

A religião civil de Rousseau e a ideia de sentimento como contraveneno

Thomaz Kawauche ¹

Universidade de São Paulo - USP

kawauche@gmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é examinar a expressão “*sentiments de sociabilité*”, que Rousseau relaciona aos dogmas da religião civil no *Contrato social*. Do ponto de vista histórico, examina-se o fato linguístico que atribuiu à expressão “*sentiment intérieur*” o significado de princípio moral, o que tornou possível a Rousseau admitir os sentimentos religiosos como móbeis da ação humana no ordenamento civil. A análise dos escritos de Rousseau não se restringe ao *Contrato* e busca compreender, de maneira abrangente, o conceito de amor-próprio, sobretudo no *Emílio*, à luz da tese do aperfeiçoamento da espécie humana difundida, no século XVIII, por obras de medicina associadas à tradição da higiene social. Todas as análises aqui apresentadas adotam como pano de fundo a relação entre a ideia de “segunda natureza” e o problema da formação de hábitos convenientes aos membros do corpo social.

Palavras-chave: Medicina. Moral. Política. Religião. Tradução.

Rousseau’s civil religion and the idea of sentiment as a counterpoison

Abstract: The aim of this article is to examine the expression “*sentiments de sociabilité*”, which Rousseau relates to the dogmas of civil religion in *The Social Contract*. From a historical point of view, it examines the linguistic fact that gave the expression “*sentiment intérieur*” the meaning of moral principle, thus making it possible for Rousseau to admit religious sentiments as motives for human action in the civil order. The analysis of Rousseau’s writings is not restricted to the *Contract* and seeks to comprehensively understand the concept of self-love, especially in *Emile*, from the perspective of human species’ improvement thesis, which, in the 18th century, was publicized by works of medicine associated with the social hygiene tradition. All the analyses presented here take as their backdrop the relationship between the idea of “second nature” and the problem of establishing habits that suit members of the social body.

Keywords: Medicine. Morals. Politics. Religion. Translation.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo e, atualmente, pesquisador de pós-doutorado na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Lattes <http://lattes.cnpq.br/7104034892258656> Orcid <https://orcid.org/0000-0002-7275-6814>

Que Jean-Jacques Rousseau tenha se referido aos “sentimentos de sociabilidade” bem no capítulo sobre a religião civil do *Contrato social*, isso não parece ter sido suficientemente comentado pelos especialistas. Nas páginas a seguir, ofereço uma leitura que pretende complementar um trabalho publicado por Bruno Bernardi (2016) sobre o assunto.² A passagem do *Contrato* na qual a referida expressão aparece é bem conhecida, e é com ela que inicio minhas considerações:

Há, portanto, uma profissão de fé puramente civil cujos artigos compete ao soberano estabelecer, não exatamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade [*sentimens de sociabilité*]; sem esses artigos, não é possível ser bom cidadão nem súdito fiel (Rousseau, 1964c, p. 468).³

Tendo como objetivo a análise dos “sentimentos de sociabilidade” do trecho anterior e sua relação com os dogmas da religião civil, proponho uma leitura do *Contrato social* no quadro teórico das ciências modernas, com particular atenção para alguns esquemas de inteligibilidade que Rousseau empresta da medicina e transporta para sua teoria contratualista. A abordagem dos textos apoia-se tanto na pesquisa lexical quanto na história da filosofia – combinação metodológica que se justifica por permitir o esclarecimento recíproco dessas duas formas de análise no jogo intrincado envolvendo palavras e conceitos. O exame da questão nos escritos de Rousseau é precedido por uma exposição do quadro histórico em que ela se situa e, nas considerações finais, faço um breve comentário sobre a repercussão desse debate do ponto de vista do pensamento médico do século XVIII.

Em língua francesa, a primeira ocorrência de “sentimentos de sociabilidade” remonta às traduções que Jean Barbeyrac faz dos tratados de Grotius e Pufendorf sobre direito natural. Barbeyrac utiliza “*sentimens de sociabilité*” para traduzir os termos latinos que derivam de *socialis* e *socialitas*.⁴ O significado, tanto no latim quanto no francês, é de uma inclinação ou uma disposição natural do ser humano para estabelecer relações sociais. O sintagma é notável por sua raridade no século XVIII: antes de ser utilizado no *Contrato*, ele aparece – salvo engano – somente no *Código da natureza* de Morelly, com o sentido tradicional de propensão, ou seja, uma tendência natural à sociabilidade. A resignificação operada por Rousseau em seu pensamento político pressupõe, assim como no

² No ensaio “Sur la genèse du concept de religion civile et sa place dans le *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau” (2016), Bruno Bernardi sustenta a necessidade do capítulo da religião civil na economia conceitual do *Contrato* (o argumento é que ela não é “adventícia”) com o objetivo de demonstrar a coerência do pensamento político de Rousseau; Bernardi refere-se aos “sentimentos de sociabilidade” explicando que eles contribuem para levar os membros do corpo político ao interesse comum e, dessa maneira, fortalecer a vontade geral. Menciono ainda o livro de Géraldine Lèpan, *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme* (2007), no qual encontramos uma análise dos “sentimentos de sociabilidade” interpretados como as molas propulsoras do amor à pátria no contexto de um exame abrangente sobre o pensamento político rousseauiano; trata-se, sem dúvida, de um trabalho de fôlego onde a palavra “sentimento” aparece do início ao final da exposição, muito embora a autora não se detenha, em nenhum lugar, para discutir o problema da significação do termo, como se a palavra *sentiment* não necessitasse de maiores esclarecimentos.

