

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA TEORIA ÉTICA ROUSSEAUNIANA**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**Luciana Vanuza Gobi**

**Santa Maria, RS, Brasil  
2017**

# **O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA TEORIA ÉTICA ROUSSEAUNIANA**

**Luciana Vanuza Gobi**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Teórica e Prática da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

**Orientador: Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski**

**Santa Maria, RS, Brasil  
2017**

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Dissertação de Mestrado

**O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA TEORIA ÉTICA ROUSSEAUNIANA**

elaborada por  
**Luciana Vanuza Gobi**

como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia**

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

**Jair Antônio Krassuski, Dr.**  
(Presidente/Orientador)

**Renato Duarte Fonseca, Dr. (UFSM)**

**Clóvis Brondani, Dr. (UFFS)**

**Santa Maria, 13 de março de 2017.**

## DEDICATÓRIA

*Aqueles que resistem às barbáries de nossa sociedade e lutam diariamente pelo seu fim, assim demonstrando que sentimentos como respeito, compaixão e piedade persistem.*

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Jair Antônio Krassuski, pela oportunidade concedida, pela confiança em mim depositada e pela paciência e dedicação ao longo desses dois anos de orientação.

Aos membros da banca, professores Clóvis Brondani e Renato Duarte Fonseca, por aceitarem essa missão, realizando observações e ponderações extremamente importantes para o desenvolvimento deste trabalho.

Aos professores e funcionários do programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, pela acolhida e toda a ajuda necessária.

A CAPES, pela bolsa de estudos, indispensável para a concretização desta pesquisa.

Ao meu pai, Vilson Gobi, à minha mãe Mirian Jung Gobi e à minha irmã Maísa Gobi, pelo carinho e apoio incondicionais.

Aos meus amigos, que souberam entender minha ausência e que sempre me auxiliaram e incentivaram.

Ao coletivo de Educação Popular Práxis, por me ajudar a ressignificar minha concepção de educação e filosofia, demonstrando que mediante esforço e dedicação, aos poucos tornamos o ensino superior acessível a todos.

Aos amigos e às amigas que formei durante a Ocupação do Prédio de Apoio, que me inspiraram especialmente na escrita do terceiro e último capítulo, demonstrando que muito além dos livros, ainda é possível, na vida real, construir, como Rousseau teorizou, um coletivo. Apesar de todas as dificuldades relativas à comunicação, ao tempo, ao espaço e às distintas culturas, foi possível formar uma identidade que representasse a “Vontade Geral” de seus indivíduos e, principalmente, que possibilitou que atuássemos com compreensão e piedade com aqueles que não compartilhavam com as ideias deste coletivo.

Ao Fabiano, por todo o apoio e pela a ajuda incalculável.

## EPÍGRAFE

A piedade é, muitas vezes, um sentimento dos nossos males nos males de outrem. É uma hábil previsão das infelicidades que nos podem acontecer; amparamos os outros para os comprometer em relação a nós em ocasiões semelhantes; e estes serviços que lhes prestamos são, a bem dizer, bens que oferecemos a nós mesmos adiantadamente.

(La Rochefoucauld , François)

## RESUMO

Dissertação de Mestrado  
Curso de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal de Santa Maria

### O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA TEORIA ÉTICA ROUSSEAUNIANA

AUTORA: LUCIANA VANUZA GOBI  
ORIENTADOR: JAIR ANTÔNIO KRASSUSKI  
Data e Local da Defesa: Santa Maria/RS, 2017.

Neste estudo, por meio da análise dos conceitos de homem natural e homem civil, presentes na teoria rousseauiana, o objetivo central será compreender quais são as paixões que o autor atribui ao homem quando este vivia no estado de natureza, assim como as paixões que ele confere quando os homens começam a viver em sociedade. A descrição do comportamento humano a partir dessas paixões e a busca por estabelecer parâmetros éticos geram ao filósofo uma crítica: o acusam de formular uma ética sentimentalista. Defenderemos aqui que essa acusação não procede, pois o autor, apesar de valorizar conceitos como o amor-de-si, o amor-próprio e a piedade utiliza-se da imaginação. Com o intuito de conciliar esses dois polos, iniciaremos explorando a definição de Rousseau sobre o amor-de-si, sentimento responsável pelo extinto de sobrevivência e o responsável pelo surgimento das demais paixões, entre elas o amor-próprio, culpado pela corrupção do homem, pois é a partir deste sentimento que surgem os conflitos e a exploração de um indivíduo sobre o outro. Contudo, o amor-de-si também dará origem à piedade, sentimento que se opõe ao amor-próprio na medida em que provoca a solidarização de um sujeito para com seus semelhantes. Ao entrarmos nessa questão nos deparamos com outro problema, para Rousseau a piedade encontra-se dividida em três formas: piedade natural, piedade social e piedade teatral, sendo que o autor defenderá cada um desses aspectos nas obras *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*, *Ensaio sobre a origem das línguas* e *Carta a D'Alembert*. Sendo assim, difícil afirmarmos se esses conceitos são antagônicos, mas será essa a impressão em um primeiro contato; ou, ainda, se eles se complementam, pois, na medida em que o homem troca o estado de natureza pelo estado civil, troca, assim, uma piedade pela outra. O fato é que ao admitirmos uma piedade social, admitimos a importância da imaginação na teoria ética rousseauiana. Logo, razão e sentimentos se associarão. A discussão, por fim, versa sobre o papel da imaginação na ética Rousseauiana: será que ela dos dará a segurança e estabilidade que os sentimentos não proporcionam?

**Palavras-chave:** Ética. Piedade. Imaginação. Jean-Jacques Rousseau.

## ABSTRACT

Master Thesis  
Graduate Program in Philosophy  
Universidade Federal de Santa Maria

### THE ROLE OF IMAGINATION IN ROUSSEAUNIAN ETHICAL THEORY

AUTHOR: LUCIANA VANUZA GOBI

ADVISOR: JAIR ANTÔNIO KRASSUSKI

Defense Place and Date: Santa Maria/RS, March 13th, 2017.

In this study, through the analysis of the concepts of natural man and civil man present in Rousseau's theory, the central objective will be to understand what passions the author attributes to the man when he lived in the state of nature, as well as the passions that he ascribe to the men when they begin to live in society. The description of human behavior from these passions and the search for ethical parameters generate to the philosopher a criticism: they accuse him of formulating a sentimentalist ethic. We will defend here that this accusation does not proceed because the author, despite valuing concepts such as love of self, self-love and piety, uses imagination. In order to reconcile these two poles, we shall begin by exploring Rousseau's definition of love of self, this feeling is responsible for the survival instinct and the responsible for the emergence of other passions, among them the self-esteem - guilty of the corruption of man -, because it is from this feeling that conflicts and the exploitation of one individual over the other arises. However, love of love will also give rise to piety, a sentiment which is opposed to self-love insofar as it provokes the solidarity of a subject with his fellows. When we enter into this question we are faced with another problem, for Rousseau, piety is divided into three forms: natural piety, social piety and theatrical piety, and the author will defend each of these aspects in the works Discourse on the origin and basis of inequality between men, Essay on the origin of languages and Letter to D'Alembert and Writings for the Theater. Therefore, it is difficult to say whether these concepts are antagonistic - but this will be the impression in a first contact - or if they complement each other, then, in so far as man changes the state of nature by his civilian status, he exchanges that piety for another. The fact is that by admitting social piety, we admit the importance of imagination in Rousseau's ethical theory. Now, reason and feelings will associate. The discussion, finally, is about the role of the imagination in Rousseauian ethics: does it give the security and stability that these feelings do not provide?

**Keywords:** Ethics. Piety. Imagination. Jean-Jacques Rousseau.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>1. DO AMOR DE SI AO AMOR-PRÓPRIO: OS PRIMEIROS SENTIMENTOS</b>	<b>13</b>
<b>1.1 Amor-de-si .....</b>	<b>15</b>
<b>1.2 A Transição .....</b>	<b>18</b>
<b>1.3 O amor-próprio.....</b>	<b>23</b>
1.3.1 Os possíveis Aspectos Construtivos do Amor-próprio .....	26
<b>2. PIEDADE .....</b>	<b>30</b>
<b>2.1. Piedade Natural .....</b>	<b>32</b>
<b>2.2. Piedade Social .....</b>	<b>37</b>
<b>2.3. Piedade Teatral.....</b>	<b>41</b>
<b>3. IMAGINAÇÃO.....</b>	<b>47</b>
<b>3.1. Thomas Hobbes e o conceito de imaginação .....</b>	<b>47</b>
<b>3.2. A Imaginação segundo Diderot .....</b>	<b>50</b>
<b>3.3. O conceito de imaginação de acordo com a Teoria Rousseuniana.....</b>	<b>51</b>
<b>3.4. Identidade .....</b>	<b>57</b>
<b>3.5. Reconhecimento .....</b>	<b>63</b>
<b>3.6. O ambíguo papel da imaginação .....</b>	<b>64</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>66</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>69</b>

## INTRODUÇÃO

A ética rousseauiana é comumente denominada como a ética dos sentimentos; isso porque Rousseau se propôs a realizar uma investigação que demonstrasse quais as motivações humanas que contribuem para sua formulação. Rousseau busca, por meio da antropologia, demonstrar quais são os sentimentos, as paixões e os afetos que levam o homem a uma ação moral. É preciso, entretanto, ter certo cuidado com tal definição, pois ela nos induz ao erro de acreditarmos que Rousseau seria um irracionalista – rótulo que lhe foi atribuído e disseminado pelos seus críticos. É verdade que o autor dedica grande parte de sua obra ao estudo das paixões, tentando descobrir quais são suas origens e a partir disso as diferencia, identificando quais são naturais aos homens e quais são artificiais, e, analisa quais poderiam de alguma forma contribuir com a formulação de uma teoria moral e quais atrapalhariam. Isso não significa, contudo, um abandono e muito menos uma oposição quanto ao uso da razão. Rousseau se propõe a uma atividade dialética, ou seja, seu objetivo é demonstrar a falsidade que há na argumentação de que razão e sentimentos se encontram necessariamente em situação divergente. Seu desejo é vencer essa oposição, demonstrando que é necessário o diálogo entre esses dois polos para que, evitemos uma ética estritamente sentimentalista, tendo em vista sua volubilidade, em outras palavras, ao prescrevermos conceitos éticos a partir de nossos sentimentos jamais teremos segurança de sua estabilidade, pois, os seres humanos são emocionalmente instáveis, isto é, dado suas experiências altera-se o seu humor. É claro que ao optarmos por uma ética racionalista não teremos esse problema, entretanto, ela apresentará as suas dificuldades, sendo a principal delas a motivação, ou seja, ao estabelecermos princípios éticos ditados pela razão os homens não encontraram estímulo para segui-la, já que, toda e qualquer motivação que possa ser apresentada estará ligada as emoções, por conseguinte, a ética sentimentalista. Sendo assim, a melhor saída é procurar alguma forma em que elas possam se conciliar.

Em meio a esta análise, Rousseau destaca algumas paixões como; o amor-de-si, o amor-próprio e a piedade, e identifica como cada uma delas desempenha importante papel na sua formulação de ética. O amor-de-si, a primeira paixão apresentada pelo homem, se concentra na preocupação do indivíduo em preservar a sua vida. Torna-se ainda mais importante sendo esta a paixão preliminar na medida em que dela se originam as demais. Este é o sentimento que prevalece no estado de natureza, e será substituído pelo amor-próprio, aos poucos, conforme os indivíduos passam a viver em sociedade. O amor-próprio de acordo com

o autor, pode ser compreendido como a corrupção do amor-de-si, sendo responsável por inúmeros desconfortos na vida em sociedade. Em outras palavras, será a partir da transição do estado de natureza para o estado civil e do desenvolvimento racional que o homem apresentará habilidades como a abstração, a avaliação, a comparação, sendo que dessas habilidades advêm—sentimentos como a inveja, vaidade e vergonha. Estes encontram-se associados ao amor-próprio na medida em que contribuem para a formulação de uma crença de subordinação. Tal crença se ampara na existência de pessoas que se apresentam em condições elevadas, e seriam hierarquicamente superiores às pessoas em condições de existência menos favorecidas. Entretanto, enquanto o amor-de-si assegura a criação do sentimento de piedade, será possível que o homem minimize os conflitos e as rivalidades ocorridos no convívio diário com seus semelhantes.

O amor-de-si – que trata da preocupação que o indivíduo dispõe em preservar a sua vida – possui um papel central neste debate, pois, mesmo sendo o responsável pelo surgimento do amor-próprio, será também responsável pela origem da piedade, sendo, mais tarde, a piedade compreendida como extensão do amor-de-si isso conforme se apresente como uma preocupação do indivíduo em conservar a vida de seus semelhantes. A piedade, diferente do amor-de-si, exige do indivíduo - para que de fato se concretize - um movimento para fora de si, movimento que proporcione o reconhecimento de outras identidades, e, assim, seja capaz de dialogar e se compadecer a elas.

Veremos neste trabalho que Rousseau, ao longo de sua teoria, apresenta o conceito de piedade de diferentes formas: no *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens* – primeira obra em que o autor fala sobre esse conceito – ele o entende como um sentimento natural, anterior a qualquer ato racional, mas, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, nota-se que ele descreve a piedade como um sentimento que se desenvolve a partir do uso da imaginação, logo, em determinado grau, ele exige que se faça uso da razão. Rousseau discute ainda a ideia de uma piedade teatral, que tem um papel secundário, pois, ela é passageira: o indivíduo se compadece por um personagem sem que reflita de forma profunda sobre a real situação do mesmo. Esse problema encontra-se relacionado com a ideia de identificação, que iremos discutir adiante. Esses diferentes conceitos de piedade nos levam ao um primeiro questionamento: como poderia Rousseau, inicialmente, descrever a piedade como um conceito em que o homem se compadece por seus semelhantes quase que

instantaneamente, e na sequência apresentar a piedade como uma paixão que, para se efetivar, precisa do auxílio da razão e da imaginação.

Ao nos depararmos com diferentes perspectivas de um mesmo conceito, defendidas pelo mesmo autor em distintas obras, a primeira impressão que temos é a de que Rousseau cai em contradição. Porém, quando estudamos sua teoria é fundamental ter em mente os conceitos de homem natura, homem civil, bem como de estado de natureza e estado civil, pois, essa transição de um estado para outro leva o autor a reformular sua concepção para se adequar a uma nova realidade. Assim sendo, acompanhando as modificações sofridas pelo homem ao longo de sua transição de um estado para o outro compreenderemos o porquê dessas diferentes definições acerca da piedade e a ligação que há entre elas.

Superando essa dicotomia entre piedade natural e piedade social, nos concentraremos no objetivo central deste trabalho, que diz respeito ao ambíguo papel que a imaginação possui na ética rousseuniana. Tendo em vista que a piedade é um movimento que o sujeito realiza para fora de si no intuito de identificar novas e diferentes identidades, e que tal movimento ocorre pela utilização da imaginação, como afirma Rousseau no *Ensaio sobre a origem das línguas*, ela é uma habilidade necessária para a concretização desta atividade. Desta forma, o problema que nos propomos a investigar e discutir centraliza-se na imaginação. Se aceitarmos a ideia de que a imaginação é necessária para que um indivíduo identifique outras identidades além da sua e as perceba como algo semelhante e assim se compadeça, será que a imaginação não poderia fazer o movimento contrário? Porventura ela não poderia induzir o homem a reconhecer uma identidade ao imaginá-la como algo distinto e, conseqüentemente, julgar que esta não é merecedora de sua piedade, e, mais do que isso, conduzi-lo ao sentimento de amor-próprio.

Para o desenvolvimento dessas questões, precisaremos, além de discutir os conceitos já citados, o amor-de-si, o amor-próprio e as diferentes concepções de piedade, também debatermos como Rousseau define ou classifica a imaginação bem como a identidade. Assim conseguiremos compreender como ocorrem as relações entre os indivíduos, isto é, como as identidades dialogam. Veremos que, de acordo com o autor, as relações estarão divididas em três formas: (1) a relação do indivíduo consigo mesmo, (2) do indivíduo com o outro e, por último (3) do indivíduo com os demais. Compreender essas relações será essencial para entendermos o que leva o homem à piedade e o que o leva ao amor-próprio. Assim como, a partir destes esclarecimentos será possível responder algumas críticas que:

[...] dizem que o sentimento de piedade anula a distinção entre pessoas e, assim, não estabelece qualquer relacionamento real entre indivíduos distintos – o que Rousseau pretende, pelo contrário, que seja o caso. Isso é um equívoco. O que ele quer dizer é que, movida pela piedade, uma pessoa ajuda o sofredor com a mesma espontaneidade e prontidão com quem busca aliviar-se de sua própria dor. (DENT, 1997, p. 67)

Quando Rousseau afirma que precisamos identificar a identidade de um indivíduo, seja como algo semelhante ou distinto da nossa, ele indica que há necessariamente a participação de duas identidades nesse processo, a identidade do sujeito e a identidade de outro indivíduo, sendo que elas podem ou não dialogar. De qualquer forma, na piedade as identidades jamais possuirão a intenção de anular qualquer distinção que se apresente.

