

Recebido em: 27/10/2023
Aprovado em: 29/04/2024
Publicado em: 06/08/2024

ÉTICA E EXISTÊNCIA

o conceito de morte em Rousseau

ETHICS AND EXISTENCE

Rousseau's concept of death

Sérgio Bernardo de Almeida¹
(bernardofm@hotmail.com)

Resumo: O presente artigo pretende fazer uma análise do conceito de morte no pensamento de Rousseau, em especial nas obras *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, no *Emílio* e no *Contrato Social*. Será a morte uma aquisição natural? Ou é ela uma invenção humana? Não são poucas as referências de Rousseau sobre essa questão, tanto nas suas obras políticas quanto nas suas demais obras, encontramos uma filosofia da morte ou seria uma filosofia da vida? A morte aparece nas obras de Rousseau em duas concepções diferentes, uma em referência as questões políticas e a outra em harmonia com os problemas existenciais.

Palavras-chave: Morte. Existência. Contrato. Filosofia. Estado Natural.

Abstract: This article intends to analyze the concept of death in Rousseau's thought, especially in the works *Discourse on the origin and foundations of inequality between men*, in *Emile* and in the *Social Contract*. Is death a natural acquisition? Or is it a human invention? There are many references by Rousseau on this issue, both in his political works and in his other works. Do we find a philosophy of death or would it be a philosophy of life? Death appears in Rousseau's works in two different conceptions, one in reference to political issues and the other in harmony with existential problems.

Keywords: Death. Existence. Contract. Philosophy. Natural State.

INTRODUÇÃO

Antes de qualquer coisa, o primeiro sentimento do homem é o sentimento de *existência* (Rousseau, 1973, p. 88), nesta perspectiva o sentimento de existência equivale à consciência de existir. Tal sentimento inaugura nossa consciência de si mesmo, é por isso que só é possível sua realização no contexto da condição humana (Dozol; Reis, 2019, p. 122). Todavia, o sentimento de existência está em total sintonia com os sentimentos, por isso, “existir é sentir; nossa

¹ Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia – UFBA.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5464929424686722>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6038-5083>.



sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos, antes de ter ideias” (Rousseau, 2004, p. 410). Sendo assim, Rousseau dá ênfase aos sentimentos em detrimento a razão.

Muitos autores consideram Rousseau como pré-existencialista, entre eles se destacam Pierre Burgelin (1978), Starobinski (2011) e Bento Prado Jr. (2008), todos eles são unânimes em afirmar que existe uma preocupação em Rousseau por questões existenciais. Estes estudiosos começaram a se interessar pela obra de Rousseau em sua integralidade, sem com isso, ter que negar o caráter paradoxal de muitas afirmações do genebrino. O texto de Cassirer (1932), “A questão Jean Jacques Rousseau” foi um dos primeiros textos que trouxe essas novas interpretações sobre Rousseau. As leituras da obra de Rousseau passam, a partir do século XX, a levar em conta também a sua vida. Uma gênese da obra só é possível, se nos remetermos a ela indo ao seu ponto de partida na vida de Rousseau e voltando às suas origens na personalidade dele. “O imbricamento interno desses dois momentos é tão forte que toda tentativa de o resolver viola o homem e a obra, pois acabaria cortando o verdadeiro nervo vital de ambos” (Cassirer, 1999, p. 41). Cassirer descobre que a obra de Rousseau, não é uma doutrina fixa e pronta; é, ao contrário, um movimento de renovação constante do pensamento – um movimento de tamanha força e paixão que, diante dele, a salvação na tranquilidade da observação histórica “objetiva” mal parece possível (Cassirer, 1999, p. 38).

Bento Prado Jr. acredita que é necessário dar um novo olhar para as obras de Rousseau, e isso só é possível a partir da ideia de *Existência*. A tradição separa os textos teóricos dos textos literários, sendo assim, a história da filosofia estava contida no *Emílio*, nos *Discursos* e no *Contrato Social* e deixava as questões literárias como *A nova Heloísa*. Também separava “os livros sérios dos livros delirantes”, mas foi através da ideia de existência que foi percebido que seria necessário ouvir a obra como um todo (cf. Prado Junior, 2008, p. 46). Por isso a insistência de Bento Prado Jr. em fazer uma leitura da obra de Rousseau em sua integridade, inclusive como os livros literários.