³ Todos os textos de Rousseau foram traduzidos por mim para este artigo.

⁴ Ver Grotius (1724, p. 11, t. I, Discours préliminaire, § XIV); Pufendorf (1706, p. 178, t. I, livro II, cap. 3, § 15).

Discurso sobre a desigualdade, que a sociabilidade é uma instituição, e não um dado da natureza humana.

A dificuldade para compreendermos os “sentimentos de sociabilidade” no texto de Rousseau é devida ao problema da polissemia da própria palavra *sentimento*. Para os propósitos deste artigo, consideramos o léxico da filosofia moderna à luz da história dos dicionários de língua francesa, que circunscrevemos entre o *Trésor* de Jean Nicot (1606) até a quarta edição do *Dictionnaire de l'Académie* (1762).⁵ Embora esse período de um século e meio seja relativamente curto na história das ideias, o quadro analítico revela um leque bastante largo para as acepções de *sentimento*. Ao longo desse período, os seguintes significados se verificam: percepção física, afeto da alma, emoção, impressão, intuição, ou ainda, opinião, sempre com a ideia de um conhecimento que, embora tenha a razão como fundamento, não pode ser logicamente demonstrado apenas pelo raciocínio nem pode ser comunicado por meio de um discurso claro. Além de todas as acepções mencionadas, há ainda uma outra que, estabelecida na primeira metade do século XVIII, é a mais importante em nosso estudo: sentimento como *princípio moral*. É sobre essa última acepção que nos concentraremos, não de modo geral, mas do ponto de vista da teoria contratualista do pensador genebrino.

Rousseau pode ser inscrito numa linhagem de pensadores da história da filosofia que, entre os séculos XVII e XVIII, embaralham o léxico da moral e o léxico do sentimento. Nessa linhagem, temos, por exemplo, Malebranche e Condillac, para citarmos apenas dois nomes emblemáticos. Vale lembrar que Malebranche, no Esclarecimento 11 da *Recherche de la vérité*, afirma que não conhecemos a alma por ideias claras, e sim por “*conscience*” e por “*sentiment intérieur*” (Malebranche, 2004, p. 318). Condillac, por sua vez, no *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, escreve que “*perception*” (palavra que pertence ao mesmo campo semântico de *sentiment*) e “*conscience*” dizem respeito à mesma operação, porém, com nomes diferentes (Condillac, 2018, p. 57). É bem conhecida a origem da sinonímia entre a faculdade da consciência e aquilo que – talvez equivocadamente – veio a ser nomeado “*sentiment intérieur*”; os acontecimentos que efetivaram a legitimidade desse fato linguístico remontam à tradução francesa que Pierre Coste fez da obra *An Essay Concerning Human Understanding* de Locke; na condição de editor e tradutor, Coste estabeleceu a diferença entre o conhecimento racional (que diz respeito à *conscience*) e o saber intuído (que diz respeito à *consciousness*) com a ajuda de uma palavra composta no texto em francês, *con-Science*, grafada com *ſ* (*s* longo) sempre que seu sentido fosse de *sentiment intérieur*, como explica na longa nota dirigida ao leitor de língua francesa (cf. Balibar, 1998).

⁵ Os dicionários que utilizei podem ser acessados pelo *site* do Project for American and French Research on the Treasury of the French Language (ARTFL), da Universidade de Chicago.

Sem entrarmos na polêmica envolvendo tal decisão, a nós interessa saber apenas que, no *Contrato social*, o sentimento interior adquire estatuto de princípio moral. De fato, o uso da palavra *sentimento* entendida como móbil da ação humana é recorrente nos escritos sobre moral e política de Rousseau: “*sentiment de justice*”, “*sentiment de la nature*” e “*sentiment de liberté*”, por exemplo, são expressões inscritas no mesmo campo semântico da tradição que entende essa palavra como sentimento interior e, por conseguinte, como princípio moral. No caso do *Emílio*, podemos até dizer que o sentimento é o princípio moral *por excelência*, pois Rousseau é categórico ao afirmar o primado dos sentimentos em relação à razão em matéria de juízo moral: “os atos da consciência não são juízos, mas sentimentos” (Rousseau, 1969, p. 599). As exceções, que evidentemente ocorrem, não chegam a invalidar o esquema geral de meu argumento, ao menos no contexto dos escritos políticos. Isso posto, podemos passar agora a uma brevíssima análise da expressão “sentimentos de sociabilidade”.

