



Revista História da Educação

ISSN: 1414-3518

rhe.asphe@gmail.com

Associação Sul-Rio-Grandense de  
Pesquisadores em História da Educação  
Brasil

Hermann, Nadja

VIRTUDE E AMOR EM ROUSSEAU

Revista História da Educação, vol. 17, núm. 41, septiembre-diciembre, 2013, pp. 29-42

Associação Sul-Rio-Grandense de Pesquisadores em História da Educação

Rio Grande do Sul, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321628477003>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

## VIRTUDE E AMOR EM ROUSSEAU<sup>1</sup>

Nadja Hermann

*Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil.*



### Resumo

Rousseau rompe o vínculo considerado indissolúvel entre consciência moral e consciência cultural, para dar lugar à relação entre natureza e ética, bem como revoluciona o modo de compreender o homem e sua relação com o mundo. Desconfiado da razão que não é educada pelos sentimentos o filósofo propõe, em *Emílio*, uma educação que defenda o coração do homem do erro e do vício provenientes da sociedade. Em *Júlia ou a Nova Heloísa*, um romance por meio de cartas, o autor combina o discurso da paixão com o discurso moral para mostrar o conflito entre o amor e o dever e indicar que amor e virtude são inseparáveis. Dramatiza posições filosóficas e contribui com a criação de uma nova ética e uma nova estética, em que se reafirma a formação do homem virtuoso. O artigo conclui que as duas obras marcam a contribuição decisiva de Rousseau para a criação de uma nova mentalidade que aspira à interioridade e à espontaneidade provenientes da natureza e que desperta a sensibilidade romântica.

Palavras-chave: Rousseau, virtude, amor, nova sensibilidade.

### VIRTUE AND LOVE IN ROUSSEAU

### Abstract

Rousseau breaks the tie considered indissoluble between moral conscience and cultural conscience, replacing it by the relationship between nature and ethics. This revolutionizes the way man and his relationships with the world are understood. The philosopher, who is suspicious of reason which is not educated by feelings, in *Emile* proposes an education that will defend man's heart from error and vice coming from society. In *Julia*, or the *New Heloise*, a novel written in the form of letters, the author combines the discourse of passion with a moral discourse to show the conflict between love and duty, and to indicate that love and virtue are inseparable. He dramatizes philosophical positions, contributing to create a new ethics and a new esthetics, in which the education of the virtuous man is reaffirmed. The article concludes that the two works mark the decisive contribution of Rousseau to the creation of a new mentality which aspires to internalization and spontaneity arising from nature, arousing romantic sensibility.

Key-words: Rousseau, virtue, love, new sensibility.

<sup>1</sup> Texto originalmente apresentado no 18º Encontro da Associação Sul-Rio-Grandense de Pesquisadores em História da Educação, ocorrido em Porto Alegre, em setembro de 2012.

## VIRTUD Y AMOR EN ROUSSEAU

### Resumen

Rousseau rompe el vínculo considerado indisoluble entre consciencia moral y cultural, para dar lugar a una relación entre naturaleza y ética, revolucionando el modo de comprender al hombre y su relación con el mundo. Desconfiando de la razón que no es educada por los sentimientos, el filósofo propone, en *Emilio*, una educación que defiende el corazón del hombre del error y del vicio provenientes de la sociedad. En *Julia o la Nueva Eloísa*, un romance en forma de cartas, el autor combina el discurso de la pasión con el discurso moral para mostrar el conflicto entre el amor y el deber e indicar que amor y virtud son inseparables. Dramatiza posiciones filosóficas, contribuyendo a la creación de una nueva ética y una nueva estética, en las que se reafirma la formación del hombre virtuoso. El artículo concluye que las dos obras marcan la contribución decisiva de Rousseau a la creación de una nueva mentalidad que aspira a la interioridad y a la espontaneidad provenientes de la naturaleza y que despierta la sensibilidad romántica.

Palabras-clave: Rousseau, virtud, amor, nueva sensibilidad.

## VERTU ET AMOUR CHEZ ROUSSEAU

### Résumé

Rousseau rompt le lien considéré indissoluble entre conscience morale et conscience culturelle, pour donner place à la relation entre nature et éthique, en révolutionnant la manière de comprendre l'homme et son rapport avec le monde. En se méfiant de la raison qui n'est pas éduquée par les sentiments, le philosophe propose, dans *Émile*, une éducation qui puisse défendre le cœur de l'homme de l'erreur et du vice provenant de la société. Dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, roman basé sur des lettres, l'auteur accorde le discours de la passion avec le discours moral pour montrer le conflit existant entre l'amour et le devoir et démontrer que l'amour et la vertu sont inséparables. Il dramatise des positions philosophiques, en contribuant à la création d'une nouvelle éthique et d'une nouvelle esthétique, où se réaffirme la formation de l'homme vertueux. L'article arrive à la conclusion que les deux oeuvres de Rousseau apportent une contribution décisive à la création d'une nouvelle mentalité qui cherche l'intériorité et la spontanéité originaires de la nature et qui éveille la sensibilité romantique.

Mots-clé: Rousseau, vertu, amour, nouvelle sensibilité.

Rousseau (1712-1778) possui uma obra grandiosa, marcada pela inteligência, sensibilidade e caráter provocador, que lhe acarretou uma fortuna polêmica. Continua a despertar o interesse de numerosos pesquisadores, provavelmente porque suas posições são mais sutis e não se enquadram em oposições simplificadoras como moderno e anti-moderno ou pós-moderno. Falar sobre autores que produzem provocações não é simples. Passados três séculos de seu nascimento, Rousseau é considerado um espelho de seu tempo, um “gênio da modernidade” (*Le Nouvel Observateur*, 2010, p. 19) e participante destacado na construção de uma nova sensibilidade, convocando a pensar o homem de uma maneira inteiramente inédita.

