

*Escolha de princípios e irreversibilidade do tempo em J.-J. Rousseau**

Jean-Marie Beyssade

Permitam-me apresentar essa comunicação acerca do tempo sob o signo do tempo da dívida e do reconhecimento de dívida. Há quarenta e cinco anos, estudante na Rue d'Ulm^{NT1}, tive a sorte de acompanhar num inverno o curso geral de Robert Derathé sobre a filosofia de Rousseau, ou melhor, sobre a obra de Rousseau tomada em suas múltiplas dimensões filosóficas: filosofia da história, filosofia política, filosofia religiosa, filosofia da educação. Fui tomado muito rapidamente pelo contraste entre, de um lado, a modéstia do comentador e a simplicidade com a qual ele mostrava, por um discurso sem ostentação nem efeito, o que lhe pareciam fraquezas, dificuldades ou erros; e de outro lado, sua vontade de apresentar a amplitude e a diversidade da obra, cuja abordagem decorria de sua imensa informação de leitor (e, pouco depois, de editor). Graças a ele, convenci-me doravante e definitivamente que existia, de modo intencional, um sistema de Rousseau. Porém, constatava ao mesmo tempo, com surpresa, que seu leitor e comentador (talvez o melhor de todos quanto à instrução e à intenção) não acreditava nisso – quero dizer, não acreditava que essa intenção sistemática pudesse se realizar num sistema efetivo, a uma só vez saturado e não-contraditório. Eu, que me preparava para tornar-me “cartesiano” (isto é, historiador da filosofia ligado principalmente à obra de Descartes), achava esse contraste tão cativante quanto o trabalho de um Martial Gueroult. Gueroult também buscava considerar a obra estudada como um todo, mas fazia-o para justificar o conjunto e para mostrar, recorrendo a sutilezas, como tudo ali era deduzido segundo a ordem das razões. Eu então acreditava que o método de Gueroult era o correto; que em todos os casos era preciso fazer como ele, e até melhor do que ele, se fôssemos capazes, uma vez que eu já constatava (como todos os leitores que, tendo bom senso e boa-fé, estavam prevenidos contra Descartes) que certos enunciados do intérprete eram evidentemente contraditórios entre si (o que tornava a interpretação inconsistente) ou, pior ainda a meu ver, em contradição com o texto de Descartes (o que tornava a interpretação insustentável). Com a presunção da juventude, eu concluía disso: que Derathé era fraco (com meus botões, murmurei “fracote”, e o deixei de lado); que Gueroult era muito mais forte e que, portanto, era preciso seguir o caminho que ele abria; mas também, que era preciso superá-lo e finalizar um trabalho interpretativo que ele havia apenas começado (pois não havia eliminado todas as contradições).

* Este artigo foi originalmente publicado na revista *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, em 2002, n. 13, a cujos editores nós agradecemos nos terem autorizado traduzi-lo e publicá-lo nesta edição.

NT1 Nota dos tradutores: O autor se refere à École Normale Supérieure em Paris.

Vinte anos mais tarde, quando V. Goldschmidt publicou, em 1974, seu livro monumental sobre os Dois Discursos, *Anthropologie et politique: Les principes du système de Rousseau*, compreendi que Rousseau havia finalmente encontrado seu Gueroult, em ambos os sentidos da expressão. Alguém (por certo, um discípulo de Gueroult, ao menos quanto ao método) abarcava por princípio o conjunto das dificuldades para eliminar as contradições aparentes e restituir a unidade do sistema, sem sacrificar, como Cassirer, uma coisa pela outra. Eu admirava os brilhantismos e, em particular, a demonstração de que não há um bom e um mau contrato social – o mau, decorrente da iniciativa de ricos maldosos no Segundo *Discurso*, sem valor porque imporá sub-repticiamente uma desigualdade injusta aos pobres enganados; e o bom, que substitui o mau no *Contrato social* a fim de instaurar a igualdade entre todos –, mas um só contrato, que pode ser apreciado de dois pontos de vista diferentes e que produz simultaneamente duas séries de efeitos opostos. Ainda hoje, esse ganho parece-me decisivo e definitivo, muito embora não fosse isento de lacunas: a mais evidente, aquela ligada à recusa de se pensar a relação rousseauísta entre a vontade geral, chave do modelo político arcaico de Esparta ou da Roma antiga, e a consciência moral, chave do modelo moderno ético e cristão. Daí o porquê de minha busca, num pequeno artigo de 1978 sobre “o contrato social em geral”, em reduzir a fratura entre patriotismo e cosmopolitismo exposta por Goldschmidt com base numa frase do *Contrato social*, IV, 8: “a comunhão e a excomunhão são o pacto social do clero” (O.C. III, 463, n.)^{NT2}. É claro que tirei duas cópias desse estudo e as enviei, uma para Goldschmidt, e outra para Derathé. Desde que comecei a discutir a fundo com Goldschmidt, percebi que, ao desenvolver minhas razões, aborrecia-me irremediavelmente com ele; mas como eu prezava por sua amizade e estima, decidi conter-me e ficar calado. Em contrapartida, para minha grande surpresa, Derathé convidou-me à casa dele, em Saint-Cloud, onde tivemos uma longa conversa, na verdade, a primeira e a única, pois sendo estudante na Rue d’Ulm, nunca passei de um ouvinte atento e mudo em meio ao anonimato do público. Novamente, fui impactado pela amplitude de sua visão, pelo cuidado com o qual ele havia lido meu texto, e por sua extrema gentileza. Ele me disse simplesmente que nunca havia prestado atenção na frase do *Contrato social* sobre a qual eu fazia repousar em definitivo toda minha argumentação. Ainda com tranquilidade, ele acrescentou que lamentava por isso, que ele havia errado, e que, com efeito, essa frase importante autorizava o comentário que eu fazia. Naturalmente, embora menos jovem e, por conseguinte, menos entusiasmado aos quarenta anos do que aos vinte, ainda assim encantei-me com uma aprovação que eu não ousava esperar e, menos ainda, alcançar. Contudo, a ducha fria veio em seguida, e com ela, a mesma surpresa de antigamente. Uma vez admitido o ponto que eu acreditava decisivo, Derathé não parecia disposto a tirar disso nenhuma consequência. Ele me dava a entender: eis aí mais uma fraqueza, uma contradição, um momento em que o pensamento de Rousseau se perde. Quanto a mim, eu reencontrava minha antiga reprovação: seria preciso não ter nervos nem paixão filosófica para permanecer tão indiferente a essas contradições. Eu preferia ainda a rigidez de Goldschmidt, muito embora ela tornasse o diálogo impossível. A suspeita voltou: fraco, fracote? Com circunstâncias agravantes: muito velho, frouxo? Temo muito ter pensado assim.

