



Rousseau e o sensualismo francês

Rousseau and French sensualism

Henrique Segall Nascimento Campos¹
henriquesegall@gmail.com

Resumo: O presente artigo trata de mostrar em linhas gerais como Rousseau assimila as contribuições do sensualismo. Ao mesmo tempo, procuramos indicar como o pensador de Genebra preocupa-se com questões de ordem educacional, moral, religiosa e política, e não simplesmente epistemológicas, ao discutir a influência das sensações na constituição subjetiva do homem. Ao fazer isso, posiciona-se criticamente contra as teses do sensualismo francês difundido, tanto por Helvetius, quanto por Condillac, formulado em suas principais obras: *De L'Esprit*, *De L'Homme* e *Traité des Sensations*. De Rousseau nos debruçamos principalmente sobre os textos *O Emílio*, *Discurso sobre origem e fundamento da desigualdade entre os homens* e *Ensaio sobre Origem das Línguas*.

Palavras-chave: sensação, sensualismo, conhecimento, subjetividade.

Abstract: This article aims to present the general aspects of sensualism apprehended by Rousseau. At the same time is our goal to indicate how this author associates sensualism to educational, moral, religious and political issues, not only with the epistemological foundations, whilst discussing the influence of sensations on the subjective constitution of an individual. In doing so, he strongly criticizes the theses of French sensualism, observed in Helvetius and Condillac introduced in their main works: *De L'Esprit*, *De L'Homme* and *Traité des Sensations*. From Rousseau, we focus mainly on the texts *Emile: or On Education*, *Discourse on the Origin of Inequality* and *Essay on the Origin of Languages*.

Key-words: sensation, sensualism, knowledge, subjectivity.

1 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Introdução:

Se observamos a filosofia de Rousseau com atenção, os principais textos que fizeram dele figura importante do ideário ocidental, *Primeiro Discurso*, *Segundo Discurso*, *Contrato Social* e *O Emílio*, sua adesão às doutrinas sensualistas não seria descabida. Isso seria possível porque o genebrino assimila, no campo epistemológico, explicitamente, a experiência sensível e as sensações, empiricamente determinadas, como meios a partir dos quais o homem conhece. Além disso, esse material sensível seria o recurso necessário para que ele pudesse indicar o desenvolvimento das faculdades, ao observarmos seu texto de educação por exemplo, em especial, a razão. A importância de destacarmos essa doutrina filosófica no pensamento de Rousseau se deve, porque, tradicionalmente, os pensadores do século XVIII francês dedicaram-se aos temas relativos ao conhecimento, com os quais o genebrino teria aberto um campo amplo de debate e discussões. O sensualismo estaria presente no ideário rousseauísta porque - se tomarmos o processo por meio do qual Emílio se desenvolve e, ainda, como o homem na estado de natureza apreende a realidade - a razão se formou em uma relação direta com a capacidade de julgar informações sensíveis, que deveriam fornecer os materiais e os dados, a serem considerados pelo sentimento moral, de modo a avaliar a correção, ou não, das intenções do indivíduo acerca das ações que seria apto a realizar. Podemos afirmar que o genebrino articulava o sensualismo, difundido no período histórico em questão, pelo qual é influenciado, com uma perspectiva filosófica que superaria as simplificações e reduções dos pensadores franceses.

O sensualismo praticado por Rousseau parte da perspectiva epistemológica, óbvia, da qual faz parte, mas se presta a um uso moral², político, antropológico, suas principais preocupações intelectuais, e se presta a servir de fundamentação para o *cogito* exaltado na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*. A partir de então, admitiremos

2 Em linhas gerais, as preocupações primordiais de Rousseau encontram-se, de saída, no *Discurso sobre as ciências e as artes*. Nesse pequeno grande texto, Rousseau critica uma razão teórica e as ações humanas quando suas contribuições são requisitadas, sem que as preocupações com a utilidade, verdade e correções morais sejam levadas à cabo. Seriam, afinal, as conquistas culturais e intelectuais suficientes para alterar positivamente a vida humana? Rousseau assim se pronunciou: “Se a cultura das ciências é tão prejudicial às qualidades guerreiras, ainda o é mais às qualidades morais [...]. Vejo em todos os lugares estabelecimentos imensos onde, a alto preço, se educa a juventude para aprender todas as coisas, exceto seus deveres. [...] De onde nascem todos esses abusos senão da funesta desigualdade introduzida entre os homens pelo privilégio dos talentos e pelo aviltamento das virtudes? [...] Não se pergunta mais a um homem se ele tem proibidade, mas se tem talento; nem se um livro é útil, mas se é bem-escrito. As recompensas são prodigalizadas ao engenho e fica sem glória a virtude. Há mil prêmios para os belos discursos, nenhum pelas belas ações.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 347-348. A resposta negativa de Rousseau, quanto ao tema proposto pela Academia de Dijon levaria a uma retomada da investigação de uma razão prática humana, uma vez que a noção de progresso levado a cabo pela ciência parecia e, ainda parece nos dias atuais, ser uma grande ilusão, pois não conseguiu livrar o homem de sua corrupção. Afinal, o homem que reflete não seria, por isso, um animal depravado? Ao contrário do que se esperava, a razão que tudo conhece foi falha e não solucionou o problema essencial, como livrar o homem da decrepitude e dos infortúnios morais.

um sensualismo em Rousseau, mas, ao mesmo tempo, o ponto de vista crítico desse pensador, muito difundida pela literatura historiográfica do período, contra o reducionismo sensível em relação ao conhecimento, a simplificação estabelecida entre o conteúdo e forma, bem como a redução das faculdades às sensações e à capacidade de sentir. Nesse sentido, teses como *judgar é sentir*, de Helvetius por exemplo, seriam muito estranhas à proposta rousseauísta, para o uso da sensação como fonte de conhecimento. Podemos dizer que o uso da sensação não encontra em *O Emílio* e no *2º Discurso* a mesma simplificação redutora que verificamos nos sensualistas do período. Dito isso, Rousseau rejeita a solidariedade entre sensação e faculdades, porque essa comunhão seria insuficiente para dar conta dos problemas do erro, associados mais a uma chave moral, relativo à liberdade e à decrepitude social, temas clássicos de sua trajetória intelectual.

Desse modo, trataremos, em primeiro lugar de expor aspectos gerais do sensualismo praticado por Rousseau e, em seguida, apresentaremos outros aspectos, também em linhas gerais, do distanciamento teórico percebido entre o genebrino e o sensualismo francês, especialmente em relação à Condillac e Helvetius.

Aspectos do sensualismo em Rousseau

O Sensualismo de Rousseau poderia ser atestado pela leitura de várias passagens de *O Emílio*, dentre as quais destacamos, por ora, uma em especial, na qual aparece a descrição do tipo de educação a nortear a vida do aluno, o desenvolvimento anímico a isso associado e o conteúdo com o qual deve trabalhar o preceptor durante este período de formação. Rousseau pronunciou-se assim:

[...] antes da idade da razão não se poderia ter nenhuma ideia dos seres morais nem de relações sociais. É preciso, portanto, evitar na medida do possível palavras que as exprimam, por medo que a criança, então, relacione a estas palavras falsas ideias que não sabemos ou que não poderemos destruir. A primeira falsa ideia que entra na cabeça é para ela o germe do erro e do vício; é sobre este primeiro passo que é preciso sobretudo ter atenção. Fazei que, enquanto ela for impressionada apenas por coisas sensíveis, todas as suas ideias se atenham às sensações; fazei com que de toda a parte ela perceba em volta dela apenas o mundo físico [...]. De todas as faculdades do homem a razão, que é por assim dizer um composto de todas as outras, é a que se desenvolve com grande dificuldade e mais tardiamente [...] (ROUSSEAU, 1959, p. 89-90).

A partir de então, pode-se afirmar, a educação sensivelmente determinada deve ser respeitada ao longo da infância, para que sejam dirimidos erros cometidos pelo uso inadequado da relação entre sensações e ideias, porque as sensações mesmas foram mal apreendidas e, por isso, não seriam correspondentes ao mundo externo. No trecho acima referido, Rousseau define razão como a reunião de todas as faculdades humanas, associadas a um contexto de preservação, de um modo específico de desenvolvimento, em que a sensibilidade seja a fonte predominante dos conhecimentos.

Educar pela razão, em determinadas fases do desenvolvimento, seria o mesmo que antecipar outras etapas e instigar, eventualmente, os vícios próprios de um regime moral, os quais deveriam aparecer, apenas, no contexto de desenvolvimento do adulto. Se a moralidade é percebida pelo vício e pelas virtudes, mas ainda determinada por um uso da razão, que por comparação e julgamento seria capaz de distinguir o bem do mal, o certo do errado, possíveis sentimentos de vaidade poderiam ser assimilados, se um inadequado processo de compreensão dos elementos sensíveis fosse levado a cabo, na desordem e alteração do processo de formação humana. A capacidade de compreender adequadamente as noções típicas da moralidade depende, por sua vez, de abstração e essa habilidade só poderia acontecer, se uma condução do processo de desenvolvimento, nos planos educacionais e epistemológicos fosse produzido, valendo-se do procedimento de diferenciação de ideias e sensações.