Empenhou-se, sobretudo, em observar, compreender e criticar a sociedade de seu tempo, inconformado com a artificialidade dos costumes e o aviltamento causado pelas desigualdades sociais, construindo um arcabouço teórico como resposta aos problemas diagnosticados. Rousseau apontou a cegueira do homem em meio a tantas luzes, pois foi o primeiro, no horizonte do Iluminismo, a esquadriñar a dialética do movimento que queria “impregnar de razão todas as formas de vida” (Bübner, 2010, p. 337). O progresso desejado deveria conduzir-nos à superação dos preconceitos e da ignorância, contudo afastou-nos das origens. O resultado da racionalização da vida é a produção de

uma esfera de ambigüidade e hipocrisia, de paixão ardente na cabeça e frieza no coração, em que os seres humanos, no esforço por chegar a serem idênticos a si mesmos, fazem a experiência em que isso lhes escapa das mãos. Assim, começa a tornar-se perceptível o estranhamento de nós mesmos, de nossos semelhantes e da natureza. (Ibid., p. 338)

O desenvolvimento das ciências, das artes e do refinamento educativo, projetados para o homem encontrar a si mesmo, voltou-se contra ele. Nessa perspectiva, Rousseau combateu a ideia de que a sociedade é o lugar de florescimento da verdadeira ciência e de renovação da existência política e social, como queriam os enciclopedistas<sup>2</sup>. Essa tese já estava presente no *Discurso sobre as ciências e as artes*, em que o filósofo formulou uma resposta negativa à pergunta tipicamente setecentista formulada pela Academia de Dijon - *O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?* No momento em que o Iluminismo dominou a vida intelectual e política do século 18, Rousseau apresentou um não diferente e atribuiu mais importância à moral que a razão.

Ao apontar para a incompatibilidade entre a ciência e a virtude, rompeu o vínculo considerado indissolúvel entre consciência moral e consciência cultural, para dar lugar à relação entre natureza e eticidade, entre natureza e civilização, revolucionando as bases justificadoras da educação. Defendeu a bondade natural do homem, a possibilidade dos sentimentos naturais conduzirem a vida individual. O ataque frontal à sociedade de seu tempo teve como pressuposto a possibilidade de construção de uma sociabilidade voltada

<sup>2</sup> Como esse tema da virtude em Rousseau já foi objeto de estudos em outras oportunidades, retomo, com breves modificações, parte das análises desenvolvidas sobre Rousseau, sobretudo no que se refere a *Emílio*, dos seguintes textos: HERMANN, Nadja. *Pluralidade e ética em educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001 e HERMANN, Nadja. Rousseau: o retorno à natureza. In: CARVALHO, Isabel Cristina Moura de; GRÜN, Mauro; TRAJBER, Rachel. *Pensar o ambiente: bases filosóficas para a educação ambiental*. Brasília: MEC, 2009, p. 93-102.

para valores públicos. Uma proposta de pensar a sociedade a partir do indivíduo, pois os problemas sociais e psicológicos do indivíduo resultam de suas próprias ações.

Assim, Rousseau participou de uma renovação espiritual no século 18. Para tanto, pretendo mostrar essa nova sensibilidade particularmente em *Júlia ou a Nova Heloísa* (*Julie ou La Nouvelle Héloïse*), publicada em 1761, e *Emílio ou da Educação* (*Emile ou De l'éducation*), publicado em 1762. Constituem-se em obras decisivas na formação de um homem novo, pelos efeitos que produziram, rompendo com os modelos sociais vigentes e com as orientações eclesiásticas. Tais obras introduzem elementos diferenciados na auto-compreensão da época e contribuem para a construção de uma nova mentalidade que aspira à interioridade e à espontaneidade provenientes da natureza e desperta a sensibilidade romântica.

### **As obras: sucesso e polêmica**

*Júlia ou a Nova Heloísa* (*Julie ou La Nouvelle Héloïse*) é considerado um dos livros que mais influenciou para formar uma nova mentalidade. Transformado num sucesso de público, considerado um *best-seller* do século 18 (Simpson, 2009), os registros indicam que chegou a ter mais de cem edições desde seu lançamento em 1761 até 1800, o que era muito expressivo para a época (Moretto, 1994). Darnton estaca que a “procura dos exemplares ultrapassou tanto o fornecimento que os livreiros alugavam o livro por dia” (1986, p. 310).

O livro produziu uma comunicação entre leitor e escritor, como se pode observar pela quantidade de cartas que Rousseau recebia, provocando uma mudança no tipo de leitura praticada na época, pois os leitores se emocionavam e buscavam viver melhor. Isso se expressa no prefácio da obra, em que Rousseau afirma: “Vi os costumes do meu tempo e publiquei essas cartas” (1994, p. 23). Isso é reforçado mais adiante: “todos os sentimentos não serão naturais para aqueles que não acreditam na virtude. Deve desagradar aos devotos, aos libertinos, aos filósofos, deve chocar as mulheres fáceis e escandalizar as mulheres honestas” (Ibid., p. 23). Tais afirmações se constituem numa clara referência à necessidade de provocar e transformar seus leitores. Rousseau também antecipou, no Prefácio, que esse romance provocaria “o amor à humanidade”, já que “nas grandes sociedades só aprendemos a odiar os homens” (Ibid., p. 27).