O sentimento de existência comporta duas questões primordiais para Rousseau, por um lado é a descoberta da ordem da natureza, por outro lado, ela também traz a descoberta de uma subjetividade pessoal (Prado Junior, 2008, p. 49). O ponto crucial da filosofia existencial Rousseauiana é fazer com que as pessoas busquem viver de acordo com a sua própria natureza (Streva, 2005, p. 18). A descoberta de si não é dissociável de uma vida particular e o “*cogito, ergo sum*” de Descartes “não surge em absoluto de alguma dúvida metódica, mas da aflição do homem diante da complexidade, do dilaceramento e da infelicidade da vida” (Prado Junior, 2008, p. 49).



Pierre Burgelin acredita que assim como o sentimento de existência se abre para o universal, ele também abre espaço para uma subjetividade singular e se torna o tema central da filosofia de Rousseau, o problema estaria na relação entre ordem e existência². Como unificá-los? A ordem se remete a Deus e as leis da cidade, enquanto a existência ao centro de si mesmo, ou seja, uma orienta para a filosofia da razão, a outra para uma exploração do sentimento. Conciliá-las seria a meta, afirma Burgelin, pois fomos feitos para sermos felizes em um mundo ordenado.

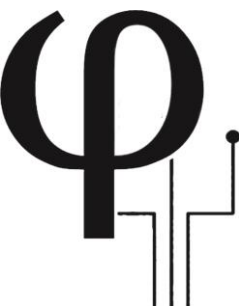
O conceito de existência para Rousseau só adquire sua plenitude quando é entendido em detrimento da condição humana de estar no mundo que vivencia e reflete sobre a própria existência. Rousseau afirma, neste sentido que “viver não é respirar, mas agir; é fazer uso de nossos órgãos, de nossos sentidos, de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento de nossa existência” (Rousseau, 2014, p. 16).

Não basta estar no mundo é preciso agir, sentir, viver. Numa referência a Montaigne Rousseau afirma que “o homem que mais viveu não é o que contou maior número de anos, mas aquele que mais sentiu a vida” (Rousseau, 2014, p. 16). Comentando essa questão Pierre Brurgelin conclui que,

A existência é, portanto, propriamente, consciência de existir, existência por si. Ela é também experiência vivida, ou seja, vinculação ao puro sentimento que se poderia conceber anônimo e como flutuante em qualquer duração informe num centro pronominal [eu] e num enriquecimento progressivo devido ao fato de que se trata sempre de uma presença no mundo que assume a forma pessoal (Burgelin, 1951, p. 125).

Starobinski acredita que Rousseau depois que realiza a tarefa de formular um pensamento referente ao mundo e a história universal, se recolhe no mundo da subjetividade. As questões que colocou em cunho histórico e social passam por sua subjetividade. Contudo, ao haver colocado os problemas na dimensão histórica, Rousseau acaba por vivê-los na dimensão da existência individual. “Esta obra que começa como uma filosofia da história termina em experiência existencial”, não só isso, ela anuncia ao mesmo tempo Hegel e seu opositor Kierkegaard. “Duas vertentes do pensamento moderno: a marcha da razão na história, o trágico de uma busca da salvação individual” (Starobinski, 2011, p. 52)

² “Le problème de Rousseau, son problème philosophique au moins, est dans l’apport de ces deux thèmes qui sont constamment mêlés dans son oeuvre: Comment unifier l’ordre et l’existence? ... les concilier es le but: Je suis fait pour être heureux dans un monde em ordre” (Burgelin, 1952, p. 572).



Quando se fala do surgimento da filosofia da existência, parece haver um consenso que o início começaria pelo pensador dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855). O professor Márcio Gimenes de Paula (2010, p. 84), afirma que fora encontrado na biblioteca de Kierkegaard duas obras de Rousseau: *As confissões* (dinamarquês) e o *Emílio* (original francês e a tradução dinamarquesa). Em seu diário Kierkegaard faz algumas referências a Rousseau, para Kierkegaard Rousseau se escandalizou com o cristianismo, o que todo cristão deveria fazer, mas não entendeu a verdadeira esfera da fé, pois não compreendeu o real sentido do sofrimento (Paula, 2010, p. 86). Mas por ser um ignorante da fé, igual Sócrates, Rousseau não poderia ser considerado culpado, pois não possui nenhum conhecimento acerca da fé.

Para Grimsley (1966, pp. 89-90), curiosamente essas leituras feitas por Kierkegaard das obras de Rousseau ocorreram quando sua obra já encontrava praticamente acabada, cerca de cinco anos antes de morrer. Por isso, não se pode admitir uma forte influência de Rousseau no seu pensamento.