O genebrino quer que seu aluno, em se tratando do contexto educacional onde o problema do sensualismo epistemológico aparece mais evidente, seja um “ser ativo e pensante” e, ainda, “amoroso e sensível”, pois a razão que se desenvolveu a partir do exercício da capacidade de julgar informações sensíveis, por comparação, deve, sobretudo, fornecer as informações e os materiais fundamentais para o tratamento moral dos problemas reais. Imaginando que não seja um sensualista de primeira hora, o que Rousseau, afinal, a título de exemplo, apresenta no livro III de *O Emílio*? Diz o autor que um aluno “só tinha sensações, mas agora tem ideias; antes ele apenas sentia, agora julga. Pois, pela comparação, várias sensações sucessivas ou simultâneas e pelo juízo que delas fazemos, nasce um tipo de sensação mista, ou complexa, que eu chamo de ideia” (ROUSSEAU, 1959, p. 481). Dito isso, seria fundamental ressaltarmos o tratamento específico que o genebrino confere ao sensualismo: em primeiro lugar, a dimensão processual do desenvolvimento das faculdades mentais, associadas ao uso dos sentidos e das sensações. As faculdades, por sua vez, tornariam-se mais complexas porque requisitariam mais informações. Como resultado desse incremento, precisariam processar e avaliar um conjunto cada vez maior de dados, cuja origem poderia ser identificada: a miríade de novas relações estabelecidas, sejam elas advindas do contato do homem com as coisas, com os objetos, seja do contato com outros indivíduos; em segundo lugar, a maior amplitude das ideias e das faculdades se explica, pelo princípio de aperfeiçoamento, antropologicamente sustentado, que coloca o homem na condição naturalmente privilegiada, em relação à natureza em geral. O homem, por isso, poderia diferenciar-se e adaptar-se ao mundo objetivo, em contínua alteração, pressionado sempre pelo ambiente; em terceiro lugar, as ideias passam a fazer parte, com maior frequência, da subjetividade humana, ao sugerirem, por necessidade social real, uma maior generalização das representações e uma “economia” das percepções. Uma ideia, portanto, substitui muitas sensações, pois seria resultado da coesão, da fusão de várias representações, em um denominador comum, geral. O dicionário humano de palavras e nomes poderia, por seu turno, ser reduzido, como o resultado da

diminuição, por generalização, da diversidade das coisas pensadas. As ideias surgem, então, pelo procedimento de comparação que exige, ao nosso ver, a inspeção dos dados sensivelmente estabelecidos. Para serem inspecionados, os dados precisam ser associados a um contexto espacial e temporal do referente objetivo, do qual as sensações podem ser notadas.

Para que a comparação seja feita – para a qual há o pressuposto do incremento das relações entre o homem e as coisas e entre o homem e outros seres – o espírito precisa estar preparado já para recordar, para estar atento ao que já foi, de alguma forma, sensivelmente relevante e que pode servir de comparação para a sensação que se sente presentemente, como imediatidade perceptiva. As sensações sucessivas e a simultaneidade delas a serem percebidas carecem de recursos e habilidades do espírito, de modo a serem suficientes para processar uma diversidade enorme de informações sensíveis, ou, em alguns casos, verificar a mesmice das informações sensíveis. Esses recursos espirituais são postos em marcha, para procederem o reconhecimento de uma enormidade de informações sensíveis e, em certo momento, poderem realizar a classificação e a generalização dos dados por indução. A memória, por sua vez, sempre está implícita no procedimento de investigação por comparação, durante o qual o juízo entra em curso para dar maior amplitude às simples sensações, produzindo, como resultado, sensações mistas ou complexas.

Lamentavelmente, Rousseau não nos fornece com precisão exemplos e, tampouco, realiza um inventário de sensações mistas ou complexas. No entanto, sugere uma maneira, segundo a qual os procedimentos de inspeção do espírito conferem a esse mesmo espírito um determinado valor. O autor se pronuncia ao dizer que

[...] espírito que só forma suas ideias sobre relações reais é um espírito sólido; aquele que se contenta com relações aparentes é um espírito superficial; aquele que vê as relações tal como são é um espírito justo; já aquele que aprecia mal é um espírito falso; aquele que inventa relações imaginárias que não tem nem relação nem aparência é um louco; aquele que nada compara é um imbecil. A aptidão maior ou menor para comparar ideias e para descobrir relações é o que constitui nos homens mais ou menos o espírito, etc (ROUSSEAU, 1959, p. 481).

No fragmento acima vemos sendo apresentada uma noção distintiva ao espírito humano. Todavia, essa mesma ideia não é original do texto de educação, mas se via presente, já, no *Segundo Discurso*: ou seja, para distinguir o homem de natureza dos animais que são, a seu modo, seres sensíveis que concebem ideias posto dotados de sentidos, Rousseau lançou mão dos procedimentos da composição e combinação de sensações, com o objetivo de produzirem ideias. Por outro lado, naquele tempo, a preocupação filosófica do genebrino era indicar a diferenciação específica observada entre os seres humanos e animais, quer dizer, como a liberdade

e não o entendimento somente³, ou outras faculdades superiores e ativas do espírito, seriam responsáveis pela tarefa da comparação⁴. Na nota destacada mais abaixo, a citação de um trecho do *Segundo Discurso* indica ser o entendimento, quando quer comparar com a liberdade, o aspecto distintivo por excelência, de um atributo próprio da natureza humana, sem o qual a humanidade do homem não se realiza.

Dessa forma, nossa análise refere-se ao problema de definição própria desse espírito, de um ser cuja liberdade essencial, nos leva à capacidade de ser o homem justo ou não, quando os procedimentos de composição e comparação de ideias tem na realidade objetiva a medida da correção. Dito isso, o espírito deve sempre proceder realizando comparações, entre as representações e a realidade objetiva, a partir da qual devem ser observadas as referências para a formulação do juízo, as ideias, para que possam ser conferidos, corrigidos e, adequadamente, proferidos. Os procedimentos de comparação e as ideias, por sua vez, são concebidos a depender da reiteração da experiência objetiva. OU seja, confiar em uma aparência simplesmente e não tentar identificar se a aparência se relaciona com a realidade mesma pode significar um sinal de erro de informação. De acordo com nossa interpretação, não se pode afirmar que uma sensação ou uma ideia complexa não tenha qualquer relação com as aparências. Elas são, todavia, ideias e sensações, aparências de diferentes formas de complexidade e geração, mas são puras aparências se não forem reiteradamente conferidas, associadas e comparadas com a realidade da qual são expressões de uma representatividade originária. Rousseau, ao nosso ver, pode conceber uma classificação de tipos representacionais, a saber: ideias simples são, na verdade, sensações comparadas, ao passo que, nas sensações simples e nas complexas há, implícito, a expressão de um juízo. As ideias simples são, ao nosso ver, formas de representação decorrentes de juízos determinados sobre as sensações complexas. Rousseau afirma que

3 “É assim que os homens dissolutos entregam-se aos excessos que lhes causam a febre e a morte, porque o espírito corrompe os sentidos e a vontade ainda fala, quando a natureza se cala. Todo animal tem ideias, posto que tem sentidos; chega mesmo a combinar suas ideias, até certo ponto, e, a esse respeito, a diferença entre o homem e o animal é apenas de proporção. Alguns filósofos chegaram mesmo a afirmar que existe maior diferença entre os homens do que entre os homens e o animal. Não é, pois, tanto o entendimento que faz a distinção específica do homem entre os animais, mas sua qualidade de agente livre. A natureza comanda todos os animais e o animal obedece. O homem sofre a mesma influência, mas se reconhece livre para ceder ou resistir; é sobretudo na consciência dessa liberdade que aparece a espiritualidade de sua alma [...]” ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 1978, p. 60-61.

4 Uma leitura atenta do *Segundo Discurso*, em comparação com *O Emílio* pode nos indicar uma flutuação terminológica ou, ainda, uma mudança de tratamento dada às formas específicas próprias, típicas, a partir das quais o homem pensa, reflete e age. No *Segundo Discurso* Rousseau fala do entendimento como faculdade que pensa e processa as composições e as comparações das ideias. Já no *Emílio*, o autor chega a dizer que caberia à razão essa tarefa. Essa diferença de usos terminológicos pode levar a uma dificuldade de precisão e consolidação, confiabilidade da argumentação e das teses defendidas por Rousseau. Mas, por sua vez, podemos redimir o genebrino de supostos erros e imprecisões, se formos menos exigentes com os termos e mais atentos aos procedimentos específicos e o que eles de fato realizam em termos de conquista subjetiva humana.

[...] na sensação, o juízo é puramente passivo, ele afirma que sente o que sente. Na percepção ou ideia, o julgamento é ativo: ele aproxima, compara, determina relações que o sentido não determina. Eis toda a diferença, mas ela é grande. Jamais a natureza nos engana, somos sempre nós que nos enganamos (ROUSSEAU, 1959, p. 481).

