

Rousseau e a moral experimental¹

Céline Spector

Sorbonne Université – Paris

Tradução

Thomaz Kawauche

RESUMO

O artigo parte da hipótese de que Rousseau quer fundar, com *Emílio*, uma nova “moral experimental”, determinando “princípios”, “máximas” e, talvez, até mesmo “leis” com base em “fatos” ou fenômenos morais observados. A educação que ele tem em vista não quer formar “guardiões”, filósofos-reis ou mestres. Ela é destinada a formar um cidadão *moderno*, pois, mesmo sem participar do exercício da autoridade soberana, ele desempenhará um papel essencial em sua comunidade.

PALAVRAS-CHAVE

Cidadão; educação; experiência; justiça; moral.

ABSTRACT

The article takes the the hypothesis that Rousseau wants to establish with *Émile* a new “experimental morality,” determining “principles,” “maxims,” and even “laws” based on observed “facts” or moral phenomena. The kind of education he envisions does not aim to create guardians, philosopher-kings, or masters. It is intended rather to form a *modern* citizen, for even without taking part in the exercise of sovereign authority, he will play an essential role in his community.

KEY WORDS

Citizen; education; experience; justice; morality.

¹ Conferência apresentada no Departamento de Filosofia da USP, em 9 de dezembro de 2022.

Em minha conferência, buscarei circunscrever como objeto a obra que Rousseau considerava seu “maior” e “melhor trabalho”: *Emílio*, publicado em 1762.² *Emílio ou Da educação* é, a uma só vez, um *tratado* de educação e um *romance* de formação. Tal ambição de minha parte, após tantas outras tentativas, provavelmente parecerá muito audaciosa. Adotarei a hipótese de que Rousseau quer fundar, com *Emílio*, uma nova “moral experimental”, determinando “princípios”, “máximas” e, talvez, até mesmo “leis” com base em “fatos” ou fenômenos morais observados.

Em primeiro lugar, um preâmbulo. Antes de evocar Locke e Condillac como fiz no trabalho coletivo intitulado *Rousseau et Locke. Lectures croisées [Rousseau e Locke. Leituras cruzadas]*,³ que coeditei para a coleção Oxford University Studies on the Enlightenment, gostaria de explicar o motivo pelo qual *Emílio* oferece uma alternativa à *República* de Platão, citada por Rousseau no livro I como o mais belo tratado de educação antes do seu: “Se quiserdes ter uma ideia da educação pública, lede a *República* de Platão. Não é uma obra de política, como pensam os que só julgam os livros pelos títulos: é o mais belo tratado de educação jamais escrito”.⁴ No entanto, a educação que Rousseau deseja propor no *Emílio* é *doméstica*, e não *pública*. Rousseau se dispõe a educar, no *Emílio*, não uma elite excepcional consagrada à filosofia e à política, mas, em vez disso, uma criança ordinária devotada ao trabalho e à vida em família, tendo por vocação fazer-se porta-voz dos oprimidos, ou seja, o defensor do que Rousseau denomina – numa fórmula magnífica – os “direitos da humanidade” (Rousseau, 1969, p. 812; 2022, p. 566). A educação que ele tem em vista não almeja formar “guardiões”, nem filósofos-reis, nem mestres. Ela é destinada a formar um cidadão *moderno*, pois, mesmo sem participar do exercício da autoridade soberana, ele desempenhará um papel essencial em sua comunidade. Escrever o *Emílio* torna-se, para Rousseau, a tarefa de reescrever a *República* num século em que, de um lado, a ontologia e a metafísica não gozam de boa reputação, e de outro, a justiça é uma noção empírica ancorada no mundo sensível, e não mais uma ideia. Trata-se de reescrever a *República* dirigindo-se ao povo, de “depurar o coração” num século corrompido, de pensar a justiça no mundo imanente dos fenômenos sociais, de privilegiar o amor pela humanidade quando o renascimento da cidadania antiga, como apontou Montesquieu (1964, IV, 6), não é mais possível.

A esse respeito, é apenas em aparência que a obra de Rousseau nos reconduz ao modelo da *paideia* grega. Hoje eu gostaria de mostrar que *Emílio* lança uma nova

² Cf. o primeiro diálogo de *Rousseau juge de Jean-Jacques* (Rousseau, 1959b, p. 687). Ver Yves Vargas (1995).

³ Ver J. Lenne-Cornuez & C. Spector (2022).

⁴ Rousseau (1969, p. 250; 2022, p. 12). O “platonismo” de Rousseau permanece controverso. Ver David Lay Williams (2007) e Francesco Gregorio (2011).

versão da *moral experimental* moderna, distinta daquela de Hume, de d’Alembert ou de Helvétius. Infelizmente, não terei tempo de desenvolver este argumento.⁵ Nesta conferência, só poderei abordar alguns pontos do livro publicado pela editora Vrin sob o título *Émile. Rousseau et la morale expérimentale* (Spector, 2023). Este livro é um complemento de outro, intitulado *La fabrique de l’Émile*, resultante do trabalho coletivo do Grupo Rousseau para edição do Manuscrito Favre⁶.

