

Consciência e sentimento no *Emílio* de Rousseau¹

Conscience and Feeling
in Rousseau's *Émile*

Thomaz Kawauche

Universidade Federal de São Paulo

RESUMO

Este artigo examina a ideia de consciência no *Emílio* de J.-J. Rousseau a partir de uma perspectiva que combina história da filosofia e história lexical. A análise é contextualizada tanto em relação a outros escritos do autor, sobretudo o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, quanto no interior do quadro histórico das ciências nos séculos XVII e XVIII, com atenção para a teoria empirista de John Locke. Busca-se investigar o processo de constituição semântica de “conscience” e “sentiment intérieur” em língua francesa à luz de certos debates envolvendo o inatismo e o mecanicismo, destacando-se a contribuição do médico cartesiano Louis de la Forge. O objetivo do trabalho é mostrar as vias pelas quais a ideia de consciência no *Emílio*, combinada a uma interpretação do sentimento interior associada à fisiologia cartesiana, estabelece pilares significativos das estruturas mentais e institucionais que tornaram possível a emergência daquilo que passou a ser denominado subjetividade moderna.

ABSTRACT

This article examines the idea of conscience in J.-J. Rousseau's *Émile* from a perspective that combines History of Philosophy and Lexical History. The analysis is contextualized in relation to other writings of the author, especially the *Discours sur l'origine de l'inégalité*, and within the historical framework of sciences in 17th and 18th centuries, with attention to John Locke's empiricist theory. It intends to investigate the semantic constitution process of “conscience” and “sentiment intérieur” in French language considering certain debates involving Innatism and Mechanism, with emphasis to the contribution of the Cartesian physician Louis de la Forge. The aim of this work is to show the ways in which the idea of conscience in *Émile*, combined with an interpretation of the inner sentiment associated with Cartesian physiology, establishes significant pillars for the mental and institutional structures that made possible the emergence of what came to be called Modern Subjectivity.

PALAVRAS-CHAVE

Empirismo; Fisiologia; Inatismo;
Mecanicismo; Religião.

KEY WORDS

Empiricism; Physiology; Innatism;
Mechanism; Religion.

¹ Doutor em Filosofia pela USP e Professor Visitante na UNIFESP. E-mail: kawauche@gmail.com. Este texto reproduz, com algumas modificações, minha fala na Jornada “Sentimento e Sensibilidade no Século das Luzes”, realizada em 26 de fevereiro de 2019 no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

A perspectiva histórica nos permite situar o *Emílio* de Rousseau considerando, de um lado, a difusão das práticas de cuidado com o corpo infantil promovida pelos tratados de medicina da primeira metade do século XVIII, e de outro, a moda dos manuais de civilidade que, desde o *De civilitate morum puerilium* de Erasmo, buscam instalar as regras de bom comportamento na “segunda natureza” produzida graças à arte de educar fidalgos (cf. Kawauche, 2018). Eis o quadro ideológico no interior do qual a ideia de *consciência* será examinada neste artigo. Uma definição esquemática é conveniente para introduzir a abordagem: “*conscience*”, na ciência do homem de nosso autor, designa a faculdade humana que, sem recorrer a nenhum tipo de causa externa ao corpo do indivíduo, intui casuisticamente quais ações podem ser consideradas virtuosas, funcionando como um regulador do entendimento capaz de, por um lado, orientar a razão, que justifica a intuição da consciência, e por outro, moderar as paixões, as quais se harmonizam na medida em que atraem ou repelem a ideia da ação. Não é o caso de discutirmos essa fórmula geral que, aos olhos dos especialistas, mostra-se insuficiente para resolver todas as complicações filosóficas da pedagogia de Rousseau; contudo, tendo-se em vista o objetivo deste artigo, que pretende esboçar um panorama da ideia moderna de consciência, a definição acima nos basta: trata-se aqui de mostrar que a consciência no *Emílio* pode ser compreendida no mesmo quadro histórico da formação da ideia de *sentimento interior*. Noutras palavras, discorro sobre a relação entre consciência e sentimento elaborada nos moldes mentais do empirismo moderno, o que se justifica pelo fato de essa colocação do problema ser inseparável da própria constituição dos saberes científicos na passagem do século XVII para o XVIII, se não de modo abrangente, pelo menos no que diz respeito à relação entre liberdade e necessidade concernente aos novos conhecimentos acerca do homem. No final das contas, este trabalho vislumbra em seu horizonte uma discussão mais ampla que, em linhas gerais, consiste em avaliar a contribuição de Rousseau para a gênese da subjetividade do ponto de vista das estruturas mentais e institucionais que tornaram possível a emergência das ciências modernas.

•

Na *Profissão de fé do vigário saboiano*, opúsculo sobre a religião natural no livro quarto do *Emílio*, Rousseau descreve a consciência recorrendo a diversas metáforas: “guia seguro”, “juiz infalível do bem e do mal”, “voz da alma” (em oposição às paixões que são a “voz do corpo”), “imortal e celeste voz”, além das comparações com o juiz casuísta (o modelo é o dos jesuítas que resolviam os casos de consciência) e com a testemunha em tribunal que depõe a favor da verdade (Rousseau, 1969, p. 594

e 600). Todas essas representações da consciência fazem parte da educação moral de Emílio, e aparecem no momento em que esse aluno hipotético deve ser introduzido de uma vez por todas na sociedade. Lembremos que Rousseau alude ao passo da entrada do adolescente na ordem moral falando de um “segundo nascimento”, em analogia com o nascimento físico da criança. Num certo sentido, a mudança na história hipotética do aluno também é comparável à efetivação do pacto civil pela obra do legislador no *Contrato social* (livro II, cap. 7): antes da puberdade, Emílio pouco se diferencia de um animal bem adestrado, e tudo se passa como se sua consciência fosse uma faculdade adormecida, numa espécie de estado de natureza; dali em diante, o educador precisará fazer com que o jovem, por vontade própria, torne-se um ser social, o que significa regular seus impulsos sexuais e fazê-lo se sentir parte da ordem civil, colocando dessa forma em prática a máxima inspirada em Terêncio: “nada de humano lhe é estranho” (Rousseau, 1969, p. 490).