Fui injusto. Robert Derathé estava intimamente em acordo com seu autor quanto àquilo que Rousseau tem de mais anticartesiano, ou melhor, quanto à distância na proximidade: identidade, ou quase, no projeto ou na intenção, mas resíduo irreduzível nos resultados obtidos. Minha comunicação pretenderia ser a uma só vez um reconhecimento de dívida e

NT2 Todas as citações de Rousseau são das *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau* (Paris: Gallimard, Col. Bibliothèque de la Pléiade). O autor utiliza, das *Oeuvres*, os tomos I (1959), III (1964) e IV (1969). Indica-se nas referências “O.C.” seguido do número do tomo e da página em que a passagem se encontra.

o reconhecimento de um erro (que cometi apenas pela metade e em pensamento, mas que outros poderiam cometer mais completamente na medida de seus talentos e de sua força). Parece-me necessário estabelecer claramente o seguinte ponto: se o sistema de Rousseau existe, pelo menos a título de horizonte, ele não expulsa de si a contradição, mas deixa imbróglis subsistentes. Ele tampouco os integra, à maneira hegeliana, como princípios de um trabalho do negativo, aguardando a síntese que os reabsorveria na unidade final. Pensar o papel desses imbróglis residuais, é no fundo, contra Kant, substituir o pensamento crítico de limites por um pensamento, pré-crítico ou pós-crítico, de fronteiras. É desse pensamento de fronteiras, empíricas, e não de simples limites, transcendentais, que talvez tenhamos necessidade também. Necessidade para melhor apreender o que é e o que não é a irreversibilidade do tempo, o seu curso principal, mas também seus meandros e seus turbilhões, com suas possibilidades de escapar a si mesmo e de (pequenas ou grandes) revoluções.

MARCANDO ÉPOCA: DUAS CRISES, A PROSOPOPEIA E A PROFISSÃO

O texto no qual me inspiro se encontra nos *Devaneios*, no coração da terceira *Caminhada* (O.C. I, 1016). Rousseau retorna ali àquilo que apresenta como momento-chave de seu itinerário intelectual, ou, mais profundamente, espiritual, a saber, sua Reforma. É o momento (posterior em alguns anos à crise que o faz descobrir seu universo mental e moral na estrada de Vincennes) em que ele resolve se acertar de uma vez por todas com a filosofia de seus amigos (a filosofia das Luzes) e com a religião de seus pais (o Cristianismo reformado de Genebra). Segundo o sistema ou a Ideia de sistema, eis aqui os fundamentos do sistema: não a simples Ideia desses fundamentos, mas seu conteúdo integral metodicamente elaborado.

Dessas duas crises, cada uma fixou-se num texto, ao mesmo tempo em que marca época, ao menos para seu autor. A *Prosopopeia de Fabrício* é o fragmento conservado de uma visão global que não se esgota em si, mas aparece como se estivesse condensada numa conclusão ou num corolário. A *Profissão de fé do vigário saboiano* é, por si só, no meio do Livro IV do *Emílio*, uma obra na qual o autor imprimiu verdadeiramente o resultado de suas penosas investigações. Duas obras: a *Prosopopeia de Fabrício* e o *Discurso*, do qual ela é o breve e brilhante ápice; a *Profissão de fé* e o *Emílio*, do qual ela é a monumental pedra angular que marca época. Ambas se eternizam no velho sentido da palavra. Elas abrem a ordem irreversível de uma cronologia que autoriza a tudo datar, antes e depois, em função do grau de distanciamento.

No caso da *Prosopopeia*, a cronologia é individual: ela faz Jean-Jacques entrar na era das polêmicas. Doravante, ele será para sempre um autor marcado por suas misérias, pela serenidade perdida, pelas traições dos amigos e pelo complô universal que, fazendo dele um perseguido, quase o enlouquecerá. Mas será que a cronologia da *Prosopopeia* é também coletiva? Teria ela vocação para inaugurar uma nova era na história dos homens? Hesito em afirmar isso. Ela de fato enuncia um corte entre o período propriamente político da Roma republicana e a resplandecência de uma cultura marcada, desde o início, pela agonia irreversível do político. Porém, trata-se, antes de tudo, do objeto da *prosopopeia*, daquilo que ela fala, e não do que ela é, nem do que ela faz, e menos ainda, do que ela deve fazer ou desfazer. De todo modo, enquanto texto, a *Prosopopeia* faz algo, que deve, provavelmente, marcar uma mutação na história dos homens; mas esse algo não é a regressão, que apenas um Fabrício pode legitimamente designar como anseio. Ela pode operar uma mudança de apreciação no gosto dos contemporâneos, que aprenderão a estimar um bem perdido para sempre e doravante relegado ao museu; mudança que, ademais, a *Prosopopeia* opera efetivamente. Resta que não há um eixo temporal indo de Fabrício a Jean-Jacques, em que

a voz deste transmitiria a mensagem daquele. Somente a ilusão de leitores desatentos pôde confundir um diagnóstico que Rousseau acredita ser justo (a cidade está doente da cultura moderna) com uma terapêutica que ele não cessa de crer inoperante (“regressemos”).