Minha apresentação encontra-se dividida em três tempos. Primeiro, falarei do sentido iconoclasta da “moral experimental” que Rousseau literalmente inventa no *Emílio*. Em seguida, para melhor situar o projeto, abordarei a maneira como essa moral experimental se inscreve no âmbito da ciência do homem ou da “teoria do homem” posta em cena na odisséia da consciência que é o *Emílio*. Por fim, tratarei dos pormenores das modalidades da “moral experimental” que Rousseau pretende criar graças a uma divisão inédita e “de gênero” [*genrée*], entre homens e mulheres, do trabalho científico. Este último elemento é da maior importância: a moral experimental inventada no *Emílio* resulta de uma estreita colaboração das duas metades da humanidade. A ciência do homem é inventada pelos homens e pelas mulheres. Por isso, a divisão de gênero do trabalho científico revela o sentido da própria filosofia moral. A filosofia moral deve se tornar experimental, e não separar descrições e prescrições. Este projeto, comum a Hume e outros autores do século, se traduz no *Emílio* de maneira singular. A crítica à ciência moral e abstrata do direito natural nos leva a repensar o estatuto das verdades práticas em contexto empirista. Essas verdades não são “axiomas” acessíveis por dedução com base na natureza razoada e sociável da humanidade, mas “princípios” aos quais chegamos a partir da observação da diversidade dos homens. O desafio filosófico de minha conferência consiste, portanto, em mostrar o seguinte: a moral experimental, que descobre os “princípios” da justiça definida como amor pela humanidade, permite a uma só vez *conhecer* o homem e *formá-lo*.

I. Experiência e observação na ciência do homem

O estatuto de Rousseau como “inimigo interno” das Luzes, segundo a bela fórmula de Althusser, é bem conhecido (2006, p. 110). O mesmo pode ser dito sobre a relação de Rousseau com o método experimental, único método científico possível de acordo com aqueles – como Diderot e d’Alembert – que se entusiasmam menos por

⁵ Ver, por exemplo, no caso de Hume, Éléonore Le Jallé (2015). Ver também Stéphane Pujol, 2017.

⁶ Frédéric Brahami; Louis Guerpillon (2022).

Descartes do que por Bacon, Locke e pelo Newton relido pela Marquesa du Châtelet.⁷ Meu ponto de partida é o verbete “Experimental” da *Encyclopédia*. Nele d’Alembert faz a distinção entre a mera observação da natureza e a constituição da experiência. D’Alembert define a “física *experimental*” ao distinguir “a *experiência* propriamente dita da *observação*”. A observação é “menos requintada e menos sutil”; ela “restringe-se aos fatos que se apresentam aos olhos, a ver atentamente e detalhar toda espécie de fenômeno oferecido pelo espetáculo da natureza”. Em contrapartida, segundo d’Alembert, a experiência busca perscrutar a natureza “mais a fundo, descobrir o que a natureza esconde, criar, de alguma maneira, pela diferente combinação dos corpos, novos fenômenos a serem estudados. Enfim, não se limita a escutar a natureza, a interrogar e a pressionar” (D’Alembert, 2015, p. 279-280). Para d’Alembert, a física experimental deve recolher os fatos, colocá-los em ordem e descobrir os princípios gerais que servem de fundamento para o estudo da natureza.

Minha hipótese é que Rousseau transpõe esse método para a moral, ou melhor, para o estudo das paixões, dos corações e dos costumes. Trata-se de criar “novos fenômenos” a fim de compreendê-los sistematicamente. Defenderei, portanto, a seguinte tese: *Emílio* é o ensaio dessa moral experimental que, no mesmo momento, Hume tenta elaborar ao seu modo. Isso sem contar o contraste notável com d’Alembert: de um lado, d’Alembert, após a instauração de uma cadeira de física experimental na Universidade de Paris, apelava à criação de três outras cadeiras – Moral, Direito Público e História, pois esses três objetos “pertencem, em certo sentido, à filosofia *experimental*, tomada em sua extensão mais ampla” (D’Alembert, 2015, p. 289) –, e de outro lado, Rousseau leva a filosofia para fora da universidade. A obra de Rousseau é o lugar de uma experimentação ao mesmo tempo teórica e prática, uma vez que não se trata apenas de conhecer o homem, mas também de formá-lo. *Emílio* pretende, num único movimento, contribuir para a *ciência do homem* e para a *moralização da humanidade*.

Como vocês sabem, o método revolucionário de Rousseau consiste em isolar o jovem órfão sob a tutela do governante [i.e., do educador]. É esse método que torna *Emílio* uma vasta experiência do pensamento. O autor não cessa de se colocar no lugar de seu leitor, que provavelmente julgará o aluno e sua companheira, Sofia, como “fantásticos”. Na verdade, eles são apenas ordinários, muito embora as circunstâncias nas quais aparecem sejam incomuns. A ficção permite alargar as possibilidades e inscrever a observação num novo campo de visão. Sem perder de vista o real, Rousseau quer ser “visionário”: uma vez que o homem não mais se encontra

⁷ Ver em particular Diderot (1964, §23, p. 193) e d’Alembert (2000). Sobre a diferença entre os dois autores (Diderot mais empirista, d’Alembert mais “racionalista”), ver Véronique Le Ru (1994).

no estado de natureza, é preciso redobrar a arte e empregar a imaginação para melhor se reaproximar da “natureza”. A ficção rousseauiana da “natureza” contrasta com a corrupção do mundo do Antigo Regime e a arbitrariedade da ordem social. Ela busca reencontrar essa “natureza” para julgar melhor aquilo que foi usurpado pelas instituições.

