

## IMAGINAÇÃO E LOUCURA: OS DIÁLOGOS DE ROUSSEAU

*Jacira de Freitas (UNIFESP)*

Resumo: O texto aqui apresentado se constrói na intersecção de duas vertentes de interpretação da filosofia de Rousseau: por um lado, aquelas que privilegiam o aspecto moral do pensamento do genebrino; e, por outro lado, as leituras concentradas nos aspectos autobiográficos de sua obra.

Palavras-chave: Rousseau – imaginação – loucura – integridade interior do homem.

No momento em que se iniciam os eventos em homenagem ao tricentenário do nascimento de Rousseau, quando são retomados os principais temas e debates sobre o sentido de sua obra, se impõe também enfatizar noções relegadas a um segundo plano pela tradição crítica, não obstante o lugar privilegiado que ocupam na obra do autor, dentre elas a noção de imaginação. Esta faculdade desempenha um papel central em suas teorias e surge insistentemente em vários momentos e registros diferentes. Ela aparece na teoria do conhecimento do filósofo como uma mola propulsora do aparelho mental e intelectual, condição do movimento próprio do pensamento, uma vez que por meio dela realiza-se a transposição no tempo e no espaço, imprescindível para assegurar à reflexão a possibilidade de ultrapassar os dados já conhecidos, seja por meio das sensações ou de raciocínios lógicos. No *Emílio*, a intervenção da imaginação nas operações cognitivas explica a origem do erro em nossos julgamentos. Ela possui o privilégio de criar abstrações e, conseqüentemente, um poder sem limites, capaz de construir um mundo de artifícios, contraposto ao mundo material. Na obra autobiográfica, cabe a ela dar conta das ambigüidades e aparentes contradições do pensar sobre si mesmo.

O texto aqui apresentado se constrói na intersecção de duas vertentes de interpretação da filosofia de Rousseau: por um lado, aquelas que privilegiam o aspecto moral do pensamento do genebrino; e, por outro lado, as leituras concentradas nos aspectos autobiográficos de sua obra. A descrição dos mecanismos sob o efeito dos quais a realidade é cindida em duas esferas inconciliáveis tem um lugar importante na obra de Rousseau, já que sua função é tornar visível o ideal político. Assim, no *Discurso*, no *Emílio* e até mesmo na *Nova*

*Heloísa*, Rousseau procede a uma análise na qual o mundo das aparências e a existência na dimensão de alteridade aparecem como desafios para o homem social.

Tais análises não serão aqui retomadas; trata-se apenas de explicitar a noção de “imaginação” subjacente à dimensão de alteridade que se instala quando de sua intervenção, e sua relação com a noção de loucura implicitamente formulada nos textos autobiográficos. Por meio de uma auto-análise empreendida por Rousseau nos *Diálogos*, a articulação e a conceitualização da própria loucura encontra na imaginação a chave para a sua explicitação. Aquela noção irá exprimir o ápice da ruptura interior do homem que se põe em contradição. Não se trata de um desdobramento, tal como aquele que se faz por meio da reflexão, na qual o sujeito, cindindo-se também em objeto do seu próprio pensar atinge a compreensão das motivações existentes na raiz de suas ações e sentimentos. Ao contrário, a divisão interior do homem, nesta perspectiva, conduz a uma tal ruptura, que terá necessariamente como consequência a alienação e perda de si mesmo pela introdução de signos visíveis e invisíveis, o que ocorre predominantemente quando da sua inserção na esfera social. O problema está em saber se tal cisão interior resulta do desnível entre interior e exterior, ou seja, entre a identidade do indivíduo e sua forma de inserir-se socialmente; ou se a maneira como o indivíduo constrói seu mundo interior por meio da imaginação é que se mostrará como o fator determinante da completa alienação de si. O conjunto dos *Diálogos* revela-se como uma tentativa de conciliação do homem consigo mesmo, realizada por meio desse movimento interior do indivíduo que se reconhece como o outro de si mesmo e que tem como único instrumento a palavra. A primeira questão é: essa tentativa é bem sucedida? Ela promove esta conciliação evitando a ruptura definitiva que pode conduzir à loucura?

Ora, em que espécie de realidade social se dá, em Rousseau, a ruptura interior do homem e onde ele se põe em contradição consigo mesmo? Sabe-se, em primeiro lugar, que é uma sociedade na qual o interesse constitui o móbil das ações humanas. Em segundo lugar, compõe-se de indivíduos autônomos, com interesses conflitantes entre si, lugar em que o interesse particular entra em conflito com o da coletividade. Todas estas questões convergem para o tema da “grande cidade”. A esse respeito observa-se as célebres Cartas de St. Preux na *Nova Heloísa*, nas quais se busca traçar o perfil de Paris. O espaço coletivo das grandes cidades não é favorável à manutenção da integridade interior do homem. Na raiz da crítica ao caráter parasitário da grande cidade, ao trabalho destinado a satisfazer o luxo, encontra-se a curiosa oposição entre a cidade e o campo. Essa oposição, estabelecida a partir da incompatibilidade de dois sistemas econômicos diversos, revela que os defeitos da “ville” derivam da ausência de valores agrários e rurais. A grande cidade é, em sua essência, um grande teatro, universo no qual os signos substituem as coisas. Essa substituição tem como efeito a dispersão dos indivíduos na solidão moral e política, mas, principalmente, na solidão “existencial”. Isolado em seu universo interior, o indivíduo vê a perda irreversível de si mesmo se consolidar na

