquecidas (é a arte, sobretudo, reproduzindo feitos virtuosos nas “Academias, Colégios, Universidades,

A problemática, por fim, relacionada à virtude e sua aparência, mostra-se em todos os seus termos na resposta que Rousseau oferece à insinuação do rei Stanislas que “a hipocrisia [seria] uma homenagem que o vício presta à virtude”:

Sim, como aquela dos assassinos de César, que se prosternavam aos seus pés para degolá-lo com mais precisão. Por mais brilhante que seja esse pensamento, por mais autoridade que lhe dê o nome de seu autor, nem por isso é mais justo. Acaso dir-se-á de um larápio, que veste a libré de uma casa para dar seu golpe com mais comodidade, que presta homenagem ao dono da casa que rouba? Não, cobrir sua maldade com o perigoso manto da hipocrisia não é honrar a virtude, é ultrajá-la profanando-lhe as insígnias; é acrescentar a covardia e a trapaça a todos os outros vícios, é impedir em definitivo a si próprio qualquer volta à probidade.”³⁵

Essa relação entre honra e virtude, portanto, reunidas neste contexto da opinião pública, descortina uma importante esfera da crítica da polidez e das artes de agradar em geral³⁶. Como sabemos, a ideia de honra foi associada por Montesquieu ao regime monárquico, afinal, ela “é o motor que move a monarquia”.³⁷ Entretanto, não devemos inferir que Rousseau pretende considerar a honra como um valor absoluto, dado que é somente no serviço que ela promove à manutenção da virtude e também na promoção de novas ações virtuosas que, como vimos, ela deve ser estimada. Tal como estabelecera o próprio Montesquieu, dizer que determinada “qualidade, modificação da alma, ou virtude” é o motor de um certo governo, não implica que, por exemplo, honra e virtude não possam estar

Bibliotecas, Espetáculos). Uma conclusão a respeito dessa aparente contradição pode ser dada a partir da própria letra do *Prefácio*: “c’est le vice qui prend le masque de la vertu, non comme l’hypocrisie pour tromper et trahir, mais pour s’ôter sous cette aimable et sacrée effigie l’horreur qu’il a de lui-même quand il se voit à découvert.” As passagens citadas estão em *Prefácio a Narciso*, OC, T II, p. 972 e também na nota * dessa mesma página.

³⁵ *Observações*, OC, T III, p. 51-52 [p. 78].

³⁶ Cf. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, p. 78 et seq, em especial a seguinte passagem: “La couverture la plus efficace de cet état de choses est l’hypocrisie. Il ne serait pas juste d’y voir ‘un hommage que le vice rend à la vertu’. C’est bien plutôt une commodité qu’il se donne pour mieux parvenir à ses fins, et c’est, surtout, ‘ajouter la lâcheté et la fourberie à tous les autres vices’, c’est-à-dire les défauts les plus éloignés de la *vertu héroïque*. Vue ainsi, l’hypocrisie ressemble à ce que Platon avait appelé une *doximimétique ironique*: c’est le vice pleinement conscient de lui-même, qui, à l’intention des autres, prend les apparences de la vertu.” Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, p. 80.

³⁷ Montesquieu, *Espírito das leis*, p. 3.

presentes tanto na monarquia quanto na república³⁸. O que essa sutil distinção nos apresenta é que, a ideia de virtude tal como Rousseau a concebe no *Discurso sobre as ciências e as artes* aproxima-se intimamente da ideia de “virtude política” apresentada por Montesquieu em *O espíritos das leis*. A honra, bem definida pelo filósofo francês como um “preconceito de cada pessoa”³⁹, tomaria o lugar de virtude numa monarquia na medida em que ela condiciona a intenção dos homens e, portanto, proporciona determinadas condições em que o agir bem é possível.

A essência do problema em torno da polidez apresentado no primeiro *Discurso* está justamente na submissão da honra à virtude. Aquela não deve ser um valor em si, mas, enquanto fundamento da opinião pública, torna-se extremamente útil para se alcançar o bem comum dos indivíduos reunidos em sociedade. É ainda a distinção proposta por Montesquieu entre “falsa honra” e “verdadeira honra”⁴⁰ que também opera no pensamento de Rousseau. Enquanto aquela atende apenas às ambições e interesses dos particulares, esta se volta ao bem público e, portanto, visa apenas a virtude política⁴¹. O que se impõe, enfim, não é a figura do súdito e, em última instância, do cortesão; mas do cidadão.

A honra é, portanto, esse resquício da aparência necessária para a realidade social. Destinada, porém, a apenas promover a estima de homens virtuosos e, por conseguinte, da própria virtude, a honra se afasta de seu aspecto falso, hipócrita, promovida pelas relações de polidez, para se associar à virtude que, por sua vez, é a ação que visa apenas o bem público. A opinião pública, portanto, é fundada sob o ideal restrito de bem público em que apenas a virtude atende os pré-requisitos de uma ação social voltada, por sua vez, ao próprio bem

³⁸ “A honra está na república, ainda que a virtude política seja seu motor; a virtude política está na monarquia, ainda que a honra seja seu motor.” Montesquieu, *Espírito das leis*, p. 3.

³⁹ Montesquieu, *Espírito das leis*, p. 36.

⁴⁰ Montesquieu, *Espírito das leis*, p. 37.

⁴¹ É preciso salientarmos, com Montesquieu, que “não significa que, em certa república, se seja virtuoso; e sim que se deveria sê-lo.” Montesquieu, *Espírito das leis*, p. 40.

público. A mera opinião não é nada, pura encenação de almas vazias; a opinião pública é o reconhecimento e a memória coletiva das ações virtuosas.

Dito isso, gostaríamos de chamar a atenção para uma problemática que diz respeito à questão da honra e da “aparência das virtudes” sob um certo aspecto prático, isto é, trata-se de um tipo privilegiado de virtude no século XVIII, mas que carrega a ambiguidade entre o interesse particular e o público. Falamos, afinal, da virtude militar e que, aparentemente, Rousseau privilegiaria no *Discurso sobre as ciências e as artes*⁴². Numa passagem exemplar, o genebrino afirma que “enquanto se multiplicam as comodidades da vida, aperfeiçoam-se as artes e alastra-se o luxo, a verdadeira coragem se debilita, as virtudes militares se esvaem”⁴³. Citando em seguida alguns povos reconhecidos por suas “qualidades guerreiras”, acabou-se por concluir que o *Discurso* apresenta um “militarismo” de Rousseau⁴⁴ no qual se vincula a virtude não apenas uma qualidade combativa, mas a certo aspecto bárbaro e opressor.

O problema das virtudes militares resolve-se a partir da figura do soldado em geral, mas devemos considerar ainda todos aqueles postos da hierarquia militar que possuíam grande estima na sociedade do antigo regime. Desta forma, mais uma vez é a concepção acerca dos costumes antigos e modernos que entra em liça, de modo que, enquanto os adversários de Rousseau concentram-se em elogiar os soldados modernos, Rousseau, já desde o *Discurso*, pretende sobrepor a figura dos antigos soldados. Nesse sentido, tal como nos diz Stanislas, “vê-se em nossos dias guerras menos frequentes, mas mais justas; ações menos surpreendentes, mas mais heroicas; vitórias menos sangrentas, mas mais gloriosas; [...] sabendo vencer com moderação, tratando os vencidos com humanidade; a honra é seu guia, a

⁴² Cf. Schinz, ‘La notion de vertu’, p. 542-543.

⁴³ DCA, OC, T III, p. 22 [p. 31].

⁴⁴ O termo é do editor François Bouchardy em DCA, OC, T III, p. 1275, note 1 (p. 82).

glória sua recompensa”.⁴⁵ Por outro lado, tal como apresentou Bordes em suas respostas⁴⁶, a imagem vinculada aos povos antigos é a da barbárie: “a terra”, diz ele, “era apenas um campo de batalha, a guerra uma pilhagem, e os homens, bárbaros, que acreditavam ter nascido apenas para se escravizarem, saquearem e massacrarem mutualmente.” Fica claro, portanto que são os modos modernos que se pretende opor à barbárie antiga. Assim como conclui Bordes, “eram estes os antigos séculos que se quer lamentar.”⁴⁷

Antes de qualquer coisa, é preciso de fato convir que Rousseau oferece aos antigos essa ascendência moral sobre os costumes dos modernos, contudo, o dever moral pressuposto na guerra é tomado de maneira muito diferente pelo genebrino em relação aos adversários. Respondendo à objeção de Bordes, Rousseau afirma:

*Que espetáculo nos apresentaria o gênero humano, composto unicamente de lavradores, de soldados, de caçadores e de pastores? Um espetáculo infinitamente mais bonito do que o do gênero humano composto de cozinheiros, de poetas, de impressores, de ourives, de pintores e de músicos. Do primeiro quadro só se deve excluir a palavra soldado. A guerra por vezes é um dever, não sendo feita para ser um ofício. Todo homem deve ser soldado para a defesa de sua liberdade, nenhum deve sê-lo para invadir a liberdade alheia, e morrer servindo à pátria é um encargo belo demais para ser confiado a mercenários.*⁴⁸

As virtudes guerreiras, portanto, não devem ser concebidas a partir de sua característica comumente acompanhada, a coragem. Pelo menos não a coragem cega e que, em última instância, se apresenta como uma obediência inveterada aos comandos do rei, ou ainda uma obediência aos seus próprios grilhões, isto é, a ambição e o desejo por glória. Se há

⁴⁵ Stanislas, *Resposta*, OC Launay, T II, p. 75.

⁴⁶ “La politique des Romains ne voyait rien de juste que ce qui était utile. Quel art n'employaient-ils pas pour diviser, affaiblir, tromper ou effrayer tous les peuples, et les détruire les uns par les autres ? Quelles chicanes, quelles subtilités honteuses pour attaquer ou soumettre des nations qui ne leur avaient donné aucun sujet légitime de leur faire la guerre ? Quel poison caché sous ces beaux noms de traités d'alliances ? Quelle insolence et quelle dureté dans la victoire ? *Brigands politiques*, ils pillèrent l'univers, les trésors des vaincus ornaient le spectacle de ces triomphes qui faisaient gémir l'humanité, invention funeste par qui toutes les passions étaient armées pour la destruction des hommes ; ils ne se contentaient pas d'enchaîner les rois et de les traîner à leurs chars ; contre toute sorte d'humanité et de justice, ils osaient les condamner à la mort”. Bordes, *Segundo Discurso*, p. 615-616. Grifo nosso.

