

## AS CONDIÇÕES DE EXISTÊNCIA DA LÍNGUA DA NATUREZA NA FILOSOFIA DE ROUSSEAU

Natalia Maruyama

Resumo: Cabe-nos examinar, primeiramente, na obra de Rousseau as imbricações entre sua concepção da natureza e os alicerces da vida social e política: é possível falarmos na harmonia entre o homem e a natureza sem fazermos considerações acerca da política? Em seguida, examinamos alguns aspectos da subjetividade moderna – sentimento de existência, consciência moral, ideia de felicidade, busca pela unidade interior.

Palavras-chave: Rousseau – concepção de natureza – alicerces da vida social e política – subjetividade moderna.

“Graças ao céu, cá estamos livres de todo esse pavoroso aparato da filosofia”<sup>1</sup>. Afastando os livros de filosofia e as abstrações vagas dos filósofos, o vigário saboiano, personagem tão discutida da obra de Rousseau, apela para a consciência, *juiz infalível do bem e do mal* e, paradoxalmente, aponta para seus limites: não basta que exista essa *voz celeste e imortal*, é preciso que saibamos reconhecê-la e segui-la. A predicação moral do vigário é acompanhada de dúvidas ou, ao menos, de razões que colocam em jogo a possibilidade mesma de existência da *língua da natureza* no mundo das opiniões humanas.

Existe uma voz que fala, mas poucos a entendem. Sua língua, *língua da natureza*, é a dos solitários que amam o retiro e a paz. A consciência opõe-se à voz barulhenta dos preconceitos e ao fanatismo, os quais abafam sua voz ou a extinguem. A língua da natureza existe, embora por vezes não se faça ouvir. Nesse texto de Rousseau presenciamos, não sem certa clareza, o modo como o tema da linguagem pode ser associado ao tema da solidão. Associação condicional, e não substancial, porque a voz da consciência emudece diante da corrupção humana, seu silêncio não se constituindo como algum tipo de aspiração ou tendência natural. A solidão não caracteriza a consciência, não lhe traz um conteúdo, embora seja dito nessa passagem que esta ama o retiro e a paz. A língua da natureza existe, mas nem sempre conseguimos decifrá-la. Decifrar a língua da natureza, isto é, ouvi-la, reconhecê-la nas ações, nos discursos, nos gestos e até mesmo no silêncio que comunica sentimentos e, por fim,

---

1 ROUSSEAU, J-J. *Emílio*, Livro IV, p.601. Todas as nossas referências a essa obra seguem paginação da edição da coleção Pléiade, editora Gallimard.

seguí-la como um guia moral; essas são as condições de existência da língua da natureza. A língua será ouvida, as intenções serão expressas e caminharemos no jardim de delícias eternas guiados por essa voz celestial.

A *Profissão de fé do vigário saboiano* segue um tom pedagógico, mais do que profético, e tanto aquele que prega como seu misantropo interlocutor não são pessoas plenas de certezas, mas experimentam ou já experimentaram fortes momentos de dúvidas, angústias e alguma miséria. É de se notar também nessas passagens metafísicas da obra de Rousseau uma forte influência do pensamento de Platão, a quem nosso autor certamente seguia e admirava. Alguns estudos já apontaram para o *platonismo* de Rousseau ou, se preferirmos emprestar as palavras de H. Gouhier, para suas *tentações platônicas*<sup>2</sup>. Partindo dessa discussão buscamos primeiramente compreender a relação entre linguagem, natureza e verdade na obra de Rousseau, relação que nos permite caracterizar a língua da natureza. É fato que nosso autor nega terminantemente as ideias inatas, transportando para o âmbito da sensibilidade qualquer tipo de conteúdo mental pré-existente e independente das associações que fazemos entre sensações e ideias. Aqui, no que diz respeito à negação do inatismo das ideias, ele segue os caminhos de Locke e de Condillac<sup>3</sup>.

Podemos notar também que, a respeito destas novas tendências da modernidade que consistiam em negar a existência das ideias inatas, não era possível observação real, isto é, observação propriamente factual. Não obstante, era comum no século XVIII apelar-se para a interiorização. É o caso de Condillac, que deste modo, isto é, pela observação do que se passa na interioridade, levava adiante o projeto de elaboração de uma espécie de história das faculdades mentais. Aqui deparamo-nos com as dificuldades na observação direta das faculdades do espírito, ainda que fosse prática comum nessa época a observação do desenvolvimento mental de crianças e dos indígenas trazidos da América à Europa para experimentações. Nesse contexto, embora já se exigisse observação e experimentação, o recurso a um discurso *mítico* não era de todo estranho. O próprio Condillac lança mão de uma ficção, a estátua de mármore de seu *Tratado das sensações*. Diderot apela para o *sonho* ao discutir as leis gerais do universo. Rousseau transpõe para um tempo mítico sua concepção do estado