Quanto à imaginação, conceito essencial para nosso debate, precisamos compreender em primeiro lugar como Rousseau a definirá, pois, a partir da sua definição será possível avaliar a sua participação no processo de construção de uma ética, isto é, somente a partir do momento em que compreendermos o espaço que a imaginação ocupa na teoria rousseuniana saberemos quais suas intenções, e se por acaso a sua pretensão consiste em orientar o homem ao sentimento de piedade ou de amor-próprio.

Enquanto tradicionalmente os estudiosos do tema encarava a imaginação como uma habilidade passiva, veremos que o conceito proposto por Rousseau abandonará essa posição. A imaginação torna-se, com esse autor, uma faculdade ativa, sendo capaz de reger seus movimentos. De acordo com Freitas:

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 rousseuniana abandona o papel passivo ao qual havia sido relegada pelos clássicos. Adquire, assim, uma importância decisiva ao lado do entendimento na formação das ideias engendradas a partir das relações que estabelecemos entre a diversidade de objetos apreendidos pelas sensações, essas sim, passivas. (FREITAS, 2013, p. 202)

Em Rousseau, a imaginação deve ser necessariamente uma faculdade ativa, pois, do contrário ela não seria capaz de orientar o indivíduo para que observasse os demais e a eles tentasse se identificar.

## 1. DO AMOR DE SI AO AMOR-PRÓPRIO: OS PRIMEIROS SENTIMENTOS

A concepção ética defendida por Rousseau encontra-se intimamente ligada a sua teoria antropológica, por conseguinte, vincula-se a seu projeto pedagógico. Esta afirmativa tem sua evidência quando reunimos suas obras, mais especificamente o *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens* e *Emílio ou da Educação* e as analisamos. Rousseau, por meio de seus escritos, inicialmente demonstra preocupação em entender as relações humanas e como delas se origina a desigualdade. Busca definir qual seria a natureza do homem: seria ele naturalmente bom ou seria naturalmente mau? Sendo o homem bom por natureza como se explicariam os conflitos e guerras? No entanto, se o homem for mau será possível educá-lo?

A fim de responder a essas questões, nos dedicaremos, antes, à investigação de sua antropologia, que se torna indispensável dada a necessidade de compreendermos a natureza humana e as relações estabelecidas entre os indivíduos. Iniciaremos a discussão a partir do *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*<sup>1</sup>, no qual buscaremos a definição apresentada por Rousseau sobre as paixões, examinando suas origens, e as classificando, por sua vez, em naturais e artificiais, apontando, por conseguinte, qual o papel por elas desempenhado no processo de socialização e indicando as paixões que contribuem de forma positiva com essa atividade na medida em que promovem uma convivência harmônica, por final, quais as que promovem um aspecto negativo, ou seja, que geram um convívio conflituoso.

Com relação à origem de nossas paixões, Rousseau, ao longo do *Segundo Discurso*, atribuirá tal responsabilidade às nossas necessidades; deste modo, as paixões inicialmente possuiriam um caráter simples ou até mesmo primitivo. O autor explica, entretanto, que elas não permanecem desta forma, pois se desenvolvem a partir do nosso conhecimento. Sendo assim, Rousseau afirma que:

As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as ideias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza; o homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos a sua necessidade física. (ROUSSEAU, 1999a, p. 66)

---

<sup>1</sup> Doravante Segundo Discurso.

As paixões estarão divididas em dois grandes grupos: as primitivas e as complexas. As primeiras, de acordo com o autor, se reduzem a três desejos e a um temor, sendo elas: a nutrição, a reprodução, o descanso e o medo - devemos entender o medo manifestado pelos homens primitivos como o medo da dor, eles não sentem medo da morte, pois neste estágio ainda não são capazes de compreendê-la.

Quanto às paixões complexas teremos: o amor de si, o amor-próprio e a piedade. Tendo em vista que cada uma delas terá uma determinada origem, elas podem ser inatas ou adquiridas em sociedade. Dentre as paixões inatas existem aquelas que podem ser identificadas nos homens desde que viviam no estado de natureza como, por exemplo, o amor de si e outras que, mesmo sendo naturais, só se desenvolveram quando os indivíduos passaram a conviver uns com os outros, como é o caso da piedade. Por fim, há ainda as paixões inatas, dentre elas destaca-se o amor-próprio.

Dado o caráter dessas paixões, bem como a forma na qual o estado de natureza e o estado civil se configuram, podemos afirmar que o amor de si influencia predominantemente os indivíduos neste primeiro estágio e, conforme os indivíduos desenvolvem suas capacidades cognitivas, por exemplo, as capacidades de avaliação, reflexão, relação e comparação desenvolvem, assim, o amor-próprio. Este acontecimento associado à transição para o estado civil (veremos adiante de forma detalhada como isso ocorre) provocará consequências impactantes, já que agora o homem projetará suas atividades, assim como seus desejos, visando à figura do outro.

A partir da compreensão do que o autor descreve como homem natural e homem social, assim como as características que ele atribui a cada um desses homens, conseguiremos discutir as relações que se estabelecem entre eles e, por conseguinte, como é formada a personalidade moral. Com relação a esta última Dent aponta que:

[...] no entender de Rousseau, é a necessidade humana fundamental para cada pessoa de ser reconhecida e respeitada por outros como alguém que importa e que tem valor e dignidade sem depender de ninguém. Isso acarreta que, por exemplo, em qualquer assunto que afete a pessoa, suas opiniões serão ouvidas ou ela ficará mais inteiramente envolvida na resolução da questão – e não apenas por concessão ou arbítrio de outros, mas porque esse é o seu pleno direito como pessoa com a mesma e significativa posição de quaisquer outras. (DENT, 1996, p. 149).

Ao nos apresentar o conceito de personalidade moral, devemos reconhecer que o autor muito além de apontar para a existência de qualidades ele afirmar quais são as responsáveis por definirem quem somos. Rousseau, neste caso em específico, encontra-se preocupado em

nos apontar as qualidades que deveriam nos orientar e nos definir de acordo com uma perspectiva ética.

Ainda sobre o conceito de personalidade moral é preciso esclarecer que sua elaboração não pressupõe apenas a participação do campo ontológico e moral, sua formulação conta também com o campo da política, tendo em vista que, de acordo com Rousseau, os homens almejam por reconhecimento e isso só é possível quando eles se relacionam uns com os outros, ou seja, quando eles vivem em sociedade. Por meio desta afirmação podemos observar que o conceito de personalidade moral possui como foco o homem social, mas não devemos concluir a partir disto que o homem natural não possui importância, afinal é ele quem nos revela quais características são naturais aos homens e quais serão adquiridas com o convívio em sociedade.

### **1.1 Amor-de-si**

O amor-de-si é um sentimento inato; podemos notar manifestações dessa paixão nos seres racionais e nos seres irracionais, desde o início até o final de suas vidas, tanto no estado de natureza quanto no estado social. Rousseau, em uma de suas primeiras obras, *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*, afirma que esse sentimento pode ser encontrado em todo ser humano ao longo de toda a sua existência, apesar dos diferentes estágios pelos quais possa passar.

Identificar o amor-de-si pode ser uma atividade muito fácil quando os indivíduos encontram-se no estado de natureza; podemos caracterizá-lo a partir de um simples e inofensivo ato, como aquele em que o homem sobe em uma árvore para buscar alimento. Há, contudo, neste estado, homens que realizam ações agressivas, que muitas vezes sinalizam contra a vida de outros seres vivos. Nesse sentido, tais condutas, de imediato, não nos parecem corresponder ao sentimento de amor-de-si, porém, ao observarmos que estas, em última instância, possuem o intuito de assegurar a vida do indivíduo que a realizou, então, esse ato pode ser classificado como uma ação oriunda do amor-de-si (por exemplo, quando um homem precisa enfrentar alguma dificuldade ou algum inimigo para conseguir se alimentar, se proteger, isto é, precisa agir para garantir sua sobrevivência, estará agindo mediante a orientação do amor-de-si). Rousseau em sua obra *Emílio ou da Educação* afirma que:

O amor-de-si mesmo é sempre bom e sempre conforme a ordem. Estando cada qual encarregado de sua própria conservação, o primeiro e o mais importante de seus

cuidados é, e deve ser, o de continuamente atentar para ela: e como faria se não concentrasse nisso seu maior interesse? (ROUSSEAU, 1992, p.235)

Essa posição é defendida por Dent, que acredita ser correta a interpretação do amor-de-si como um sentimento que nos orienta em nossa preservação. Sendo assim, esse sentimento será sempre bom. Ele explica que, quando o autor defende a natureza boa do amor-de-si ele quer dizer: (1) que não há nada de errado no fato de os indivíduos lutarem por sua sobrevivência, condenar tal atitude é condenar a sobrevivência destes; (2) o amor de si será, na medida em que guia os homens na busca pelo seu bem, um sentimento naturalmente saudável - faz parte da sobrevivência a preocupação em entender o funcionamento físico do organismo, bem como, as condições básicas de saúde, por exemplo; (3) mesmo que tal sentimento coloque um homem em disputa com outro, ainda assim, tal paixão não pode ser considerada cruel; pois, se neste conflito o homem realmente estiver sendo guiado pelo sentimento de amor-de-si, tal conflito será breve e só ocorrerá a fim de preservar sua vida. (DENT, 1996)

A partir disso, o amor-de-si pode ser compreendido como um sentimento de preservação. Provavelmente, o que ainda precisa ser esclarecido é o fato de que essa paixão, quando acompanha o homem no estado de natureza, um estado pré-social e pré-racional, encontra-se numa forma inconsciente, enquanto no estado civil, quando os indivíduos apresentam-se diante das luzes, ou seja, quando suas capacidades cognitivas estão desenvolvidas, será compreendido de forma consciente. Isto é, no primeiro estágio, no qual os homens ainda estão isolados em meio à natureza, o amor-de-si apresenta-se, de acordo com Dent: “Nos animais inferiores, essa preocupação não é consciente, mas decorre, mais exatamente, de um padrão de desejos, de instintos e de comportamento, que tende para a conservação da vida de uma criatura”. (DENT, 1996, p. 37). Nota-se que essa paixão até este momento é crua, compreendida como um instinto, um impulso pela preservação. Todavia, na medida em que o homem passa a viver em sociedade e assim desenvolve sua racionalidade, esse sentimento passa a ser realizado de forma consciente. Essa forma pode ser observada quando os indivíduos se preocupam em buscar algum meio para prover a si e aqueles que lhe são próximos, seja no presente momento ou no futuro; outro exemplo é quando os homens acabam por conter seus impulsos, suas paixões caso representem algum mal. Dent afirma que:

O amor de si mesmo não está exclusivamente confinado a padrões instintivos de comportamento. Essa mesma preocupação geral pelo bem-estar individual manifesta-se quando entram em jogo a percepção consciente, a previsão e o

conhecimento dos componentes do bem individual. A consciência da necessidade de prover ao futuro, ou de controlar os impulsos presentes se eles forem nocivos, requer uma deliberada regulação da conduta. (DENT, 1996, p. 37)

A partir das características atribuídas até ao sentimento de amor-de-si, torna fácil notar que este assume diferentes aspectos ao longo da teoria rousseauiana. Se examinarmos separadamente o *Segundo Discurso* e o *Emílio ou da Educação*, será possível observar de forma ainda mais clara as razões de tais mudanças, e como elas ocorreram.

No *Segundo Discurso*, primeiro momento em que o autor apresenta esta paixão, esta é retratada como um sentimento referente à nossa preservação, sendo que neste primeiro estágio, ela é inconsciente; e, mesmo que o autor, mais tarde, deixe claro que ela não se limita a uma preocupação com o corpo, inicialmente o amor-de-si se preocupará basicamente com isso. Ainda nesta obra o autor relata o amor-de-si associado ao sentimento de existência. Nota-se isso na medida em que o pensador genebrino afirma que: “O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, sua primeira preocupação a de sua conservação”. (ROUSSEAU, 1999a, p. 87). O sentimento de existência, como o próprio nome já indica, é a capacidade que o indivíduo possui de se identificar como pertencente à vida, como alguém que existe. Inicialmente esse sentimento não apresenta uma distinção entre as sensações que o cercam da sensação de sua própria existência. Para que essa distinção surja é necessário ainda que o homem desenvolva minimamente sua identidade. Assim conseguirá, dentre as sensações que o assolam, diferenciar quais lhe dizem respeito diretamente e quais indiretamente. Nesse sentido, Reis aponta para duas características essenciais. Em primeiro lugar,

[...] mesmo posto no grau de generalidade que tem na descrição de Rousseau, o sentimento da existência é suficiente para garantir a unidade do ser que sente; ainda que, no primeiro momento, não haja distinção clara possível entre as sensações e o sentimento que o indivíduo tem de si mesmo, esse sentimento da existência está como que sublinhando constantemente o fluxo contínuo das sensações: embora diga não ter nenhuma ideia distinta de seu indivíduo, é sua existência que Rousseau sente “preenchendo” os objetos que percebe. (REIS, 1997, p. 105)

E em segundo lugar,

[...] o sentimento da existência aparece assim como a forma primitiva de o indivíduo relacionar-se a si mesmo, anteriormente à consciência de si; no entanto, contrariamente a esta última, o sentimento da existência não particulariza o indivíduo: a noção de sentimento da existência, portanto, permite pensar um modo de autorreferência “não singularizante” (por assim dizer), o que a torna um par perfeito para a outra noção central de amor de si. (REIS, 1997, p. 105)

Conforme o sentimento de existência é caracterizado como um sentimento primitivo (por primitivo entende-se aqui algo que não possui consciência), nota-se uma primeira

característica em comum com o amor-de-si. Porém, acreditamos que a aproximação entre esses dois conceitos é mais elevada do que uma qualidade compartilhada. Acreditamos que o amor de si encontra-se diretamente ligado ao sentimento de existência, visto que quando alguém se preocupa em realizar alguma atividade que tenha o intuito de preservação ao realiza-la estaria pressupondo a existência, mesmo que tal ato não seja consciente, seja ele instintivo.

Se antes - no *Segundo Discurso* - Rousseau deixou evidente a forma na qual o amor-de-si levava os homens a agir, agora no *Emílio ou da Educação* o autor se dedicará a esclarecer o local ocupado por este conceito. Segundo Rousseau:

A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e não o deixa nunca durante sua vida, é o amor de si mesmo; paixão primitiva, inata, anterior a qualquer outra e da qual todas as outras não são, em certo sentido, senão modificações. Assim, se quisermos, todas são naturais. Mas essas modificações em sua maioria têm causas estranhas sem as quais não ocorreriam nunca; e essas modificações, longe de nos serem vantajosas, nos são nocivas; mudam o primeiro objeto e vão contra seu princípio. É então que o homem se encontra fora da natureza e se põe em contradição consigo mesmo. (ROUSSEAU, 1992, p. 235)

A partir deste trecho é possível observar que Rousseau descreve o amor-de-si em uma posição de centralidade, pois, de acordo com suas investigações, esta paixão serve de base ou ainda como fundamento para as demais. Deste modo, o amor-de-si, como já afirmamos, revela-se uma paixão extremamente importante, não apenas pelas atividades que desenvolve com relação à conservação do homem, mas, principalmente pelas atividades que desempenha de forma indireta, isto é, pela potencialidade de originar e influenciar novas paixões.

Nota-se que mesmo sendo o amor-de-si caracterizado como um sentimento benéfico e útil ao ser humano será ele o responsável pelo surgimento de paixões consideradas más. Veremos a seguir que isso ocorre em virtude das transformações pelas quais os homens passam. Porém, isso não deve por si só descaracterizar a importância dessa paixão; se ela origina paixões prejudiciais aos homens, isso ocorrerá devido à sua corrupção, visto que, este sentimento, o amor-de-si, será, em sua forma original, sempre bom.

## **1.2 A Transição**

Enquanto Rousseau avalia as paixões primitivas do homem em seu estado de natureza (a fome, o desejo – reprodução –, o repouso e a dor), ele já observa o amor-de-si manifestando-se de maneira muito simples; já se pode percebê-lo, por exemplo, quando os homens procuram alimentos em ambiente próximo a um local seguro para que possam se

refugiar caso algo lhes ameace e para repousar, se assim desejarem, demonstrando, dessa maneira, certa preocupação com as suas vidas, mas ainda de forma rudimentar. No estado social, também avaliado por Rousseau, o sentimento de amor-de-si, obviamente, encontra-se presente, mas, adquirir um aspecto abstrato, subjetivo e racional; dessa maneira, o amor-de-si vai aos poucos assumindo outras formas dentre elas temos o amor-próprio (postura negativa) e a piedade<sup>2</sup> (postura positiva). O desenvolvimento desses sentimentos se deve basicamente à necessidade da interação humana e ao início do convívio em sociedade.

A piedade será descrita por Rousseau como um aspecto positivo do amor-de-si porque ela deriva diretamente desta paixão, e porque a piedade nada mais é do que o amor-de-si aplicado ao outro. A partir do momento em que identificamos no homem a preocupação não apenas em assegurar a sua vida, mas, também, a preocupação em assegurar a vida de seus semelhantes, podemos afirmar que essas ações são aspectos inerente da piedade. Logo, esses dois sentimentos apresentam o mesmo objetivo, sendo a única diferença a escala que um e outro alcançam, enquanto o amor-de-si está conectado à preocupação com a preservação do próprio indivíduo, a piedade será um sentimento relativo à preservação da espécie. Em sua obra, o *Segundo Discurso* Rousseau afirma que os indivíduos demonstram tais inclinações ainda no estado de natureza.