Contudo, para a *Profissão de fé*, nenhuma hesitação. A cronologia é dupla. Fixando de uma vez por todas para si mesmo seus próprios princípios morais, ocorre que Jean-Jacques terá escrito o texto de Rousseau que pode, à sua maneira, fixar também a orientação última da humanidade moderna. “Obra indignamente prostituída e profanada na geração atual”, a *Profissão de fé* “poderá um dia causar revolução entre os homens se, em algum momento, o bom senso e a boa-fé reinarem” (O.C. I, 1018). Não façamos essa frase dizer mais do que ela diz: uma simples possibilidade submetida a condição. Mas não a façamos tampouco dizer menos: a necessidade condicional. Se é da essência da humanidade que o bom senso e a boa-fé tendem a renascer em cada um a cada geração, o texto rousseauísta tem vocação para produzir uma revolução necessária. Não é comum que Rousseau ofereça o que ele escreve como um manifesto, como convocatória para uma mobilização coletiva, para uma revolução no sentido moderno. Ele jamais sugeriu algo assim para a *Prosopopeia de Fabrício*: a incitação a queimar as bibliotecas e derrubar as estátuas, em suma, a regredir, coisa que, ao contrário, é expressamente rejeitada. Tampouco há qualquer sugestão de algo parecido no *Contrato social*: os princípios do direito político voltam-se em direção ao passado de Roma ou Esparta, e de modo algum em direção ao horizonte político de algum empreendimento revolucionário. “Longe de destruir todos os governos, eu os estabeleci” (*Cartas escritas da montanha*, O.C. III, 811).

De modo completamente diferente, a *Profissão de fé* se inscreve num eixo temporal que, ousamos dizer, vai de Jesus a Jean-Jacques. Tanto para seu autor quanto para uma humanidade, que nela se reconhece através do renascimento do bom senso e da boa-fé, para os homens modernos e desenvolvidos, ou ainda, para homens movidos por Luzes e paixões, a *Profissão de fé* é a retomada da mensagem inicial preservada pelo Evangelho, esse livro que existe e que todos têm à mão (todos, ou pelo menos, um número maior do que o de leitores da *Profissão de fé*). Jesus surge, ao final do *Contrato social*, como a figura que torna a ideia e o ideal político definitivamente arcaicos, admiráveis certamente, mas obsoletos e desatualizados como peças de museu. Com Jesus, o verdadeiro Deus se fez conhecer, e os deuses da cidade antiga reduzem-se então à mera condição de falsos deuses. Mas, no coração do *Emílio*, a *Profissão de fé* afirma que, ao contrário, para o homem moderno que Emílio representa – esse Emílio que é feito (sob medida) para viver em vilarejos, e não em cidades como Esparta ou Genebra –, para a geração atual e, com mais forte razão ainda, para as gerações futuras, o Cristo não é uma peça de museu, o monumento de uma antiga piedade, mas a condição da única liberdade (moral, e não mais política) que nos permanece acessível, a nós, que temos luzes demais para crer em todos os disparates das religiões antigas, e paixões demais (odiosas ou cruéis) para poder conter tais religiões apenas pela virtude cívica. A primeira parte (dogmática) da *Profissão de fé* trata dos alicerces metafísicos da religião, e a primeira metade de sua segunda parte (crítica), denuncia a forma dogmática das religiões positivas reveladas e os absurdos teológicos do cristianismo instituído, servindo de preâmbulo necessário para restituir à mensagem do Evangelho sua contundência sobre o coração do homem moderno. É preciso que, no terceiro quarto da *Profissão de fé*, o bom senso (filosófico) tenha sido satisfeito pelas Luzes, dispondo-se contra as pretensões insensatas dos teólogos de plantão, para que a palavra de Cristo (com a qual Rousseau jamais confunde a sua) possa finalmente suscitar (causar, conservar e fortificar, para retomar três verbos que definem em Descartes uma paixão) a verdadeira fé (cristã) contra a metafísica maldosa dos ateus de má-fé. Tal como compreendeu Rousseau, que como homem de letras

é criador tanto do Vigário quanto de Julie, Jesus surgiu entre os Judeus e os Romanos, entre ocupados e ocupantes, para marcar o fim do ideal político. A conversão que operou em seu tempo, do empreendimento cívico de liberação (onde fracassou) ao ideal cosmopolita da liberação ética (onde ele teve êxito, ou ao menos, vocação de continuidade exitosa), tal como a interpretação da carta ao Senhor de Franquières em 1769 (O.C. IV, 1146), constitui assim a estrela polar para uma humanidade em marcha.

Como orientar-se no pensamento, perguntar-se-á Kant pouco depois. Como orientar-se na história, perguntou-se, antes dele, Rousseau. A resposta é dada aqui: sobre algo ou alguém que é, a uma só vez, histórico e meta-histórico, sobre “as grandes almas cosmopolitas que ultrapassam as barreiras imaginárias entre os povos” (acrescentemos: entre os povos e as épocas) “e que, a exemplo do ser soberano que as criou, abraçam todo o gênero humano em sua benevolência” (O.C. III, 178). A fala do Homem-Deus, mais prosaicamente denominado homem divino, será melhor acolhida pelo homem moderno, na medida em que o trabalho de Rousseau (pela e na *Profissão de fé*, resultado de suas penosas investigações) tiver preparado melhor a geração atual para ouvi-la ao desfazer dois tipos de prejuízos opostos: aqueles dos filósofos ateus de má-fé e aqueles dos teólogos dogmáticos sem bom senso, os quais se aliam para tornar surdo o homem que, todavia, é capaz de entender por seu bom senso e sua boa-fé.