medida em que o nível mais elementar de sua percepção deixa escapar a temporalidade. O tempo aparece então como a única referência interna, por meio da qual é possível a reconstituição de si mesmo. O estilo de interpretação paranoica, certamente visível no comportamento de Jean-Jacques, em suas obsessões, na insistência sobre os temas do complô, especialmente nos *Diálogos*, tem sido constantemente apontado pelos comentadores. Porém é preciso atentar para aquilo que permite a constante tematização sobre sua própria existência, sem a irreversível perda de si. Nos *Diálogos*, Rousseau busca – e isto é essencial – alcançar a si mesmo, por meio da descoberta de si. Tal descoberta não é indissociável de uma vida social e privada, assim como das barreiras impostas pelas aflições humanas diante da complexidade e do dilaceramento da própria vida.

Na interpretação de Burgelin, o sentimento de existência nos fornece não apenas o tema central da reflexão de Rousseau, mas exprime dois polos estreitamente ligados, entre os quais tal sentimento se move: a Ordem e a existência. Ou para usar outros termos, pode-se contrapor a objetividade do mundo exterior e o mundo interior e suas ficções. Esses dois termos da reflexão são também os dois limites que definem o campo de sua reflexão. Os problemas rousseauianos sempre remetem ao abismo que separa os dois termos. O problema filosófico essencial é definir qual a noção que pode conduzir de um termo a outro, seja sob a forma da gênese do mal e da separação, seja sob a forma de um caminho de volta à ordem, para reconduzir a existência ao seu lugar no espaço da Ordem. Isto porque o sentimento da existência não resolve esse problema filosófico, pois, no universo que as sensações representativas instauram os dois polos antagônicos estão intrinsecamente ligados. É somente na experiência direta de si mesmo que a consciência singular obtém a ideia de ordem universal. Ora, o que é esta experiência direta de si mesmo na escrita senão a reconstrução temporal de sua própria vida – ou a reconstrução segundo a sua própria interpretação de mundo? Em outras palavras, o que permite à consciência conceber-se como existente para além de sua referência exterior nada mais é que a conexão de seus vários momentos singulares. Se há a percepção do universal fora de mim, e se há a percepção do particular que abrange a esfera de meu próprio existir, então estas percepções são concebidas como coisas separadas, é preciso trazer legitimidade ao próprio eu, e essa legitimidade só será possível se a reconstrução da subjetividade se fizer no tempo.

Nos *Diálogos*, o perfil dos dois Jean-Jacques se exprime na reconstrução do indivíduo segundo sua própria verdade, baseada nas sensações afetivas; e Rousseau parece optar pela recusa de uma reconstrução pautada na objetividade ou nas convenções do mundo exterior. A reconstrução levada a efeito é perpassada pelo tempo e indissociável da imaginação; o tempo indica a evolução das ações e todas as suas implicações, enquanto a imaginação pode construir ficções, criar possibilidades infinitas que não necessariamente correspondem ao real. Lemos nas *Reveries*, V Caminhada: “De que se goza em tal situação? De nada exterior a si, nada senão

de si mesmo e de sua própria existência; e enquanto perdura esse estado, o homem basta-se a si próprio como Deus”. O narcisismo desta consciência de si, lugar da manifestação da ordem da natureza só é possível enquanto a subjetividade se constrói no tempo. Nas descrições que ilustram os *Diálogos*, Jean-Jacques aparece sempre submetido às sensações, separado do mundo exterior, como se houvesse a total impossibilidade de reconstituição e conciliação moral com esse universo exterior. A volta à Ordem parece impossível. Ele aparece situado em um universo de impressões desordenadas e caóticas, por meio das quais capta o passado como se fosse apenas o instante. A tentativa de organização desse conjunto de impressões, no decorrer do texto, vai se fazendo quando os objetos percebidos passam a ser relacionados ou comparados. Isto significa que há uma passagem do âmbito das sensações para aquele do julgamento. Trata-se agora de uma reflexão, ainda que o próprio objeto do pensar se identifique àquele que pensa.

