

Singularidade e Socialização: a sexualidade na antropologia de Rousseau¹

Paulo Ferreira Junior
Doutorando em Filosofia na UFSCar
ferreirapaulojr@yahoo.com.br

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar o papel da sexualidade na antropologia de Jean-Jacques Rousseau. Para tanto, tomaremos como fonte principal o Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, mas faremos três pequenas referências a outros textos para aprofundar alguns detalhes. No Fragmento da influência dos climas sobre a civilização, analisaremos o caráter ambivalente da necessidade sexual; no capítulo IX do Ensaio sobre a origem das línguas, analisaremos a questão do incesto; e no Emílio, analisaremos a questão do pudor. Com base nesses textos, podemos afirmar que a sexualidade confere singularidade ao selvagem e desempenha um papel importante no processo de socialização humana.

Palavras-chaves: Rousseau, sexualidade, socialização, antropologia.

Singularity and Socialization: sexuality in Rousseau's anthropology

Abstract: This article aims to analyze the role of sexuality in the anthropology of Jean-Jacques Rousseau. For this, we will take as the main source the Discourse on the origin and the foundations of inequality among men, but we will make three small references in other texts to delve into some details. In the Fragment of the influence of climates on civilization, we will analyze the ambivalent character of sexual necessity, in Chapter IX of the Essay on the Origin of Languages, we will examine the question of incest, and in Emile or On education, we will analyze the question of modesty. Based on these texts, we can affirm that sexuality confers singularity to the savage man and plays an important role in the process of human socialization.

Key-words: Rousseau, sexuality, socialization, anthropology.

¹ Este artigo faz parte de uma pesquisa doutorado financiada pela Fapesp. Expressamos aqui o nosso mais sincero agradecimento.



Introdução

Escritor celebrado por sua crítica severa às ciências e às artes em 1749, Jean-Jacques Rousseau toma a pena num novo concurso, em 1754, sobre a questão em torno da desigualdade entre os homens.² Eis a questão do concurso: *Qual é a origem da desigualdade entre os homens? Ela é autorizada pela lei natural?* Contra as ciências e as artes, Rousseau se valeu de todo seu talento de escritor, tornando-se conhecido por sua eloquência numa crítica inflamada. As contradições desse ato³ lhe renderam a celebridade e puseram em marcha toda uma filosofia. O *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* pode ser considerado como uma oportunidade para refinar as teses do *Discurso sobre as ciências e as artes*, para elaborar críticas sagazes à escola de direito natural e estabelecer um importante pilar de seu pensamento.

Como nos mostram Bernardi e Bachofen (2008), desde as primeiras linhas de seu prefácio, o *Discurso sobre a desigualdade* nos chama a atenção por seu caráter científico e filosófico. Rousseau reflete sobre a questão proposta pela Academia de Dijon e a restabelece em termos mais precisos, pois a origem da desigualdade se distingue de seu fundamento (BERNARDI; BACHOFEN, 2008, p. 14 ss.). Rousseau apresenta as dificuldades em torno do objeto e do método de investigação: em se tratando do homem, é necessário não confundir o natural com o social e, na impossibilidade de alcançar empiricamente o homem no grau zero de sua natureza, deve-se afastar os fatos, os livros e recorrer, por raciocínio e observação, a uma hipótese plausível.⁴ A partir dessa hipótese, deve-se extrair as consequências necessárias e compreender os possíveis encadeamentos históricos que explicam a desigualdade. Segundo a hipótese, a desigualdade natural é praticamente nula no estado de natureza. Segundo a história conjectural, a desigualdade moral e política tem origem na propriedade fundiária. Portanto, se a desigualdade é histórica, então ela não tem seu fundamento na natureza e não é autorizada pela lei natural.

O tema da sexualidade ocupa um lugar importante na reflexão filosófica e na pesquisa científica de Rousseau. Na descrição do homem natural, o selvagem, Rousseau pensa a sexualidade humana tanto do ponto de vista físico, quanto do ponto de vista metafísico e moral, e podemos dizer que, junto à liberdade e à perfectibilidade, a sexualidade é um elemento que confere singularidade ao homem natural. A partir da articulação dessas três características distintivas, que permutam entre si os papéis, ora de causa, ora de efeito, podemos compreender os mecanismos humanos que fizeram o homem abandonar o estado de natureza, aproximar-se de outros homens e estabelecer as primeiras relações. Nesse contexto, o objetivo deste artigo é o de precisar o estatuto da sexualidade na antropologia de Rousseau e mostrar o papel desempenhado por ela no processo de socialização da espécie.

A singularidade

O segundo *Discurso* é dividido em duas partes. Para Bernardi e Bachofen, essas duas partes não são narrativas de duas épocas sucessivas na história da humanidade; elas constituem duas fases de uma mesma empresa.

² A Academia de ciências, artes e belas-lettras de Dijon promovia concursos anuais. No ano de 1749, o tema do concurso era sobre a seguinte questão: “se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para aprimorar os costumes?” Rousseau respondeu pela negativa e ganhou o primeiro prêmio. No ano de 1753, a Academia de Dijon anunciou um novo concurso para o prêmio do ano seguinte, desta vez, sobre o tema da origem da desigualdade entre os homens.

³ A saber: acusar as ciências e as artes como causas da degeneração moral das sociedades por meio de uma produção acadêmica, literária, filosófica etc.

⁴ Para a elaboração deste artigo, utilizamos as traduções disponíveis em português. As passagens citadas foram confrontadas com o original francês das *Œuvres complètes* da coleção *Bibliothèque de la Pléiade*. Destarte, as passagens dos textos de Rousseau seguem com a referência da tradução em português, seguidas pela referência no original em francês. Exemplo: “[...] não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente não existirá, e sobre a qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente” (ROUSSEAU, 1978b, p. 229/ROUSSEAU, 1964, p. 123).



A primeira parte é negativa e regressiva, trata-se de extrair a noção que temos de natureza humana, aquilo que projetamos indevidamente e que na realidade pertence ao homem civil. Na segunda parte, trata-se de localizar as rupturas sucessivas que tornam possíveis as mudanças irreversíveis. Os traços da natureza humana têm um duplo estatuto crítico: eles são operadores de conhecimento e critérios de julgamento. Ainda com Bernardi e Bachofen, de um ponto de vista cognitivo, esses traços não são dados por naturais, como eram a razão e a sociabilidade na visão dos jusnaturalistas, pois se fossem naturais seriam inalteráveis, na medida em que se alteram isso permite dar conta da natureza atual do homem. O homem da natureza é aquele que o homem social modificou e, identificando essas modificações, podemos conhecer o homem. Na segunda parte do *Discurso*, a proposta passa do estabelecimento dos fatos pelo exame do direito; é pela escala das alterações induzidas no homem que se pode julgar a sociedade civil (BERNARDI; BACHOFEN, 2008, 16-18). Com base nesse comentário, podemos dizer que a primeira parte do texto estabelece um caráter “normativo” em relação à segunda parte; a primeira parte é uma escala que permite julgar as transformações históricas narradas na segunda parte. Nesse contexto, analisemos detidamente o estatuto da sexualidade nessa primeira parte, pois ela pode ser uma referência geral para julgar as transformações da sexualidade na história.

Na primeira parte, Rousseau se ocupa em elaborar uma hipótese para o homem natural nos seus aspectos físicos, metafísicos e morais. Podemos dizer que o filósofo genebrino elabora essa hipótese por um método que alcança um resultado negativo: na descrição do homem natural, subtrai-se todo elemento social adquirido, mas se evita uma redução a um nível em que não seja possível distinguir o homem natural de outro animal; nem homem civil nem qualquer animal, eis o selvagem segundo o método de Rousseau:

[...] andando sobre dois pés, utilizando suas mãos como o fazemos com as nossas, levantando seu olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu [...] tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades (ROUSSEAU, 1978b, p. 238/ROUSSEAU, 1964, p. 135).

Como se pode notar, o cidadão de Genebra, entrando no terreno dos filósofos e dos jusnaturalistas, não perde, porém, sua veia poética; seus raciocínios se expressam com equilíbrio na escrita e nos oferecem uma imagem bela e precisa do homem e da natureza. Segundo a descrição física, o homem natural é bípede, hábil com as mãos e dispõe de vantagens anatômicas mais convenientes à sua própria conservação. Inicialmente, o selvagem se alimenta de frutas e vegetais, alimentos mais abundantes, mas está apto a adaptar sua dieta conforme a necessidade.⁵ Os obstáculos naturais contribuem para sua força e disposição físicas. A abundância e a uniformidade do meio natural fazem com que ele não seja violento, nem tímido, nem medroso. Suas principais fraquezas são as raras enfermidades naturais, a infância e a velhice. Se por um lado a velhice é uma fraqueza, por outro lado, o selvagem ignora a morte; quanto à infância, a anatomia da mulher selvagem constitui uma vantagem que protege os filhos⁶ e a própria natureza seleciona os mais fortes e mais saudáveis, de modo que o tempo e a uniformidade da natureza são a dieta e os únicos remédios.