SEMEL IN VITA: TRIPLO ENRAIZAMENTO DO PROJETO NA DURAÇÃO

Rousseau inscreve deliberadamente seu trabalho, assim como aquele do Vigário, num léxico que havia sido o da empreitada cartesiana. Descartes dizia em latim, que é sua língua original de filósofo: *semel in vita*; o que em francês, sua língua maternal de homem, ele traduzia e deixava que traduzissem por *uma boa vez, uma vez por todas, uma vez em sua vida*. Quando Rousseau, enquanto semiautodidata, retoma sua educação na casa de Madame de Warens, ele encontra nessa leitura – uma das primeiras atestadas (O.C. I, 237) – um modelo marcante, talvez, mais por conta da forma do projeto do que pelo conteúdo de sua realização. Após o *Cogito*, primeiro passo assegurado e indubitável, Rousseau abandona a via cartesiana: provas de Deus, axioma de causalidade, graus de realidade formal ou objetiva, tantas sutilezas escolásticas pelas quais ele não teve nenhuma complacência. A partir do segundo passo, ele deixa de lado Descartes que segue de erro em erro (O.C. IV, 1905). Porém, no âmbito do primeiro passo, o que é previsto, esperado, visado? Aqui Rousseau se esforça para se amoldar valendo-se do molde cartesiano. Ou quase isso; eis o ponto que eu gostaria de submeter à discussão: pois uma coisa é a proximidade da intenção, e outra é a modalidade de sua realização.

A proximidade da intenção vai até a identidade: fixar de uma vez por todas os princípios que sejam *ao mesmo tempo* (a) os princípios próprios a um indivíduo, aquele que medita, René ou Jean-Jacques, o que Kant chamará mais tarde de máximas ou princípios subjetivos (O.C. I, 1016: “fixemos de uma vez por todas minhas opiniões e *meus* princípios, e sejamos, para o resto de minha vida”, *semel in vita*, “o que eu tiver descoberto que devo ser após ter pensado bem sobre isso”, *omnibus satis superque pensatis*, dizia antes do *Cogito* a segunda *Meditação*); e (b) os princípios válidos para todas as gerações futuras, isto é, como Kant entende as leis ou princípios objetivos de uma nova humanidade renascendo com boa-fé e bom senso, uma humanidade que, como o próprio Jean-Jacques, permanecerá “tranquila nos princípios que eu tiver adotado após uma meditação bem longa e bem refletida” (O.C. I, 1018). Assim como para Descartes, a Reforma é o momento culminante de uma empreitada cujo significado é a uma só vez individual e coletivo. Trata-se da reforma de Rousseau,

ou, melhor ainda, de Jean-Jacques, visto que, diferentemente do cidadão antigo, o homem moderno é antes de tudo o homem de seu primeiro nome. Mas ela é também coletiva, e faz ou pode causar revolução entre os homens, um pouco como em Kant, em que, na história da razão pura, uma idade, um período ou uma época da razão é inaugurada, e, por assim dizer, batizada pelo nome do indivíduo que a inventou, tal qual a revolução copernicana.

Assim como em Descartes, a empreitada se enraíza no tempo, num triplo enraizamento.

Em primeiro lugar, enraíza-se por ter sido prevista muito antes de ser levada a cabo, mas expressamente adiada para esperar o momento oportuno, o *kairós*. Descartes conta na segunda parte do *Discurso do método*, e resume em algumas linhas no início da *Meditação primeira*, que, desde 1619, com vinte e três anos, havia formado o projeto de uma reconstrução integral do saber; todavia, adiou expressa e intencionalmente sua realização, até a idade de trinta e três anos, quando, no inverno de 1628-1629, redigiu na solidão de Frise seu primeiro tratado de metafísica. Tal cronologia não é sem interesse, visto que trinta e três anos, idade que a tradição estabelece para a morte do Cristo, também representa no século XVII o apogeu, a partir do qual o homem começa a declinar. Rousseau, mais liberal do que Descartes, permitiu-se quarenta anos. “Desde minha juventude, eu fixara a idade de quarenta anos como o término de meus esforços... Resolvido a não tentar a mesma coisa duas vezes, tratei de submeter meu interior a um exame severo que pudesse regulá-lo pelo resto de minha vida, tal como desejaria encontrá-lo na hora de minha morte”. Assim, o projeto parou, e sua execução foi adiada até o momento em que seria realizado na calma da solidão. “A obra que decidi realizar” (a obra designa aqui ao mesmo tempo o livro a escrever, a *Profissão de fé*, e a reforma das opiniões e dos princípios que estabelece) “só poderia ser executada em um retiro absoluto; ela demandava longas e pacatas meditações” (reencontramos um termo que, em Descartes, dessa vez, foi ao mesmo tempo o título da obra publicada e o nome de uma operação laboriosa de pensamento que exige solidão e face-a-face consigo) “que o tumulto da sociedade não tolera” (O.C. I, 1014-1015).