E se os objetos empíricos apreendidos, as experiências vividas aparecem agora como um todo homogêneo ante o espírito, isto se deve à elaboração e ordenação realizada pela reflexão. A “reflexão”<sup>1</sup> irá dotá-los de existência, já que somente por seu intermédio os dados fornecidos pelos sentidos se articulam, tanto pelo estabelecimento de relações de identidade e diferença, quanto por meio de análise e síntese. Nisto consiste o “conhecer”: na formação de *ideias*, que, sendo noções dos objetos determinados pelas relações, permite a apreensão desses objetos. E se as ideias são produzidas pelo espírito a partir das sensações, estas últimas são identificadas às imagens; constituem-se em “pinturas absolutas” dos objetos sensíveis. Por estar seguro de encontrar a “verdade nas coisas e não no espírito que julga”<sup>2</sup>, Rousseau é levado a encarar as sensações como a base a partir da qual as ideias se constituem. Daí o lugar central adquirido pelas sensações na obra autobiográfica. Na tentativa de fixação das sensações, as imagens são retomadas na reconstituição de sua vida, podendo ser reais ou imaginárias. Na reconstituição do passado, isto é, na esfera do mundo interior, duas noções diferentes de imaginação convergem. Ela aparece como a faculdade do movimento, que superpõe os objetos permitindo o julgamento; e, por vezes, ela é também a faculdade criadora, aquela que ao afastar-se da realidade exterior pode criar um mundo de possibilidades infinitas. Não se pode pensar a relação entre as ideias e as sensações como uma relação possível de se realizar sem o concurso da imaginação. As ideias e as sensações são elementos que se completam e, dos quais o entendimento – que julga as relações – se vale para conhecer; elas contribuem efetivamente para a reconstrução do mundo interior. Todavia, nesta reconstrução, a possibilidade de erro está sempre presente já que a imaginação está atuando.

---

1 ROUSSEAU, J.-J. *Émile*, L. IV, p. 352.

2 ROUSSEAU, J.-J. *Émile*, L. IV, p. 352.

O erro somente está excluído no domínio das sensações<sup>3</sup>: “A natureza nunca nos engana; somos sempre nós que nos enganamos”<sup>4</sup>. O filósofo atribui às sensações o maior grau de certeza, pois estas se identificam às imagens, estando em conformidade com o “modelo” que as inspira, isto é, o objeto. Diversamente, o julgamento realiza-se a partir das relações entre os objetos e por isso mesmo não pode nos fornecer a mesma segurança. “Se o juízo sobre essa relação não passasse de uma sensação e viesse a mim unicamente do objeto, meus juízos nunca me enganariam, já que nunca é falso que eu sinta o que sinto”<sup>5</sup>. Rousseau atribui o erro à atividade do sujeito: “É porque sou ativo quando julgo, porque a operação que compara é falível, e meu entendimento, que julga as relações, mistura seus erros à verdade das sensações, que só mostram os objetos”<sup>6</sup>. Se, por definição, o entendimento é aquele que se afasta dos objetos e se constrói acima deles, operando mediante relações, nada garante que aquilo que aparece como julgamento não seja mero engano, pura ficção construída a partir dos dados dos sentidos<sup>7</sup>.

A crítica da representação revela-se, aqui, mediante a intervenção da imaginação no processo de desenvolvimento mental e intelectual humano. Lemos, no *Emílio*, que as ideias originam-se da comparação: “da comparação de várias sensações sucessivas ou simultâneas e do juízo que delas fazemos nasce uma espécie de sensação mista ou complexa que chamo ideia”<sup>8</sup>. Ora, se para realizar-se a “comparação” depende do transporte que só a imaginação opera, então as ideias já nascem sob o signo da ambiguidade, podendo ser tanto verdadeiras quanto falsas. Se não podemos estar certos da verdade de nossos julgamentos é porque é dela que depende inteiramente a atividade do sujeito. A possibilidade do erro não está excluída porque sendo a faculdade representativa por excelência a imaginação atua livremente sobre os objetos e suas relações, por vezes superando as restrições impostas pelo real. A ambiguidade que a caracteriza irá determinar a impossibilidade de eliminação do erro de nossos

---

3 O problema da “passividade” das sensações introduz uma dificuldade: explicar como se pode apreender por meio de sensações distintas um mesmo objeto; ou seja, é preciso demonstrar que mesmo quando nos movemos no domínio das sensações podemos saber que o “corpo que tocamos e o objeto que vemos” são uma e mesma coisa. O problema não passou despercebido pelo filósofo. Segundo ele, a apreensão da unidade do objeto a partir de sensações diversas nos será dada pela “comunicação” entre os sentidos. Isto revela uma relativização da “passividade” atribuída aos nossos sentidos, como lemos no *Emílio*: “Se fôssemos meramente passivos no emprego de nossos sentidos, não haveria entre eles nenhuma comunicação; ser-nos-ia impossível saber que o corpo que tocamos e o objeto que vemos são o mesmo”. ROUSSEAU, J-J. *Émile*, L. IV, p. 352.