---

2 Cf. de Henri Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Vrin, 1984. Assim como o *Jean-Jacques Rousseau: moralist*, de Charles William Hendel. New York: Bobbs-Merrill, 1934, e o *La Philosophie de l'existence*, de Pierre Burgelin. Há um texto, de L. Millet, que vale a pena ser examinado, já que é citado pelo próprio Gouhier, "Le platonisme de Rousseau", publicado na *Revue de l'Enseignement philosophique*, jun-jul 1967. Para C. Vaughan, essa influência é tão forte que ele afirma Rousseau como um discípulo de Platão. ROUSSEAU, J.-J. *The Political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Basil Blackwell, 1962. v. I, p. 236.

3 A bibliografia aqui não é farta, mas clara e contundente. Cf. o paciente estudo de Peter Jimack, *La genèse et la redaction de l'Émile de J.-J. Rousseau. Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. V. XIII, 1960, pp. 288-344, assim como nosso livro *Os Princípios da moral*.

de natureza no *Discurso sobre a desigualdade*. Isso para citar apenas alguns exemplos. Como nota H. Gouhier, o recurso à *imaginação fabuladora* de Platão era possível desde que estivesse ela desvinculada das ilusões inatistas.

Para Rousseau não há ideias inatas, mas existem sentimentos inatos. Curiosamente, como já observamos em outros estudos, possuímos por natureza algumas tendências que nos dirigem em relação ao prazer, à conveniência e à ideia de felicidade. Embora estas três disposições ou tendências sejam ditas naturais, há muito que se esperar dos dispositivos mentais para que tais disposições possam ter participação efetiva na ação humana. Como notamos a partir do exame do *Discurso sobre a desigualdade*, prazeres e desejos envolvem também a história, os fatos e as circunstâncias exteriores, e nunca são inteiramente naturais. Daí a genealogia das paixões operada na obra a partir do desenvolvimento do amor de si e da piedade natural, únicos princípios naturais que dão origem a todas as paixões. O que coloca em movimento os princípios e tendências naturais? A natureza humana, que tem a *perfectibilidade* como traço distintivo em relação aos outros animais, modifica-se de acordo com as circunstâncias, moldando-se ao sabor dos acontecimentos. Isso fica claro, sobretudo, no que diz respeito à terceira disposição primitiva, que consiste em agir conforme a ideia de felicidade que formamos no espírito<sup>4</sup>. Esta ideia, a de felicidade, evidentemente, como todas as demais, não é uma ideia inata e requer, para ser formada no espírito, um aparato intelectual bastante sofisticado.

Os sentimentos são ditos inatos ou naturais no sentido de serem princípios que permitem localizar ou reconhecer o que dá prazer, o que é útil ou o que leva à verdadeira felicidade. Deveríamos concluir, por isto, já que são inatos, que esses sentimentos naturais são sem conteúdo? É possível constatar que estas ideias, as do prazer, da utilidade e da felicidade, variam de um indivíduo para outro, de um povo a outro, e em função de diferentes épocas. Não podemos, entretanto, afirmar que os sentimentos correspondentes, isto é, os princípios que nos conduzem de acordo com o prazer, a utilidade e a felicidade, são sem conteúdo. Ao contrário. Para Rousseau, os sentimentos inatos possuem determinação, são sentimentos que conferem nobreza a nossa natureza, como o amor à justiça, ao bem e ao belo. Justiça, beleza e bem têm objetividade, não são, para ele, apenas ideias ou conceitos que receberiam seu conteúdo na história humana. Que nossa percepção ou ideia de justiça seja inteiramente construída historicamente era, aliás, a opinião de Claude-Adrien Helvétius, com quem nosso autor alimentou uma grande controvérsia.

---

4 O tema da felicidade é importante na obra de Rousseau e, em alguns aspectos, como o da relação entre prazer e felicidade, podemos perceber também um tratamento análogo ao de Platão, embora em contextos totalmente diversos.

Rousseau pode ser considerado um sensualista, sim, mas não o é aos extremos. No momento em que se trata de examinar os princípios da moral, nosso filósofo abandona o terreno das *seules sensations* e passa a adotar princípios de outros sistemas. Esse é o sentido da crítica que fez a Helvétius e é também a chave para compreendermos a própria inclusão, tardia, da *Profissão de fé* no Livro IV do *Emílio ou Da Educação*, passagem em que estabelece princípios para a moral a partir de uma refutação do sensualismo praticado em sua época.