O romance epistolar, ambientado nos arredores do belo Lago de Genebra, narra a história de um jovem professor de filosofia, plebeu, Saint-Preux, que se apaixona pela sua aluna Júlia, mas que não pode casar com ela, porque seu pai, um nobre aristocrático, preso aos preconceitos de classe social, o considerava um pretendente inadequado. Para atender ao interesse paterno, ela casa com outro homem, Wolmar, um latifundiário rico, homem honesto e que vive de acordo com a ordem.

Nesse romance, o filósofo encenou “posições filosóficas, estéticas e morais” com vistas a produzir uma revolução nas mentalidades. Ele retratou os costumes da alta sociedade, a vida no campo em oposição à vida na cidade, a educação das crianças - elementos teóricos de *Emílio* -, a comparação entre a música italiana e a música francesa, a vida cotidiana, o convívio em família, o bem-estar físico e espiritual proporcionado pelo contato com a natureza e, sobretudo, a pugna entre os ideais românticos e estoicos do filósofo, a luta entre a virtude e a felicidade. A ênfase na força impulsiva do amor cede

lugar à virtude. Os amantes - Júlia e Saint-Preux - não se entregam ao desejo sexual, pois isso violaria as exigências do dever matrimonial e levaria à família de Júlia à desgraça.

Ao resistir à força da paixão para manter-se fiel ao marido, transmutam o amor em amizade, em companheirismo. “É o discurso do amor, mas também da amizade, da sensibilidade que deseja comunicar-se aos seres humanos e ao universo”, como observa Fúlvia Moretto (1994) na introdução da edição brasileira da obra. Júlia introduz a virtude como algo novo na sociedade libertina da época, em que o casamento com fidelidade não constituía costume. A virtude aqui está associada à volta do estado natural que não se deixa corromper.

*Émile ou De l'éducation*, publicado em 1762, expõe a formação de um homem novo e as bases de uma concepção moderna de infância. Rompe com o modo como se entendia a educação e produz uma revolução pedagógica, em que o fio condutor de todo o trabalho educativo se encontra na natureza. Emílio é criado no campo, distante dos males da cidade. A educação não é feita para o preparo das funções sociais, mas para formar o homem, no amplo sentido da palavra. A sociedade não seria capaz de educar porque se baseia apenas no poder, na ambição e na vaidade. Por isso, o filósofo não se detém em provar que a educação praticada é má, pois “todos já sabem” (Rousseau, 1995, p. 5). Numa crítica acirrada, na carta ao bispo Beaumont, afirma:

Os homens não devem ser instruídos pela metade. Se devem permanecer no erro, por que não deixá-los na ignorância? Para que servem tantas escolas e universidades se não ensinam nada do que importa saber? Qual é, então, o objetivo de vossos colégios, de vossas academias, de tantas fundações eruditas? É dar ao povo gato por lebre, perverter antecipadamente sua razão e impedi-la de chegar a verdade? Professor de mentiras, é para enganá-lo que finges instruí-lo, e, como salteadores que colocam lanternas sobre os recifes, vós os iluminais para perdê-los (Rousseau, 2005, p. 79).

O empenho de Rousseau será mostrar que a criança deve ser educada sob as luzes da natureza, uma renovação profunda no conceito de formação, para tornar possível o contrato social, ou seja, assegurar as condições de liberdade. A história impediu os homens de viver de acordo com a natureza, mas ela permanece em nós, sufocada e depravada, mas não totalmente perdida. E a consciência permanece no fundo do coração dos homens, como uma voz interior. O estabelecimento de uma auto-suficiência física e de um longo processo de educação dos sentidos, pelo contato com a natureza, permite a consolidação de uma autonomia moral. O desenvolvimento ativo e livre das capacidades naturais é um processo de auto-formação que conduz à plenitude da personalidade e forma homens verdadeiros e virtuosos.

*Emílio* também não foi uma obra indiferente aos seus contemporâneos e, menos ainda, às instituições políticas e eclesiásticas da época, provocando inúmeras reações contrárias. Logo após a publicação, Rousseau envolve-se em polêmicas que prosseguirão por toda sua existência. A obra é proibida e condenada à fogueira pelo Parlamento de Paris que, ao mesmo tempo, decreta a prisão de Rousseau. Ocorre também a condenação da obra pela Igreja Católica e, posteriormente, pela Faculdade de Teologia da Sorbonne. O governo de Genebra passou a considerá-lo *persona non grata*. A Carta Pastoral de Cristophe de Beaumont, arcebispo de Paris, explicita as razões da

condenação da leitura do livro *Emílio* por conter “uma doutrina abominável, própria a derrubar a lei natural e destruir os fundamentos da fé cristã; estabelecendo máximas contrárias à moral evangélica” (Rousseau, 2005, p. 235).

Rousseau reconhece que, a partir da publicação de *Emílio*, enreda-se numa “tenebrosa teia” e todos os jornais participam de um ataque ao filósofo, acusando-o de ser “um ímpio, um ateu, um maníaco, um louco varrido, um animal feroz, um lobo” (Rousseau, 2011, p. 557). O centro dessa polêmica tem como pano de fundo a interpretação da idéia da natureza aplicada ao âmbito religioso, pois defende no Livro IV de *Emílio* - profissão de fé do vigário saboiano - uma religião natural, não revelada e proveniente do coração dos homens<sup>3</sup>.

