

DOENÇA, SOCIEDADE E ARTIFÍCIO EM ROUSSEAU: ALGUMAS PONDERAÇÕES*

ILLNESS, SOCIETY AND ARTIFICE IN ROUSSEAU: SOME CONSIDERATIONS

Edmilson Menezes**

RESUMO

O homem histórico afastou-se da sua verdadeira natureza, e esse distanciamento é decisivo para a formação de um novo estado, no qual, ao recorrer à artificialidade, ele passa a uma convivência civil organizada e protegida, mas, sincronicamente, encontra o fracasso e a dor. O que se perde nesse movimento é, entre outros elementos, a preservação de certo vigor associado à simplicidade característica da ausência de artefatos sociais impostos à convivência comum. A partir desse prisma, Rousseau propõe uma vigorosa reflexão sobre a persistente patologia que acomete a sociedade: a constatação de que os homens estão doentes após se defrontarem com o ambiente das relações civis. A doença como expressão social manifesta as fragilidades inerentes ao elo artificial entre o indivíduo e a comunidade, resultando na exteriorização da consciência, na dependência da imagem e na perda do vínculo direto consigo. Isso acaba sendo substituído por uma relação mediada pelas convenções coletivas. Nessa direção, o objetivo deste artigo é apresentar o nexos entre sociedade e patologia em Rousseau, de modo a ressaltar a ideia segundo a qual o homem civil é, em grande medida, o resultado do artifício.

PALAVRAS-CHAVE: Rousseau; sociedade; doença; artificialidade; aparência.

ABSTRACT

Historical man has distanced himself from his true nature, and this distancing is decisive for the formation of a new state in which, by resorting to artificiality, he moves towards an organized and protected civil coexistence, but, synchronistically, encounters failure and pain. What is lost in this movement is, among other elements, the preservation of a certain vigor associated with the simplicity characteristic of the absence of social artifacts imposed on common coexistence. From this perspective, Rousseau proposes a vigorous reflection on the persistent pathology that affects society: the realization that men are sick after confronting the environment of civil relations. Illness as a social expression manifests the weaknesses inherent in the artificial link between the individual and the community, resulting in the externalization of consciousness, dependence on the image and the loss of the direct bond with oneself. This ends up being replaced by a relationship mediated by collective conventions. In this sense, the objective of this article is to present the connection between society and pathology in Rousseau, in order to highlight the idea that civil man is, to a large extent, the result of artifice.

KEYWORDS: Rousseau; society; illness; artificiality; appearance.

* Artigo recebido em 16/02/2025 e aprovado para publicação em 07/04/2025.

** Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. Bolsista de Produtividade do CNPq. E-mail: ed.menezes@uol.com.br

PREÂMBULO

Sem dúvidas, há uma diferenciação temática entre duas das mais importantes obras de Rousseau, a saber, o *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750), no qual ficam evidenciados os temas da virtude, do luxo e da arte, e o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), que apresenta uma concepção original acerca do homem em estado de natureza e do problema da desigualdade entre os indivíduos.

Enquanto o primeiro discurso visa defender a disposição espiritual de agir conforme o dever e faz um apelo constante ao testemunho da história, o segundo discurso rejeita explicitamente os fatos chancelados pelo senso comum e, por isso mesmo, marcados pelo tempo histórico, para se apoiar constantemente em uma reflexão do tipo científica um tanto indiferente à moralidade. O escrito de 1755 trata, em grande medida, do estado de natureza, um estado pré-humano em que o “homem” teria sido naturalmente bom; com efeito, tal condição não é discutida nos escritos anteriores, que, ao contrário, afirmam que “os homens são perversos”.

Por fim, para ver apenas um detalhe, mas deveras significativo, no *Discurso sobre as ciências e as artes*, o espírito guerreiro é dado como sinal da virtude e da grandeza humana, enquanto o Rousseau posterior apresenta a guerra entre as nações como um resultado lógico, mas infeliz, da história (Allard, 1984, p. 188, tradução nossa).

Apesar da inicial discrepância, há uma interligação estrutural entre os dois escritos quando levamos em consideração o quadro analítico mais amplo da proposta filosófica do genebrino.¹ Assim que o homem entra no mundo histórico, a questão do seu desempenho vital surge de forma imperativa, porquanto se vê absorvido pelo desamparo encontrado fora do mundo natural e obrigado a sobreviver com um suporte de forças suscetíveis. Os dois *discursos* permitem a Rousseau fazer com que o homem natural parecesse tal que pudesse ser reconstruído intelectualmente por meio de uma abordagem regressiva, isto é, ignorando os dados culturais que o obscurecem. Doravante, o desafio é avaliar as transformações históricas que ocorreram no homem e, ao mesmo tempo, entender como preservar nesse homem algo que esteja o mais

¹ Em “Lettre à Malessherbes”, de 12/01/1762, Rousseau (1817, p. 12, tradução nossa) diz: “Tudo o que pude reter dessa multidão de grandes verdades que, em um quarto de hora, me iluminou debaixo dessa árvore, foi bem distribuído nos três principais dos meus escritos, a saber, esse primeiro discurso, aquele sobre a desigualdade e o tratado de educação, três obras indissociáveis e que juntas formam um único todo”. Já na “Carta a Christophe de Beaumont”, Rousseau (2005, p. 40), relata: “Escrevi sobre diversos assuntos, mas sempre segundo os mesmos princípios: sempre a mesma moral, a mesma crença, as mesmas máximas e, se se quiser, as mesmas opiniões”.

próximo possível de sua natureza, apesar de se encontrar num mundo marcado pela cultura do artifício e da convenção.