Em linhas gerais, é esse o cenário no qual a consciência desperta e passa a se manifestar com toda força. Assim como nos romances de formação, Emílio vivencia um processo de autoconhecimento ao mesmo tempo em que sua visão de mundo vai se complexificando. No livro *La Genèse et la rédaction de l'Émile de J.-J. Rousseau* (1960), Peter Jimack demonstra de maneira definitiva que o estilo romanescos do tratado de educação de Rousseau é inseparável da própria estrutura da obra. Compreende-se daí que, exatamente por sua elegância literária, a exposição da ideia de consciência persuade o leitor antes de convencê-lo, o que nos faz lembrar do alerta de Kant quanto à perturbadora “beleza da expressão” do autor de *Emílio*.² Por isso mesmo, na passagem abaixo, devemos deixar de lado a metáfora da consciência e buscar, para além da dimensão imagética da escrita de Rousseau, a definição propriamente teórica do termo:

Existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude com base no qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome de consciência. (Rousseau, 1969, p. 598)

Nessas palavras do vigário saboiano, a expressão-chave é “princípio *inato* de justiça e de virtude”. Ela diz respeito à capacidade de julgarmos nossas ações de modo

² “Preciso ler e reler Rousseau até que a beleza da expressão cesse de me perturbar; somente então posso aplicar minha razão para compreendê-lo” (Kant, 1994, p. 114-115, minha tradução). Lembremos ainda que, nesse mesmo registro das notas sobre as *Observações acerca do belo e do sublime*, Kant, relacionando o gosto e a literatura, exalta os “extraordinários talentos” de Rousseau, chegando a se referir ao “poder mágico de sua eloquência” (*Ibid.*, p. 127).

independente das convenções estabelecidas, inclusive convenções particulares: “apesar de nossas próprias máximas”. A mesma ideia de uma moral natural (pois é isso que o texto parece sugerir) aparece em outra passagem notável, gêmea da citada acima, quando, também na *Profissão de fé*, Rousseau se refere a um sentimento *inato* de justiça: “o primeiro sentimento da justiça é *inato* no coração humano” (*Ibid.*, p. 584, meu o *itálico*). Ora, sabemos que o *credo minimum* constituído pelos dogmas da religião natural cumpre o papel de código moral reconhecido por todos os povos com crenças monoteístas; com a questão do *inato* colocada nesses termos, não seria absurdo concluir dizendo que o genebrino busca o fundamento da justiça nos *sentimentos comuns* das religiões existentes, o que nos obrigaria a reconhecer em sua ideia de consciência um viés radicalmente historicista. O embaraço dessa formulação do problema é que a ordem moral diacrônica na *Profissão de fé* mostra-se incompatível com os princípios deontológicos da justiça política do *Contrato social*, quando na verdade deveria haver congruência teórica, pois nosso autor pressupõe que moral e política são inseparáveis (*Ibid.*, p. 524). Tal dificuldade nos leva a uma outra igualmente grave, porém, mais ampla. Notemos, antes de tudo, que o uso do termo “inato” não se limita ao contexto da religião: no livro I do *Emílio*, para citarmos apenas um exemplo, Rousseau declara não ter dúvidas de que “o sentimento do justo e do injusto é *inato* no coração do homem” (*Ibid.*, p. 286, meu o *itálico*). Veja-se a força da afirmação em sua pretensa abrangência. E, de fato, é inegável que no *Emílio* — considerado como um todo, e não apenas no discurso sobre a religião — expressões como “princípio inato” ou “sentimento inato” não podem ser menosprezadas ou vistas como meras figuras de linguagem utilizadas para disfarçar as contradições das verdades ora pautadas pela natureza, ora pela história, pois, assim procedendo, estaríamos ignorando o destaque conceitual — leia-se *a-histórico* ou, como se dizia na época, *hipotético* — que o próprio autor confere a elas no texto. Enfim, mesmo reconhecendo que Rousseau se inspira no *cogito* cartesiano para iniciar a investigação do vigário saboiano, tamanha valorização do inatismo não deixa de nos causar estranheza, pois é ponto pacífico que, com a divulgação das ideias de Locke e Newton por parte de Voltaire, o vocábulo “inato” havia sido banido do pensamento filosófico das Luzes francesas justamente por encontrar-se inscrito muito marcadamente na tradição do racionalismo cartesiano.

Eis aí o problema melhor formulado, isto é, considerando a obra numa visada estrutural: como podemos falar num inatismo em Rousseau se sabemos que o cartesianismo aparece no *Emílio* apenas para ser rejeitado? Realmente, a leitura dos livros I, II e III dessa obra não deixa dúvidas de que seu autor é claramente ligado ao empirismo, como atesta a célebre passagem que resume a chamada *educação dos*

sentidos: “tudo que entra no entendimento humano ali chega pelos sentidos, a primeira razão do homem é uma razão sensitiva; é ela que serve de base à razão intelectual: nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos” (Rousseau, 1969, p. 370). Constata-se facilmente que sua doutrina não só prescindir de qualquer categoria semelhante às ideias inatas de Descartes, como ainda valoriza explicitamente os conhecimentos inferidos por experiência e observação do mundo material, pois, “é unicamente da prática que se trata aqui” (*Ibid.*, p. 305). Além do mais, poderíamos nos perguntar: se Rousseau não fosse empirista, por que o educador se empenharia tanto em desviar a curiosidade de Emílio das explicações teleológicas (só se admitem causas eficientes, jamais causas finais) e dos objetos abstratos (sobretudo a ideia de Deus), pressupondo sempre como ponto de partida de suas reflexões uma “segunda natureza”, ou seja, uma natureza humana produzida (um objeto científico, portanto) pelas convenções da sociedade? A cautela com relação aos discursos abstratos é patente: “Não deis a vosso aluno nenhuma espécie de lição verbal; ele só deve receber lições da experiência”, ou ainda, “Jovens mestres [...] lembrai-vos de que em tudo vossas lições devem ser mais em ações do que em discursos” (*Ibid.*, p. 321 e 333). Poderíamos, por fim, generalizar o argumento notando que, até mesmo no livro IV, onde há abertura para as abstrações do aluno, Rousseau se declara empirista: “O que me torna mais afirmativo e, creio, mais desculpável de sê-lo, é que em lugar de me entregar ao espírito de sistema, concedo o mínimo possível ao raciocínio e só confio na observação. Não me baseio no que imaginei, mas no que vi” (*Ibid.*, p. 550).