⁴⁷ Bordes, *Discurso*, OC Launay, T II, p. 140.

⁴⁸ *Última resposta*, OC, T III, p. 82 [p. 97].

algo de belo na guerra e nos combates é essencialmente a defesa da liberdade de seus concidadãos e, por fim, a defesa do bem público representado pela Pátria. Essa é a verdadeira honra que um particular pode alcançar e é, sobretudo, numa república em que não basta aparentar ter todas as virtudes, é preciso agir virtuosamente. É esse, enfim, o sentido proeminente da sentença final do *Discurso*: “sem invejar a glória desses homens célebres, [...] tratemos de instituir entre eles e nós essa gloriosa distinção que outrora se observava entre dois grandes povos: um sabia dizer bem, e o outro, bem fazer.”⁴⁹

⁴⁹ DCA, OC, T III, p. 30 [p. 50].

Capítulo 2 – Do vício à virtude, ou A construção da civilidade

*Quoiqu'il nous reste de vrais Philosophes ardents à rappeler dans nos cœurs les lois de l'humanité et de la vertu, on est épouvanté de voir jusqu'à quel point notre siècle raisonneur a poussé dans ses maximes le mépris des devoirs de l'homme et du citoyen.*⁵⁰

Sabemos que a primeira edição do *Discurso sobre as ciências e as artes* não portava o nome do seu autor, trazendo na capa apenas a identificação “por um cidadão de Genebra”⁵¹. Havens nos adverte que o epíteto “cidadão de Genebra” teria sido juntado ao nome Rousseau para que se pudesse distingui-lo do famoso poeta Jean-Baptiste Rousseau e também de um certo Pierre Rousseau, de Toulouse⁵². Embora não contradiga que a escolha tenha se dado por esta razão, podemos também inferir, com Starobinski, que ele se apresenta como um estrangeiro que ademais provêm de uma república, isto é, trata-se de um republicano⁵³. Assim como Fabrício, na prosopopeia contida na primeira parte do *Discurso*, voltando do mundo dos mortos, se dirige aos romanos, Rousseau também se dirige aos franceses como um “cidadão de Genebra”. Ainda de acordo com Starobinski, a figura de Fabrício bradando aos romanos da era imperial “Oh, cidadãos!”⁵⁴ configura não apenas uma exclamação “irônica”, pois eles não têm mais direito ao título: ela indica uma “qualidade *perdida*”⁵⁵. A “ironia séria”, para utilizarmos a expressão do comentador francês, decorrente da prosopopeia também projeta uma crítica latente, pois, assim como a figura do cônsul romano revela a antítese entre a

⁵⁰ *Prefácio a Narciso*, OC, T II, p. 966.

⁵¹ DCA, OC, T III, p. 1. Cf. ainda a nota 8 de Havens, em DCA Havens, p. 164.

⁵² DCA, OC, T III, p. 1239, note 2.

⁵³ Starobinski, *Accuser et séduire*, p. 48.

⁵⁴ DCA, OC, T III, p. 15 [p. 22].

⁵⁵ Starobinski, ‘La prosopopée de Fabricius’, p. 95.

Roma republicana e a Roma imperial, Rousseau genebrino também opõe implicitamente a monarquia francesa à sua república natal⁵⁶.

Sem julgar o mérito dessa leitura de Starobinski, cabe-nos aqui simplesmente apontar essa oposição entre os dois Estados que tão essencialmente se diferem ao observarmos suas instituições sociopolíticas. Não podemos deixar de reconhecer nas linhas do *Discurso sobre as ciências e as artes* os ecos da experiência pessoal de Rousseau, bem como a preocupação do filósofo em compreender os fundamentos e consequências desta diferença. Nas *Observações* endereçadas ao rei Stanislas, Rousseau afirma essa oposição e responde à crítica de que teria buscado seus exemplos de virtude somente na antiguidade dizendo ter citado apenas “um povo moderno”, Genebra, enfim, decorre apenas da condição atual dos Estados europeus: “não tenho culpa de ter encontrado apenas um”, assevera Rousseau.⁵⁷ Dito isso, distante de Genebra há alguns anos e voltando de Turim, temos nas *Confissões* o relato da primeira impressão que Rousseau sentiu ao entrar pela primeira vez em Paris:

Como, logo à chegada, Paris me desmentiu a imagem com que eu a imaginara! A decoração exterior que eu vira em Turim, a beleza das ruas, a simetria e o alinhamento das casas, faziam-me procurar em Paris outras coisas mais. Eu imaginara uma cidade tão bonita quanto grande, com o aspecto majestoso, onde se vissem, apenas, ruas soberbas, palácios de mármore e ouro. Entrando pelo bairro de Saint Marceau, só vi ruelas sujas e mal cheirosas, feias casas negras, o ar da sujeira, da pobreza, dos mendigos, dos carroceiros, regateiras, mercadoras de ervas e chapéus velhos. Tudo isso me impressionou tanto no primeiro que nem tudo que vi mais tarde em Paris de real magnificência pôde destruir essa primeira impressão, e sempre me ficou uma secreta repugnância pela moradia nessa capital.⁵⁸

Numa carta de Saint-Preux à Júlia, Rousseau define de maneira exemplar o contexto parisiense: “Paris [...] é talvez no mundo a cidade em que as fortunas são mais desiguais e em

⁵⁶ Starobinski, ‘La prosopopée de Fabricius’, p. 87. Para o comentador, todavia, tal como ele acrescenta mais à frente, o discurso rousseauiano se limitaria ao contexto ficcional do discurso: “la situation oratoire de la prosopopée est donc *fictionnelle* de part en part: c’est un discours dans le discours, un moment de dramaturgie indépendante. On parlerait de ‘mise en abyme’, si le discours de Fabricius était la réplique exacte du discours que Rousseau adresse à ses contemporains; en fait, c’en est la version majorée, accentuée, solennisée.” (p. 88).

⁵⁷ *Observações*, OC, T III, p. 42 [p. 67-68].

⁵⁸ *Confissões*, OC, T I, p. 159 [p. 162-163].

que reinam, ao mesmo tempo, a mais suntuosa opulência e a mais deplorável miséria”⁵⁹. E é nessa mesma carta que podemos compreender melhor como o problema da “desigualdade de fortunas” se insere num contexto, como desenvolvemos no capítulo precedente, em que reina apenas hábitos de cortesia e polidez, afinal, neste “vasto deserto do mundo”⁶⁰ que é Paris, pode se perceber “mil espécies de armadilhas que a polidez arma contra a boa-fé rústica”. A polidez que se traveste de boa-fé proporciona a manutenção dum estado de coisas desiguais sem que isso, por sua vez, seja propriamente problematizado. Essa cisão absoluta entre o que é e o que dizem que é apresenta-se de maneira evidente nesta mesma carta de Saint-Preux à Júlia:

Nunca ouvi dizer tantas vezes: contai comigo quando precisardes, dispende de meu crédito, de minha bolsa, de minha casa, de minhas carruagens. Se tudo isso fosse sincero e imediatamente aceito não haveria Povo menos preso à propriedade, a comunidade de bens estaria quase estabelecida, o mais rico oferecendo continuamente e o mais pobre aceitando sempre, tudo seria naturalmente nivelado e a própria Esparta teria tido partilhas menos desiguais do que em Paris.⁶¹

Assim como Rousseau nos apresenta no interessante relato das *Confissões*, e também na versão ficcional da *Nova Heloísa*, o historiador Daniel Roche faz também uma análise dessa antiga Paris sob seu viés urbanístico, do qual se depreende “dois urbanismos complementares” e, por conseguinte, uma perspectiva da “extensão social” presente na capital. De um lado a “monarquia e seus agentes” se concentram na “edilidade da magnificência e da decoração” compondo o que Roche denomina como “uma visão teatral da paisagem urbana”⁶². Por outro, há ainda um “urbanismo privado” que, além de reconfigurar a cidade, também especula conforme seus interesses monetários, levando a um progressivo aumento do poder da nobreza, da aristocracia, do clero e os especuladores em geral. Estes

⁵⁹ *Nova Heloísa*, OC, T II, p. 232 [p. 211].

⁶⁰ *Nova Heloísa*, OC, T II, p. 231 [p. 210].

⁶¹ *Nova Heloísa*, OC, T II, p. 232 [p. 211].

⁶² Roche, *O povo de Paris*, p. 63-64.

“personagens” da cena setecentista jogam alto, diz Roche, “em operações rendosas e limitadas no centro, lucrativas e extensas na periferia”.⁶³ Todavia, como havia mencionado, trata-se de “urbanismos complementares”, ou seja, temos a coexistência de bairros “que simbolizam aos nossos olhos a Paris urbanizada, refinada e culta da Idade das Luzes” com o “conjunto dos *faubourgs* e das zonas centrais” que reúnem a casta miserável e trabalhadora de Paris⁶⁴.

Ao comentar justamente o trecho das *Confissões* de Rousseau, Daniel Roche afirma, todavia, que “a miséria social parisiense, a alienação material e moral da maioria da população citadina não se apartam do luxo dos privilegiados, nem da sedutora atração que ele exerce”.⁶⁵ Evidencia-se assim algumas fortes oposições como entre a “extrema riqueza e extrema pobreza, luxo e indigência, trabalho e desemprego, lazer e atividade, segurança e desordem”⁶⁶, que, contudo, a complexa configuração da capital francesa revela uma espécie de “pacto que une a cidade com a pobreza e a riqueza [o qual] se fortalece com todo ‘o peso inconfessável dos atrativos da natureza’.”⁶⁷

Confrontando, portanto, os relatos apresentados por Rousseau e o comentário do historiador, temos que frisar que, embora Paris ofereça um cenário evidente de extrema desigualdade, a oposição entre ricos e pobres não pressupõe um reconhecimento da condição de cada esfera social. Da coexistência da opulência edílica, das mansões também luxuosas e dos cortiços insalubres não apenas decorre uma oposição entre ricos e pobres, mas pressupõe também um acordo tácito, um pacto que embarga qualquer possibilidade de mobilidade

⁶³ Roche, *O povo de Paris*, p. 65.