[...] a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz; ela impedirá qualquer selvagem robusto de tirar a uma criança fraca ou de um velho enfermo a subsistência adquirida com dificuldade, desde que ele mesmo possa encontrar a sua em outra parte; ela, em lugar dessa máxima sublime da justiça racionada – *faze a outrem o que desejas que façam a ti* –, inspira a todos os homens esta outra máxima de bondade natural, bem menos perfeita, mas talvez mais útil do que a precedente – *Alcança teu bem como o menor mal possível para outrem*. (ROUSSEAU, 1999a, p. 79)

A partir deste trecho podemos observar que a piedade, ao adotar os objetivos do amor-de-si e expandir para aos demais, cumpre também muitas de suas características, dentre elas o caráter irracional, instintivo. Este aspecto é visto positivamente por Rousseau, pois ele acredita que desta forma os indivíduos estariam agindo de forma genuína, ou ainda,

---

<sup>2</sup> Dado que o conceito de piedade encontra-se subdividido em piedade natural, piedade social e a piedade teatral; é necessário esclarecer que aqui quando falamos em piedade estamos nos referindo a piedade social, pois a piedade natural como o próprio nome já indica trata-se um conceito pertinente ao estado de natura. A diante veremos melhor a definição e a origem de cada um desses conceitos.

desinteressada, a saber, prestariam auxílio a quem fosse necessário sem que essa ação fosse motivada por algum interesse. Se hoje se faz necessário a criação de leis e organismos que fiscalizem, julguem e por fim punam aqueles que atentem contra a vida dos demais, neste estágio o amor-de-si, bem como a piedade substituiriam, de acordo com Rousseau, qualquer um destes mecanismos. Isso em razão de que estas duas paixões representariam uma espécie de lei natural. Discutiremos adiante detalhadamente esse conceito, pois, assim como o amor-de-si a piedade passa por algumas mudanças com a saída do homem do estado de natureza.

A partir das conjunções comentadas, discutiremos como ocorre a transição do estado de natureza para o estado civil, a fim de compreendermos o processo da passagem do amor-de-si para o amor-próprio. É importante observarmos que todas essas mudanças não ocorreram de imediato, afinal, o homem não teria motivos para, voluntariamente, abandonar seu estado inicial, já que nele vivia com todas as suas necessidades satisfeitas pela natureza. Em um primeiro estágio, o homem teve uma transição de uma situação de isolamento para um estado pré-social, levado principalmente por aspectos externos – por exemplo, mudanças climáticas ou catástrofes naturais. Esses aspectos induzem o ser humano a se reunir em grupos para que, juntos, consigam superar essas dificuldades trazidas pelo seu habitat. Em um segundo momento, os homens, transitando do estado pré-social para um estado social, precisam enfrentar, além dos desafios externos, os fatores internos, a perfectibilidade e a sociabilidade.

A perfectibilidade deve ser entendida como a capacidade dos homens de desenvolver suas diferentes habilidades das mais variadas formas. Dalbosco afirma que: “A perfectibilidade é, nesse sentido, a grande capacidade humana de desenvolver outras capacidades, não podendo ser reduzida a nenhuma faculdade particular, como, por exemplo, à razão”. (2015, p. 122).

Além disso, Rousseau defende que a perfectibilidade não é uma faculdade [...] exclusiva desse ou daquele ser humano, e nem patrimônio somente deste ou daquele grupo social. Ao contrário, não exclui ninguém, estendendo-a para todos e fazendo-a pertencer à espécie humana como um todo. (DALBOSCO, 2015, p. 118). Conforme o autor genebrino, ela é uma faculdade presente em todos os indivíduos, logo, podemos deduzir ser ela inata. Quanto ao seu desenvolvimento é possível observa-lo nos homens de forma individual como resposta à superação das necessidades, mas, pode ser observado de maneira ainda mais clara quando os indivíduos passam a conviver em sociedade. Seus efeitos são impactantes quando os homens se relacionam uns com os outros, ainda que nesse estado inicial ela não apresente

nenhuma grande consequência, contudo, devemos lembrar que ainda é a grande responsável por direcionar o homem à vida em sociedade.

No estado de natureza algumas potencialidades latejavam no homem primitivo impelindo-o para um afastamento cada vez maior do reino animal e estimulando nele o desenvolvimento da sociabilidade. Esta marcaria definitivamente a fronteira entre homens e animais, favorecendo o desabrochar nos seres humanos da perfectibilidade qualidade que possibilitou seu progresso e seu desenvolvimento em um contexto comunitário (LEOPOLDI, 2002, p. 162).

Essa capacidade aparece no *Segundo Discurso* ora de forma positiva, ora de forma negativa: “Por um lado devemos-lhe a nossa capacidade para a agricultura, a construção, a ciência, as letras, a manufatura” (DENT, 1996, p. 181). Por outro lado, a perfectibilidade é definida como a responsável pela inveja, vaidade, cobiça, isto é, pela corrupção do homem, ao tirá-lo de sua confortável zona de ignorância.

A sociabilidade é um sentimento importante para o processo de transição; entretanto, para Rousseau, o conceito de sociabilidade não apresenta a mesma clareza que o conceito de perfectibilidade. Esse ponto é discutível, já que, ao contrário do que diz na obra *Emílio*, no *Segundo Discurso* o filósofo afirma que a sociabilidade não é inata ao homem, ela somente será alcançada por outros sentimentos, ou seja, o conjunto das demais paixões – medo, fome, perfectibilidade, entre outras - é que tornará o homem um ser sociabilizado. Sendo assim, ressalta Derathé (2009, p. 225), “é preciso que o homem tenha conhecimento para ‘se tornar’ sociável, e ele só pode adquiri-lo por um comércio constante com seus semelhantes”. Tal habilidade precisa das luzes para se desenvolver, logo, enquanto os homens viverem isolados e tiverem suas necessidades satisfeitas pela natureza, eles não compreenderão o que seus semelhantes poderão lhes representar.

Já na obra *Emílio*, Rousseau reconhece o homem como um ser naturalmente sociável. Contudo, suas primeiras afirmações alegam que a necessidade que levará o homem a sociabilidade, sendo assim, parece que o autor utiliza uma lógica similar a utilizada no *Segundo Discurso* mas, se fosse verdade seria contraditório o autor mudar de opinião, primeiro alegar que o homem não é naturalmente sociável e na sequência afirmar o seu oposto. É preciso compreender a diferença destas duas situações, enquanto que no *Segundo Discurso* Rousseau fala que a necessidade leva o homem a sociabilidade ele quer com isso dizer que as necessidades básicas precisam ser satisfeitas para assegurarmos nossa sobrevivência, já no *Emílio*, quando o autor fala de necessidades ele trata deste termo em um nível social. Pois as necessidades básicas já não se apresentam como um garantia, por

exemplo, se dois homens necessitam de alimentos, eles podem adquiri-lo de maneira individual ou unir seus esforços e busca-lo coletivamente, entretanto, uma vez que essa necessidade for suprida nada nos assegura que esses indivíduos continuaram sociabilizando.

Agora:

É a fraqueza do homem que o torna sociável; são nossas misérias comuns que incitam nossos corações à humanidade: nada lhe deveríamos se não fossemos homens. Todo apego é sinal de insuficiência se nenhum de nós tivesse necessidades de outrem, não pensaria em unir-se a ninguém. Assim de nossa própria enfermidade nasce nossa frágil felicidade. Um ser realmente feliz é um ser solitário; só Deus goza de uma felicidade absoluta, mas quem de nós tem uma ideia disso? (ROUSSEAU, 1992, p. 246)

Portanto, não foram as suas necessidades primárias que o levou necessariamente a sociabilidade e sim a sua carência pelo reconhecimento e admiração do outro. Deste modo, podemos aqui afirma que o ser humano é naturalmente sociável, tento em vista que aqui o autor afirma que esse processo não deriva de motivos externos e sim internos ao homem o que então torna essa situação inquestionável.

Mas se, como não se pode por em dúvida, o homem é sociável por sua natureza, ou ao menos feito para sê-lo, ele só o pode ser através de outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie; pois, em se considerando unicamente a necessidade física, ela deve certamente dispensar os homens ao invés de aproximá-los. (ROUSSEAU, 1992, p. 339)

Dada à soma ou talvez à combinação desses fatores, os indivíduos vão, aos poucos, se aproximando uns dos outros, criando assim as primeiras associações. É significativo assinalar que essas agregações, inicialmente, eram momentâneas, e foram, com o passar do tempo, se consolidando. À proporção que o acaso e a utilização da razão permitia o surgimento de novos progressos, outras descobertas tinham lugar, numa sucessão infindável de inovações (CEREZUELA, 2006). Entre essas inovações podemos citar – após o abandono das árvores, das cavernas e grutas – a construção de moradias rudimentares; esse simples fato já foi capaz de gerar outras inúmeras mudanças, visto que, a partir do momento em que os homens passaram a se organizar em família, desenvolveram as relações conjugais e paternas. Além disso, o homem, ao fixar-se, tornou-se sedentário, visto que, quando ele conquistou um endereço fixo, passou a se preocupar com uma forma de garantir seu sustento, e desse modo passou a produzir. A produção, por sua vez, teve um importante papel não apenas como meio de sustento familiar, mas também nas relações entre os indivíduos. Mediante a inserção de um sistema produtivo, surgiu a necessidade da divisão do trabalho, e, em consequência disso, os homens passaram a depender uns dos outros; enquanto uns lidavam com o ferro ou com o aço, outros trabalhavam nas plantações. Em razão desse fato, a produção teve de ser aumentada, Então,

enquanto alguns lidavam com a construção e a fabricação de objetos, outros produziam a alimentação necessária a todos, tornando o trabalho, em pouco tempo, uma atividade indispensável e, por conseguinte as relações entre os indivíduos. Em consequência, os laços ficariam cada vez mais estreitos envolvendo os homens em uma teia em que cada um precisaria do outro para a realização de suas necessidades.

Diante deste cenário foi possível observar, com o passar do tempo, o desenvolvimento racional que os indivíduos conquistaram e, conseqüentemente, o surgimento das habilidades como a abstração, a comparação e, sobretudo, a avaliação, que geraram sentimentos de desconforto até então desconhecidos. Afinal, enquanto não havia um parâmetro para a comparação, não havia avaliação e, conseqüentemente, sentimentos como a vaidade, a inveja, o ciúme, o desprezo e a vergonha. Logo, com o surgimento de novas habilidades, que geraram mudanças externas e internas, o amor-de-si dá lugar ao amor-próprio.

O fato é que, na vida em sociedade, o ser humano não se contenta mais com a satisfação de suas necessidades básicas. Nesta nova condição, não lhe basta mais simplesmente comer, dormir e procriar. O que não lhe basta mais, em última instância, é o sentimento do amor de si e a piedade natural a ele vinculada. Justamente aí é que se faz compreender o papel do amor-próprio. (DALBOSCO, 2015, p. 150)

### 1.3 O amor-próprio

O conceito amor-próprio é compreendido, atualmente, como um sentimento que estimula as pessoas a terem, por si próprias, admiração, orgulho, enfim, amor, e isso ocorre independentemente da mídia, dos amigos, da família ou de estranhos. De acordo com este entendimento, é possível deduzir que seja um sentimento, de modo geral, benquisto pela sociedade. Entretanto, na teoria rousseuniana, esse conceito recebe uma definição diferente, e para sua real compreensão é necessário deixar de vê-lo positivamente e passar a vê-lo de maneira negativa. O amor-próprio, tradicionalmente, se apresenta para Rousseau como um sentimento de excessivo orgulho, sendo até mesmo considerado como vaidade, soberba, ou seja, contrário ao amor-de-si - uma paixão que orienta o indivíduo a buscar sua preservação e, por conseguinte, o cultivo pelas coisas que lhe fazem bem. Segundo Dent na teoria rousseuniana:

O amor-próprio é traduzido às vezes como vaidade, orgulho, ufanía, mas nenhum capta o sentido tão bem quanto aquele termo. O aspecto mais expressivo do seu significado relaciona-se com a avaliação do que é bom e valioso em e para a própria pessoa em função da falta dessas coisas em outros, em função de os outros serem de pouca ou nenhuma valia em comparação com a própria pessoa. Assim entendido, o amor-próprio é um desejo agressivo que contém a necessidade de controlar outros e de os obliterar. (1996, p. 41)

Essa vontade de controlar e dominar o outro pressupõe algumas ações, sendo a distinção entre o eu e o outro, uma das primeiras. Será por meio da construção de uma identidade que os indivíduos conseguirão se diferenciar; e, na medida em que os homens apresentam essa separação entre o “eu” e o “outro” encontraremos os primeiros aspectos que explicam a transformação do amor-de-si em amor-próprio. Conforme Matos:

A divisão entre o eu e o outro realiza a perversão do amor de si em amor-próprio e o confronto entre o obstáculo e a reflexão, acentua-se no homem a consciência de sua diferença; a comparação final entre ele e o outro constituirá agora o verdadeiro “despertar da Razão”. A partir disso, instrumentos começam a pôr-se entre o homem e a natureza; e da mesma maneira, quando o homem se apropria de sua identidade distinta, vê desmanchar-se a dimensão de sua vida imediata, perde a correlação sem interior nem exterior se seu estado primitivo e não pode mais abandonar-se ao “sentimento de sua existência atual”. (MATOS, p. 1978, p. 75-76)

A partir do momento que o homem adquire consciência de que representa uma unidade e que esta o distingue dos outros, ou ainda, que cada indivíduo representa uma unidade distinta, ocorre, então, a separação entre amor-de-si e amor-próprio. Rousseau defenderá que essa distinção não é positiva, pois a identidade do indivíduo perderia força, dado que o mesmo passaria a se preocupar com a forma pela qual os demais o avaliariam. Portanto, aqueles que seguissem a orientação do amor-de-si conseguiriam, de acordo com autor, encontrar satisfação, enquanto aqueles guiados pelo amor-próprio estariam reféns da opinião alheia, e constantemente insatisfeitos.

O amor a si mesmo, que só a nós diz respeito, satisfaz-se quando nossas necessidades estão satisfeitas; mas o amor-próprio, que se compara, nunca está satisfeito e não o poderia estar, porque tal sentimento, em nos preferindo aos outros, exige também que os outros nos prefiram a eles; o que é impossível. Eis como as paixões ternas e afetuosas nascem do amor a si mesmo, e como as paixões odiantas e irascíveis nascem do amor-próprio. (ROUSSEAU, 1992, p. 236-237)

É importante destacarmos que, assim como o amor-próprio é prejudicial à sociedade conforme o indivíduo que se encontra sob sua influência passa a exigir de seus semelhantes que o reconheçam como alguém superior, encarando-os como sujeitos inferiores, essa situação é danosa também ao indivíduo, pois, na medida em que submete seus semelhantes a tal condição, fica refém deles, visto que depende da imagem que estes constroem de si. Ou seja, não só é lamentável a tentativa dos homens de se colocarem em um grau elevado e consequentemente dispor aos outros uma condição de inferioridade, como é infeliz a forma pela qual o homem constrói sua identidade em uma condição de relatividade, sempre necessitando de alguém como base para comparação e/ou reconhecimento. Nessa condição, um sujeito precisa necessariamente da presença de outro, para reconhecê-lo e então o

legitimar como tal. Entretanto, a construção dessa identidade vai contra a máxima socrática, também defendida pela teoria rousseauiana, que prega “o conheça-te a ti mesmo”. O homem corrompido, segundo Rousseau, troca essa máxima pela opinião do outro, tornando-se, aos poucos, alienado a si mesmo ao tentar buscar no outro qualidades e valores, a fim de conquistar sua predileção. Logo:

É da opinião que outros têm delas que retiram o sentido de sua própria realidade. Cargos, hierarquias, alocações de bens – tudo está estruturado de forma a sustentar o padrão de superioridade e de inferioridade, de ascensão individual de um enquanto outros são rebaixados. (DENT, 1996, p. 40)

Em decorrência da forma pela qual o amor-próprio foi descrito por Rousseau, é possível afirmar que este surgiu com o início da vida em sociedade, afinal, se alguém deseja ser reconhecido, deseja, do mesmo modo, que outro também o seja. De forma mais específica, Rousseau afirma que o amor-próprio possui origem no sentimento de amor-de-si, e que seria o amor-próprio sua forma corrompida, que surge quando o homem abandonou o estado de natureza.