Uma saída plausível para amenizar a estranheza quanto ao uso da palavra *inato* no quadro do empirismo rousseauiano consiste em entender que a consciência de Emílio diz respeito menos às ideias inatas de Descartes do que aos impulsos naturais de todos os seres sensíveis. Para tanto, devemos localizar o *Emílio* na cartografia do “sistema” de Rousseau. Frente a tal mapeamento da questão, logo nos lembramos que, no registro *sincrônico* do *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* (a história ali é *conjetural*), a piedade (*pitié*) e o amor de si mesmo são princípios inatos do indivíduo em estado de natureza, no sentido de serem móveis anteriores às transformações que a constituição humana sofre em meio à sociedade: “a piedade é um *sentimento natural* que modera a atividade do amor de si” (Rousseau, 1964, p. 156). A hipótese pode ser estendida a outros escritos de Rousseau nos quais tais móveis, mesmo fora do estado de natureza, são denominados *sentimentos*: no *Discurso sobre a economia política*, o amor à pátria é um “*sentimento* suave e vivo que une a força do amor-próprio a toda a beleza da virtude” (*Ibid.*, p. 255); no *Contrato social*, os dogmas da religião civil regulam as ações dos cidadãos, e por isso são cha-

mados de “*sentimentos* de sociabilidade” (*Ibid.*, p. 468); na segunda das *Cartas escritas da montanha*, quando examina a intolerância como causa das guerras de religião, Rousseau critica tanto os atos de católicos quanto os de protestantes, pois “cada um propunha modestamente seu *sentimento* como lei suprema perante todos os demais” (*Ibid.*, p. 715), etc. Haveria muitos outros exemplos.

No âmbito específico do *Discurso sobre a desigualdade* (pois a antropologia do estado de natureza esclarece imediatamente nossa questão no *Emílio*), podemos entender a *pitié* como um *sentimento interior* que “inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes” (*Ibid.*, p. 126). Com efeito, é possível traçarmos um paralelismo entre o *Discurso* e o *Emílio* no tocante à relação entre razão e sentimento. Lembremos da crítica a Mandeville na primeira parte do *Discurso*, quando Rousseau expõe o problema da relação entre os princípios inatos e a sociedade nos seguintes termos: a piedade apoia a razão e, dessa relação, “decorrem todas as virtudes sociais” (*Ibid.*, p. 155). De modo análogo, no *Emílio*, os atos da consciência, que são *sentimentos* (*Id.*, 1969, p. 599), apoiam a razão e, desse arranjo, decorrem virtude e justiça na ordem moral; a eloquente exaltação do vigário ao “instinto divino” tem nesse mecanismo das paixões seu fundamento: “sem ti [consciência] nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, exceto o triste privilégio de perder-me de erro em erro, auxiliado por um entendimento sem regra e uma razão sem princípio” (*Ibid.*, p. 601). Assim, a origem afetiva das virtudes sociais é o que afasta definitivamente Rousseau de Descartes: “*justiça e bondade* não são apenas palavras abstratas, puros seres morais formados pelo entendimento, e sim verdadeiros afetos da alma esclarecida pela razão, não passando de um progresso ordenado de nossos afetos primitivos” (*Ibid.*, p. 522). O que Rousseau quer dizer em citações como essas é que, sem apoio da consciência, a razão se perde, pois sem a apercepção do sentimento interno (os “afetos primitivos”), a faculdade racional fica sem regras que a orientem. É nesse sentido que entendemos a relação necessária entre consciência e razão: sem a consciência não é possível haver moralidade nas ações humanas. Eis aí o significado exato da relação entre sentimento e moral da seguinte passagem do livro IV:

Toda a moralidade de nossas ações está no juízo que nós mesmos fazemos delas. Se é verdade que o bem seja bem, ele deve estar no fundo de nossos corações assim como nas obras, e o primeiro prêmio da justiça é *sentir* que a praticamos. (Rousseau, 1969, p. 595, meu o itálico)

Notemos a prova empírica do caráter justo de nossos atos: um certo *sentimento* que, enquanto efeito imediato de certas ações voluntárias, sinaliza-nos positiva-

mente como atestado de virtude, o que é muito bem descrito pela expressão “o primeiro prêmio da justiça”, ou seja, uma aprovação de foro íntimo que antecede qualquer reconhecimento público. Na *Profissão de fé*, a consciência diz respeito à justiça do indivíduo que julga a si mesmo à maneira das instituições jurídicas, como se houvesse um tribunal abstrato (ou ainda, um esquema do processo de dedução jurídica baseado na oposição entre questões de fato e questões de direito, cf. Kawauche, 2019a) instalado nas estruturas do entendimento humano. Essa analogia profundamente kantiana nos ajuda a compreender a correspondência entre o modelo psicológico da faculdade do juízo e a instituição que inspira tal modelo, isto é, o tribunal de justiça. Daí a importância de se dizer que o princípio de justiça encontra-se “no fundo de nossos corações”, ou “no fundo das almas”, e não no céu (como na teologia), ou na *recta ratio* (como no estoicismo). Ora, tal movimento de autonomização do sujeito capaz de julgar suas próprias ações tem porém o seu revés — este se verifica nos atos egoístas que, em alguma medida, expressam o sentimento de amor-próprio³. Contudo, o educador de Emílio prevê na formação do aluno um remédio para esse mal, a saber, o estímulo ao movimento de socialização, valendo-se para tanto do sentimento inato de justiça como moderador do amor-próprio. Ao aprovarmos as ações alheias como aprovaríamos as nossas próprias ações, o domínio de nosso amor-próprio, inicialmente circunscrito ao nosso próprio *eu*, expande-se incluindo outros *eus* por conta da identificação dos sentimentos: o apego se metamorfoseia em amor e, assim, estabelece “os primeiros laços que o unem a sua espécie”; a expansão, assim como o próprio crescimento do bebê, ocorre lentamente — a projeção do *eu* será dirigida num primeiro momento aos semelhantes próximos, “aqueles que o hábito lhe tornou caros ou necessários”, ou ainda, “aqueles cuja identidade de natureza mais manifesta lhe dá uma maior disposição para se amar”, e somente mais tarde a criança “poderá chegar a generalizar suas noções individuais na ideia abstrata de humanidade” (Rousseau, 1969, p. 520). A estratégia do educador consiste, nesses termos, em “oferecer ao jovem objetos sobre os quais possa atuar a força expansiva de seu coração, que o dilatam, que o estendam aos outros seres” (*Ibid.*, p. 506). Dessa forma, em vez de solipsismo exacerbado, o apego engendra relações intersubjetivas que, pouco a pouco, se fortalecem e acabam fomentando laços estáveis constituídos pelo sentimento de amor aos outros — eis aí um primeiro

³ Sabemos que, na história hipotética do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, o amor-próprio é a versão degenerada do amor de si mesmo. Essa relação permanece no *Emílio*, porém, transposta para o quadro das relações sociais; nesse outro registro, o amor-próprio, desde que moderado pelo sentimento inato de justiça, é um mal necessário na formação de laços afetivos entre sujeitos que dependem uns dos outros. Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem no livro IV do *Emílio*: “O amor-próprio é um instrumento útil, mas perigoso; muitas vezes fere a mão que dele se serve, e raramente faz o bem sem o mal” (Rousseau, 1969, p. 536).