⁶⁴ Roche, *O povo de Paris*, p. 66-67.

⁶⁵ Roche, *O povo de Paris*, p. 39.

⁶⁶ Roche, *O povo de Paris*, p. 66.

⁶⁷ Roche, *O povo de Paris*, p. 39.

social⁶⁸ e, para retomarmos a expressão utilizada por Roche, projeta ainda que implicitamente “o peso inconfessável dos atrativos da natureza”.

Bordes tem uma posição estratégica para entendermos o motivo pelo qual Rousseau, num discurso que trata de ciências e artes, decide inserir essa discussão acerca da já célebre problemática em torno do luxo. Em seu *Discurso sobre as vantagens da ciência e das artes*, Bordes começa por desvalorizar a discussão lançada por Rousseau. No momento em que se trataria de refutar este ponto, ele afirma: “eu poderia dispensar-me de falar do luxo, pois ele nasce imediatamente das riquezas e não das ciências e das artes”. Para ele, portanto, fica claro que o luxo é um produto exclusivo das riquezas e que, como veremos adiante, só pode ser entendido como algo bom, na medida em que “ser rico” não deixa de significar também “ser bom”. Adotando tal postura evasiva, Bordes termina com a seguinte questão: “E qual relação o luxo do fausto e da molícia poderia ter com as Letras, o qual apenas a moral poderia condenar ou restringir?”⁶⁹

Tal estratégia de Bordes está intimamente associada a uma outra maneira de se conceber o luxo, isto é, o luxo, as riquezas e até mesmo o fausto e a molícia são produtos da própria natureza humana⁷⁰. Essa naturalização do luxo a partir das paixões do homem pode ser verificada numa passagem do segundo *Discurso* de Bordes: “as paixões naturais são de todos os tempos: onde quer que haja corações humanos, se encontrará o amor das riquezas, das honrarias e dos prazeres”⁷¹. Na concepção do adversário de Rousseau, não apenas as ciências e artes não possuem qualquer relação com a corrupção dos costumes como apenas

⁶⁸ Temos em mente aqui um interessante artigo de Bronislaw Baczko, intitulado ‘Rousseau and Social Marginality’.

⁶⁹ Bordes, *Discurso*, OC Launay, T II, p. 137.

⁷⁰ Cf. Monzani, *Desejo e prazer na Idade Moderna*, p. 20 et seq.

⁷¹ Bordes, *Segundo Discurso*, p. 631.

uma legislação rígida pode conter as paixões e o “abuso das riquezas”⁷² O que ele afirma em seguida certamente atesta sua opinião e deverá, certamente, fazer com que Rousseau se interesse profundamente pela questão proposta pela Academia de Dijon em 1754 acerca da origem da desigualdade⁷³:

será preciso nos devolver a igualdade rústica dos primeiros tempos? Os costumes são portanto incompatíveis com as riquezas? Se nos procurarmos a origem deste sistema de igualdade tão vangloriado pelos Antigos, verificaremos que ele se apoiava sobre *um falso princípio que supõe todos iguais na ordem da natureza*; convenho que eles sejam todos iguais em seu orgulho e pretensões, mas o homem e a mulher, a velhice, a idade viril e a infância, o doente e o que está saudável, são de fato iguais? O corajoso e o tímido, o imbecil e o espirituoso, o preguiçoso, o industrioso, o robusto e o fraco também o são?⁷⁴

Essa oposição entre os antigos e bárbaros esconde ainda uma outra motivação que pretende estabelecer a superioridade dos modernos pela riqueza de um “reino tal como a França”⁷⁵. Assim como demonstra suas construções e sua rebuscada corte, trata-se de um grande estado e, portanto, pouco deve em desenvolvimento às pequenas repúblicas de antigamente. A opulência de um Estado decorre do seu comércio, dessa arte de conectar as nações e que, na pena de Lecat, por exemplo, passa a ser uma virtude: “esta paixão de se enriquecer pelo comércio não é incompatível com a virtude. Que probidade, que fidelidade admiráveis reina entre os negociantes”.⁷⁶

Como bem sabemos, o argumento contra o luxo estabelecido por Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes* apresenta-se em conjunto com a concepção de

⁷² Trata-se de um trecho bastante veemente e, na mesma medida, interessante para ilustrar uma dessas concepções políticas que decorrem da atualidade francesa setecentista, assim como uma pequena amostra das teorias políticas preponderantes: “Que les lois ferment le plus qu’elles pourront les mauvaises voies à la fortune, qu’elles châtient l’abus des richesses; [...] *qu’elles veillent* attentivement sur les plaisirs publics, afin que la décence et les mœurs n’y soient pas violées, du moins habituellement; *qu’elles forcent au travail et au mariage* l’oisiveté et le célibat trop soufferts parmi nous; cette corruption tant reprochée disparaîtra aussitôt.” Bordes, *Segundo Discurso*, p. 631. Grifo nosso.

⁷³ *DSD*, OC, T III, p. 109-225.

⁷⁴ Bordes, *Segundo Discurso*, p. 631-632. Grifo nosso.

⁷⁵ Raynal, *Observações*, OC Launay, T II, p. 69.

⁷⁶ Lecat, *Refutação*, OC Launay, T II, p. 167.

ociosidade, pois ambas dependem de um certo estado de coisas, isto é, uma sociedade em que reina a desigualdade. Tal como Rousseau escreve na segunda parte do *Discurso*, “É um grande mal o abuso do tempo. Outros males, ainda piores, acompanham as letras e as artes. Assim é o luxo, como elas nascido da ociosidade e da vaidade dos homens.”⁷⁷ A cultura das ciências e das artes numa determinada sociedade apresenta-se não exatamente como uma causa direta do luxo, mas uma causa ocasional, afinal, uma acompanha a outra, ainda que haja uma antecendência necessária em relação as ciências e as artes em relação ao luxo, isto é, “o luxo raramente vive sem as ciências e as artes, e estas jamais vivem sem ele”⁷⁸. A ênfase se dá, portanto, sobre os termos “raramente” e “jamais” para determinarmos a ascendência de umas sobre a outra. Desta forma, a questão do luxo no *Discurso* decide-se a partir de uma passagem emblemática:

O luxo pode ser um sinal certo de riquezas, pode até mesmo servir, caso se queira, para multiplicá-las; mas que se deverá concluir desse paradoxo tão digno de haver nascido em nossos dias? E o que será da virtude, quando for preciso enriquecer a qualquer preço? Os antigos políticos falavam incessantemente de costumes e de virtude; os nossos só falam de comércio e de dinheiro.⁷⁹

Desta maneira, os adversários de Rousseau e também os que veem no luxo a grandeza do estado pretendiam reconhecer na opulência e mesmo na molícia presente em Paris um sinal claro de progresso, porém, todo esse esplendor oculta uma nefasta condição em que a desigualdade entre ricos e pobres torna-se abissal, porém, sob um ar de naturalidade. “Na ausência de uma igualdade de bens, diz Bordes, que foi por muito tempo a quimera da política e que é impossível nos grandes estados, somente o luxo pode ocupar os ociosos”. A naturalização da ambição por riquezas já mencionada acima se soma à conceituação política em que a igualdade de bens é uma quimera, logo, o luxo é mesmo necessários aos grandes

⁷⁷ DCA, OC, T III, p. 19 [p. 27].

⁷⁸ DCA, OC, T III, p. 19 [p. 27-28].

⁷⁹ DCA, OC, T III, p. 19 [p. 28].

Estados. O argumento caro aos defensores do luxo é que se trata de uma importante ferramenta social, na medida em que, como nos diz Bordes, “o trabalho do pobre é pago com o supérfluo do rico”⁸⁰

O problema recai, portanto, nessa pretensa justificação do luxo e da opulência como um mecanismo decorrente da própria natureza humana e como mecanismo essencial para o funcionamento de um grande estado. A crítica de Rousseau, entretanto, volta-se justamente para essa falácia que, de certo modo, pretende esconder uma realidade tão evidente como imoral. Tal como o genebrino assevera numa interessante nota de sua *Última Resposta* endereçada ao próprio Bordes,

o luxo alimenta cem pobres em nossas cidades e faz perecer cem mil em nossos campos; o dinheiro que circula entre as mãos dos ricos e dos artistas para atender às suas superfluidades está perdido para a subsistência do lavrador; e este não tem roupa precisamente porque os outros precisam de galões. Só o desperdício dos materiais que servem para a alimentação dos homens basta para tornar o luxo odioso à humanidade. [...] São necessários sucos em nossa cozinha, e por isso tantos doentes carecem de caldo. São necessários licores em nossas mesas, e por isso o camponês só bebe água. É necessário pó para as nossas perucas, e por isso tantos pobres não têm pão.⁸¹

Dessa maneira, num sentido geral da crítica estabelecida por Rousseau no *Discurso*, as ciências e as artes não deixam de ser uma justificativa, um recurso ideológico, que mascara através do signo do progresso a realidade desigual da sociedade parisiense.⁸² Partindo de uma

⁸⁰ Bordes, *Discurso*, OC Launay, T II, p. 140.

⁸¹ *Última resposta*, OC, T III, p. 79, note * [p. 289, nota 34].

⁸² Rousseau escreveu uma epístola bastante interessante e que é contemporânea ao *Discurso*. Dirigida ao Sr. de L’Etang, vigário de Marcoussis, Rousseau apresenta em octossílabos sua visão sobre Paris nessa época, tal como podemos bem observar no trecho que segue (*Épître*, OC, T II, p. 1150):

Ô ville où règne l’arrogance!
Où les plus grands fripons de France
Régissent les honnêtes gens,
Où les vertueux indigents
Sont des objets de raillerie,
Ville où la charlatanerie,
Le ton haut, les airs insolents
Écrasent les humbles talents
Et tyrannisent la fortune [...].

oposição fundamental entre polidos (urbanos, ou áticos, dirá também Bordes⁸³) e bárbaros, selvagens, a ignorância serve tanto de acusação como de justificativa para o *status quo* social percebido, em especial, na Paris do século XVIII. Enquanto os pobres, marginalizados ou dependentes da benevolente “economia política cristã”⁸⁴, são taxados de ignorantes e também por essa razão significam certo perigo para os “homens de bem” (*honnêtes hommes*). De todos os adversários de Rousseau, Bordes é sem dúvida quem deixa transparecer melhor esse peculiar mecanismo que se torna um dos pontos principais da atualíssima crítica rousseauiana. “Vejo por todo lado a ignorância gerar o erro, os preconceitos, as violências, as paixões e os crimes. A terra abandonada, sem cultura, não é ociosa; ela produz espinhos e venenos, ela alimenta monstros.”⁸⁵ As ciências e as artes, ou a civilização contemporânea, dirá Goldschmidt⁸⁶, parece contribuir para uma distorção generalizada da opinião pública sobre os pobres, o que, ao vincular a ignorância aos pobres em sua perspectiva violenta, criminosa, monstruosa, enfim, demonstra um discurso bastante empenhado no elogio dos ricos e na culpabilização dos pobres. Os ricos são os representantes e também responsáveis pelo majestoso progresso do “império” francês, mas, por outro lado, os pobres são a prova material de uma sub-humanidade, de uma *populace* ignorante e, por fim, selvagem e não menos responsável pelo atraso da marcha civilizatória.