Não se trata aqui de fazer uma história da filosofia da existência, mas de mostrar como as concepções existenciais de Rousseau são importantes, não para colocá-lo como pensador dessa corrente, mas como um pensador que tem como questões filosóficas a interioridade e a subjetividade, por isso Burgelin considera Rousseau um pensador pré-existencialista. A questão mais essencial é que, ao se colocar na tradição de Sócrates, Sêneca, Marco Aurélio, Agostinho – que foram reapropriados pelos modernos Montaigne, Charron, Descartes, Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fénelon etc. –, Rousseau sem dúvidas deu um vigoroso empurrão para o desenvolvimento da filosofia da existência e de sua “ciência irmã”, a fenomenologia (Rossatti, 2014, p. 109).

1 ROUSSEAU E SUA FILOSOFIA DA MORTE

Starobinski (2011, p. 397), afirma que o Segundo Discurso nada mais é do que uma teodiceia. Neste sentido, Deus não pode desejar que o mal exista, se o homem é naturalmente bom, porque então se tornou mau? Para Starobinski, o homem só se tornou mau porque se entregou ao devir. De fato, ele se tornou mau sem ter desejado o mal, “alguma coisa se viciou misteriosamente entre o homem e o mundo”. Houve um acaso que poderiam ser inundações de terra, grandes tremores ou revoluções do globo que separaram e cortaram em ilhas porções do continente (Rousseau, 1999, p. 91), tudo isso fez os homens se aproximarem. Com esses estímulos o mecanismo da perfectibilidade foi acionado, e os indivíduos encontraram a



ocasião propícia para o despertar de suas potencialidades (Salinas, 1999, p. 59). A perfectibilidade, capacidade que possibilita ao homem se aperfeiçoar, depois de “ligada” foi uma das “culpadas” por ter dado impulsos para o homem sair do estado de natureza.

Nesta perspectiva, Rousseau exclui a noção de sociabilidade natural (Derathé, 2009, p. 224; Starobinski, 2011, p. 410), para ele, a sociabilidade é uma aquisição do homem quando este passa a depender dos seus semelhantes. Quanto a isso, afirma Derathé (2009, p. 225) que “é preciso que o homem tenha conhecimentos para se tornar sociável, e ele só pode adquiri-los por um comércio constante com seus semelhantes”. Na primeira parte do *Segundo discurso*, Rousseau conclui que,

Errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, bem como sem nenhum desejo de prejudicá-los, talvez sem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter interesse de ver, não fazendo sua inteligência maiores progressos do que a vaidade. Se por acaso descobria qualquer coisa, era tanto incapaz de comunicá-la que nem mesmo reconhecia os próprios filhos (Rousseau, 1999, p. 82).

Assim, segundo Rousseau, vivia o homem natural. Tudo o que precisava estava ao alcance de suas mãos. A linguagem, por sua vez, estava ausente do estado de natureza. O homem selvagem tinha poucos conhecimentos, suas necessidades eram satisfeitas por suas próprias forças. O estado de natureza não era, portanto, uma guerra geral nem tampouco uma vida social, mas um estado de dispersão e de isolamento (Derathé, 2009, p. 223).

A primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* descreve o homem natural. Este desprovido de linguagem e quase sem contato com seus semelhantes. Mas mesmo assim, Rousseau nos oferece um longo desenvolvimento sobre a palavra e sobre a linguagem, no entanto, afirma Starobinski, “se evoca a questão das línguas, é para expor tudo que retém o homem selvagem na situação do *infans*, tudo que contribui para privá-lo de palavra” (2011, p. 414).

Rousseau pretende, no *Segundo discurso*, fazer-nos entender que o homem falou tarde, ele enumera inúmeros obstáculos para provar sua teoria,

Lembre-se de quantas ideias devemos ao uso da palavra; como a gramática exercita e facilita as operações do espírito; pense-se nos trabalhos inimagináveis e no tempo infinito que custou a primeira invenção das línguas; juntem essas reflexões às precedentes e ter-se-á ideia de como foram precisos



milhares de anos para sucessivamente desenvolverem-se no espírito humano as operações de que era capaz (Rousseau, 1999, p. 69).

Fica claro, no exposto acima, que o primeiro estado de natureza durou muito tempo e que o homem, antes de falar, viveu muitos séculos.