Não é difícil verificar que, no *Contrato*, quando Rousseau se refere à sociabilidade, a premissa adotada é sempre a da *segunda natureza*. Essa premissa vem do *Emílio*, que fornece ao *Contrato* o modelo antropológico da natureza produzida pela incorporação de bons hábitos.⁶ Em linhas gerais, Rousseau entende a segunda natureza como uma *representação intermediária* entre a natureza primeira, inacessível à observação científica, e a experiência das ações humanas. Trata-se de um artifício do pensamento para orientar a investigação científica – aquilo que hoje os epistemólogos denominam *construto*, *modelo abstrato*, *experiência do pensamento* etc. – semelhante à hipótese do estado de natureza adotada pelo próprio Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade*.⁷ Quero aqui dizer que, entre a natureza em si mesma, cujo conhecimento empírico é impossível, e o comportamento observável no mundo das instituições (que Durkheim chamará de fato social), Rousseau encontra espaço para refletir sobre a sociabilidade do corpo político numa *perspectiva puramente humana*, recorrendo para tanto à hipótese científica da natureza humana “segunda”. Esta torna possível manter os conhecimentos sobre o mundo humano dentro dos limites empiristas para que o fenômeno analisado possa ser, de fato, *objeto* de uma *ciência do homem*; objeto este cujo mérito científico estaria em reunir traços comuns a todo o gênero humano sem precisar pressupor qualquer inatismo metafísico. É com base nesse quadro teórico que Rousseau poderá, com o olhar de cientista, inferir suas considerações sobre aquilo que poderíamos denominar experiência da educação ou experiência dos hábitos adquiridos.

⁶ “[...] o hábito cria em nós uma *segunda natureza*, que substitui tão bem a primeira a ponto de não mais a reconhecermos” (Rousseau, 1969, p. 407-8, meus os itálicos).

⁷ “As pesquisas que podem ser feitas sobre este assunto não devem ser tomadas como verdades históricas, mas apenas como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais adequados para esclarecer a natureza das coisas do que para mostrar a sua verdadeira origem, e semelhantes aos raciocínios que os nossos físicos fazem todos os dias sobre a formação do mundo” (Rousseau, 1964b, p. 134-5). Lembrando que, no *Discurso*, o estado de natureza é “um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido e provavelmente nunca existirá, e do qual, no entanto, necessitamos ter noções exatas para bem julgar nosso estado presente” (Rousseau, 1964b, p. 123).

Mas, será que tal aparato metodológico faz de Rousseau um empirista estrito? A fim de respondermos a essa pergunta sem nos aprofundarmos na questão do método rousseauiano,⁸ convém lembrar que, embora elabore sua reflexão dando a ela um forte caráter empirista, o autor do *Contrato social* não deixa de recorrer à segunda natureza de modo radicalmente abstrato. Esse viés teórico é bastante claro quando examinamos a tarefa do legislador, como lemos no cap. 7 do segundo livro do *Contrato*. O legislador deve persuadir os indivíduos a deixarem de lado seus interesses particulares em favor do bem comum, pois somente assim poderá haver um verdadeiro espírito de coletividade que, no plano histórico, irá se manifestar na forma de adesão efetiva de todos ao pacto social. Essa adesão, como se sabe, ocorre no *tempo lógico* da narrativa (isto é, no plano normativo, das coisas tais como devem ser) graças ao procedimento de *desnaturação*, por meio do qual legislador irá “mudar, por assim dizer, a natureza humana”,⁹ produzindo nos indivíduos a *segunda natureza*, que se efetiva no plano empírico, que é o plano das coisas tais como são na história. Quando falamos da segunda natureza, estamos nos referindo à metamorfose do estado de natureza para o estado civil, num quadro conceitual análogo àquele da passagem controlada do amor de si para o amor-próprio operado pelo educador de *Emílio*. Com efeito, tanto no *Emílio* quanto no *Contrato*, a “segunda natureza” não diz respeito à natureza dos indivíduos isolados, mas, isto sim, aos sentimentos relativos daqueles que, enquanto membros de um corpo coletivo, se reconhecem como parte de uma totalidade no âmbito das relações civis. Nesses termos, podemos dizer que a constituição da segunda natureza é concomitante à constituição dos hábitos de sociabilidade.

Por outro lado, é necessário observar que, mesmo quando Rousseau se refere de modo abstrato à segunda natureza, é sempre a manifestação prática desta que ele tem em vista. A teoria política do *Contrato* não é inatista, não há fundamento natural da ordem civil; o fundamento da sociedade para Rousseau, como sabemos, é uma convenção, e ainda que essa convenção diga respeito, em alguma medida, à natureza humana, trata-se necessariamente dos efeitos práticos concernentes à natureza *segunda*. Tanto é assim que a transformação da natureza humana operada pelo legislador – para examinarmos a mesma questão no mesmo texto – precisa ser verificada em primeiro lugar no plano histórico, pela observação dos “hábitos” bem formados, ou seja, dos hábitos ajustados de modo conveniente às necessidades da ordem civil. Devemos recordar nesse ponto o capítulo sobre as leis fundamentais da ordem civil (cap. 12 do livro II), pois é ali que encontramos o sentido do preceito de Rousseau para que os usos, os costumes e a opinião substituam “gradualmente a força da autoridade

⁸ Sobre a questão do método no *Contrato social*, veja-se o meu artigo “Ciência e direito no contratualismo moderno: o caso Rousseau”, publicado na coletânea *Rousseau, Kant & Diálogos* (2019), organizada por Luciano Façanha e Zilmara Carvalho.