Embora as definições conceituais das sensações e ideias, suas diferenças específicas, podemos dizer, está longe de serem claras. Podemos conjecturar que a diferença residiria em termos de um gradiente, quer dizer: o fator determinante da complexidade das sensações, ou a simplicidade das ideias estariam asseguradas pelo juízo. Como vimos no trecho acima referido, temos ainda a diferença de compreensão, até mesmo, da atividade de julgar. Essa diferença na capacidade de julgar determina o tipo de informação acolhida intimamente e, por seu turno, indica o tipo de participação das “ferramentas” mentais envolvidas. Se há mais passividade de um lado e se há, por outro lado, mais atividade. Atividade e passividade, nesse contexto, indicam, além do grau de complexidade dos conteúdos com os quais trabalha a mente, a maior ou menor atividade e, sobretudo, uma maior ou menor liberdade do sujeito pensante.

As sensações são complexas porque podem ser reunidas e unificadas em uma ideia, que pode conter o grau de generalidade a aglutinar e associar as informações que se achavam dispersas, ou dispersamente sentidas, no plano mais imediato das sensações. Para que a diferença de nível representacional seja percebido e para que uma nova representação ganhe um novo estatuto, o juízo deve entrar em cena para funcionar como atividade de unificação. O material do pensamento, o conteúdo com o qual trabalha o pensamento não se altera, ganha novo plano, a partir do que foi exposto, mas a percepção mesma passa a ser associada à faculdade por meio da qual o procedimento de julgar é acionado, desdobrando, por isso, nossa capacidade de sentir. Rousseau entende ser isso uma dimensão espiritual da alma, quando, em diversas passagens de seus textos, dirige sua atenção à diferenciação entre homens e animais: os seres humanos tem o poder de decidir, de querer e não querer, ou de realizar algo distinto do natural. Nesse caso, o querer e o não querer tem uma relação direta, no pensamento do genebrino, com os dados mais ou menos complexos da sensibilidade. Entende-se, com isso, que a capacidade de perceber não é simples, mas complexa, relativa a dois momentos: um primeiro que seria a receptividade da sensação, em uma condição de passividade, que forneceria uma imagem momentânea e imediata da coisa percebida, com a qual se tem, apenas, a noção de algo, sentido de uma maneira ou de outra, a depender da circunstância e do encontro entre o sujeito que percebe e a coisa a ser percebida. Com esse nível de julgamento tem-se, no máximo, uma confiança, ou uma crença fundamental, de base, a partir da qual alguma coisa tem um conteúdo, ou que a sensação nos dá uma informação como a mim me parece num dado momento. Esse nível da capacidade de julgar associa-se

mais à confiança na capacidade de sentir, no conteúdo da sensação, do que no fato de, com a sensação, ser possível realizar algum tipo de verificação de seu conteúdo com algo da objetividade representada; em uma segunda situação, a percepção articulada com a dimensão ativa do juízo, encontrar-se-ia em outro plano, já que essa ferramenta não se encontra disponível para todos os seres, mas apenas para os seres ativos que compõem informações e, com elas, produzem conhecimento.

Ao nosso ver, existem aspectos da especificidade humana, em relação aos demais seres, a partir de uma antropologia em que a noção de liberdade e de perfectibilidade ganham maior importância. Com o aperfeiçoamento, o homem tem a capacidade de *ser um outro*, de acordo com a qual é um ser de história e pode, diante da diversidade de objetos, possibilidades de criação e experiências, em que essa percepção ativa e julgadora pode compatibilizar-se com a complexidade das relações que o humano em geral tem de lidar. Um juízo ativo, portanto, ao contemplar objetos em relação mútua, comparando-os, nada mais faz, em termos epistemológicos, do que aquilo que fora previsto no plano antropológico nos termos da liberdade e da perfectibilidade. Nesse sentido, o homem é livre e se aperfeiçoa, ou se altera e julga a partir de entendimentos que são próprios de sua espontaneidade ativa. É o ser humano mesmo que julga e que se engana. Nós mesmos, com nossa liberdade de agir e de pensar, que julgamos e abrimos caminho para o problema do erro e da responsabilidade, questões associadas ao problema da corrupção, da desigualdade, da aparência e da simulação, temas amplamente denunciados no pensamento de Rousseau em geral.

A percepção ou ideia, a forma e o conteúdo, tem um estatuto teórico, já que, a partir do ato de julgar, quando o perceber estaria associado a algum fator exterior, é que a dimensão propositiva do pensamento se afirmaria, superando o plano exclusivamente prático, específico das sensações imediatas. Essas sensações, elas mesmas, nunca superam o fato de serem, tão somente, relatos dos casos, associados às coisas, em circunstâncias vividas que sempre se alteram, mas a partir das quais o homem subjetiva e cognitivamente limitado não poderia distingui-las e relacioná-las à objetividade referente.

No plano da linguagem isso pode ser confirmado quando Rousseau entende que

[...] os primeiros vocábulos dos quais os homens fizeram uso tiveram em seu espírito um significado muito mais extenso do que os que se emprega em línguas já forjadas, e que, ignorando a divisão do discurso em suas partes constitutivas, deram inicialmente a cada palavra o sentido de uma proposição completa. Quando começaram a distinguir o sujeito do atributo, e o verbo do substantivo, o que não representou um esforço medíocre do espírito, os substantivos, a princípio, não passavam de outros tantos nomes próprios; o infinitivo foi o único tempo dos verbos e, em relação aos adjetivos, a noção provavelmente só se desenvolveu com muita dificuldade

porque todo adjetivo é um vocábulo abstrato e as abstrações são operações penosas e pouco naturais. [...] De sorte que quanto mais limitados eram os conhecimentos, tanto mais extenso se tornava o dicionário (ROUSSEAU, 1978, p.68-69)

A partir do trecho acima, podemos entender que os vocábulos abstratos, por meio dos quais podemos associar um atributo a um sujeito qualquer, só se desenvolveram plenamente com o desenvolvimento do juízo, como uma função que exige o procedimento de acoplamento, quando as circunstâncias exigem mais de quem percebe e de quem fala. Essas formas de ideação, demandam do sujeito a condição de “estar em relação consciente”, aproximando-se de situações artificiais e, como consequência, distanciar-se de determinações naturais. Além disso, a amplitude do dicionário disponível ao ser humano é associada à limitação do conhecimento e, ainda, pelo conhecimento circunscrito à particularidade, que exige uma extensa tarefa de nomeação, em função de cada experiência recebida do referencial externo. Por outro lado, esse conhecimento é precário porque faltam nele, justamente, os recursos de abstração necessários para a atribuição, de acordo com os quais as coisas podem admitir propriedades, ou, de certo modo, as características assimiladas da experiência sensível. Num outro sentido, faltam a esse nível de conhecimento os recursos para a generalização, possíveis apenas pela comparação e juízo, decorrentes da experiência sensível, que poderiam assegurar o percurso de ascense do espírito capaz de ligar, em determinado aspecto, a enormidade de seres que se encontravam isolados na imediatidade experimental.

Rousseau, ao nosso ver, dedica-se com afinco à investigação da atividade do juízo e suas potencialidades, porque o homem em geral e, claro, Emílio, são pensados como seres produtivos, criadores, porque o espírito e também o corpo, carecem dessa atividade para relacionarem-se com as coisas e, por isso, serem responsáveis pelas realizações das circunstâncias práticas, sejam elas relativas ao trabalho, ou à moral. Com a atividade de julgar, o indivíduo é levado a pensar por conta própria, ao mesmo tempo que se responsabiliza pelos equívocos decorrentes dessa autonomia de pensamento. Nesse sentido, quando um indivíduo julga de acordo com as aparências é ativo, ainda que suscetível a erros, dado seu aspecto circunstancial, efêmero e provisório. Por outro lado, a experiência vai assumir um duplo aspecto: a produção da informação para o conhecimento e, em outro momento, a correção e prevenção ao erro. Se, portanto, o ser humano precisa de habilidades não para habitar, apenas, as selvas, mas, ainda, viver nas cidades e ser capaz de apreender as novas relações decorrentes da concurso amplo de indivíduos, precisa da faculdade de julgar. Rousseau entende que a melhor forma de cultivar o reto juízo poderia acontecer, pela simplificação da experiência, a verificação da sensação própria e específica de cada um dos sentidos com as sensações dos demais sentidos, de modo a separar o que seria típico de cada um, ou, a inspeção das sensações em relação aos demais sentidos. Pensaria isso com a intenção de fazer com que cada uma das

sensações tenham conteúdos próprios, que sejam “autônomas” e convertam-se em ideias em conformidade com a verdade. A razão pela qual as lições experimentais são pretendidas seria a de levar a uma prática do exame investigativo, ou seja, o processo segundo o qual um juízo se aplica. Poderíamos afirmar, ainda, que o genebrino pretende, em suma, orientar o aluno para a noção de experiência, conhecimento e juízo, como aspectos epistemológicos que não podem prescindir da cautela e do cuidado com a precipitação. Ao querer evitar o erro, Rousseau entende que a precipitação deve ser evitada, para que não sejam aceitas verdades fruto de uma racionalidade desqualificada. Com isso, ele diz, em ao *Emílio*, que “o *não sei* é uma expressão que nos cai tão bem a nós dois e que nós repetimos tão frequentemente que ela não nos custa nada. Mas quer essa irreflexão lhe escape, ou que ele evite nosso cômodo *não sei*”, minha réplica é sempre a mesma: vejamos, examinemos” (ROUSSEAU, 1959, v.4, p. 485).