Contrário à idéia cristã do pecado original, que compreende a causa do mal na natureza corrompida, Rousseau inverte a posição, para identificar a causa dos males na ordem social. Sua hipótese mais importante é a negação do pecado original e a afirmação da natureza pura como fundamento da educação (Oelkers, 1992, p. 27). Trata-se de um fundamento antropológico, de *status* quase teológico.

Na carta-resposta ao arcebispo Christophe de Beaumont, Rousseau defende suas convicções e expõe seu próprio trabalho teórico, mostrando que a ordem social é a causa dos males, sendo sempre:

contrária à natureza, mas incapaz destruí-la, tiraniza-a incessantemente e a faz reclamar seus direitos. Examinei as conseqüências dessa contradição e vi que ela, sozinha, bastava para explicar todos os vícios do homem e todos os males da sociedade. Do que concluí não ser necessário supor o homem mau por natureza, visto que se podia assinalar a origem e o progresso de sua maldade. Essas reflexões conduziram-me a novas investigações sobre o espírito humano considerado no estado social, e descobri, então, que o desenvolvimento das luzes e dos vícios se fazia sempre na mesma proporção, não em indivíduos, mas em povos; distinção que sempre fiz cuidadosamente (Rousseau, 2005, p. 78).

Suas idéias continuaram objeto de críticas, também por intelectuais da época, como aparece na troca de correspondência, em 1755, quando Voltaire diz: “ninguém jamais pôs tanto engenho em querer nos converter em animais” e que leituras desse tipo fazem nascer “desejos de caminhar em quatro patas” (*Lettre 30.08.1755*). Voltaire interpreta o retorno à natureza como uma volta ao bom selvagem, enquanto natureza humana para Rousseau significa espontaneidade e liberdade interior. Rousseau reage, escrevendo irônica-mente a Voltaire:

Vereis que eu não aspiro nos fazer regressar à animalidade, embora eu, de minha parte, muito lamente o pouco que dela perdi. Ao vosso respeito, senhor, este retorno seria um milagre tão grande que somente Deus poderia fazê-lo, e tão prejudicial que somente o Diabo poderia querê-lo.

<sup>3</sup> A campanha contra Rousseau encontra-se documentada em sua correspondência. A edição completa é a francesa *Correspondance générale de Jean-Jacques Rousseau*, com coletânea de originais, anotações e comentários de Théophile Dufour, e editada por Pierre Paul Plan, Paris, 20 volumes, 1924-1934. No Brasil, foi publicada a obra ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. Este livro permite ao leitor ter uma visão do impacto da idéias de Rousseau.

Não tente, então, recair nas quatro patas, pois nenhuma pessoa no mundo teria menos sucesso que vós (1974, p. 32).

### **Virtude e amor em Rousseau**

A nova sensibilidade que Rousseau ajudou a construir com suas obras pode ser analisada em duas teses:

- a importância do amor e da amizade na construção de uma relação com os homens e o universo em *Júlia ou Nova Heloísa*;
- o homem natural em *Emílio*, ou seja, a pressuposição da bondade natural para formação do homem virtuoso.

Essas teses se articulam e se interpenetram e são encontradas nas duas obras, como veremos a seguir.

Para escrever *Júlia*, Rousseau diz nas *Confissões* que foi preciso “no meio de tantos preconceitos e paixões fingidas, saber analisar perfeitamente o coração humano para ali distinguir os verdadeiros sentimentos humanos” (2011, p. 515). A valorização de sentimentos puros provenientes do coração do homem, que o preservará dos vícios da corrupção, é uma idéia que percorre toda a obra. A trajetória do romance consiste em mostrar a possibilidade do predomínio da virtude sobre as perturbações da paixão.

Nesse quadro emerge a valorização da simplicidade em oposição a hipocrisia e a falsidade da aristocracia de Paris e assume destaque o ambiente idílico e bucólico das regiões de Valais, pois “lá somos graves sem melancolia, calmos sem indolência, contentes por existir e pensar”, atenuam-se os desejos que nos provocam tormentos e o ar “salutar e benéfico das montanhas”, seria “um dos grandes remédios da medicina e da moral” (Rousseau, 1994, Carta 22, p. 83). Os jardins do campo, que produzem arrebatamento no espírito, pelas “alamedas tortuosas e irregulares ladeadas por esses arvoredos floridos e cobertos por mil guirlandas de videiras da Judéia” (Ibid., p. 416) são contrapostos aos jardins das grandes cidades, com avenidas arborizadas e canteiros geometrizados, o que leva à constatação de que nessas intervenções da natureza se revela “apenas a vaidade do proprietário e do artista que, sempre apressados em ostentar, um sua riqueza e outro seu talento, preparam, com grandes despesas, tédio para quem quer que deseje gozar de sua obra. Um falso gosto pela grandeza que não é feita para o homem envenena seus prazeres” (Ibid., p. 417).

A simplicidade e a diversidade das plantas dos jardins da área rural, pelo sentimento idílico que provocam, indicam não só um ideal estético, mas também uma espécie de fusão do espírito com a natureza, renunciando o eu romântico. A ligação entre os benefícios do convívio da natureza e o estado da alma é uma descoberta de Rousseau, que aparece com destaque em *Júlia*. Ao lembrar uma visita ao jardim Eliseu, um jardim natural, mas que tem a mão de Júlia, Saint-Preux reconhece que essa experiência permitia-lhe corrigir “os desvios da imaginação” e trazia “à alma uma calma preferível à perturbação das paixões mais sedutoras” (Ibid., p. 423). Aqui se percebe não um mero apelo à existência sensível, mas também à existência moral (Starobinsky, 2011, p. 154).