Visto que vivendo sozinho e sem necessitar de mais ninguém, a não ser dele próprio, nos deparamos com alguns questionamentos: porque ele se tornou sociável? Como a linguagem se tornou necessária entre homens que mal se viam? E a morte? O homem natural sabe o que é morrer? A resposta para essas questões pode ser respondidas ainda no *Discurso sobre a desigualdade*, quando Rousseau elabora a sua teoria da *perfectibilidade*. Aliás, é bom destacar que, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau não faz nenhuma menção sobre a *perfectibilidade*, nem muito menos sobre o conceito de *piedade*, tão debatidos no *Segundo discurso*.

Do ponto de vista do *Discurso sobre a desigualdade*, a *perfectibilidade* é a responsável por tirar o homem da sua animalidade e o aprimora a dar passos no sentido do aperfeiçoamento da espécie. É esta faculdade que

Com o 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 a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares (Rousseau, 1999, p. 65).

A *perfectibilidade* é a faculdade que possibilita o desenvolvimento de todas as outras faculdades que estão ainda silenciadas no homem selvagem. É ela que faz com que os homens naturais comecem a realizar comparações; faz um sexo se unir a outro, ou até mesmo, com que os homens se unam para pegar uma presa ou para se defender. A sociabilidade só foi possível porque a *perfectibilidade* proporcionou esse “desenvolvimento”. Por isso, afirma Starobinski (2011, p. 410)³ que o homem tornou-se sociável em virtude de sua *perfectibilidade*.

No entanto, a *perfectibilidade* pode ser vista como uma faca de dois gumes, pois, ao mesmo tempo em que proporciona um melhoramento na espécie, como o desenvolvimento da

³ Starobinski ainda acrescenta que “Rousseau considera a *perfectibilidade* como um apanágio inato, como um dom da natureza. A instituição social não deixa, então, de estar relacionada com a natureza: é a consequência protelada de uma disposição primitiva, cujos efeitos se manifestaram muito lentamente, a distância da origem, sob a influência de condições excepcionais que solicitaram o desenvolvimento das faculdades virtuais” (2011, 410).



agricultura, das ciências, das letras, entre outras; ela também leva o homem a perder sua originalidade.

Sobre esta questão, afirma Salinas Fortes, que o homem é o único ser que pode se autocriar, podendo criar para si até mesmo uma segunda natureza. E é fácil perceber que essa faculdade “quase ilimitada” é a grande fonte, ao lado da liberdade, de todas as infelicidades do gênero humano. Graças à *perfectibilidade* o homem se afasta cada vez mais da tutela da natureza e acaba por desviar-se, aventurando-se por caminhos que lhe serão funestos (Fortes, 1989, p. 56). Sobre essa questão, assegura Rousseau:

Vemo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo (Rousseau, 1999, p. 65).

Rousseau admite outro fator importante que culminou para que os homens, depois de “milhares de séculos” se aproximassem. Rousseau assegura que a “providência” é a responsável pela junção dos homens e conseqüentemente pela formação da sociedade. Encontram-se no capítulo IX do *Ensaio sobre a origem das línguas*, e na primeira parte do *Segundo discurso* essas referências sobre a importância da “providência” para a formação da sociedade e conseqüentemente para o desenvolvimento da linguagem. No *Discurso sobre a desigualdade* ele salienta que,

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 (Rousseau, 1999, p. 75).

No *Ensaio sobre a origem das línguas* ele afirma que,

As associações de homens são em grande parte obra dos acidentes da natureza [...] as tradições das desgraças da terra, tão frequentes nos tempos antigos, mostram de que instrumentos se serviu a **Providência** para forçar os humanos a se aproximarem (Rousseau, 2008, p. 133).

Starobinski (2011) acredita que Rousseau ao perceber as dificuldades que a ele se apresentavam, quanto à origem das primeiras palavras, deixa o campo livre para uma interpretação divina da palavra.



2 CONSCIÊNCIA DA MORTE – SAÍDA DO ESTADO DE NATUREZA

Derrida (1970), no seu artigo *A linguística de Rousseau*, afirma ter encontrado em Rousseau uma contradição quanto à questão *teológica* presente no *Segundo discurso* e no *Ensaio*. Derrida acredita que Rousseau quer romper com toda “explicação natural da linguagem” e conseqüentemente do surgimento da sociedade, no entanto, a hipótese “teológica não é simplesmente descartada”. Rousseau, afirma Derrida, “não usa esse nome, ao menos diretamente, na explicação e na descrição” (1970, p. 11, *tradução nossa*). Contudo, afirma Derrida, Rousseau diversas vezes renuncia a explicação natural e admite uma espécie de irrupção violenta – catastrófica – dentro da concatenação da causalidade da linguagem (1970, pp. 14-15).