Rousseau sustenta que, logo que um ser humano forma qualquer espécie de relação ou associação estável com um outro, isso suscita nele um desejo, que rapidamente se torna dominante e absorvente, de estabelecer-se como superior ao outro, de adquirir um poder arbitrário e despótico, de impor submissão e ignomínia ao outro, em cuja degradação encontra prazer e prova sua própria importância e valor. As relações humanas são assim completamente desfiguradas por um desejo insaciável de dominação e prestígio, que exige e impõe deferência e subordinação. (DENT, 1996, p. 40)

Sendo assim, a partir do momento em que os homens passam a se organizar em família, desenvolvendo relações conjugais e paternais, o amor-próprio os atinge, os corrompe, pois, esse espaço proporciona o desenvolvimento racional dos indivíduos. Será por meio deste desenvolvimento racional que eles conquistaram habilidades como a abstração, a comparação e, sobretudo, a avaliação, assim experimentaram sentimentos de desconforto até então desconhecidos. Afinal, enquanto não havia um parâmetro para a comparação, não havia avaliação e, conseqüentemente, sentimentos como a vaidade, a inveja, o ciúme, o desprezo, a vergonha. Segundo Rousseau:

Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, por outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência (ROUSSEAU, 1999a, p. 92).

Conforme as pessoas passam a conviver em sociedade, podemos afirmar que todos se encontram à mercê desta paixão, em outras palavras: “[...] todos alimentam esse mesmo desejo, competição e conflito impregnam inexoravelmente toda a associação humana” (DENT, 1996, p. 40). Aquele que não conhece o amor-próprio, logo o conhecerá, pois se encontra cercado por pessoas que o apresentam. Assim sendo, mesmo que esse sentimento não seja inato, acaba por abarcar a todos. Infelizmente a “[...] dissimulação, fraude, agressão e malevolência são as notas predominantes no intercurso humano” (DENT, 1996, p. 40).

### 1.3.1 Os possíveis Aspectos Construtivos do Amor-próprio

Até o presente momento relatamos as características que dão indiscutivelmente uma identidade negativa ao amor-próprio; vimos que ele é prejudicial à vida em sociedade tanto para o indivíduo que o manifesta quanto para as pessoas que vivem sob sua representação. Também vimos que essa paixão tem sua origem na corrupção do amor-de-si que ocorre na medida em que o homem abandona o seu estado de natureza para se integrar a vida em sociedade. Uma vez realizado esse movimento, ele alcançará as luzes, se desenvolverá comercialmente, o que o levará a perder sua inocência, bem como sua liberdade. Diante disto, os leitores poderiam questionar o autor: não deveria o homem, a fim de solucionar esse problema, retornar ao estado de natureza? Rousseau acredita que esse retorno não é possível, sendo, assim, necessário pensar em formas de viabilizar uma convivência saudável neste novo estado, ao menos pensar em alguma forma de evitar conflitos.

Considerando que, em geral, os problemas ocasionados em sociedade derivam do sentimento de amor-próprio, os esforços se darão em pensar como esse sentimento pode ser eliminado ou ao menos modificado. Tendo por ideia que o amor-próprio é uma paixão inerente ao homem, querer excluí-la significa querer alterar sua condição, algo, portanto, inviável. Aceitando, então, a existência deste sentimento poderíamos tentar regulá-lo por meio do conceito de piedade, que se apresenta na teoria rousseuniana em oposição. No entanto, dificilmente isso seria possível, pois, a piedade, como veremos no próximo capítulo, nos seus primórdios é apenas um sentimento irracional, e, deste modo, seria necessário alterá-la para então, alterar o amor-próprio. Outra opção mais plausível seria a educação da própria paixão.

Há estudiosos como Dalbosco e Neuhouser, que - cientes dessa descrição unilateral que visa apenas os aspectos negativos do amor-próprio - defenderão a possibilidade deste sentimento adotar uma nova postura. Dalbosco afirma que: “[...] Rousseau não foi só

pessimista e menos ainda fatalista, pois concebeu que se a busca por estima está diretamente vinculada à comparação com os outros, não é intrínseco, como algo absoluto e irreversível, o desejo de querer ser superior aos outros” (DALBOSCO, 2015, p. 152). Diferente do amor-de-si sentimento compreendido por meio de características absolutas, o amor-próprio será descrito de forma relativa, o que dará a possibilidade para novas perspectivas.

Em sua obra pedagógica *Emílio ou da Educação* Rousseau descreve o amor-próprio a fim de transformá-lo em virtude: “Estendamos o amor-próprio sobre os outros seres, nós o transformaremos em virtude, e não há coração humano em que esta virtude não tenha sua raiz” (ROUSSEAU, 1992, p. 288). De acordo com o autor, isso seria possível ao levar em conta que as pessoas possuem capacidade de compreender as coisas por meio de uma perspectiva diferente, isto é, pela perspectiva do outro.

A proposta pedagógica defendida por Rousseau parece inicialmente contradizer seus relatos antropológicos. Entretanto, se bem analisados notar-se-á a lógica interna de sua teoria, pois, sua proposta pedagógica vai ao encontro de solução para os problemas apontados em suas análises antropológicas. Se no *Segundo Discurso* Rousseau afirma ser o amor-próprio uma paixão má ao ser humano, em *Emílio* ele propõe uma educação em que esse sentimento se demonstre o mais cedo possível como um sentimento positivo. E será nesse sentido que ele o descreverá:

Ponhamos como máxima incontestável que os primeiros movimentos da natureza são sempre retos: não existe perversidade original no coração humano; não se encontra neste nenhum só vício que não se possa dizer como e por onde entrou. A única paixão natural no homem é o amor de si mesmo, ou o amor-próprio tomando num sentido amplo. Esse amor-próprio em si, ou relativamente a nós, é bom e útil, e como não tem relação necessária com outrem, é, desse ponto de vista, naturalmente indiferente; só se é bom ou mau pelas aplicações que dele se fazem ou pelas relações que se lhe dão. (ROUSSEAU, 1992, p.78).

Assim sendo, para esclarecer a transformação pela qual o conceito de amor-próprio passa, precisamos levar em consideração a transição realizada pelo ser humano, perceber a saída do homem do seu estado de natureza, bem como o seu alcance à sociedade civil, isto porque, uma vez que o homem se encontra cercado pelos seus semelhantes, passará a construir sua identidade mediante relação com os demais. Nesse sentido Dalbosco afirma:

Uma vez tocado pelo olhar do outro, o ser humano não consegue mais viver em si mesmo e, com isso, encontra no outro a fonte de energia para a constituição de seu si mesmo. Fica assinalado também, com isso, como característica central do homem sociável, que ele só consegue adquirir o “sentimento de sua própria existência” (“le sentiment de as propre existence”) com base no julgamento frequente que recebe do outro. (DALBOSCO, 2016, p. 86)

Só conseguiremos compreender a ambiguidade do amor-próprio - como quer Rousseau - sem que lhe acusemos de entrar em contradição, quando identificarmos o homem natural como alguém diferente do homem social. É importante que observemos como o homem natural, em decorrência da situação em que se encontra, realizará a construção de sua identidade e, ao observarmos como ele a constrói, veremos que ele a realiza de forma extremamente diferente do homem corrompido. Podemos até mesmo afirmar que esse processo se dá de forma antagônica, e será essa a chave para entendermos como o amor-próprio pode assumir uma nova perspectiva, sendo esta positiva. Ainda em seu *Segundo Discurso* Rousseau sinaliza a diferença entre esses dois homens.

O que diferencia o selvagem do civilizado é que o selvagem “vive em si mesmo”, ao passo que o civilizado ou o “o homem social” sempre fora se si não sabe viver senão na opinião dos outros e é, por assim dizer, do seu juízo exclusivamente que ele retira o sentimento de sua própria existência (ROUSSEAU, 1999, p242)

Uma vez identificada esta situação se faz necessário pensar em uma resolução. De acordo com Rousseau, uma alternativa se daria pela educação, na medida em que ela seria capaz de transformar o sentimento de amor-próprio em um sentimento de amor à humanidade. Um caminho possível seria por intermédio de uma reflexão sobre o reconhecimento, isto é, do abandono da ideia de uma identidade monológica, em que o indivíduo estaria concentrado em si mesmo, em troca de uma identidade dialógica, ou seja, a identidade seria construída com base nas relações que as pessoas estabelecem ao longo de suas vidas, bem como pelas influências culturais que lhe foram fornecidas. A educação dentro deste cenário desenvolveria um papel extremamente importante ao ensinar aos homens que todos possuem valor igual. Dent aponta que: “Só um relacionamento entre iguais, onde cada um valoriza e estima o outro e cada um sente seu próprio valor e poder, é possível ser encontrado o verdadeiro reconhecimento humano” (DENT, 1996, p. 69).

Para que os indivíduos consigam transitar e se organizar em sociedade, sendo que esse convívio por sua vez seja saudável, é preciso que o homem aprenda a controlar suas paixões, em específico o amor-próprio; por controlá-las entende-se aqui que o homem reconheça – como acabamos de pontuar - seus semelhantes como pessoas iguais. Rousseau afirma que isso será possível por meio da educação de suas vontades. Para entendermos melhor como esse processo ocorre precisamos, em primeiro lugar, compreender os diferentes níveis de educação estabelecidos pelo autor. Rousseau diferenciara a educação em pública e privada. Enquanto a primeira visa à formação do homem-cidadão preparando-o para a vida em sociedade, para a

política, a segunda se preocupará com aspectos particulares ao homem. Deste modo, a educação privada ou doméstica é tida como base para a educação pública.

A educação doméstica leva em consideração o mal proporcionado pela vida em sociedade e a impossibilidade de educar crianças fora deste ambiente, e assim propõe uma educação negativa; isso significa que em vez de ensinarmos virtudes devemos preservá-los dos vícios. Devemos inicialmente permitir que a criança se desenvolva autonomamente, pois, só assim será capaz de constituir sua identidade independente da opinião dos outros. Para que isso ocorra de forma efetiva é preciso que as crianças entrem em contato com a natureza descubram e brinquem com seus sentidos. Só mais tarde deveremos, então, nos preocupar com o seu desenvolvimento racional. De acordo com Rousseau:

Até que o guia do amor próprio, que é a razão, possa nascer, importa, portanto, que uma criança não faça nada porque é vista ou ouvida, nada em suma em relação aos outros mas tão-somente o que a natureza dela exige; e então ela só fará o bem. (ROUSSEAU, 1992, p. 78).

Rousseau defende que essa educação negativa é essencial às crianças, para que estejam preparadas para a adolescência no momento em que sua racionalidade se desenvolve e, com ela, o sentimento de amor-próprio. De acordo com Dalbosco: “[...] O amor-próprio assume efetivamente o papel de timoneiro na vida do aluno fictício mais ou menos a partir da puberdade, isto é, somente depois que sua conduta passa a ser orientada diretamente pelas paixões e pela razão” (2016, p. 96). Toda essa educação tem como propósito, aos homens em geral, que ao alcançarem suas vidas de adulto tenham a possibilidade de construir suas identidades de forma autêntica e que possam escolher com consciência se desejam ou não participar da vida em república.

## 2. PIEDADE

Jean Jacques Rousseau, ao servir-se de paixões humanas para formular princípios morais, tornou-se conhecido como defensor de uma ética do coração – ou ética dos sentimentos. Rotulado pelos seus críticos como um “irracionalista e sentimentalista”, Rousseau faz com que seus censores pensem que o sentimento tratado por ele seja de uma subjetividade cabal. Ou seja, como aponta Espíndola, Rousseau é acusado de “[...] irracionalista e sentimentalista porque acreditam que ele afasta a razão do lugar de base nuclear da ética e, também, porque pensam que o sentimento de que ele fala seja algo que se reduz ao plano do universo subjetivo” (ESPÍNDOLA, 2007, p. 345).

É verdade que Rousseau valoriza sentimentos como, por exemplo, o amor-de-si e a piedade. Isto pode ser observado quando o pensador genebrino defende que essas paixões serão, em primeiro lugar, essenciais para a conservação do indivíduo, e, em segundo, serão esses os sentimentos que viabilizarão a vida em sociedade. Ao defender que o homem se aproxime deles, Rousseau nunca conclui por uma negação à razão, já que ele não a refuta em suas elucubrações; dessa forma, essas afirmações são um tanto quanto exageradas.

Neste trabalho usamos os termos paixão e sentimento como sinônimos; apenas os diferenciamos do conceito de virtude, pois, como explica Dent: “Rousseau faz uma distinção entre a posse de virtude e a posse de sentimentos amistosos ou bons” (1996, p. 209). Essa distinção ocorre na medida em que o genebrino emprega maior valor em um homem virtuoso do que em um homem bom. Rousseau justifica tal afirmação alegando que a virtude diferente da bondade exige disciplina e comprometimento com os princípios. Contudo essa questão não reside apenas na dificuldade de alcançar essa condição, ou seja, o valor a ela atribuído não consiste apenas na dificuldade de alcançá-la. Como aponta Dent, esse problema diz respeito ainda sobre o fato de “alguém que é guiado somente por seus sentimentos será desviado facilmente desse propósito se intervirem outros interesses, ou abandonará seus objetivos se estes deixarem se atrair aqueles sentimentos” (DENT, 1996, p. 209).

A virtude é na teoria rousseauiana um conceito importante; aparece já em uma de suas primeiras obras o *Discurso sobre as Ciências e as Artes* em que se discute a influencia das artes e da ciência para a formação ou para a corrupção das virtudes. Já no *Contrato Social* é abordado a importância que a virtude possui dentro das instituições sociais. Agora será no

*Emílio* onde o autor preocupado em ensinar seu pupilo a ser virtuoso que o autor apontará o que compreende por virtude e em que ela se difere da bondade.

Meu filho, não há felicidade sem coragem, nem virtude sem luta. A palavra *virtude* vem da *força*; a força é a base da virtude; a virtude só pertence a um ser fraco por natureza e forte por uma vontade; é só nisso que consiste o mérito do homem justo; e embora digamos que Deus é bom, não dizemos que é virtuoso porque não necessita de esforço para agir bem.[...] Mas quem só é bom assim, não permanece senão enquanto tem prazer em sê-lo: a bondade destrói-se e permanece ao choque das paixões humanas; o homem que é somente bom é bom apenas para si. Quem é então um homem virtuoso? É aquele que sabe dominar suas afeições, pois então segue sua razão, sua consciência, faz seu dever, mantém-se dentro da ordem e nada o pode afastar dela. (ROUSSEAU, 1992, p. 535-356)

Levando em consideração essa distinção, e tendo em vista a nossa intenção de defender a ideia de que o homem, ao longo da teoria rousseauiana, encontra-se em diferentes posições (isto é, troca inúmeras vezes de opinião) - ora encontra-se puro e benevolente orientado pelo amor-de-si, ora pode trocar esse estado pela inveja, pela maldade, ou pelo egoísmo quando se vê guiado pelo amor-próprio - optamos pelos termos primeiros, pois “virtude” não soa flexível o suficiente para definir os estados humanos, já que apresenta uma relação muito mais íntima com a obediência.

A partir das paixões citadas, o amor-de-si pode ser compreendido como uma paixão desconecta da razão, porém, se investigarmos com cautela veremos que o mesmo não deve ser dito sobre a piedade. A piedade - principal conceito utilizado por Rousseau na formulação de sua teoria ética - “[...] possui uma dupla orientação, sendo elas a razão e o coração” (CAMPOS, 2001, p. 72). Enquanto o coração a orienta em um âmbito particular, a razão conduzirá a piedade em uma esfera universal.

Com efeito, enquanto ligada ao coração, a *pitié* implica uma singularidade de nosso sentimento, dirigindo-o ao ser que sofre, particularizando nossa ação. Todavia, é através da razão que a *pitié* pode tornar-se uma consciência moral, adquirindo um estatuto de universalidade, dirigindo nossa ação a todo ser sensível. (CAMPOS, 2001, p.72)

A partir deste trecho podemos notar que - diferente das afirmações realizadas pelos críticos - não há em Rousseau uma oposição entre razão e sentimentos. Sua proposta consiste em adotar uma posição dialética, ou seja, o intuito do autor é combinar razão e coração, pois, se o coração – isto é, os sentimentos – é o responsável por sensibilizar os homens com relação aos semelhantes, teríamos, então, assim como indicou Campos, uma ação particular e não uma ação universal.

A fim de universalizar uma ação sentimental, precisaríamos do auxílio da razão, pois somente com a participação da razão pode-se transformar uma determinada ação vivenciada por um indivíduo em específico em uma ação universal. Campos ainda nos alerta para as consequências que poderiam ocorrer caso “[...] abandonássemos a um desses polos isoladamente estaríamos diante ou de uma razão sem princípios ou de um sentimento sem esclarecimento” (CAMPOS, 2001, p. 74).

Quanto à origem da piedade, Rousseau alega ser esse o “[...] primeiro sentimento relativo que toca o coração humano dentro da ordem da natureza” (ROUSSEAU, 1992, p.249). Seu surgimento decorre – assim como o amor-próprio – do amor-de-si. Sendo essa a primeira paixão constatada por Rousseau, ele a apontará como a responsável pelo surgimento de todas as outras. A piedade, diferente do amor-próprio, será um sentimento muito próximo ao amor-de-si, pois, enquanto este é compreendido como uma preocupação do indivíduo em proteger-se dos perigos, assegurando assim a sua vida, a piedade tem como objetivo estender essa preocupação à vida do próximo, ou seja, agora o homem não apenas se preocupa com sua conservação, como atenta, também, à sobrevivência de seus semelhantes.