Ao se valer do trivial exemplo do bastão que se dobra ao ser mergulhado na água, o genebrino quer, com isso, verificar os raciocínios com regras e, ainda, quer que todo o juízo apto a produzir ideias seja um raciocínio. Ele sugere que “a consciência de toda a sensação é uma proposição, um juízo”, ou seja: se uma sensação é objeto de comparação, desse procedimento surge um raciocínio, pois a arte de raciocinar e de julgar, na sua visão, são as mesmas. Para se valer exclusivamente de sua capacidade de raciocinar, sem se prender às razões dos outros, Rousseau quis que *Emílio*, por exemplo, ou um aluno em geral, evitasse aderir aos argumentos de autoridade, isso porque o constrangimento e a subserviência intelectual poderiam ser, portanto, dois lados de uma mesma moeda. O que importa ao genebrino é ver *Emílio* com poucos conhecimentos, desde que ele contenha um “espírito universal”, a partir do qual a perspicácia pudesse ser aferida pela capacidade de adquirir as ideias e as luzes de que necessita e que estão ausentes. Quer que o educando tenha atitude de abertura para tudo, para o mundo, como alguém que ignora, sem ser estúpido, uma vez que as condições para compreensão não estão ausentes. As ferramentas para

5 Não nos parece sem sentido a impressão de acordo com a qual Rousseau estaria a movimentar a terminologia e procedimentos teóricos da tradição cética de pensamento. Para tanto, ele estaria se valendo das noções de irreflexão, precipitação, de exame continuado, bem como a ignorância e a necessidade de se evitar o erro. Essa impressão não seria equivocada, porque ela encontra guarida em outros trabalhos da tradição historiográfica do período, embora não possamos dizer que ele pratique um ceticismo do tipo suspensivo ou acadêmico, mas, sim, o genebrino vale-se dos aspectos dessa filosofia para examinar a validade dos saberes adquiridos e, sobretudo, a validade dos procedimentos utilizados para tanto. Isso se verifica porque, por exemplo, na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* o autor reconhece a falibilidade e limitação da razão humana e, ainda, reconhece a necessidade de um exame racional de ideias, na tentativa de impugnar as religiões que cultuariam mais o preconceito e a superstição do que a ação do homem de fé, para o qual as regras morais e as questões práticas teriam mais sentido. Cf. POPKIN, Richard. *Novas considerações sobre o papel do ceticismo no Iluminismo*. Sképsis, ano IV, n. 6, 2011, p. 67-92. No entanto, ao nosso ver, é fundamental Rousseau tratar das falhas da capacidade humana de conhecer, porque o problema do erro, humanamente sustentado, isenta Deus de todo o mal, transferindo os problemas do agir humano para o terreno da liberdade, responsabilizando-o pelo mal no mundo e, sobretudo, pela possibilidade de praticar o bem moral por escolha.

a aquisição de conhecimento acontecem, com a eficiência necessária, a encontrar os porquês das coisas de acordo com suas utilidades. A Rousseau não interessa educar, ensinar alguém oferecendo-lhe as conteúdos já formalizados e acabados de uma ciência qualquer, mas os objetos, as coisas, os métodos, os procedimentos de investigação, com os quais a ciência será uma aquisição humana, em relação direta com a origem formativa e intelectual de alguém e em relação direta com as necessidades socialmente determinadas.

Ao fim de uma jornada de formação, por exemplo, no contexto de o *Emílio*, o aluno tem os saberes originários da física, no contato com os objetos do mundo natural, com as coisas que podem ser alteradas e criadas pelo homem, por sua capacidade antropológicamente sustentada do aperfeiçoamento e da diferenciação constante. O que um jovem tem, se tomarmos as análises do livro III do referido texto, por exemplo, são as relações básicas e vitais do homem com as coisas que o cercam e de que necessita, e poucas ou esparsas relações interpessoais. Desse modo, as ideias e as abstrações ficam circunscritas ao contexto das sensações e juízos, limitados ao uso prático e produtivo da vida, para os quais as coisas servem à satisfação das necessidades criadas ao reboque das coisas. Por outro lado, as generalizações ficam limitadas, porque falta ampliá-las, pelo crescimento das idealizações decorrentes do convívio com a diversidade de pontos de vistas, da diversidade de opiniões que os indivíduos vão colecionar, também num contexto de ampla intersubjetividade, próprias do contexto das relações sociais e morais. Rousseau entende que

Emílio tem somente conhecimentos naturais e puramente físicos. Nem sabe ainda o nome da história, nem o que é metafísica e moral. Ele conhece as relações essenciais do homem com as coisas, mas nenhuma das relações morais do homem com o homem. Ele sabe pouco generalizar as ideias, pouco faz abstrações. Ele vê qualidades comuns à certos corpos sem raciocinar sobre suas qualidades em si mesmas. [...] Em uma palavra, Emílio tem da virtude tudo o que se relaciona consigo mesmo. Para ter também as virtudes sociais falta-lhe conhecer as relações que as exigem, faltam-lhe unicamente as luzes que seu espírito está prestes a receber (ROUSSEAU, 1959, v.4, p. 487).

Com isso, pode-se entender que o jovem em processo de formação - a partir do entendimento de Rousseau em seu estudo sobre educação - pode adquirir os conhecimentos, as habilidades e a subjetividade limitadas sempre ao contexto e amplitude da realidade sobre a qual se debruçava. Os saberes, por sua vez, são adequados, em Rousseau, às condições objetivas. As pesquisas do genebrino, pelos fundamentos dos saberes e sua origem, assimilaram o sensualismo como fonte e conteúdo dos saberes. Trabalhando com essas bases, Rousseau insere-se num debate típico de seu tempo, que serviu para desenvolver sua própria filosofia, ao mesmo tempo que pode apresentar outras teses, que seriam objeto de polêmica. A seguir, passaremos a investigar aspectos gerais do pensamento de seus contemporâneos ,

com os quais ele discute, mostrando as diferenças gerais entre seu pensamento e aquele defendido por dois expoentes do chamado sensualismo francês: Helvetius e Condillac.

Contra Helvetius e Condillac:

Como indicamos preliminarmente mais acima, de acordo com o estudo da historiografia filosófica do período, um dos principais problemas enfrentados pelos pensadores no tempo das luzes, em termo epistemológico, foi o então reducionismo, que seria marcado pela simplificação das faculdades mentais, à sensação. Com isso, haveria uma solidariedade entre o conteúdo sensível, obtido pela experiência, as fontes do conhecimento e as faculdades. Esse reducionismo para Rousseau seria problemático e contra isso teria se posicionado, a título de exemplo, na *Profissão de Fé do Vigário da Saboia*: para o genebrino, esse tipo de posição filosófica não daria conta de explicar o problema do erro, em relação com as questões sociais e morais, em associação direta com os temas da liberdade e da depravação social. De acordo com Charrak

[...]observamos enfim que Rousseau identifica a tomada de ideias que se efetua segundo a ordem do conhecimento, com uma operação de comparação, de uma forma que nos parece diretamente retomada de Malebranche. [...] Rousseau crê ser possível associar o padre ao lado daqueles que reconhecem no espírito humano somente disposições passivas. Parece ser essencial notar aqui que Rousseau, criticando os partidários do reducionismo integral, visa menos Condillac do que os filósofos que ele teria inspirado e que seriam os principais adversários do *Vigário da Saboia*. É, em primeiro lugar, Helvetius que publica o *De L'Esprit* em 1758, o qual reconhece somente no espírito duas potências passivas originais (a sensação e a memória) e que, veremos, dá a este problema gnoseológico um alcance ontológico (CHARRAK, 2009, p. 74)

Como é amplamente divulgado, teria sido Condillac o grande expoente do empírico-sensualismo francês, corrente de pensamento a qual estariam ligariados outros pensadores, tais como Helvetius e, até mesmo, em certa medida, Diderot. Tanto Helvetius, quanto Condillac, cada a um a seu modo, apresentaram teses reducionistas, teses essas que podem ser encontradas claramente em *De L'Esprit* (1758) ou *De L'Homme* (1773), do primeiro, e no *Tratado das Sensações* (1754), do segundo. Com isso, nossa intenção é apresentar as linhas gerais do debate entre os sensualistas e Rousseau⁶ e mostrar, por isso, as razões que levaram ao pensador genebrino a distanciar-se do reducionismo sensualista.