É curioso também como a ignorância serve de justificativa para que os pobres se submetam ao trabalho⁸⁷. Os pobres ociosos são perigosos e, embora a pobreza deva ser considerada uma condição natural, compreensível, portanto, é preciso, porém, buscar uma

⁸³ Bordes, *Discurso*, OC Launay, T II, p. 135.

⁸⁴ Roche, ‘Paris capital des pauvres’, p. 835.

⁸⁵ Bordes, *Discurso*, OC Launay, T II, p. 140.

⁸⁶ Goldschmidt, *Anthropologie et Politique*, p. 57; p. 76 e, sobretudo, p. 94.

⁸⁷ O tema do trabalho na obra de Rousseau foi amplamente desenvolvido por Thiago Azevedo em *Da deliciosa indolência à atividade petulante – Trabalho e ócio na antropologia de Rousseau*, sendo o capítulo III fundamental para entendermos os problemas relacionados ao trabalho como um constructo social.

pobreza boa.⁸⁸ Trata-se de um perigo que é necessário controlar e, portanto, não há um interesse em mudar essa essencial divisão entre ricos e pobres. Acabar com a miséria, dirá Roche, mas sem acabar com a pobreza⁸⁹. Como muito frisou Rousseau, os ricos precisam dos pobres, precisam que sejam pobres e estejam numa condição em que tudo que tem seja apenas sua capacidade de trabalhar para atender os caprichos do rico⁹⁰.

Devemos, por conseguinte, entender como que esse reino do vício construído em torno do luxo e, essencialmente, da desigualdade, pode dar lugar a um contexto onde seja possível que a miséria seja substituída pela igualdade de condições. Na verdade, como nos mostra Masters, é preciso combater essa “orientação moderna do pensamento político”⁹¹ que apenas consegue atribuir valor aos homens em “termos econômicos” o que gera justamente essa rejeição da “virtude como um fim da vida cívica”⁹². O comentador certamente tem em mente a pergunta feita por Rousseau no início da segunda parte do *Discurso*: “o que será da virtude, quando for preciso enriquecer a qualquer preço?”⁹³ E é justamente essa pergunta que, na primeira resposta endereçada ao abade Raynal, o genebrino definirá como uma das questões centrais e mais difíceis de se responder.⁹⁴

⁸⁸ Cf. Roche, ‘Paris capital des pauvres’, p. 834.

⁸⁹ Cf. Roche, ‘Paris capital des pauvres’, p. 834.

⁹⁰ Rousseau apresenta essa questão no *Discurso sobre a economia política* com uma bela prosopopeia do rico: “Resumamos em poucas palavras o pacto social das duas situações. *Tendes necessidade de mim, pois sou rico e sois pobre; façamos pois um acordo entre nós: permitirei que possais ter a honra de me servir, com a condição de que dar-me-eis o pouco que vos resta, pelo trabalho que terei em vos comandar.*” OC, T III, p. 273 [p. 120].

⁹¹ “Il y a plus; et de toutes les vérités que j’ai proposées à la considération des sages, voici la plus étonnante et la plus cruelle. Nos Ecrivains regardent tous comme *le chef-d’œuvre de la politique de notre siècle* les sciences, les arts, le luxe, le commerce, les loix, et les autres liens qui resserrant entre les hommes les noeuds de la société* par l’intérêt personnel, les mettent tous dans une dépendance mutuelle, leur donnent des besoins réciproques, et des intérêts communs, et obligent chacun d’eux de concourir au bonheur des autres pour pouvoir faire le sien.” OC, T II, p. 968. Cf. ainda o ótimo comentário a essa passagem de Keohane em ‘The Masterpiece of Policy in Our Century. Rousseau on the Morality of the Enlightenment’.

⁹² Masters, *The political philosophy of Rousseau*, p. 235.

⁹³ DCA, OC, T III, p. 19 [p. 28].

⁹⁴ Cf. *Carta a Raynal*, OC, T III, p. 32 [p. 117].

Comentando justamente essa relação entre o luxo, escravidão e as ciências e artes, Masters afirma que

o iluminismo limita a possibilidade de uma ação política salutar, pois ele produz *escravidão* assim como a dissolução moral. [...] Rousseau acredita – mas hesitando em afirmá-lo – que o único remédio seria um regime republicano que, para se realizar na França, exigiria uma “grande revolução”.⁹⁵

O tema do remédio é, de fato, uma questão especial⁹⁶, afinal, o espírito crítico de Rousseau que, como vimos, em algumas linhas de um *Discurso* acadêmico mostrava a fragilidade de toda uma estrutura social que se sustenta apenas sobre “aparências”, deveria voltar-se para seu aspecto “edificante” ou, como exigia os leitores do *Mercure de France* sob a letra do abade Raynal, “qual conclusão prática pode-se tirar da tese que [Rousseau] sustenta? [...] Como remediar esta desordem, tanto em relação aos príncipes quanto aos particulares?”⁹⁷ A saída pela revolução, tal como aventada no comentário de Masters, foi também considerada por Starobinski em *A transparência e o obstáculo*⁹⁸, porém, como bem salientou, essa “síntese pela revolução”, tão projetada por interpretações hegelianas e marxistas, não se depreende das próprias obras rousseauianas. Rousseau não pretende dar uma resposta definitiva para a questão e, deste modo, a revolução apenas lançaria os homens em um estado anárquico ou em que a desigualdade não fosse de fato erradicada. Ainda de acordo com Starobinski, podemos afirmar que tratar-se-ia de uma solução “infrutífera”, pois “a revolução contra o déspota não instaura uma nova justiça”.⁹⁹ Não admitindo, por fim, uma solução revolucionária para o problema social identificado com o *Discurso sobre as ciências e as artes*, é preciso voltarmos

⁹⁵ Masters, *The political philosophy of Rousseau*, p. 225. A expressão “grande revolução” é uma citação do próprio Rousseau em *Observações*, OC, T III, p. 56 [p. 83].

⁹⁶ Cf. Starobinski, *Le remède dans le mal*, chap. V, p. 165 et seq.

⁹⁷ Raynal, *Observations*, OC Launay, T II, p. 69.

⁹⁸ Starobinski, *A transparência e o obstáculo*, p. 41-42.

⁹⁹ Starobinski, *A transparência e o obstáculo*, p. 41.

nossa atenção à maneira, portanto, como Rousseau pensa esse processo que se dá do vício à virtude e o problema geral dos costumes em meio ao progresso das ciências e das artes.

A Academia da Córsega é uma dentre tantas academias provincianas francesas e que igualmente tinha entre suas principais atividades propor questões para que quaisquer *savants* se dispusessem a responder. É o caso que em 1751, para o prêmio de eloquência, a referida Academia propõe a seguinte questão: *qual é a virtude mais necessária ao herói e quais são os heróis a quem esta virtude faltou?* E é a esta mesma questão que Rousseau elabora uma resposta que, todavia, desiste de enviá-la para concorrer efetivamente ao prêmio¹⁰⁰. Assim como o *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau julgou muito veementemente seu opúsculo¹⁰¹ e também não se deixou de julgar o “vazio retórico” que este pequeno *Discurso sobre a virtude* representa¹⁰². Sem nos determos em julgar o mérito desta pequena obra, Rousseau nos brinda com algumas questões e definições que, em última instância, muito nos auxilia para compreendermos a concepção que o genebrino tem acerca da virtude no primeiro *Discurso*.

A figura do herói, notada e debatida desde a Grécia antiga, tem no século XVIII um novo fôlego de crítica e elogios¹⁰³. Na pena de Rousseau, entretanto, ela se desdobra pela comparação com outra figura igualmente célebre: o sábio¹⁰⁴. Numa das primeiras conclusões

¹⁰⁰ Cf. a apresentação do editor em *Discurso sobre a virtude*, OC, T II, p. 1941.

¹⁰¹ “Cette Pièce est très mauvaise, et je le sentis si bien après l’avoir écrite que je ne daignai pas même l’envoyer. Il est aisé de faire moins mal sur le même sujet, mais non pas de faire bien: car il n’y a jamais de bonne réponse à faire à des questions frivoles. C’est toujours une leçon utile à tirer d’un mauvais écrit.” *Discurso sobre a virtude*, OC, T II, p. 1262.

¹⁰² *Discurso sobre a virtude*, OC, T II, p. 1262-1274.

¹⁰³ Cf. *Discurso sobre a virtude*, OC, T II, p. 1943, note 1. E também Jackson, ‘Rousseau's Discourse on Heroes and Heroism’.

¹⁰⁴ Há uma pequena diferença entre *sage* e *savant* que, na pena de Rousseau, torna-se uma distinção de caráter fundamental, pois, enquanto este representa o erudito ou o *philosophe* e toda a acepção pejorativa que o

do *Discurso sobre a virtude*, Rousseau afirma: “todas as virtudes pertencem ao sábio. O herói compensa as virtudes que lhe faltam pelo esplendor daquela que possui”¹⁰⁵. Tomando-os, como diz Rousseau, “por eles mesmos”, teríamos uma preferência evidente pelo sábio, afinal, tanto por seu caráter, quanto pela simples ausência de vícios percebida no sábio, o herói, por sua vez, deve sua eminência apenas a esse esplendor característico de suas ações que, todavia, não o exime de uma série de vícios. O problema é que quando se trata de virtudes, Rousseau jamais as considera de maneira abstrata¹⁰⁶, ou seja, conforme ele assevera no *Discurso sobre a virtude*, é preciso observá-las por sua “relação com o interesse da Sociedade”¹⁰⁷. Nesse sentido, enquanto o sábio, apesar de não portar vícios, tem como objetivo somente “sua própria felicidade”, o verdadeiro herói, diz Rousseau, projeta sua vista “mais longe: a felicidade dos homens é seu objeto e é a este sublime trabalho que ele dedica sua grande alma que recebeu do céu”¹⁰⁸.