Em segundo lugar, a empreitada se enraíza sobre o tempo, porque ela não se realiza de chofre, mas compassadamente. Mais do que intuição, que irrompe e muda num único golpe a face do mundo interior, como na *Prosopopeia de Fabrício*, trata-se de um trabalho contínuo do pensamento, assíduo e reiterado. Descartes interrompeu, no verão de 1629, o trabalho de sua metafísica; ele a retomou e a resumiu em 1637 na quarta parte do *Discurso do método*; concluiu-a e amplificou-a para as *Meditações* de 1640; finalmente, tornou-a coesa e a integrou aos *Principia* de 1644. Nada menos surpreendente do que um *semel in vita, uma vez na vida*, que se repete em cada uma das grandes obras, multiplicando o que era dado inicialmente sob a forma unitária do projeto, em 10 de novembro de 1619, na intuição noturna e clara de três sonhos. Torna-se aqui manifesto que a unidade da intenção, para o momento metafísico da fundação, não exclui a pluralidade efetiva ou formal de atos, ou poderíamos dizer, de campanhas discursivas (no sentido militar do termo) para estabelecer princípios, assegurando a conquista. O mesmo se verifica com as “penosas investigações” mencionadas por Rousseau. “Entreguei-me ao trabalho que havia decidido realizar com um zelo proporcional tanto à importância da coisa quanto à necessidade que sentia por aquilo”. A decisão tomada, que é a resolução de se determinar, é acompanhada de uma consciência das dificuldades e até das antinomias a ultrapassar. Essa agitação evoca a dúvida que Descartes e, depois dele, o Vigário conheceram: “deixar-me-ia eternamente agitado pelos sofismas dos que falam melhor?”. E como em Descartes, da reiteração decorre um tipo de justificação: é preciso adquirir o hábito (de bem julgar) por uma meditação muitas vezes recomeçada. “Executei” (passado simples) “esse projeto lentamente e repetidas vezes, mas com todo o esforço e toda atenção de que eu era capaz” (imperfeito). E enfim “Eu persistia:

pela primeira vez em minha vida, tive coragem, e devo a seu sucesso ter conseguido suportar o horrível destino que, desde então, começava a me envolver sem que dissesse eu tivesse a menor suspeita” (O.C. I, 1017). Foi como se, então, o trabalho tivesse sido fatiado pelos recuos, ou ao menos, pelas paradas e pelas reiterações (“repetidas vezes”). É nesse sentido que ele foi penoso (“o resultado de minhas penosas investigações”). Mas a palavra essencial é sucesso, que tem o sentido moderno de êxito, e não seu sentido antigo e neutro de resultado, positivo ou negativo. No termo dessas campanhas, a guerra foi vencida. O resultado de minhas penosas investigações foi um sucesso, a vitória que me permitiu suportar em seguida um destino terrível, e que o permitirá também a outros, se eles tiverem bom senso e boa-fé. Esse sucesso abre então um futuro estável, sem volta.

Finalmente, a fundação exitosa se enraíza de uma terceira maneira no tempo da biografia, retomando um passado mais antigo que ela. Certamente, a empreitada radical introduz uma ruptura, ela ultrapassa tudo o que a havia precedido. Dois adjetivos cartesianos o dizem, *hiperbólico* e *extravagante*. A palavra rousseauísta será *paradoxo*, na fórmula “prefiro ser homem de paradoxos do que homem de preconceitos” (O.C. IV, 323). Mas ela também se apoia sobre o que a preparou, precedendo-a; e a novidade absoluta se revela então simples passagem ao limite do que já estava feito antes de maneira natural, sem hipérbole metafísica nem radicalidade extravagante. Para Descartes, a prática espontânea em matemática de um método natural refletiu-se para se universalizar na fórmula dupla de *mathesis universalis* e de método geral, radicalizando-se aí até o avanço metafísico. O *Discurso* o diz melhor: “penso ter sido muito afortunado” (i.e. ter tido sorte, felicidade não merecida) “de ter-me encontrado desde minha juventude em certos caminhos que me conduziram a considerações e máximas com as quais formei um método” (A.T. VI, 3)^{NT3}. Reencontramos em Rousseau, *mutatis mutandis*, o mesmo enraizamento da “empreitada” no que a precedeu e que se pode chamar de prejuízo. No mesmo sentido em que Husserl reprova a Descartes por introduzir em metafísica preconceitos de matemático no exato momento em que sua metafísica coloca em dúvida as matemáticas, Jean-Jacques introduz preconceitos religiosos no que ele apresenta como um “exame severo” de toda religião. A confissão é explícita. “Nascido numa família onde reinavam a moral e a piedade” (nascido, por um feliz acaso, com a sorte de nascer nesse meio privilegiado da Genebra protestante), “educado depois com doçura na casa de um ministro cheio de sabedoria e religião” (união e, a palavra aqui não é imprópria, síntese que deverá restabelecer, sobre uma base diferente daquela do nascimento feliz, a empreitada racional que a *Profissão de fé* consigna), “recebi, desde minha mais tenra infância, os princípios, as máximas, e, outros diriam, os preconceitos, que nunca me abandonaram por completo” (O.C. I, 1013). O adversário que fala de preconceitos enfatiza o sentido pejorativo daquilo que acabará por estabelecer-se como uma verdade: o estrato prévio ao exame determinou em grande parte o resultado. Quando Rousseau, chegando à “maturidade, com toda a força do entendimento” (o termo pode ser convertido aqui por razão) busca “uma regra fixa para o resto de seus dias”, é então um coração já prevenido que vai tomar a decisão (O.C. I, 1016). “Não duvido, é verdade, que os preconceitos da infância e os votos secretos de meu coração tenham feito a balança pender para o lado mais consolador para mim” (O.C. I, 1017). Como sempre em Rousseau, o ato mais livre e que implica um engajamento formal, em direção ao poder de dizer não, foi precedido e preparado por uma longa pré-história que fez pender a balança: o discurso do rico ao final do horrível estado de guerra e logo antes o pacto social, as ficções do legislador antes da adesão popular a uma nova constituição, bem como o poder persuasivo de seu preceptor antes do pacto moral de Emílio, no Livro IV, são da mesma natureza. Aos olhos do sábio, eles

NT3 “A.T.” remete o leitor às *Oeuvres de Descartes*, editadas por Charles Adam e Paul Tannery.

não inauguram nem a legitimidade do ato nem a liberdade do agente. Ao contrário, tanto para Rousseau como para Descartes, o que assegura consistência e firmeza a um homem, sua compacidade, mantém também sua identidade ao longo da duração. Precedendo-se a si mesma, a crença religiosa ignorou o que seria doravante “as dúvidas desencorajadoras e tímidas de um velho caduco” (*Carta ao Sr. de Franquières*, O.C. IV, 1134). Veja-se aí uma admirável fortuna a propósito da qual concluo esse momento de meu desenvolvimento: “Acreditei em minha infância por autoridade, em minha juventude por sentimento, na maturidade pela razão; agora, acredito porque sempre acreditei” (O.C. IV, 1134).