6 Os dois textos mais significativos de Helvetius, ao nosso ver, para o debate em questão, em que estariam presentes as principais ideias do autor sobre educação e política e sobre epistemologia, a ideia do “sentir é julgar” por exemplo, seriam *De L'Esprit* de 1758 e *De L'Homme* de 1773. É bem possível que Rousseau teria conhecido o segundo texto, que foi publicado postumamente, dois anos após a morte de Helvetius, embora, textualmente, ao bem da verdade, Rousseau escreveu especificamente sobre o *De L'Esprit* de 1758 em alguns fragmentos: na *Nota sobre De L'Esprit*, na *Profissão de Fé do Vigário da Saboia* (do livro IV de *O Emílio*) e na Primeira Carta das *Cartas Escritas da Montanha*.

A partir de então, pode-se dizer que o coração das teses epistemológicas de Helvetius estaria ligado às doutrinas sensualistas quando ele advoga a ideia, de acordo com a qual haveria no homem duas faculdades passivas: em primeiro lugar haveria a faculdade de “perceber as impressões diferentes que os objetos exteriores fazem em nós”, ou a pura receptividade como sensibilidade física; e, em segundo lugar, a outra capacidade seria a faculdade de “conservar a impressão que esses objetos fazem em nós”, ou memória, que nada mais seria do que uma “sensação continuada e enfraquecida” (HELVETIUS, 2005, p. 2). OU seja, a capacidade de perceber estabeleceria as diferenças e semelhanças, as incompatibilidades e inconveniências dos objetos presentes ao espírito, como se concentrasse um resumo das operações do espírito. Em *De L’Homme*, por exemplo, ao tratar da desigualdade entre os homens, medida pelas diferenças espirituais, em termos epistemológicos, assim se pronunciou:

A desigualdade dos Espíritos é o efeito de uma causa comum e esta causa é a diferença de educação. [...] Para mostrar que todos os homens comumente bem organizados têm uma igual aptidão de espírito, é preciso remontar ao princípio que o produziu: qual é este princípio? No homem tudo é sensação física. Talvez eu não tenha desenvolvido bem esta verdade em *De l’Esprit*. Que devo eu me propor? Demonstrar rigorosamente o que eu somente fiz indicar e provar que todas as operações do espírito se reduzem a sentir. É este princípio que nos explica como é possível que seja aos nossos sentidos que devemos nossas ideias, e que, entretanto, não seja, como prova a experiência, à extrema perfeição desses mesmos sentidos que nós devemos a maior ou a menor extensão de nosso espírito (HELVETIUS, 1989, p. 142) .

Nesse sentido, de outro modo, ao mencionar o reducionismo, ao qual nos referimos mais acima, Helvetius disse que

[...] todo o espírito, por conseguinte, consiste em comparar nossas sensações e nossas ideias, quer dizer, ao ver as semelhanças e as diferenças, as conveniências e as inconveniências que há entre elas. Ora, como o juízo é somente essa apercepção nela mesma, ou ao menos, a pronúncia dessa apercepção, segue-se que todas as operações do espírito se reduzem a julgar (HELVETIUS, 2005, p. 7).

Podemos dizer, então, que a capacidade de julgar seria a principal função do processo de conhecimento e recepção das sensações enfraquecidas como memória. A capacidade de julgar por seu turno, dá conta do assentimento, para a constituição da compreensão da diferença temporal em relação à diferença de força e vivacidade das sensações. A fundamentação das teses de Helvetius se organizariam, por sua vez, da seguinte forma: a) em primeiro lugar, “todo julgamento nada mais é do que a relação de duas sensações”, recebidas no espírito imediatamente ou guardadas como memória. Para isso, a recepção e a compreensão das relações entre as sensações, a atenção aos dados, tem dimensão ativa, ao trazê-los à “consciência”; b) em segundo

lugar, ao lado disso, as impressões nunca são compreendidas de modo neutro, ausente de afetação, positiva ou negativa, boa ou ruim, agradável ou desagradável. Com isso, sempre a sensação provoca, como resultado, um “interesse” (forma geral) como repulsa, ou adesão; c) em terceiro lugar, se a memória é o que permite-nos as ideias comparadas, são as ideias comparadas que nos levam ao julgamento. À alma são devidas as sensações, são acolhidas, sendo admitida a faculdade de sentir, a receptividade fundamental, sem a qual nada se saberia; d) de outro modo, admite-se que todas as ideias advêm dos sentidos, de alguma forma. Isso nos leva a crer que todas as operações da alma, e a alma mesmo, dependem da faculdade de sentir, da “matéria”, do conteúdo material, das sensações; e) por fim, se as sensações nunca são neutras, são sempre atraentes, deve-se ao interesse, ou o efeito da sensibilidade física, o princípio que nos leva a realizar as comparações, o julgamento.

Associado a isso, a origem do erro em Helvetius estaria localizado no julgamento quando

[...] tem sua fonte ou nas paixões, ou na ignorância, seja em alguns fatos, seja na verdadeira significação de algumas palavras. O erro não é essencialmente atrelado à natureza do espírito humano, nossos julgamentos são, no entanto, o efeito de causas acidentais que não se supõem em nós uma faculdade de julgar distinta da faculdade de sentir; o erro é então nada mais do que um acidente, donde se segue que todos os homens têm essencialmente o espírito justo (HELVETIUS, p. 2005, p. 32).

Nesses termos, podemos entender que o problema do erro para o pensador francês não estaria relacionado a alguma capacidade própria do julgamento, já que essa função não tem a autonomia e a atividade que a distinguisse do trato imediato com o material, ou o conteúdo material das sensações na experiência. Sendo o homem e sua subjetividade resultado da objetividade sensivelmente determinada, ou se a sensibilidade resume toda a atividade subjetiva humana, o problema do erro, ao nosso ver, desloca-se para os conteúdos, para os objetos, para as causas ocasionais, ou circunstanciais, no contato imediato do homem com a realidade externa, que o leva a errar por uma incapacidade de observar os dados de outra forma, de perceber um outro aspecto, ou de formular um juízo melhor. O interesse, por sua vez, diz-se, é “necessariamente fundado pelo amor de nossa felicidade, pode ser apenas um efeito de nossa sensibilidade física, porque todas as nossas penas e os nossos prazeres retiram daí sua fonte. [...] a dor e o prazer físico é o princípio ignorado de todas as ações dos homens” (HELVETIUS, t.I, 1989, p. 170). Com isso, sendo o interesse um princípio, pode ser ele aplicado à atenção consciente das sensações, e aos outros homens por meio dos quais o interesse é o motivo para a associação e cooperação mútua⁷.

7 Sobre isso Helvetius diz assim: (...)“o que a experiência nos ensina sobre esse assunto [a sociabilidade] é que no homem e no animal, a sociabilidade é efeito da necessidade. [...] O interesse e a necessidade são os princípios de toda a sociabilidade. (HELVETIUS, t.I, 1989, p. 170)”

A partir do que pudemos notar, o pensamento de Helvetius parece ressoar, reverberar, as difusões de teses comumente circulantes no meio ilustrado francês dos setecentos: uma dessas teses seria a da comparação como forma de produzir saber, a epistemologia típica do iluminismo. Charrak, mostra que o pensador das luzes seria aquele

[não] responsável por pensar a pura formalidade da operação, mas sua articulação absolutamente essencial com um certo estado do material dos conhecimentos [...]. Rousseau ele mesmo, mais do que qualquer outro, se encarregará de mostrar que a reflexão permanece irreduzível à sensação, ou seja, que a comparação não é imanente aos dados que ela associa, mas que ela exprime o poder ativo da alma. Rousseau sublinha que estas operações alcançam sua retidão e ultrapassam o nível rudimentar para servir de invenção em função do material sobre o qual elas se aplicam (CHARRAK, 2009, p. 61).

Embora Rousseau não pode ser identificado como um metafísico típico para o período, como aquele pensador da teoria do conhecimento, dá ao juízo e a comparação contornos distintos em relação a Helvetius. Em relação às faculdades espirituais, Rousseau entende que existem duas instâncias a tratar dos dados e dos materiais para o conhecimento. Uma instância passiva que acolhe, recebe e sente, não incidindo juízos além daqueles esperados que a pura receptividade pode conferir numa situação específica, na qual o conteúdo da sensação pode ser alterada se é alterada a circunstância determinada. Há, por outro lado, uma instância ativa, responsável por acionar a capacidade de julgar, com a qual o sujeito cria informações, com base nos dados sensivelmente determinados, mediados espiritualmente. Esses dados seriam percebidos e com eles são compostos os atributos e as propriedades responsáveis por indicar, se determinado objeto se apresenta de um jeito ou de outro. Nesse sentido, observa-se a centralidade da independência do juízo na instância ativa, diferenciando-se, em Rousseau, da tradição sensualista, reducionista. No sensualismo, como anunciamos, o juízo e as faculdades lógicas estão em reciprocidade íntima com as faculdades que recebem, ou acolhem as informações sensíveis. Essa reciprocidade entre funções e dados do conhecimento parece indicar, na visão do genebrino, que o erro desloca-se da incapacidade do entendimento de compreender para a objetividade, já que errar significa que o indivíduo não teve condições de perceber melhor, não teve condições de perceber os melhores aspectos da realidade objetiva, uma vez que se verifica ampla e diversa demais a ponto de inviabilizar um juízo adequado: o julgamento em erro, ou inadequado, estaria condicionado pelos aspectos da objetividade sensivelmente determinada. De outro modo, a função criativa associada à faculdade de julgar, ainda que suscetível ao erro, é, em Rousseau, antropológicamente concebida porque estabelecida como o meio a partir do qual a *perfectibilidade* é acionada. O homem, portanto, se dispõe à história, de um lado, e ao mal, como resultado de sua faculdade criativa. O juízo, de duplo aspecto, ao mesmo tempo que emancipa o homem de sua condição animal, que apenas relata o que

sente, permite o ser “teorizar” o que sente, possibilitando, por isso, a compreensão do bem e do mal socialmente entendidos. Em suma, o outro lado dessa dimensão ativa permite realizar a associação e a criação do ser social.