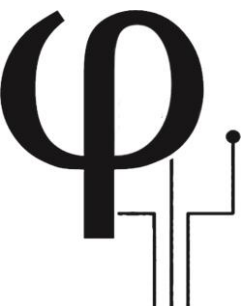
Arco Junior (2012)⁴, corroborando com Derrida, assegura que no *Segundo discurso* Rousseau não se utiliza da providência como responsável pela sociabilidade, mas um

[...] “funesto acaso” para sublinhar a improbabilidade e a arbitrariedade da sociabilidade originária. O “movimento de dedo” e o “funesto acaso” participam de um mesmo movimento, mesmo que no segundo discurso não esteja presente a figura da providência (Arco Junior, 2012, p. 119).

De fato, assim como no livro do Gênesis existe uma mudança significativa quanto da saída do “Jardim do Éden”, a passagem do estado de natureza para o estado social em Rousseau, também existirá muitas perdas para o homem natural, a principal delas seria a expulsão do paraíso para o cristão e a saída do estado de natureza para o genebrino. Um dos males que Rousseau apresenta seria a consciência da morte, o homem natural não sabe o que é morrer⁵, a morte não é uma característica importante no estado de natureza, pois suas faculdades ainda não estavam desenvolvidas. Sendo a morte um sentimento insignificante para o homem primitivo, como ficaria então a questão de Deus? Deus não existiria? Será que é esta a questão que Rousseau defende?

⁴ Arco Junior se apoia na segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade* para formular sua teoria, principalmente quando Rousseau afirma que quanto “mais se reflete sobre isso e mais se conclui que esse estado era o menos sujeito às revoluções, o melhor para o homem, que certamente saiu dele por qualquer *acaso funesto* que, para a utilidade comum, jamais deveria ter acontecido” (Rousseau, 1999, p. 93).

⁵ Os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome. Digo a dor e não a morte, pois jamais o animal saberá o que é morrer, sendo o conhecimento da morte e de seus terrores uma das primeiras aquisições feitas pelo homem ao distanciar-se da condição animal (Rousseau, 1973, p. 250).



Uma diferença com o livro do Gênesis aparece em referência à saída do paraíso, enquanto a saída do paraíso foi uma escolha do homem, para Rousseau, a saída do estado de natureza foi um funesto acaso. Deus modelou o homem com o pó apanhado do solo e insuflou nas suas narinas *o hálito da vida* (Gênesis, 2, 26), e o homem se tornou um ser vivo. Além disso, Deus fez germinar no meio do Édem, dois tipos de árvores, uma de aspecto atraente e bom para comer, a qual deu o nome de “árvore da vida” e outra a qual deu o nome de “árvore do conhecimento do que seja bom ou mau”. Depois disso deu-lhes uma ordem: “Poderás comer de toda árvore do jardim, mas não comerás da árvore do conhecimento do que seja bom ou mau, pois desde o dia em que dela comeres, tua morte estará marcada” (Gênesis, 2, 16-17).

A primeira menção a morte, na Bíblia, é apresentada no livro do Gênesis. Enquanto o homem mantiver comendo do fruto da árvore da vida, continuará vivo. Mas se decidir pelo fruto da árvore do conhecimento, ou seja, da árvore do saber, do discernimento, morrerá. Assim como toda criatura, o homem, tirado do solo está sujeito à morte como toda criatura terrestre, “mas teria podido escapar a ela pela fidelidade a Deus. Ao negligenciar a advertência divina, o homem se expõe fatalmente à morte” (Gênesis, 2, 27). Que foi justamente o que aconteceu, por curiosidade o homem escolheu a árvore do conhecimento:

A serpente era o mais astuto de todos os animais... A serpente disse à mulher: “Não, vossa morte não está marcada”. É que Deus sabe que no dia que comerdes, vossos olhos se abrirão e sereis como deuses, possuindo o conhecimento do que seja bom ou mau.

A mulher viu que a árvore era boa de comer, sedutora de se olhar, preciosa para agir com clarividência. Apanhou um fruto e dele comeu, deu-o também a seu homem que estava com ela, e ele comeu. Os olhos de ambos se abriram e souberam que estavam nus (Gênesis, 3, 1-7).