Tal afirmação nos leva a pensar na piedade como um sentimento social – essa paixão diz respeito ao que o indivíduo sente pelos seus semelhantes – e, diferente do amor-de-si, a piedade pressupõe necessariamente a existência do outro. Devemos analisar esse pensamento com calma, contudo, porque, embora, não esteja errado, o autor apresentará ao longo de sua teoria diferentes formulações a respeito deste conceito. É importante, por isso, destacarmos o seu caráter relativo e, a partir disso, compreenderemos a subdivisão que a piedade comporta em si.

Rousseau a dividirá em piedade natural, piedade social e piedade teatral. A primeira é defendida por Rousseau em sua obra *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*, já a segunda pode ser encontrada no *Ensaio sobre a origem das línguas* e, a última, é discutida em seu livro *Carta a d'Alembert*. Em virtude dessa multiplicidade de formas, nós as investigaremos a fim de compreendê-las e descobrir qual a relação que se estabelece entre elas, se são contraditórias ou complementares e quando o são.

## **2.1. Piedade Natural**

Nossa investigação inicia por meio da piedade natural, pois ela surge em conjunto com a descrição realizada por Rousseau sobre o estado de natureza. Em sua obra *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*, muito além de descrever como os

indivíduos viviam neste estado e como passaram a conviver em sociedade, o autor descreve as paixões que acredita comporem a natureza humana. Ao apresentar as paixões que julgou serem inerentes ao homem, Rousseau descreve as já discutidas amor-de-si e amor-próprio e a piedade, sentimento ao qual nos dedicamos neste capítulo. A partir destas paixões, demonstrará a natureza humana enquanto boa e, ao fazer isso, ele irá se contrapor a Thomas Hobbes, filósofo que também se preocupou em discutir a essência do homem.

Hobbes acredita que somos naturalmente egoístas. Ao defender essa ideia, ele afirma que os indivíduos encontram-se constantemente propensos a disputas e representam, portanto, um perigo mútuo e, desta forma, a melhor opção seria abdicar da liberdade dando-a ao Estado em troca de segurança, pois, de acordo com Hobbes essa é:

A única maneira de instituir tal poder comum, capaz de os defender das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante o seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir as suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade (HOBBS, 2003, p. 146).

Rousseau compreende, assim como quer Hobbes, que os homens podem representar uma ameaça uns aos outros; acredita, porém, que isso só ocorreria na medida em que fossem corrompidos pela sociedade, já que a natureza os teria dotado com sentimentos que lhes proporcionariam uma vida saudável e harmoniosa. Observa-se que os homens, de acordo com Rousseau, no estado de natureza, não teriam um conhecimento claro do que seria o bem, mas, isso não nos autorizaria a dizer que o homem conhecia o mal, portanto:

Não iremos, sobretudo, concluir como Hobbes que, por não ter nenhuma ideia da bondade, seja o homem naturalmente mau [...] Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas de direito natural, mas as consequências, que tira das suas, mostram que o toma num sentido que não é menos falso (ROUSSEAU, 1999a, p. 75-76).

Rousseau acredita, destarte, que Hobbes se precipitou tomando o efeito pela causa, isto é, julgou a espécie humana a partir do homem já corrompido, ignorando o homem natural, e, por conseguinte, as características que poderiam ser encontradas apenas neste. Entre essas características Rousseau aponta para a existência de:

[...] outro princípio que Hobbes não percebeu: é que, tendo sido possível ao homem, em certas circunstâncias, suavizar a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de conservação antes do nascimento deste amor (o), tempera, com uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante, o ardor que consagra ao seu bem-estar. Não creio ter a temer nenhuma contradição, se conferir ao homem a única virtude natural que o detrator mais acirrado das virtudes humanas teria de reconhecer. Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso

da reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes são dela alguns sinais perceptíveis. (Rousseau, 1999a, p. 76 -77)

Na precipitada avaliação realizada por Hobbes referente à natureza humana, a piedade passa despercebida, sendo esse equívoco assinalado mais tarde por Rousseau, autor que atribuirá à piedade a função de controlar as paixões que seriam as responsáveis pelas rivalidades e pelos conflitos. Em outras palavras, Rousseau aponta a piedade como possibilidade para amenizar os males causados pelo amor-próprio; da mesma forma que o homem possui qualidades que dificultam a vida em sociedade, possui qualidades que contornam essa situação a fim de possibilitar essa prática.

Bernard Mandeville, diferente de Thomas Hobbes, teria, de acordo com Rousseau, compreendido “[...] muito bem que, com toda a sua moral, os homens jamais passariam de uns monstros se a natureza não lhes tivesse conferido a piedade para apoio da razão [...]” (Rousseau, 1999a, p. 78). Ou seja, se a natureza não tivesse atribuído aos homens o sentimento de piedade, independentemente da razão, estes seriam monstros, afinal, a generosidade, sentimento essencial para um bom convívio, possui como base a piedade. Entretanto, segundo Rousseau, Mandeville não conseguiu compreender com clareza.

[...] não compreendeu, no entanto, decorrerem somente dessa qualidade todas as virtudes sociais que quer contestar nos homens. Com efeito, que são a generosidade, a clemência, a humanidade, senão piedade aplicada aos fracos, aos culpados ou à espécie humana em geral? (Rousseau, 1999a, p. 78).

Mandeville, como vimos, foi capaz de um diagnóstico mais preciso do que Hobbes, pois não só percebeu a existência desta paixão como conseguiu compreender que a piedade é tão importante quanto a razão, mas não foi capaz de entender a dimensão que esta paixão alcança.

De acordo com o que foi exposto até agora, a piedade natural pode ser caracterizada essencialmente por duas qualidades: a utilidade e a universalidade. Quanto à primeira, isto é, a utilidade, esta será atribuída à piedade natural na medida em que este sentimento gerar espontaneamente no homem comiseração pelo seu semelhante; essa ação se demonstrará inicialmente útil àquele que se encontra em sofrimento. Veremos, conquanto, que sua utilidade não se restringe a essas situações - ela também será útil no processo de sociabilização. Robert Derathé, em sua obra *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, aborda a questão na sociabilidade, e por meio dela que o autor defende a piedade como um elemento central para a concretização deste processo.

Sob sua forma primitiva, a sociabilidade de reduz, para Rousseau, ao sentimento da piedade, que ele descreveu tão longamente no *Discurso sobre a desigualdade*, e sobre o qual insiste novamente no *Emílio*. Com efeito, se nos dirigimos ao Livro IV do *Emílio*, percebemos que a piedade, que Rousseau tinha no início oposto à sociabilidade, torna-se seu fundamento ou, antes, toma seu lugar. (DERATHÉ, 2009, p. 226)

Quanto à universalidade, será ela associada à piedade natural conforme o autor a descreve como uma paixão anterior a razão - esse sentimento pode ser observado tanto em animais racionais como em animais irracionais. Segundo Rousseau, se observarmos será possível notar “[...] a repugnância que têm os cavalos de pisar num ser vivo. Um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de sua espécie; há até alguns que lhes dão uma espécie de sepultura [...]” (Rousseau, 1999a, p. 77). Ao defender a ideia de que os seres vivos possuem repugnância ao presenciar o sofrimento de seus semelhantes e ao demarcar essa ação como uma ação anterior a qualquer ato reflexivo, conclui-se que a piedade em Rousseau é um sentimento universal.

Além das características atribuídas à piedade natural, Rousseau defenderá que este sentimento “[...] mostrar-se-á tanto mais energético quanto mais intimamente se identificar o animal espectador com o animal sofredor. Ora, é evidente que essa identificação deve ser infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio” (Rousseau, 1999a, p. 78). Isso decorre do fato de que a identificação com o outro no estado natureza é espontânea, o indivíduo se compadece com seu semelhante naturalmente, sem que tal ação necessite o uso da razão, ainda que tal ação seja ensinada.

A razão representa para Rousseau uma ameaça a esse sentimento, o autor se preocupa com a influência que ela possa exercer sobre a piedade natural. Ele acredita que o uso da reflexão ocasiona uma gradual suspensão das impressões imediatas, pois, conforme o homem passe a conduzir suas ações a partir da atividade reflexiva, ele conseqüentemente trocaria, aos poucos, suas ações espontâneas por ações guiadas pela avaliação, abstração e comparação. Logo, o homem passaria a negar essa piedade que lhe é natural, já que não se reconheceria espontaneamente com aquele que sofre.

Aceitar a definição da piedade natural como um movimento que cada um de nós realiza para fora de si no intuito de identificar o outro e a ele se compadecer. Pode nos soar estranha a ideia deste conceito ser atribuído ao homem natural, homem que vive isolado em meio à natureza, afinal, essa ação pressupõe o diálogo com o próximo e, sendo assim, é estranho que esse homem – não habituado a conviver em sociedade – consiga reconhecer a

identidade de outro indivíduo como algo diferente da sua e com ele se sensibilizar. De acordo com Campos:

Essa definição de *pitié*, com um movimento de saída de si, impõe ainda uma pergunta. Como é possível que se dê esse “transporte” num estado no qual o homem, vivendo isolado e integrado à ordem natural, está aquém de todo espetáculo? Estaríamos diante de uma contradição do autor? (CAMPOS, 2001, p.74)

Desta forma, nos questionamos: é correto falar de uma piedade natural? Não deveríamos denominá-la como piedade social? Caso isso seja correto, por que Rousseau teria afirmado a existência de uma piedade natural e de uma piedade social? Isto é, tratando-as como dois conceitos distintos?

Outro ponto delicado, gerador de muitas polêmicas na teoria rousseuniana, é a ligação entre piedade e razão. Esta relação é complexa, pois, parece que Rousseau, ao longo de sua teoria, muda de opinião quanto a essa relação. No *Segundo Discurso*, o autor deixa claro que a piedade é anterior a qualquer ato racional, tanto é que esse sentimento pode ser visto nos animais; já no *Ensaio* Rousseau afirma que a piedade só se efetivará com o auxílio da imaginação, responsável por aproximar a identidade do sujeito com a identidade do seu semelhante. Essa mudança de paradigma rende a Rousseau, mais uma vez, as acusações de contradição, porém, essa questão nos ajuda a responder o problema anterior, isto é, enquanto descrevemos a piedade ora como um sentimento necessariamente desassociado da razão e ora definindo-a como um sentimento em conjunto com a razão, entenderemos porque Rousseau divida a piedade em natural e social.

Uma vez justificada a existência destes dois conceitos como termos distintos, precisamos ainda compreender como se dá essa relação. Assim como o filósofo atribui ao homem natural uma espécie de liberdade diferente daquela que destina ao homem civil, o mesmo ele faz com a piedade. O homem, segundo Rousseau, passa por uma grande transformação ao mudar do estado de natureza para o estado civil; assim sendo, é preciso rever muitos dos conceitos, pois não dão conta de atender essas diferentes realidades. Esses dois homens são seres que se encontram muito longe um do outro; enquanto no homem natural encontramos pureza e inocência, no homem civil impera a malícia e a maldade. Tendo em vista a impossibilidade de retornar ao estado de natureza, o autor busca meios para minimizar os males causados pela sociedade.

Veremos a seguir como Rousseau entende a piedade social, podemos adiantar que o autor não a coloca, ao menos defenderemos essa tese, em oposição à piedade natural. A

interpretação mais aceita pelos comentadores sustenta a ideia de que não há contradições, pelo contrário, esses dois conceitos demonstram uma relação coerente e complementar.

[...] não se trata de uma contradição, pois no *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*, ao descrever a ação da pitié, Rousseau o faz em sentido relativo e supõe, para o seu exercício efetivo, necessariamente, a passagem para o estado de sociedade. Logo o “paradoxo” de Rousseau estaria em imaginar como atuaria, no estado de natureza, o sentimento relativo da piedade (CAMPOS, 2001, p. 74)

## 2.2 Piedade Social

Para compreendermos a piedade social, analisaremos os livros: *Ensaio sobre a origem das línguas* e *Emílio ou da Educação*, obras em que Rousseau trata deste conceito. Analisar a abordagem realizada pelo autor nestes livros será essencial para, então, compreender como a piedade assume diferentes características ao longo de sua teoria. Inicialmente, o autor questiona como tal sentimento surge, isto é: “Como poderia eu imaginar males dos quais não formo ideia alguma? Como poderia sofrer vendo outro sofrer, se nem soubesse que ele sofre? Se ignoro o que existe de comum entre ele e mim?” (ROUSSEAU, 2005b, p. 288). As perguntas aqui formuladas pelo autor pressupõem, em primeiro lugar, que o indivíduo tenha a noção de algum mal e que possa vir a sofrer em virtude deste. Em segundo lugar, essa discussão prevê a existência do outro e a possibilidade deste sofrer, assim como eu, ou seja, devo ter consciência quanto à existência de males que possam me causar dor e sofrimento e, na sequência, conforme percebo a existência do outro percebo que assim como eu ele pode sofrer, independente destes males serem ou não os mesmos pelos quais eu sofro.

Como Rousseau não indica o nível de proximidade entre os indivíduos, torna-se difícil afirmar o grau de sensibilização entre eles, sendo até mesmo complicado compreender como esse processo ocorre. Pelo que o autor indica ao longo de sua teoria, essa atividade é complexa, pois, não basta identificarmos a existência de outro sujeito, é preciso ainda reconhecer seu sofrimento, e isso só ocorrerá se identificarmos algo neste sujeito que nos seja semelhante.

Dada a transição do homem natural ao homem social, faz-se necessário uma nova forma de comiserção. Veremos agora que essa nova forma se dará por meio da reflexão, pois ela será o principal elemento deste novo processo, assim como a principal característica na distinção entre a piedade social e a piedade natural. Quanto à reflexão, Rousseau afirmará que “[...] aquele que nunca refletiu, não pode ser clemente, justo, ou piedoso, nem tampouco mau e vingativo” (ROUSSEAU, 2005b, p. 288); ou seja, a reflexão é aqui apresentada pelo autor

como condição para todo esse processo. Rousseau é bem claro ao afirmar que o homem que não reflete não é capaz de ser piedoso; essa afirmação causa estranheza, já que, no *Segundo Discurso*, sua declaração é a de que a piedade é anterior a qualquer ato reflexivo e, como se isso não bastasse, argumenta que a reflexão é prejudicial a esse sentimento.

No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau argumenta que a reflexão é o ponto de partida para que desperte no homem o sentimento de piedade e, na obra *Emílio ou da Educação* o filósofo descreverá sua origem. De acordo com o autor “[...] a reflexão nasce das ideias comparadas; a pluralidade dessas ideias é que leva à comparação. Quem vê um único objeto não pode fazer comparação” (ROUSSEAU, 2005b, p.288). Compreender o nascimento da reflexão nos fará entender exatamente a sua importância em meio a todo esse processo, isto é, a reflexão – quando compreendida como um movimento de comparação, necessária para que a piedade se efetive – servirá para que encontremos as semelhanças que farão esse sentimento ocorrer entre dois ou mais indivíduos.

Claudio Araújo Reis fará uma importante observação no intento de diferenciar a piedade natural da piedade social. Segundo o autor, de “virtude natural”, a piedade ascende ao *status* de “afeção social” – e é por intermédio da imaginação que se dá essa passagem. (REIS, 1997, p. 169). Este trecho, muito além de constatar que essas duas piedades existem como conceitos distintos, explica o principal fator que provocou a ruptura da ideia de piedade e que assegurou a existência desses dois conceitos; isto é, a reflexão é tratada, em termos gerais, como a responsável pelo surgimento da piedade social.

Em termos específicos, veremos que a grande responsável por este sentimento é a imaginação, que, evidentemente, se encontra dentro do conceito de reflexão. A proposta defendida por Reis pode ser vista em Rousseau quando o autor alega que: “quem nada imagina não sente mais do que a si mesmo: encontra-se só no meio do gênero humano” (ROUSSEAU, 2005b, p. 288). Esse argumento está diretamente ligado ao que falamos anteriormente sobre a necessidade do homem em refletir para conseguir identificar outra identidade além da sua. Em outras palavras, “[...] a piedade implica um movimento ‘para fora’, um transporte para fora de nós mesmo” (REIS, 1997, p. 169); movimento que só acontece por meio da imaginação.

A imaginação conduz o homem para fora de si em direção ao outro, ou melhor, projeta o homem para fora de si em reconhecimento ao seu semelhante, tornando-se responsável por despertar esse sentimento nos homens. Reis nos chama a atenção para esse movimento

realizado pelo homem: ele indicará que, “[...] a piedade supõe que o indivíduo pense a si mesmo nos termos ‘dentro’ e ‘fora’” (REIS, 1997, p. 169). Neste contexto, o “dentro” simbolizaria o eu, enquanto o “fora” representaria o outro. Deste modo “[...] a piedade supõe aquele movimento típico da consciência de si, que implica ao mesmo tempo reconhecimento da semelhança e da diferença” (REIS, 1997, p. 169). Na medida em que admitimos que esse movimento da consciência revela e nos indica diferenças com relação ao outro, nos distanciamos do conceito de piedade e nos aproximamos do amor-próprio. Veremos no próximo capítulo como a imaginação contribui neste processo.