Com Helvetius o binômio interesse e necessidade atuam no sentido de promover a associação dos indivíduos, pois a condição para a existência do interesse, isento de neutralidade, ocorre no plano epistemológico, porque as sensações manifestam-se sempre com o sinal do prazer e da dor, do que agrada e desagrada, dos quais o indivíduo ora se aproxima, ora se distancia. Se tudo é sensibilidade física, se todo o sentir nada mais é do que julgar, o princípio de associação social, no escopo do reducionismo, também é sensivelmente determinado, porque os homens aproximam-se uns dos outros porque as dificuldades, as dores e as penas, levam-nos à necessidade de uma existência contrária ao isolamento, sob pena de conhecerem mais riscos do que satisfações.

Em Rousseau, por sua vez, basta lermos algumas páginas do *Segundo Discurso* e do *Ensaio sobre Origem das Línguas* para percebermos que a associação entre os homens não se dá pelas necessidades físicas imediatas, nem pelos interesses. O que leva os homens à reunião seriam sentimentos de caráter moral. Ao especular sobre as razões do surgimento das línguas e, portanto, pelas razões da aproximação Rousseau diz:

É presumível, portanto, que as necessidades tenham ditado os primeiros gestos e que as paixões tenham arrancado as primeiras vozes [...] Deve ter sido assim. Não se começou por raciocinar, mas por sentir. Pretende-se que os homens tenham inventado a palavra para expressar suas necessidades: essa opinião parece-me insustentável. O efeito natural das primeiras necessidades foi o de afastar os homens, e não de os aproximar.[...] isso basta para evidenciar que a origem das línguas não se deve às primeiras necessidades dos homens; seria absurdo que da causa que os afasta viesse a maneira de uni-los. De onde pode então vir essa origem? Das necessidades morais, das paixões. Todas as paixões aproximam os homens, forçados a se separarem pela necessidade de procurar os meios de vida. Não foi a fome nem a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera que lhes arrancaram as primeiras vozes (ROUSSEAU, 2008, p. 104).

As paixões, como se observa, podem ser entendidas como desdobramento de algum grau de compreensão obtida a partir do plano da sensibilidade, segundo uma mediação, que deu informação aos demais aspectos da subjetividade. Nesse contexto, são acionadas as atividades típicas do homem que se aperfeiçoa, tais como a vontade e o juízo, atividades que fazem do homem ser distinto dos animais, ao conferir-lhe as características da espontaneidade e da liberdade. As paixões, por outro lado, por serem traços de uma compreensão, são, ainda, as marcas da consciência da alteridade social, da existência de um outro em direção ao qual o *eu* orienta aquilo que sente. As sensações, no entanto, ou os sentimentos decorrentes das necessidades físicas

elementares, são efeitos das coisas, não dos homens. Dessa forma, para Rousseau, a dependência das coisas é anterior à dependência dos homens, com os quais apenas tardiamente, em seu desenvolvimento, o indivíduo precisa se preocupar.

Dito isso, as *Notas sobre a obra De L'Esprit* dedicar-se-iam a apresentar os elementos fundamentais e distintivos da epistemologia assimilada por ambos autores, a partir dos quais são justificadas as concepções sociais e políticas de cada um. Naquele pequeno texto fragmentário Rousseau teria indicado: i) em primeiro lugar, a negação das duas faculdades passivas, para admitir os sentimentos, típicos do tratamento moral dado às informações mediatizadas; ii) em segundo lugar, a claríssima crítica ao reducionismo ao recusar a identificação da memória como sensação enfraquecida, ou como sensação atual e presente. A memória, segundo ele, requer um trabalho de mediação, pois seria a faculdade de se lembrar de uma sensação, ainda que possa ser uma sensação enfraquecida sem duração contínua. O ato de ter algo na consciência e a compreensão da diferença de duração das sensações não podem ser confundidas com as sensações mesmas, pois, para isso, requer-se um desdobramento espiritual; iii) por último, o reducionismo de Helvetius é rejeitado por Rousseau, porque, simplesmente, a “comparação do amarelo com o vermelho não é a sensação do amarelo, nem do vermelho (ROUSSEAU, 1959, v.4, p. 1123)”. Nesses termos, o espírito ganha maior complexidade porque ao invés de duas faculdades fundamentais, sensibilidade e memória, haveria uma terceira, o julgamento. Diferencia-se de Helvetius, ainda - que se coloca a tarefa de provar a associação do sentir e do julgar - porque, embora sentir e julgar trabalhem com a sensação como “matéria” do saber, a faculdade de sentir lida com a recepção e o acolhimento, já o julgamento trata da comparação, ou da relação entre as sensações. A especificidade do objeto com o qual lidam as faculdades também não pode ser colocado no mesmo plano, porque existem condições objetivas no estado de natureza, contempladas na antropologia de Rousseau, com as quais um indivíduo, ao se relacionar com outros indivíduos, precisa ser capaz de compatibilizar a alteração dos dados recebidos objetivamente e as assimilações desses mesmos dados no espírito.

Feitas essas considerações, acreditamos ter mostrado os principais aspectos das discordâncias entre os autores, em termos epistemológicos. Cabe a nós, por ora, levantar as diferenças que pudemos notar entre Rousseau e Condillac, como parte do debate sensualista do período.

É sabido pela historiografia filosófica que ambos, Rousseau e Condillac, nutriam relações de amizade e o primeiro, sobretudo, demonstrou, em diversas passagens de seus textos, sinais claros de sua admiração pelo pensador francês. Talvez seja por isso que o genebrino foi, acreditamos, provocado a refletir sobre as posições teóricas de Condillac e, a partir delas, consolidar suas próprias posições teóricas. Uma das formulações mais conhecidas é a crítica de Rousseau às teses sobre linguagem e sua origem, quando coloca em questão o que Condillac admite

como pressuposto: saber de uma sociedade já formada para os inventores da língua. Segundo os intérpretes, o *Segundo Discurso*, assim como *Ensaio sobre Origem das Línguas*, Rousseau tende a problematizar toda a transição da natureza à história. Isso se justifica porque para Condillac, “os primeiros encontros entre os indivíduos vão já liberar um potencial de comunicação social, porque a linguagem aparecida circunstancialmente desenvolver-se-á na mesma proporção que as relações de sociedades com as quais foram originalmente codificados”. De um outro modo, “as línguas não serão mais o resultado de uma escolha deliberada, do que das leis presidindo os começos das coletividades organizadas (ROUSSEAU, 1986, p. 146)”. A partir dos estudos de Condillac sobre a origem das línguas, temos a tendência em aceitar a determinação recíproca entre pensamento e necessidade e a respeitar algumas “determinações psicológicas gerais da espécie humana”. Rousseau recusa isso prontamente, porque entende que o jogo das circunstâncias exteriores marcam o fim da vida natural e o início da vida social e histórica. Como salientamos mais acima, o genebrino “procura a origem desta linguagem nas necessidades morais, ou seja, nas paixões concebidas como poder de identificação do outro,” ao afirmar, no seu *Segundo Discurso*, “que a arte de falar supõe a arte de pensar (CHARRAK, 2003, p. 100)”. A partir de Rousseau, as necessidades físicas levam menos ao desenvolvimento das relações estáveis e perenes e mais à dispersão, embora sejam os eventos circunstanciais os responsáveis pelas primeiras palavras, com o advento das primeiras trocas sociais, das quais verificam-se as paixões interiores e de acordo com as quais se dá o reconhecimento recíproco entre os homens. Dito isso, entendemos haver um sinal de tensão entre os autores, especialmente em relação ao tema da linguagem, cujos desenvolvimentos desembocam nos problemas da socialização. Isso revela, em termos epistemológicos, um debate em torno do papel das sensações e dos sentimentos morais, um debate em torno da gênese das faculdades mentais e, sobretudo, em torno da possível solidariedade entre as operações espirituais e o conteúdo material do conhecimento. Para o genebrino, a aproximação entre a dimensão “material” e operacional do pensamento vai ao encontro do debate entre passividade e atividade espiritual, como dissemos mais acima. A partir de então, Rousseau, de acordo com os intérpretes, “procede uma crítica interna ao empirismo quando encontra na reflexão uma revelação metafísica irrecusável da liberdade da alma e partindo de sua espiritualidade (CHARRAK, 2009, p.82)”, associado ao debate sobre a experiência do erro. Embora sejam claras as discordâncias entre Rousseau e Helvetius, quanto ao reducionismo sensualista, nos parece equivocado deixar lado as teses de Condillac para o debate, pois as teses desse pensador aproximam-se das teses helvéticas.