4 ROUSSEAU, J-J. *Émile*, L. III, p. 269.

5 ROUSSEAU, J-J. *Émile*, L. IV, p. 352.

6 ROUSSEAU, J-J. *Émile*, L. IV, p. 352.

7 Comentando o texto acima citado, Salinas considera a explicação de Rousseau sobre a origem do erro um tanto “genérica e até certo ponto tautológica”. FORTES, L. R. S. *Paradoxo do Espetáculo: Política e Poética em Rousseau*, p. 56.

8 ROUSSEAU, J-J. *Émile*, L. III, p. 269.

juízos. E precisamente por não ter ela qualquer atuação no nível das sensações, estas podem tornar-se confiáveis. A interdependência entre entendimento e imaginação que torna o primeiro uma faculdade passível de erro. O sujeito ativo é a própria fonte do erro<sup>9</sup>. A origem de nossos enganos reside exclusivamente no entendimento.

É preciso levar em conta que na perspectiva rousseuniana há duas espécies de julgamentos: aqueles que concernem às *simples sensações* e os que se referem às *sensações complexas ou comparadas*, isto é, às *ideias simples*. Enquanto “na sensação o juízo é meramente passivo, ele afirma que se sente o que se sente”, na percepção temos precisamente o inverso: “na percepção ou ideia, o juízo é ativo; ele aproxima, compara, determina relações que o sentido não determina. Eis a única diferença, mas ela é grande”<sup>10</sup>. A distinção dos julgamentos em duas espécies diversas comprova que só o julgamento realizado pelo entendimento está sujeito ao erro, ao passo que aquele que provém das sensações é sempre verdadeiro. É, pois, a substituição da pura imediação, só encontrada no plano das sensações, pela necessária mediação da imaginação, que nos instala definitivamente no plano da “aparência”. E como isto se dá? Por meio da dicotomia que se instaura entre os motivos aparentes de uma ação ou de um sentimento e os motivos reais dessas mesmas ações/sentimentos. Esta distinção é uma consequência necessária a partir do momento em que se fala no que aparece na superfície – do discurso ou da consciência – e o que está atrás dela, que constitui seu verdadeiro móvel, sua verdadeira causa.

Existe, portanto, uma causa, um motor de nossos atos mentais e de nossas ações e uma outra que é aparente. Acreditamos que o motor de nossas ações está em nosso espírito, quando na verdade são as paixões que governam nossa existência, nossa forma de estar no mundo. O mascaramento de que nos fala Rousseau consiste em ocultar cuidadosamente esses motivos passionais, em disfarçá-los, mascará-los e lhes conferir uma aparência aceitável inclusive para o próprio sujeito. De onde decorre essa divergência entre o que somos e o que nos fazemos aparecer, seja para nós mesmos, seja para todos os outros, até mesmo através de uma interpretação particular de nossos pensamentos e atos. Daí decorre também a montagem de ilusões, a criação de um universo fictício que faz com que o sujeito acredite ser exatamente o contrário do que é e falsifique seu sentimento, de tal forma que passa a ser um desconhecido de si mesmo. Alienação total, não apenas como separação da coletividade, mas separação de si mesmo. O espírito, a razão ou entendimento é essa instância da alma que, por meio do concurso da faculdade de transporte – a imaginação –, sobrepõe os objetos e permite estabelecer relações. Se o espírito é responsável por esta operação, a que chamamos reflexão, e

---

9 Afastando-se da tradição, Rousseau nos oferece uma concepção na qual o entendimento não consiste numa faculdade confiável, pois se exclui por completo a possibilidade de correção das fontes do erro.

10 ROUSSEAU, J.-J. *Émile*, L. III, pp. 264-265.

se isto se faz com o concurso da imaginação, então a verdade de nossos julgamentos estará comprometida; a imaginação é responsável pelo encobrimento do real, do verdadeiro e pela elaboração de uma realidade ficcional. Quando se estabelece a antítese aparência e essência, o mergulho na ficção é inevitável, em virtude do mascaramento de nossas paixões. Mas o que há de tão condenável nelas, a ponto de ser preciso escondê-las dos outros e de si mesmo? Isto converge para o tema da moralidade em Rousseau e a determinação do fundamento da virtude. A virtude em Rousseau se constrói como um ato deliberado, que pressupõe o julgamento e, portanto, é o ser ativo, o entendimento o responsável por ela.