Como bem observa Joel Schwartz (1984), na descrição física do selvagem, Rousseau reserva um espaço considerável nas notas para discutir a anatomia do corpo feminino e sua relação com a alimentação e a proteção das crias. Em especial as notas “c”, “e”, “h”:⁷

⁵ Sobre a alimentação de frutos e vegetais, ver nota “d”, (ROUSSEAU, 1978b, p. 287-288/ROUSSEAU, 1964, p. 198); sobre a possibilidade de alterar a dieta conforme a necessidade ver a descrição da liberdade (ROUSSEAU, p. 242-243/ROUSSEAU, p. 141-142).

⁶ “Observo até, em relação à infância, que, levando a mãe consigo o filho para todos os lugares, tem muito mais facilidade para alimentá-lo do que as fêmeas de inúmeros animais” (ROUSSEAU, 1978b, p. 240/ROUSSEAU, 1964, p. 137).

⁷ Na edição da *Pléiade*, as notas de Rousseau são indicadas por números romanos, portanto, notas III, V, VIII.

Há, porém, parece-me, muito melhores razões a apresentar para afirmar que o homem é um bípede [...] estar o seio da mulher muito bem situado para um bípede, que carrega o filho nos braços... (ROUSSEAU, 1978b, nota c, p. 287 /ROUSSEAU, 1964, nota III, p. 197).

Parece, pois, que o homem, tendo os dentes e os intestinos como os dos animais frugívoros, deveria ser incluído nessa classe... (ROUSSEAU, 1978b, nota e, p. 288/ROUSSEAU, 1964, nota V, p. 199). Creio existir entre os animais carnívoros e os frugívoros uma outra diferença [...] Tal diferença consiste no número dos filhotes, que em geral nunca excede de dois de cada vez para as espécies que só vivem de vegetais e que ordinariamente vai além desse número para os animais vorazes. É fácil conhecer, a esse respeito, a destinação da natureza pelo número de tetas, que não passa de duas na primeira espécie [...] uma nova razão para excluir o homem da classe dos animais carnívoros e para colocá-lo entre as espécies frugívoras (ROUSSEAU, 1978b, nota h, p. 290/ROUSSEAU, 1964, nota VIII, p. 201-202).

Longe de concebê-la como sexo frágil, Rousseau mostra a força, a independência e as vantagens da conformação física da mulher selvagem. Em razão da altura do seio, ela pode alimentar e proteger mais facilmente suas crias sem a necessidade de assistência. Além disso, se o número de seios indica que a espécie humana gerava poucas crias por vez; se os dentes e o intestino indicam que o selvagem se nutria principalmente de frutas e vegetais, alimentos mais abundantes, então isso também reduz a possibilidade de disputas, de ameaças e corrobora para o estado de paz.⁸

Dito isso, situemos a sexualidade na descrição metafísica e moral. Quanto ao aspecto metafísico, o homem se distingue dos demais animais porque é livre e perfectível:

A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica.

Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre a diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo, o animal pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era o primeiro ano desses milhares. Por que só o homem é suscetível de se tornar um imbecil? (ROUSSEAU, 1978b, p. 243/ROUSSEAU, 1964, p. 141-142)

Portanto, o homem se distingue dos animais por duas qualidades específicas: a liberdade e a perfectibilidade. Entretanto, a liberdade, a perfectibilidade e as faculdades mentais (razão, imaginação, memória) estão adormecidas no homem selvagem, como num estado de potência, de modo que ele encontra no puro instinto o necessário para sobreviver (MONTEAGUDO, 2004, p. 53-54).⁹ Rousseau se vale de duas tríades que se encadeiam reciprocamente para explicar a razão pela qual os conhecimentos não estão desenvolvidos no selvagem. Primeira tríade: “necessidades-paixões-entendimento”, onde as necessidades são a fonte das paixões e estas são a fonte do entendimento. De modo inverso, o entendimento intensifica as paixões e estas podem gerar novas necessidades (ROUSSEAU, 1978b, p. 244/ROUSSEAU, 1964, p. 142). Segunda tríade: “entendimento-linguagem-socialização”; onde o entendimento e a linguagem dependem um do outro para se desenvolverem e ambos dependem da socialização (ROUSSEAU, 1978b, p. 246ss./ROUSSEAU, 1964, p. 147ss.). Porém, o selvagem tem apenas necessidades físicas e paixões naturais; a suficiência do

⁸ “[...] sendo a presa quase que o único motivo de luta entre os animais carnívoros e vivendo os frugívoros entre si numa paz contínua, se a espécie humana fosse deste último gênero, sem dúvida houvera muito mais facilidade para subsistir no estado de natureza” (ROUSSEAU, 1978b, nota e, p. 288/ROUSSEAU, 1964, nota VIII, p. 199).

⁹ Segundo Goldschmidt, a maior parte da investigação metafísica de Rousseau, após ter indicado a qualidade muito específica que distingue o homem do animal, se esforça em mostrar que, no estado de natureza, essa qualidade dificilmente se torna ativa, permanecendo adormecida (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 274).



instinto e a independência impedem o desenvolvimento da socialização, da família, da linguagem, dos conhecimentos e mantêm o selvagem na dispersão natural:

Deveu-se a uma providência bastante sábia o fato de as faculdades, que ele apenas possuía potencialmente, só poderem desenvolver-se nas ocasiões de se exercerem, a fim de que não se tornassem supérfluas e onerosas antes do tempo, nem tardias e inúteis ao aparecer a necessidade. O homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza; numa razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade (ROUSSEAU, 1978b, p. 251/ROUSSEAU, 1964, p. 152).

Do ponto de vista moral, ou seja, das relações físicas consigo mesmo e com os outros, o selvagem é guiado pelo *amor de si* e moderado pela *piedade* natural. Esta paixão impede que o desejo de conservação se exceda em violências ou se transforme em *amor-próprio*.¹⁰ A piedade é considerada por Rousseau como uma “virtude natural” que confere institivamente o equilíbrio para as espécies e todos os seres sensíveis. Desse modo, a tese hobbesiana, segundo a qual o homem natural seria como uma criança robusta que quer tudo e ataca a todos, ficava anulada. No aspecto moral, há ainda o exame da paixão sexual:

Começemos por distinguir, no sentimento do amor, o moral do físico. O físico é esse desejo geral que leva um sexo a unir-se a outro. O moral é o que determina esse desejo e o fixa exclusivamente num só objeto ou que, pelo menos, faz com que tenha por esse objeto preferido um grau bem maior de energia. Ora, é fácil de compreender que o moral, no amor, é um sentimento artificial, nascido no costume da sociedade e celebrado com muita habilidade e cuidado pelas mulheres, que visam a estabelecer seu império e tornar dominante o sexo que deveria obedecer. Esse sentimento, baseando-se em noções de mérito ou de beleza, que um selvagem é incapaz de ter, e em comparações que não está em condições de fazer, deve ser nulo para ele (ROUSSEAU, 1978b, p. 255/ROUSSEAU, 1964, p. 157).

Portanto, no estado de natureza, o amor-físico é um desejo natural, nulo (inócuo, neutro) e, portanto, insuficiente para agitar o espírito do selvagem, criar alguma permanência ou algum vínculo afetivo entres os seres humanos: “uma vez satisfeita a necessidade, extingue-se todo o desejo.” (ROUSSEAU, 1978b, p. 256/ROUSSEAU, 1964, p. 158) Como o selvagem não tem imaginação, o impulso sexual também não adquire o furor do ciúme comum do homem civil, e como há constância, tranquilidade do apetite e disponibilidade de fêmeas, também não há a escassez nem disputas sangrentas por fêmeas, como ocorrem em outras espécies de animais:

Ora, nenhum desses dois casos se aplica à espécie humana, na qual o número de fêmeas sobrepassa em geral o de machos e na qual jamais se observou, mesmo entre os selvagens, as fêmeas, como as de outras espécies, terem período de cio e de isolamento. Além disso, entre inúmeros desses animais, entrando toda espécie ao mesmo tempo em efervescência, surge um momento terrível de ardor comum, de tumulto, de desordem e de combate, momento que não aparece na espécie humana, na qual o amor nunca é periódico (ROUSSEAU, 1978b, p. 256/ROUSSEAU, 1964, p. 159).

Portanto, do ponto de vista moral, das relações físicas consigo mesmo e com os outros, a sexualidade distingue o selvagem tanto do homem civil quanto dos demais animais, e as teses relativas à agressividade na perpetuação da espécie, seja por conta do desejo de consideração, seja por conta da escassez de fêmeas, também são anuladas. Em resumo, o sexo para selvagem é um desejo natural, calmo, pontual, imediato e prazeroso.