Podemos extrair dos textos de Rousseau uma concepção de verdade cujo sentido se aproxima do *originário*. Não há que se supor, em se tratando da *pura natureza*, todo o aparato intelectual, sofisticado, que, na ótica do *Discurso sobre a desigualdade*, é, sim, uma construção posterior na história humana<sup>5</sup>. Como vemos nessa obra, no estado puro de natureza o homem só possui dois princípios, o da piedade e o amor de si, princípios atuantes até mesmo antes do desenvolvimento da razão. No *Emílio*, Rousseau não faz propriamente uma genealogia das paixões buscando o originário no homem, mas vai ainda mais longe ao afirmar o primado do sentimento sobre a razão. Primado que vale tanto no domínio moral, prático, como na esfera especulativa, concernente ao conhecimento humano em geral. Mesmo no que diz respeito ao conhecimento, a sensibilidade prima a razão. Podemos notar também que, para o autor, a verdade pertence ao âmbito, não de uma razão *raciocinante*, para retomarmos os termos das *Cartas morais*, mas de uma razão esclarecida pelo sentimento. A razão sem os sentimentos inatos é cega. São os sentimentos inatos que conferem princípio à razão, e esta transferência de princípio ou determinação é uma condição para o verdadeiro conhecimento. Sensibilidade e verdade se conciliam, assim, a expensas de uma razão meramente calculadora ou de uma razão que Rousseau chama de *razão sensitiva*, cuja função se limita à associação de ideias e sensações<sup>6</sup>.

A linguagem, de modo análogo, é também pensada em suas transformações ao longo da história, e podemos no plano da linguagem buscar o *originário*, a *pura natureza*. A investigação acerca da origem das línguas, a história da linguagem que encontramos tanto no *Segundo Discurso* como no *Ensaio sobre a origem das línguas*, tem um interesse hoje, menos cartográfico ou histórico, e mais no que tange à filosofia da linguagem. São os princípios gerais da linguagem que estão em questão nesta genealogia, cujo ponto que nos interessa é o momento em que se torna possível explicar a *língua da natureza*.

No estado puro de natureza, caracterizado na Primeira Parte do *Discurso sobre a desigualdade*, o único elemento da linguagem existente é a *voz da natureza*. Esta se dá na

---

5 Como sugere H. Gouhier, a própria busca pelo originário é de inspiração platônica, ao menos é o que fazia Platão, no Livro III d' *As Leis*, quando aponta para a necessidade de compreendermos a origem da sociedade política considerando todas as suas modificações em tempos longínquos.

6 Exploramos mais essa questão em artigo publicado na revista *Ethic@* em que tratamos do aspecto cognitivo da linguagem, compreendida no discurso, no uso das palavras e o modo como na obra de Rousseau temos referência ainda ao aspecto retórico, função expressiva da linguagem, ligada às paixões, ao sensível.

interioridade, segundo J. Starobinski, e não requer comunicação nem sociedade. A instituição da sociedade seria, desse ponto de vista, contra a pura natureza, constituindo um momento em que nos afastamos do originário e, portanto, da verdade. Neste sentido, a verdade não precisa da linguagem discursiva: ela existe na *fala* da natureza. A voz da natureza é anterior à palavra. Ela não é um enunciado exposto na língua discursiva, nem supõe a reflexão filosófica. A voz da natureza não supõe uma regra convencional, nem algum tipo de contrato. A formação das sociedades, a linguagem discursiva e a própria existência moral são posteriores à voz da natureza, e só se desenvolvem como negação desta última, isto é, supõem um distanciamento desta condição primitiva, originária, caracterizada pela imediatez dos sentimentos.

A *língua da natureza* nos remete a uma camada mais profunda da existência humana. Nos termos da história hipotética do *Segundo Discurso*, podemos dizer que estamos no âmbito da linguagem primitiva, originária. Assim, sentimentos inatos e linguagem primitiva se coadunam, alicerçando todo o edifício da comunicação humana. Certamente, nossa ênfase aqui recai sobre os aspectos retóricos da linguagem, linguagem concebida como expressão das paixões primitivas. Esse aspecto originário da linguagem aparece de modo mais claro no *Ensaio sobre a origem das línguas*. A referência aos hieróglifos, por exemplo, no capítulo 4 dessa obra, marca a importância dos sinais, anteriores às palavras. A primeira língua expressava as paixões por imagens, sentimentos, figuras.

Voz da natureza, anterior às convenções e à formação de sociedades, e linguagem primitiva, que expressa as paixões de modo espontâneo e imediato, constituem a língua da natureza. Não podemos confundir, entretanto, a língua da natureza com o que Rousseau denominava a *língua natural*<sup>7</sup>. Não se trata de afirmarmos que a linguagem humana, em sua origem, seja redutível a esse modo de linguagem mais instintivo, próximo à de outros animais, como as abelhas, as formigas ou os castores. A língua da natureza supõe já, pelo simples fato de ser humana, a intenção de comunicar. Nesse sentido, é exagero afirmar que a sociedade seja por si mesma uma instituição contrária à natureza. Lembremos, aliás, do difícil problema apontado no *Segundo Discurso*, problema insolúvel, acerca da anterioridade entre a invenção da língua e o estabelecimento das sociedades. Na perspectiva do *Ensaio* esse problema se dilui, já que fica clara a posição de Rousseau a respeito do caráter distintivo da linguagem humana – a *língua de convenção*<sup>8</sup>, que só pertence ao homem. É como se a linguagem convencional fosse, de certo modo, natural ou, ao menos, decorrência natural de algo que estaria em germe na natureza humana original: não importa mais quantos indivíduos foram necessários para a invenção da língua. A *arte de comunicar*, nota Rousseau, não depende dos órgãos sensíveis, mas