⁹ “Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve se sentir em condições de *mudar, por assim dizer, a natureza humana: de transformar cada indivíduo, que por si só é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior [...]*” (Rousseau, 1964c, p. 381, meus os itálicos).

pela do hábito” (Rousseau, 1964c, p. 394). Assim, se os hábitos constituem a lei mais importante, a saber, aquela gravada “nos corações dos cidadãos”, a legitimidade dessa lei deve ser reconhecida tanto nas questões *de direito* (abstratas) quanto nas questões *de fato* (práticas), lembrando que o que está por trás da força do hábito no *Contrato social* são os *sentimentos* implicados na premissa científica da segunda natureza.

E qual seria o lugar exato da religião civil nesse comentário sobre a premissa da segunda natureza na teoria do *Contrato*? Ora, sabemos que um aspecto marcante da relação entre os hábitos e a moralidade das ações humanas é a necessidade de regras estabelecidas, e quando Rousseau disserta sobre os hábitos, ele tem em vista, direta ou indiretamente, certas regras a serem incorporadas e transformadas em injunção nos corpos dos indivíduos, seja do ponto de vista da moral, seja do ponto de vista das relações institucionais que constituem o corpo político. Do ponto de vista da moral, Rousseau fala, no livro II do *Emílio*, em “liberdade bem regrada”, liberdade esta definida com base na premissa da segunda natureza e dos hábitos necessários à boa ordem civil (Rousseau, 1969, p. 321). Do ponto de vista da política, ele se pauta na ideia de liberdade civil (*Contrato*, livro I, cap. 8), ou seja, a obediência às regras que o soberano estabelece para si mesmo numa ordem civil legítima, o que só é possível graças à relação subalterna que tais regras mantêm com a vontade geral na hierarquia de regras do ordenamento civil.

A religião civil participa da concepção rousseuniana de liberdade na medida em que seus dogmas funcionam como *dispositivos* produtores de hábitos convenientes à boa ordem do corpo civil – e aqui tenho em mente o conceito de dispositivo que Foucault utiliza em sua *História da sexualidade*. Ou seja, trata-se do desdobramento civil da liberdade bem regrada de corpos autogovernados. Se notarmos ainda que tais dispositivos são análogos àqueles encontrados no modelo pedagógico de *Emílio*, não será difícil compreender que, para Rousseau, falar sobre o “súdito fiel” do *Contrato* equivale a falar sobre uma criança em fase de amadurecimento, que precisa ser formada de acordo com o modelo dos corpos autogovernados. Com efeito, se Rousseau postula que os cidadãos devem seguir os dogmas da religião civil em vez da própria razão, isso não significa uma defesa do irracionalismo; não se trata de apologia da superstição nem de concessão ao fanatismo, mas, isto sim, de instalação de dispositivos de autogoverno no âmbito de um processo educativo. Nesses termos, os “sentimentos de sociabilidade” da religião civil contribuem como dispositivos foucaultianos no processo pedagógico que vislumbra em seu horizonte tanto a formação do homem quanto a do cidadão.¹⁰

¹⁰ A verdade acerca da existência de Deus importa menos do que a obediência à profissão de fé civil, assim como a natureza primeira importa menos do que a segunda natureza. No fundo trata-se de uma questão de método científico, e não de um debate teológico: assim como Grotius afirma que suas máximas sobre o direito natural seriam válidas mesmo que Deus não existisse (Grotius, 1724, p. 10), também Rousseau pode recorrer aos dogmas da religião civil mesmo que o deus dessa religião seja apenas uma hipótese similar àquela do estado de natureza no *Discurso sobre a desigualdade*.

Desconsiderados os limites da metáfora e o anacronismo de minha leitura, uma vez que tais recursos se justificam por razões puramente didáticas, podemos entender o seguinte: o genebrino tem em vista homens que, assim como crianças, precisam ser protegidos da própria imaturidade com o remédio preventivo da educação pelo hábito, sem o qual eles jamais poderiam vir a se comportar como adultos que sabem raciocinar de modo seguro e autônomo, pois, assim como crianças, eles precisam adquirir certos *comportamentos de segunda natureza* para tornarem-se saudáveis do ponto de vista moral. A tutela e o hábito são remédios destinados apenas à fase inicial do desenvolvimento – eles, por assim dizer, contaminam o corpo individual com antígenos que fortalecem a virtude. Acrescente-se a essa constatação alegórica que, aos olhos de Rousseau, o que vale na moral no *Emílio*, vale também na política do *Contrato*. Com efeito, no *Contrato*, o povo se mostra, nas palavras do próprio autor, como “multidão cega” (Rousseau, 1964c, p. 380); isso porque, embora seja soberano *de direito*, o povo constitui uma pessoa moral que, *de fato*, não sabe reconhecer o bem do qual necessita. O povo no *Contrato* precisa, por conseguinte, ser curado da própria cegueira por um médico legislador, ou pelo menos, receber uma educação dos sentidos que, como no *Emílio*, permita a ele perceber a realidade dentro de limites estreitos dos conhecimentos humanos.