Na descrição metafísica, Rousseau acrescentou duas notas importantes para nossa investigação que vamos retomar. Na primeira delas, a nota “i”¹¹, referindo-se à perfectibilidade humana, Rousseau faz uma comparação entre as vantagens da vida no estado de natureza e os males na vida no estado civil. Na conta desses males, Rousseau curiosamente acrescenta a banalização da vida humana diante de manifestações históricas e regulações artificiais da sexualidade. Rousseau se refere à sodomia (contracepção), ao adultério, à depravação e às diversas formas de violência, como abortos, enfeitamentos, infanticídios e a castração.

¹⁰ “Há, aliás, outro princípio que Hobbes não percebeu: é que, tendo sido possível ao homem, em certas circunstâncias, suavizar a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de conservação antes do nascimento desse amor, tempera, com uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante, o ardor que consagra seu bem-estar” (ROUSSEAU, 1978b, p. 252-253/ROUSSEAU, 1964, p. 154).

¹¹ Nota IX, na edição da *Pléiade*.



Uma causa possível que induz a tais práticas no estado civil são os casamentos em que os preconceitos e o interesse econômico se sobrepõem à espontaneidade dos desejos:

Inúmeros são os meios vergonhosos para impedir o nascimento dos homens e enganar natureza; quer por esses gostos brutais e depravados que insultam sua obra mais encantadora, gostos que jamais foram conhecidos tanto dos selvagens quando dos animais e que nos países policiados nasceram de uma imaginação corrompida; seja pelo enfeitamento e assassinio de uma multidão de crianças, vítimas da miséria de seus pais ou da vergonha desumana de suas mães; seja, enfim, pela mutilação desses infelizes, uma parte de cuja existência são sacrificadas a canções vãs ou, o que é ainda pior, ao ciúme brutal de alguns homens – mutilação que, neste último caso, ultraja duplamente a natureza, tanto pelo tratamento que recebem aqueles que são atingidos, quanto pelo uso a que se destinam!

Mas não haverá mil casos mais frequentes e mais perigosos ainda, nos quais os direitos paternos ofendem abertamente a humanidade? [...] Quantos casamentos felizes, mas desiguais, foram rompidos ou perturbados e quantas esposas desonradas por essa ordem de condições sempre em contradição com a natureza; quantas outras uniões insuportáveis formadas pelo interesse e condenadas pelo amor e pela razão! [...] Perdoai-me, pai e mãe para sempre deploráveis; aumentei, contra minha vontade, vossas penas, mas possam elas servir de eterno exemplo a quem quer que ouse violar o mais sagrado de seus direitos, em nome da própria natureza! (ROUSSEAU, 1978b, p. 293/ROUSSEAU, 1964, p. 204-205)

Num certo sentido, podemos dizer que quando contrariada a espontaneidade do desejo, a sexualidade está sujeita a toda sorte, e que o casamento forçado é também uma forma de violência. Essa crítica aos casamentos contrários ao desejo individual é uma das adições feitas pelo próprio Rousseau sobre a edição de 1755 e que veio a público na edição de 1782, sob a edição de Moulton et DuPeyrou. Sobre essa adição relativa ao casamento, Starobinski reconhece um dos grandes temas sociais de *A Nova Heloísa*, introduzido *a posteriori* no quadro dos males causados pela desigualdade de condições (STAROBINSKI, 1964, p. 1.366).

Já na nota “I”,¹² na discussão em torno das dificuldades sobre a origem das línguas, Rousseau se opõe a John Locke no tocante ao estatuto da família e a alimentação conveniente ao selvagem. Se para Locke a sociedade conjugal constitui uma vantagem natural, sobretudo para as espécies carniceiras, cuja proteção das crias exige maior assistência, permanência e sujeição às novas concepções, para Rousseau, nem a alimentação carnívora nem a família podem ser consideradas como que naturais ao homem. De modo que a noção de família é tão convencional quanto a própria linguagem, e a alimentação natural provavelmente era a de frutas e vegetais:

[...] ainda que possa mostrar-se vantajoso para espécie humana ser permanente a união entre o homem e a mulher, não se conclui que tal tenha sido estabelecido pela natureza... (ROUSSEAU, 1978b, p. 303/ROUSSEAU, 1964, p. 215-216)

Caso a observação seja justa e geral, a mulher, não tendo senão dois seios e não gerando de cada vez mais do que um filho, constitui mais um motivo para duvidar que a espécie humana seja naturalmente carniceira... (ROUSSEAU, 1978b, p. 304/ROUSSEAU, 1964, p. 216)

O Sr. Locke evidentemente dá por suposto aquilo que está em questão, pois não se trata de saber por que o homem ficaria ligado à mulher depois do parto, mas por que a ela se ligaria depois da concepção. Satisfeito o apetite, o homem não tem mais necessidade de tal mulher, nem a mulher de tal homem... (ROUSSEAU, 1978b, p. 305/ROUSSEAU, p. 1964, p. 217)

Nessa discussão em que se desnaturaliza as noções de família e de linguagem, Rousseau reitera a importância da conformação física da mulher selvagem e, como bem nota Schwartz (1984), defende a desnaturação do amor materno; pois é o hábito que torna o filho caro à mãe, não a natureza, e uma vez separados, eles não se reconhecem mais. Portanto, a mulher natural não é frágil nem maternal:

[...] nesse estado primitivo, não tendo nem casas, nem cabanas, nem propriedade de qualquer espécie, cada um se abrigava em qualquer lugar e, frequentemente, por uma única noite: os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente segundo o acaso, a ocasião e o desejo, sem que a palavra fosse um interprete necessário das coisas que tinham

¹² Nota XII na edição da *Pléiade*.

a se dizer, e separavam-se com a mesma facilidade. A mãe a princípio aleitava seus filhos devido à sua própria necessidade; depois, tendo o hábito lhos tornado caros, alimentava-os por causa da necessidade deles. Os filhos, assim que tinham forças para procurar pasto, não tardavam a abandonar a própria mãe e, como quase não havia outro meio de encontrarem-se senão o de não se perderem de vista, logo encontravam-se em situação de nem sequer se reconhecerem uns aos outros (ROUSSEAU, 1978b, p. 247/ROUSSEAU, 1964, p. 147).

Dito isso, façamos três considerações a respeito da sexualidade no estado de natureza: (i) a sexualidade determina características e vantagens físicas para espécie humana; (ii) a sexualidade, no estado de natureza, é neutra e inócua; o selvagem não estabelece vínculo, não tem preferência, não sente ciúme, não se dispõe à violência; (iii) no conjunto da descrição metafísica e moral, a sexualidade deve ser considerada como a característica que singulariza o selvagem. Como vimos, na descrição metafísica, o selvagem se distingue dos demais animais pela possibilidade de se afastar do instinto (liberdade) e pela possibilidade de se aperfeiçoar (perfectibilidade), mas nisso é semelhante ao homem civil. Já na descrição dos aspectos morais, o selvagem não se distingue dos demais animais pelo amor de si, nem pela piedade natural, pois esses são os princípios do direito natural, comum ao homem e aos demais seres sensíveis:

O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação (ROUSSEAU, 1978b, p. 306-307/ROUSSEAU, 1964, p. 219).

[...] Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude [...] tão natural que as próprias bestas às vezes dão alguns sinais sensíveis. Sem falar da ternura das mães pelos filhinhos e dos perigos que enfrentam para garanti-los, comumente se observa a repugnância que têm os cavalos de pisar num ser vivo. Um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de sua espécie; há até alguns que lhes dão uma espécie de sepultura, e os mugidos tristes do gado entrando no matadouro exprimem a impressão que tem do horrível espetáculo que o impressiona (ROUSSEAU, 1978b, p. 253/ROUSSEAU, 1964, p. 154).

Portanto, o selvagem se distingue do homem civil e das outras espécies de animais pela sexualidade; esta é uma característica que o singulariza e reflete de maneira exemplar o método de investigação de Rousseau. Segundo Goldschmidt, a descrição sobre a sexualidade natural, apoiada num argumento de ordem demográfica e numa reinterpretação do fenômeno da não periodicidade, é uma das raras ocasiões em que Rousseau traça uma distinção muito clara entre o homem natural e o animal (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 364; p. 366-367). Portanto, podemos dizer que as características específicas do selvagem são: a liberdade, a perfectibilidade e a sexualidade; e é na articulação dessas três características que devemos buscar os meios intrínsecos ao homem para compreender o afastamento da natureza e a história da socialização.