A empreitada de um exame radical, de uma crítica dos princípios, tem então êxito, apoiando-se sobre um precedente que ela não aniquilou voltando-se a ele, até contra ele, dando um sentido novo e irreversível a toda corrente do tempo, tanto àquilo que precede quanto àquilo que segue o momento da crise.

A CONCLUSÃO SEM SUAS PREMISAS: CIÊNCIA OU SABEDORIA?

Abordo minha última parte. Ela trata do resultado adquirido, e sobre a modalidade que ele mantém quando sobrevive à empreitada de seu estabelecimento. Eis onde se decide a irreversibilidade do tempo. Eis também onde mais claramente se diferenciam a tese cartesiana (que, com um pouco de provocação, chamo de *Aufklärung*) e o sucesso rousseuista (que é um pouco mais que o sonho de uma caminhada, malgrado o título da obra, que comento em algumas linhas). Elas se diferenciam porque deixam aparecer duas orientações diferentes sobre um fundo comum. Criança, o narrador de Proust acreditou incomensuráveis o lado de Swann e o lado de Méséglise antes de descobrir, adulto, como passar de um a outro. A história do pensamento clássico não deve desconhecer que uma mesma paisagem se desdobra, seja ao meditarmos junto a Descartes (René), seja quando o fazemos junto a Jean-Jacques (Rousseau). Jean Deprun convidaria a dizer: junto às Luzes e às Antiluzes.

Para Descartes, a demonstração feita uma vez em sua vida acede, malgrado seus meandros, a sua pré-história, a suas penosas retomadas e a uma evidência adquirida de uma vez por todas. Apesar da diversidade dos elementos que a compõem, essa evidência é e permanecerá sem mistério. Certamente, não é total: ela não esgota a totalidade dos objetos a conhecer, pois não há saber infinito, nem mesmo a totalidade do objeto conhecido, porque não temos a ideia adequada nem de Deus, nem de nós mesmos, nem de nenhum objeto finito. Mesmo a mais clara e mais distinta das ideias não é jamais uma ideia adequada. Mas ela não deixa mais nenhum espaço à reserva ou à objeção sobre o que conhece do objeto conhecido. Donde a consequência essencial: o que é adquirido ao final da empreitada está definitivamente protegido da dúvida. Ele sobrevive em forma de conclusão, separável e separado de suas razões ou premissas, e do movimento da demonstração. Adquirido como um teorema (no sentido da geometria euclidiana), ele servirá, por sua vez, de base, de fundamento ou de princípio para uma cadeia indefinidamente aberta de novas deduções. A tese da *Aufklärung* assenta a esperança de conquistas futuras sobre a estabilidade da primeira certeza estabelecida, de onde sairão em sua unidade as ciências, começando pela metafísica e pela física, passando depois às artes e às técnicas. A moral, nesse sentido, é o último fruto da árvore filosófica. Esse movimento é maravilhosamente formulado numa carta a Élisabeth, em 28 de junho de 1643:

Enfim, como creio ser necessário compreender bem, uma vez na vida, os princípios da Metafísica, porque são eles que nos fornecem o conhecimento de Deus e de nossa alma, creio também que seria muito prejudi-

cial ocupar amiúde o entendimento para meditar neles, porque ele não poderia aplicar-se tão bem às funções da imaginação e dos sentidos; mas que o melhor é contentar-se em reter na memória e na crença as conclusões que foram alguma vez tiradas, e depois empregar o tempo restante para o estudo, nos pensamentos em que o entendimento atua com a imaginação e os sentidos. (A.T. III, 695)

A irreversibilidade da revolução cartesiana, e do tempo da ciência que ela inaugura, apoia-se então sobre a evidência, sem resquício de seu(s) primeiro(s) princípio(s).

Passemos a Rousseau. O esquema reaparece, mas transposto da evidência (sem resquício) à certeza moral (com resquício), esta, deixando subsistir as raízes de dificuldades e por conseguinte os riscos de inversões pelo menos parciais, e aquela, eliminando todo fundamento de objeção e por conseguinte toda reversibilidade. Rousseau multiplica as confissões, que são também subversões parciais, limitadas mas reais; poderíamos apelar (forçando a pena, mas assim mesmo) dizendo: retive os textos que atestam a orientação que eu acredito ser dominante em Descartes, e deixei de lado aqueles que falam do papel constituinte da boa vontade, por exemplo na moral por provisão, e da má vontade, por exemplo, na recusa de evidências, mesmo as mais bem sustentadas intelectualmente. Mas o que Descartes havia deixado à margem, com Rousseau se aproxima do lugar central.