O domínio civil contribui, portanto, para forjar uma nova natureza, perdendo simultaneamente a natureza autêntica. E o que se perde nesse movimento é, entre outros elementos, a preservação de certo vigor associado à simplicidade característica da ausência de artefatos sociais impostos à convivência comum. Nesse sentido, talvez possamos afirmar que um ponto nevrálgico que se destaca nos dois grandes escritos do genebrino esteja na reflexão sobre a persistente patologia da sociedade, a amarga constatação de que “o homem está doente” (Philonenko, 1984, p. 74), sobretudo tão logo defrontado com o ambiente das relações civis.

A organização geral da vida em comum, seus princípios fundamentais e suas regras protocolares são a ocasião para sopesar que, graças a uma funesta possibilidade, a história muniu a existência social de uma conformação na qual se situa a origem do mal; a ideia segundo a qual é plausível vincular a doença na sociedade aos pressupostos de uma atitude destrutiva dos seus membros cuja base encontra-se na artificialidade gerada como solução para a convivência indesejada, mas necessária.

Opomos o artificial ao natural, porque o artifício, visto como uma imitação enganosa da natureza, mascara a intervenção humana, arriscando-se a destruir as suas funções vitais primárias. O alerta de Rousseau é contra as distorções devidas ao artifício e suas artimanhas, visto que estas corroem os elementos naturais ao fingirem ser funções naturais imediatas, o que não são. Eis a razão pela qual se pode declarar que a sociedade apenas mostra entes artificiais e impõe ao homem a necessidade de se tornar o que verdadeiramente é: “por que, com o homem original desaparecendo gradualmente, a sociedade não oferece mais aos olhos do sábio nada além de um conjunto de homens artificiais e de paixões factícias que são obra de todas essas novas relações e não têm nenhum fundamento de verdade na natureza” (Rousseau, 1964b, p. 192, tradução nossa).

A vida medrada pela artificialidade representa uma vida fora de si, “o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver da opinião dos outros, e, por assim dizer, apenas do julgamento deles tira o sentimento da sua própria existência” (Rousseau, 1964b, p. 193, tradução nossa). Os artifícios da cultura dão origem a necessidades e desejos afetados, e a possibilidade de satisfação torna-se cada vez mais distante. A natureza é, por conseguinte, antes de tudo, um princípio de ordem e uma norma da qual o homem não é o autor (Lorvellec, 2006). O oposto da natureza não é o artifício como tal (o mestre, por exemplo, fará uso abundante

do artifício para instruir seu discípulo), e sim a desnaturação – o que o homem produz ao se subtrair à ordem normativa da natureza.

Nas palavras de Goyard-Fabre (2001, p. 31, tradução nossa),

O pensamento realiza seu mais significativo ato filosófico quando se eleva à **idealidade pura** para pensar, em processo reflexivo, o que **deveria** ou **poderia** ter sido o estado conforme a natureza originária do homem por baixo de todas as perversões pelas quais se permitiu ser assaltado.

O rompimento instituído entre a simplicidade natural, na qual o homem vivia a satisfação frugal de um reduzido número de necessidades naturais, e o desenvolvimento da artificialização dos laços sociais, em que presenciamos a sofisticação extrema das necessidades e a exacerbação das paixões, geram uma série de perversões, em que estão incluídas as doenças – que podem ser do corpo ou da mente. A originalidade contida na avaliação filosófica das manifestações patológicas reside na orientação indicada pelo seu diagnóstico, a saber, a identificação das causas sociais ou civilizatórias do adoecimento, um exame da crise da cultura que pode auxiliar a distinguir melhor sua ideia.

As pontuações que compõem a leitura do tema rousseauiano das mazelas ligadas à formação e persistência do núcleo civil foram realizadas, no presente estudo, com o objetivo de destacar a filosofia da patologia social como um pensamento inteiramente voltado contra a artificialidade.

PATOLOGIA, SOCIEDADE E ARTIFÍCIO

O enaltecimento do mundo civilizado ancora-se, destacadamente, nos planos científico e moral. Seu objetivo é mostrar que, tanto no domínio da liberdade como no da humanidade, os povos se beneficiaram enormemente da considerável promoção do conhecimento, da produção e das trocas que ocorreram desde o Renascimento: tornaram-se mais livres, porque o governo foi regularizado e a escravidão foi questionada, desaparecendo em muitos lugares; tornaram-se mais humanos – e mais virtuosos num novo sentido – porque a brutalidade e a grosseria deram lugar à gentileza e à polidez de maneiras (Spitz, 1995).