esboço da ideia de justiça: “Estendamos o amor-próprio em direção aos outros seres e nós o transformaremos em virtude; não há coração humano em que essa virtude não tenha sua raiz” (*Ibid.*, p. 547). A seguinte passagem é bastante esclarecedora no tocante ao desdobramento social do amor-próprio que ocorre quando interage com o princípio — ou sentimento — inato de virtude e justiça:

Mas se, como não se pode duvidar, o homem é sociável por sua natureza, ou ao menos é feito para tornar-se tal, só pode sê-lo por meio de outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie, pois, considerando-se apenas a necessidade física, ela deve certamente dispersar os homens, em vez de os aproximar. Ora, é do sistema moral formado por essa dupla relação, consigo mesmo e com seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência. Conhecer o bem não é amá-lo: o homem não possui o conhecimento inato disso; mas, tão logo sua razão faça com que conheça o bem, sua consciência leva-o a amá-lo: é esse sentimento que é inato. (*Ibid.*, p. 600)

Dito de outro modo: o cuidado de si que deriva do amor-próprio é transformado em desejo de sociabilidade e amor ao bem por influência do sentimento inato de justiça. A título de exegese da citação, nunca é demais esclarecer: inato aqui não diz respeito à sociabilidade, mas a impulsos como o sentimento inato de justiça que, moderando a razão e combinando-se ao amor-próprio, conduzem o indivíduo à sociabilidade. Rousseau não está adotando, no *Emílio*, uma constituição original do homem diferente do que faz no *Discurso sobre a desigualdade*, como pode parecer à primeira vista quando lemos que “o homem é sociável por sua natureza” (aliás, seria um erro crasso afirmar qualquer tipo de contradição entre essa passagem e o *Discurso*). Assim como Emílio, o homem no estado de natureza do *Discurso* também *pode* tornar-se sociável “por meio de outros sentimentos inatos [a *pitié*, por exemplo], relativos à sua espécie”; em ambos os casos, não há um determinismo para a sociabilidade *de antemão*, e sim um progresso tanto do espírito humano quanto das relações sociais; progresso que depende de circunstâncias imprevisíveis, e que *pode* resultar em diversas constituições, variando desde a boa ordem civil até o estado de guerra de todos contra todos. Por fim, as mudanças resultantes nos indivíduos e em seu entorno, após acasos fortuitos, *acabam tornando necessária* a sociabilidade, “pois, considerando-se apenas a necessidade física, ela deve certamente dispersar os homens, em vez de os aproximar”, o que não significa que a sociabilidade seja impossível, nem tampouco que ela se mostre necessária *a priori*. De todo modo, o que nos importa nessa passagem está em outra questão. Se pudermos afirmar que há no *Emílio* uma teoria da consciência, diríamos que essa teoria se presta à análise social, pois o que Rousseau propõe é uma *teoria do reconhecimento* — teoria esta fundada, não nas reivindicações da razão como em Hegel ou Honneth, mas na necessidade

dos afetos (ou dos sentimentos internos) que tornam possível a sociabilidade: segundo Rousseau, a formação dos laços sociais ocorre através do reconhecimento recíproco das consciências, uma “dupla relação, consigo mesmo e com seus semelhantes”, ou seja, um sistema social cuja coerência é dada pelo reconhecimento dos semelhantes com base em seus sentimentos individuais, entendendo-se nessa descrição um sistema de impulsos (no sentido mecanicista do termo) segundo o qual uma consciência singular é levada às outras, com todas atraindo-se umas às outras na medida em que se reconhecem como semelhantes⁴. Não se trata de uma consciência coletiva, pois isso seria antecipar indevidamente a sociologia do século XX, mas de uma rede de reconhecimentos recíprocos concebida à luz do modelo de inteligibilidade do empirismo moderno. O esquema é o da comunidade de sentimentos (poderíamos falar num *sensu comum*), cuja base é formada pelo entrelaçamento de agentes livres movidos, de um lado, pelo amor-próprio, e de outro, pelo sentimento interior. Dessa forma, o “princípio inato de justiça” poderia ser interpretado, na linguagem da filosofia da natureza do século XVIII, como a inclinação oposta à do amor-próprio na constituição humana, sendo que, dessa oposição de forças internas, o educador do *Emílio* vislumbraria a formação de um arranjo social equitativo engendrado em meio ao agrupamento de seres sensíveis com sentimentos comuns, apesar de eventuais circunstâncias desfavoráveis para o desenvolvimento da boa sociabilidade. É precisamente dessa forma que podemos circunscrever a teoria da consciência de Rousseau no mesmo quadro teórico em que, na perspectiva da história cultural, a gênese do sentimento interior é descrita.

•

No século XVIII, o inatismo da consciência era visto com muita suspeita pelos filósofos. No verbete “Consciência” das *Questões sobre a Enciclopédia* (1770-1772), após elogiar Locke por ter banido as ideias inatas da filosofia, Voltaire — para mencionarmos apenas um caso emblemático —, define a consciência moral como faculdade adquirida:

Seguramente, nos massacres da noite de São Bartolomeu, e nos *auto-de-fé*, nos santos autos-de-fé da Inquisição, a consciência de nenhum assassino jamais se reprovou ter massacrado homens, mulheres, crianças; ter feito gritar, desmaiar, morrer nas torturas os infelizes que tinham como único crime celebrar a

⁴ Esta hipótese é inspirada na interpretação de Natalia Maruyama, segundo a qual a consciência moral, por estender os interesses particulares à utilidade e ao bem público mediante a capacidade de auto-obrigação, torna possível ao indivíduo a vida em grupo (cf. Maruyama, 2001, p. 107 e 113). Esse tema foi desenvolvido no artigo “Ordenar as paixões: reconhecimento e sociabilidade no *Emílio* de Rousseau” (Kawauche, 2019c).

Páscoa de modo diferente dos inquisidores. // Resulta disso tudo que só temos consciência que nos é inspirada pelo tempo, pelo exemplo, por nosso temperamento, por nossas reflexões. // O homem nasceu sem princípio algum, mas com a faculdade de receber todos. (Voltaire, 1771, p. 72)⁵

Não seria possível detalhar todos os aspectos do debate em torno da origem da ideia moderna de consciência. Parece importante a abordagem de Edmund Leites (1988), que trata da gênese do tribunal da consciência a partir da história do casuismo — eu mesmo escrevi sobre o assunto (Kawauche, 2019b). Mas talvez o grande trabalho de Charles Taylor, *As fontes do Self*, seja a referência principal para qualquer investigação nesse campo, o que exigiria de nós muito mais espaço do que este artigo permite para discutirmos todos os aspectos do problema. Sendo assim, limitemonos a um episódio pitoresco na grande série de transformações culturais em que podemos localizar o processo de formação da ideia de “*conscience*” em língua francesa. Esse ponto diz respeito à palavra “*consciousness*” que Locke utiliza no *Ensaio sobre o entendimento humano* e que Pierre Coste traduz como “*conscience*” na versão francesa da obra.