---

7 Cf. *Ensaio sobre a origem das línguas*, capítulo 1, p. 379. In: *Oeuvres Complètes de J-J. Rousseau*, t. V. Paris: Gallimard, 1995.

8 ROUSSEAU, J-J. *Ensaio sobre a origem das línguas*.

supõe uma faculdade distintiva no homem. Se lhe faltasse órgãos para a comunicação, essa faculdade lhe faria empregar outros para a mesma finalidade. Com isso, paradoxalmente, nosso filósofo dissolve em uma obra um problema considerado insolúvel em outra.

Esta dificuldade, contudo, permanece: quais são as condições de existência da língua da natureza? Como decifrá-la e reconhecê-la?

Em *Júlia ou a Nova Heloísa*, encontramos passagens análogas às do Emílio. É o caso da Carta 14 na Segunda Parte da obra, quando Saint-Preux, aqui o porta-voz da consciência, exprime suas críticas aos costumes parisienses. “*Entro com um secreto horror nesse grão-deserto do mundo*”<sup>9</sup>. A personagem reclama da solidão, que se agrava em meio à multidão. A alma se contrai, o coração quer falar, mas não encontra ninguém para escutar. Os habitantes de Paris são pintados à exaustão como gente de falsas demonstrações afetivas, aparência enganadora e sentimentos suspeitos. Ora, diz Saint-Preux, na linguagem daquele que se interessa verdadeiramente pela humanidade os sentimentos se manifestam de modo simples. Esta efusão da alma, captada aqui em linguagem simples, é muito diferente da pretensa polidez dos parisienses. Estes últimos têm algo de bom, terno e amigável, não lhes faltam amabilidade e hospitalidade. Prezam pela *arte de agradar*<sup>10</sup> e sua conversação é fluente, alegre, inteligente. Nas conversações dos jantares parisienses há regras de polidez pela qual se busca dar oportunidade para que todos brilhem, divirtam-se e se instruam. Compartilha-se em profusão saber e raciocínio, mas ninguém irá argumentar buscando convencer ou insistindo em suas posições, e o tom alegre das conversas jamais chega às disputas calorosas nem aos frívolos jogos de palavras. São regras de polidez, civilidade e sociabilidade, mas serão acompanhadas de sentimentos e verdade? Essa dúvida perturba Saint-Preux:

Pois os homens a quem se fala não são aqueles com quem se conversa; seus sentimentos não vêm do coração, suas luzes não estão em seus espíritos, os discursos não representam os pensamentos, percebe-se deles só a figura, estar em suas assembleias quase equivale a ver um quadro em movimento onde o espectador tranquilo é único a se auto-mover”<sup>11</sup>.

Em meio à multidão, ou nas conversas com os parisienses, homens modernos, nossa personagem não encontra a quem dirigir-se na linguagem simples da natureza, isto é, de modo a expressar com franqueza os sentimentos mais nobres da alma. Esses comentários de Saint-

---

9 Cf. *Julia ou Nova Heloísa*, Parte II, Carta 14, p. 231. In: *Oeuvres Complètes de J.-J. Rousseau*, t. II. Paris: Gallimard, 1964. Como fica claro na obra, não se trata propriamente de um ataque aos parisienses, mas ao modo de vida nas cidades.

10 *L'art de plaire*. ROUSSEAU, J.-J. *Julia ou Nova Heloísa*. Parte II, Carta 17, p. 246.

11 ROUSSEAU, J.-J. *Julia ou Nova Heloísa*. Parte II, Carta 14, p. 235.

Preux não contradizem nossa interpretação do *Emílio*. Nesse ponto Rousseau também se refere às falsas aparências e hipocrisias do homem moderno. A contradição consigo mesmo, a oposição entre a ação e o discurso, a inversão dos valores morais, a degradação da natureza humana, esses são temas comuns às cartas de Saint-Preux sobre a vida na cidade e a outras obras do filósofo genebrino.