O homem do Renascimento via brotar a confiança no aparecimento de uma nova e promissora era – uma época em que a civilização estava sendo renovada –, seu tempo assumia o afastamento de uma suposta era das “sombras”. Além de reviver a cultura, as artes e as filosofias da Grécia e Roma antigas, tal confiança tornou os pensadores da quadra

autoconscientes do seu lugar na história, verdadeiros agentes da conversão do Renascimento em um ponto de vista cujo substrato era o otimismo. A ideia de progresso da humanidade, de um sentido para a história, impunha-se segundo um plano destinado a um grande futuro, cuja noção nuclear para o conjunto do período era o de civilização: “Agora, porém, como competidora de toda a cultura da Idade Média, essencialmente clerical e fomentada pela Igreja, aparecia uma nova civilização, fundamentando-se naquela que havia do outro lado da Idade Média” (Burckhardt, 1991, p. 121). Otimismo e civilização passam a funcionar como conceitos operatórios dentro de uma interpretação que tenta organizar a marcha do espírito humano.

Contudo, a correspondência entre o homem e a natureza foi alterada, e a civilização não se recuperou dessa transformação. Uma das alterações mais importantes registra-se com as emendas artificiais, ou seja, com uma coleção de estratégias capaz de tomar o lugar da transparência própria do estado natural e assim garantir a convivência entre as liberdades sem o esforço do autêntico confronto cujo resultado era uma assimilação natural de conduta, o cultivo da disposição particular para agir bem, para a boa ação criadora do dever. Descobre-se, então, o traquejo social. Ele está ligado ao encontro diário e à standardização da vida em comum, o que lhe confere uma larga vantagem em relação às virtudes, por conta da utilidade reguladora que traz consigo (Menezes, 2010). Em 1679, a pena de Madame de Lafayette (1950, p. 40-41, tradução nossa) registra as incongruências que podem advir do esforço artificial que congrega os indivíduos sob a mesma cúpula civil: “Se julgardes pelas aparências aqui neste lugar, respondeu Madame de Chartres, sereis frequentemente enganados: o que aparece quase nunca é a verdade”. Separar virtudes e cotidiano por meio da simulação é uma invenção consensual e inteligente, porém detentora de uma força ilusória e frouxa: a coragem física ou moral é somente emblema, cuja eficácia é demasiado improvável.

Ser bem-sucedido na vida em sociedade adquire um valor que isola as exortações de consciência: é preciso agradar os próximos, mas não como dita a consciência moral, e sim como dispõe a regra social. Os modos agradáveis e gentis são estímulos para provocar a aprovação daqueles com os quais convivemos. Os modos rudes, ao contrário, provocam nos outros aversão e desprezo por seus portadores. Nesse sentido, conquanto nenhuma pena tenha ordenado as leis para os costumes execráveis e rudes, a própria natureza nos castiga com dura posição, privando-nos por essa razão da autêntica companhia e benevolência dos homens. Como medo do repúdio, todos são obrigados ao disfarce (Menezes, 2010).

É imperioso, portanto, considerar alguns paradoxos próprios da vida em comum e, com eles, as desafiadoras e forçosas questões: é a civilização realmente um processo ininterrupto, no

qual a humanidade se empenhou e se empenha com a certeza de sua cada vez maior perfeição técnica e moral? Ou poder-se-ia pensar a civilização como um artifício sutil, porquanto não se trata do estado natural dos homens? Em meio às gentes civilizadas, encontramos ainda a sujeição, o despotismo e a ignorância – o revés de uma excelência ambicionada (Menezes, 2010). Essa constatação nos induz a concluir que a civilização, na qual o progresso pretende ser uma ação manifesta e unânime, pode não constituir um estágio incriticável. Lugar de ambiguidades, devemos não só dela tomar certa distância cautelosa – se quisermos propor uma análise de seus limites e impasses –, mas, do mesmo modo e sobretudo, criticá-la, mostrando as suas fraquezas e deficiências.

O período histórico em que surge o termo “civilização” assinala igualmente a ocorrência de certa autorreflexão, a manifestação de uma consciência que acredita saber de que é feita a sua própria atividade, como se alarga a realidade coletiva e como esta deve ser gerida: “Deve-se dizer, sem excessivo paradoxo, que a entrada em cena da palavra *civilização* (em uma época tardia do que chamamos hoje ainda a civilização ocidental), bem longe de ajudar a ordem constitutiva da sociedade civilizada, marca o início de sua *crise*” (Starobinski, 2001, p. 52).

Rousseau é um marco na apreciação dessa crise, por conta da radicalidade de sua abordagem: a civilização se apresenta como obra dos homens, uma criação fracassada, uma espécie “de álibi estabelecido”. Nessa direção, o filósofo propõe uma crítica social, quer dizer, um instrumento teórico correspondente para questionar a formação do indivíduo na civilização por meio das redes de sociabilidade e das normas, do gosto e da educação, dos costumes e das ciências. A entrada em cena da apreciação das condições civilizadas, longe de somente ajudar o ordenamento característico da sociedade civilmente estruturada, sinaliza o início de sua crise, porque, paradoxalmente, aponta não somente seus méritos, mas, com igualdade, suas fragilidades, dentre elas, sua capacidade de produzir a doença.