Todo esse movimento que acabamos de descrever só pode ser exercido pelo indivíduo que se encontra fora do estado de natureza, isto é, em convívio com os demais, pois, toda essa operação pressupõe exercícios mentais como abstração e avaliação, que não são realizados pelo homem natural. Porém, disso não se segue a afirmação de que a piedade é necessariamente um sentimento artificial tanto que, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, assim como no *Segundo Discurso*, a piedade é compreendida como uma paixão natural. A diferença ocorre no *Ensaio* Rousseau afirma que:

A piedade, ainda que natural ao coração do homem, permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação. Como nos deixamos emocionar pela piedade? – Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o sofredor. Só sofremos enquanto pensamos que ele sofre; não é em nós, mas nele, que sofremos. (ROUSSEAU, 2005b, p.287-288)

De acordo com o que foi exposto, fica evidente que a piedade neste novo estado, ou seja, no estado social, só ocorre quando um sujeito se identifica com aquele que se encontra em sofrimento, por intermédio da imaginação. Desta forma, nos resta investigar qual a natureza dessa identificação. Existem duas configurações que são apresentadas pelo filósofo ao longo de sua obra. Inicialmente, ele fala, no *Segundo Discurso*, de um sentimento que mesmo inconsciente é muito forte e vivo.

O sentimento do selvagem é obscuro porque é inconsciente: é um efeito do impulso de que participavam igualmente amor de si e piedade. Mas, em compensação, é mais vivo: a “identificação” é tão completa que é como que em si mesmo que o selvagem sofre ao ver o outro sofrendo. (REIS, 1997, p. 169).

Esse sentimento é assim tão vivo no estado de natureza porque sua realização se dá sem a utilização de qualquer reflexão, pois, essa paixão ocorre, no estado de natureza, de forma espontânea. Quanto ao segundo, esse apresentará características ligeiramente opostas, isto é, esse sentimento, diferente do primeiro, é fraco.

Em contraste, o sentimento de piedade associado à consciência de si, no civilizado, enfraquece-se: o sentimento envolve agora um ato de juízo, de comparação; não é em si mesmo, é no outro que o civilizado sofre, o que pede um juízo, uma avaliação do sofrimento do outro, apenas assim, indiretamente, sentindo. A relação de piedade agora estabelece-se por sobre uma distância, cuja transposição é possível na medida em que um elemento de identidade, de comunidade permite a extensão de um indivíduo ao outro, através da imaginação. (REIS, 1997, p. 169).

A piedade no estado social não possui a mesma força que a piedade no estado de natureza, pois ela agora se utiliza da racionalidade do indivíduo. Além desse sentimento necessitar que o homem reflita sobre a situação do outro e se imagine no lugar do próximo para, então, se compadecer com sua situação, abre um grande espaço para que o sujeito relativize esse cenário, imaginando o outro como uma pessoa totalmente diferente e distante dele, que procurou e mereceu o sofrimento pelo qual esteja passando.

Para tratarmos dos conceitos aqui descritos optamos por uma ordem, tomando como início o conceito de piedade natural, descrito pelo autor no *Segundo Discurso* e, então, seguindo para o *Ensaio no qual é descrita a piedade social*. Adotamos essa ordem visto que a teoria rousseuniana possui toda uma descrição do homem que sai do estado de natureza e passa a conviver em sociedade. Contudo, ao adotarmos essa sequência estaremos induzindo os leitores, assim como acreditaram os críticos que Rousseau se contradiz ao longo de sua obra ao descrever a piedade inicialmente como um sentimento espontâneo e, logo em seguida afirmando que há a necessidade de um exercício mental, isto é, a reflexão se faz necessária.

Ao argumentarmos que essa mudança decorre da mudança sofrida pelo homem, nos aproximamos da tese defendida por Starobinski, que crê que a teoria rousseuniana passa por uma evolução. Todavia, essa posição não é consensual entre os estudiosos, isto é, os comentadores adotarão diferentes posições. Há os que afirmam que a teoria rousseuniana passou por uma evolução, enquanto outros afirmam que não há incoerência em associar essas premissas. Starobinski, por exemplo, acredita que analisando o capítulo IX do *Ensaio* veremos que esta obra é incompatível com o que o autor defende no *Segundo Discurso*, e que, deste modo, crê que a teoria rousseuniana evoluiu. E só pode fazê-lo do *Ensaio* ao *Discurso*, pois a doutrina, ao que parece, não mais variará no ponto considerado após 1754. O *Essai* seria, pois, anterior, sistematicamente e historicamente ao segundo *Discurso*. (DERRIDA, 1973) Derathé, ao contrário de Starobinski, não entende que a teoria rousseuniana tenha evoluído, pois não crê que ela esteja em contradição ao recorrer à imaginação. A imaginação seria, por ele, compreendida como algo diferente e desassociado da razão. E a incerteza

quanto à data da obra *Ensaio sobre a origem das línguas* possibilita que ele afirme que o *Ensaio* seria “[...] uma peça destinada ao segundo Discurso [...]” (DERRIDA, 1973, p. 210).

### 2.3. Piedade Teatral

Neste novo tópico abordaremos as causas e os efeitos provocados pela terceira forma de piedade, isto é, investigaremos e discutiremos as origens e as consequências ocasionadas pela piedade teatral, sentimento que assumirá um papel secundário na teoria rousseuiana, pois, como veremos, trata-se de um sentimento efêmero. Para compreendermos como Rousseau chega a esse conceito e porque assim o caracteriza será necessário discorrer, em primeiro lugar, sobre a concepção do autor acerca do teatro.

O teatro do século XVIII pode ser caracterizado pela sua ligação com a filosofia. Esta ligação foi promovida por figuras como Voltaire (1694-1778), um dos principais dramaturgos da época, que se dedicou principalmente à tragédia e à comédia, ganhando notoriedade mediante peças como *Édipo* e *O Fanatismo ou Maomé*. Voltaire foi ainda autor de vários ensaios e romances como, por exemplo, o *Cândido, ou o otimismo* e o *Tratado sobre a Tolerância*. Outra figura que foi essencial neste período é o filósofo Diderot (1713-1784); embora tenha se tornado conhecido como um dos maiores enciclopedistas, também se dedicou ao teatro, destacando-se por meio das peças como *O filho natural* e *O pai de família*. Inspirado por Voltaire, Diderot cria um novo gênero, o drama. Rousseau, por sua vez, assim como os outros concebeu algumas peças, entretanto, elas forma de limitado interesse, *Narciso* ou *O Amante de si mesmo*, a única que se tornou popular. Apesar da pouca expressão no teatro, Rousseau é um importante nome por conta dos estudos relativos à dramaturgia e, principalmente, por causa das críticas que realizou sobre os espetáculos.

Ao contrapormos as ideias apresentadas por esses filósofos, veremos um mesmo pano de fundo, isto é, os três autores encontravam-se preocupados em discutir uma possível relação entre teatro e moral. Voltaire e Diderot defendiam que tal relação existia, isto é, ambos acreditavam que os espetáculos seriam importantes ferramentas pedagógicas, pois, representariam uma forma de educar os indivíduos; o teatro, por exemplo, poderia ser utilizado com o intuito de ensinar bons hábitos e costumes aos cidadãos. A única divergência entre esses dois autores se dava quanto à forma em que tal ferramenta seria utilizada: Voltaire preocupava-se em tornar o teatro engajado, Diderot acreditava que o teatro deveria se dedicar a expressar as nossas paixões, sendo que a melhor forma de expressá-las se daria pelos gritos, pelas lágrimas. Enquanto isso, Rousseau argumenta em sentido contrário, ou seja, opondo-se

radicalmente a essas ideias, o genebrino acreditava que, independentemente de gênero, o teatro jamais educaria os cidadãos, pelo contrário, seria ele o responsável pela corrupção dos homens.

D'Alembert, posteriormente, também entra na discussão; justamente na época em que se discutia a importância e a utilidade do espetáculo ele se dirige a Genebra, palco da querela. Seu intuito na ocasião era redigir um verbete sobre a cidade a ser publicado na *Enciclopédia*. Impressionado com os encantos de Genebra, decide permanecer por mais alguns dias. Voltaire, que já tinha tentado, sem sucesso, trazer espetáculos para a cidade, aproveita a ocasião e procura d'Alembert na expectativa de que este pudesse de alguma forma intervir em seu favor.

Assim, em 1757, ao publicar no tomo VII da “Enciclopédia” o verbete referente à Genebra, D'Alembert relata o fato de que “Não se toleram comédias em Genebra” (D’ALEMBERT, 1993, p. 154). O problema, na verdade, não está relacionado apenas à comédia, o fato é que não havia nenhum estabelecimento para a realização de espetáculos, e isto se deu em razão de uma lei criada em 1617. Ainda em seu verbete, o autor relata a posição dos genebrinos quanto ao teatro. De acordo com D'Alembert, “não que se desaprovem os espetáculos em si mesmos; mas teme-se, dizem, o gosto pelos enfeites, pela dissipação e pela libertinagem que as companhias de comediantes espalham pela juventude” (D’ALEMBERT, 1993, p. 154); em outras palavras, os genebrinos não rejeitariam os espetáculos em si, o problema estaria na possibilidade desta atividade despertar o interesse pelo fútil e a devassidão. Zelando-se pela incorruptibilidade do homem se evitava tais atividades.

Descrita essa situação, o autor questiona sem deslegitimar a opinião destes cidadãos. “No entanto, não seria possível remediar esse inconveniente com leis severas e bem executadas sobre a conduta dos comediantes?” (D’ALEMBERT, 1993, p. 154). Desta forma, como podemos perceber, o autor aponta para a alternativa da construção de leis que regulem os espetáculos. Assim, muito além de divertir e alegrar os indivíduos o teatro poderia torná-los educados e refinados. D'Alembert ainda afirma que:

Com isso, Genebra teria espetáculos e bons costumes, e gozaria da vantagem de ambos; as representações teatrais educariam o gosto dos cidadãos, e lhes dariam uma finura de tato, uma delicadeza de sentimentos muito difícil de adquirir sem esse auxílio; a literatura lucraria com isso sem que a libertinagem fizesse progressos, e Genebra reuniria a sabedoria da Lacedemônia e, tão esclarecida, que deveria talvez leva-la a permitir os espetáculos. (...) A estada nessa cidade, que muitos franceses

consideram triste pela privação dos espetáculos, tornar-se-ia então a morada dos prazeres honestos, assim como a da filosofia e da liberdade: e os estrangeiros não ficariam mais surpresos ao verem que, uma cidade onde espetáculos decentes e regulares são proibidos, se permitem farsas grosseiras e sem espírito, tão contrárias ao bom gosto quanto aos bons costumes. Isso não é tudo: pouco a pouco, o exemplo dos comediantes de Genebra, a regularidade de sua conduta e a consideração de que ela os faria gozar serviria de modelo aos comediantes de outras nações e de lição aos que até agora os trataram com tanto rigor e até inconseqüência. (D’ALEMBERT, 1993, p. 154)

Por meio deste verbete podemos observar a postura adotada por D’Alembert, o autor reconhece que, assim como Rousseau afirmou, as artes podem se tornar nocivas aos homens; entretanto, acredita que a partir de regras e restrições elas poderiam ser bem utilizadas – como pretendiam Voltaire e Diderot. Ele acredita que os espetáculos poderiam até mesmo corrigir certos vícios. Nesse sentido, Genebra, cidade que até então não teve contato com o teatro, poderia pensar na possibilidade de que, o teatro, além de não mais representar uma ameaça aos bons costumes, passasse a contar com uma ferramenta pedagógica à medida que corrigiria maus hábitos. Se essa intenção fosse alcançada, a cidade certamente serviria de exemplo para toda a Europa.

Nota-se que todas essas asserções realizadas por D’Alembert nos remetem ao mesmo pano de fundo adotado pelos filósofos anteriormente citados, isto é, a discussão acerca do teatro, muito além de ser uma discussão estética, é moral. Isto fica muito claro quando se discute se os espetáculos provocam as virtudes ou a corrupção dos homens.

Motivado pelo verbete publicado por d’Alembert e preocupado com a relação estabelecida pelos outros autores entre os espetáculos e os costumes, Rousseau decide dedicar-se sistematicamente aos estudos das artes, publicando no ano anterior, isto é, em 1758, uma obra em resposta, e a intitula *Carta a d’Alembert*. Rousseau estava ciente do envolvimento de Voltaire nesta história.

Jean-Jacques Rousseau, que já escrevera para a *Enciclopédia* artigos sobre música, e que assinava seus escritos como “cidadão de Genebra”, viu muito bem que, por trás de d’Alembert, se escondia Voltaire, certamente pronto a invadir sua pátria à frente de uma trupe de comediantes. (MATOS, 2009, p. 16)

Quanto à obra escrita por Rousseau, ela encontra-se dividida em dois grandes blocos: no primeiro o autor aponta os efeitos dos espetáculos pensando sobre as questões relativas às representações, ou ainda, sobre o seu conteúdo; no segundo ele trata dos efeitos causados pelos espetáculos, justificando porque uma cidade como Genebra não deveria se preocupar em instalar um teatro para distrair e divertir seus cidadãos. Segundo Rousseau:

Lançando um primeiro olhar sobre essas instituições, vejo inicialmente que um espetáculo é um entretenimento; e se é verdade que o homem precisa de entretenimento, V. Sa. há de convir pelo menos que eles só são permitidos enquanto necessários, e que toda diversão inútil é um mal, para um ser cuja vida é tão curta e cujo tempo é tão precioso. (ROUSSEAU, 1993, p. 39)

Inicialmente Rousseau define o teatro como um entretenimento – reconhece que os homens precisam de alguma distração –, porém, essa atividade deve ser controlada, ou seja, é preciso que se permitam tais atividades apenas quando necessário, do contrário, o homem com tempo de vida tão curto estaria desperdiçando-a. Rousseau ainda se questiona sobre a natureza dos espetáculos, pois, é verdade que os homens possuem um tempo curto de vida, mas, essa pode ser desperdiçada de várias formas, sendo assim, o teatro não é necessariamente o único responsável. Portanto:

Perguntar se os espetáculos são bons ou maus em si mesmo é fazer uma pergunta vaga demais; é examinar uma relação antes de ter determinados os termos. Os espetáculos são feitos para o povo, e só por seus efeitos sobre ele podemos determinar suas qualidades absolutas. Pode haver espetáculos de uma infinidade de espécies; de um povo a outro, há uma prodigiosa diversidade de costumes, de temperamentos e de caráter. (ROUSSEAU, 1993, p. 39-40)

Tendo em vista que os teatros são realizados para o povo e de acordo com o povo, Rousseau acredita que não faz sentido perguntarmos se eles são bons ou maus em si. Para determinar suas qualidades é necessário avaliar seus efeitos perante aqueles a quem lhes foram apresentados. Tal análise deve ser cuidadosa e é preciso levar em consideração que os diferentes povos possuem diferentes características, sendo assim, seria necessário pensar qual gênero teatral convém a cada um. Em outras palavras, cada povo possui um conjunto de hábitos e costumes, cada povo valoriza um determinado conjunto de virtudes, portanto, se interessará por um determinado tipo de espetáculo. Por exemplo:

Um povo intrépido, grave e cruel quer festas mortíferas e perigosas, onde brilham o valor e o sangue-frio. Um povo feroz e ardente quer sangue, combate, paixões atroz. Um povo voluptuoso quer música e danças. Um povo galante quer amor e polidez. Um povo brincalhão quer gracejos e coisas ridículas. (ROUSSEAU, 1993, p. 41)

Deste modo, podemos afirmar que ao apresentarmos uma comédia romana aos gregos, estes podem julgá-la sem graça ou ainda sem sentido, da mesma forma isso pode ocorrer ao apresentar para os romanos uma tragédia grega; estes, em vez de se comover podem gargalhar. Essa ideia se estende ainda com relação ao tempo, uma peça que ora fora importante para um povo, hoje pode ser irrelevante. Isso ocorre devido ao fato da escolha do gênero teatral encontrar-se diretamente ligado às paixões; logo, o teatro terá como objetivo, como finalidade divertir e agradar, assim sendo, estará descomprometido com a ideia de

educar. Esclarecendo, ao afirmarmos que cada povo é caracterizado por um conjunto de sentimentos e estes definirão qual o gênero teatral despertará o seu interesse, exclui-se a ideia de que a escolha dos espetáculos se dará pela sua utilidade. Rousseau afirma que:

Quanto à espécie dos espetáculos, ela é necessariamente determinada pelo prazer que eles proporcionam, e não pela utilidade. Se neles se pode encontrar alguma utilidade, tanto melhor; mas o objetivo principal é agradar e, se o povo se divertir, o objetivo já foi suficientemente alcançado. (ROUSSEAU, 1993, p. 41)

Então, conclui-se que o teatro não poderia ser a ferramenta pedagógica que queriam os demais filósofos, pois, se o teatro é um reflexo das paixões apresentadas pelos homens ao longo de suas vidas, se o diretor e os atores não se interessarem em bajular, os espectadores dificilmente se interessarão por aquilo que lhes for apresentado.– Isto é, ao aceitarmos a definição de teatro apresentada por Rousseau como sendo este um esboço das paixões humanas, ele só seria capaz de agradar ao público na medida em que as representasse. Rousseau deixa bem claro em sua obra definindo o teatro como um:

[...] quadro das paixões humanas cujo original está em nossos corações: mas se o pintor não se preocupasse em adular essas paixões, os espectadores logo iriam embora e não mais quereriam ver-se sob uma luz que os levariam a se desprezarem a si mesmos. Pois, se ele dá cores detestáveis a alguma delas, isto ocorre somente com aquelas que não são gerais e que são naturalmente odiadas. Assim, o autor não faz com isso mais do que acompanhar o sentimento do público. (ROUSSEAU, 1993, p. 41)

Rousseau conclui que diferente do que afirmara Voltaire, Diderot e D’Alembert os espetáculos não possuem “[...] o poder de modificar os sentimentos nem os costumes, que ele [o teatro] só pode divertir e embelezar.” O autor que quisesse enfrentar o gosto geral logo escreveria só para si mesmo. (ROUSSEAU, 1993, p. 41-42)

A partir do que já foi exposto podemos deduzir que a piedade teatral como o próprio nome indica encontra-se ligada ao teatro, ou melhor, este a origina. Assim, se por piedade compreendemos o ato de nos transportar para fora aproximando a nossa identidade com a identidade daquele que sofre, estaremos nos colocando no lugar do outro ao demonstrar compaixão por aquele que sofre. Quanto à piedade teatral veremos que ela se limita ao teatro, isto é, compadecer-se com o personagem representado pelo ator. Essa ação, como veremos a seguir, mediante suas consequências, é muito diferente do ato de se compadecer com um ser humano.