A socialização

Na segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau, a partir de sua hipótese inicial, extrai as consequências necessárias de modo a compreender os encadeamentos históricos que fizeram o homem abandonar o estado de natureza e instituir o estado civil, regulado por leis positivas. A lei de propriedade fundiária ocupa um lugar central nessa segunda parte da investigação:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não poupou o gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir este impostor; estarei perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!” Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano (ROUSSEAU, 1978b, p. 259/ROUSSEAU, 1964, p. 164).

Nesse contexto, podemos considerar três estágios nos primeiros progressos humanos antes da instauração da propriedade: (i) o puro estado de natureza, matéria da primeira parte do *Discurso*; (ii) a formação das primeiras famílias, nesse estágio podemos até falar em estado social, mas não no sentido de uma sociedade



política; (iii) o estado civil propriamente dito, regulado por leis. Ainda sobre esses três estágios, podemos considerar, então, duas nuances intermediárias: a primeira nuança seria a fronteira entre o estado de natureza e a formação das primeiras famílias; e a segunda nuança seria a fronteira entre as primeiras famílias e as sociedades reguladas por um pacto político. A articulação entre a liberdade, a perfectibilidade e a sexualidade permite compreender as transformações que os homens provocaram em si mesmos nessas duas nuances. Primeira nuança: a sexualidade se apresenta ora sob efeito da liberdade e da perfectibilidade (coabitação e hábito), ora como causa para novas transformações (amor ao bem-estar, reforço ao amor conjugal, ao amor exogâmico). Segunda nuança: Rousseau diz, na abertura da segunda parte do *Discurso*, que a propriedade sobre a terra funda a sociedade civil, mas para se ter chegado à ideia de propriedade, que depende de várias outras ideias anteriores, as coisas chegaram a um “ponto de não poder mais permanecer como eram”. Nessa perspectiva, há um nexo implícito entre as transformações psicológicas oriundas do comércio entre as primeiras famílias (a possibilidade de afeto, desafeto e violência), e as práticas econômicas que as famílias induzem (agricultura).

Com base na descrição metafísica e moral, podemos dizer que a liberdade, a perfectibilidade e sexualidade conferem certa plasticidade à espécie humana, o que a torna sempre preparada para se adaptar às mudanças circunstanciais e a produzir tantas outras mudanças, conforme a necessidade. Ainda que imediato e fortuito, o apetite sexual no selvagem não é periódico e, graças a essa constância, a espécie humana se multiplica sobre a superfície da Terra: “À medida que aumentou o gênero humano, os trabalhos se multiplicaram com os homens. A diferença das terras, dos climas, das estações pôde forçá-los a incluí-la na sua própria maneira de viver.” (ROUSSEAU, 1978b, p. 260/ROUSSEAU, 1964, p. 165).

Eis um paradoxo do sexo: as necessidades naturais afastam os homens, o acasalamento, porém, é um ato pelo qual os homens, dispersos, aproximam-se para se multiplicar, e depois dispersam novamente. Com o aumento populacional, aumentam-se as atividades para superar os obstáculos naturais locais, daí a influência dos climas e do meio natural nas diversas formas de humanidade. A adequação aos meios naturais, reiterada várias vezes, propiciou o despertar de uma “prudência maquinal” (percepção, comparação, reflexão) aplicada à necessidade de sobrevivência. O desenvolvimento de técnicas (caça, pesca, coleta, armadilhas) desperta a consciência de si em distinção do mundo e a primeira manifestação de um sentimento artificial: o orgulho. Esse conhecimento sobre si fez perceber os semelhantes e o motor das ações humanas, o amor ao bem-estar, a partir do qual se podem considerar as raras situações de interesse comum:

Ensinando-lhe a experiência ser o amor ao bem-estar o único móvel das ações humanas, encontrou-se em situação de distinguir as situações raras em que o interesse comum poderia fazê-lo contar com a assistência de seus semelhantes e aquelas, mais raras ainda, em que a concorrência deveria fazer com que desconfiasse deles (ROUSSEAU, 1978b, p. 260/ROUSSEAU, 1964, p. 166).

O conhecimento do amor ao bem-estar é importante e tem desdobramentos sobre a sexualidade. Segundo Jean Starobinski, o amor ao bem-estar pode ser uma origem possível para a sociedade e a existência relativa. Para o comentador genebrino, em Rousseau, o amor ao bem-estar é sinônimo de amor de si. Esse sentimento, escreve ele, não desaparece com a vida social na medida em que as paixões sociais são modificações do amor de si: o homem social procede do homem natural, mas por oposição a ele. Há, às vezes, continuidade “genética” e contradição “dialética”. As causas estranhas que provocam tais modificações podem ser as dificuldades do próprio meio físico. Não há de início senão uma oposição interna no seio do mundo natural: um instinto natural afronta os obstáculos naturais. Dessa oposição, conclui o comentador, vai surgir a negatividade do espírito consciente de sua diferença e de desejo de dominação do mundo (STAROBINSKI, 1964, p. 1341).

Aproveitemos essa interpretação de Starobinski sobre a relação entre amor ao bem-estar e a origem da vida relativa para um pequeno desvio textual, mas cuja datação e conteúdo não são estranhos ao segundo

Discurso; trata-se do *Fragmento da influência dos climas sobre a civilização*.¹³ Nesse fragmento, Rousseau reitera a relação causal entre as necessidades e as paixões e as classifica em três ordens:

Para acompanhar com proveito a história do gênero humano, para bem julgar a formação dos povos e suas revoluções, é necessário remontar aos princípios das paixões dos homens, às causas gerais que lhes fazem agir [...] O homem não pode bastar-se a si mesmo; suas necessidades sempre nascentes o colocam na necessidade de procurar fora de si os meios de provê-las. Ele depende sempre das coisas e frequentemente de seus semelhantes [...] Nossas necessidades são de muitas espécies; as primeiras são aquelas que mantêm a subsistência e da qual depende nossa conservação. Elas são tais que todo homem pereceria se cessasse o poder de satisfazê-las: essas são chamadas de necessidades físicas porque nos são dadas pela natureza e nada pode nos livrar delas. Há apenas duas necessidades dessa espécie, a saber: a alimentação e o sono (ROUSSEAU, 1964, p. 529. Tradução nossa).

Notemos que, nesse texto, Rousseau não considera o sexo como sendo uma das “primeiras necessidades físicas”, mas apenas a alimentação e o sono. A paixão natural que corresponde a essas necessidades físicas é, sem dúvida, o *amor de si*. Rousseau continua:

Outras necessidades tendem menos à nossa conservação do que ao nosso bem-estar e são propriamente apenas apetites, mas às vezes tão violentos que atormentam mais que as verdadeiras necessidades; contudo, nunca é de uma absoluta necessidade de prover, e todos sabem muito bem que apenas viver não é viver no bem-estar.

As necessidades dessa segunda classe têm por objeto o luxo da sensualidade, da languidez, a união dos sexos e tudo aquilo que agrada nossos sentidos (ROUSSEAU, 1964, p. 530. Tradução nossa).

Como podemos notar nesse excerto, a necessidade sexual é considerada como uma necessidade de segunda classe, ou segunda ordem, que tende antes ao prazer e ao bem-estar do que à conservação; isso significa, então, que do ponto de vista da dependência das coisas da natureza, o homem pode se abster de sexo sem que com isso comprometa sua conservação individual. Porém, do ponto de vista da dependência dos semelhantes, podemos inferir que a abstenção sexual comprometeria o bem-estar e a conservação coletiva, porque sem a multiplicação dos indivíduos a espécie se extinguiria. Nesse sentido, a conservação via sexualidade é uma determinação da espécie; e aqui se estabelece uma conexão entre a necessidade sexual, o amor ao bem-estar e a necessidade dos semelhantes. Rousseau conclui a tipificação no fragmento:

Uma terceira ordem de necessidades que, nascidas após as outras, não deixam enfim de ter o primado sobre todas, são aquelas que vêm da opinião. Tais são as honras, a reputação, a posição social, a nobreza e tudo isso que apenas tem existência na estima dos homens, mas que conduz para essa estima bens reais que nós não obteríamos sem ela.

Todas essas diversas necessidades estão encadeadas umas às outras, mas as segundas e as terceiras apenas se fazem sentir nos homens quando as primeiras são satisfeitas.¹⁴ Tanto que quando nós apenas nos ocupamos em procurar viver, cuidamos pouco da volúpia, e menos ainda da vaidade: o amor pela glória atormenta pouco as pessoas famintas (ROUSSEAU, 1964, p. 530. Tradução nossa).