Júlia é uma mulher que decide não abandonar a virtude. Entregou o coração ao seu amado, “desde o primeiro olhar” (Rousseau, 1994, Carta 18, p. 301), mas teve que renunciar a essa paixão para cumprir a promessa feita ao pai. Especialmente na carta 18, quando relata ao amante todo o sofrimento e as dúvidas que acompanharam a decisão de casar, Júlia mostra o esforço para superar seu desejo pelo amado e não mais sentir

culpa. Mostra, em última instância, a sua própria transformação, refutando os medos e as dúvidas, numa espécie de confronto consigo mesmo para ceder a “voz secreta” da consciência, que lhe indica o dever. Transformada, passa a querer “tudo o que se reporta à ordem da natureza” e “as regras da razão” (1994, Carta 18, p. 314). Confessando que ainda ama Saint-Preux, sente-se mudada pela decisão que tomou de viver fiel ao marido e confessa: “Se perdeis uma terna amante, ganhais uma fiel amiga e, o que quer que tenhamos podido dizer durante nossas ilusões, duvido que essa transformação vos seja desfavorável. Tirai dela o mesmo partido que eu, conjuro-vos, para vos tornar melhor e mais sábio e, para depurar, com costumes Cristãos, as lições de filosofia” (Ibid., p. 321). A língua francesa permite expressar esse jogo entre amor e amizade pelo uso das expressões *mon ami* e *mon amie* ao longo das cartas, indicando o ser amado é também o melhor amigo (Moretto, 1994).

Quando a paixão inicial é ultrapassada pela transformação do amor em amizade, não se restabelece a moral tradicional, mas outra ética mais elevada, pois a renúncia ao amor é mostrada como uma pureza de sentimentos. A nova situação projeta um ideal ético, para além das convenções, em que os amantes convivem numa espécie de referência ao interior do sentimento amoroso, comprometidos com o dever à amizade, ao indivíduo e à virtude (Deney-Dunney, 2010).

O apelo à razão e à virtude revela a influência do estoicismo em Rousseau. Sobretudo Júlia revela controle e resignação, o que é bem mais difícil a Saint-Preux. Ele tem muitas dificuldades nessa superação, mas com o tempo compreende que há sentimentos importantes como a amizade. A arte de Rousseau explora o custo de ser virtuoso e superar a vertigem da culpa. Nas palavras de Starobinsky (2011, p. 121), que faz uma interpretação dialética do romance, Júlia se reconcilia “na unidade superior do sentimento moral”, sendo-lhe possível superar felicidade imediata da busca de sensações e prazer. A exortação à virtude, freqüente em toda a obra, levou milhares de leitores a escreverem para Rousseau, conforme as informações de Darnton (1996), numa profunda identificação com os personagens, o que favoreceu a construção de uma nova sensibilidade.

Quando estava à morte, Júlia deixa uma carta a Saint-Preux, confessando tê-lo amado toda a vida:

Iludi-me por muito tempo. [...] Sim, em vão quis abafar o primeiro sentimento que me fez viver, ele se concentrou em meu coração. [...] Meu amigo, faço essa confissão sem vergonha, este sentimento que permaneceu apesar de mim foi involuntário, ele nada custou à minha inocência, tudo o que depende de minha vontade escolheu meu dever. Se o coração, que dela não depende, vos escolheu, isso foi meu tormento e não meu crime. Fiz o que tive de fazer, fica-me a virtude sem mácula e ficou-me o amor sem remorsos. (Rousseau, 1994, Carta 12, p. 634)

Esse final que revela a escolha pela virtude, a submissão do desejo àquilo que impõe a razão e a atitude resignada é mais uma evidência da influência estoíca, que levou Rousseau a compreender as paixões humanas e afastá-lo de um explícito iluminismo racionalista. O livro se chama *Júlia ou Nova Heloísa*, numa referência a outro romance famoso, ocorrido no século 12 entre Abelardo e Heloísa, cujo fim é trágico. Abelardo, ao viver um amor proibido, é punido com a castração e Heloísa vai para o convento. Júlia e

Saint-Preux não são separados, ao contrário, convivem, mas numa renúncia sublime, numa demonstração dos efeitos da virtude.

Em *Emílio*, um *Bildungsroman*, Rousseau argumentará a respeito das condições educativas para formar um novo homem, capaz de liberá-lo das opiniões dos outros, das aparências, contentar-se com o essencial e tornar-se virtuoso. A educação de Emílio será sancionada pelo conceito de natureza, ou seja, naturalmente sentimos amor pela ordem que “quando é desenvolvido e tornado ativo recebe o nome de consciência” (Rousseau, 2005, p. 48). Mas, da mesma forma como em *Júlia*, aparecerão as lutas e as contradições pela recuperação da espontaneidade desfigurada pelo processo histórico, numa valorização da imaginação, da intuição, da interioridade.

É necessário destacar, primeiramente, que o conceito de natureza faz parte de um espírito de época, *Zeitgeist*, também compartilhado pelos pensadores iluministas, mas não possui aí o mesmo sentido que em Rousseau. Para o filósofo, o conceito de natureza não é um conceito místico, tampouco mecânico, mas uma unidade pré-empírica que age autonomamente, uma unidade perfeita, anterior à sociedade, que, projetada sobre a criança, torna possível pensar a educação (Oelkers, 1992). A partir dessa interpretação, Rousseau propõe a educação moral como educação negativa, isto é, não ensinar nem a verdade nem a virtude, mas defender o coração do homem do erro e do vício provenientes do exterior, pois, como afirma no Livro Primeiro de *Emílio*: “Tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem” (Rousseau, 1995, p. 9).