Quando Pierre Coste publica, em 1700, sua tradução do *Ensaio* de Locke, temos um fato notável na história da palavra “*conscience*”. No *Ensaio*, a definição de “*consciousness*” é dada do ponto de vista do entendimento, ou seja, como poder de percepção, e não como uma instância obscura sem nada a ver com a razão. Nas palavras de Locke, “*consciousness*” é a “percepção do que se passa na mente do próprio homem” (Locke, 1975, p. 115). É aí que o tradutor interfere significativamente. Enquanto Locke fala de um estado de consciência que pressupõe a racionalidade da percepção do sujeito — pois “*consciousness always accompanies thinking*” (*Ibid.*, p. 335) —, o tradutor Coste entende *conscience* como *sentimento* ou *convicção*, e utiliza a expressão “sentimento interior”. A *conscience* na tradução do *Ensaio* de Locke não é o conhecimento objetivo da identidade pessoal, tal como ensina o médico inglês, mas a percepção obscura que o *eu* tem de si mesmo, cuja evidência só se obtém por recurso à verdade divina inacessível à mente humana. É de Malebranche o modelo de consciência que, por mais clareza e distinção que possa alcançar, permanece num conhecimento imperfeito, uma vez que, segundo o oratoriano, a “luz interior” não basta e o conhecimento perfeito viria apenas mediante a “visão em Deus”.

Na nota ao parágrafo 9, cap. 27, do segundo livro do *Ensaio sobre o entendimento humano* (*Id.*, 1972, p. 264), o tradutor explica que a palavra em inglês *consciousness*

⁵ Esse verbete foi posteriormente incorporado ao *Dicionário filosófico*; cita-se aqui a tradução em português de Voltaire (1973, p. 131).

não possui equivalente em francês; as palavras mais próximas seriam, em sua opinião, “*sentiment*” e “*conviction*”, mas ainda assim elas expressariam imperfeitamente a identidade pessoal que o Sr. Locke teria em mente quando fala do homem que é cômico de si mesmo. Para lembrar o leitor, a decisão editorial de Coste consistiu em grafar “*con-Science*”, em itálico, com o “S” em caixa-alta e explicitando o prefixo com hífen, sempre que a palavra expressasse “*sentiment*”, ou seja, sempre que se desejasse designar o ser pensante capaz de constatar a “*sameness of a rational Being*” em diferentes tempos e lugares, o que diz respeito à identidade pessoal (cf. *Id.*, 1975, p. 335), porém, não à maneira de Locke, mas por meio do sentimento interior. Coste reconhece os inconvenientes dessa decisão, mas justifica-se afirmando que “num discurso filosófico, não apenas se pode, mas deve-se empregar palavras novas ou fora de uso quando não há outras que exprimem a ideia precisa do autor” (*Id.*, 1972, p. 265 nota). A esse expediente de tradução, acrescenta-se um argumento de autoridade: Coste cita “o famoso padre Malebranche” na passagem da *Recherche de la vérité* (livro III, cap. 7) em que a consciência aparece como um dos modos de conhecimento das coisas: “conhecer por consciência ou por sentimento interior”. A um leitor desconfiado, bastaria mostrar o Esclarecimento XI da *Recherche*, onde Malebranche explica sua recusa das ideias claras de Descartes como critério de evidência para o conhecimento da alma, lemos: “[...] não conhecemos a alma, nem suas modificações por ideia clara, mas somente por consciência e por sensação [*sentiment*] interior” (Malebranche, 2004, p. 318). Alguns anos depois (os *Éclaircissements sur la Recherche de la vérité* são de 1678), tal sinonímia será, por assim dizer, canonizada no *Dictionnaire de l’Académie française* já em sua primeira edição (1694): “Consciência, *s.f.* Luz interior, sentimento interior pelo qual o homem se torna testemunha para si mesmo do bem e do mal que pratica”. A rigor, no momento em que Coste redige a referida nota que justifica sua tradução, a definição de *conscience* como *sentiment intérieur* já estava estabelecida do ponto de vista linguístico e, para tornar-se usual, carecia apenas de divulgação filosófica.

Todavia, uma pergunta de fundo permanece no ar: será mesmo que o caso da consciência em Rousseau pode ser explicado apenas com base numa manobra editorial de um tradutor metido a filósofo? Ou haveria outras fontes que, somadas à tradução francesa do *Essay* de Locke com a chancela de Malebranche, viriam a constituir mais solidamente as condições de possibilidade da emergência de um novo pensamento acerca da consciência moral? Tal questionamento se justifica, pois é bem conhecida a voracidade bibliográfica do jovem Rousseau em matéria de ciências, especialmente no período das Charmettes (1736-1742). Como a discussão neste artigo passa pela tradição do racionalismo cartesiano, a seguinte interpretação é conveniente para não nos perdermos em meio à miríade de prováveis fontes do *Emílio*

nesse tópico: que a complexidade do modelo de consciência em Rousseau depende não apenas do conceito de identidade pessoal do *Ensaio sobre o entendimento humano* obscurecido pela interpretação malebranchiana de Coste, mas também, de uma vertente do cartesianismo cuja descrição do aparelho sensorial e cognitivo (sobretudo a união da alma com o corpo) era marcada pelos esquemas da fisiologia do século XVII. Tentando resumir essa análise que nos remete a problemas ligados à medicina experimental que servia de paradigma científico da época, poderíamos dizer que a “*conscience*” em Rousseau é um conceito que tem como fontes filosóficas, de um lado, a definição de “consciousness” de Locke, e de outro, a aproximação semântica das palavras “sentimento interior” e “consciência” realizada pelo médico Louis de la Forge (1632-1666)⁶.