Ao se deixarem seduzir pela astúcia da serpente, o homem e a mulher, Adão e Eva adquirirem um saber que lhes revelará a sua nudez, isto é, sua fraqueza. Com sua artimanha, a serpente faz da morte inevitável⁶, uma morte imediata, pois, ao distorcer a declaração de Deus, ela transforma uma advertência em mentira. Os exegetas bíblicos, em sua maioria, ao analisar a essa questão afirmam que o relato condena não é a posse do conhecimento, pois Deus o daria ao homem, mas a maneira de como ele foi adquirido, pela violação da prescrição divina.

Tendo desobedecido a Deus o homem será condenado a morte e terá que trabalhar para sobreviver, “No suor do teu rosto comerás o pão, até voltares ao solo, pois dele foste tirado.

Sim, és pó e ao pó voltarás” (Gênesis, 3, 19). O castigo divino consiste em fazer do trabalho

⁶ Pois desde o dia em que dela comeres, tua morte estará marcada (Gênesis, 2, 17).

do homem um labor penoso e em abandonar o ser humano à morte. Mas o relato não para por aí, pois Deus olhou para o homem e pronunciou: “Eis que o homem tornou-se como um de nós pelo conhecimento do que seja bom ou mau”, mas por outro lado, perdeu a imortalidade, pois foi condenado por Deus a não comer mais da “árvore da vida (Gênese, 3, 22)”. Depois de dar as novas condições para as criaturas após a desobediência do homem, Deus os priva do jardim, os expulsa, mesmo sabendo do conhecimento que estes adquiriram e ordena aos querubins⁷ que protejam “com a chama da espada fulminante” o caminho da árvore da vida.

Para assegurar sua sobrevivência, o homem natural de Rousseau, teve que se juntar com outros homens para salvaguardar sua existência, assim como no Éden, “ele é expulso de sua felicidade ociosa: é frustrado, e agora depende do *de fora*” (Starobinski, 2011, p. 397). Recebia quase passivamente os dons da natureza⁸, agora precisará conquistar tudo. No encontro com o outro, nasce o sentimento de comparação, e este sentimento é o despertar da razão, as primeiras relações começam destes primeiros encontros e foi por causa disso que se pôde desenvolver a capacidade de reflexão (Rousseau, 1999, p. 66). Saído então, do estado de natureza, o homem se descobre como diferente dos semelhantes que encontra. A primeira coisa que percebe é que a morte é possível. Da faculdade de raciocinar, a mesma que constitui a “superioridade consciente do homem sobre o mundo” (Starobinski, 2011, p. 398), faz também com que se veja sofrendo e morrendo.

3 O QUE É A MORTE?

O homem no estado de natureza tem poucos conhecimentos, morrer neste estado é uma coisa que não é notada pelo homem natural, as coisas acontecem na maior tranquilidade. O que Rousseau defende é que a morte é uma aquisição social, só ao homem que tem um conhecimento mais vasto saberá o que é morrer. Rousseau concorda com Lucrécio e Montaigne, no sentido de exorcizar o temor da morte e de mostrar que esse temor não é natural, mas social.

A morte nada mais é que a separação das substâncias (pensamento e extensão). O pensamento, ou o sentimento, é uma qualidade primitiva e inseparável da substância a que pertence e o mesmo ocorre com a extensão em relação a sua substância. Daí se conclui que

⁷ Os querubins eram gênios em forma de touro ou de esfinge, que guardavam simbolicamente a entrada dos palácios, os lugares santos ou até os tronos divinos.

⁸ Suas módicas necessidades encontra-se com tanta facilidade ao alcance da mão e encontram-se tão longe do grau de conhecimento necessário para desejar alcançar outras maiores que não pode ter nem previdência, nem curiosidade (Rousseau, 1999, p. 66).