Resta saber o que é a natureza original que fornece o critério, o padrão de referência e a norma da educação. Essa natureza é definida por Rousseau como *o conjunto de nossas disposições antes de qualquer alteração*, ou seja, antes do constrangimento dos hábitos e da influência das opiniões (Rousseau, 1969, p. 248; 2022, p. 10). A natureza é o que somos antes de sofrermos modificações e deformações em sociedade pelas maneiras como nossos contemporâneos pensam, sentem e agem. O “natural” emerge de nossas paixões, que são idênticas para todos. Rousseau insiste na unidade invariável da natureza humana. Nobre ou camponês, rico ou pobre, o homem tem desde sempre o mesmo estômago (1969, p. 468; 2022, p. 229). Sua existência diz respeito às suas necessidades físicas, naturais e necessárias. De acordo com Rousseau, a revolução da igualdade deve ser a consequência desse simples fato (1969, p. 466; 2022, p. 227). *Seguir a natureza* se torna, portanto, conceber a educação como recusa das opiniões pervertidas. Da mesma forma, é preciso conservar apenas os hábitos “conformes à natureza” (1969, p. 248; 2022, p. 10). Emílio criança não deverá se habituar ao conforto nem ao luxo: deverá ser vigoroso e capaz de enfrentar a fome, o frio, a dor e todos os golpes da fortuna. Deverá também, positivamente, se acostumar ao que poderia lhe causar medo, lhe desagradar ou lhe desgostar, como permanecer no escuro, olhar aranhas e tocar em sapos (1969, p. 282-283; 2022, p. 45-46).

Mas a natureza também se entende como uma *inclinação espontânea*: ela busca o prazer e foge da dor, deseja o útil e recusa o nocivo, visa o que é conveniente ou o que é bom e descarta o que não lhe convém ou o que lhe prejudica, sem norma transcendental do bem e do mal. A natureza, para o homem, reside na paixão primitiva e fundamental do *amor de si*, que cria a unidade de sua sensibilidade. Uma passagem importante do livro I não deixa dúvidas quanto a isso: “Nascemos sensíveis e, desde o nosso nascimento, somos afetados de diversas formas pelos objetos ao nosso redor” (1969, p. 248; 2022, p. 10). A natureza humana é sensibilidade, atitude a ser afetada. Rousseau enfatiza isso mais adiante: “Existir para nós é sentir” (1969, p. 600; 2022, p. 359). Mas essa natureza sensível não é somente física, reduzida à atitude e à sensação como entre os neoepicuristas ao estilo de La Mettrie, de sua *Vénus métaphysique* e da *Art de jouir*. O autor de *Emílio* defende a existência de uma sensibilidade moral. Ele refuta os filósofos modernos e a “seita” dos materialis-

tas na *Profissão de fé do vigário saboiano*. Não obstante, aceita a redefinição do conceito de natureza que remonta ao advento da física experimental no século anterior. A natureza compreende uma dimensão física, aquela dos corpos, regida pelas *leis dos corpos*, e uma dimensão moral, aquela dos corações, regida pelas *leis do coração*.

Desde então, a invenção da moral experimental corresponde a uma nova “teoria do homem” conforme à natureza. Rousseau quer responder ao desafio da ciência do homem anunciado na introdução do segundo *Discurso*: o “Conhece-te a ti mesmo” do oráculo de Delfos deve encontrar uma resposta nova, após errâncias simétricas da filosofia jusnaturalista (idealista) e da filosofia materialista. Na realidade, a pedagogia se torna científica quando ela passa a inscrever o sujeito no seio das *relações* que o constituem. A arte de educar implica em inventar a única “ciência do homem” que lhe convém, a saber, aquela que tem por objeto as “relações” que ele deve estabelecer moralmente com seus semelhantes: “o estudo conveniente do homem é o de suas relações” (Rousseau, 1969, p. 493; 2022, p. 255).

É a partir dessa ideia que a estrutura do livro se desdobra. Pelo fato de o mundo ser composto por “relações” que constituem a ordem, a criança é inicialmente projetada em meio às relações materiais (físicas), depois, às relações “materiais e reais” (econômicas), em seguida, na adolescência e na puberdade, às relações morais (livro IV), até finalmente chegar às relações políticas (livro V). De início, a criança só se conhece “por seu ser físico” e só se estuda “por suas relações com as coisas”; somente mais tarde ela passa a “estudar-se por suas relações com os homens” na ordem social, moral e política (1969, p. 493; 2022, p. 255). Pouco a pouco essa criança vai passando do mundo das coisas para o mundo econômico, estético e moral dos objetos de valor, e deste para o mundo dos homens. Ela deverá compreender a ordem no interior da qual se situa, mesmo que essa ordem não seja mais metafísica, mesmo que seu conhecimento não seja mais produzido a partir de um sistema ou de uma *mathesis universalis*. Longe de ser uma “mônada”, o advento do sujeito decorre da compreensão que este possui de seu “lugar” no interior de uma ordem. Como demonstrou Johanna Lenne-Cornuez num belíssimo livro tirado de sua tese, a criança deve encontrar esse “lugar” no interior de um sistema de relações.⁸

Para encerrar esse primeiro momento, defenderei a seguinte tese: no *Emílio*, a ciência do homem é uma ciência dessas “relações” múltiplas que desenham o que poderíamos denominar ontologias regionais. Passando sucessivamente de uma região a outra, Emílio aprende a conhecer o mundo em todas as suas dimensões (física, econômica, moral, social, política), e a compreender o que não é capaz de conhecer

⁸ Ver Johanna Lenne-Cornuez (2021).