Cartesiano ortodoxo conhecido como colaborador da primeira edição em língua francesa do tratado *De l’homme*, publicada em 1664, Louis de la Forge escreveu o *Traité de l’esprit de l’homme, de ses facultés & fonctions, & de son union avec le corps, suivant les principes de René Descartes* (Amsterdam, 1666), onde corrige e complementa a teoria fisiológica de seu mestre. É nessa obra que encontramos o neologismo “*conscience*” vinculado ao “sentimento interior” do espírito: “*a natureza do pensamento consiste nessa consciência, esse testemunho e esse sentimento interior pelo qual o espírito é avisado de tudo o que sofre e, em geral, de tudo o que se passa imediatamente nele, no próprio tempo em que age ou sofre*” (La Forge, 1666, p. 54). No âmbito da história da filosofia, a novidade é que, para La Forge, *conscience* diz respeito às percepções do sujeito cognoscente e às faculdades da alma no quadro teórico de uma fisiologia estritamente mecanicista. Na medida em que permitia ao entendimento humano se desvincular da clássica imagem da *recta ratio* e do universo ordenado em função de causas finais, tal reformulação do modelo antropológico contribui para uma mudança dos quadros mentais da filosofia que, como sabemos, culmina no advento do paradigma das ciências modernas associado ao nome de Isaac Newton, ao mesmo tempo em que estabiliza as flutuações semânticas do sintagma “*sentimento interior*”, fornecendo assim um novo conceito a Malebranche, que será reproduzido por Coste e, em seguida, por Rousseau. A importância de La Forge na formação do pensamento filosófico moderno não pode ser subestimada, pois seus comentários ao *De l’homme* de Descartes introduzem em língua francesa a terminologia das causas ocasionais que serve de inspiração decisiva para a célebre teoria do ocasionalismo de Malebranche (cf. Clarke, 1989, p. 46 e 104-106).

⁶ Sobre La Forge, ver Clarke (1989) e Donatelli (2011).

Trata-se de uma revolução lexical, por assim dizer, passada em revista por Etienne Balibar no livro *Identité et différence: l'invention de la conscience*. Como não poderia deixar de ser, La Forge tem lugar privilegiado na reconstituição desse quadro histórico-conceitual, muito embora Balibar enfatize mais o trabalho filológico do discípulo de Descartes do que o fato de tratar-se de uma fonte oriunda dos discursos paradigmáticos da fisiologia do século XVII. De todo modo, sabemos que a questão da consciência não se limita ao debate médico e, ainda que o neologismo de La Forge não tenha chegado a Rousseau por vias diretas, o acontecimento relevante é que a definição de consciência como sentimento interior acabou adquirindo legitimidade filosófica graças ao uso do termo por parte de Malebranche. Assim, descobrir as provas materiais da relação direta entre La Forge e Rousseau é menos importante do que constatar que o modelo de inteligibilidade preponderante no *Emílio* vem de Malebranche e não de Descartes. De fato, de acordo com Balibar, embora Descartes possa ser considerado o primeiro dos filósofos da consciência em língua francesa, ele emprega a palavra *conscience* poucas vezes e, com sentido filosófico, apenas nos textos em latim: *conscientia* e *consciuis esse* (Balibar, 1998, p. 24). Além disso, Balibar ainda nos ajuda a perceber que a filiação lexical de Rousseau remonta necessariamente a Malebranche, pois, nos escritos de Descartes, o léxico é o da *reflexão* e da *certeza*, ao passo que a “ciência” do vigário saboiano trata de fenômenos do sentimento sem preocupação em estabelecer um fundamento racional como o *cogito*, coadunando-se dessa forma com os esquemas explicativos da *Recherche de la vérité*, segundo os quais a validade dos argumentos encontra respaldo menos nas provas matemáticas claras e distintas do que na força psicológica do “sentimento interior”⁷. A longa citação de Balibar que reproduzo abaixo resume o essencial trabalhado no presente artigo:

A identificação da consciência com o sentimento interior dá lugar, por parte de Malebranche, a uma belíssima fenomenologia, que se prolonga por toda sua doutrina moral. Como ele é o primeiro grande usuário do termo consciência em sentido metafísico e psicológico, essa equação terá consequências muito fortes na tradição filosófica francesa (por exemplo em Rousseau). Ela introduz de algum modo um *terceiro termo* entre a ideia de conhecimento e a de juízo. Em relação ao conhecimento verdadeiro, a consciência tem evidentemente um aspecto *restritivo*, o que contraria a ilusão cartesiana de um perfeito conhecimento da alma por si mesma (e, por conseguinte, contra a *suficiência*

⁷ Sobre esse tema, é esclarecedor o artigo de Sacha Kontic, cuja exposição nos mostra, mesmo sem citar Rousseau, o quanto a filosofia de Malebranche reverbera no discurso do vigário saboiano: “talvez o que marque com mais força a distância que Malebranche toma de Descartes a respeito da diferenciação entre as ideias e as sensações é a afirmação de que não conhecemos a alma por meio de alguma ideia que temos dela, mas somente por um sentimento interior ou consciência” (Kontic, 2018, p. 614).

em si da alma cognoscente, na qual Malebranche, assim como todo o anti-humanismo do século, vê uma heresia e até mesmo uma blasfêmia). Mas de outro lado, pelo sentimento confuso que temos de nós mesmos, apreendemos algo de essencial que é o *presentimento de nossa liberdade*, inseparável de um destino sobrenatural. (*Ibid.*, p. 53)

Tal análise é iluminadora na medida em que explicita o momento na história da consciência em que a acepção da palavra na esfera dos discursos científicos passa a ser compatível com o antigo sentido que diz respeito ao foro íntimo das questões invisíveis no plano da opinião pública. Aquilo que para os casuístas era censurável somente por intermédio da prática discursiva do confessor, torna-se compreensível também no âmbito da subjetividade: mais eficaz do que qualquer tratado do Santo Ofício, a censura interior se pronuncia independentemente da condenação institucional. Com efeito, é admirável que, graças a esse movimento de internalização do tribunal da consciência, os filósofos do século XVIII tenham conseguido resgatar o significado clássico das palavras gregas *synderesis* ou *syneidesis*,⁸ porém, transposto para o registro da voz da alma, ou da verdade do coração. Em suma, Balibar nos esclarece o processo histórico que, passando pelo problema do tribunal dos casuístas, desemboca em Rousseau na definição de consciência como sentimento interior, entendendo-se aí de modo esquemático “um *terceiro termo* entre a ideia de conhecimento e a de juízo”. Do ponto de vista da análise deste artigo, tudo se passa como se a palavra *conscience*, até então uma categoria puramente abstrata, fosse transplantada para o registro dos discursos de fisiologia, bem mais aceitável para as teorias do conhecimento rotuladas como empiristas. O resultado dessa mudança social e cultural — pois trata-se de algo cujas consequências ultrapassam os limites de um problema estritamente semântico — é a instalação do antigo tribunal