Grosso modo, indicamos o estado de natureza como determinado ciclo sem norma, etapa preliminar de um processo mediante o qual os homens se alienam para entrarem numa organização cujas bases radicam nas relações e permutas codificadas na forma de leis e instituições que representam os seus membros. “A natureza é considerada um jogo de forças espontâneo e inocente, anterior a qualquer degradação por artifício” (Rosset, 2018, p. 19, tradução nossa). No entanto, para além dessa configuração ampla, Rousseau (1964b, p. 136, tradução nossa) entende o estado de natureza a partir de condições ainda mais específicas: “todas as coisas marcham de maneira tão uniforme, na qual a face da terra não está sujeita a essas mudanças bruscas e contínuas que causam as paixões e a inconstância dos povos reunidos”.

O homem no estado de natureza aprende a operar o melhor uso dos recursos físicos de seus sentidos e de seu corpo, “o único instrumento por ele conhecido” (Rousseau, 1964b, p. 135, tradução nossa); alguma coisa capaz de torná-lo bastante semelhante a qualquer animal. Todavia, isso não o torna um igual quando espalhado entre os animais. Ele observa as bestas, imita sua indústria e assim se eleva ao instinto dos animais, com a imediata vantagem: se cada espécie tem apenas o seu próprio instinto, o homem, não possuindo talvez nenhum que lhe pertença exclusivamente, apropria-se de todos eles, também se alimenta da maioria dos alimentos por outros animais compartilhados e, portanto, encontra seu sustento mais facilmente do que qualquer um deles pode fazer.

Habitados às intempéries atmosféricas, às vicissitudes das estações, curtidos na fadiga e impelidos à defesa própria e da prole sem apetrechos artificiais, os homens adquirem um “temperamento robusto e quase inalterável” (Rousseau, 1964b, p. 135, tradução nossa). Confrontar, observar, imitar – mas não de modo passivo e mecânico –, elevar-se: há nessas operações algo mais do que a simples animalidade. Constata-se uma capacidade de sair de si, de ir além, uma ultrapassagem do aprendizado animal puro e consiste apenas no ajuste mais estreito possível ao próprio corpo, ao funcionamento dos sentidos e ao ambiente (Guichet, 2002).

A superioridade possante e firme do homem natural, que o ergue acima das bestas e o faz resistir às procelas, não impede, no entanto, o encontro com a artificialidade, algo que se revelará surpreendente: ele descobre o outro e a convivência obrigatória. “Tudo começa a mudar” (Rousseau, 1964b, p. 169, tradução nossa). Os homens, até então errantes nos bosques e nas matas, quando se deparam com uma situação fixa, aproximam-se, abordam-se devagar, encontram-se em vários agrupamentos e, afinal, formam uma nação particular, inicialmente unida em costumes e caracteres, não por regulamentos e leis, mas pelo mesmo tipo de vida, de alimentos e pela influência comum do clima.

Acostumam-se a considerar diferentes objetos e a fazer comparações; adquirem, imperceptivelmente, as ideias de mérito e beleza que produzem sentimentos de preferência. À força de se verem, não podem mais ficar sem se avistarem novamente. Um sentimento terno e doce se insinua na alma e, à menor oposição, nasce uma fúria impetuosa: o ciúme desperta com o amor; a discórdia triunfa e a mais doce das paixões recebe sacrifícios de sangue humano (Rousseau, 1964b, p. 169).

As ideias florescem e se fortalecem, os sentimentos se multiplicam, ambos atingem o espírito e o coração de forma a colocá-los em funcionamento. A domesticação das atitudes se torna um fato, e o gênero humano empreende as mais profundas ligações. Diante das vinculações

internas firmadas, os homens habitam-se a se reunir, o canto e a dança fazem-se distração, ou seja, a ocupação dos ociosos. Não se trata mais do primeiro estado de natureza, e sim do estado de “sociedade iniciada” (Starobinski, 2012, p. 213), a meio caminho do percurso que levará às sociedades instaladas, que não trazem felicidade a quem as compõe. Os laços estão se estreitando, mas o mal social, a desigualdade, também aparece. Ele nasce desses olhares trocados e das comparações resultantes.

Cada um começa a olhar os outros e a querer ser olhado, e assim a estima pública passa a ter um preço. Aquele que cantou ou dançou melhor; o mais belo, o mais forte, o mais habilidoso ou o mais eloquente passou a ser o mais respeitado, e este foi o primeiro passo tanto para a desigualdade como para o vício: dessas primeiras preferências nasceram a vaidade e o desprezo, por um lado, a vergonha e a inveja, por outro. A fermentação causada por esses novos germes finalmente produziu compostos funestos à felicidade e à inocência (Rousseau, 1964b, p. 169-170, tradução nossa).

A necessidade de estima e de reconhecimento é acompanhada do desenvolvimento simultâneo das ciências, das artes, do comércio, do bem-estar e da polidez. Nesse conjunto de conquistas civis, Rousseau (1964a, p. 8, tradução nossa) vê o rasgo ou a discordância fatal entre *ser e parecer*:

Atualmente quando buscas mais sutis e um gosto mais refinado reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade vil e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: sem cessar a polidez exige, o decoro ordena; sem cessar seguem-se os usos e nunca o próprio gênio.