(Deus, alma, liberdade). A criança desenvolve simultaneamente sua consciência de si e a consciência do mundo que, de início, se reduz ao seu entorno imediato, mas que vai sendo alargado gradualmente até abarcar a ambiência do mundo social. Da adolescência em diante, abre-se o mundo das ideias morais e políticas, que são imateriais. Nessa descoberta progressiva, a criança é movida tão-somente por uma paixão natural e primitiva, a saber, o *amor de si*, o desejo natural de conservação e de bem-estar, e não o *amor-próprio*, paixão comparativa que aguilha uma curiosidade orgulhosa e factícia. O aluno é sempre atraído em direção a objetos do conhecimento por um “interesse presente e sensível”, por uma necessidade interior e não por coerção externa (1969, p. 345; 2022, p. 109). Assim, tudo se passa como se *Emílio* apresentasse uma forma de *fenomenologia do espírito*, porém, como espírito sensível, sempre encarnado: para Rousseau não existe espírito “absoluto”. *Emílio* oferece com a marcha da natureza uma fenomenologia da existência sensível, quer se trate da percepção sensível, da consciência de si, da consciência social ou da consciência moral e política.⁹ É esta aventura da consciência que Rousseau pretende reconstruir.

II. As molas propulsoras do empirismo moral

É preciso doravante pormenorizar a inscrição da moral experimental no âmbito da ciência do homem. O empirismo moral de Rousseau diz respeito, primeiramente, às noções que são sempre adquiridas e jamais inatas: “Não há conhecimento moral que não se possa adquirir pela experiência de outrem ou pela própria” (1969, p. 541; 2022, p. 302). Do livro IV em diante, Rousseau aplica o método empirista à moral: em vez de se contentar com as propriedades dos *corpos* e das leis do movimento que regem a sensibilidade física, ele buscará as propriedades do *coração* e as leis que governam a sensibilidade moral. “Newton do mundo moral”, como escreverá Kant, Rousseau pretende refundar a ciência do homem, que é ciência de suas paixões. Trata-se de um verdadeiro *leitmotiv* da obra de Rousseau, assim como das obras de Mandeville, Montesquieu, Diderot ou Hume: “somente a paixão nos faz agir” (Rousseau, 1969, p. 453; 2022, p. 214).

A moral experimental de *Emílio* tem como objetivo, portanto, identificar as *leis do coração humano* e as *máximas morais* que delas decorrem a fim de, referindo-se ao

⁹ Hegel, aliás, havia notado isso, como observa Jean Hyppolite (1946, t. I, p. 16): “A *Fenomenologia* é, portanto, o itinerário da *alma* que, por intermédio da *consciência*, se eleva ao *espírito*. A ideia de um itinerário similar provavelmente foi sugerida a Hegel por obras filosóficas que mencionamos anteriormente, mas, parece-nos igualmente importante a influência dos « romances de formação » da época. Hegel lera o *Emílio* de Rousseau em Tübingen, e encontrara nessa obra uma primeira história da consciência natural que emerge a partir de si mesma por meio de experiências que lhe são próprias e, em particular, formadoras da liberdade. O prefácio da *Fenomenologia* insistirá no caráter pedagógico da obra referindo-se à relação entre a evolução do indivíduo e a evolução da espécie – relação esta que também levava em conta a obra de Rousseau”.