Certamente, a paixão que resume e corresponde a essa terceira ordem de necessidades é o *amor-próprio*.¹⁵ Notemos que a necessidade sexual se situa numa posição intermediária, entre as necessidades físicas das coisas da natureza e as necessidades daquilo que só existe na estima dos homens. Podemos dizer, então, que a passagem da paixão natural (*amor de si*) para a paixão social (*amor-próprio*) é mediada por paixões

¹³ Segundo Robert Derathé e Victor Goldschmidt, a redação desse fragmento sobre a influência dos climas pode ser situada seja entre 1749-1750, seja entre 1753-1754. Portanto, podemos considerar esse fragmento no conjunto do que avaliamos como o núcleo duro da produção intelectual de Jean-Jacques Rousseau, pois, embora não publicado, esse fragmento pode ter sido composto durante o período de maior produção intelectual de Rousseau, aquele que compreende desde a publicação do *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750) até a publicação do *Emílio* (1762). Cf.: Derathé (1964, p. 1.553); Goldschmidt (1983, p. 162).

¹⁴ No original: «mais les premiers et les seconds ne se font sentir aux hommes que quand les premiers sont satisfaits». Segundo Derathé, há nesse trecho um lapso evidente que o sentido permite corrigir sem hesitação. (DERATHÉ, 1964, p. 1.534).

¹⁵ “O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra” (ROUSSEAU, 1978b, p. 306/ROUSSEAU, 1964, p. 219).



cuja necessidade tem um estatuto singular. Nesse tocante, Goldschmidt tem uma explicação interessante para as necessidades humanas a partir deste fragmento. Este comentador considera a alimentação e o sono como necessidades naturais e necessárias; a união dos sexos como necessidades naturais não-necessárias; e, por fim, as necessidades que vem da opinião como necessidades que não são nem naturais nem necessárias (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 236). Eis outro paradoxo da sexualidade humana: o sexo é uma “necessidade não-necessária.” Assim sendo, devemos reiterar que a sexualidade humana encerra uma singularidade, ou nos termos de Schwartz (1984), uma “ambivalência”, que permite transitar entre os polos natureza-artifício.

Com base nessas considerações, voltemos ao segundo *Discurso*, pois acreditamos que as técnicas de sobrevivência e o amor ao bem-estar nos permitem compreender a primeira revolução na história do homem, a cabana e a família. Diz Rousseau, no segundo *Discurso*:

Logo, deixando de adormecer sob a primeira árvore, ou de recolher-se a cavernas, encontrou alguns tipos de machados de pedra duros e cortantes, que serviam para cortar lenha, cavar a terra e fazer choupanas, que logo resolveu cobrir de argila e de lama. A essa época se prende uma primeira revolução que determinou o estabelecimento e a distinção das famílias e que introduziu uma espécie de propriedade da qual nasceram talvez brigas e combates [...]

Os primeiros progressos do coração humano resultaram de uma situação nova que reunia numa habitação comum os maridos e as mulheres, os pais e os filhos. O hábito de viver juntos fez com que nascessem os mais doces sentimentos que são conhecidos do homem, como o amor conjugal e o amor paterno. Cada família tornou-se uma pequena sociedade, ainda mais unida por serem a afeição recíproca e a liberdade os únicos liames e, então, se estabeleceu a primeira diferença no modo de viver dos dois sexos, que até aí nenhuma apresentavam [...] Os dois sexos começaram, assim, por uma via um pouco mais suave, a perder alguma coisa de sua ferocidade e de seu vigor. Mas, se cada um em separado tornou-se menos capaz de combater as bestas selvagens, em compensação foi mais fácil reunirem-se para resistirem em comum (ROUSSEAU, 1978b, p. 262/ROUSSEAU, 1964, p. 167-168).

Portanto, as técnicas de sobrevivência possibilitam o advento das cabanas e o amor ao bem-estar explica a reunião em família; é do interesse do homem uma conservação facilitada pela habitação e pela reunião de forças. O hábito da coabitação desenvolve novos sentimentos (amor conjugal e o amor paterno) e torna a conservação mais cômoda por meio de uma divisão sexual do trabalho. Essas comodidades enfraquecem o corpo e se transformam em verdadeiras necessidades. Ainda que seja necessário sublinhar o caráter artificial das cabanas, das famílias e excluir a sexualidade como causa da família, na história da socialização, a causalidade não se desenvolve sempre de maneira linear, muitas vezes, os efeitos recaem sobre suas próprias causas e, nesse caso, a sexualidade engendra novos hábitos que, ulteriormente, também justificam a coabitação. Nas palavras de Schwartz (1984, p. 26), o amor conjugal é um sentimento de conservação social que surge da experiência conjugal para confirmar sua prática; logo, porém, o sentimento se expressa de outro modo em que a dependência sexual surge como causa da coabitação e não mais como efeito dela.

Na gênese da ideia de propriedade fundiária, a cabana e a família ainda não podem ser considerados como base material ou afetiva para lei de propriedade, pois é pouco provável que, nessa circunstância, elas gerassem muitos conflitos. Para Rousseau, considerando a abundância natural, é mais plausível crer que os homens procurassem construir sua própria cabana que desalojar uma família inteira ou reivindicar alguma perda. No entanto, podemos dizer que se a família é considerada como uma “pequena sociedade” isso se deve ao fato do hábito substituir o instinto sexual; de modo que, nesse “contrato”, a liberdade, a afeição e o interesse comum são os laços que permitem compreender a família como uma convenção para além da necessidade natural.

Essa noção de convenção fica mais clara na aproximação e no comércio sexual com outras famílias, quando há, por contraste, o estabelecimento de novos costumes, a possibilidade de transgressão e de violência. Vejamos: terremotos podem forçar a aproximação humana, aprimorar o uso da linguagem e desenvolver novos hábitos e costumes (ROUSSEAU, 1978b, p. 262/ROUSSEAU, 1964, p. 168ss.). Entre eles, o de



frequentar as mulheres das cabanas vizinhas engendra as ideias de mérito e de beleza, e os sentimentos de preferência:

Tudo começa a mudar de aspecto. Até então errando nos bosques, os homens, ao adquirirem situação mais fixa, aproximam-se lentamente por fim formam, em cada região, uma nação particular, uma por costumes e caracteres [...] Uma vizinhança permanente não pode deixar de, afinal, engendrar algumas ligações entre as famílias. Jovens de sexo diferente habitam cabanas vizinhas; o comércio passageiro, exigido pela natureza, logo induz a outro, não menos agradável e mais permanente, pela frequentação mútua. Acostuma-se a considerar os objetos e a fazer comparações; insensivelmente, adquirem-se ideias de mérito e beleza, que produzem sentimentos de preferência [...] Insinua-se na alma um sentimento terno e doce, e, à menor oposição, nasce um furor impetuoso; com o amor surge o ciúme, a discórdia e a mais doce das paixões recebe sacrifícios de sangue humano (ROUSSEAU, 1978b, p. 263/ROUSSEAU, 1964, p. 169).

Notemos que as ideias de mérito, beleza e os sentimentos de preferência e ciúme, recusados no puro estado de natureza, são admitidas aqui para explicar o nascimento da paixão de amor. Com o nascimento do amor, por assim dizer, exogâmico, pois ele engendra ligações entre as famílias, nascem também a exclusão e a possibilidade de violência, e devemos admitir, implicitamente, uma noção mais clara da convenção relativa às famílias. No segundo *Discurso*, Rousseau não nomeia esse novo hábito, a exogamia, como uma proibição do incesto explícita, pois o que forma a “nação particular” são os “costumes e caracteres”, mas o faz no *Ensaio sobre a origem das línguas*. Por essa razão, permitimo-nos outro desvio textual, cuja fonte também não é estranha à datação e ao conteúdo do segundo *Discurso*.¹⁶ No final do capítulo IX do *Ensaio*, Rousseau apresenta uma versão da alegoria da festa primitiva para explicar a origem das línguas no Sul. Nessa belíssima passagem, Rousseau argumenta que nas regiões quentes e abundantes, as línguas nascem das paixões voluptuosas, como o amor (ROUSSEAU, 1978a, p. 182-183/ROUSSEAU, 1995b, p. 405). No contexto dessa passagem, Rousseau especifica a lei de proibição do incesto, em nota:

Foi preciso que os primeiros homens desposassem suas irmãs. Na simplicidade dos primeiros costumes, esse uso se perpetuou sem inconvenientes enquanto as famílias permaneceram isoladas, e mesmo depois da reunião dos povos mais antigos. A lei que o aboliu, no entanto, não é apenas sagrada por ser de instituição humana. Aqueles que só a consideram pelo liame que forma entre as famílias não veem seu aspecto mais importante. Na familiaridade que o comércio doméstico necessariamente estabelece entre os dois sexos, a partir do momento em que uma lei tão santa deixasse de falar ao coração e de impor-se aos sentidos, não haveria mais honestidade entre os homens e os mais terríveis costumes logo determinariam a destruição do gênero humano (ROUSSEAU, 1978a, p. 183/ROUSSEAU, 1995b, p. 406).