Retornando o nosso fio condutor, nesta anatomia do espírito que aqui se esboça, o motor fundamental que orienta a nossa conduta é o amor próprio narcisista. Podemos agora tentar perceber o movimento do pensamento do autor nos *Diálogos* – particularmente no I *Diálogo* onde se expõe os dois perfis de Jean-Jacques – não se trata apenas de se justificar, mas de pintar seu ser real para lhe opor a pessoa fictícia que seus inimigos forjaram. Ao fazer a descrição dos dois Jean-Jacques, contrapondo virtude e vício e tudo o que deles deriva, Rousseau tenta resgatar esta autonomia do espírito cuja atuação poderá conduzir de volta à unidade. O desdobramento de si mesmo como objeto de reflexão é o método que conduz a própria superação da ruptura, garantindo afinal o retorno possível: o equilíbrio se instala por meio da compreensão de motivações e circunstâncias envolvidas. Ou seja, ao se conceber como um ser cínico e, portanto ter a consciência da cisão engendra-se a superação da dicotomia por intermédio da intervenção do entendimento. A imaginação é relegada a um novo papel, ela somente irá atuar aqui como faculdade do movimento que permite sobrepor objetos, e não mais como faculdade “criadora”. Ela é agora mera reprodutora. Não mais amplia os limites do real, nem ultrapassa suas fronteiras. Quando a consciência intervém, revela-se o caráter ilusório das imagens engendradas pela imaginação. Se, como afirma Rousseau, “o mundo real tem seus limites, o mundo imaginário é ilimitado, e é na distância entre eles que reside a origem de nossos males”, a reconstituição da unidade interior supõe a eliminação da distância entre eles. Por esta razão, a imaginação não está voltada para a reprodução das formas materiais, mas às sensações representativas. Ela aspira ultrapassar os limites do tempo e do espaço e está mais estreitamente ligada ao sentimento que às sensações físicas, aos elementos da vida interior e subjetiva que aos dados do mundo exterior. Marcada pela ambiguidade, é somente quando recolocada em seu papel de colaboradora do entendimento que pode retirar o indivíduo da dupla cisão que o submete, quando da inserção no universo social das sociedades corrompidas. Pois quando liberada de todos os limites ela ameaça nos conduzir tanto ao extremo da criatividade quando ao máximo afastamento de nossa própria essência. Rousseau sabia disso, e por essa razão já nos alertava sobre a necessidade de diminuir a possibilidade de sua atuação: “o mundo real tem seus limites, o

mundo imaginário é ilimitado, não podendo ampliar um, diminuamos o outro, pois é da distância entre eles que nascem todos os nossos males”.

\*\*\*

É preciso considerar que a sensação e a imagem são concebidas por Rousseau à luz dos princípios da filosofia sensualista, não há entre elas qualquer distinção. Apesar de caracterizar-se pela separação em relação à matéria que a inspira, a imagem constitui-se numa realidade dependente que se determina exclusivamente em função do objeto que imita. Por esse motivo não pode ser considerada uma criação autônoma da imaginação. Ela se identifica com a sensação, e esta, afetada pelos objetos que se lhe afiguram isoladamente, tem um caráter passivo, ao qual se contrapõe o princípio ativo de nossas percepções ou ideias<sup>11</sup>. Há que se distinguir, porém, as *sensações afetivas*, cronologicamente anteriores, mediante as quais se identifica o prazer e a dor e as *sensações representativas*<sup>12</sup> por intermédio das quais se apreende a existência de objetos exteriores. Tais sensações que designam o saber da criança e do primitivo são substituídas posteriormente pelas faculdades virtuais. "Assim que suas faculdades virtuais se põem em ação, a imaginação, a mais ativa de todas, desperta e as ultrapassa"<sup>13</sup>. Tanto no que concerne aos objetos, quanto aos indivíduos, seja naquilo que apreendemos por meio dos sentidos ou de nossa sensibilidade moral, é sempre por intermédio da imaginação que exercemos nossa capacidade de estabelecer relações: "É a imaginação que amplia para nós a medida dos possíveis, tanto para o bem quanto para o mal e, por conseguinte, provoca e nutre os desejos na esperança de satisfazê-los"<sup>14</sup>.

Vimos anteriormente que esta faculdade é mais suscetível à sensibilidade moral do que à sensibilidade física, já que mantém com os sentidos uma relação de influência recíproca e pode atuar sobre eles de modo a moderar ou ampliar as paixões. A dificuldade decorrente das diferenças constatadas na atuação da imaginação sobre os nossos sentidos, leva Eigeldinger a afirmar, em um primeiro momento, a supremacia daquela faculdade para, em seguida, reconhecer entre eles uma relação de influência recíproca. Na verdade, a amplitude do poder da imaginação é inversamente proporcional à intensidade das sensações: quanto mais tênues

---

11 Conforme ROUSSEAU, J-J. *Émile*, L. II, p. 132.

12 No Segundo Diálogo, a sensibilidade física, faculdade passiva que assegura a conservação de si, aparece identificada à sensação. Assim, se a sensibilidade moral concerne às afecções interiores e à comunicação com o outro, só poderia corresponder àquela espécie de sensações que asseguram a apreensão de objetos, as sensações representativas. A sensibilidade física está para as sensações afetivas assim como a sensibilidade moral para as sensações representativas.