coração, “depurá-lo”. As mais célebres serão as “máximas da piedade” oferecidas ao adolescente com o intuito de racionalizar seu sentimento espontâneo. Podemos seguir a ordem das máximas da piedade, que são equivalentes às “leis do coração” observáveis na experiência. A primeira máxima da piedade traduz a maneira pela qual a identificação com nossos semelhantes pode ser operada: “Não pertence ao coração humano colocar-se no lugar das pessoas que são mais felizes do que nós, mas somente no daquelas que têm mais lamentos” (1969, p. 506; 2022, p. 268). Rousseau parte dos efeitos perversos da divisão social: a expansão das paixões benevolentes é inibida pela inveja. Os homens se identificam espontaneamente com os mais infelizes do que eles: ao lamentá-los, desejam vê-los libertos de seus males (1969, p. 503-504; 2022, p. 265). A segunda máxima estipula que ninguém se compadece pelos males dos quais acredita estar isento. Ora, os ricos dos países onde as condições são estáveis acreditam estar protegidos contra os infortúnios da sorte: é preciso, pois, combater essa insensibilidade fazendo Emílio compreender que a sorte dos infelizes poderia ser a sua. Finalmente, a terceira máxima enuncia que a piedade é medida não “pela quantidade do mal”, mas pelo sentimento que se atribui àqueles que o sofrem (1969, p. 508; 2022, p. 270). Essa lei do coração traduz uma abordagem não quantitativa dos fenômenos morais: longe da aritmética dos prazeres e dos sofrimentos considerados por Maupertuis, longe de uma abordagem sistemática de “cálculo” como a de d’Alembert em seus *Eléments de philosophie* (1759), Rousseau revela o primado qualitativo do “sentimento” que se atribui a seus semelhantes. Dito de outro modo, uma sociedade dividida em ordens e em condições será pouco propícia à compaixão. Ela negligenciará a sorte dos pobres e dos camponeses. Ora, tal situação mostra-se ainda mais contrária à natureza pelo fato de Rousseau partir de um fato social irreduzível, que comanda em certo sentido toda sua filosofia moral: “É o povo que compõe o gênero humano; o que não é povo é tão pouca coisa que *não vale a pena contá-lo*” (1969, p. 509; 2022, p. 270). Esse dado quantitativo é essencial se quisermos bem ordenar a educação moral. Ao levarmos em conta esse fato primordial, a educação deve prevenir os preconceitos e corrigir o erro de perspectiva acerca da realidade social. Ela deve combater a tendência espontânea do rico à indiferença e dar-lhe o desejo de favorecer ativamente os mais desfavorecidos.¹⁰ A tarefa não é fomentar o ódio social, mas neutralizá-lo: “ensinai vosso aluno a amar todos os homens, até mesmo aqueles que depreciam os homens” (Rousseau, 1969, p. 510; 2022, p. 271).

Na obra de Rousseau, as “leis” morais dizem respeito, portanto, a esses *movimentos* do coração que são as paixões. Elas ligam os indivíduos no âmbito de sua espécie

¹⁰ Ver Clifford Orwin (1994) e a crítica de Catherine Larrère (2002).

por fenômenos de *atração* ou de *repulsão*. Bem ali, onde o materialismo hobbesiano visava as paixões como movimentos do espírito (“*motions of the mind*”), num sistema onde o egoísmo era predominante, Rousseau deseja analisar de maneira mais sutil as paixões que nos levam em direção aos outros ou nos desviam deles em função tanto de nosso interesse físico quanto de nosso interesse moral. Sua filosofia moral é uma teoria dos “vínculos”, das “correntes” morais que nos ligam a nossos semelhantes pelo amor e pela amizade, ou, inversamente, uma teoria dos “obstáculos” contra os quais nos defrontamos e que consideramos rivais e inimigos. Dizemos que a moral experimental de Rousseau visa formar um ser justo, consciente de seu lugar no seio de sua espécie, capaz de ser piedoso e amante da humanidade. Sua proposta consiste em partir dos sentimentos primitivos, como o amor de si, a fim de criar a moralidade. Para ela, sua ambição não é somente observar a experiência, mas *criar as condições da experiência* para melhor tirar “lições” dela.

Mas como a “teoria do homem” pode atualizar o segredo da “verdadeira natureza” e fazer ouvir, enfim, sua voz antes mesmo da epifania da consciência na *Profissão de fé do vigário saboiano*? Num texto essencial do livro IV, Rousseau fornece “o sumário de toda a sabedoria humana no uso das paixões” (1969, p. 501; 2022, p. 263). Esse “sumário” é um análogo do *tetrapharmakon* epicuriano: ele permite a cada um saber como evitar a infelicidade e o vício em algumas máximas fáceis de serem lembradas. Duas regras de ouro constituem a “sabedoria” levando-se em conta as relações que ligam o sujeito moral a seus semelhantes e a sua espécie. É preciso: “1. sentir as verdadeiras relações do homem, tanto na espécie quanto no indivíduo; 2. ordenar todos os afetos da alma segundo essas relações” (Rousseau, 1969, p. 501; 2022, p. 263). O empirismo moral, de novo, recorre a um método em dois tempos: o sujeito deve primeiro “sentir”, e sentir as “verdadeiras relações” que o unem a seus semelhantes; ele deve em seguida “ordenar” seus afetos da alma para se colocar no justo lugar no âmbito da espécie.

A questão aqui consiste em saber como “sentir” a ordem das relações e agir conseqüentemente. Na moral experimental concebida por Rousseau, o governante [i.e., o educador] deverá conduzir o aluno a fim de que este ordene por si mesmo suas inclinações. O governante adaptará as situações de tal forma que as paixões do jovem não se irrite contra obstáculos que o conduzirão a ver no outro um rival ou um inimigo, o que é suscitado pela amarga inveja. Escolherá circunstâncias experimentais que induzirão o curso desejado e previsto para as inclinações, fazendo de modo que a expansão do amor de si carregue o jovem acima do desenvolvimento perverso do amor-próprio: “trata-se aqui menos do que um homem pode fazer consigo mesmo do que o que nós podemos fazer com nosso aluno pela escolha das circunstâncias em que o deixamos” (1969, p. 501; 2022, p. 263). Tal é a mola propulsora da