Com a idéia de natureza, Rousseau tenta manter a unidade entre homem e universo, aspira à uma interioridade e à uma espontaneidade provenientes da natureza, pois ela só “oferecia harmonia e proporções” (Ibid., p. 321). O princípio da moral encontra-se na natureza humana boa, que busca ordem e justiça: “Se é verdade que o bem seja bem, é preciso que se ache no fundo de nossos corações como em nossas obras, e a primeira recompensa da justiça é sentir que a praticamos. Se a bondade natural está de conformidade com a nossa natureza, o homem não pode ser são de espírito nem bem constituído senão na medida em que é bom” (Ibid., p. 333).

Assim, a reivindicação à interioridade, com seu apaixonado amor à natureza, tão diferente da natureza de que falavam os enciclopedistas<sup>4</sup>, constitui-se no ponto central do pensamento de Rousseau, numa continuidade do subjetivismo que caracteriza a filosofia moderna e, ao mesmo tempo, uma mudança. O subjetivismo anterior, de tradição cartesiana, prende-se ao intelecto e, em Rousseau, o sentimento tem um caráter superior em relação à razão (Mondolfo, 1962).

O estabelecimento de uma auto-suficiência física e de um longo processo de educação dos sentidos, pelo contato com a natureza, permite a consolidação de uma

<sup>4</sup> Mondolfo aponta a profunda diferença entre o conceito de natureza em Rousseau e nos enciclopedistas: “Os enciclopedistas, continuando o movimento naturalista já promovido pelo método baconiano e pelas investigações e concepções físicas de Descartes e da escola galileana, acolhendo a teoria empirista do conhecimento de Locke e a física de Newton, eram levados a considerar o *systeme de la nature* [...] como o objeto central das indagações humanas, a fonte dos conhecimentos, o critério de juízo das concepções e das instituições e a arma de luta e de crítica da tradição. [...] enquanto que para os enciclopedistas a unidade se obtém enquadrando o espírito na concepção do mundo exterior, para Rousseau a unidade se afirma enquanto a natureza mesma palpita dentro de nós, com o íntimo sentimento de nossa vida.” MONDOLFO, Rodolfo. *Rousseau e a consciência moderna*. Buenos Aires: Editorial Universitária de Buenos Aires, 1962, p 33-35.

autonomia moral. O desenvolvimento ativo e livre das capacidades naturais é um processo de auto-formação que conduz à plenitude da personalidade. Em toda a obra *Emílio* encontram-se reiteradas afirmações a respeito da força da natureza, da necessidade de ouvir a voz que está no coração da criança e de assegurar o desenvolvimento natural das diferentes fases que compreendem a infância até a adolescência. Pela restauração da espontaneidade das forças espirituais e da interioridade, homem se tornará artífice de sua própria felicidade.

A expressão máxima do homem virtuoso é a liberdade moral, o que permite ver continuidade entre o *Emílio* e o *Contrato social*. “Observai a natureza e segui o caminho que ela vos indica” é o fio que tece a educação de Emílio. Por esse caminho forma-se primeiro o homem, que encontra dentro de si uma lei firme, para depois, como cidadão, preocupar-se com as leis do mundo. O homem tem por objetivo a sua própria conservação e o cidadão a conservação do corpo social. É preciso primeiro formar no homem a liberdade moral pela educação. Cidadão e homem se opõem na sociedade que Rousseau critica e estão conciliados na cidadania proposta no *Contrato Social*. A liberdade moral do cidadão depende da preparação do homem, pois este só pode dar-se às leis sociais quando for dono de si, pelo domínio das paixões. Estas se insurgem, trazendo contradições e luta interna. Desse modo, quem está “sempre em contradição consigo mesmo, hesitando entre suas inclinações e seus deveres, nunca será nem homem nem cidadão, não será bom nem para si nem para outrem” (Rousseau, 1995, p. 13).

Em outras palavras, a liberdade do homem depende da educação, na medida em que aperfeiçoa capacidades e não contradiz a natureza. Como formar o homem livre? O homem torna-se livre quando obtém domínio de si, atingindo a própria unidade. Mas a unidade se defronta com a contradição, com as tensões entre as paixões não naturais e as leis naturais expressas na consciência<sup>5</sup>. As paixões não naturais são provenientes do amor próprio, que nasce da relação com os outros, de outras necessidades criadas pelo convívio social. Rousseau distingue amor-próprio, *amour propre*, e amor de si, *amour de soi*:

A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e não o deixa nunca durante sua vida, é o amor de si, a paixão primitiva inata, anterior a qualquer outra [...]. É sempre bom e conforme a ordem [...]. É preciso portanto que nos amemos para nos conservarmos [...]. O amor a si mesmo, que só a nós diz respeito, satisfaz-se quando nossas necessidades estão satisfeitas; mas o amor-próprio que se compara, nunca está satisfeito e não o poderia estar, porque tal sentimento, em nos preferindo aos outros, exige também que os outros nos prefiram a eles; o que é impossível. Eis como as paixões ternas e afetuosas nascem do amor a si mesmo, e como as paixões odiantas e irascíveis nascem do amor-próprio. (1995, p. 235)

<sup>5</sup> Consciência, para Rousseau, é “um princípio inato de justiça e virtude de acordo com o qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos boas ou más nossas ações. [...] Os atos da consciência não são julgamentos e sim sentimentos. Embora todas as nossas idéias nos venham de fora, os sentimentos que as apreciam estão dentro de nós e é unicamente por eles que conhecemos a conveniência ou a inconveniência que existe entre nós e as coisas que devemos respeitar ou evitar” (1995, p. 335).