⁸ A história da palavra começa com a tradução latina do *Novo testamento* realizada por São Jerônimo no final do século IV d.C., que escolheu *conscientia* como equivalente do termo grego *syneidesis*. O dicionário etimológico de Ernout e Meillet examina a raiz *scio* (saber) e, com base na derivação *sci-us*, chega a *consci-us*, “que sabe com os outros, consciente de, confidente, testemunha, cúmplice”, donde deriva ainda a possibilidade de *conscientia*, “conhecimento comum, consciência, cumplicidade”. Os gregos falavam em *syneidesis* ou *synderesis* para se referirem ao sentimento de vergonha acerca de atos passados que tivessem relação com um erro ou um mal. Isso porque o sentimento dizia respeito a um conhecimento compartilhado. São Paulo valeu-se desse sentido corrente para referir-se à culpa como uma experiência instintiva de vergonha pública, acrescentando um outro: que essa vergonha pública era passível da ira de Deus. A teologia cristã cria dessa maneira uma dimensão de experiência interior do indivíduo (não poderíamos nesse momento histórico falar em *subjetividade*) baseado na relação entre a fé cristã e a consciência, que teve repercussão importante na cultura do Ocidente. Tudo se passa como se a consciência fosse a guardiã da fé do indivíduo ocidental, tendo como sinal empírico o sentimento de culpa pelos atos publicamente reprováveis passíveis de sanção espiritual por parte da Igreja. Ou seja, uma instância interna — psicológica, poderíamos dizer — cujos efeitos serão maximamente percebidos na opinião pública, isto é, nos “sentimentos” do século XVII. Cf. Cassin (2004) e Ernout & Meillet (2001).

de casos de consciência nos corpos dos agentes morais que, dessa modo, só se reconheceriam enquanto tais na medida em que o aparelho sensorial e cognitivo das próprias *persons* pudesse ser descrito em termos de um juízo autônomo.

Rousseau irá empregar na *Profissão de fé* o sentido de *conscience* de Coste, e não o sentido original de Locke, muito embora seja Locke a referência evidente de Rousseau no *Emílio*. Vale lembrar a seguinte passagem profundamente lockiana em que o vigário reflete sobre a identidade de seu *eu* após a morte do corpo, na qual salta aos nossos olhos o conflito entre dois Lockes: o Locke original e o Locke francês de Coste; pois vemos, de um lado, o juízo acerca das próprias ações que marcam a “*sameness*”, na acepção científica dada por Locke à palavra, sem lugar para a obscuridade do sentimento, e de outro lado, o sentido da consciência como tribunal dos remorsos e como sentimento obscuro que, de modo imperfeito, leva ao conhecimento de si de um ponto de vista moral ou, se quisermos, psicológico:

Sinto minha alma, conheço-a pelo sentimento e pelo pensamento, sei que ela é, sem saber qual é sua essência; não posso raciocinar sobre ideias que não tenho. O que bem sei é que a identidade do *eu* só se prolonga pela memória e que, para ser o mesmo de fato, é preciso que me lembre de ter sido. (Rousseau, 1969, p. 590)

Conheço minha alma pelo sentimento e pelo pensamento, sendo a memória uma espécie de repositório semelhante aos atuais arquivos de computador onde ficariam gravadas as lembranças dos atos que caracterizam minha identidade pessoal. O processamento dos dados, por assim dizer, consistiria em um método de classificação desses registros, seja para louvar os atos virtuosos, seja para reprovar aqueles considerados viciosos segundo algum parâmetro empírico de retidão — processamento este que, por princípio (pelo menos no caso de Rousseau), jamais poderia ser completamente racional. Tal analogia não é perfeita, pois, a rigor, só poderíamos comparar o modelo da memória a um repositório *físico* se o problema da glândula pineal pudesse ser resolvido em termos puramente mecânicos; todavia, por ser ilustrativa da visão mecanicista da psicologia da época, tal descrição do aparelho mental no *Emílio* nos permite perceber que, por uma imposição da própria constituição dicotômica (sentimento e razão) do entendimento humano, o movimento de interiorização em busca do *Self* é indissociável de uma certa obscuridade do juízo. Ou seja, o conhecimento que tenho do meu *eu* é, em parte, obscuro por ser ligado ao sentimento, e em parte racional, pois é elaborado pelo pensamento guiado por regras.⁹

⁹ A misteriosa designação da consciência como “instinto divino” (Rousseau, 1969, p. 600) só pode ser compreendida nesse arcabouço lógico-conceitual. Em caso contrário, a leitura tende a fazer de Rousseau mais cristão do que a letra do texto nos permite entender. A discussão envolve, de um lado, a relação entre Rousseau e o

No quadro da crítica às religiões, essa obscuridade do sujeito que produz ciência orientado pela própria luz interior é o preço a se pagar pela independência das certezas absolutas da teologia. O vigário diz: seguirei a luz interior, pois ela me desorientará menos que as opiniões dos homens, e assim, “meu erro será o meu” (*Ibid.*, p. 569), etc. Podemos entender que Rousseau chama a consciência de “juiz infalível” no mesmo sentido em que declara no *Contrato social*: “a vontade geral é sempre reta” (*Id.*, 1964, p. 371), querendo dizer com isso que o sentimento que orienta o corpo político não erra jamais, pois a constituição fundamental da consciência do povo (que diz respeito à sua autoridade soberana) é anterior aos sentimentos adquiridos ao longo de sua história, cujas circunstâncias desfavoráveis podem levar a uma falsa consciência e, por conseguinte, a leis injustas.

Quanto ao *Emílio*, devemos observar que a definição da consciência como “princípio inato” não pode ser interpretado como um retorno a Descartes, pois trata-se na verdade de um esforço conceitual para garantir no modelo antropológico uma efetiva obscuridade (ou seja, uma “espiritualidade”) atrelada à faculdade do juízo, o que era necessário em sua luta contra os modelos de homem-máquina. Nunca será demais repetir: o vigário flerta com o materialismo (veja-se, por exemplo, a argumentação da origem do movimento da matéria), mas em momento algum torna-se materialista; antes, ele se vale das teses materialistas para afirmar sua própria doutrina cética¹⁰. Ademais, embora Rousseau sofra forte influência de Locke e admita o esquema do tribunal interior, ele não abre mão das ideias de Providência e de natureza como ordem teleológica; por isso mesmo, não aceita a redução do entendimento humano a uma psicologia estritamente mecanicista: eis aí um dos motivos para sua insistência em dizer, na querela com Helvétius, que o espírito é *ativo* quando julga¹¹. Divergindo tanto da fisiologia mecanicista quanto da teologia cristã, e tendo ainda em vista a ideia de liberdade como autonomia, Rousseau afirma o fundamento natural da consciência recorrendo ao jargão dos empiristas: “Dizem-nos que a consciência é obra dos preconceitos; no entanto, sei por minha experiência que ela se obstina em seguir a ordem da natureza contra todas as leis dos homens” (Rousseau, 1969, p. 566). Talvez possamos ver nessas incongruências entre Rousseau

pietismo (a referência é a obra *Instinct divin* de Bêat de Murault), e de outro lado, a crítica que Rousseau faz à ideia de instinto que Condillac expõe no *Tratado dos animais* (para Condillac, o instinto é um hábito desprovido de reflexão, ao passo que, para Rousseau, instinto e reflexão são coisas absolutamente distintas). Comentários recentes sobre o assunto encontram-se em *Rousseau, l'animal et l'homme*, de Jean-Luc Guichet (2006, p. 232-240), e em *L'Histoire de la raison*, de Gabrielle Radica (2008, cap. 3, sobretudo p. 344-348). O problema da consciência como “instinto divino” será objeto de outro artigo, que espero publicar em breve.