13 ROUSSEAU, J-J. *Émile*, L.II, p. 94.

14 ROUSSEAU, J-J. *Émile*, L.II, p. 94.

são as sensações, maior o predomínio da imaginação sobre elas. Assim, as sensações auditivas e olfativas se submetem por completo aos estímulos dessa faculdade, ao passo que as mais intensas, como o paladar, não se deixam por ela afetar. “O olfato é o sentido da imaginação”<sup>15</sup>, ou, ainda, “Por si mesmos, os cheiros são sensações fracas, impressionam mais a imaginação do que o sentido e não afetam tanto pelo que oferecem quanto pelo que fazem esperar”<sup>16</sup>, ao contrário do paladar: “De nossas sensações, o gosto fornece as que geralmente mais nos afetam... A atividade desse sentido é inteiramente física e material; é o único que nada diz à imaginação...”<sup>17</sup>. No que concerne à visão – “o mais extenso (*étendu*) dos sentidos” – é o seu próprio grau de intensidade que irá indicar de que maneira o domínio da imaginação se exerce sobre ela: “O que vemos demais já não imaginamos”<sup>18</sup> ou, ainda, na *Lettre a D'Alembert*: “Quanto menos se vê mais se imagina”<sup>19</sup>.

A dificuldade na determinação do lugar por ela ocupado na constituição do conhecimento, na perspectiva rousseauiana, deriva da complexidade que lhe é própria. Como definir essa faculdade – “a mais ativa de todas” – cujo despertar não pode se realizar por intermédio de qualquer móbil que lhe seja exterior? Não esqueçamos que é num sentido puramente reflexivo que Rousseau afirma que a imaginação desperta (*s'éveille*), visto que depende unicamente de si mesma para se manifestar. A capacidade de deflagrar o seu próprio movimento irá distingui-la de todas as outras faculdades humanas. O ingresso no universo da representação está inteiramente condicionado à sua entrada em atividade. Ela preside a cena que inaugura a sociabilidade: ela é “a faculdade que permite aproximar os seres, estabelecer com eles uma relação sincera é precisamente a imaginação por vezes capaz de convidar à solidão e remediá-la. Quando se desenvolve com a organização social, ela leva o homem a sair de si mesmo, a considerar a existência do outro...”<sup>20</sup>. Estaria, então, na oposição entre virtualidade e atividade a chave para a definição dessa faculdade? Ou seria, como pensava Derrida<sup>21</sup>, o conceito de suplemento que possibilitaria sua explicitação? É preciso fixar com clareza a acepção em que são tomados os referidos termos. O conceito de *suplemento* não designa, em Rousseau, unicamente um acréscimo, mas ainda aquilo que *supre* ou *substitui*, como evidenciam as análises acerca do dinheiro; ou, ainda, em análises sobre a linguagem, nas quais o suplemento se transmuta na palavra, substituto de uma comunicação primeira, baseada na melodia da voz. Assim, se Derrida atribui à imaginação o “estranho modo de ser do

---

15 ROUSSEAU, J.-J. *Émile*, L.II, p. 201.

16 ROUSSEAU, J.-J. *Émile*, L.II, p. 200.

17 ROUSSEAU, J.-J. *Émile*, L.II, p. 194.

18 ROUSSEAU, J.-J. *Émile*, L. IV, p. 300.

19 ROUSSEAU, J.-J. *Émile*, L.IV, p. 232.

20 EIGELDINGER, M. *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*. p. 26.

21 DERRIDA, J. *De la Grammatologie*.

suplemento”<sup>22</sup> não é apenas por concebê-la como “excesso” relativamente à natureza, já que a imaginação tende a transgredir essa última, mas também por considerá-la sob o aspecto oposto, isto é, como “privação”, “carência”; quando ainda imersa na natureza, determinar-se-ia pela ausência de atividade, constituindo-se, então, como pura virtualidade. Eis o que lhe permite afirmar que a imaginação está *fora da natureza*, embora esteja também *na natureza*.

Cabe indagar se a dificuldade engendrada pelo desdobramento do conceito não desfiguraria por completo a imaginação, tal como Rousseau a entende? Tal concepção estaria equivocada, a menos que se pudesse demonstrar que a imaginação age efetivamente na natureza, precisamente a tese da qual se ocupará Derrida em “*O debate atual: a economia da pitié*”, texto desenvolvido na primeira parte do capítulo 3, da mesma obra. Demonstrada a tese, essa faculdade adquire o estatuto de *suplemento*. Do contrário, ou seja, sem a comprovação de que ela atua no estado de natureza, o conceito de suplemento não se aplicaria, pelo menos, não integralmente. E não seria possível compreender como atua a *pitié*.