Essa tensão entre as paixões acompanha toda a busca de aperfeiçoamento, conforme relata Rousseau:

Sentindo-me arrastado, combatido por esses dois movimentos contrários, eu me dizia: não, o homem não é um: quero e não quero, sinto-me ao mesmo tempo escravo e livre; vejo o bem, amo-o e faço o mal; sou ativo quando ouço a razão, passivo quando minhas paixões me dominam, e meu pior tormento, quando sucumbo, é sentir que podia resistir. (Ibid., p. 322)

Mas as paixões não podem ser eliminadas, pois não depende de nós possuí-las ou não. Então, a busca de unidade é obtida pela vontade livre diante das paixões escravizantes. Os impulsos da paixão não alteram a integridade da consciência, se esta não sucumbe a seus requerimentos. A virtude resulta da minimização do amor-próprio, do qual provém as paixões não naturais, e na recuperação do amor de si de uma forma quase estoíca. Assim, os vícios só podem ser superados pela virtude. Se a bondade provém do estado da natureza, a virtude é obtida na sociedade, através da luta do homem consigo mesmo, pois “não há felicidade sem coragem, nem virtude sem luta” (Ibid., p. 535). Por isso, no estado natural, o homem é bom sem mérito.

E diante da pergunta o que é um homem virtuoso? responde Rousseau a Emílio, de um modo muito próximo aos estoícos:

É aquele que sabe dominar suas afeições, pois então segue sua razão, sua consciência, faz seu dever, mantém-se dentro da ordem e nada o pode afastar dela. [...] Sê agora livre efetivamente; aprende a te tornares teu próprio senhor; manda em teu coração, Emílio e serás virtuoso! (Ibid., p. 536).

Para sustentar a idéia de formação de um homem virtuoso, a natureza não poderia constituir-se num universo mecânico, como um mecanismo de matéria e movimento que se converte em objeto de consideração intelectual, numa antecipação da visão objetificadora da natureza. Antes disso, a natureza é “um movimento teleológico, cujo ponto mais alto é o próprio aperfeiçoamento” (Oelkers, 1990, p. 36). Essa idéia, entretanto, não pode ser confundida com o otimismo do progresso, comum ao pensamento iluminista. A perfectibilidade ou a possibilidade de aperfeiçoamento é uma faculdade ambivalente em Rousseau, que não assegura progresso moral, pois poderá conduzi-lo ao vício ou à virtude.

A ideia em Rousseau, de que o problema da virtude não é uma questão de esclarecimento e conhecimento, o colocará em posição diferenciada dos iluministas e isso o conduzirá aos movimentos que transformaram a cultura moderna. Nas duas obras analisadas, essa posição diferenciada aparece com o destaque para educar a vontade, dominar as paixões e seguir a consciência de forma articulada à concepção de que o homem é naturalmente bom e que a sociedade o deprava. O eu interior, tantas vezes reiterado em *Júlia* e em *Emílio*, é uma influência estoíca que Rousseau reafirma, pois somente essa voz interior produzirá a vontade e não mais razão, nem mais luzes.

Segundo a interpretação de Taylor, Rousseau compreendeu que na moral existe a depravação e só a vontade poderia enfrentá-la. Voltando-se para o interior de si mesmo, o homem descobre o bem e isso se constituiu numa revolução filosófica a respeito do papel que os sentimentos ocupam na psicologia moral. Desse modo “Rousseau está na origem

de grande parte da cultura contemporânea” (Taylor, 1997, p. 464), em especial daquelas filosofias que se voltam para a criação do eu e que fazem da liberdade autodeterminante a chave da virtude. Ele é o ponto de partida de uma transformação da cultura moderna no sentido de uma interioridade mais profunda e de uma autonomia radical. Nessa medida, exerce influência em todo o romantismo, especialmente no que tange à liberdade individual e à supremacia da natureza.

Essa influência também produz ecos na educação ambiental<sup>6</sup>, sobretudo pela defesa do sentimento íntimo da vida, que conduz ao respeito à natureza. O homem está junto com e na natureza e mantém para com ela um sentimento subjetivo, que lhe permite preservá-la, ao mesmo tempo em que faz um distanciamento para construir sua liberdade. Nessa medida, Rousseau antecipa, com aguda sensibilidade, muitos dos elementos que vão constituir os argumentos irrefutáveis da educação ambiental e da consciência ecológica, ou seja, a preservação da vida na Terra depende de mudarmos nossas relações com a natureza, conosco mesmos e com os outros.

Nessa medida, uma razão educada pelos sentimentos foi o anúncio de Rousseau, indicando os malefícios do egoísmo que, ao favorecer uma mentalidade exploradora, altera nossa relação com a natureza. Esses influxos foram tão intensos, que podemos destacar a importância da obra de Rousseau em Friedrich Hölderlin, um dos maiores poetas da língua alemã, que fala da religiosidade da natureza e da vida. O poeta soube apreciar o caráter filosófico e de intenso sentimento das obras de Rousseau e lhe dedicou uma ode homônima<sup>7</sup>.