Os seres que perdem uma dessas qualidades perdem a substância a que ela pertence e, por conseguinte, a morte não passa de uma separação de substâncias, e os seres em que essas duas qualidades estas qualidades estão reunidas são compostas de duas substâncias às quais essas duas qualidades pertencem (Rousseau, 2014, p. 359)

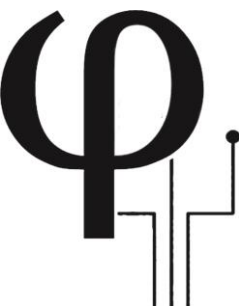
Para Rousseau (2014, p. 397), a morte nada mais é que um remédio que a natureza nos dotou para nos corrigir do mal que fazemos uns aos outros e para que não sofrêssemos para sempre. Como está sujeito a poucos males, o homem que vive na simplicidade primitiva “não prevê, nem sente a morte”, como também quase não tem doenças e vive com poucas paixões, mas quando sente a morte “suas misérias a tornam desejável; ela já não é, então uma mal para ele” (Rousseau, 2014, p. 397). Já ao homem social quando estraga sua constituição com uma vida desregrada, procura nos remédios uma forma de restabelecê-la. “A previsão da morte torna-a horrível e a acelera”, e quanto mais quer fugir dela, mais a sente se aproximar. Morre-se de terror durante toda a vida e deixa de viver pensando na morte (Rousseau, 2014, p. 398).

4 DIREITO DE MATAR E MORRER

Quanto ao direito de tirar a vida de outrem, encontramos no *Contrato Social*, algumas considerações sobre esta questão. Rousseau acredita que os homens não são naturalmente inimigos e, diferentemente de Grotius no *Direito da paz* (2005)⁹, que afirma que o vencedor tem o direito de matar o vencido, Rousseau afirma que a guerra acontece na relação entre as coisas e não entre os homens. É possível sim matar o inimigo, mas só enquanto este estiver com armas em punho. Estando o fim da guerra na destruição do Estado inimigo, tem-se o direito de matar os defensores enquanto estiverem de armas na mão, no momento, porém, em “que depõem e se rendem, deixando de ser inimigos... tornam-se simplesmente homens, não mais se tendo direito à sua vida” (Rousseau, 2005, p. 64).

O Contrato Social tem por fim a conservação da vida. Aqueles que desejam protegê-la devem “arriscar sua própria vida para conservá-la”, por isso, aceitam firmar um contrato. O tratado social tem por fim a conservação dos contratantes. Aqueles que desejam “conservar sua

⁹ Grotius apoiado tanto nos autores antigos, como nos da Sagrada escritura afirma que o vencedor tem plenos direitos sobre os vencidos, e que tudo que fizerem está amplamente defendido pelo direito natural, tal direito se estende inclusive sobre as crianças e as mulheres dos vencidos. Para corroborar sua tese cita um trecho bíblico: “Não lembraria aqui que os hebreus condenaram à morte as mulheres e as crianças dos hesbonitas (Deuteronômio, II, 34)” (Grotius, 2005, p. 1098).



vida à custa dos outros, também deve dá-la por eles quando necessário” (Rousseau, 2005, p. 101).

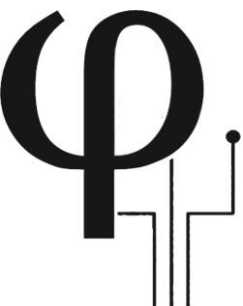
Para Rousseau, todos os direitos, inclusive o direito à vida, foram alienados ao Estado e, desde então, deste dependem nos termos do contrato. Nesta mesma linha teórica, encontra-se a pena de morte, infligida aos criminosos. Tira-se a vida de outrem para proteger a coletividade. Duas penas podem acometer aquele que por ventura desrespeita o contrato: exílio ou morte. Aquele que desrespeita o contrato torna-se rebelde e traidor da pátria, deixa, portanto, de ser um membro. Deve ser isolado “pelo exílio, como infrator do pacto, ou pela morte, como inimigo público” (Rousseau, 2005, p. 102).

A morte do corpo político acontece quando a vontade particular do príncipe se sobrepõe à do soberano, rompendo assim o contrato. Assim como a velhice e a morte destroem o corpo humano, o Estado quando mal governado tende a degenerar-se do mesmo modo. Sendo assim, no momento em que o Governo usurpa a soberania, rompe-se o pacto social e todos os simples cidadãos, “repostos de direito em sua liberdade natural, estão forçados, mas não obrigados a obedecer” (Rousseau, 2005, p. 175). Os governos que usurpam a soberania colocam-se fora da *pólis* como infratores da lei e decretam a morte do Estado, que só existe enquanto impera a vontade geral, ou seja, enquanto os cidadãos são os detentores da soberania.