A imaginação define-se, portanto, como a faculdade ativa por excelência, como pura atividade. Longe de ser mera reprodutora, ela é capaz de fazer-se motor de seu próprio movimento e de produzir por seus próprios meios, podendo atuar como faculdade cognitiva mediante a qual, as impressões recebidas pelos sentidos tornam-se inteligíveis. Ao desempenhar essa função de ordenar as sensações que asseguram a apreensão dos objetos – *as sensações representativas* – concernentes às afecções interiores e à comunicação com o mundo exterior, a imaginação rousseauiana abandona o papel passivo ao qual havia sido relegada pelos clássicos. Adquire, assim, uma importância decisiva ao lado do entendimento na formação das ideias<sup>23</sup>, engendradas a partir das relações que estabelecemos entre a diversidade de objetos apreendidos pelas sensações, essas sim, passivas<sup>24</sup>.

A imaginação opera a ultrapassagem para o âmbito da representação, e, assim, suprime o isolamento primitivo e favorece o desenvolvimento da capacidade de identificação ao outro. Ela é a faculdade do movimento, não somente porque permite sobrepor os objetos e suas relações, mas ainda transcender as noções tradicionais de tempo e espaço. Por meio dela opera-se a ruptura da continuidade do tempo com o deslocamento do presente para o passado ou o futuro. No que concerne ao espaço, ela ultrapassa os domínios da razão para atuar livremente sobre os objetos, criando um mundo fictício de infinitas possibilidades. A imaginação torna presente os objetos ausentes e enriquece com novas cores e contornos tudo o que tem diante de si. Assim, se por um lado compensa as ausências, a suscetibilidade de

---

22 DERRIDA, J. *De la Grammatologie*. p. 264.

23A interdependência entre as duas faculdades, já assinalada é, aliás, o que leva Rousseau a conceber o entendimento como uma faculdade passível de erro.

24 Conforme *Émile*, L. IV. (“Profissão de fé”).

levar tudo ao extremo conduz à excitação das paixões, à expansão dos desejos para além de toda a possibilidade de satisfação, comprometendo a harmonia interior da alma.

Vemos os desejos se multiplicarem na vida social porque nos encontramos agora sob o império da imaginação<sup>25</sup>, esta faculdade expansiva que predomina sobre os sentidos, ora favorecendo a dilatação extrema do eu<sup>26</sup>, ora transformando o real ou ampliando suas fronteiras. A perfeita consonância entre necessidades e forças existente no estado de natureza desaparece quando da sua entrada em cena: “O poder imediato dos sentidos é falho e limitado; é por intermédio da imaginação que produzem os maiores danos; é ela que provoca os desejos proporcionando a seus objetos ainda mais atrativos do que lhes dá a natureza”<sup>27</sup>.

Essa propensão para compor um universo fictício revela, por um lado, sua natureza transgressora: por seu intermédio é possível escapar aos limites do real e superar os obstáculos que lhe opõe o pensamento racional para ir ao encontro do objeto desejado. Por outro lado, esse poder criador da imaginação, ao transformar o real, dotando-o de mais atrativos<sup>28</sup>, irá conduzir à inquietação da alma, à insatisfação do homem diante de sua própria existência, em virtude da expansão dos desejos. Essa ambiguidade – de que nos fala Eigendinger<sup>29</sup> – não se manifesta unicamente no âmbito de seu poder criador, mas também naquilo que concerne ao poder de superar a condição de isolamento. A ampliação de nosso ser mais íntimo, antes

---

25 ROUSSEAU, J.-J. *Segundo Diálogo*. p. 815.

26 ROUSSEAU, J.-J. *Segundo Diálogo*. p. 822: “Não há atrativo mais sedutor que o das ficções de um coração amante e terno, o qual se dilata, se expande livre dos entraves que o comprimem no universo que cria voluntariamente”.

27 ROUSSEAU, J.-J. *Lettre a d’Alembert, O.C.*, Pl., V, p. 232.

28 Eis por que no *Emílio* fornecer os meios para que a própria natureza ordene as paixões é, antes de tudo, orientar a imaginação para objetos determinados. Se o problema crucial a que se resume a ambivalência definidora da imaginação consiste na dupla “separação” que submete o homem social, impõe-se atenuar sua face maléfica, impedindo o desencadeamento de “forças demoníacas, tenebrosas que ofuscam e desnorteiam o coração humano”, para usar as palavras de Eigendinger (op. cit., p. 48). Ou seja, se não se pode impedir os movimentos próprios à imaginação, talvez a educação possa restringir as influências por meio das quais essa faculdade deve ser estimulada. Sem poder alterar sua constituição, a única maneira de neutralizar seus efeitos negativos é impedir que tenha diante de si estímulos indesejáveis. Se por sua própria natureza, a imaginação não está livre de receber as mais diversas influências, é possível, ao menos, delimitar o campo de tais influências. Em *Emílio* esta delimitação coincide com a restrição das leituras, por meio das quais essa faculdade ambivalente deve ser estimulada. Daí a importância que adquire a escolha das leituras: somente as épocas históricas suscetíveis de fornecer um modelo moral podem contribuir para formar o cidadão. Esse modelo, Rousseau irá encontrar em sociedades que encarnam o seu ideal de virtude cívica e a simplicidade dos costumes, mais precisamente em Esparta e na República romana. Conforme Cap. IV do *Emílio*.