O *parecer* explica de uma só vez a grande peculiaridade do homem civilizado, sua afetação servil e homogênea. É a circunstância mais afastada da dissimilaridade que o homem primitivo experimentava ao conformar-se ao imediato. Antes um estado livre e independente; agora as circunstâncias impõem uma multidão de novas necessidades às quais a totalidade civil se vê submetida. Nenhuma de suas aspirações pode ser saciada prontamente, antes devem passar pela régua da unanimidade: o alvitre e o trabalho de outrem lhe são imperativos. Como não procuram mais satisfazer suas reais premências, porém aquelas que sua escravidão criou, o membro policiado da sociedade se torna subjugado aos seus semelhantes e estarão constantemente alienados, estranhos a si mesmos, presos uns aos outros.

A uniformização decorrente da vida social possui consequências importantes: a homogeneidade despreza a utilização do próprio juízo, ou seja, o uso de sua própria inteligência, aquilo pelo qual cada um se diferencia dos demais; essa preterição comunica, por conseguinte, um mesmo perfil a todos os indivíduos e retira deles os aspectos mais distintivos e honrados, ao

mesmo tempo em que estabelece uma opacidade entre eles: “Nunca se saberá, portanto, com quem se trata: será preciso, pois, para conhecer o amigo, aguardar as grandes ocasiões, quer dizer, esperar que não haja mais tempo para tanto, porquanto para essas ocasiões é que teria sido essencial conhecê-lo” (Rousseau, 1964a, p. 8, tradução nossa). O sentimento de companhia relativiza-se ao extremo e finda por diluir-se a ponto de compor, quase como regra, uma horrível solidão na qual reina incontestemente certo silêncio. De fato, nunca estou menos só do que quando estou só. “Quanto a mim, somente estou só na multidão, onde não posso pertencer nem a ti nem aos outros” (Rousseau, 1994, parte II, carta XIV, p. 210). As cautelas afáveis e previstas não carregam consigo a garantia da franqueza e da fidedignidade. Como ser amigo de alguém que nunca se viu? O honesto interesse da humanidade, a efusão simples e tocante de uma alma sincera tem uma expressão muito diferente das dissimuladas demonstrações da polidez e das artificialidades que o hábito da sociedade impõe. “Tenho medo de que aquele que desde o primeiro momento me trata como um amigo de vinte anos não me trate, ao final de vinte anos, como um desconhecido se tivesse de pedir-lhe um grande favor [...]” (Rousseau, 1994, parte II, carta XIV, p. 211). A amizade, entre as balizas do arranjo civilizado, acaba por sugerir certo indicador da corrupção que alcançou as relações entre os cidadãos: deixa de ser um laço de identificação sincera e passa a convir à hipocrisia imposta pelos ambientes policiados, transformando-se numa técnica que ameniza as dificuldades surgidas dos conflitos civilizatórios, embora essa tarefa suavizadora não possua força moral suficiente para elevá-la ao estatuto de um verdadeiro sentimento virtuoso.

Em resumo, ao ressaltar a linha de separação entre o homem natural e o homem social, com a finalidade de alcançar o primeiro bem como intermediação para pensar o estado contemporâneo da sociedade, podemos estabelecer uma fase inicial para tentar recompor a história da evolução com a ajuda da qual os homens chegaram ao estado social. Trata-se de situar o horizonte em que se pode reconhecer como maior discernimento, pela diferença, o estado de civilização ou sociedade. Esta, sim, a mais decisiva ocorrência histórica: existem povos que se congregaram em torno de regras, de padrões que acreditam ser característicos da estrutura que os une. Esses povos são indiscutivelmente humanos e, consensualmente, aceitam os moldes de organização ou as formas de pensar que consideramos essenciais à vida comum. Por ser um acontecimento histórico, a civilização pode ser acompanhada e avaliada – perspectiva sob a qual Rousseau não cessa de se colocar e introduz a distância que lhe permitirá ser o crítico da cultura dentro de sua própria cultura.

Segundo o autor do *Emílio*, os preceitos e modelos acatados pelos civilizados assumem historicamente uma singularidade: são distorcidos com a intenção de fazer prevalecer apenas sua manifestação visível, fazendo com que o homem, externamente, pareça ser o que deveria ser internamente. Reduzidas à exterioridade superficial, as balizas civilizacionais deixam, no interior, em profundidade, o campo propício aos seus contrários: a malignidade, a violência e a maledicência. A sociedade policiada rompe a união ideal de finalidade nas relações entre indivíduos e a substitui por outra ordem: a do artifício; a mesma configura-se como dimensão coletiva estruturante e comparece de maneira singular ao se revelar, na compreensão de Rousseau, como um sintoma indicador de um disfuncionamento da atividade social, levando-nos a crer que é possível pensar o espaço da convivência civil como um *locus* de doença.

Um desses traços da coexistência pode bem ser fixado nas consequências advindas do desgaste provocado pela instabilidade que particulariza a vida dos unificados sob a rubrica civil, algo que desencadeia as diversas enfermidades típicas da forma gregária chamada sociedade.

Outros inimigos extremos, dos quais o homem não tem meios para se defender, são as enfermidades naturais, a infância, a velhice e as doenças de toda espécie; tristes sinais de nossa fraqueza, sendo que os dois primeiros são comuns a todos os animais e o último pertence principalmente ao homem que vive em sociedade (Rousseau, 1964b, p. 137, tradução nossa).