Ouvir a voz da consciência não é um acontecimento incondicional. Quando Rousseau reflete sobre essas condições volta-se ao estudo dos lugares, dos costumes e dos caracteres. Busca soluções na vida doméstica e na vida pública, na discussão sobre os princípios e as formas de governo e em suas propostas para a educação, expressando-se tanto no domínio da filosofia, como na literatura e na música. Sua intenção de intervir, por meio de seus textos e dos debates que trava com os homens de seu tempo, tem por finalidade contribuir com a felicidade e a dignidade do homem, mostrando a imbricação entre diferentes campos da ação humana, como a moral, a política e a pedagogia. O engajamento do autor faz parte também do conjunto das *tentações platônicas*, para retomarmos as palavras de H. Gouhier.

A crítica de Rousseau ao teatro, publicada na *Carta a d'Alembert*, tem eco na *Nova Heloísa*, nas passagens em que encontramos uma longa discussão sobre o estilo. É importante acompanharmos essa discussão, que tem como fundamento as concepções da arte como imitação. O teatro, assim como outras manifestações do espírito, comove o espectador e serve-lhe de exemplo, interferindo em seu modo de pensar, em sua sensibilidade e comportamento. O teatro em geral tem, portanto, um efeito prático e precisa ser examinado com cuidado. Importa-nos ressaltar que sua concepção de arte é tecida a partir de um compromisso com a verdade. Se no âmbito político, na ótica de Rousseau, a exigência de verdade parece quase ausente, no que diz respeito à arte ela se torna central.

A ficção, no teatro ou nos romances, que mostra personagens facínoras exerce uma influência nefasta sobre o público. Se estivéssemos diante de um público esclarecido, tal ficção não se apresentaria como problema. Em se tratando, contudo, do público francês, *povo imitador*, diz Saint-Preux, as conseqüências são drásticas. “É preciso fazer como os outros”, tal é sua primeira máxima de sabedoria<sup>12</sup>. Tudo é determinado por regras. Nessa sociedade, o que importa é o discurso, a diversão, o espírito. Os parisienses estão demasiado dirigidos à arte de falar bem, como nos *dinés réglés*, onde se discute sobre as novidades públicas ou os espetáculos. Ou estão ocupados com as anedotas locais, com as *railleries*, que acontecem, desta vez, nos jantares mais íntimos. Não se atenta para os efeitos morais de seus discursos e de sua arte.

A *observação filosófica* mostra que essa caracterização crítica do parisiense reflete a vida em qualquer grande cidade. As regras morais, nota Saint-Preux, não dependem dos costumes

---

12 ROUSSEAU, J.-J. *Julia ou Nova Heloísa*. Parte II, Carta 17, p. 250.

dos povos; “apesar dos fortes preconceitos sinto mui bem o que é mau em si”<sup>13</sup>. A preocupação com a moral vincula-se aqui ao apelo à verdade, apelo que está implicado na concepção da arte imitativa. Essas cartas de Saint-Preux, contra os costumes dos parisienses, são por sua vez criticadas por Julie, que reprova nelas o tom demasiado florido e galante. Ora, o que se figura nesse quadro rebuscado não é para ser imitado, assim como não deveriam ser imitadas as personagens das peças de Molière, mas ao menos, no primeiro caso, nota o autor, ele inspira o *puro zelo pela verdade*.

A concepção da imitação implica necessariamente a suposição acerca da existência de modelos. Vale ressaltar que Rousseau emprega expressões como “*modelo divino*” e “*sublimes contemplações*”. Há um modelo divino, no qual Bem, Beleza e Justiça se reúnem. Esse ideal platônico justifica de seu ponto de vista a literatura e as artes: é preciso que, diante da obra, a alma se eleve e o coração se inflame na *contemplação desses divinos modelos*<sup>14</sup>. Na possibilidade real dessa contemplação reside toda a problemática apresentada no Segundo Prefácio da *Nova Heloísa*.

Entre os povos corrompidos os exemplos que temos para seguir são raros. Todavia, a condenação de Paris na *Nova Heloísa*, e junto com ela a crítica ao teatro, não recaem diretamente sobre a ausência de objetos para imitar ou sobre o fato desse povo ser um *povo imitador*. Ao contrário, incidem em que, de seus *originais*, isto é, de seus modelos, não é possível nada saber. Mas, então, onde está o problema? Não é à carência de modelos que se deve a inversão moral dos parisienses. Há uma profusão de modelos, mas esse excesso, que se pode até caracterizar como uma *mania*, para Saint-Preux, passa pela preocupação desmesurada com as regras, o refinamento, o espírito e a linguagem rebuscada. É preciso ser filósofo para ser bom, virtuoso, ter bom gosto. Temos aqui, junto à inversão moral, uma inversão que ocorre no âmbito da linguagem.