Como podemos vislumbrar a partir dessa breve apresentação, a relação entre o herói e o sábio está antes na capacidade que cada um possui naturalmente para agir conforme um determinado fim do que agir, quando necessário, contrariamente à sua própria natureza. O sábio recusaria a agir de uma maneira contrária à sua paz de espírito e ideal de felicidade particular. O herói, embora às vezes agindo de maneira virtuosa, agirá viciosamente quando assim solicitar seu desejo por glória. Dessa forma, “a felicidade pública é menos o fim das

genebrino lhe confere, o *sage* refere-se ao ideal de sábio da antiguidade, isto é, aquele que detém antes de mais nada um “saber viver” ou uma sabedoria prática. Cf. Leduc-Fayette, *J-J Rousseau et le mythe de l'antiquité*, primera parte, cap. 1.

¹⁰⁵ *Discurso sobre a virtude*, OC, T II, p. 1262-1263.

¹⁰⁶ É o que ele próprio afirma neste *Discurso*: “Les hommes ne se gouvernent pas ainsi par des vues abstraites”. OC, T II, p. 1263.

¹⁰⁷ *Discurso sobre a virtude*, OC, T II, p. 1263.

¹⁰⁸ *Discurso sobre a virtude*, OC, T II, p. 1263.

ações do Herói que um meio para alcançar aquele que ele se propõe, e este fim é quase sempre sua glória pessoal”.¹⁰⁹

Concentrando-nos no contexto do *Discurso sobre as ciências e as artes*, essas distinções mais apropriadamente estabelecidas neste *Discurso sobre a virtude* nos oferece uma ótima ferramenta de interpretação de um trecho essencial. Ao final da segunda parte, Rousseau afirma que

Somente então é que se verá quanto podem a virtude, a ciência e a autoridade animadas de uma nobre emulação e trabalhando em comum para a felicidade do gênero humano. Mas, enquanto o poder estiver sozinho de um lado, as luzes e a sabedoria sozinhas do outro, os sábios raramente pensarão grandes coisas, os príncipes mais raramente farão coisas belas, e os povos continuarão a ser vis, corruptos e infelizes.¹¹⁰

O contexto de uma sociedade desigual na qual se torna possível o luxo se estabelecer e se aprofundar surge apenas com um desmonte da estrutura que na sociedade cortesã foi construída em torno do ideal de civilidade, urbanidade, enfim, da polidez no trato entre os homens. O que se descobre através do “véu uniforme e pérfido da polidez” é um mecanismo de valorização progressiva dos talentos individuais que, por sua vez, impedem que se reúnam estas qualidades do sábio e do herói para o fim nobre que é “a felicidade do gênero humano”. Tanto o sábio, como o herói foram constantemente tomados como exemplos de virtude, porém, seus talentos característicos, quando os levam a agir, podem ocasionalmente se apresentar como virtudes, porém, não se conformando ao único fim realmente virtuoso que é o bem público, não são realmente virtuosos.

Há, portanto, na crítica que Rousseau endereça aos seus contemporâneos um sentido ainda mais profundo e que, por sua vez, passa necessariamente por uma justa compreensão do que o filósofo genebrino questiona acerca dos talentos. Com efeito, tal como ele assevera, no primeiro *Discurso*, “já não se pergunta sobre um homem se ele tem probidade, mas se tem

¹⁰⁹ *Discurso sobre a virtude*, OC, T II, p. 1265.

¹¹⁰ *DCA*, OC, T III, p. 30 [p. 40].

talentos”¹¹¹. A relação entre a probidade e os talentos pode, num certo sentido, ser óbvia (é o que recorrentemente afirmaram os adversários de Rousseau), porém, tal como o genebrino rebate, “à força de reverenciar os talentos, negligenciam-se as virtudes”¹¹².

No *Prefácio a Narciso* Rousseau nos dá uma explanação melhor sobre essa contradição contida entre os talentos e as virtudes:

O gosto das letras, da filosofia e das belas-artes destrói o amor de nossos primeiros deveres da verdadeira glória. Quando os talentos tomaram as honras que eram devidas à virtude, cada um quis ser um homem agradável e ninguém preocupou-se em ser homem de bem. Daí nasce ainda essa outra inconsequência em que se recompensa nos homens somente as qualidades que não dependem deles, pois nossos talentos nascem conosco, somente a virtude nos pertence.¹¹³

A importância que o *Prefácio* tem para as teses estabelecidas no primeiro *Discurso* mostra-se, por fim, de primeira importância, pois é neste pequeno texto que as implicações políticas e a figura do cidadão se impõem na leitura que fazemos da obra como um todo. Afirmando que o gosto pela filosofia afrouxa os laços sociais, Rousseau na verdade está apontando para esse processo que ocorre no nível dos costumes e que abre o caminho para a servidão. “Todo homem que se preocupa com os talentos deleitáveis quer agradar, ser admirado e quer ser admirado mais que um outro”. Querendo submeter outrem aos seus “talentos deleitáveis”, o homem se entrega paulatinamente à escravidão social. Ser alheio, alienado numa imagem criada do outro, logo começa por “amar a escravidão” e, por fim, tornam-se “felizes escravos”.¹¹⁴ Retomando, por fim, esse trecho fundamental do *Prefácio*, observamos os dois polos da problemática levantado pelo *Discurso sobre as ciências e as artes*:

O gosto pela filosofia afrouxa todos os laços de estima e de afeto que ligam os homens à sociedade e talvez seja esse o mais perigoso dos males por ela

¹¹¹ DCA, OC, T III, p. 25 [p. 34].

¹¹² Carta a Grimm, OC, T III, p. 60-61 [p. 43].

¹¹³ *Prefácio a Narciso*, OC, T II, p. 966.

¹¹⁴ DCA, OC, T III, p. 7 [p. 12].

concebidos. O encanto do estudo logo torna insípido qualquer outro pendor. [...] Brevemente reúne em sua pessoa todo o interesse que os homens virtuosos compartilham com seus semelhantes. [...] Tornam-se para ele palavras desprovidas de sentido, a família e a pátria; não é pai, cidadão ou homem – é filósofo.¹¹⁵

A remissão é direta a uma passagem igualmente pessimista do próprio *Discurso* sobre o atual estágio da sociedade e que, em última instância, determina o contexto sobre o qual temos que pensar a ideia de virtude nessa obra. “A experiência vem confirmando largamente desde o renascimento das ciências e das artes [que] temos físicos, geômetras, químicos, astrônomos, poetas, músicos, pintores; *não temos mais cidadãos*”.¹¹⁶ Quando observamos mais a fundo a sociedade descrita por Rousseau na sua relação com a polidez, a desigualdade e a opressão, percebemos uma espécie de círculo vicioso que se não impede, ao menos torna a virtude quase um ideal que, na pena dos *declamadores*, pode ser recorrentemente cantada, porém sem quaisquer pretensões de realização. Voltando mais uma vez ao *Prefácio a Narciso*, podemos ter a prova da crise política em que se eclipsaram todos os cidadãos e o retorno à virtude é um cenário impossível¹¹⁷, pois essa “estranha e funesta constituição, na qual as riquezas acumuladas sempre facilitam os meios para acumular outras maiores ainda; na qual é impossível, para aquele que nada possui, adquirir qualquer coisa; na qual o homem de bem não conta com nenhum meio de sair da miséria”.¹¹⁸

Como vimos, tanto a letra do *Discurso sobre as ciências e as artes* como o *Prefácio a Narciso* que representa uma das últimas peças da polêmica, Rousseau nos descortina uma situação em que é preciso ter muita força para buscar o caminho da virtude contra o vício, pois como diz o genebrino, “um dos exercícios da virtude é fugir das ocasiões do vício”¹¹⁹. E

¹¹⁵ *Prefácio a Narciso*, OC, T II, p. 967.

¹¹⁶ *DCA*, OC, T III, p. 26 [p. 35]. Grifo nosso.

¹¹⁷ “Premièrement, puisqu’un peuple vicieux ne revient *jamais* à la vertu”. *Prefácio a Narciso*, OC, T II, p. 971-972. Grifo nosso.

¹¹⁸ *Prefácio a Narciso*, OC, T II, p. 969.

¹¹⁹ *Observações*, OC, T III, p. 42 [p. 67].

é essa força, afinal, que representa a virtude num tal contexto de corrupção, pois, assim como nos reporta o *Discurso sobre a virtude*, se for possível atribuir uma espécie de virtude ao sábio, ao herói e, por último, também ao cidadão, temos que enquanto a moderação é atribuída ao filósofo, a força da alma é “a virtude que caracteriza o heroísmo”¹²⁰ e, por último, a justiça se adequa ao ideal do cidadão.

Quando, na verdade, Rousseau apresenta no início do *Discurso* uma espécie de definição da virtude como “a força e o vigor da alma”¹²¹ é, de fato, a figura do herói que sobressai na definição. Contudo, segundo nos parece, o filósofo genebrino tem plena consciência do estado de coisas que ele descreve e critica. Enquanto apresenta a definição de virtude próxima do ideal de heroísmo é devido ao fato de que numa situação onde o homem de bem “não conta com nenhum meio de sair da miséria”, somente uma força grandiosa pode abalar uma estrutura tão intransigente e que representa, ao mesmo tempo, “tudo o que hoje provoca a admiração dos homens”¹²². Para tanto, os ideais de virtude vão ser resgatados em épocas distantes, mas que, sendo exemplos que nos mostram como eles acabaram sucumbindo pelos interesses particulares ou, de certa forma, como ainda é possível lutar contra a torrente de corrupção que, cedo ou tarde, assola todos os povos.

Na *Última Resposta*, endereçada a Bordes, Rousseau introduz uma figura controvertida que, como ele o identifica, diz respeito ao “exemplo que mais revolta o nosso século”, a saber, Bruto.¹²³ Esse exemplo singular apresentado por Rousseau, embora não seja

¹²⁰ *Discurso sobre a virtude*, OC, T II, p. 1273.