De todo modo, é inegável que, tanto para o cidadão quanto para a criança pequena, a assistência inicial é necessária para o bom desenvolvimento da vida moral futura. Nas duas situações, a do *Emílio* e a do *Contrato*, a cena de transformação na qual se assiste à passagem do ser conduzido para o agente autônomo é a de um momento de tomada de consciência, como a do “segundo nascimento” no *Emílio* (Rousseau, 1969, p. 490). Diante desse paralelismo retórico na descrição da origem da moralidade nas ações humanas, não seria absurdo ver aí a figura do Pícaro (cf. Prado, 2003) ou até mesmo uma fórmula primitiva do *Bildungsroman* (cf. Maas, 2000). Afinal, tanto Emílio quanto a sociedade têm história de vida, tanto a criança quanto o povo têm uma infância e um momento de passagem para a maioridade; e, antes da maioridade, tanto Emílio quanto o corpo político precisam de um guia para os habituar a serem independentes.¹¹

Em termos esquemáticos, diríamos que o legislador do *Contrato* transpõe o truque do educador de Emílio para o momento de transformação da natureza humana, o do capítulo 7 do livro II, visando com tal procedimento produzir a convergência das vontades particulares ao interesse comum e, por conseguinte, a adesão coletiva à vontade geral: é preciso “desnaturar o homem”, como lemos no *Emílio* (Rousseau, 1969, p. 249). Na esfera política, essa transformação consiste em fazer convergir as vontades particulares na direção de uma “regra [pública] de administração”, de tal

¹¹ A analogia entre a formação do corpo político no *Contrato* e do amadurecimento da criança no *Emílio* é imperfeita. Embora ela torne possível o quadro analítico elaborado neste artigo, não quero, de modo algum, afirmar que o estado de natureza da teoria política de Rousseau seja comparável aos primeiros estágios na história dos progressos de *Emílio*, uma vez que as premissas teóricas são diferentes num caso e noutro.

maneira que a assembleia do povo possa instituir leis civis alinhadas com a vontade geral. São as leis civis instituídas mediante a adesão promovida pelo legislador que, no plano empírico, manifestam a expressão histórica da autoridade soberana. Ao ser persuadido pelos deuses que falam por meio da boca do legislador, o cidadão aceita submeter-se de bom grado aos dogmas da profissão de fé civil, comportando-se assim de modo análogo à criança forçada a ser livre pelo efeito das cenas pedagógicas escrupulosamente elaboradas pelo *gouverneur*.¹² Se o cidadão ou a criança tiverem que receber lições verbais antes de terem a razão desenvolvida o suficiente para tanto – ou seja, antes de terem uma “segunda natureza” bem constituída por hábitos virtuosos –, a própria razão sucumbiria frente aos interesses particulares, pois faltariam as boas regras de conduta introjetadas no corpo individual, e sem estas, os sentimentos virtuosos acabariam fatalmente sendo subjugados pelos impulsos egoístas.

A formulação *expositiva* de Rousseau é complexa: o problema da “segunda natureza” é elaborado entre a sincronia e a diacronia. Rousseau postula o primado dos costumes (tempo lógico) em relação ao desenvolvimento da faculdade racional (tempo histórico) a fim de conceber Emílio como a criança hipotética capaz de conduzir-se com virtude antes mesmo de aprender a raciocinar sobre a virtude. O quadro análogo, no *Contrato*, está na hipótese do corpo soberano que deve ser antes das leis o que só poderia tornar-se graças a elas (cf. Rousseau, 1964c, p. 383). A solução do enigma, no caso do *Contrato*, passa pelos dogmas da religião civil: são esses dogmas que acostumam os homens à sociabilidade antes mesmo de haver regras de sociabilidade que, por princípio, os próprios homens deverão estabelecer no exercício da soberania popular. Assim, o que torna vantajosa a religião civil diante das religiões históricas – e é nisso que Rousseau aposta todas as suas fichas – é que os efeitos nefastos dos dogmas (fanatismo, intolerância, superstição etc.) serão subjugados pelos costumes civis implantados pelo legislador, tanto nos corpos individuais quanto no corpo político. Em suma, os dogmas da religião civil são as regras responsáveis pela produção de hábitos de liberdade civil e, por conseguinte, hábitos de sociabilidade necessários para a formação saudável do povo rude que, devido à sua própria condição anterior às leis civis, encontra-se inapto para assumir a responsabilidade da autoridade soberana.

Por extensão desse raciocínio, compreende-se também o oxímoro implicado em “*sentimens de sociabilité*”, que expressa o consórcio entre o aspecto um pouco obscuro da moralidade e a objetividade das regras legais da ordem jurídica. Novamente, é a combinação da *consciousness* de Locke com o *sentiment intérieur* de Malebranche que se cristaliza no campo semântico peculiar em língua francesa estabelecido por Pierre Coste. E tudo se passa *como se* moralidade e legalidade

¹² Sobre as cenas pedagógicas, ver os artigos de Luiz Roberto Salinas Fortes (1979) e de Maria de Fátima Simões Francisco (2015).

pudessem se combinar formando a rede de *categorias operatórias do pensamento*¹³ que constitui o terreno sobre o qual Rousseau infere as teses de sua ciência do corpo político.

Passemos à parte final deste artigo e vejamos a questão da segunda natureza e do hábito do ponto de vista da história da medicina.