No Segundo Prefácio da *Nova Heloísa*, em forma de diálogo, a reflexão sobre a linguagem acompanha a discussão sobre o estilo e a finalidade do romance, o apelo à verdade fundamenta a caracterização do discurso amoroso e o ideal de simplicidade reforça a crítica à Paris. Todas estas questões, ligadas ao estilo, à linguagem e aos efeitos da obra, estão reunidas nesse texto trazendo movimento às considerações do autor acerca das sociedades modernas. O discurso amoroso, porque verdadeiro, não exige força da linguagem; a paixão exprime-se com abundância e sua linguagem é lânguida e difusa. O verdadeiro amor é um sentimento que transborda, como uma fonte viva que nunca se esgota. A linguagem mais natural nesse contexto é espontânea, simples, sem rodeios, sem nada de muito notável ou extravagante. O amor, segundo Rousseau, fala por si próprio, é por excelência *voz da natureza*.

---

13 ROUSSEAU, J.-J. *Julia ou Nova Heloísa*. Parte II, Carta 16, p. 243.

14 ROUSSEAU, J.-J. *Julia ou Nova Heloísa*. Parte I, Carta 12, pp. 58-59.



Por outro lado, apesar da simplicidade na expressão, o estilo das cartas amorosas não é familiar. O natural e o extraordinário reúnem-se, compondo uma linguagem ao mesmo tempo simples e figurada. Se pudermos concluir algo acerca da língua da natureza a partir do exame da linguagem amorosa, diremos que a língua da natureza envolve sentimento de plenitude, abundância nas expressões e, de certo modo, devoção. Sentimento de plenitude e abundância, porque diz respeito a um sujeito que não experimenta fragmentação interior, mas unidade, e porque o sentimento que a anima, dada sua intensidade, tende sempre a expandir-se. Essa efusão de sentimentos toma de empréstimo a linguagem da devoção quando chega ao mais alto grau das paixões, o entusiasmo. Nesse sentido, a língua da natureza faz-se também expressão do extraordinário, porque envolve um mundo ideal, elevando-se como que à estada celeste através de sublimes contemplações.

O ideal de simplicidade de Rousseau não pode ser transportado para o âmbito da linguagem sem considerações prévias. A simplicidade na linguagem significa economia de raciocínios e ausência de rodeios, aqui os afetos não aparecem tampouco de modo extravagante ou exagerado. Como nota o autor nesse *Prefácio*, o que se torna simples à força de finura não convém à multidão. Portanto, concluímos, há uma simplicidade que é produzida, diríamos *artificial*, e que não é recomendada nesse romance, pois este se dirige às pessoas comuns. Lembremos da crítica de Saint-Preux ao excesso de regras dos parisienses. No *Prefácio*, a referência ao *tom gótico* da obra nos faz compreender melhor a simplicidade de estilo aplicada ao romance e, por extensão, traz alguns elementos para pensarmos a língua da natureza. Espontaneidade, inocência, ausência de regras, o gótico é caracterizado na *Enciclopédia* como a *maneira bárbara que infectou as belas artes* e que prescinde, não apenas de qualquer regra, mas também de qualquer estudo da antiguidade.

A língua da natureza requer introspecção; ela é, antes de tudo, interior, como notava Starobinski a propósito da voz da natureza. Na *Nova Heloisa*, percebemos que é somente adentrando o *Elisée* como um ambiente intimista que podemos decifrá-lo. O *Elisée* é um jardim idealizado e montado inteiramente por Júlia – jardim que a natureza fez, mas sob a direção de Júlia<sup>15</sup>. É um lugar próximo a sua casa, mas escondido e solitário. Conhecemos suficientemente a força moral dessa heroína. Ela é o modelo por excelência da beleza, do bem, da justiça e da devoção. Seu grande amor, manifestamente platônico, por Saint-Preux a auxiliou ou, ao menos, não impediu que conseguisse controlar as tentações do prazer e que dedicasse sua vida à família, aos deveres morais e à devoção religiosa.

Rousseau chega a se referir ao *sistema* de Júlia. Essa alma expansiva transfere seu contentamento para tudo o que a cerca. As descrições da vida doméstica, particularmente dela com Wolmar, seu marido, ocupam várias páginas do romance. Sua morada é caracterizada

---

15 ROUSSEAU, J.-J. *Julia ou Nova Heloisa*. Parte IV, Carta 11.

como um local modesto e simples, mas de uma simplicidade voluptuosa e de uma modéstia que comunica o desprezo pelo luxo. Não há ornamento sem utilidade, mas tudo respira abundância. A casa é agradável e sorridente; comodidade e bem-estar são bons critérios na seleção dos objetos e na disposição dos móveis. Sua magnificência não é luxo ou sinal exagerado de riqueza, mas consiste na ordenação do todo: a bela ordem do todo, que marca o concerto entre as partes e a unidade de intenção do ordenador<sup>16</sup>.