¹²¹ *DCA*, OC, T III, p. 8 [p. 13].

¹²² *DCA*, OC, T III, p. 3 [p. 7].

¹²³ *Última resposta*, OC, T III, p.88 [p. 104]. “Lúcio Júnio Bruto, um dos primeiros cônsules romanos, executou os próprios filhos por traição.” (N. da T.)

considerado pelos comentadores¹²⁴, é fundamental e capital para comprovar as concepções avançadas neste capítulo:

Tomemos o exemplo que mais revolta o nosso século e examinemos a conduta de Bruto, magistrado soberano, ao mandar matar seus filhos que haviam conspirado contra o Estado num momento crítico, em que não faltava quase nada para derrubá-lo. É certo que, se lhes houvesse concedido o perdão, seu colega infalivelmente teria salvado todos os outros cúmplices, e a república estaria perdida. O que importa? dir-me-ão. Uma vez que isso é tão indiferente, suponhamos então que ela houvesse subsistido e que, tendo Bruto condenado à morte algum malfeitor, o culpado lhe falasse assim: “Cônsul, por que me fazes morrer? Fiz algo pior do que trair minha pátria? E não sou também teu filho?” Gostaria muito que tivessem a bondade de dizer-me o que Bruto teria respondido. Bruto, dir-me-ão ainda, devia antes abdicar do consulado do que fazer os filhos perecerem. Quanto a mim, digo que todo magistrado que, numa circunstância tão periclitante, abandona o cuidado da pátria e abdica da magistratura, é um traidor que merece a morte. Não há meio-termo; impunha-se que Bruto fosse um infame ou que as cabeças de Tito e de Tiberiano tombassem por sua ordem sob o machado dos lictores. Nem por isso digo que muita gente teria feito a mesma escolha que ele. Embora não se decidam abertamente pelos últimos tempos de Roma, dão a entender claramente que os preferem aos primeiros e têm tanta dificuldade para distinguir os grandes homens através da simplicidade destes quanto eu mesmo o tenho para distinguir pessoas de bem através da pompa dos outros. Opõem Tito a Fabrício, mas omitem a diferença de que no tempo de Pirro todos os romanos eram Fabrícios, ao passo que, sob o reinado de Tito, ele era o único homem de bem. Esquecerei, se quiserem, os atos heroicos dos primeiros romanos e os crimes dos últimos, mas o que não poderia esquecer é que a virtude era reverenciada por uns e desprezada por outros, e que, quando havia coroas para os vencedores do circo, já não as havia para aquele que salvava a vida de um cidadão.¹²⁵

O que se apresenta com o exemplo de Bruto, além de uma situação limite em que, num “momento crítico”, é colocado numa situação de decisão por salvar a república (mesmo que isso signifique executar os próprios filhos) ou abandoná-la. A pátria, que representa o bem comum de um povo, para que fosse salva, foi posta à prova de uma “virtude tão cruel”¹²⁶, tal como diz Bordes. Entretanto, o que fica evidente a partir desse exemplo é que a força da alma e o heroísmo que a acompanha são essenciais em tempos cuja oportunidade de se assegurar o

¹²⁴ Pensamos aqui, sobretudo, em Masters, *The political philosophy*; e Baucher, ‘La fabrique des exemples dans le Discours’.

¹²⁵ *Última resposta*, OC, T III, p.88-89 [p. 104-106].

¹²⁶ Bordes, *Discours*, OC Launay, T II, p. 140.

bem comum e os interesses da pátria são fugidios¹²⁷ e, quando tornamos os olhos para os exemplos apresentados pelo genebrino no *Discurso sobre a virtude*, temos em sua grande maioria exemplos de legisladores antigos que se tornaram célebres por instituírem grandes estados.

Quando, por fim, Rousseau diz nas *Observações* que serviam de resposta à refutação de Stanislas, rei da Polônia, que “tratar-se-ia de examinar as relações muito ocultas, mas muito reais, que se encontram entre a natureza do governo e a índole, os costumes e os conhecimentos dos cidadãos”¹²⁸, é ao seu contexto contemporâneo que Rousseau se refere, pois, em liça com um soberano, diz ele, “ser-me-ia bem difícil falar de governo sem dar ótimos trunfos ao meu adversário”. Sua preocupação, ao mesmo tempo em que demonstra receio, não deixa de evidenciar sua consciência sobre os problemas de se debater tão frontalmente os governos num momento onde a monarquia é absoluta e os súditos sequer podem dizer que tem representatividade numa da sociedade. No século das Luzes, falar de política em termos tão concretos, pode levar seu autor “longe demais”.

Todavia, embora Rousseau nos apresente uma análise tão próxima da sua realidade como habitante de uma grande cidade e, à época, sem voz e participação nos desígnios do Estado, não podemos concluir que a ideia de virtude deva se restringir as qualidades heroicas. Como apresentamos acima, a força da alma do herói muitas vezes o leva a agir de maneira virtuosa, porém, condicionado ao seu desejo por glória pessoal, pode ainda agir contra a virtude, isto é, contra o interesse público. O fato é que, após a publicação do primeiro *Discurso* e essa primeira resposta enviada à Stanislas, as teses de Rousseau vão se tornando mais francamente políticas e seu republicanismo, antes decorrente mais dos exemplos

¹²⁷ É, de fato, a *hybris* do herói que se põe à prova ao *kairos* da virtude, isto é, como define Bento Prado Jr., “é esse instante efêmero que eclode no tempo urgente e rápido em que as cidades justas podem se precipitar na corrupção e na injustiça”. Bento Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 87.

¹²⁸ *Observações*, OC, T III, p. 42 [p. 68].

históricos que escolheu¹²⁹, torna-se mais evidente; digamos que não apenas as *Instituições Políticas* ganham fôlego e o projeto, antes claudicante, ganha novas motivações que poderíamos inferir da frase em que o cidadão de Genebra afirma que “tudo bem pesado, estas são pesquisas adequadas para se fazer em Genebra e em outras circunstâncias.”¹³⁰

¹²⁹ Cf. Masters, *The political philosophy*, p. 218 et seq.

¹³⁰ *Observações*, OC, T III, p. 42 [p. 68].

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das maiores descobertas, digamos assim, que os comentadores fizeram nos últimos anos a respeito das teses do *Discurso sobre as ciências e as artes* foi a crítica implícita aos Impérios e às monarquias. Leitores de grande importância como Starobinski, Goldschmidt, Leo Strauss, Roger Masters e, mais recentemente, Sally Campbell, John Scott¹³¹ e Bérengère Baucher¹³², têm insistido nessa perspectiva política do primeiro *Discurso* de Rousseau. O que não tem sido propriamente ressaltado não diz tanto respeito a estes aspectos políticos que já foi claramente identificado, mas o aspecto moral que tem como fonte certas relações intersubjetivas em que o *império*, a opressão, surge da consciência, da opinião que o indivíduo tem sobre si e sobre aqueles que o circundam. O alcance da filosofia de Rousseau e, em especial, do *Discurso sobre as ciências e as artes* atinge outros níveis quando nos atentamos para o fato de que, conforme Radica sumariamente definiu, “a realidade da sociedade não é somente jurídica, mas também social, moral, nacional.”¹³³

Nesse sentido, é preciso que atribuamos um sentido mais geral à frase recorrentemente citada do *Prefácio a Narciso* e que assevera que os “vícios não dizem respeito tanto ao homem quanto ao homem mal governado”¹³⁴. O termo governo não tem, em Rousseau, um sentido estritamente político e que remete diretamente a determinados regimes, mas engloba ainda uma série de relações de poder (e opressão) inerentes à “realidade social” que, com o primeiro *Discurso*, foram evidenciadas em alguns dos seus principais aspectos. Nesta dissertação, buscamos salientar alguns desses conceitos que, reunidos em torno da

¹³¹ Campbell; Scott, ‘Rousseau’s Politic Argument in the *Discourse on the Sciences and Arts*’.

¹³² Baucher, ‘La fabrique des exemples dans le *Discours sur les sciences et les arts* – de la morale à la politique’.

¹³³ Radica, *L’histoire de la raison*, p. 121.

¹³⁴ *Prefácio a Narciso*, OC, T II, p. 969.

problemática dos costumes, Rousseau pretendeu debater no intuito não apenas de estabelecer essas “verdades vinculadas à felicidade do gênero humano”¹³⁵, mas também o lugar do homem na sociedade, na natureza, no universo. Obviamente que um *Discurso* de algumas páginas, somando-se as peças polêmicas, não conseguiria jamais tratar de maneira satisfatória e *more geometrico* um assunto tão vasto e, certamente, não foi o objetivo de Rousseau.

Em todo caso, a imagem do homem que se oferece como um espetáculo ao leitor e que abre a primeira parte do *Discurso*, é grandiosa e esse homem que sai “a bem dizer do nada” e vai “percorrer a passos de gigante, assim como o Sol, a vasta extensão do universo” se soma à própria imagem de Prometeu que é representada no início da segunda parte. Tal como nos mostra Olga Raggio, uma das versões do mito prometeico é justamente aquela platônica em que o deus rouba o fogo de Zeus para sanar uma injustiça causada por seu irmão Epimeteu na distribuição das “qualidades naturais” após a criação dos animais e homens. Enquanto os animais receberam os “presentes” necessários para sobreviverem, os homens restaram “pelados e desprotegidos, impossibilitados de defenderem-se a si mesmos e sobreviverem num mundo hostil”.¹³⁶

O *Discurso sobre as ciências e as artes* de Rousseau é certamente uma obra singular e, de certo modo, tal como seu autor mesmo disse, medíocre. Mas longe de ser inútil, sua publicação causou um alvoroço na opinião de seu século que, direta ou indiretamente, chamou a atenção para uma série de questões que talvez não se tivesse até então apresentado com tamanha capacidade de eloquência e concisão. O esforço que se empreendeu em refutá-la, diminuí-la, negá-la e, até nossos dias, ignorá-la, é revelador no que toca a algumas *puissances* que esse pequeno *Discurso* contrariou no século em que foi concebido e, ademais, as misérias que ela ainda insiste em revelar aos nossos olhos.

¹³⁵ DCA, OC, T III, p. 3 [p. 7].