educação moral: para realizar seus fins, o governante deve instalar dispositivos, administrar ocasiões, preparar experiências das quais o aluno será ao mesmo tempo o sujeito e o objeto, o ator e o espectador. Deve organizar e agenciar as circunstâncias a fim de conduzi-lo em vez de instruí-lo. Como sugere Gabrielle Radica em *L'histoire de la raison*, as lições da experiência serão sempre mais eficazes que as leis e os sermões. Rousseau vai reiterar este preceito quando Emílio chegar ao tempo dos “erros”, cujos perigos o governante deve evitar: “a maior arte do mestre consiste aqui em provocar as ocasiões e dirigir as exortações de maneira que ele saiba de antemão quando o jovem cederá e quando se obstinará, a fim de cercá-lo por todos os lados com as lições da experiência, sem nunca o expor a perigos grandes demais” (1969, p. 540; 2022, p. 301). Os princípios da moralidade devem emergir da própria experiência, em conformidade aos princípios da “moral sensitiva” ou do “materialismo do sábio” que o sr. de Wolmar já aplicava em *Julie ou A nova Heloísa*.¹¹ Qualquer tentativa para conceber uma moral “metafísica” encontra-se dessa forma destinada ao fracasso.

III. Mecânica moral e moral experimental

Resta, no entanto, compreender como se opera a formação dessa ciência das paixões e de seu bom uso. Ora, para tanto é preciso voltarmos ao livro V numa passagem curiosamente desconhecida pelos comentadores prontos a denunciar a misoginia de Rousseau.¹² Trata-se, bem no meio de uma dissertação sobre a razão das mulheres, de uma análise da divisão *de gênero* do trabalho científico entre homens e mulheres. Acerca do lugar que as mulheres ocupam no quadro das ciências, num sentido muito diferente daquele da Marquesa du Châtelet, o texto decisivo se situa no primeiro terço do livro V, após a descrição da diferença sexual e antes do retorno à narrativa romanesca propriamente dita (1969, p. 736-737; 2022, p. 493-494). Para Rousseau, se por um lado a mulher é considerada inapta do ponto de vista da mecânica física, por outro, ela efetivamente demonstra grande habilidade em mecânica moral. A mulher, segundo a fórmula discutível de Rousseau, “nada vê do lado externo” (1969, p. 737; 2022, p. 493), mas ela é destinada a ver “do lado de dentro”: seu terreno de jogo experimental é o coração ou a interioridade.

¹¹ Sobre esse livro que Rousseau jamais escreveu, ver o livro IX das *Confissões* (Rousseau, 1959a, p. 409). Ver Étienne Gilson (1955) e Marco Menin (2019).

¹² Permito-me fazer referência ao capítulo 8 do livro *Au prisme de Rousseau. Usages politiques contemporains* (Spector, 2011).

Essa afirmação, chocante para nós,¹³ remonta a um tópico secular que recusa a igualdade e a identidade entre homens e mulheres do ponto de vista do espírito ou do acesso ao saber: as mulheres não seriam competentes no domínio da arte de generalizar ideias e, dessa forma, não poderiam investigar um certo tipo de verdades “abstratas e especulativas”, ou ainda, principiais e axiomáticas. O domínio próprio para elas seria a prática, e sua razão seria razão prática. Segundo o método do *Emílio*, a razão somente se desenvolve quando ela possui um domínio de aplicação. Só necessidades presentes e sensíveis podem aguilhoar a razão. Ora, nesse domínio, a fraqueza das mulheres é, segundo Rousseau, evidente. Mas o que deve nos reter aqui é que tal fraqueza se transforma dialeticamente em força: a mulher pode julgar móbeis que ela “pode empregar para suprir sua fraqueza” (1969, p. 737; 2022, p. 494). Móbeis que são precisamente as paixões. Dito de outro modo, o princípio do movimento dos homens encontra-se neles mesmos, em seu vigor natural que lhes permite satisfazer suas necessidades, ao passo que o princípio de movimento das mulheres encontra-se fora delas. Pode-se dizer *heteromóbeis*: as mulheres devem utilizar um instrumento é tanto um “suprimento” quanto um “suplemento” (o homem e suas paixões) para realizarem seus fins e, por meio de sua arte, fazerem os homens desejarem o que agrada a elas. É aqui que a sua fraqueza se transforma em força. A mulher sabe fazer o homem agir em benefício dela: “Sua mecânica é mais forte do que a nossa, todas as suas alavancas servem para abalar o coração humano” (1969, p. 737; 2022, p. 494).

De acordo com Rousseau, as paixões femininas têm, portanto, necessidade de conhecer as paixões masculinas para se satisfazer. A ciência das mulheres é a *manipulação*, e essa manipulação deve conhecer os indivíduos *singulares* que elas precisam manipular para não permanecerem servas deles, quando não, suas escravas: “cumpre, pois, que ela [a mulher] estude a fundo o espírito do homem, não o espírito do homem em geral por abstração, mas o espírito dos homens que a cercam, o espírito dos homens aos quais está subjugada, quer pela lei, quer pela opinião” (1969, p. 737; 2022, p. 494). Para as mulheres, as relações sociais supõem ativar a vontade dos homens, encontrar os pontos de apoio (por influência ou por império) que irão permitir a execução de seus desígnios e a satisfação de suas necessidades. Assim, a observação serve à mecânica moral das mulheres. A complementaridade funcional do casal permite a elaboração em ato da moral experimental. Para Rousseau, a mulher intervém de montante a jusante na descoberta dos “princípios”, tanto para fornecer as observações necessárias à indução quanto para proceder à verificação dos

¹³ Ver Susan Moller Okin (1992).