Portanto, para Rousseau, num primeiro momento a humanidade foi indiferente ao incesto, mas depois ela o aboliu. Ainda que de instituição humana, Rousseau considera a lei que proibiu o incesto como algo sagrado, pois, uma vez instituída, o desrespeito a ela seria um ato de desonestidade e de depravação que determinaria a “destruição do gênero humano.” Segundo Alexis Philonenko (1984, p. 152ss.), embora hesite em dizer se é uma lei humana ou sagrada, em estabelecer o princípio e o objetivo dessa lei, o mérito de Rousseau reside em ter percebido a função socializante que a interdição do incesto impõe às primeiras famílias, e em ter definido a lei de interdição do incesto como regra fundamental do direito, ao falar de “honestidade”. Philonenko se baseia na análise de Samuel Pufendorf sobre o problema do incesto em sua obra *Le Droit de la nature et des gens* (l. I, cap. 2, §6). Starobinski, em nota a essa mesma passagem do *Ensaio*,

¹⁶ Por se tratar de um texto póstumo, muito ainda se discute sobre a redação do *Ensaio*. Para alguns comentadores, por tratar sobre o tema da música, ao menos em parte, a redação do *Ensaio* poderia remontar a um período anterior 1750 (a principal referência seria o primeiro contato de Rousseau com Rameau, em 1745, e as contribuições sobre música na *Enciclopédia*, em 1749). Para outros, o projeto de *Prefácio* situa o *Ensaio* como um trecho muito longo e deslocado, que pertenceria inicialmente ao segundo *Discurso*, de 1754. Para P.-M. Masson, o *Ensaio* foi uma longa nota do segundo *Discurso*; em 1761, tornou-se uma dissertação independente aumentada para responder a Rameau; em 1763, foi organizado em capítulos (MASSON *apud* DERRIDA, 1973, *Gramatologia*, 1973, p. 237-238). Longe de querer entrar nesse debate, acreditamos, no entanto, que pelo próprio conteúdo, sobretudo, os capítulos IX, X e XX, o *Ensaio* pertence, em parte, ao que designamos anteriormente como núcleo duro do pensamento de Rousseau, ou seja, os textos publicados entre 1750 a 1762. E para o que nos interessa nesse artigo, o *Ensaio* tem uma relação direta com as teses do segundo *Discurso*.

confirma esse diálogo com Pufendorf e acrescenta também uma correspondência com Hugo Grotius (STAROBINSKI, 1995, p. 1.566-1.567).

Vejamos o que dizem os jusnaturalistas. Em *Le Droit de la nature et des gens* (l. I, cap. 2, §6), Samuel Pufendorf engloba sob o conceito de honestidade e de desonestidade, o adultério, o roubo, o homicídio e o incesto, reconhecendo que os atos físicos não contêm por eles mesmos nenhuma contradição senão após o estabelecimento de uma Lei que os proíba (1771, p. 31). No entanto, para o jurista alemão, a Lei Divina e a Lei Humana acrescentam às ações dos homens uma moralidade que não se encontra nos animais (1771, p. 29). Na obra *Le droit de la guerre et de la paix* (l. II, cap. 5, § 12), Hugo Grotius, sublinhando as dificuldades em torno de uma questão tão espinhosa para o Direito Natural, faz um “inventário” dos argumentos jurídicos e religiosos contra os casamentos entre parentes. De modo geral, o jurista holandês nos mostra que tais conjunções acarretam em vícios perpétuos, pois não respeitam nem o Direito Natural (um filho, por exemplo, que desposa a mãe se torna superior a ela), nem respeitam o Pudor Natural (a familiaridade sexual é incompatível com o respeito entre ascendentes e descendentes) (1759, p. 292). De modo geral, Pufendorf e Grotius concordam que há uma distinção entre aquilo que é natural aos animais, e enquanto tal, indiferente em si mesmo, e aquilo que é natural ao homem, um ser dotado de razão, sentimento, conhecimento e moralidade.

Essas referências são importantes para compreendermos o tema do incesto na argumentação de Rousseau. A narrativa do nascimento do amor exógamo mostra de que modo os homens passaram a perpetuar a espécie, não mais como um instinto cego, mas sim como um ato, no qual a liberdade, a perfectibilidade (linguagem) e as paixões se articulam numa convenção. Nesse contexto, podemos dizer que Rousseau apresenta a proibição do incesto como um elemento operante no interior da festa primitiva, e esse elemento é expresso quase em termos de um “contrato”, pois, no *Ensaio*, tal proibição separa de um lado a família, a língua doméstica, o instinto e o hábito; e de outro lado, a nação, a língua popular, a paixão, e a preferência:

Mas, como? Nesse tempo os homens nasciam da terra? Sucediã-se as gerações sem que os dois sexos se unissem e sem que ninguém se entendesse? Não. Havia famílias, mas não havia nações; havia línguas domésticas, mas nenhuma língua popular; havia casamentos, mas não amor. Cada família bastava-se a si mesma e perpetuava-se unicamente pelo sangue; os filhos nascidos dos mesmos pais cresciam juntos e aos poucos encontravam meios de se explicar entre si; os sexos com a idade se distinguiam, a inclinação natural era suficiente para uni-los, o instinto ocupava o lugar da paixão, o hábito o da preferência, passava-se a marido e esposa sem deixar de ser irmão e irmã. Não havia nisso nada de muito estimulante para desembrulhar a língua, nada que pudesse com bastante frequência arrancar os acentos das paixões ardentes a fim de transformá-los em instituições e o mesmo se pode dizer das necessidades raras e pouco exigentes que poderiam levar certos homens aos trabalhos comuns (ROUSSEAU, 1978a, p. 183-184/ROUSSEAU, 1995b, p. 406-407).

Com base na sugestão de Pufendorf, sobre o conceito de honestidade, e de Grotius, sobre a relação entre familiaridade sexual e a falta de respeito entre ascendentes e descendentes, acreditamos que a posição de Rousseau relativa ao incesto deva ser considerada sob a luz do conceito de pudor, da possibilidade de violência, e a importância da família convencional. Examinemos primeiramente a relação entre o pudor e a violência. No segundo *Discurso*, ao caracterizar a sexualidade alterada pela sociedade, Rousseau já havia mencionado a possibilidade iminente de violência e destruição do gênero humano, na ausência do pudor:

Entre as paixões que agitam o coração do homem, há uma, ardente, impetuosa, que torna um sexo necessário ao outro, paixão tremenda que enfrenta perigos, anula todos os obstáculos e que, nos seus furores, parece capaz de destruir o gênero humano, a cuja conservação se destina. Que aconteceria aos homens, entregues a essa raiva desenfreada e brutal, *sem pudor*, sem comedimento e diariamente disputando entre si os amores ao preço de seu sangue? (ROUSSEAU, 1978b, p. 255/ROUSSEAU, 1964, p. 157. Grifo nosso)

Portanto, quando alterada pela sociedade, quando afastada da natureza, a sexualidade pode ser uma abertura para a violência, a destruição e a morte:

É bem possível, nesse caso, que elas [as disputas por fêmeas] ainda causassem menos devastações do que em sociedade, sobretudo nos países em que, valendo os costumes ainda alguma coisa, o ciúme dos amantes e a vingança dos esposos determinam diariamente duelos, assassinios e coisas piores, onde o dever de uma fidelidade eterna só serve para proporcionar adultérios e onde as próprias leis da continência e da honra expandem forçosamente a devassidão e multiplicam os abortos (ROUSSEAU, 1978b, p. 256/ROUSSEAU, 1964, p. 159).

Nesse contexto, podemos dizer que o pudor, para Rousseau, é também uma abertura para o exercício da liberdade humana, na forma de comedimento, de eleição e de engajamento. Sob o nome de pudor, Rousseau parece operar o conceito de piedade, num registro em que ela já corre o risco de sufocamento. Dito de outro modo, enquanto a piedade suavizava o desejo de conservação para que este não se transformasse num amor-próprio feroz, no estado de natureza; o pudor pode moderar o impulso sexual para que este não se transforme em violência e morte, no estado de sociedade. A título de exemplo, vejamos uma passagem do livro V do *Emílio* em que a relação entre o pudor e a violência é colocada de maneira explícita:

Portanto, a fêmea do homem compartilhe ou não seus desejos e queira ou não satisfazê-los, ela sempre o repele e se defende, mas nem sempre com a mesma força, nem, por conseguinte, com o mesmo sucesso. Para que o atacante seja vencedor, é preciso que o atacado permita-o ou o ordene, pois de quantos meios hábeis ele não dispõe para forçar o agressor a usar a força! O mais livre e o mais doce de todos os laços não admite violência real, pois a natureza e a razão opõem-se a tanto; a natureza, por ter dotado o mais fraco de força suficiente para resistir quando quiser; a razão, porque uma violência real é não apenas o mais brutal de todos os atos, mas também o mais contrário ao seu fim, quer porque assim o homem declara guerra à sua companheira e a autoriza a defender sua pessoa e sua liberdade até mesmo à custa da vida do agressor, quer porque só a mulher pode julgar o estado em que se encontra, e uma criança não teria pai se todo homem pudesse usurpar seus direitos (ROUSSEAU, 1995a, p. 494/ROUSSEAU, 1969, p. 695).