Esta é a verdadeira magnificência, a qual supõe ordenação e se expressa na Natureza. Assim, natureza e verdade, beleza e moralidade formam eixos que participam de um universo comum, platônico, idealizado. Mas é preciso fazer aqui uma ressalva: não se trata de uma idealização, por assim dizer, desencarnada, transcendental, isto é, formando um plano diverso ao do mundo sensível. Nada existe fora do âmbito da sensibilidade. Esta ordem é, então, o mais belo de todos os espetáculos, o mais magnífico, é a Natureza.

O que podemos apreender aqui? Aqueles doces sentimentos da natureza que apareciam no *Discurso sobre a desigualdade* e que reaparecem na *Nova Heloísa*, assim como o gozo e o deleite, esses sentimentos que habitam a morada de Júlia, são sentimentos inatos, naturais. Isso não significa que estejam desde sempre já prontos, pois dependem da arte humana para desenvolver-se no espírito, para que deles se tenha experiência efetiva. Ora, assim como aquelas tendências naturais de que tratávamos acima, que nos dirigem em relação ao prazer, à conveniência e à ideia de felicidade, também os sentimentos de deleite diante do bem, do belo e do justo, não podem ser considerados inteiramente naturais. Se Rousseau os afirma como sentimento inato é porque eles são decorrência imediata da natureza humana originária, traços distintivos do homem em relação aos outros seres da natureza. Podemos, entretanto, dizer que esses sentimentos não são inteiramente naturais no sentido de que, do ponto de vista da experiência, não estão prontos e acabados, mas resultam de uma longa cadeia de sucessivos desenvolvimentos do espírito, dependem, pois, da perfectibilidade e da arte humana.

Pretender que natureza e artifício se contraponham na obra de Rousseau de modo irreduzível e absoluto é deslocar seu pensamento do contexto em que foi gerado. De seu próprio modo, e guardadas as devidas diferenças, nosso autor permanece sendo um filósofo moderno. As tentações platônicas não o levam sobremaneira ao desprezo pelo mundo sensível. Queremos dizer também que, quando ele constrói a concepção do estado de natureza, não pretende com isso negar o mundo dos artificios e das convenções. Quando opera uma crítica à retórica não é propriamente a utilidade do discurso que combate, mas o tom excessivo das efusões do coração. Nesse sentido, Rousseau volta-se para o discurso

---

16 ROUSSEAU, J-J. *Julia ou Nova Heloísa*. Parte V, Carta 2. Ver também a Carta 10, da Parte IV, onde Saint-Preux descreve o idílio de Clarens, a casa dos Wolmar.

amoroso, na *Nova Heloísa*, para ressaltar sua expressão, não como força da linguagem, a qual ludibria e abafa a voz da natureza, mas como declamação espontânea, natural, do entusiasmo.

Curiosamente, essa espontaneidade que flerta com o extraordinário, assim como a abundância sem luxo ou a volúpia da simplicidade, que encontrávamos na morada de Júlia, revelam uma postura ao mesmo tempo moral, política e estética. Do ponto de vista da linguagem elas são expressão da língua da natureza, mas não é possível separarmos essas reflexões acerca da linguagem de sua teoria dos sentimentos morais, da crítica ao luxo e à desigualdade e de seu projeto político de modo geral. Neste projeto, como anunciado no início do *Contrato social*, trata-se de aliar direito e interesse, justiça e utilidade. Não estamos aqui, evidentemente, no âmbito dos princípios abstratos ou dos fundamentos teóricos da política. As considerações de Rousseau sobre o gosto, o estilo e a linguagem coroam seu projeto político, baseado na igualdade e na liberdade, não por meio de mais um princípio jurídico, mas pela tentativa de tornar sensível, ou palpável, um ideal.

Buscar compreender as verdadeiras intenções de Rousseau nas longas passagens dedicadas à caracterização da pequena sociedade da *Nova Heloísa* não significa deixar de lado a dimensão política de seu pensamento. Não se trata para ele de dizer que a solução para a depravação dos modernos parisienses reside exclusivamente na fuga para o campo, no retiro da vida doméstica. Certamente, nessas passagens de seu romance epistolar não encontramos soluções institucionais para os problemas sociais e políticos, ou para a extrema desigualdade de riquezas. Mas, se é conveniente afirmar que, além das instituições políticas e dos princípios jurídicos, nosso autor examina a esfera dos hábitos e costumes, para lhes conferir uma dimensão política, como autêntico discípulo de Montesquieu, não basta atentar para os Livros 3 e 4 do *Contrato social*. Há razões para considerarmos importante sua investigação acerca da arte, do estilo e da linguagem.