¹³⁶ Raggio, ‘The myth of Prometheus’, p. 45.

Longe de ser apenas mais uma peça a depreciar os esforços e ambições nessa épica trajetória de conhecimento de si e do mundo que circunda os homens, o *Discurso* rousseauiano parece nos advertir sobre determinados limites que, apresentados em forma de crítica, vêm sugerir os caminhos mais apropriados à sua condição e, afastando-se de pretensos conhecimentos e meras fantasias, apresentam-nos a necessidade de nos dedicarmos àquelas verdades realmente importantes para o gênero humano.

Num artigo interessantíssimo de Carlo Ginzburg, intitulado *High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, temos a reconstrução histórica de um equívoco cuja figura central é a frase bíblica cuja versão latina é: “*noli altum sapere, sed time*”¹³⁷. Tal como o historiador sentencia, o que se tem é um “deslize” interpretativo em que “a condenação do orgulho moral se torna uma advertência contra a curiosidade intelectual”¹³⁸. O curioso nesse deslize é que, na longa história posterior ao texto paulino, a curiosidade tornou-se o objeto de acusação, tornando o sentido moral inicial do verbo *sapere* (ser sábio), praticamente esquecido. Logo, a associação existente entre o verbo e o advérbio *altum* que o acompanha foi paulatinamente sendo associado a conhecimentos do alto que, num contexto altamente teologizado, traduzia-se naturalmente em um “conhecimento ilícito”¹³⁹.

Sem nos alongarmos em demasia nos detalhes históricos e as consequências dessa questão envolvendo a interpretação da expressão bíblica, o que nos chama atenção é justamente a relação entre conhecimento e o caráter ilícito a ele atribuído. Em suma, tal como nos adverte Ginzburg, “a advertência contra o conhecimento das coisas ‘altas’” estendeu-se a vários “níveis de realidade”, isto é, por um lado, na perspectiva cósmica da realidade, “é

¹³⁷ Ginzburg, ‘High and low’, p. 28. “Não te ensoberbeças, mas teme” Romanos 11:20.

¹³⁸ Ginzburg, ‘High and low’, p. 28-29.

¹³⁹ Ginzburg, ‘High and low’, p. 31.

proibido sondar os céus, assim como os segredos da Natureza (*arcana naturae*). Considerando que essas realidades, por conseguinte, estão “entrelaçadas”, a proibição termina por se estender também aos “segredos de Deus (*arcana Dei*)” e, o que é mais importante, os “segredos do poder (*arcana imperii*)”¹⁴⁰. Essa separação entre conhecimento lícitos e ilícitos evidencia a separação entre conhecimentos que Ginzburg chama de “sabedoria convencional” e a esfera do “elevado (cósmico, religioso, político)” que foi proibido ao conhecimento humano. Desta forma, também se evidencia, segundo o historiador, uma “significação ideológica” que “dedica-se à manutenção da hierarquia social e política existente ao condenar pensadores políticos subversivos que tentaram penetrar os mistérios do Estado”, assim como a poder da “Igreja (ou igrejas)” taxando a curiosidade intelectual como heresia ou “desencorajando pensadores independentes” impondo a aceitação do modelo aristotélico-ptolomaico da corrupção do mundo sublunar e da incorruptibilidade dos céus.¹⁴¹

Uma vez tendo dedicado a primeira parte de nossa dissertação a rever certas concepções que reduziam a crítica que Rousseau faz à influência das ciências e artes a um certo moralismo, buscamos estabelecer na segunda parte as consequências morais e políticas visadas por Rousseau, seja no seu aspecto negativo em que as ações virtuosas se eclipsam e a esfera pública contrai-se diante dos interesses privados de poucos; seja no aspecto positivo em que vislumbra uma organização social em que a virtude é garantia da liberdade e projeto de uma sociedade mais igualitária. Numa dessas proposições surpreendentes de seu artigo, Carlo Ginzburg situa o renascimento das ciências justamente numa perspectiva em que certas “verdades eternas” e a estrutura social que delas dependiam começam a ser abaladas. Na medida em que os “segredos da Natureza” começam a ser desvelados pela “nova ciência”,

¹⁴⁰ Ginzburg, ‘High and low’, p. 32.

¹⁴¹ Ginzburg, ‘High and low’, p. 32.

segue-se naturalmente a projeção de impactos que essa novidade pode ter nos *arcana Dei* e *arcana imperii*.¹⁴²

Apropriando muito livremente da leitura de Ginzburg, gostaríamos de propor uma pequena reflexão, à guisa de conclusão, sobre o alcance do pensamento rousseauiano no contexto setecentista que testemunha não apenas a polêmica em torno do *Discurso sobre as ciências e as artes*, como também suas obras posteriores que, de certo modo, representam o desenvolvimento e aprofundamento dos problemas estabelecidos no *Discurso*. Não pretendemos considerar que a crítica que Rousseau faz às ciências e às artes tenha uma conotação teológica (ou religiosa), mas, pelo contrário, ela se adequa perfeitamente num contexto em que o “segredo dos segredos”, isto é, o uso político da religião¹⁴³ já vem sendo constantemente criticado por figuras como Voltaire. Porém, um dos segredos que é, de certo modo, desvelado por Rousseau diz respeito justamente ao uso político das ciências e artes. “A necessidade ergueu os tronos, diz Rousseau, as ciências e as artes os consolidaram”. Uma das frases mais contundentes da obra, portanto, é a sequência dessa frase: “Poderosos da terra, amai os talentos, e protegei aqueles que os cultivam!”¹⁴⁴. Voltadas apenas para conhecimentos inúteis, as ciências se associam às artes para tornar os homens mais afáveis e, por conseguinte, mais propensos à servidão: “felizes escravos” é o oxímoro concebido por Rousseau para representar a condição do homem nesse novo estado de coisas em que se vangloria “déspotas esclarecidos”.

Os príncipes veem sempre com prazer o gosto das artes agradáveis e das superfluidades [...] espalhar-se entre seus súditos, pois, além de nutri-los assim nessa pequenez de alma tão própria para a servidão, sabem muito bem que todas as necessidades que o povo se atribui são outras tantas correntes que ele carrega.¹⁴⁵

¹⁴² Ginzburg, ‘High and low’, p. 35.

¹⁴³ Ginzburg, ‘High and low’, p. 36.

¹⁴⁴ DCA, OC, T III, p. 7 [p. 12].

¹⁴⁵ DCA, OC, T III, p. 7, note * [p. 279, nota 1].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA DE ROUSSEAU:

Œuvres Complètes. Éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. 5 Tomes. Paris: Éditions Gallimard, 1959-1995. “Bibliothèque de la Pléiade”.

Œuvres Complètes. Préf. Jean Fabre. Introd., présent. et notes Michel Launay. 3 Tomes. Paris: Éditions du Seuil, 1971. “L’Intégrale”.

Œuvres Complètes. Éd. Raymond Trousson ; Frédéric S. Eigeldinger. 24 Tomes. Version électronique: Éditions Slatkine ; Honoré Champion ; Bookapp, 2012. Disponível em: <http://rousseau.slatkine.com>. Acesso em: 23 de novembro de 2014.

Discours sur les sciences et les arts. Introd. et commentaire George R. Havens. New York: Modern Language Association, 1946.

Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, precedido de Discurso sobre as ciências e as artes. Cronologia e introd. Jacques Roger. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Institutions chimiques. Texte revu par Bruno Bernardi et Bernadette Bensaude-Vincent. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1999.

Emílio ou Da educação. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

“Discurso sobre a economia política (Verbete Economia – moral e política)”. In: DIDEROT, Denis. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Ed. UNESP, 2006.

Cartas escritas da montanha. Trad. Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Ed. UNESP; Educ, 2006.

Júlia, ou, A nova Heloísa. Trad. Fulvia M. L. Moretto. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

Confissões. Trad. Rachel de Queiroz; José Benedicto Pinto. Bauru, SP: EDIPRO, 2008.

“Carta ao marquês de Mirabeau”. Trad. Ricardo Monteagudo e Maria M. M. Hiriart. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, nº 2, p. 117-121, 2000.

“Cartas a Malesherbes” ; “Carta ao senhor de Franquières” ; “Carta a Beaumont”. In: *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Org., trad. José Oscar de Almeida Marques; et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR:

ARCO JÚNIOR, Mauro Dela Bandeira. *A palavra cantada ou a concepção de linguagem de Jean-Jacques Rousseau*. 2012. 162 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

AUDI, Paul. *De la véritable philosophie: Rousseau au commencement*. Paris: Le Nouveau Commerce, 1994.

AZEVEDO, Thiago Vargas Escobar. *Da deliciosa indolência à atividade petulante: trabalho e ócio na antropologia de Rousseau*. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

BARTHES, Roland. “A antiga retórica – apostila”. In: *A aventura semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BAUCHER, Bérengère. La fabrique des exemples dans le *Discours sur les sciences et les arts*: de la morale à la politique. *Dix-huitième siècle*, Paris, n° 39, p. 455-469, 2007.

BECKER, Evaldo. *Política e linguagem em Rousseau*. 2008. 267 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

BENSAUDE-VINCENT, Bernadette ; BERNARDI, Bruno. *Rousseau et les sciences*. Paris: L'Harmattan, 2003.

BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

_____. Rousseau: une autocritique des Lumières. *Esprit*, n° 357 (août-septembre 2009), p. 109-124.

BESSE, Guy. Le sage et le citoyen ; selon Jean-Jacques Rousseau. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78eme Année, n° 1 (Janvier-Mars 1973), pp. 18-31. Disponível em: www.jstor.org/stable/40901413. Acesso em 11 de fevereiro de 2013.

BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BORDES, Charles. Second Discours sur les Avantages des Sciences et des arts. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres Complètes*. Éd. Raymond Trousson ; Frédéric S. Eigeldinger. Tome IV. p. 607-652. Version électronique: Éditions Slatkine ; Honoré Champion ; Bookapp, 2012. Disponível em: <http://rousseau.slatkine.com>. Acesso em: 23 de novembro de 2014.

BOUCHARD, Marcel. *L'Académie de Dijon et le Premier Discours de Rousseau*. Paris: Société des Belles Lettres, 1950.

BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Genève: Slatkine Reprints, 1978.