Mas os Estados não são eternos, “se Esparta e Roma pereceram, que Estado poderá durar para sempre?” (Rousseau, 2005, p. 177). Assim como o corpo do homem, o corpo político já começa a morrer desde o nascimento e traz em si mesmo as causas de sua destruição, afirma Rousseau. Não cabe ao homem prolongar sua vida, mas cabe a ele prolongar a vida do Estado pelo tempo que for possível, dando-lhe a melhor constituição que possa existir. O melhor constituído chegará a um fim, porém mais tarde do que outro, se algum acontecimento imprevisto não determinar seu desaparecimento antes do tempo. Quanto a morte física Rousseau acredita que é possível ao homem social aprender a conviver com ela, basta uma educação político-pedagógica de uma moral da autonomia à qual ele apresenta no *Emílio* e na *profissão de fé do vigário Saboiano*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As novas leituras de Rousseau trouxeram argumentos para a sua filosofia ser vista em plenitude, ou seja, os novos estudos nos apresentam um Rousseau preocupado não somente com questões políticas, mas também com questões existenciais. O sentimento de



existência coloca Rousseau diante de si mesmo e de tudo o que está ao seu redor. Por isso, para o Genebrino, o sentimento de existência equivale à consciência de existir. Tal sentimento inaugura nossa consciência de si mesmo, é por isso que só é possível sua realização no contexto da condição humana. Todavia, o sentimento de existência está em total sintonia com os sentimentos, por isso, “existir é sentir; nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos, antes de ter ideias” (Rousseau, 2004, p. 410).

A existência também nos coloca diante da questão da morte, Rousseau em suas obras sempre faz um comentário sobre essa questão, nem que seja passageiro. Revelando assim, uma existência preocupada com a morte. A morte para Rousseau não está presente no estado de natureza, o homem natural não sabe o que é morrer. A morte será, portanto, uma aquisição social. A morte nada mais é que a separação das substâncias (pensamento e extensão). O pensamento, ou o sentimento, é uma qualidade primitiva e inseparável da substância a que pertence e o mesmo ocorre com a extensão em relação a sua substância. A morte seria para o Genebrino um remédio da natureza para nos corrigir do mal que fizemos aos outros e para que não sofrêssemos para sempre.



REFERÊNCIAS

- ARCO JUNIOR, Mauro Dela Bandeira. *A palavra cantada ou a concepção de linguagem de Jean Jaques Rousseau*. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BÍBLIA. A.T. Gênesis. In: *Bíblia: Antigo e Novo Testamentos*. Tradução Ecumênica (TEB). São Paulo: Edições Loyola, 1988.
- BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*. Genève: Slatkine Reprints, 1952.
- CASSIRER, Ernest. *A questão Jean Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon José Paschoal; Jézio Gutier. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.
- DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de Jean Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 1948.
- DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Ed. Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- DERRIDA, Jacques. *La linguística de Rousseau*. Trad. Alberto Drazul. Buenos Aires: Ed. Calden, 1970.
- DOZOL, Marlene de Souza; REIS, Lia Presgrave. Rousseau e o sentimento de existência como recurso autobiográfico e autoformativo. *Revista Dialectus*, n. 15, p. 122-142, 2019. DOI: <https://doi.org/10.30611/2019n15id43140>.
- ESPÍNDOLA, Arlei de. *Rousseau leitor de Sêneca: entre os pressupostos e a originalidade de sua filosofia moral*. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: O bom Selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- GRIMSLEY, R. Kierkegaard and Rousseau. In: *Søren Kierkegaard and French Literature*. Cardiff: University of Wales Press, 1966, pp. 89-111.
- MONTEAGUDO, Ricardo. *Rousseau Existencialista*. São Paulo, *Transformação*, v. 27, n. 1, p.51-59, 2004. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732004000100005>.
- PAULA, Márcio Gimenes de. *Kierkegaard, leitor de Rousseau e da Revolução Francesa: uma brevíssima análise de trechos selecionados dos diários e da resenha duas eras*. Sergipe, Cadernos UFS, 2010.
- PRADO JUNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Coleção Os Pensadores. Vol. I e II. São Paulo: Abril Cultural, 1999.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- ROUDINESCO, E. Bataille entre Freud et Lacan: une expérience cachée. In: *Georges Bataille après tout*. Paris: Belin, 1995, pp. 191-212.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.



STREVA, Juliana Moreira. *J. J. Rousseau e o existencialismo: uma análise acerca do afeto, da potencialidade humana e da angústia de acordo com Rousseau, Sartre e Nietzsche*. São Paulo, Aurora, 2005.