“princípios”. Este texto é crucial: “cabe a elas [às mulheres] fazerem a aplicação dos princípios que o homem encontrou, e cabe a elas fazerem as observações que levam o homem ao estabelecimento de tais princípios” (1969, p. 736; 2022, p. 493).

O que concluir daí? Rousseau certamente não afirma que as mulheres são inaptas a todo conhecimento racional, nem que suas tarefas domésticas lhes excluem todo trabalho científico (elas não devem aprender somente a costurar ou a fiar, nem se tornar servas do homem; elas devem pensar e julgar). Rousseau simplesmente distingue na própria ciência duas funções complementares que dizem respeito ao método experimental: é preciso descobrir os “princípios”, mas, num quadro empirista e não inatista, isso não pode ser feito sem observação. No rastro deixado por Newton e pela polêmica esboçada por Madame du Châtelet da qual Diderot e d’Alembert são tributários,¹⁴ somente as “hipóteses” concebidas a partir da experiência podem ser “princípios”. Dito de outro modo, é porque a ciência só pode ser experimental que ela requer, ao mesmo tempo, o trabalho especulativo considerado próprio dos homens e a observação empírica atribuída às mulheres. Um pouco antes, Rousseau havia descrito a sociedade harmoniosa formada pelo homem e pela mulher como uma “pessoa moral cujo olho é a mulher, e o braço, o homem” (1969, p. 720; 2022, p. 478). A esse respeito, é preciso evitar projetar sobre Rousseau a defesa da excelência do homem e da inferioridade da mulher sob alegação da *superioridade do saber especulativo* perante o saber da observação empírica, pois, precisamente, o autor de *Emílio* não cessa de criticar um tal saber abstrato ou um tal espírito de sistema que seria desligado da experiência. Ele não cessa de mostrar a futilidade de uma ciência de signos e não de coisas, de um conhecimento que se autorizasse a ir para além dos dados da experiência.

Devemos, portanto, para encerrar provisoriamente esta análise, insistir sobre o papel essencial das mulheres na ciência: se as mulheres não podem ser filósofas no sentido especulativo do termo, elas podem estar em contato com a matéria primeira da ciência moral, a saber, a expressão das paixões e a eloquência dos sentimentos. Sua competência complementa a expertise masculina no trabalho epistêmico de generalização a partir da observação: “Eles filosofarão melhor do que ela sobre o coração humano, mas ela lerá melhor do que eles o coração dos homens” (1969, p. 737; 2022, p. 494). Ler o mundo não significa, para as mulheres, ler o grande livro da natureza, mas ler os corações e os costumes, decifrar os sinais da moral dos afetos, as expressões sensíveis – em discursos, em ações, em gestos, em olhares, em sinais – das paixões. Tal é, aos meus olhos, a máxima decisiva que explica a parte essencial

¹⁴ Véronique Le Ru (1994).

que as mulheres adotam na busca pela verdade: “Cabe às mulheres encontrar, *por assim dizer*, a moral experimental, e a nós, o cuidado de sistematizá-la” (1969, p. 737; 2022, p. 494, grifos da autora).

Devemos observar que o termo “sistema” perde, para Rousseau, a conotação metafísica que possuía no século precedente com Espinosa, Malebranche ou Leibniz. Como vocês sabem, o “espírito de sistema” é destituído de sua relevância quando Condillac, em seu *Tratado dos sistemas*, recusa a valorização dos “princípios abstratos”, considerada no mais das vezes abusiva e “ridícula” (Condillac, 1991, p. 42). No mesmo caminho de Locke e Condillac, Rousseau recusa a visão metafísica de um pensamento destinado a abarcar a totalidade dos fenômenos ou a remontar a seus primeiros princípios. Ele assume uma versão empirista do sistema, concebido como uma *coletânea de observações reduzidas em princípios*, ou seja, em hipóteses destinadas a restituir a racionalidade da experiência sem a trair. O espírito de observação por ele defendido se opõe ao espírito de sistema: “em lugar de me entregar ao espírito de sistema, concedo o mínimo possível ao raciocínio e só confio na observação. Não me baseio no que imaginei, mas no que vi” (Rousseau, 1969, p. 550; 2022, p. 311). Tanto para Rousseau quanto para Condillac, os bons sistemas são aqueles que apreendem o encadeamento dos fenômenos sem a pretensão de descobrir causas primeiras (1991, cap. XVI). Condillac, porém, se dedica à física e à política; ora, é entre esses dois ramos dos saberes que Rousseau se situa ao incluir aí seu programa de estudos da “moral experimental”.