A saúde física está ligada à pujança de uma vida rude. O homem associado ao estado de natureza tem garantido, enquanto ser livre, “um coração que está em paz e um corpo saudável” (Rousseau, 1964b, p. 152, tradução nossa). Seu vigor psicológico e físico tornam-no um ser independente de seus semelhantes: “São duas suposições contraditórias, ser, no estado da natureza, robusto e dependente. O homem é fraco quando dependente e se emancipa antes de ser robusto” (Rousseau, 1964b, p. 153, tradução nossa). Sem dúvidas, a natureza pode ser cruel com os mais fracos: seres muito frágeis para enfrentar a vida selvagem são suprimidos ao nascer, de acordo com o princípio da seleção natural inexorável. No entanto, essa eleição permite dar vida a uma humanidade resistente e salutar.

A velhice, apesar de um mal inevitável para o qual o alívio é deveras limitado, é uma prova de que se conseguiu ultrapassar a primeira triagem natural e alcançar o ocaso próprio do contexto dos viventes. A infância, com seu alto grau de potência, e a senilidade, enquanto término ordinariamente esperado, veem suas verdadeiras condições enfraquecidas e alteradas diante de toda sorte de doenças causadas por nossa experiência coletiva, isto é, por desvios propiciados pela regra de viver que transfigurou a integração simples e verdadeira com o

original, o autêntico, o prazer, o corpo. Enfim, trata-se de uma coleção de características esquecidas atrás da cortina de costumes, preconceitos, crenças falsas e infaustas fruto do curso equivocado das ideias ou do jogo alienado das paixões. A alteração das qualidades naturais do homem tem um preço: ela produziu as enfermidades próprias de um estado não natural, oriundas da transformação da essência íntima do indivíduo. A doença é a marca da sociedade.

A doença e os homens reunidos sob a égide da civilização assumem o vínculo estruturante de um jeito de ser e de viver a tal ponto que,

Quando pensamos na saudável constituição dos selvagens, pelo menos daqueles que não estragamos com nossos licores fortes, quando se sabe que eles quase não conhecem outras doenças à exceção das feridas e da velhice, fica-se bastante inclinado a crer que facilmente se faria a história das doenças humanas seguindo a história das sociedades civis (Rousseau, 1964b, p. 138, tradução nossa).

Com tão raras fontes de males, o homem no estado primevo não conhece o obrigatório recurso aos remédios ou aos médicos. Quanto a isso, a espécie humana não está em condições piores do que todas as outras, que se curam com o tempo e fazem das condições da vida comum suas aliadas no combate às possíveis indisposições. A simplicidade da constituição dos indivíduos no estado de natureza não permitiria a consecução de nenhum tipo de movimento constitutivo de uma história: “o homem inocente não é doente na medida em que não é histórico” (Philonenko, 1984, p. 93, tradução nossa). Manter-se no instante e na descontinuidade dos instantes sucessivos é estar de posse da saúde, é ignorar a preocupação do amor-próprio, a preocupação do olhar de outrem, a preocupação do trabalho e da acumulação, em suma, todo o supérfluo de que se compõe, com o tempo, a consciência de nosso destino moral.

A extrema desigualdade na maneira de viver, o excesso de ociosidade de uns, o excesso de trabalho de outros, a facilidade de irritar e satisfazer nossos apetites e nossa sensualidade, os alimentos apurados dos ricos, que os nutrem com sucos abrasadores e os atravancam com indigestões, a má alimentação dos pobres, que chega muitas vezes a faltar-lhes, forçando-os a sobrecarregar avidamente o estômago quando podem, as vigílias, os excessos de toda espécie, os transportes imoderados de todas as paixões, as fadigas e o esgotamento de espírito, as tristezas e as penas sem-número que se experimentam em todos os estados e que perpetuamente corroem as almas: eis os funestos sinais de que a maior parte dos nossos males é obra nossa e de que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira de viver simples, uniforme e solitária prescrita pela natureza (Rousseau, 1964b, p. 138, tradução nossa).

Rousseau pauta doença, organização social e pensamento de modo a associá-los; a inquirição acerca das enfermidades não poderia ser limitada ao âmbito puramente somático. A disparidade das condições de vida leva uma parte dos homens a aumentarem seu desgaste físico

para tentar suprir, por meio de seu trabalho, as condições materiais mínimas que garantam a sua sobrevivência no mundo organizado. Esse sobre-esforço conclui por exaurir sua saúde: o custo exigido pela desigualdade. Aqueles que sabem tirar proveito dessa faina adicional, visto que a necessidade não atinge a todos do mesmo jeito, perdem-se, por seu turno, em excessos alimentares, em ócio atrofador, nos mais diversos descomedimentos mantidos pelas facilidades que a exploração do outro lhes permite.

Uma série de artifícios criados pela própria sociedade tenta abonar ou mesmo exaltar tais anomalias. Empregam-se todos os tipos de esforços na justificativa capaz de explicar as consternações e as penas que perpetuamente corroem as almas. O fato é que o espírito do homem civilizado está esgotado: a desigualdade extrema enreda os cidadãos, confundindo-os e oprimindo-os descontroladamente na coincidência dos males e da exasperação.