Se, como notava na *Nova Heloísa*, o verdadeiro gosto consiste em esconder a arte, é porque se busca imitar a natureza. Mas a imitação da natureza não pode ser exagerada. Suas observações sobre os jardins na China confirmam a defesa do estilo inglês contra a geometrização dos jardins franceses da época de Luís XIV. A simetria é “inimiga da natureza”<sup>17</sup>. Assistimos, assim, a luta de nosso filósofo contra algumas soluções modernas. Além de aderir ao estilo gótico, na contramão da filosofia das luzes, como modo de enaltecer uma simplicidade voluptuosa, ele ataca o estilo clássico francês pelo desprezo das simetrias. Nosso autor é moderno, talvez até mesmo um pouco à frente de seu tempo, o que se depreende pela valorização das comodidades e do bem-estar, pela exigência de utilidade e pela atenção dirigida à intimidade. Esta é a significação profunda do sistema de Júlia: a defesa da natureza como verdadeira magnificência, manifestação

---

17 ROUSSEAU, J.-J. *Julia ou Nova Heloísa*. Parte IV, Carta 11.

sensível da ordem, e o contrapeso da solidão nas sociedades modernas, a comunidade unida pelos sentimentos morais e pela utilidade.

### **The conditions of the existence of the language of nature in Rousseau' s philosophy**

Abstract: It behooves us to examine, first, in the work of Rousseau the overlapping of their conception of nature and the foundations of social and political life: it is possible to mention the harmony between man and nature without considerations of politics? Then we examine some aspects of modern subjectivity – feeling of existence, moral conscience, the idea of happiness, pursuit of the indoor unit.

Key-words: Rousseau – conception of nature – foundations of social and political life – modern subjectivity

### **Referências bibliográficas**

BÉNICHOU, P. Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau. In : *Pensée de Rousseau*. Seuil, out.1984, pp.125-145.

BESSE, G. *Jean-Jacques Rousseau : l'apprentissage et l'humanité*. Paris : Messidor/Éditions Sociales, 1988.

BESSE, G. Philosophie, apologétique, utilitarisme. *Dix-Huitième Siècle*, n.2, 1970, pp.130-146.

BURGELIN, P. *La Philosophie de l'Existence de J.-J. Rousseau*. Paris : PUF, 1952.

CASSIRER, E. *La Philosophie des Lumières*. Tradução e Prefácio de P. Quillet. Paris: Fayard, 1966.

CONDILLAC. *Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines (1749)*. Prefácio de M. Crampe-Casnabet. Paris : Éditions Alive, 1998.

DASCAL, M. Linguagem e pensamento segundo Rousseau. *Manuscrito*. V. III, n. 2, abr. 1980.

EHRARD, J. *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe. Siècle*. Genebra: Slatkine, 1981.

FERRAZ JR, Bento Prado. *Lecture de Rousseau*. Discurso: São Paulo, n.3, pp.9-66.

GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et Politique. Les Principes du Système de Rousseau*. Paris : Vrin, 1974.

- GOUHIER, H. *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Vrin, 1984.
- HAENDEL, C. W. *Jean-Jacques Rousseau: moralist*. New York: Bobbs-Merrill, 1934.
- HOROWITZ, A. *Rousseau, nature and history*. Toronto: University of Toronto Press, 1987.
- JIMACK, P. La genèse et la rédaction de l'Émile de J.-J. Rousseau. *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. V. XIII, 1960, pp. 288-344.
- LOCKE, J. *Great books of the western world*. Ed. R. M. Hutchins. Chicago: Enciclopedia Britannica, 1952.
- MARKOVITS, F. *L'Ordre des échanges : philosophie de l'économie et économie du discours au XVIIIe siècle*. Paris : P.U.F.,1986.
- MARKOVITS, F. Rousseau et l'éthique de Clarendon : une économie des relations humaines. *Stanford French Review. International Journal of Interdisciplinary Research*. Editada por P. Desan, 1991, pp. 323-348. v. 15.3 [L'Imaginaire Économique]
- MARUYAMA, N. *Os Princípios da moral e a filosofia política de C.-A. Helvétius: uma discussão com J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2005.
- MAUZI, Robert. *L'Idée du Bonheur dans la Littérature et la Pensée Française au XVIIIe Siècle*. Paris : A. Colin, 1960.
- MILLET, L. Le platonisme de Rousseau. In : *Revue de l'Enseignement philosophique*, jun.-jul. 1967.
- NOBLE, R. *Language, subjectivity and freedom in Rousseau's moral philosophy*. New York; London: Garland Publishing, 1991.
- ROUSSEAU, J.-J. *The Political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Introdução e notas de C. E. Vaughan. Oxford: Basil Blackwell, 1962. 2 v.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Gallimard, 1964-1995. 5 v. (Coleção Bibliothèque de la Pléiade).
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Tradução de F. M. L. Moretto. Apresentação de Bento Prado Jr. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*. Paris : Plon, 1957.

STRAUSS, L. *Natural Right and History*. Chicago : University of Chicago Press, 1953.

VAUGHAN, C. E. *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*. New York: Russell & Russell, 1960.