Nesta poesia, Rousseau é um alter ego de Hölderlin. O filósofo teria se alegrado com a luz distante do Sol; os mensageiros encontraram seu coração, que ouviu e compreendeu o anúncio dos tempos imemoriais que os deuses têm falado. O poeta louva, em Rousseau, o abandono extático à infinitude, ao sistema universal das coisas, numa celebração da vida, de caráter quase religioso. Não pretendo extrair disso conclusões próprias de um romantismo ingênuo ou mesmo uma visão nostálgica do paraíso perdido, pois nada mais prejudicial à leitura de um filósofo que um acesso facilitador ou estereotipado. Quero destacar que Rousseau, enquanto uma consciência aguda dos problemas da modernidade, antecipa um novo sentimento para com a natureza, que ainda tem algo a nos dizer. Seu anúncio ressoa como um alerta para a necessidade de cada tempo histórico pensar o sentido da natureza diante das profundas contradições geradas no decurso da vida moderna.

Por fim, pode-se destacar que ele cria uma nova sensibilidade em relação à infância. Mostra que é preciso conhecer os alunos, compreender a criança em sua singularidade e

<sup>6</sup> Essas observações estão no texto HERMANN, Nadja. Rousseau: o retorno à natureza. In: CARVALHO, Isabel Cristina Moura de; GRÜN, Mauro; TRAJBER, Rachel. *Pensar o ambiente: bases filosóficas para a educação ambiental*. Brasília: MEC, 2009, p. 93-102.

<sup>7</sup> Rousseau, de Friedrich Hölderlin  
 Du hast gelebt! auch dir, auch dir  
 Erfreuet die ferne Sonne dein Haupt,  
 Und Stralen aus der schönern Zeit. Es  
 Haben die Boten dein Herz gefunden.  
 Vernommen has du sie, verstanden die Sprache der Fremdlinge  
 Gedeutet ihre Seele! Dem Sehnenen war  
 Der Wink genug, und Winke sind  
 Von Alters her die Sprache der Götter.

que a liberdade moral depende da condução da educação. Isso inaugura uma nova compreensão de educar.

Certamente o reconhecimento das novas sensibilidades inauguradas por Rousseau não cancela a suspeita surgida, sobretudo a partir do século 19, sobre os falsos testemunhos da consciência e as ilusões do eu, particularmente apontados por Nietzsche e Freud. Não temos mais a certeza de um sentimento inato em nossos corações. Pouco cremos hoje em estruturas estáveis do ser. Temos, contudo, evidências da relevância dos sentimentos para a formação moral. Uma leitura atenta de Rousseau é sempre um convite para repensarmos o problema da autenticidade humana. E certamente a leitura será fecunda porque ele nos abriu muitos horizontes.

### Referências

- BUBNER, Rüdiger. *Acción, historia y filosofía institucional: ensayos de filosofía práctica y una reflexión sobre estética*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica/UAM, 2010.
- DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos: e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DENEYS-TUNNEY, Anne. La passion selon Julie. *Le Nouvel Observateur*. Paris, n. 76, juillet-août, 2010, p. 19-21.
- GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature, l'homme aux siècle des lumière*. Paris: Payot, 1972.
- HERMANN, Nadja. *Pluralidade e ética em educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- HERMANN, Nadja. Rousseau: o retorno à natureza. In: CARVALHO, Isabel Cristina Moura de; GRÜN, Mauro; TRAJBER, Rachel. *Pensar o ambiente: bases filosóficas para a educação ambiental*. Brasília: MEC, 2009, p. 93-102.
- MORETTO, Fulvia. *Introdução*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Júlia ou a Nova Heloísa*. Campinas: Unicamp, 1994, p. 11-19.
- ROCHE, Kennedy F. *Rousseau: soic & romantic*. Londres: Methuen & Co. Ltd., 1974.
- OELKERS, Jürgen. *Pädagogische ethik*. Weinheim und München: Juventa, 1992.
- OELKERS, Jürgen. Vollendung: Theologische Spuren im pädagogischen Denken. In: LUHMANN, Niklas; SCHORR, Karl Eberhard. *Zwischen Anfang und Ende*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 24-72.
- MONDOLFO, Rodolfo. *Rousseau e a consciência moderna*. Buenos Aires: Editorial Universitária de Buenos Aires, 1962.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettres philosophiques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a desigualdade*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Júlia ou a nova Heloísa*. Campinas: Unicamp, 1994.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As confissões*. São Paulo: Martin Claret, 2011.

SIMPSON, Matthew. *Compreender Rousseau*. Petrópolis: Vozes, 2009.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.

VOLTAIRE, *Lettre 30.08.1755*. Disponível em: <[http://www.consciencia.org/wiki/index.php/Voltaire\\_Lettre\\_30\\_08\\_1755:pt](http://www.consciencia.org/wiki/index.php/Voltaire_Lettre_30_08_1755:pt)>. Acesso em: 9 ago., 2012.

NADJA HERMANN é graduada em Filosofia, com doutorado em Educação. Realizou estágios de pesquisa em Universidade de Heidelberg nos anos 1998, 1999 e 2005. Atualmente é professora adjunta na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e pesquisadora do CNPq, na área de Filosofia da Educação. Endereço: Rua Teixeira de Carvalho, 219 - 90880-300 - Porto Alegre - RS - Brasil. E-mail: [nadja.hermann@puocs.br](mailto:nadja.hermann@puocs.br).

Recebido em 22 de janeiro de 2013.

Aceito em 13 de junho de 2013.