São bem conhecidas as fontes que inscrevem Rousseau na tradição que representa o ser humano numa perspectiva puramente humana: Maquiavel, Montaigne, Pascal e Helvétius, falando do homem cada um à sua maneira, são pensadores que convergem na premissa da segunda natureza. Todos eles evitam expandir a investigação acerca da natureza humana para além dos limites da experiência e da observação, e é nessa linhagem da história da filosofia que a “ciência do homem” de Rousseau costuma ser filiada. De fato, a abordagem de Rousseau no *Contrato* é essa – ele diz “considerando humanamente as coisas” (Rousseau, 1964c, p. 378) – e não há novidade nessa vinculação. Porém, temos hoje uma outra cepa de comentadores que, sem se afastarem da leitura de um certo empirismo rousseauiano, interpretam os principais escritos de Rousseau à luz de fontes médicas. Desses novos intérpretes, destacam-se, por exemplo, Anne Vila (1998), Rudy le Menthéour (2012) e Marco Menin (2017).¹⁴ Basicamente, esses comentadores mostram que Rousseau estava atualizado com relação aos textos científicos de sua época, e em particular, aos textos de medicina. Não é por acaso então que, no tocante ao tema do hábito, o esforço para compreender a obra rousseauiana na perspectiva da história da medicina resulta numa leitura esclarecedora.

Com efeito, as teses filosóficas de Rousseau se alinham às teorias da época que, nos dias de hoje, filiamos à tradição denominada higienismo; não exatamente ao higienismo que os historiadores localizam no século XIX, mas ao seu embrião, isto é, a um conjunto de teorias que o preparam, ou mais precisamente, às teorias da higiene social baseadas na administração dos hábitos para aperfeiçoamento do gênero humano. As obras de Samuel Tissot, como *L’Onanisme* e *De la santé des gens de lettres*, são referências nesse ramo da medicina (cf. Vila, 1998). Neste artigo vamos dar destaque a dois outros tratados, ambos com reconhecimento inquestionável pelo fato de terem sido publicados em Paris por médicos autorizados com o selo do rei. O primeiro deles é *La Médecine de l’esprit*, publicado em 1753 por Antoine Le Camus; o segundo é o *Essai sur la manière de perfectionner l’espèce humaine*, de Charles-Augustin Vandermonde, cuja primeira edição é de 1756. Nessas duas obras, os princípios apresentados parecem servir de inspiração para as linhas-mestras do quadro conceitual utilizado por Rousseau quando este fala em sociabilidade.

¹³ O próprio Emílio é uma categoria operatória do pensamento de Rousseau, como muito bem demonstra Carlota Boto (2005 e 2017).

¹⁴ Permito-me ser incluído nessa linhagem de comentadores com meu livro sobre o *Emílio* (Kawauche, 2021). Menciono ainda minha tradução do *Emílio* publicada pela Editora Unesp (Rousseau, 2022).

A expressão “medicina do espírito”, introduzida por Le Camus, não é totalmente estranha à “medicina da alma” que Cícero propõe no terceiro livro das *Tusculanas*, mas, a rigor, deve ser entendida na chave das teorias higienistas do século XVIII, uma vez que se trata de terapia do espírito coletivo, e não apenas da alma do indivíduo. Tanto Le Camus quanto Vandermonde buscam propor intervenções médicas simples e acessíveis a qualquer pessoa, sempre com o intuito de produzir na população hábitos saudáveis de um ponto de vista higienista e, poderíamos dizer até mesmo, eugenista. Ambos querem aperfeiçoar a espécie humana por meio do controle dos hábitos individuais. As recomendações que encontramos nessas obras consistem basicamente em regras para moderar a sensibilidade (dietas, exercícios físicos, cuidados com o clima, conselhos pedagógicos e pediátricos etc.), além da censura a comportamentos perniciosos, como o onanismo ou a leitura de romances. Nesses termos, podemos dizer que, para além dos indivíduos, Le Camus e Vandermonde almejam uma *concepção coletiva* da “segunda natureza”: enquanto Vandermonde afirma que a arte por ele ensinada pode “aperfeiçoar a espécie humana”, Le Camus, por sua vez, promete aos seus leitores conduzi-los à “perfeição”, não apenas individualmente, mas no contexto de uma melhoria de todo o “gênero humano” graças aos conselhos dados em sua obra.

É no mínimo curioso notar que, precisamente nessa época da repercussão dos tratados de Le Camus e Vandermonde, Rousseau pensava em escrever *A moral sensitiva*, como relata no livro IX das *Confissões*, no trecho onde expõe sua teoria de “forçar a economia animal a favorecer a ordem moral” (Rousseau, 1959, p. 409). É ainda por volta dessa mesma época que Rousseau emprega no *Manuscrito de Genebra* a expressão “arte aperfeiçoada”, que se encontra no capítulo sobre a sociedade geral do gênero humano, onde o autor menciona a fórmula hipocrática de extrair do mal seu próprio remédio. Essas passagens podem ser inscritas no mesmo movimento de mentalidades do higienismo do século XVIII. Contudo, o que difere o genebrino dos autores da higiene social é que, para Rousseau, o uso dos sentimentos de sociabilidade não suscita progresso para o melhor, mas tão somente manutenção da ordem presente, ou então, num horizonte futuro, adiamento da degradação moral da sociedade, que não pode ser evitada, mas apenas postergada. Notemos que Rousseau suprime o capítulo da sociedade geral do gênero humano quando publica a versão final do *Contrato*, como se ele se arrependesse da ideia de “arte aperfeiçoada”, muito embora a inspiração higienista permaneça em seus escritos. Na *Nova Heloísa*, por exemplo, Saint Preux quer corrigir a natureza,¹⁵ e o próprio *Emílio* é inteiramente concebido como uma arte do aperfeiçoamento da constituição natural que, no paradigma da natureza segunda, se mostra em conformidade à natureza graças aos