Em última instância, é preciso insistir acerca da originalidade dessa tese filosófica. Assim como Hume (que inscreve a si próprio na linhagem de Mandeville, Hutcheson ou Shaftesbury), Rousseau considera que a filosofia enquanto ciência da natureza humana deve emprestar das ciências da natureza o “método experimental” do qual Bacon é o pai. Mas, contrariamente a Hume, Rousseau faz das *paixões* apenas, e não das *impressões*, a base experimental que tornará possível a inferência dos princípios da ciência do homem. A arte de agir é, doravante, prioritária; o conhecimento permanece em segundo plano. Acima de tudo, Rousseau concede um método inédito a essa ciência fundamentada sobre a observação. Com efeito, é o gênero humano diferenciado em seus dois sexos que acessa, segundo Rousseau, o saber mais bem elaborado que a humanidade fora capaz de produzir, a saber, a ciência do homem ela mesma, desta vez, em sentido genérico: “desse concurso resultam a luz mais clara e a ciência mais completa que o espírito humano pode extrair de si mesmo, em suma, o conhecimento mais seguro acerca de si e dos outros ao alcance de nossa

espécie” (Rousseau, 1969, p. 737; 2022, p. 494). De agora em diante, a moral experimental é tida por “mais completa” e “mais segura” que a própria física. Ela constitui a tarefa última da aquisição do saber numa “ciência do homem” bem ordenada – ordenada pela prática e por “aquilo que importa” à humanidade.

Bibliografia

- Althusser, L. (2006). *Politique et histoire, de Machiavel à Marx*. Ed. François Matheron. Paris: Seuil.
- Brahami, F.; Guerpillon, L. (eds.) (2022). *La fabrique de L'Émile*. Paris: Vrin.
- Condillac, É. B. (1991). *Traité des systèmes*. Paris: Fayard.
- D'Alembert (2000). “Discours préliminaire de l'*Encyclopédie*”. Ed. Michel Malherbe. Paris: Vrin. [Trad. bras.: “Discurso preliminar”. In: Pimenta, P. P.; Souza, M. das G. (eds.) (2015). *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*, v. 1. São Paulo: Ed. Unesp.]
- _____. (2015). “Experimental (Filosofia Natural)”. In: Pimenta, P. P.; Souza, M. das G. (eds.). *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*, v. 2. São Paulo: Ed. Unesp.
- Diderot, D. (1964). “Pensées sur l'interprétation de la nature”. In: *Œuvres philosophiques*. Paris: Garnier.
- Gilson, É. (1955). “La méthode de M. de Wolmar [1932]”. In: *Les idées et les lettres*. Paris: Vrin.
- Gregorio, F. (2011). “La question du platonisme de Rousseau”. *Philosophie antique* [online], n. 11, p. 43-71.
- Hyppolite, J. (1946). *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier. 2 v.
- Larrère, C. (2002). “Adam Smith et Jean-Jacques Rousseau: sympathie et pitié”. *Kairos*, n. 20, p. 73-94.
- Le Jallé, É. (2015). “David Hume: la philosophie et les savoirs”. *Archives de Philosophie*, v. 78, n. 4, p. 667-678.
- Le Ru, V. (1994). *D'Alembert philosophe*. Paris: Vrin.
- Lenne-Cornuez, J. (2021). *Être à sa place. La formation du sujet dans la philosophie morale de Rousseau*. Paris: Classiques Garnier.
- Lenne-Cornuez, J.; Spector, C. (eds.) (2022). *Rousseau et Locke. Lectures croisées*. Liverpool University Press (Col. Oxford University Studies on the Enlightenment).
- Menin, M. (2019). *La morale sensitive de Rousseau. Le livre jamais écrit*. Paris: L'Harmattan.

- Moller Okin, S. (1992). *Women in Western Political Thought*. Princeton University Press.
- Montesquieu (1973). *De l'esprit des lois*. Ed. Robert Derathé. Paris: Garnier. 2 v. [Trad. bras.: *Do espírito das leis*. (2023). Trad. Ciro Lourenço; Thiago Vargas. Rev. téc. Thomaz Kawauche. São Paulo: Editora Unesp.]
- Orwin, C. (1994). "Rousseau et la compassion politique". In: *La pensée politique. Écrire l'histoire du XX^e siècle*, n. 2. Paris: Seuil/Gallimard.
- Pujol, S. (2017). "La morale en système? De l'*Encyclopédie* aux morales matérialistes". In: Marchand, S. (ed.). *L'esprit de système au XVIII^e siècle*. Paris: Hermann.
- Radica, G. (2008). *L'histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion.
- Rousseau, J.-J. (1959a). "Confessions". In: *Œuvres complètes*, t. I. Paris: Gallimard (Col. Bibliothèque de la Pléiade).
- _____. (1959b). "Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues". In: *Œuvres complètes*, t. I. Paris: Gallimard (Col. Bibliothèque de la Pléiade).
- _____. (1969). "Émile ou De l'éducation". In: *Œuvres complètes*, t. IV. Paris: Gallimard (Col. Bibliothèque de la Pléiade).
- _____. (2022). *Emílio ou Da educação*. Trad. Thomaz Kawauche. Rev. téc. Thiago Vargas. São Paulo: Editora Unesp.
- Spector, Cé. (2011). *Au prisme de Rousseau. Usages politiques contemporains*. Oxford: Voltaire Foundation.
- _____. (2023). *Rousseau et la morale expérimentale*. Paris: Vrin.
- Vargas, Y. (1995). *Introduction à l'Emile de Rousseau*. Paris: PUF.
- Williams, D. L. (2007). *Rousseau's Platonic Enlightenment*. Pennsylvania State University Press.