¹⁰ A respeito desse método filosófico, por assim dizer, da *Profissão de fé*, ver Olaso (2011). Para uma abordagem do problema no contexto geral no século XVIII, ver Souza (2000).

¹¹ Cf. Rousseau, 1969, p. 571-572. Sobre a polêmica entre Rousseau e Helvétius, ver Maruyama, 2000.

e os principais filósofos de seu tempo o espaço para falarmos de uma certa herança de Descartes na ciência do vigário saboiano, lembrando, obviamente, tratar-se de um cartesianismo reelaborado no quadro das teorias de La Forge e Malebranche. Como ensina Henri Gouhier, o vigário busca a verdade de maneira metódica, como Descartes, porém, adotando como critério de verdade “menos a evidência do que a certeza, pois trata-se, desta vez, da certeza do sujeito histórico, engajado no drama de sua existência” (Gouhier, 1970, p. 67). De todo modo, pelo fato de não se tratar neste artigo de um debate para especialistas em Rousseau, podemos nos restringir à conclusão prática: consciência e sentimento interior, no *Emílio*, são sinônimos de regras do espírito, o que nos remete à expressão-chave da pedagogia rousseauiana, “liberdade bem regrada” (Rousseau, 1969, p. 321); e as regras, sempre necessárias para que a ciência do homem encontre seu caminho legítimo e seguro, são dadas pelo próprio sujeito do conhecimento, ainda que sob a condução de um guia, educador ou legislador, e ainda que à custa da incerteza inerente às formas de expressão da subjetividade moderna.

Referências bibliográficas

- Balibar, E. (1998). “Le traité lockien de l’identité”. In: Balibar, E., *Identité et différence : l’invention de la conscience*. Paris: Seuil.
- Cassin, B. (Dir.) (2004). *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris: Seuil.
- Clarke, D. M. (1989). *Occult Powers and Hypotheses: Cartesian Natural Philosophy under Louis XIV*. Oxford University Press.
- Donatelli, M. C. O. (2011). “Descartes e Louis de la Forge: o mecanicismo na descrição do corpo humano e a questão da sensação”. In: Menezes, E.; Oliveira, E. (Org.). *Modernidade filosófica: um projeto, múltiplos caminhos*. São Cristóvão: Ed. UFS.
- Elias, N. (1994). *O processo civilizador, I: uma história dos costumes*. 2ª ed. Trad. R. Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Ernout, A.; Meillet, A. (Ed.) (2001). *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*. 4ª ed. Paris: Klincksieck.
- Gouhier, H. (1970). *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. 2ª ed. rev. Paris: J. Vrin.
- Guichet, J.-L. (2006). *Rousseau, l’animal et l’homme : l’animalité dans l’horizon anthropologique des Lumières*. Paris: CERF.
- Jimack, P. D. (1960). *La Genèse et la rédaction de l’Émile de J.-J. Rousseau : étude sur l’histoire de l’ouvrage jusqu’à sa parution*. Genève: Institut et Musée Voltaire.
- Kant, I. (1994). *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*. Trad. B. Geonget. Paris: J. Vrin.

- Kawauche, T. (2018). “Medicina e educação no século XVIII: Rousseau inventor de Emílio”. *Educação e Filosofia* (UFU), v. 32, n. 65.
- Kawauche, T. (2019a). “Ciência e direito no contratualismo moderno: o caso Rousseau”. In: Façanha, L. S.; Carvalho, Z. J. V. (Org.). *Rousseau, Kant & diálogos*. São Luís: Ed. UFMA.
- Kawauche, T. (2019b). “Consciência e justiça em Rousseau: dos tratados de casuística ao tribunal interior”, *Dois Pontos* (UFPR), v. 16, n. 1.
- Kawauche, T. (2019c). “Ordenar as paixões: reconhecimento e sociabilidade no *Emílio* de Rousseau - Primeira parte”, *Dialectus* (UFC), ano 8, n. 15.
- Kontic, S. Z. (2018). “Cogito, sentimento e afetividade em Malebranche”, *Kriterion* (UFMG), n. 140.
- La Forge, L. (1666). *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés & fonctions, & de son union avec le corps, suivant les principes de René Descartes*. Amsterdam.
- Leites, E. (1988). “Casuistry and character”. In: Le Forge, L. (Org.). *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge University Press.
- Locke, J. (1972). *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Trad. P. Coste. Ed. E. Naert. Paris: J. Vrin.
- Locke, J. (1975). *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. P. H. Nidditch. Oxford University Press.
- Malebranche, N. (2004). *A busca da verdade: textos escolhidos*. Trad. P. J. Smith. São Paulo: Discurso Editorial.
- Maruyama, N. (2000). “Rousseau e Helvétius: os princípios da moralidade”, *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (USP), n. 2.
- Maruyama, N. (2001). *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas.
- Olaso, E. (2011). “Os dois ceticismos do Vigário Saboiano”, *Sképsis*, ano IV, n. 6.
- Radica, G. (2008). *L'Histoire de la raison : anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion.
- Rousseau, J.-J. (1964). *Œuvres complètes*, t. III. Ed. M. Raymond & B. Gagnebin. Paris: Gallimard (Col. “Bibliothèque de la Pléiade”).
- Rousseau, J.-J. (1969). *Œuvres complètes*, t. IV. Ed. M. Raymond & B. Gagnebin. Paris: Gallimard (Col. “Bibliothèque de la Pléiade”).
- Souza, M. G. (2000). “O Cético e o Ilustrado”, *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (USP), n. 2.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Voltaire. (1771). *Questions sur l'Encyclopédie par des amateurs*, IV. Genève.
- Voltaire. (1973). *Voltaire*. São Paulo: Abril (Col. “Os Pensadores”).