¹⁵ Lembremos da passagem em que Saint Preux expõe seu projeto pedagógico (*Nova Heloísa*, Parte III, Carta 3): “Não é infinitamente melhor formar um modelo perfeito do homem razoável e prudente, e depois aproximar cada criança desse modelo pela força da educação, estimulando alguns, restringindo outros, reprimindo as paixões, aperfeiçoando a razão, corrigindo a natureza?...” (Rousseau, 1964a, p. 564).

constrangimentos promovidos pelas cenas pedagógicas que impedem os desvios na formação moral da criança.

A inspiração higienista dos sentimentos de sociabilidade fica ainda mais clara nos textos em que Rousseau relaciona amor-próprio e sociabilidade. No *Emílio*, os desdobramentos do amor-próprio nas relações sociais se assemelham aos efeitos sensíveis dos progressos engendrados por um *pharmakon*, a droga-veneno da medicina antiga. O *pharmakon*, como sabemos, pode ter efeitos salutareos ou nocivos na constituição sobre a qual intervém o médico hipocrático, e o sucesso ou fracasso da intervenção vai depender tanto do momento de aplicação quanto da circunstância de seu uso. Quanto ao amor-próprio, não se trata de um mal em si, como o *Discurso sobre a desigualdade* faz parecer, pois, como vemos no *Emílio*, quando bem administrada, essa paixão não produz apenas efeitos funestos, e além disso, na educação do jovem aluno, sem progresso do amor-próprio, não há produção de sentimentos de sociabilidade: “O amor-próprio é um instrumento útil, mas perigoso; muitas vezes fere a mão que dele se serve, e raramente faz o bem sem o mal” (Rousseau, 1969, p. 536). Daí a possibilidade de entendermos os sentimentos de sociabilidade no *Contrato* como uma espécie de imunidade contra o individualismo exacerbado; imunidade esta que resulta da boa administração farmacológica do amor-próprio por parte do legislador. Não por acaso, alguns intérpretes entendem que a intervenção do legislador em “ocasião oportuna” pode ser comparada ao procedimento do médico da tradição hipocrática, como explica, por exemplo, Maria das Graças de Souza (2006). O risco existe: o amor-próprio pode ter efeitos colaterais nocivos, como hábitos que levarão os indivíduos ao egoísmo e à competitividade mais do que à cooperação harmônica entre os membros do corpo social. Porém, a sociabilidade, que não é natural, depende do amor-próprio para ser produzida na fábrica de paixões de Rousseau, de tal maneira que a demonização do amor-próprio ou dos sentimentos religiosos acaba por sabotar a produção de hábitos salutareos para a vida civil. Seria como, vulgarmente falando, jogar fora a água da banheira junto com o bebê.

O que Rousseau nos ensina é, no fundo, uma versão da “medicina do espírito” sem as promessas higienistas do progresso para o melhor ou do comportamento associado a curas milagrosas. Segundo Rousseau, os dogmas da religião civil, bem como o amor-próprio, os hábitos, ou numa perspectiva abrangente, os sentimentos de sociabilidade, podem ser salutareos ou nocivos, de modo semelhante a um “contraveneno”,¹⁶ e na balança dos bens e dos males produzidos, o saldo será positivo, ainda que saibamos de antemão que esse remédio é, no melhor dos casos, um recurso *estritamente paliativo* devido ao próprio estatuto da segunda natureza, que é sempre transitória. Como diz Bruno Bernardi, a religião civil é “um antídoto contra os sentimentos de insociabilidade”, porém,

¹⁶ A palavra aparece no *Emílio*, e hoje ela é menos usada do que *antídoto*: “O atrativo da vida doméstica é o melhor contraveneno [*contrepoison*] dos maus costumes” (Rousseau, 1969, p. 258).

devido às suas exigências que nem o cidadão nem o súdito são capazes de atender, ela “permanece aporética” (Bernardi, 2016, p. 136-7). Se, no entanto, abaixarmos o nível de abstração de Rousseau para a realidade prática da formação humana, podemos recordar a ideia de “perfectibilidade” do *Discurso sobre a desigualdade* (Rousseau, 1964b, p. 142) a fim de refletirmos sobre a balança dos efeitos benéficos e funestos aplicada aos sentimentos fomentados e mobilizados pelas religiões históricas. Nesse cenário, não é absurdo entender que a medicina social proposta por Rousseau considera a arte de aperfeiçoar a espécie humana – uma arte de habituar o amor-próprio com regras convenientes à ordem civil – como um mal necessário.