Comparai sem prevenção o estado do homem civil com o do homem natural e indagai, se pudesdes, como, além de sua maldade, suas necessidades e suas misérias, o primeiro abriu novas portas à dor e à morte. Se considerardes os problemas mentais (*peines d'esprit*) que nos consomem, as paixões violentas que nos esgotam e desolam, os trabalhos excessivos com que os pobres são sobrecarregados, a lentidão ainda mais perigosa com que os ricos abandonam-se, e que fazem com que alguns morram pelas suas necessidades e outros pelos seus excessos, se pensardes nas monstruosas misturas de alimentos, nos seus temperos perniciosos, nos produtos adulterados, nas drogas falsificadas, na desonestidade daqueles que os vendem, nos erros de quem os administra, no veneno dos recipientes em que são preparados, se prestardes atenção às doenças epidêmicas causadas pelo ar bloqueado entre multidões de homens reunidos, às provocadas pela delicadeza do nosso modo de viver, às passagens alternadas do interior das nossas casas para o ar livre, ao uso de vestes tiradas ou usadas com pouca precaução e a todos os cuidados que nossa sensualidade excessiva transformou em hábitos necessários e cuja negligência ou privação custa-nos então a vida ou a saúde, se tiverdes em conta os incêndios e os terremotos que, consumindo ou derrubando cidades inteiras, provocam a morte de milhares de habitantes, numa palavra, se reunirdes os perigos que tudo isto acumula continuamente sobre nossas cabeças, vereis o quanto a natureza nos faz pagar pelo desprezo que temos dispensado às suas lições (Rousseau, 1964b, p. 203-204, tradução nossa).

As enfermidades se ligam a uma contínua decadência física resultante dos abusos de toda ordem: mixórdia de alimentos e condimentos nocivos, artigos adulterados, remédios e tratamentos contrafeitos. A isso se acrescenta a improbidade daqueles que comercializam tais produtos, os erros de quem os prescreve e administra, o veneno dos recipientes em que são preparados etc. Para o homem social, a dor e a morte não se apresentam em sua inteira transparência, quer dizer, como uma determinação existencial própria da essência humana; o conhecimento delas é uma aquisição consecutiva oriunda da aprendizagem. A delicadeza do nosso modo de viver as transforma, didaticamente, num conteúdo artificial e controlável, não são encaradas como constitutivas, de forma a serem absorvidas de maneira menos inautêntica.

Quando, porém, respeitamos as lições da natureza, a saúde é tida como um bem a ser lucidamente preservado, assim como a doença e o perecimento são tidos como estágios inevitáveis, e não como uma “adição dramática de todos os momentos dolorosos jungidos à existência” (Philonenko, 1984, p. 285, tradução nossa). Eles são fatos espontâneos, acontecimentos como quaisquer outros.

A miséria humana pode ser disfarçada pelas guirlandas sociais, mas isso não retira sua real essência e finalidade. A miséria pode e precisa ser admitida, o disfarce não. A cultura, multiplicando as necessidades do corpo e da mente, ao mesmo tempo em que enfraquece e confunde uma e outra, trabalha para estabelecer a servidão. Suprime a liberdade dos indivíduos, mas toma o cuidado de estender “guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro com que estão carregados, sufocam neles o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama povos policiados” (Rousseau, 1964a, p. 6, tradução nossa). Os sinais estão invertidos.

Dessa vez, é o que há de mais precioso no chão da natureza humana que está desmoronando: o homem renuncia à liberdade original. Alcançar a recomposição dessa renúncia é confrontar-se com o paradoxo. A história é paradoxal em mais de um aspecto, primeiro porque acontece que apenas um homem (o filósofo), pura contingência, a compreende. Poder-se-ia acreditar que o homem teria facilmente consciência da sua desgraça, mas quanto mais os homens conhecem, menos têm consciência de si mesmos, da liberdade original, cuja voz parece ter morrido. Também a história é tragédia – que pode ser definida pela exclusão recíproca da ciência e da consciência, caindo uma fora da outra.

O momento dialético é o conhecimento dessa oposição que, na verdade, é uma doença que destrói todo o corpo social. “O resultado do aperfeiçoamento será, em certo sentido, como sugere a significação latina de *perfectum*, uma finalização” (Philonenko, 1984, p. 191, tradução nossa), mesmo que a perfectibilidade se opere por meio da negação da força na doença. Reconhecer a fonte da moléstia talvez seja o remédio mais eficaz proposto pela filosofia rousseauiana da decadência social. Ele não cura, mas se mostra um importante auxiliar na convivência com os prejuízos derivados dos artifícios que nos uniu na civilização.