29 EIGELDINGER, M. *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l’Imaginaire*, p. 47. No *Segundo Diálogo*, Rousseau admite claramente que da imaginação “nascem não apenas as virtudes e os vícios, mas os bens e os males da vida humana”, pp. 815-816.

voltado ao cuidado de nossa conservação, irá conduzir à percepção da existência de nossos semelhantes. A imaginação nos impele a participar da vida do outro – como bem o testemunha a festa descrita no *Segundo Discurso* e no *Ensaio*. Embora propicie esta participação, por outro lado, ela interpõe entre cada um e seu semelhante um intervalo a ser preenchido pelos objetos, porquanto a identificação ao outro sendo, ao mesmo tempo, consciência da diferença, irá suscitar inevitavelmente o anseio de se distinguir. Esse caráter ambíguo da imaginação, que faz dela a faculdade responsável pela instauração da sociabilidade, determina o aspecto nefasto do ingresso na vida social. Isto porque ela não se limita a aproximar os indivíduos, mas engendra simultaneamente condições propícias ao exercício da comparação. Eis a razão pela qual ela conduz à dispersão do homem. Tal dispersão tendo sua origem na divergência entre as exigências do desejo e sua realização, é, ao mesmo tempo, separação do outro e separação de si mesmo. Podemos falar aqui em separação do outro porque os objetos, sendo identificados aos interesses dos indivíduos, isolam cada um em seu *amor-próprio*. Por outro lado, o homem não mais se reconhece e busca nos objetos interpostos entre ele e o outro a essência de si mesmo. Paradoxalmente, é esse mesmo poder criador que a torna uma faculdade essencial, sobretudo no âmbito das artes, afinal, o que seria da literatura, da música, da dança e da pintura sem a imaginação?

#### **Imagination and madness: Rousseau's dialogues**

Abstract: The text presented here is built at the intersection of two strands of interpretation of Rousseau's philosophy: on the one hand, those who emphasize the moral aspect of the thought of the Genevan, and, on the other hand, the readings focused on autobiographical aspects of his work.

Key-words: Rousseau – imagination – madness – integrity of the self.

#### **Referências bibliográficas**

Obras de Jean-Jacques Rousseau:

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*, I, II, III, IV e V. Paris: Éditions Gallimard, 1959- 1995.

\_\_\_\_\_. *Émile ou de l'Éducation*. Paris: Garnier-Flammarion Paris, 1966.

Bibliografia Crítica:

BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Tradução do polonês por Claire Brendel-Lamnhout. Paris: Mouton, La Haye, 1974.

BÉNICHOU, Paul. *Refléxions sur l'idée de nature chez Rousseau*, in *Pensée de Rousseau*. Genebra: Seuil, Oct. 1984, p. 125-145.

BESSE, Guy. Jean-Jacques Rousseau. *L'Apprentissage de l'Humanité*. Paris: Messidor / Éditions Sociales, 1988.

BOULEZ, Pierre. *Points de Repère*. S/l: Éditions du Seuil, 1985.

BURGELIN, P. *La Philosophie de l'Existence de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 1952.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Émile ou l'Éducation*, in *Oeuvres Complètes de J.-J. Rousseau*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, T. IV, 1969.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Unesp, 1999.

\_\_\_\_\_. *L'unité dans l'oeuvre de Rousseau*, in *Pensée de Rousseau*. Genebra: Seuil, 1984, p. 41-65.

\_\_\_\_\_. *Rousseau. Kant. Goethe. Deux essais*. Trad. de Jean Lacoste. Paris: Belin, 1991.

DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967.

DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Paris: PUF, 1953.

DUVIGNAUD, Jean. *Sociologie du théâtre*. Paris: Quadrige/PUF, 1999.

EIGELDINGER, M. *Jean-Jacques Rousseau et la Réalité de L 'Imaginaire*. Neuchâtel: Ed. la Baconnière, 1962.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Antropologie et Politique - Les Principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974.

\_\_\_\_\_. "Le problème de la civilization chez Rousseau". In *Manuscrito*, Vol. III, n° 2, abril de 1980, pp. 93-126.

\_\_\_\_\_. "Individu et communauté chez Rousseau". In *Pensée de Rousseau*, Genebra, Seuil, 1984, pp. 147-161 (publicado original/ Em Revue de Théologie et de Philosophie, 114, 1982).

MATOS, Franklin. *O filósofo e o Comediante*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

POLIN, R. *La politique de la solitude*. Paris: Sirey, 1971.

PRADO JR., Bento. "Romance, moral e política no século das luzes: o caso de Rousseau". In *Discurso* n° 17. São Paulo: Polis, 1988.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do Espetáculo: Política e Poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.