Inicialmente, podemos indicar que, a título de exemplo, no texto *Extrato comentado ao Tratado das Sensações*, Condillac sugere que “o principal objetivo da obra é o de fazer ver como todos os nossos conhecimentos e todas as faculdades vêm dos sentidos, ou para falar mais exatamente, das sensações. (...) Sugere

ainda que são “das sensações que a modificam que ela [a alma] tira todos os seus conhecimentos e suas faculdades (CONDILLAC, 1947, v.1, p. 323). Podemos dizer que a preocupação primordial de Condillac, pelo menos no *Ensaio sobre a origem do conhecimento humano*, seria dar conta, no terreno do sensualismo, de elaborar um plano de pesquisa pela origem e desenvolvimento do conhecimento humano, mostrando as fontes de nossos erros, indicando, por sua vez, a clarificação do funcionamento da alma pelo funcionamento adequado das faculdades e das sensações a elas vinculadas. A investigação genética desenvolvida por ele pretendia ser precisa, porque essa observação originária, primeva, pretendia mostrar como as faculdades passaram a funcionar, desde sua forma mais simples, desde o primeiro contato com uma sensação específica, para que a circunstância do erro pudesse ser detectada. Nesse caso, a pesquisa pela origem, pela gênese das faculdades no contato primitivo com as sensações garantiria um tipo de explicação ao serem observadas as funções elementares, para que elas possam, caso o erro seja encontrado, modificadas, para a boa compreensão das coisas, pelo adequado funcionamento das faculdades. Há, nesse sentido, um primado da “matéria”, do conteúdo do conhecimento, sobre as operações mentais, do mesmo modo que, em geral, teria feito a tradição de pensamento do século XVIII ao receber o empirismo. Para Condillac, Locke teria diferenciado duas fontes de nossas ideias, ou seja, os sentidos e a reflexão. No entanto, entende o pensador francês que

[...] seria mais exato reconhecer apenas uma, seja porque a reflexão é, em seu princípio, apenas a sensação mesma, seja porque ela é menos a fonte de nossas ideias do que o canal por meio do qual atravessam as ideias pelos sentidos. [...] Eis o defeito do *Tratado das sensações*. Logo quando lemos o exórdio, o julgamento, a reflexão, as paixões, todas as operações da alma, em uma palavra, são somente a sensação mesma que se transforma diferentemente e julgamos ver aí um paradoxo sem nenhuma espécie de prova. Mas, mal a leitura da obra tenha acabado, vem-lhe a tentação de dizer: essa é uma verdade muito simples e ninguém a ignorava. [...] Essa verdade é o principal objeto da primeira parte do *Tratado das sensações* (CONDILLAC, 1947, v.1, p. 326).

A partir do trecho acima destacado, uma vez determinado o reducionismo, ou a simplificação do processo de conhecimento, com base na associação entre forma e conteúdo do conhecimento, resta saber como se mostra a problemática, a partir da rejeição rousseauísta, da passividade e atividade espirituais. De acordo com Condillac, ao discutir como o conhecimento se processa na estátua humana, percebe-se que

[...] ela é ativa em relação a uma de suas maneiras de sentir e passiva em relação à outra. Ela é ativa quando se lembra de uma sensação, porque ela tem em si a causa da sua lembrança, ou seja, a memória. Ela é passiva no momento que ela experimenta uma sensação porque a causa que a produz está fora de si, quer dizer, no corpo odorífero que age sobre seu órgão (CONDILLAC, 1947, v.1, p. 226)

Dito isso, entende-se, que a passividade e atividade devem ser identificadas se a causa e o efeito produzidos estaria dentro de nós, ou fora de nós. Seria ativo o agente de uma causa, a resultar em um efeito, a lembrança de uma sensação de um odor (caso os dados sejam captados pelo olfato, por exemplo); seria passivo, por outro lado, aquele efeito cuja causa realiza-se mediante o contato com algo exterior, a impressão, na mente, de um objeto fora de nós. Por sua vez, a memória se originaria pela diferença da ordem no tempo, dos estímulos processados na mente e, também, pela capacidade, maior ou menor, mais ou menos intensa, da permanência de um estímulo sensorial na mente do percebido. A passagem de um estímulo, por isso, deixa “rastros”, “marcas”, “resíduos”, mesmo que o objeto não esteja estimulando mais e tenha parado de atuar, ou estimular. A sensação que se mantém, portanto, pela atenção retém a sensação passada num tempo presente, que resulta na consciência de um conflito, ou uma diferença, entre os estímulos que já passaram e os estímulos que se têm no momento presente. A diferença desses dois momentos, nos leva ao surgimento de uma sensação modificada, pela temporalidade, pela diferença de ordem na estimulação, a que chamamos memória. A partir disso, com Condillac, temos claras as distinções internas àquilo que ele entende ser a capacidade de sentir: o estímulo captado pelo órgão do sentido, o olfato, ou o tato, ou o ouvido, que percebe o estímulo imediatamente e a memória, que resgata o que já passou e não se mantém mais. Em outros termos, ao se reconhecer a diferença entre dois estados, das circunstâncias da lembrança, a memória, na verdade, reconhece a sucessão, ainda que para ela todos os estímulos expressem, de fato, uma alteração no próprio *eu* que sente⁸. O *eu* do ser que sente resume-se, em determinado momento, a tudo aquilo que uma sensação, em específico, pode exprimir e os efeitos modificadores dessa sensação, para o desenvolvimento de uma subjetividade limitada.

Num outro momento, Condillac, antes de se deter na análise da memória, referia-se, assim, à capacidade de atenção: “A estátua é capaz de atenção. Ao primeiro odor, a capacidade de sentir de nossa estátua está totalmente concentrada na impressão feita sobre seu órgão. Isso é o que eu chamo atenção (CONDILLAC, 1947, v.1, p. 224)”. Se a atenção, então, é a habilidade mais simplificada e mais primordial desenvolvida no *homem-estátua*, seria possível questionarmos a pura

8 Vale lembrar que, ao longo do *Tratado das Sensações*, para a explicação da origem do conhecimento humano, Condillac se vale da metáfora *homem-estátua*. Ao fazer uso desse recurso hipotético, o autor entende que, se isolarmos um sentido, olfato, visão, audição, dos demais, analisando as sensações que cada um deles pudesse captar, toda a subjetividade desse *homem-estátua* ficaria reduzida. O *eu*, a subjetividade do homem-estátua seria identificado com a sensação sentida, ou lembrada. Isso se deve, de acordo com as análises de Condillac, a uma simplificação da subjetividade, porque os sentidos foram separados uns dos outros e porque as contribuições de cada um deles, que poderia ser útil para a composição da ideia de um objeto, ficaria prejudicada. Para maiores entendimentos sobre o tema, recomendamos: CAMPOS, Henrique Segall Nascimento. O desenvolvimento psico-genético do homem estátua e sua relação com a objetividade sensível em Étienne de Condillac: a confirmação da realidade objetiva ao sujeito. 2005. 175f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de pós-graduação em Filosofia, Belo Horizonte.

receptividade como passividade, pois o ser senciente que se mantém concentrado a um dado sensorial, mesmo que desconheça, precisamente, os fatores externos que deram origem ao estímulo, reage a esses estímulos como seus e não poderia ser considerado passivo. Entendemos ser questionável a amplitude dessa passividade compreendida por Condillac no *homem-estátua*, porque o fato de ter um objeto diante de si, sentir a sensação a ele relacionada e percebê-la, ainda que o objeto causador lhe seja estranho, invalida a ideia de uma passividade, pois o ato de estar atento e ter consciência disso não confere ao sujeito a noção de passividade.

Por outro lado, o primeiro grande trabalho com o qual Condillac passa a gozar de certa notoriedade no meio ilustrado do período é o *Essai sur L'Origines des Connaissances Humaines*. Com esse texto, diferentemente das elaborações percebidas no *Traité des Sensations*, Condillac entende ser a percepção a primeira faculdade originária humana. Ele disse, naquele momento que “a percepção ou a impressão ocasionada na alma por ação dos sentidos é a primeira operação do entendimento. [...] Os objetos agiriam inutilmente sobre os sentidos e a alma não tomaria jamais conhecimento se não tivesse percepção. Assim o primeiro e menor grau de conhecimento é perceber (CONDILLAC, 1947, v.1, p. 10)”. A partir daí é possível dizer que se observa uma oscilação terminológica referente ao entendimento de qual deveria ser a “matéria” do conhecimento e, sobretudo, quais seriam as operações associadas ao desenvolvimento cognitivo. Em outro trecho ele teria dito que “as sensações e as operações da alma são então os materiais de todos os nossos conhecimentos: materiais que a reflexão opera, procurando pelas combinações e as relações que a encerram (CONDILLAC, 1947, v.1, p. 6)”. Há, como se pode perceber, uma dificuldade, tendo em vista a mudança de tratamento dada às faculdades e o uso das sensações com as quais trabalham, de compreender as diferenças entre passividade e atividade. Mas, por que, afinal, isso seria relevante? Por que, em relação à Condillac, seria interessante compreender essa distinção? Para Rousseau, por sua vez, é importante para dar conta do problema do erro de julgamento que resulta na liberdade humana e na decrepitude moral das relações socialmente determinadas.