Uma primeira confissão concerne ao tempo da empreitada, no momento em que os princípios são estabelecidos. O coração deve então dar o contrapeso da esperança pela razão desfalecente e incapaz de superar por si só o peso das objeções. Rousseau desqualificaria de bom grado, como Pascal, sob a rubrica de soberbo, o orgulho cartesiano (“para mim, confesso que, de todos os tipos de orgulho, o orgulho filosófico, que pretende tudo explicar, me parece o mais tolo”, O.C. IV, 877, frag.), e a isso ele opõe a confissão de que lhe restaram objeções insolúveis. Na parte dogmática da *Profissão de fé*, no momento de estabelecer a existência de Deus, o dualismo, a imortalidade da alma e sua liberdade, a consciência moral como instinto divino; e, na parte crítica, sobre o aspecto positivo ou revelado do cristianismo, ali onde a absurdidade insustentável dos milagres, por exemplo, suscita em um homem moderno uma reticência invencível a crer: o resultado alcançado permanece muito aquém da evidência cartesiana, mesmo se ele possui a certeza moral de que o que é “o melhor estabelecido diretamente, o mais crível em si mesmo”. Com o passado simples da empreitada tratada em bloco como um acontecimento singular, encontramos no sucesso um fracasso, em suma, os limites da vitória: “Confesso ainda que nem sempre suprimi a meu contento todas essas dificuldades que me haviam incomodado e com as quais nossos filósofos tantas vezes haviam golpeado meus ouvidos” (O.C. I, 1017-1018).

Daí a segunda confissão. Ela concerne à sequência do tempo, à lembrança da conclusão adquirida de uma vez e para toda a vida. Não tendo jamais desenraizado os princípios de resistência às verdades registradas na *Profissão de fé*, o trabalho que os tornou possíveis não tornou impossível a regressão, o retorno à incerteza: “intervalos de inquietude e de dúvidas vinham de tempos em tempos abalar minha esperança e perturbar minha tranquilidade. As poderosas objeções que eu não pudera resolver então se apresentavam a meu espírito com mais força para terminar de me abater precisamente nos momentos em que, sobrecarregado com o peso de meu destino, estava prestes a cair no desencorajamento” (O.C. I, 1020). Apreende-se aqui com o entrelaçamento do afetivo e do intelectual a abrangência do passado sobre o futuro. As novas razões para duvidar serão fortalezas da ressurreição das antigas, ou antes, não estando jamais mortas, as antigas serão a reatualização da dúvida. “Muitas vezes, novos argumentos que queria fazer me voltavam à mente em

apoio aos que antes me haviam atormentado” (O.C. I, 1020). Numa perspectiva que lembra aqui Spinoza antes que Descartes (o Spinoza da primeira metade da *Ética V*, antes que o conhecimento do terceiro gênero faça aceder à consciência de eternidade, quando a única razão ou conhecimento do segundo gênero deve fazer os afetos que ela suscita ou utiliza se confrontarem aos outros, às paixões que lhes são contrárias), Rousseau descreve um apaziguamento progressivo em que, sem garantia alguma a não ser uma tempestade afetiva, não chegará inopinadamente a inverter o bem-estar da alma, a inquietude todavia cessa pouco a pouco de desarranjar e, mais ainda, a abalar sua esperança.

Mas essas crises, apesar de bastante frequentes outrora, sempre foram curtas, e ainda que agora eu não esteja totalmente livre, elas são tão raras e rápidas que não têm a mesma força para perturbar meu repouso. São leves inquietações que não afetam mais minha alma, assim como uma pluma que cai no rio não pode alterar o curso da água. (O.C. I, 1021)

Apreciaremos aqui o que é e o que não é cartesiano, nesse tempo em que se estabelecem os princípios. É cartesiana a certeza mantida das conclusões após o momento da demonstração:

...cheguei a esquecer até os raciocínios sobre os quais fundamentava minha crença e minhas máximas, mas nunca esquecerei as conclusões que extraí delas com a aprovação de minha consciência e de minha razão, e a isso me atenho desde então. (O.C. I, 1022)

Não é cartesiana a ausência de evidência com a presença subsistente de objeções insolúveis e dificuldades fora de meu alcance e, talvez, do espírito humano. Daí uma tese profunda e original sobre a irreversibilidade do tempo: ela tem a necessidade estatística do curso de um rio que a queda de uma pena não conseguiria alterar, o que não exclui de modo algum que possa haver aqui e ali turbilhões ou redemoinhos, ou até, excepcionalmente, uma inversão que parecerá miraculosa por apagar um certo passado a fim de dar a um outro passado, mais antigo, um desenvolvimento imprevisto.

CONCLUSÕES

Terminemos com o estabelecimento de algumas conclusões gerais, mas também problemáticas e provisórias, daquilo que teria sido apenas o comentário de uma passagem autobiográfica.

1. Sobre a irreversibilidade do tempo humano que Rousseau coloca em jogo e teoriza ao longo de diversas obras. Como se sabe, ela se nomeia perfectibilidade, tanto no indivíduo quanto na espécie; e utiliza-se tanto para o melhor quanto para o pior. A fórmula mais forte disso é dada no terceiro *Diálogo* (O.C. I, 935): “a natureza humana não regride e jamais remonta ao tempo de inocência e de igualdade uma vez que tenha se afastado dele”.
2. Sobre os princípios dessa irreversibilidade. O coração humano registra os momentos decisivos de uma história, aqueles que marcam época em forma de afetos, desejos e paixões, ao mesmo tempo em que o espírito registra a aquisição das Luzes em forma de ideias e, sobretudo, de atitudes decorrentes das ideias novas, cada

vez mais complexas. Sem isso, os princípios da natureza humana permaneceriam virtuais e não se atualizariam; o que não significa que devam ser chamados de naturais ou inatos, pois são adquiridos. Quem pensou pensará. Quem experimentou uma vez um novo tipo de sentimento primitivo não mais cessará de relacioná-lo com sua condição e sua conduta. Quem quiser voltar a uma condição anterior de inocência nunca será, por essência, idêntico àquele que, por jamais ter saído dela, não poderia desejar o retorno.