Nesse sentido, a defesa do pudor em Rousseau não pode ser reduzida ao mero moralismo nem apenas a um elemento do ideal romanesco, mas deve ser compreendida mais amplamente no quadro geral de sua antropologia. Com base nessas considerações, podemos reinterpretar, então, na expressão “terríveis costumes [que] determinariam a destruição do gênero humano” não apenas o incesto, mas também o estupro. Ora, o amor é um sentimento “inocente e livre” que, nascido da socialização, supõe a expressão e o respeito às liberdades, de modo que a desonestidade, seja no incesto, na impudência ou na violência, é um ataque ao indivíduo, em particular, à família, em geral, e, conseqüentemente, à própria vocação social do homem.

Após esse longo desvio sobre a interdição do incesto e a possibilidade da violência, num sentido mais amplo, podemos agora voltar ao segundo *Discurso* e analisar outros desdobramentos da socialização e da sexualidade:

À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a distração, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro a vergonha e a inveja (ROUSSEAU, 1978b, p. 263/ROUSSEAU, 1964, p. 169-170).

Nessa versão da festa primitiva, assim como na versão do *Ensaio*, Rousseau estabelece uma conexão causal entre as paixões de amor e a gênese das belas-artes (o canto e a dança são filhos do amor e do lazer). Além disso, Rousseau estabelece também uma conexão entre as transformações da sexualidade e o desejo de consideração. No cenário da festa do segundo *Discurso*, as ideias de mérito, beleza e os sentimentos de preferência multiplicam os desejos, mas produzem a escassez que pode suscitar a hostilidade entre os seres humanos. A escassez e hostilidade podem ser compreendidas em três sentidos: i) A preferência pelo amor exogâmico força a buscar alhures os parceiros; ii) O jogo de sedução elege e engaja um grupo seletivo, segundo os caracteres (o mais belo, o mais forte, o melhor dançarino etc.); iii) O desejo de consideração intensifica o ciúme e a hostilidade pelo nascimento da vaidade.



Em comentário a essa passagem, Starobinski diz que a festa primitiva é a ocasião da troca de olhares, na qual faz nascer a consciência da diferença individual e o desejo orgulhoso de ser preferido (1964, p. 1.344). Também no contexto desta passagem, Goldschmidt afirma que Rousseau não menciona a expressão “amor-próprio” nesse trecho da festa primitiva porque já havia mencionado na nota precedente (a nota “O”) como o sentimento oposto ao estado de natureza e ao amor de si. Porém, diz esse comentador, o pensamento antitético de Rousseau acompanha um pensamento histórico que, nesse trecho, abranda essa oposição e mostra os graus de desenvolvimento para o estado civil (1983, p. 443). Já para Bernardi e Bachofen, o papel que o desejo sexual não podia jogar na formação do laço social volta no sentimento amoroso no seu desenvolvimento; o desejo de se fazer valer e o medo do desprezo, generalizações da rivalidade amorosa, são nesse primeiro estado de socialização às vezes origens da “civilidade” e às vezes de violências interpessoais (2008, p. 248). Com base nesses comentadores, podemos dizer, então, que há uma correlação entre o nascimento do amor-próprio e as metamorfoses da sexualidade. Em função de sua singularidade e ambivalência, a sexualidade opera como uma espécie catalizador dos potenciais sociais, para o bem e para o mal.

O desejo de consideração pública expressa um processo de alienação e alteridade bastante avançado; a consciência de si e a consciência do outro imiscuem a moralidade nas ações humanas apoiadas nos vícios nascentes (vaidade, desprezo, vergonha, inveja). Daí se compreende por que uma afronta se torna um ultraje: o desprezo pela pessoa é um elemento que dilata psicologicamente o mal recebido. Com essas transformações, o homem se torna irascível, suscetível de violência física e moral, mas Rousseau considera esse estágio da história o mais adequado à humanidade, pois é um ponto intermediário entre o puro estado de natureza e o estabelecimento da lei de propriedade. Em comentário a essas passagens, Bernardi e Bachofen esclarecem que a socialização do desejo de consideração encadeia as paixões de rivalidade: a ignorância dessa verdade essencial conduz a tomar o estado natural do homem pelo estado de selvageria que, de fato, é um primeiro estado social. Portanto, dizem os comentadores, não devemos confundir a sociedade começada com aquela que nascerá da grande revolução da agricultura e da metalurgia. Se uma certa forma de propriedade já apareceu, ela não era suscetível de fazer nascer verdadeiros conflitos. A violência que a rivalidade e a luta por reconhecimento suscitam não concerne em relação às coisas, mas na relação entre as pessoas. As injúrias não se referem à propriedade, que ainda não foi instituída, mas apenas à honra e às ofensas. Nesse estado intermediário que é a sociedade começada, a bondade natural¹⁷ não é mais suficientemente operante e as leis ainda não foram estabelecidas. Mas o equilíbrio desse estado consiste em, positivamente, na unidade de costumes e caracteres, e, negativamente, no medo da vingança que a ofensa pode exercer e que constitui um freio para as rivalidades não degenerarem (2008, p. 248-249).

Para Rousseau, então, a grande revolução que conduz do trabalho à propriedade, à desigualdade e ao conflito é a invenção da agricultura e da metalurgia (ROUSSEAU, 1978b, p. 265ss./ROUSSEAU, 1964, p. 171ss.). É na relação de dependência entre essas artes, na apropriação reiterada do produto do trabalho e na partilha da terra que surge o direito de propriedade. É bastante curioso o modo pelo qual Rousseau retrata essas duas artes. Se por um lado a metalurgia é considerada como um “segredo fatal”, descoberto à custa de muito esforço e trabalho por homens engenhosos; a agricultura está mais próxima à natureza e se liga imediatamente à família, pois se desenvolve em torno da cabana:

Quanto à agricultura – diz Rousseau –, conheceu-se o princípio muito antes de ser a prática estabelecida e absolutamente não é possível que os homens, ocupados continuamente em obter sua subsistência das árvores e das plantas, não formassem rapidamente a ideia das vias empregadas pela natureza para geração dos vegetais [...]. Tornando-se mais industriais, pode-se imaginar que, com pedras agudas e paus pontudos, começaram a cultivar à volta de sua cabana alguns legumes ou raízes muito antes de saber preparar o trigo... (ROUSSEAU, 1978b, p. 265/ROUSSEAU, 1964, p. 173)

¹⁷ Não se deve confundir bondade natural com bondade moral. Em Rousseau, devemos entender a expressão “bondade natural” como adequação ao estado de natureza.



A sociedade civil terá sua expressão com o direito de propriedade que estabelece a desigualdade econômica. Tal desigualdade se faz sentir mais claramente quando há um desequilíbrio nas relações humanas mediadas pelo trabalho e pelo acúmulo de bens. A dependência econômica estabelece as posições sociais segundo as posses, daí a distinção chave entre ricos e pobres (ROUSSEAU, 1978b, p. 268ss./ROUSSEAU, 1964, p. 176ss.). O avanço da desigualdade difunde os conflitos e as práticas de servidão, dominação, violência e roubo. Com a extrema desigualdade, chega-se ao estado de guerra generalizado que deixava às vistas a precariedade do direito de propriedade sem um pacto coletivo. O rico, ciente da distinção entre o ser e parecer, e abusando da simplicidade do pobre, propõe um pacto político enganador, pois propõe a união política de todos em nome da segurança sem tocar no problema da desigualdade extrema:

[...] o rico, forçado pela necessidade, acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado [*réfléchi*] que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário ao direito natural (ROUSSEAU, 1978b, p. 269/ROUSSEAU, 1964, p. 177).