Se levarmos em conta nossa interpretação do tema em Condillac, passividade/atividade, a atividade pode ser localizada na atenção e não apenas na memória, que pressuporia algum grau de reflexão. Por outro lado, se perseguirmos as sugestões de Condillac, tendo em vista o critério indicado por ele, a memória adquire o estatuto de faculdade ativa primordial. Se, de outro modo, entendemos que há, já, certo grau de atividade na atenção, a capacidade de ter consciência de um dado sensível ganha o estatuto de faculdade primeva, a partir da qual a origem e o desenvolvimento das demais faculdades é observada. O uso do critério da causalidade, externa/interna, vez por outra anunciada por Condillac, talvez seja insuficiente para consolidar a dimensão ativa do espírito e a natureza específica de suas faculdades. Mesmo

assim, fica clara a relação entre o material, ou conteúdo do conhecimento de origem externa, e a origem das faculdades. Isso nos leva a crer que a atividade espiritual, tão relevante para as preocupações teóricas de Rousseau, no contexto de suas formulações teóricas específicas diga respeito mais à capacidade de tomar decisões, com a qual a atividade de julgar (por comparação), do que apresentar a descrição de uma teoria do conhecimento em termos psicológicos.

Defendemos a ideia segundo a qual, nesse contexto de debate sensualista, Rousseau tenha sido responsável por posicionar a capacidade de julgar em um outro grau de importância. Uma leitura não tão rigorosa já nos mostra procedimentos ligados ao juízo e à teoria do conhecimento já presentes nos textos de Condillac. Quer dizer, “desde que há comparação, há juízo. Nossa estátua não pode estar ao mesmo tempo atenta ao odor da rosa e ao do cravo sem perceber que um não é o outro. [...] Um juízo é, então, somente a percepção de uma relação entre duas ideias comparadas” (CONDILLAC, 1947, v.1 p. 226). Entendemos que exista uma sutil distinção, entre os autores, Condillac e Rousseau, quanto ao tratamento dado às concepções de passividade/atividade. Com o pensador de Genebra acreditamos haver uma saída espiritualista, em função da necessidade de lidar com os problemas morais associados à liberdade essencial humana. Henri Gouhier entende que uma dicotomia passividade/atividade, difundida na epistemologia do século XVIII teria restabelecido a distinção elaborada por Descartes, entre a vontade que dá um assentimento e o entendimento que compreende passivamente (GOUHIER, 1984). Esse referencial teórico estaria, de acordo com o intérprete, presente na cabeça de Rousseau quando tratou do problema. Isso, por sua vez, nos leva a crer que a função ativa da alma, a reflexão teria “uma revelação metafísica irrecusável da alma partindo de sua espiritualidade” (CHARRAK, 2009, p. 82).

Por fim, a conhecida diferença crítica dirigida por Rousseau a Condillac, no campo da linguagem, desdobra-se em questões de caráter epistemológico. O pensador de Genebra não entende serem as necessidades os motivos, de acordo com os quais a associação entre os homens passa a existir, o convívio mútuo, e a origem da linguagem. Acredita serem, no entanto, as paixões das quais são pressupostas as mediações e as comparações, amplamente compreendidas por meio dos juízos. Em Rousseau, por outro lado, os juízos ganham estatuto diferenciado, para além da imediatidade da tese sensualista reducionista de Condillac.

Considerações finais:

Enfatizamos, ao longo deste texto, que a diferença de tratamento dado ao tema da sensibilidade a partir de Rousseau, em relação aos representantes do sensualismo francês, Condillac e Helvetius, ganha importância para justificar a investigação sobre o problema do erro e do juízo. Isso é relevante para o genebrino, porque os problemas do conhecimento adquiridos num contexto moral e socialmente determinado precisam ser comparados com as afecções e conhecimentos sensíveis originados da

relação do indivíduo com as coisas, antes de qualquer alteração, ou depravação, típicas da inautenticidade social. Acreditamos, portanto, que o sensualismo praticado por Rousseau pode funcionar como meio para se alcançar uma especulação filosófica a assegurar a compreensão de um sujeito “metafísico”, a elaboração de um cogito na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* por exemplo, como justificação e admissibilidade do elemento fundamental de sua filosofia, a liberdade. Nesse texto presente no livro IV de *O Emílio*, podemos compreender, dentre outras coisas, a crítica à religião revelada, a crítica ao dogmatismo filosófico, a favor da tolerância, como aspecto a garantir a coesão social do contrato social, a ser justificado em termos políticos.

Bibliografia

- CAMPOS, H. S. N. (2005). “O desenvolvimento psico-genético do homem estátua e sua relação com a objetividade sensível em Étienne de Condillac: a confirmação da realidade objetiva ao sujeito”. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade Federal de Minas Gerais.
- CAMPOS, H. S. N. (2016). “Para uma fundamentação do pensamento de Rousseau: natureza, razão, sensibilidade”. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade Federal de Minas Gerais.
- CASSIRER, E. (1984). *L'unité chez Rousseau*. In. *Pensée de Rousseau*. Paris. Édition du Seuil.
- CASSIRER, E. (1997). *A Filosofia do Iluminismo*. 3a ed. Campinas: Editora Unicamp.
- CASSIRER, E. (2003). A questão de Jean-Jacques Rousseau. In. *O pensamento político clássico*. São Paulo. Martins Fontes.
- CHARRAK, A. (2003). *Empirisme et Métaphysique*. Paris. VRIN.
- CHARRAK, A. (2009). *Empirisme et théorie de la connaissance: Réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*. Paris. Vrin.
- CONDILLAC, E. (1947-51). *Oeuvres philosophiques de Condillac*. Paris. Presses Universitaire de France.
- DERATHÉ, R. (2011). *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Genève. Slatkine Reprints.
- GOUHIER, H. (1984). *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris. Vrin.
- GROSSMAN, M. (2008). *The Philosophy of Helvetius: With Special Emphasis on The Educational Implications of Sensationalism*. New York. Kessinger Publishing.
- HELVETIUS, C. A. (1961). *De L'Homme, de ses Facultes Intellectuelles et de son Éducation*. Paris. INALF.
- HELVETIUS, C. A. (1989). *De L'Homme, de ses Facultes Intellectuelles et de son Éducation*. Paris. Librairie Arthème-Fayard.
- HELVETIUS, C. A. (2005). *De L'Esprit*. Paris. Adamant Media Corporation.
- MARUYAMA, N. (2005). *A moral e a filosofia política de Helvetius: uma discussão com J-J. Rousseau*. São Paulo. Associação Editorial Humanitas/FAPESP.
- MARUYAMA, N. (2007). Helvétius et Rousseau: les lois de l'esprit et l'intérêt general. In. *Matérialistes français du XVIIIeme siècle: La Mattrie, Helvétius, d'Holbach*. Paris. PUF.
- POPKIN, R. (2011). “Novas considerações sobre o papel do ceticismo no Iluminismo”. *Sképsis*, ano IV, n. 6. p. 67-92. Data de Acesso, 20 de setembro de 2022. <https://philosophicalskepticism.org/revista-skepsis/revista-skepsis-volume-3-numero-6/>.
- ROUSSEAU, J-J. (1959-95) *Oeuvres complètes*. Ed. publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris. Gallimard.
- ROUSSEAU, J-J. (1961). *Émile ou De L'Éducation*. Paris: Éditions Garnier Frères, 1961.

- ROUSSEAU, J-J. (1974). *Lettres Philosophiques*. Apresentação Henri Gouhier. Paris. Librairie Philosophique J.Vrin.
- ROUSSEAU, J-J. (1978). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 2ª ed. São Paulo. Abril Cultural.
- ROUSSEAU, J-J. (1985). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Brasília. Editora Universidade de Brasília.
- ROUSSEAU, J-J. (2004). *Emílio ou da Educação*. 3ª ed. São Paulo. Martins Fontes.
- ROUSSEAU, J-J. (2005). *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo. Estação Liberdade.
- ROUSSEAU, J-J. (2008). *Ensaio sobre a origem das línguas*. Campinas. Editora Unicamp.
- ROUSSEAU, J-J. (1978). *Discurso sobre as ciências e as artes*. 2ª. ed. São Paulo. Abril Cultural.
- ROUSSEAU, J-J. (1959-95). *Essai sur L'Origine des Langues*. In. *Oeuvres complètes*. Ed. publiee sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris. Gallimard.
- ROUSSEAU, N. (1986). *Connaissance et langage chez Condillac*. Genève. Droz.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.