Assim como a educação é, no *Emílio*, uma arte necessária e, ao mesmo tempo, de êxito “quase impossível” (Rousseau, 1969, p. 247), de modo semelhante, no caso dos sentimentos que operam como contravenenos no terreno da política, é preciso ponderar as vantagens e as desvantagens de uma aposta arriscada envolvendo os perigos inerentes, não apenas dos sentimentos religiosos, mas da própria vida no estado civil. Eis o dilema da “perfectibilidade”, com o qual Rousseau nos desafia desde o *Discurso sobre a desigualdade* através de fórmulas conjeturais como a seguinte, com a qual encerro este artigo: “se os abusos da nova condição não o degradassem frequentemente para mais baixo em relação à condição de onde saiu, ele deveria bendizer sem cessar o momento feliz quando, expulso dali de uma vez por todas, mudou, de um animal estúpido e limitado, para um ser inteligente, um humano” (Rousseau, 1964b, p. 364).

Referências

ARTFL Project. **Dictionnaires d'autrefois**. URL: <https://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaires-dautrefois> (Acesso em 15 maio 2024).

BALIBAR, E. **Identité et différence: l'invention de la conscience**. Paris: Seuil, 1998.

BERNARDI, B. Sur la genèse du concept de religion civile et sa place dans le *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau. **Éthique, Politique, Religions** (Université Lyon 3), n. 8, p. 107-137, 2016.

BOTO, C. O Emílio como categoria operatória do pensamento rousseauiano. In: MARQUES, J. O. A. (Org.). **Verdades e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. p. 369-387.

BOTO, C. **Instrução pública e projeto civilizador: o século XVIII como intérprete da ciência, da infância e da escola**. São Paulo: Ed. Unesp, 2017.

CONDILLAC, E. **Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos**. Tradução por P. P. Pimenta. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.

FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir**. Paris: Gallimard, 1976.

- GROTIUS, H. **Le droit de la guerre et de la paix**. Tradução por J. Barbeyrac. Amsterdam, 1724.
- KAWAUCHE, T. Ciência e direito no contratualismo moderno: o caso Rousseau. In: FAÇANHA, L. S.; CARVALHO, Z. J. V. (Org.). **Rousseau, Kant & Diálogos**. São Luís: EDUFMA, 2019.
- KAWAUCHE, T. **Educação e filosofia no *Emílio* de Rousseau**. São Paulo: Ed. Unifesp/FAPESP, 2021.
- LEPAN, G. **Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme**. Paris: Honoré Champion, 2007.
- LE CAMUS, A. **La médecine de l'esprit...** Paris, 1753.
- LE MENTHÉOUR, R. **La manufacture de maladies**: la dissidence hygiénique de Jean-Jacques Rousseau. Paris: Garnier, 2012.
- LOCKE, J. **Essai philosophique concernant l'entendement humain**. Tradução por P. Coste. Edição de E. Naert. Paris: J. Vrin, 1972.
- MAAS, W. P. **O cânone mínimo**: o *Bildungsroman* na história da literatura. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.
- MALEBRANCHE, N. **A busca da verdade**: textos escolhidos. Tradução por P. J. Smith. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- MENIN, M. Entre les choses et l'âme: la "médecine de l'esprit" au XVIII^e siècle. In: BOUDON-MILLOT, V.; BUZZI, S. (Dir.). **Guérison, religion et raison**: de la médecine hippocratique aux neurosciences. Paris: Bocard, 2017. p. 183-192.
- MORELLY, É.-G. **Code de la nature**. S.l., 1755.
- PRADO, R. A. **A jornada e a clausura**: figuras do indivíduo no romance filosófico. São Paulo: Ateliê, 2003.
- PUFENDORF, S. **Le droit de la nature et des gens**. Tradução por J. Barbeyrac. Amsterdam, 1706.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Les confessions**. In: **Œuvres complètes**, t. I. Paris: Gallimard, 1959 (Col. Bibl. Pléiade).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Julie ou La nouvelle Héloïse**. In: **Œuvres complètes**, t. II. Paris: Gallimard, 1964a (Col. Bibl. Pléiade).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**. In: **Œuvres complètes**, t. III. Paris: Gallimard, 1964b (Col. Bibl. Pléiade).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Du contrat social**. In: **Œuvres complètes**, t. III. Paris: Gallimard, 1964c (Col. Bibl. Pléiade).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Émile ou De l'éducation**. In: **Œuvres complètes**, t. IV. Paris: Gallimard, 1969 (Col. Bibl. Pléiade).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da educação**. Tradução por Thomaz Kawauche. Revisão técnica por Thiago Vargas. São Paulo: Ed. Unesp, 2022.

SALINAS FORTES, L. R. Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau. **Discurso** (USP), n. 10, p. 79-85, 1979.

SIMÕES FRANCISCO, M. F. A cena pedagógica do cultivo do jardim no *Emílio* de Rousseau. **Cadernos de Pesquisa** (UFMA), v. 22, n. Especial, 2015.

SOUZA, M. G. Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau. **Trans/Form/Ação** (Unesp-Marília), v. 29, n. 2, p. 249-256, 2006.

TISSOT, S. **De la santé des gens de lettres**. Lausanne/Paris, 1768.

TISSOT, S. **L'onanisme**, ou Dissertation physique sur les maladies produites par la masturbation. Lausanne, 1760.

VANDERMONDE, C.-A. **Essai sur la manière de perfectionner l'espèce humaine**. Paris, 1756.

VILA, A. C. **Enlightenment and Pathology**: Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth Century France. Baltimore: John Hopkins University Press, 1998.

Recebido em: 19/03/2024

Aprovado em: 27/05/2024