3. Sobre o ato de liberdade do qual surgem os novos recursos afetivos que, após a reviravolta de uma grande revolução, servirão como sustentáculo contínuo do estado por ela inaugurado. Assim surge a vontade geral, tanto ao lado dos outros móveis individuais ou familiares quanto, eventualmente, contra eles: recurso passional do patriotismo, ela é o prolongamento do contrato social e o engajamento continuado no corpo político. A consciência, de modo semelhante, seja ela fixada na figura do pacto pedagógico entre Emílio e seu preceptor, ou na do pacto conjugal de Julie com o Senhor de Wolmar, ou ainda, na figura evangélica do cristianismo, é o prolongamento livre, porém natural, de uma escolha mantida. Uma passagem de *Emílio ou os solitários* permite recuperar a ligação, da qual nos ocupamos, entre a escolha radical dos princípios e a irreversibilidade, no tocante à essência do tempo humano:

... ao ver que o passado não me era mais nada para mim, procurava me colocar totalmente na condição de um homem que começa a viver. Pensava comigo mesmo que, de fato, sempre estamos começando, e não há outro elo em nossa existência além de uma sucessão de momentos presentes, o primeiro sempre sendo o que está acontecendo. Morremos e nascemos a cada instante de nossa vida (...). Suas infelicidades são nulas, o abismo do nada as engoliu todas; mas o que é real, o que é existente para você é a sua vida, sua saúde, sua juventude, sua razão, seus talentos, suas luzes, suas virtudes e afinal, se você a quiser, e como consequência, sua felicidade. (O.C. IV, 905-906)

4. Sobre o caráter probabilista dessa irreversibilidade: ela é somente geral ou global, mas não exaustiva; não pode ser exposta ponto por ponto. Razões e móveis concernentes à condição e aos valores de outrora permanecem; porém, cada qual deve refazer por si mesmo um caminho que a humanidade enquanto corpo percorreu desde os primórdios; a afetividade tem uma raiz e uma medida comum que é o amor de si. O amor de si existe, portanto, a cada instante que um equilíbrio aparentemente definitivo possa ser questionado. É frequente que isso ou aquilo, num certo momento, perturbe mais ou menos profundamente o que parecia ser o curso irreversível da história. Se a exceção for comparável ao milagre, pode-se até mesmo dizer que sofre uma reviravolta, que ela apaga todo um encaminhamento em direção ao declínio, o vício e a decrepitude, ou que o devir de um ser é reorientado num sentido diferente. Uma passagem do *Contrato social* (II, 8) explica isso de modo maravilhoso:

Isso não quer dizer que, assim como certas doenças transtornam a cabeça dos homens e lhes tiram a lembrança do passado, não haja às vezes, na duração dos Estados, épocas violentas em que as revoluções provocam

no povo o mesmo que certas crises provocam nos indivíduos, quando o horror do passado substitui o esquecimento, e o Estado, incendiado pelas guerras civis, renasce por assim dizer de suas próprias cinzas e retoma o vigor da juventude, emergindo dos braços da morte. (...) Mas tais acontecimentos são raros; são exceções cuja razão se encontra sempre na constituição particular do Estado excetuado. Nem poderiam ocorrer duas vezes a um mesmo povo, porque ele pode tornar-se livre enquanto apenas é bárbaro, mas não quando a máquina civil está desgastada. (...) Povos livres, lembrai-vos desta máxima: *Pode-se conquistar a liberdade; mas nunca recuperá-la.* (O.C. III, 385)

Acrescentemos uma última conclusão, mais circunstancial, e que reconduz ao nosso ponto de partida. Derathé tinha razão, portanto, em não se amedrontar com aquilo que, inicialmente, pareciam contradições irreduzíveis. Ele sabia, melhor do que outros, que elas constituíam a originalidade da sistematicidade rousseauísta. O pluralismo não é nem provisório nem condenável, devendo ser preparado e gerido numa diversidade coerente de situações e de vozes que dialogam apesar da penúria das palavras e da persistência de seus equívocos. Disso se depreende uma última linha, tão geral quanto o horizonte das diversas perspectivas e seu ponto de fuga comum. Com o autor do *Contrato social* (I, 4, O.C. III, 373, n.) ele poderia ter dito: “Leitores atentos, peço que não vos apresseis em acusar-me aqui de contradição. Não a pude evitar nos termos devido à pobreza da língua; mas esperai”. Talvez, no fundo, ele me dissesse isso silenciosamente por meio de sua atitude.

Tradução Mônica Stival e Thomaz Kawauche
UFSCar

Referências bibliográficas

- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Ed. Charles Adam & Paul Tannery. Paris: J. Vrin, 1996 (tomos III e VI).
_____. *Obras escolhidas*. Trad. J. Guinsburg et al. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*. Ed. Marcel Raymond & Bernard Gagnebin. Paris: Gallimard, 1959 (t. I), 1964 (t. III), 1969 (t. IV). Col. Bibliothèque de la Pléiade.
_____. *Émile e Sophie, ou Os solitários*. Trad. Françoise Galler. São Paulo: Hedra, 2010.

RESUMO

Inspirado na tese segundo a qual a revolução cartesiana inaugura de modo irreversível um tempo da ciência, Beyssade compara a formação do pensamento em duas histórias de vida paralelas: a de Rousseau, quando o escritor genebrino estabelece os princípios de sua filosofia, e a do próprio Beyssade, quando este revisa a interpretação da obra de Rousseau que aprendera com seu mestre Robert Derathé.

Palavras-chave: filosofia, história, interpretação, tempo.

ABSTRACT

Inspired by the thesis that the Cartesian revolution inaugurates a time of science in an irreversible way, Beyssade compares the formation of thought in two parallel life stories: that of Rousseau, when the Genevan writer establishes the principles of his philosophy, and that of Beyssade himself, when he reviews the interpretation of Rousseau's work that he had learned from his master Robert Derathé.

Keywords: *philosophy, history, interpretation, time.*