CAJOT, Dom. *Les plagats de M. J. J. Rousseau sur l'éducation*. La Haye ; Paris: Durand Libraire, 1765. Disponível em: <http://books.google.com>. Acesso em: 17 de julho de 2014.

CAMPBELL, Blair. Montaigne and Rousseau's First Discourse. *The Western Political Quarterly*, Vol. 28, No. 1 (Mar., 1975), pp. 7-31. Disponível em: www.jstor.org/stable/447854. Acesso em: 28 de outubro de 2008.

CAMPBELL, Sally H.; SCOTT, John T. Rousseau's Politic Argument in the Discourse on the Sciences and Arts. *American Journal of Political Science*, Vol. 49, No. 4, October 2005, p. 818-828.

CASSIRER, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*. Trad. James Gutmann, Paul O. Kristeller, John H. Randall Jr. Princeton: Princeton University Press, 1970.

_____. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CÍCERO. *Acadêmicas*. Trad. José Rodrigues Seabra Filho. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2012.

CROCKER, Lester G. Rousseau's Two Discourses: The Philosopher as Rhetorician. In: GINSBERG, Robert (org.). *The Philosopher as Writer – The Eighteen Century*. EUA: Associated University Presses, 1987.

D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*. Introd. e notas Michel Malherbe. Paris: J. Vrin, 2000.

DIDEROT, Denis. *Verbetes políticos da enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Ed. UNESP, 2006.

DELARUELLE, Louis. Les sources principales de J-J Rousseau dans le premier Discours à l'Académie de Dijon. *Revue d'histoire littéraire de la France*, Paris, 19^o année, p 245-271, 1912. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr>. Acesso em: 04 de julho de 2009.

DIDEROT, Denis. *Œuvres Complètes*. Éd. Jules Assézat ; Maurice Tourneux. 20 tomes. Paris: Garnier Frères, 1875. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr>. Acesso em: 19 de maio de 2010.

_____. *O passeio do cético, ou, As alamedas*. Trad., apres. e notas Maria das Graças de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DIDEROT, Denis ; D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2013 Edition), Robert Morrissey (ed). Disponível em: <http://encyclopedia.uchicago.edu>. Acesso em: 18 de dezembro de 2014.

EHRARD, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIème siècle* (1963) Paris: Éditions Albin Michel, 1994.

EIGELDINGER, Marc. *Jean-Jacques Rousseau: univers mythique et cohérence*. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1978.

FLEURET, Colette. *Rousseau et Montaigne*. Paris: Librairie A.-G. Nizet, 1980.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

GINZBURG, Carlo. High and Low – The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. *Past & Present*, nº 73 (Nov., 1976), p. 28-41. Disponível em: www.jstor.org/stable/650424. Acesso em: 23 de abril de 2013.

GOLDSCHMIDT, Victor. “A resposta de D'Alembert ao *Discurso sobre as ciências e as Artes*”. *Revista Discurso*, São Paulo, Ano I, nº 2, p 21-30, 1970.

_____. *Anthropologie et Politique: les principes du système de J-J Rousseau*. 2ème ed. Paris: J. Vrin, 1984.

_____. *Écrits*. Tome 2. Paris: J. Vrin, 1984.

GRAN, Gerhard. La crise de Vincennes. *Annales de la société J.-J. Rousseau*, nº 7, p. 1-17, 1911. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr>. Acesso em: 23 de maio de 2005.

HADOT, Pierre. *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*. Paris: Éditions Gallimard, 2004.

IMBERT, Francis. Critique de la science, critique de la philosophie chez J.-J. Rousseau. *Archives de philosophie*. Tome 52, Cahier 2, p. 203-230, Avril-juin, 1989.

JACKSON, M. W. Rousseau's Discourse on Heroes and Heroism. *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 133, No. 3 (Sep., 1989), pp. 434-446. Disponível em: www.jstor.org/stable/987111. Acesso em: 28 de outubro de 2008.

KEOHANE, Nannerl O. ‘The Masterpiece of Policy in Our Century. Rousseau on the Morality of the Enlightenment’. *Political Theory*, Vol. 6, No. 4, Special Issue: Jean-Jacques Rousseau (Nov., 1978), pp. 457-484. Disponível em: www.jstor.org/stable/190993. Acesso em: 28 de outubro de 2008.

KRAKEUR, Lester G. Diderot's Influence on Rousseau's First Discours. *PMLA*, vol. 52, nº 2, p. 398-404, june, 1937. Disponível em: www.jstor.org/stable/458597. Acesso em: 28 de outubro de 2008.

LAUNAY, Michel. Le Discours sur les sciences et les arts: Jean-Jacques Rousseau entre Mme. Dupin et Montesquieu. In: LAUNAY, M. (org.). *Jean-Jacques Rousseau et son temps: politique et littérature au XVIIIème siècle*. Paris: Librairie A.-G. Nizet, 1969.

_____. *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique (1712-1762)*. Grenoble: ACER, 1971.

LEDUC-FAYETTE, Denise. *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'Antiquité*. Paris: J. Vrin, 1974.

MARSHALL, Terence. Art d'écrire et pratique politique de Jean-Jacques Rousseau (I). *Revue de Métaphysique et de Morale*, 89eme Année, n° 2 (Avril-Juin 1984), p. 232-261. Disponível em: www.jstor.org/stable/40902585. Acesso em 11 de fevereiro de 2015.

_____. Art d'écrire et pratique politique de Jean-Jacques Rousseau (II). *Revue de Métaphysique et de Morale*, 89eme Année, n° 3 (Juillet-Septembre 1984), p. 322-347. Disponível em: www.jstor.org/stable/40902604. Acesso em 11 de fevereiro de 2015.

MASTERS, Roger D. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

MOLIÈRE. *O tartufo; o misantropo*. Trad. Jenny Klabin Segall. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios*. 3 Livros. Trad. Rosemary C. Abílio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MONTEAGUDO, Ricardo. *Retórica e Política em Rousseau*. 2003. 163 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. *O espírito das leis*. Apres. Renato Janine Ribeiro. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião pública e revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária*. São Paulo: Nova Stella; EDUSP, 1989.

PIRE, Georges. Du bon Plutarque au Citoyen de Genève. *Revue de littérature comparée*, Paris, v. 32, n° 4, p. 510-547, oct.-déc.1958.

PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Trad. Cristina Prado; Org. e apresentação Franklin de Mattos. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

RADICA, Gabrielle. *L'Histoire de la raison – Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2008.

RAGGIO, Olga. The Myth of Prometheus: Its Survival and Metamorphoses up to the Eighteenth Century. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 21, n° 1/2 (Jan. - Jun., 1958), p. 44-62. Disponível em: www.jstor.org/stable/750486. Acesso em: 23 de abril de 2013.

REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RITTER, Eugène. Le programme du concours ouvert en 1749 par l'Académie de Dijon. In: RITTER, E. Jean-Jacques Rousseau, notes et recherches. *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*. Genebra, n° 11, p. 64-71, 1916-1917. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr>. Acesso em: 19 de maio de 2005.

ROCHE, Daniel. Paris capitale des pauvres: quelques réflexions sur le paupérisme parisien entre XVIIe et XVIIIe siècle. *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, t. 99, n° 2. 1987. p. 829-859. Disponível em: www.persee.fr. Acesso em: 10 de julho de 2014.

_____. République des Lettres ou royaume des mœurs: la Sociabilité vue d'ailleurs. *Revue d'histoire moderne et contemporaine* (1954-), T. 43eme, n° 2 (Apr. - Jun., 1996), p. 293-306. Disponível em: www.jstor.org/stable/20530141. Acesso em: 15 de fevereiro de 2015.

_____. *O povo de Paris: Ensaio sobre a Cultura Popular no Século XVIII*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

SCHINZ, Albert. La notion de vertu dans le premier Discours de J.-J. Rousseau. *Mercure de France*, Paris, t. XCVIII, n° 359, p. 532-555, Juin, 1912.

SEWALL, Richard B. Rousseau's First *Discourse* in England. *PMLA*, Vol. 52, n° 3 (Sep., 1937), pp. 908-911. Disponível em: www.jstor.org/stable/458691. Acesso em: 27 de outubro de 2008.

SHKLAR, Judith N. *Men and Citizens: a study of Rousseau's social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SPELL, J. R. Rousseau's 1750 *Discours* in Spain. *Hispanic Review*, Vol. 2, n° 4 (Oct., 1934), p. 334-344. Disponível em: www.jstor.org/stable/470287. Acesso em: 27 de outubro de 2008.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

_____. Ocasão propícia, ocasião nefasta – tempo, história e ação política em Rousseau. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 29(2), p. 249-256, 2006.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. La prosopopée de Fabricius. *Revue des sciences humaines*, Lille, T. XLI, n° 161, p. 83-96, jan-mars 1976.

_____. *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*. Paris: Éditions Gallimard, 1989.

_____. *As máscaras da civilização: ensaios*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. Eloquence and Liberty. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 38, n° 2, p. 195-210, Apr.-Jun., 1977. Disponível em: www.jstor.org/stable/2708907. Acesso em: 22 de fevereiro de 2011.

_____. Le premier *Discours*. A l'occasion du 250^{ème} anniversaire de sa publication. *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*. Genebra: Droz, n.º 43, p. 9-40, 2001.

STRAUSS, Leo. On the intention of Rousseau. *Social Research*, Vol. 14, n° 4, December 1947, p. 455-487. Disponível em: www.jstor.org/stable/40982184. Acesso em: 14 de agosto de 2013.

VILLEY, Pierre. *L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*. Paris: Librairie Hachette, 1911.

VOLTAIRE. *Œuvres Complètes*. 50 Tomes. Préf., avertissements et notes A.-J.-Q. Beuchot. Paris: Lefèvre; Firmin Didot Frères, 1877-1885. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr>. Acesso em: 06 de setembro de 2014.

ANEXOS

Anexo A – Frontispício da edição original do *Discurso sobre as ciências e as artes*¹⁴⁶

¹⁴⁶ Disponível em <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10543566>. Acesso em 16 de julho de 2014.

Anexo B – Frontispício da *Enciclopédia*, de Diderot e D'Alembert¹⁴⁷

¹⁴⁷ Disponível em <http://fr.wikisource.org/wiki/Fichier:Frontispice-1.jpg>. Acesso em 16 de julho de 2014.