A piedade teatral pode ser compreendida como uma representação, e deste modo, esse sentimento é visto como uma paixão efêmera; afinal de contas, ela dura o mesmo tempo que a encenação, desaparecendo assim que a peça termina. Rousseau afirma que

Ouçó dizer que a tragédia leva à compaixão através do terror: seja, mas que piedade é essa? Uma emoção passageira e vã, que não dura mais do que a ilusão que a produziu; um resto de sentimento natural logo sufocado pelas paixões; uma piedade estéril que se nutre de algumas lágrimas e nunca produziu o menor ato de humanidade. (ROUSSEAU, 1993, p. 46)

Rousseau também nos chama a atenção para o fato de as pessoas se sensibilizarem em uma proporção muito maior com os personagens do que com as pessoas que encontram no dia a dia. De acordo com o autor, isso ocorre porque as pessoas não admitem que sejam as responsáveis pelo mal do próximo, assim, quando estão presenciando uma encenação, certas de que não possuem relação com o problema apresentado, facilmente se compadecem com os personagens que sofrem.

Chorando diante dessas ficções, satisfazemos a todos os direitos da humanidade, sem termos de dar mais nada de nós mesmos; ao passo que os desgraçados em pessoa exigiriam de nós atenção, cuidado, consolações e trabalhos que poderiam associar-nos a seus sofrimentos, que teriam um custo pelo menos para a nossa indolência, e dos quais estamos muito satisfeitos de estarmos isentos. (ROUSSEAU, 1993, p. 46)

Conforme a piedade teatral faz com que os homens se coloquem no lugar de personagens em vez de se colocarem no lugar de outros homens, ela provocará uma sensação de satisfação, pois ela só estará bajulando o amor-próprio, isto é, revalidando a ideia de que existem pessoas com características que expressariam uma superioridade com relação a outros que não apresentassem tais características.

Assim Rousseau conclui que em nada a piedade teatral ou o teatro poderiam contribuir com a vida em sociedade, pois, se o teatro apenas agrada na medida em que bajula as paixões humanas, jamais poderia educar; a piedade teatral só aproxima os homens do personagem, sendo assim, a piedade é um sentimento efêmero.

### 3. IMAGINAÇÃO

Compreende-se por imaginação, tradicionalmente, a capacidade cognitiva apresentada pelos seres racionais de produzirem e reproduzirem imagens, independentemente da presença dos objetos a que fazem referência (ABBAGNANO, 2007). Tendo em vista que para a realização de tais atividades é necessário que os indivíduos tenham entrado anteriormente em contato – de forma direta ou indireta – com os objetos em questão, a criação de novas ideias se origina a partir da associação daquelas imagens já existentes em nossa mente; por exemplo, cria-se o conceito de fada através da associação de elementos como mulher e asas previamente conhecidos. Já a imaginação por reprodução, na medida em que possibilita os seres humanos de evocar um objeto que não se encontra presente, não necessita tanto do processo criativo, mas apenas da recuperação da memória e sua projeção.

O conceito de imaginação, ao longo da história, tornou-se um assunto importante para a teoria do conhecimento, provocando inúmeros filósofos a investigá-la e discuti-la. Dentre eles, citaremos Thomas Hobbes e Denis Diderot, que se encontram próximos à discussão desenvolvida por Rousseau. A introdução desses autores se dá no intuito de apresentar o assunto e demonstrar como a imaginação era compreendida no século XVII e XVIII, pois, não desejamos centralizar e muito menos restringir essa discussão ao campo epistemológico. A nossa pretensão é a de, a partir do momento em que alcançarmos a compreensão que a epistemologia possui desse termo, estendê-lo ao debate ético, avaliando desta forma se a imaginação contribui e, se isso ocorre, se trata de aspecto positivo ou negativo na construção ética do indivíduo.

#### 3.1 Thomas Hobbes e o conceito de imaginação

Thomas Hobbes (1588 -1679), em seu livro *Leviatã*, descreve como a sociedade estaria estruturada, com destaque para os distúrbios de natureza humana a partir da problemática estrutura identificada pelo autor: ele pondera sobre qual seria a melhor forma de governo e como seria possível instituí-la. A fim de realizar sua obra, Hobbes a divide em quatro grandes eixos (sendo que o primeiro trata da sua concepção de homem; o segundo sobre a república; o terceiro refere-se à república cristã e o quarto e último eixo trata do reino das trevas). No primeiro eixo, quando se dedica a analisar o homem, ele explica como se dá o processo cognitivo. Neste ponto apresenta, sua concepção acerca da imaginação e trata de conceitos como a sensação e a memória, que em sua teoria encontram-se intimamente ligados.

De acordo com a epistemologia hobbesiana: “A imaginação nada mais é, portanto, que uma *sensação em declínio*, e encontra-se nos homens tal como em muitos outros seres vivos, quer estejam adormecidos quer estejam desperto” (HOBBS, 2003, p. 18). A partir desta definição é possível notar de forma clara que a imaginação é uma habilidade que não se restringe aos humanos, admite-se que outros seres vivos podem manifestá-la. Além disso, afirma-se que não há necessidade de se estar acordado para praticá-la, é possível encontrar seus sinais naqueles que se encontram adormecidos. Veremos adiante que Hobbes descreve tal situação como sonho. O ponto alto desta definição é a relação apresentada entre sensação e imaginação; para entendermos melhor o que Hobbes define como imaginação devemos primeiramente compreender o que ele entende por sensação.

A concepção de sensação defendida por Hobbes em sua obra *Leviatã* é o resultado do movimento ocorrido entre os nossos sentidos e os corpos externos. Conforme os objetos exteriores exercem uma pressão em nossos sentidos, estes, por sua vez, responderão. Ou seja: “[...] a sensação nada mais é do que a ilusão originária causada (como disse) pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos para tal destinados” (HOBBS, 2003, p. 16). Desta forma, o bom funcionamento de nossos sentidos será essencial, pois nosso conhecimento – seja ele de forma imediata ou mediata –, ocorre a partir deles, sendo que o tato correspondente à primeira (imediata) enquanto a visão, o olfato e a audição corresponderão à segunda (mediata).

Todas estas qualidades denominadas sensíveis estão no objeto que as causa, mas são muitos os movimentos da matéria que pressionam os nossos órgãos de maneira diversa. Também em nós, que somos pressionados, elas nada mais são do que movimentos diversos (pois o movimento nada produz senão o movimento). Mas a sua aparência para nós é ilusão, quer quando estamos acordados, quer quando estamos sonhando. E do mesmo modo que pressionar, esfregar ou bater nos olhos nos faz imaginar uma luz, e pressionar o ouvido produz um som, também os corpos que vemos ou ouvimos produzem o mesmo efeito pela sua ação forte, embora não observada. (HOBBS, 2003, p. 16)

Da mesma forma que os sentidos apresentam um papel fundamental para o conhecimento – e, por conseguinte, para a imaginação –, os objetos externos também cumprem tal papel. Entretanto, para que esse processo de fato se concretize será necessário, como apontado por Hobbes, o movimento, pois de nada adiantaria que os indivíduos possuíssem sentidos devidamente funcionando e que o mundo possuísse inúmeros objetos se não houvesse o movimento unindo os sentidos com os objetos externos.

Para Hobbes, as sensações, em qualquer ocasião, precederão uma imaginação. Isso significa que, se um determinado indivíduo desfrutar de uma sensação, ele terá, conseqüentemente, elementos para determinada imaginação. Desse modo, se desejarmos explicar uma cadeia de imaginações, deveremos analisar todas as sensações que lhe são anteriores, dado que: “[...] assim como não temos uma imaginação da qual não tenhamos tido antes uma sensação, na sua totalidade ou em parte, também não temos passagem de uma imaginação para outra se não tivermos tido previamente o mesmo nas nossas sensações” (HOBBS, 2003, p. 24).

Dada a íntima ligação entre sensação e imaginação, observa-se que quanto mais antigas forem ou mais afastadas estiverem uma da outra, mais difícil será o processo imaginativo; isto é, a imaginação será tanto mais forte quanto for sua proximidade de sua sensação e, diferente disso, o afastamento temporal dos objetos transformará a imaginação em memória.

Esta sensação em declínio, quando queremos exprimir a própria coisa (digo, a ilusão mesma), denomina-se imaginação, como já disse anteriormente; mas, quando queremos exprimir o declínio e significar que a sensação é evanescente, antiga e passada, denomina-se memória. Assim, a imaginação e a memória são uma e mesma coisa, que, por várias razões, tem nomes diferentes. (HOBBS, 2003, p. 19).

Como foi possível perceber, a diferença entre imaginação e memória é muito tênue, pois, tanto uma quanto a outra resultam de uma sensação em declínio. Teremos como marco diferencial o tempo; a sensação é presente, agora, com o passar do tempo essa sensação começa o seu declínio e transforma-se, imediatamente, em memória e imaginação.

Precisamos, ainda, discutir sobre os sonhos que se encontram relacionados a esses dois conceitos; de acordo com a concepção apresentada por Hobbes, os sonhos possuem os mesmos requisitos exigidos pelos processos de imaginação e memória. A grande diferença é que o sujeito que sonha encontra-se obviamente adormecido.

As imaginações daqueles que se encontram adormecidos denominam-se sonhos. E também estas (tal como as outras imaginações) estiveram anteriormente, total ou parcialmente, na sensação. E porque, na sensação, o cérebro e os nervos, que constituem órgãos necessários dos sentidos, estão de tal modo entorpecidos que a ação dos objetos externos não os move com facilidade, não pode haver no sono nenhuma imaginação e portanto nenhum sonho que não provenha da agitação das partes internas do corpo do homem. (HOBBS, 2003, p. 20).

Por fim, Hobbes ainda afirma que “A imaginação diz respeito apenas àquelas coisas que foram anteriormente percebidas pelos sentidos, de uma só vez, ou por partes em várias vezes” (HOBBS, p. 19). Isto é, a imaginação rastreia, necessariamente, objetos que em algum momento já nos foram apresentados. É possível classificar a imaginação de duas

maneiras, sendo que: “A primeira (que consiste em imaginar o objeto na sua totalidade, tal como ele se apresentou aos sentidos) é a *imaginação simples*, como quando imaginamos um homem ou um cavalo que vimos antes” (HOBBS, p. 19). Quando abordamos a imaginação nestes termos estamos lidando com ela ainda de maneira pouco elaborada, ou como o próprio nome indica, nesse estágio ela é algo simples. Já a segunda “[...] é *composta*, como quando, pela visão de um homem num determinado momento e de um cavalo em outro momento, concebemos no nosso espírito um centauro” (HOBBS, p. 19). A imaginação composta pode ser desencadeada por uma ou mais sensações novas (associação de mais de uma sensação presentes), gerando ficcionalmente essa imagem por intermédio da associação de memórias passadas, adquiridas com um lapso temporal. De acordo com Márcia Zebina:

A imaginação pode ser simples – como a concepção ou a imagem mais fraca e obscurecida dos objetos, a qual permanece em nossa mente – ou composta, quando criamos ficções mentais de objetos que nunca vimos ou percebemos, a partir da união de duas ou várias imagens oriundas da sensação. (ZEBINA, 2008, p. 238)

### 3.2. A Imaginação segundo Diderot

Denis Diderot (1713 – 1784) define a imaginação como “a qualidade que distingue o homem de gênio do homem comum” (Diderot, 1979, p. 333-334). Como essa faculdade não se revela da mesma maneira em todos os homens, pois, enquanto em alguns manifesta-se em maior, em outros, a manifestação será menor em intensidade. Além do mais, é possível notar que os homens farão uso da imaginação de diferentes maneiras, isto é, assim como um indivíduo pode valer-se dela com as letras outro poderá empregá-la à física. Logo, segundo a intensidade que os seres humanos a manifestam, é possível, de acordo com o autor, identificar quais são dotados de inteligência e genialidade e quais não o são.

O funcionamento da imaginação, ou melhor, sobre a sua forma de operar, Diderot compartilha da ideia geral manifesta, ou seja, o filósofo francês concorda quando afirmam ser ela uma habilidade mental que exerce as funções de criação e representação. Para que a imaginação exerça essas funções Freitas explica que:

A noção de imaginação em Diderot pode ser examinada sob o prisma da sua relação com os órgãos, as sensações, o sistema nervoso e a memória. Em sua atividade criadora, a imaginação é movida pelas percepções da alma sensível e pelos impulsos afetivos. Como faculdade da representação, está submetida ao encadeamento das sensações e à atividade da memória. Sem o apoio da memória, ela jamais poderia entrar em atividade; é a memória que fornece seu alicerce. As duas faculdades determinam-se mutuamente (FREITAS, 2015, p. 171).

Diderot admite que para a realização de processos imaginativos se faz necessário à presença tanto de elementos sensoriais quanto de elementos racionais. Porém, é claro que eles

contribuirão de forma diferente para este processo, enquanto os elementos sensoriais auxiliarão ao fornecer matéria para que sejam produzidas novas ideias, a razão, por meio da memória, fará com que as ideias já produzidas possam novamente ser acessadas, produzindo, desta forma, mais ideias, assim que requeridas.

Importante destacar que a imaginação, ao se manifestar como faculdade criadora, assume uma posição análoga a do raciocínio e, conseqüentemente, adota um novo estatuto. Em outras palavras, essa posição análoga ao raciocínio lhe permite autonomia, pois não necessita do auxílio de outra faculdade; no caso, não precisa da memória. Mas, conforme ela opera como faculdade reprodutora estará intimamente ligada à memória (FREITAS, 2015).

Essa aproximação entre memória e imaginação pode ser observada ao longo de sua teoria, pois, em diferentes momentos e em diversas obras o autor define a imaginação a partir de características ou associada à memória: No *Discurso de poesia dramática*, “a imaginação é a faculdade de recordar imagens” (Diderot, 1986, p. 333); na *Carta sobre os cegos*, ela é a “faculdade de recordar e de combinar pontos visíveis coloridos” (Diderot, 1979, p. 42); ao passo que no *Sonho de d’Alembert*, ela é definida como “a memória das formas e das cores” (Diderot, 1979, p. 279). Não obstante essas variações, a imaginação parece ter uma propriedade constante: animar os objetos pela cor, pois “ela depende essencialmente do sentido da visão, e pode ser considerada como o ‘olho interior’ [l’oeil intérieur], a visão colorida das coisas, dos seres e das ideias” (Eigeldinger, 1962, p. 41).

### **3.3. O conceito de imaginação de acordo com a Teoria Rousseauiana**

A imaginação foi um conceito utilizado por Rousseau em diversos momentos ao longo de seus estudos e publicações, o autor, porém, não o apresenta de maneira clara e concisa; como se isso não bastasse, a imaginação foi, durante muito tempo, relegada a um segundo plano pelos seus estudiosos, e, desta maneira, hoje em dia não há muitos materiais sobre o assunto. De qualquer forma, é possível investigá-la e analisá-la por meio de escritos autobiográficos de Rousseau, como, por exemplo, *As confissões*, ou nos pedagógicos, recorrendo ao livro *Emílio ou da Educação*. Entretanto, o nosso interesse maior está situado em seu livro *Ensaio sobre a origem das línguas*, no qual, ao discutir sobre o surgimento da linguagem, Rousseau, muito além de descrevê-la, aborda aspectos cognitivos, éticos e sociais que se encontram presentes nas relações humanas; portanto, em meio a essa discussão ele demonstra como a imaginação contribui com o campo da moralidade.

A imaginação, de acordo com Rousseau, será um processo mental desenvolvido pelo homem somente quando este sair do estado de natureza e passar a se relacionar com os demais indivíduos, ou seja, a imaginação pressupõe a sociabilidade. Esta crença existe tendo em vista que, da mesma forma que a perfectibilidade é uma habilidade desenvolvida socialmente, seus efeitos só encontram impactos quando o homem se relaciona com seus semelhantes. Contudo, não podemos esquecer de que, mesmo isolado, o homem já carrega em si essa habilidade. Na concepção de Rousseau, tal faculdade é inata aos homens (DERATHÉ, 2009); a imaginação, ao decorrer da perfectibilidade, necessitará, da mesma forma, da ocorrência da sociabilização.