À GUIZA DE CONCLUSÃO

Quiçá não seja demasiado afirmar que é em nome de uma exigência de saúde que o *modus vivendi* do homem civilizado, policiado e amante do desnecessário é condenado. Da

mesma maneira que a saúde primitiva tem de si apenas uma consciência obscura e confusa, ela não contém como marca o traço histórico. “O homem da natureza permaneceu o mesmo durante milhares de anos, até que as circunstâncias tenham vindo solicitar a perfectibilidade adormecida.” (Starobinski, 1991, p. 377). Então começam o abrandamento dos costumes, a educação dos espíritos, o desenvolvimento da polidez, a cultura das artes e das ciências, o crescimento do comércio e da indústria, a aquisição das comodidades materiais e do luxo. Nenhuma vantagem extraída dessa situação se compara aos privilégios irrecuperáveis do estado de natureza, no qual se ignora o temor da doença e da morte porque não há ainda a fraqueza da reflexão.

Com a sociedade, um ciclo entre falsos desejos e insatisfação se cria, e assim os indivíduos adoecem ao buscarem freneticamente os bens, o prestígio, a aceitação, o reconhecimento do outro etc. elementos cuja posse não os fará felizes. Em outras palavras, o que falta ao homem social é a saciedade, aquela habilitada a mantê-lo em estado de tranquilidade assim que cumprisse suas necessidades vitais. A vida civil faz com que as necessidades aumentem indefinidamente, e tal escalada impõe uma intranquilidade e um desgaste que são as verdadeiras fontes de enfermidades qualificadas.

Desde que o homem ultrapassou o autêntico bem-estar natural e deixou para trás as inalteradas horas de descuido, ele soube conhecer e prognosticar, conheceu a doença e prognosticou seus terrores – “uma das primeiras aquisições feitas pelo homem ao distanciar-se da condição animal” (Rousseau, 1964b, p. 143, tradução nossa). A doença incorporou-se, em definitivo, à sua consciência civil, não como caso meramente biológico, mas com tormento constante oriundo da reflexão que antecipa e artificializa o que no início era apenas renovação contínua: a sociedade é um estado doentio, por isso mesmo de previsão, controle e perecimento permanentes. A doença social manifesta as distorções do vínculo entre o indivíduo e o grupo, o que resulta numa exteriorização da consciência, numa dependência da imagem e na perda da relação direta consigo que acaba sendo substituída por uma conexão mediada pelas convenções coletivas, uma necessidade artificial de reconhecimento que dá lugar às paixões comunitárias.

Dessa maneira, encontramos na artificialidade uma chave importante para a compreensão da doença social, mesmo em sua aporia. Por meio de uma reflexão sobre os custos da aparência, podemos reconhecer os empecilhos nos quais o formato de vida societária esbarra no implemento de seu plano de coexistência. A moléstia é o reflexo da insatisfação que o artifício provoca no homem civilizado, pois, em sua busca incessante pela adaptação coletiva, há o desgaste tanto do corpo quanto do espírito. O pensamento de Rousseau acerca da cultura e da

sociedade mostra com agudez insuportável que os distúrbios, isto é, toda forma de adoecimento, são a própria existência. São fenômenos constitutivos que traduzem com precisão o movimento de uma vida exposta pelo artifício.

REFERÊNCIAS

- ALLARD, Gérald. La pensée de Jean-Jacques Rousseau dans les *Discours*. **Laval Théologique et Philosophique**, v. 40, n. 2, 1984, p. 187-202.
- BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio**. Tradução de Vera Sarmiento e Fernando Corrêa. Brasília, DF: Editora UnB, 1991.
- GOYARD-FABRE, Simone. **Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: PUF, 2001.
- GUICHET, Jean-Luc. L'homme et la nature chez Rousseau. **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**, tome 86, 2002, p. 69-84.
- LAFAYETTE, Madame de. **La princesse de Clèves**. Genève: Dorz; Lille: Librairie F. Giard, 1950.
- LORVELLEC, Yves. **Rousseau, ou l'éducation naturelle**. 2006. Disponível em: <http://rousseustudies.free.fr/articleRousseaueteducation.htm>. Acesso em: 7 jan. 2025.
- MENEZES, Edmilson. Apêndice. Moral e vida civilizada: notas sobre a avaliação moderna de seus nexos. In: KANT, Immanuel. **Começo conjectural da história humana**. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora Unesp, 2010, p.41-131.
- PHILONENKO, Alexis. **Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur. Le traité du mal**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.
- ROSSET, Clément. **L'Anti-nature**. Paris: PUF, 2018.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre religião e moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Edição Liberdade, 2005.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discours sur l'origine de l'inégalité. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres Complètes**. Paris: Gallimard, 1964b, p. 109-237. (Bibliothèque de la Pléiade).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discours sur les sciences et les arts. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres Complètes**. Paris: Gallimard, 1964a, p. 1-57. (Bibliothèque de la Pléiade).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a nova Heloísa**. Tradução de Fulvia Moretto. São Paulo: Hucitec; Campinas, SP: Editora Unicamp, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Lettre à Malessherbes, de 12/01/1762. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres Complètes**. Paris: Deterville, 1817, p. 9-15.

SPITZ, Jean-Fabien. **La liberté politique**: Essai de généalogie conceptuelle. Paris: PUF, 1995.

STAROBINSKI, Jean. Le déjeuner sur l’herbe” et le pacte social. **Studi Francesi**, v. 167 (LVI | II), 2012, p. 209-219.

STAROBINSKI, Jean. **As máscaras da civilização**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.