Bernardi e Bachofen nos mostram duas perspectivas possíveis desse pacto. De um lado, a proposta do rico é aquela de um possuidor endereçada a outros possuidores. Eles têm entre si conflitos territoriais que os impedem de gozar tranquilamente de seus bens. O objetivo dessa operação seria, então, de ligar os possuidores para se defenderem da ameaça dos supranumerários. Mas a proposta também se endereça a esses últimos. Eles também têm interesse nas leis que submetem igualmente o poderoso e o fraco a deveres mútuos. Parece desde então que se trata para o rico de legitimar a propriedade sob a aparência de segurança. Em resumo, é demandado aos supranumerários de validar a usurpação da qual eles são vítimas para escapar da consequência que dela resulta (a guerra de todos contra todos). Em discussão com Goldschmidt, que considera esse pacto historicamente necessário e juridicamente válido, Bernardi e Bachofen afirmam ainda que a necessidade histórica é inegável, mas sua legitimidade é manifestadamente equívoca. O que Rousseau mostra, dizem os comentadores, é que o estabelecimento do direito supõe, de uma maneira ou de outra, um consentimento. Do ponto de vista da origem fatural, Rousseau não ignora que esse consentimento é necessariamente progressivo, informal e resulta da inércia das partes interessadas. Por outro lado, do ponto de vista do fundamento racional, é evidente que, para Rousseau, o estabelecimento da propriedade, então de um direito instituído, supõe um consentimento explícito apoiado sobre condições políticas precisas, notadamente sobre a consideração do interesse de todos. (2008, p. 256-257). Eis o resultado do pacto: os homens trocam a liberdade pela segurança, sem alcançar, efetivamente, a igualdade e a justiça. As consequências disso, todos sabem: a violação das leis instituídas faz necessários magistrados responsáveis pelo Estado; a desigualdade entre rico e pobre é acentuada pelo poder político, daí a distinção entre poderoso e fraco (ROUSSEAU, 1978b, p. 271ss./ROUSSEAU, 1964, p. 179ss.). O poder político se torna arbitrário, o Estado e o povo se transformam igualmente em propriedades; o despotismo é o último grau da desigualdade e distingue os homens entre senhor e escravos (ROUSSEAU, 1978b, p. 277ss./ROUSSEAU, 1964, p. 187ss.). Ora, se a hipótese do selvagem mostra que a desigualdade é praticamente nula no estado de natureza, e se a história conjectural mostra que a desigualdade moral e política tem origem na propriedade fundiária, então, a desigualdade é histórica, social e não pode ser autorizada pela lei natural.

À primeira vista, poderíamos indagar se realmente existe, entre as primeiras famílias e o pacto político, alguma nuance; se, nesse caso, não se trata de um verdadeiro salto, uma lacuna; poderíamos indagar se, em Rousseau, as relações políticas não se dão numa esfera completamente diferente e distante das relações entre as famílias e que, assim sendo, a sexualidade não desempenha nenhum papel aqui. Este é um recuo cauteloso e importante; ele evita derivarmos a política diretamente da sexualidade. Uma analogia direta entre as relações instituídas pela sexualidade e as relações políticas poderia, por exemplo, legitimar o poder patriarcal, o direito do mais forte e a escravidão, o que é combatido veementemente por Rousseau. No entanto, se considerarmos retrospectivamente a história hipotética, veremos que as metamorfoses da



sexualidade contribuíram para colocar os homens diante da necessidade de se associar. Por exemplo, a distinção entre as famílias e o estabelecimento de habitações foi uma verdadeira revolução para a espécie humana, e que introduziu uma espécie de propriedade. Evidentemente, essa “espécie de propriedade” não se tratava do direito de propriedade, mas sim da posse sobre objetos e a afeição por determinados seres humanos. Ainda assim, podemos dizer que, entre a espécie de propriedade oriunda das famílias e o direito de propriedade oriundo da guerra de todos contra todos, há nexos causal implícito. Nessa linha de raciocínio, Schwartz (1984, p. 28) afirma que a agricultura é um efeito do surgimento da família¹⁸ e, ao introduzir essa arte, ela provocou sua própria transcendência, fazendo nascer a comunidade política. A instituição política, diz Schwartz, é o resultado do desenvolvimento econômico, mas a economia agrária é uma resposta ao desenvolvimento erótico; assim, a sexualidade é uma ponte para a política no sentido de que a transformação humana da sexualidade é necessária (embora não suficiente) para a emergência da política.

A leitura de Schwartz é interessante. De fato, a política, no contexto do segundo *Discurso*, é impensável sem a instituição da lei de propriedade; esta se fez necessária diante do conflito pela terra e dos possíveis prejuízos econômicos; era “pacto dos ricos” para evitar maiores prejuízos da “guerra de todos contra todos”. Mas a relação entre a família, a agricultura e a propriedade é indireta. A agricultura se liga à fixação da família; assim, a propriedade, de algum modo, liga-se à família. Mas o conflito, que torna a lei necessária, está ligado não às relações intrafamiliares, mas sim ao abuso do poder econômico oriundo da propriedade, abuso esse que ocorre nas relações fora da família. Nesse sentido, existe um nexo implícito entre as transformações da sexualidade e a formação das famílias, e destas, no desenvolvimento da agricultura e da propriedade; entretanto, esse nexo é indireto e percebido retrospectivamente na história.

Por outro lado, devemos lembrar também que aquilo que torna a lei necessária é a possibilidade de violência. Nesse tocante, a leitura de Schwartz também nos parece acertada. Este comentador afirma que Rousseau entende a origem da política tanto num caráter psicológico quanto num caráter institucional. O desenvolvimento econômico é a causa da emergência de leis; mas o desejo de dominar o outro ou de obter aprovação dele é uma consequência da invenção do amor. Schwartz se refere às transformações psicológicas, isto é, ao nascimento das paixões sociais oriundas do comércio sexual interfamiliar, ocorrido no contexto da festa primitiva. Segundo este estudioso, as necessidades econômicas forneceram a ocasião para o surgimento do amor, como, por exemplo, quando os homens se reuniram em torno do poço para cavá-lo (festa primitiva no *Ensaio*). Mas a conversação desenvolvida não foi de cunho econômico, e sim de caráter erótico. Por tais motivos, Schwartz vê a invenção da política em dois sentidos; num sentido institucional, como consequência da propriedade; e num sentido passional, como as transformações psicológicas ocasionadas nos primeiros contatos entre as famílias (1984, p. 28-29).

Considerações finais

Ainda que não seja o objeto principal do *Discurso sobre a desigualdade*, a sexualidade ocupa um lugar importante na reflexão filosófica e na pesquisa científica de Rousseau. Segundo a hipótese elaborada na primeira parte, a constituição física da mulher selvagem representa uma vantagem para espécie humana, corroborando para um estado de independência, dispersão e paz. De caráter neutro, inócuo e equilibrado, a sexualidade natural dispensa o pudor; o sexo é um apetite prazeroso, mas moderado; é um impulso imediato e fugidio, mas constante, sem preferência, furor, ciúme, depravação ou violência. Juntamente à liberdade e

¹⁸ Cf.: “Precisaram povoar a terra antes de cultivá-la; essas duas coisas muito dificilmente se fazem ao mesmo tempo. Não mais houve agricultura durante a primeira dispersão do gênero humano, enquanto a família não se assentou e o homem não fixou habitação” (ROUSSEAU, 1978a, p. 176/ROUSSEAU, 1995b, p. 397).

à perfectibilidade, a sexualidade expressa a singularidade do selvagem, distinguindo-o do homem civil e, ao mesmo tempo, dos demais animais. Segundo o encadeamento necessário da história conjectural, matéria da segunda parte, a sexualidade ora se apresenta como efeito, ora como causa das transformações humanas. A sexualidade no encadeamento histórico contribui para reforçar a instituição da família, a dependência afetiva e o desenvolvimento econômico, mas também contribui para o desenvolvimento de sentimentos de competição e hostilidade que exigem soluções políticas. Em suma, seja pela singularidade, seja pela socialização, a sexualidade constitui um traço importante na antropologia de Jean-Jacques Rousseau.

Referências

BACHOFEN, B ; Bernardi, B. Présentation et notes. In : Rousseau, J.-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Garnier-Flammarion, 2008.

DERATHÉ, R. Introduction ; Notes et variantes. In : Rousseau, J.-J. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, v. 3, 1964. (Collection Bibliothèque de La Pléiade).

DERRIDA, J. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique*. Paris: Vrin, 1983.

GROTIUS, H. *Le Droit de la guerre et de la paix*. Traduction de Barbeyrac. Hollande : 1759.

MONTEAGUDO, R. Rousseau existencialista. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 1, n. 27, p. 51-59, 2004.

PHILONENKO, A. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Paris, Vrin, 1984.

PUFENDORF, S. *Le Droit de la nature et des gens*. Traduction de Barbeyrac. Lyon : 1771.

ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Présentation et notes par Blaise Bachofen et Bruno Bernardi. Paris : Garnier-Flammarion, 2008.

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978a (Coleção Os Pensadores).

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1978b (Coleção Os Pensadores).

_____. *Emílio ou Da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1995a.

_____. *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, v.1, 1959 ; v.2, 1961 ; v.3, 1964 ; v.4, 1969 ; v.5, 1995b. (Collection Bibliothèque de La Pléiade).

SCHWARTZ, J. *The sexual politics of Jean-Jacques Rousseau*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984.

STAROBINSKI, J. Introduction ; Notes et variantes. In : Rousseau, *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, v. 3, 1964. (Collection Bibliothèque de La Pléiade).

_____. Introduction; Notes et variantes. In : Rousseau, *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, v. 5, 1995. (Collection Bibliothèque de La Pléiade).