Como vimos nos capítulos anteriores, a sociabilidade é descrita por Rousseau tanto de forma positiva quanto de forma negativa. Pensando em seu caráter positivo, sem a sua interferência os homens jamais se desenvolveriam intelectualmente, a perfectibilidade entre outras faculdades continuariam sem funcionamento, continuariam inertes. A sociabilidade, entretanto, é entendida, também, de forma negativa, pois é vista como causa da corrupção do homem. É inegável que, conforme os indivíduos se aproximem uns dos outros, sentimentos como a vergonha, a vaidade, a inveja, entre outros surjam. Mas, antes de atribuir tal responsabilidade à sociabilidade precisamos investigar o que o autor entende por imaginação, pois, será que essa faculdade não é, em determinada medida, a grande responsável por tais sentimentos virem à tona?

A imaginação será definida, na teoria rousseauniana, como uma atividade mental que por meio do movimento transpõe no tempo e no espaço suas ideias. Será através do movimento que proporciona a transposição que haverá condições necessárias do sujeito ultrapassar as informações já adquiridas pelos seus sentidos ou pelo raciocínio para que, então, possa criar e reproduzir novas ideias. Em outras palavras, a imaginação:

[...] 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 lógico. (FREITAS, 2013, p. 193)

A imaginação, de acordo com Rousseau, apresenta-se como uma faculdade livre, diferente do mundo material, ela não se encontra limitada. Até mesmo porque é ela a responsável por guiar e orientar seus movimentos. Deste modo, a imaginação pode por intermédio de poucas informações que recolhe a partir dos nossos sentidos, movimentar-se e,

por conseguinte, representar e criar uma infinidade de novas ideias. Ou seja, a imaginação é: “[...] apresentada como a faculdade de representação por excelência, já que preside o movimento e o transporte, e pode atuar livremente sobre os objetos e suas relações, superando as restrições impostas pela estrutura física do mundo material” (FREITAS, 2015, p. 177).

Nota-se que a imaginação, como é defendida por Rousseau, não se afasta do conceito tradicionalmente aceito, nos dois casos temos os sentidos como um elemento importante, isto é, temos as sensações como matéria prima, sendo elas imprescindíveis para a criação e representação de ideias. Além disso, nos dois casos temos o movimento como agente fundamental para a realização de todo o processo. No entanto, mesmo que Rousseau reconheça o valor desses elementos – das sensações e do movimento –, veremos a seguir que a forma que ele os compreende e os utiliza em sua teoria será diferente, por exemplo, da maneira como Hobbes e Diderot os compreenderam.

Tanto Rousseau quanto Hobbes utilizam a ideia de movimento para explicar como a imaginação opera. Contudo, o movimento será empregado na teoria rousseauiana de forma distintas da qual é empregada pela teoria hobbesiana, pois, nesta, o movimento será o elo entre as sensações e a imaginação, e em Rousseau o movimento não será entendido como algo isolado, algo que possui valor em si, mas será compreendido como uma qualidade da imaginação. Logo:

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. (FREITAS, 2013, p. 202)

Outro ponto em que Rousseau dialoga com Hobbes é com relação às sensações, mais uma vez o autor se aproxima de Hobbes com certas ressalvas. O pensador genebrino reconhece a importância das sensações, pois são elas a fonte da imaginação, mas, ele as colocará em uma condição diferente da de Hobbes, que é a condição de passividade.

As noções de sensação e imaginação identificam-se, ou ao menos muito se aproximam. Não obstante estar ‘deslocada’ da matéria, a imagem depende dela, não pode ser considerada uma criação exclusiva da imaginação, mas está ligada também à sensação. O caráter passivo da sensação cuja afecção pelos objetos se faz de forma isolada também se verifica na imagem, a qual se contrapõe ao princípio ativo de nossas percepções ou ideias. (FREITAS, 2015, p. 181).

Enquanto Hobbes afirma que toda e qualquer imaginação encontra-se precedida de uma sensação, na teoria Rousseauiana a imaginação terá, comparativamente ao conceito defendido por Hobbes, autonomia. Afinal, ela preside seu movimento, ela não se encontra limitada ao mundo físico e não é refém das sensações, pois, a partir de poucas experiências já pode criar outras ideias que não sejam, necessariamente, frutos de experiências. Logo, em Rousseau, ela se tornará um conceito muito mais robusto.

Diante da grande capacidade que Rousseau atribui à imaginação, observa-se que seu conceito se encontra mais próximo ao conceito defendido por Diderot. Os dois autores acreditam que a imaginação desempenha um importante papel para a criatividade, isto é, sem ela os homens teriam uma visão limitada do mundo, pois, através de seus sentidos receberiam informações sobre as coisas que lhes cercam, e seus pensamentos se resumiriam a isto. Com a imaginação, o homem é capaz de ultrapassar esse pensamento maquinal, realizando diversas atividades intelectuais, principalmente atividades criativas, e assim desenvolvendo-se até mesmo no aspecto cultural.

Os dois filósofos ainda concordam ao reconhecer a imaginação como uma faculdade suscetível ao erro, porém, em Diderot isso não apresentará o mesmo problema salientado na teoria rousseauiana, dado que, eles não atribuíram as mesmas responsabilidades a esta aptidão. Para Diderot, a imaginação é importante na medida em que possibilita o surgimento e o desenvolvimento das artes em geral; para Rousseau, muito além de contribuir com o desenvolvimento cultural, ela será valorosa de acordo como viabiliza o reconhecimento de um sujeito com relação a outro, pois, ao aproximar os indivíduos ela possibilita o surgimento das relações sociais Segundo Jacira Freitas:

Rousseau reconhece a importância da imaginação para a criação artística. Mas o que chama a atenção é a ênfase comumente por ele atribuída aos riscos que a imaginação traz consigo. Tais riscos derivados de sua própria natureza, isto é, como faculdade que simultaneamente reproduz os conteúdos da memória e pode construir a partir daí novos conteúdos sem qualquer limitação fazem dela uma noção essencial na elucidação do processo de deterioração moral do homem nas sociedades contemporâneas. (FREITAS, 2015, p. 180)

Enquanto a imaginação for utilizada dessa forma no campo artístico, as suas atividades criativas serão compreendidas como algo positivo. No entanto, essas mesmas atividades no campo epistemológico ou ainda no campo ético ganharão um aspecto duvidoso e até mesmo negativo. Em primeiro lugar devemos observar que, dada a liberdade que a imaginação apresenta em criar e reproduzir ideias, sendo elas fiéis ou não às nossas memórias e às nossas sensações, oportunizará que os indivíduos acreditem e defendam ideias erradas, e, em

segundo lugar, aqueles dois campos não aceitarão a mesma liberdade e/ou relatividade que a arte aceita.

A produção de conhecimento na teoria rousseuniana conta necessariamente com a participação da imaginação, isto porque ela em conjunto com o entendimento será a responsável pela formação de novas ideias – em Rousseau, não podemos falar do entendimento sem nos referirmos à imaginação e vice e versa. Quando os indivíduos realizam qualquer atividade mental a fim de alcançar o entendimento é a imaginação que entra em ação, pois ela se sobrepõe ao entendimento (FREITAS, 2015). Rousseau justifica essa associação alegando que a imaginação será a encarregada por acessar os símbolos e as representações e, por conseguinte, realizar comparações, assim estabelecendo vínculos tanto com os objetos quanto com as pessoas.

O acesso ao universo simbólico e representativo estará, desde então, inteiramente condicionado à sua atuação, pois o exercício da comparação depende inteiramente dela. A capacidade de estabelecer relações é sempre exercida por seu intermédio, tanto no que diz respeito aos objetos quanto aos indivíduos, seja na apreensão por meio dos sentidos ou de nossa sensibilidade moral. (FREITAS, 2015, p. 182)

Ao reconhecermos uma relação de interdependência entre entendimento e imaginação, identificamos esta última inevitavelmente, como uma faculdade falível. Isto porque, na medida em que temos a imaginação como uma habilidade livre para desempenhar suas associações de forma que correspondam ou não com a realidade, ou ainda, com a nossa memória, o entendimento, ao depender do acesso que só a imaginação é capaz de realizar, irá, no meio de todo esse processo, adquirir esse mesmo caráter dúbio da imaginação. Importante destacar que no pensamento rousseuniano a falha não se encontra nos objetos, ela não será relativa ao mundo exterior, pois serão os indivíduos os responsáveis pelos erros. De acordo com Rousseau: “Nunca a natureza nos engana; sempre somos nós que nos enganamos” (ROUSSEAU, 1992, p. 225).

No intuito de compreender porque o autor atribuirá a responsabilidade aos indivíduos por esses erros é primordial levar em consideração as suas formas de julgamentos. Ou seja, devemos levar em consideração as simples sensações, bem como as sensações complexas ou comparadas. Enquanto “na sensação o julgamento é puramente passivo, afirma que se sente o que se sente”, na percepção teremos uma condição oposta: “na percepção ou ideia, o julgamento é ativo; aproxima, compara, determina relações que o sentido não determina. Eis toda a diferença, mas ela é grande” (ROUSSEAU, 1992, p. 225). Assim, podemos classificar

os julgamentos de duas formas: aqueles, relativos às sensações, que estarão corretos e o julgamento relativo ao entendimento que, por sua vez, estará incorreto.

Como é possível notar, o erro não se encontra propriamente na imaginação e sim no entendimento, ou melhor, o erro reside no entendimento, mas encontra a sua origem na imaginação. Neste ponto, faz-se necessário, ainda, compreender quais as operações que a imaginação realiza que conduzirão o entendimento ao erro.

Ao operar no âmbito do entendimento, a imaginação pode induzir ao erro, pois atua livremente sobre os objetos e suas relações, podendo projetar-se para além das restrições do mundo real. O seu papel ativo é ainda enfatizado por meio da função de ordenar as sensações representativas, as quais asseguram a apreensão dos objetos e correspondem tanto às afecções interiores quanto à comunicação com o mundo exterior. Se os clássicos a concebiam como uma faculdade passiva, aqui ela é ativa e adquire uma importância decisiva ao lado do entendimento na formação das ideias. (FREITAS, 2015, p. 182)

A imaginação enquanto uma faculdade cognitiva atuará no sentido de compreender as informações recebidas pelos sujeitos por meio de seus sentidos. Até aqui ela será classificada como uma atividade reprodutiva, e, de acordo com Rousseau, esse processo é realizado pelos indivíduos sem a ocorrência de falhas, se a imaginação se limitasse a essa sua característica reprodutiva os homens não apresentariam erros em suas operações mentais e, por conseguinte, ao transportar essa atividade ao campo ético, lá também não haveria enganos, pois, a única diferença apresentada seria que os indivíduos substituiriam em seus pensamentos os objetos por indivíduos.

A função da imaginação na relação do conhecimento consiste em presidir ao lado do entendimento a formação de ideias. Ela atua como faculdade cognitiva, tornando inteligíveis as impressões recebidas através dos sentidos. Ora, se essa função desempenhada no âmbito cognitivo correspondesse exclusivamente à sua atividade como faculdade reprodutiva, não haveria o menor risco de o erro introduzir-se nos nossos julgamentos. Portanto, se o risco está presente, e as análises do Emílio não deixam qualquer dúvida quanto a isso, pode-se inferir que ambos os aspectos da imaginação rousseauiana, o reprodutivo e o criativo, estão necessariamente unidos, de tal modo que quando ela atua como faculdade reprodutiva, não há como impedir que o seu aspecto criativo também entre em operação. (FREITAS, 2015, p. 183)

A imaginação na teoria rousseauiana, embora seja um conceito tradicionalmente pertencente à epistemologia, não se limitará a este campo. Apesar de suas atividades encontrarem-se ligadas ao processo de conhecer e reconhecer, Rousseau defenderá que suas atividades se expandem a outras áreas, ou seja, em sua teoria a imaginação muito além de se preocupar em produzir conhecimento e/ou entender os objetos que nos cercam, se dedicará a conhecer e reconhecer as pessoas, e dessa forma, ultrapassará o campo epistemológico, que até então era o único que lhe fora concedido pela tradição, para alcançar o campo moral.

Nesse sentido utiliza-se, por exemplo, a imaginação para discutir as relações éticas entre os indivíduos – sendo que na teoria ética de Rousseau ela terá um papel primordial. Será a imaginação, em última instância, a responsável por definir se um indivíduo se sensibilizará ou não com seus semelhantes. Devemos compreender, entretanto, que da mesma maneira que a imaginação comete erros no campo epistemológico, cometerá no campo moral.

Enquanto mantivermos estas operações no campo do conhecimento, torna-se, por óbvio, muito mais fácil utilizarmos os termos, certo e errado. Seu funcionamento é análogo a uma operação matemática, pois basta verificar se os resultados conferem, ou melhor, se correspondem aos fatos. No entanto, ao adentrarmos no campo moral, torna-se complicado realizarmos tal avaliação. Neste campo, será possível entender que ao tratar do conceito de piedade o certo seria um sujeito em uso de sua imaginação se apropriar das informações que obteve e então identificar os outros sujeitos como pessoas dignas de respeito e compaixão. Entretanto, quanto, um indivíduo se utiliza das sensações que recebe e mediante estas identifica demais indivíduos como pessoas que não merecem seu respeito e a sua atenção, ou pior, se as classificam como sujeitos inferiores eles deveriam nutrir por esses admiração e exaltação, esta ação será aqui compreendida como um erro. Contudo, aqui, vamos além, ela será entendida como resultado de um desvio como surgiu em virtude não de um simples erro de correspondência, pois, ela encontra-se associada a ideia de amor-próprio, ou seja, uma além de um simples erro de correspondência, esse, problema revela a corrupção do homem que é orientado pelo amor-próprio.

### **3.4 Identidade**

O ser humano possui grande dificuldade em compreender o outro; em decorrência disso, coloca-o muitas vezes na posição de inimigo. Essa atitude, em geral, deriva de um problema interno do homem, ou seja, essa falta de conhecimento que os indivíduos possuem sobre o outro se encontra diretamente ligada à falta de autoconhecimento. Essa carência, por sua vez, está relacionada à saída do homem de seu estado de natureza, pois, ao sair desse estado, acaba criando e alimentando necessidades que muito além de distanciá-lo de sentimentos e qualidades que lhe eram naturais, o afasta de sua essência. Sendo assim, os indivíduos obviamente apresentarão dificuldade em se conhecer e, naturalmente, apresentarão também dificuldade em conhecer e compreender o próximo.

Nos capítulos anteriores foram mencionadas as razões que levaram os homens a sair de seu estado natural e iniciarem uma vida em sociedade, daqui em diante serão descortinadas

algumas consequências deste processo que refletirão nas relações humanas. Discutiremos o impacto deste processo na construção da identidade, assim como os impactos causados nas relações sociais e éticas. Mas, antes de tratar da dificuldade dos homens de se conhecerem e bem relacionarem, é preciso discutir sobre alguns problemas gerados pela vida em sociedade que refletirão nessas dificuldades, tanto na esfera social quanto na ética, que são as condições de dependência e corrupção. A primeira ocorre na medida em que os homens perdem sua liberdade natural, quando os indivíduos que antes possuíam poucas necessidades, sendo essas relativas à alimentação, ao descanso e a reprodução, passaram a criar novas que não eram mais supridas pela natureza. Com isso, os homens passaram a depender uns dos outros e, ao dependerem de seus semelhantes, perderam a sua primeira liberdade<sup>3</sup>. Observa-se, a partir deste cenário que essa espécie de escravidão ocorre em paralelo com as relações sociais, dado a dependência que os indivíduos assumem um em relação ao outro.

A corrupção, assim como o processo de dependência, se dá pela inserção do homem na sociedade; entende-se aqui por corrupção a perda da bondade originária, essa perda ocorre uma vez que os homens passam a estabelecer laços com seus semelhantes, pois, a partir desses laços surgem sentimentos complexos que eram até então desconhecidos. Essas paixões serão as responsáveis por provocar uma cisão entre o ser e o parecer, ou seja, a mudança de estados despertará paixões como a inveja, a vaidade e a vergonha – até então inexistentes –, e será por intermédio dessa nova situação, a partir desses novos sentimentos, que os homens passarão da simples condição de “ser” para a condição de “parecer”. Desta fase em diante eles precisam enfrentar a opinião e o julgamento dos demais, sem esquecer-se de quem são. Assim, da mesma forma que a dependência e as relações sociais encontram-se ligadas, veremos que a corrupção está conectada às relações éticas.

O ponto central da discussão sobre a liberdade e a corrupção consiste em percebermos que diante deste novo quadro o homem não se encontra mais sozinho. Isso é perceptível tanto no aspecto territorial, já que, ao dividir o espaço uns com os outros, aos poucos criam laços que resultaram em relações de dependência, tanto nos aspectos mais complexos, como o

---

<sup>3</sup> Na teoria rousseuniana, a liberdade encontra-se dividida em liberdade natural e liberdade civil, a primeira trata-se de uma liberdade negativa, isto é, os homens não possuem impedimentos para realizar as suas vontades, não são limitados por ordens ou regras. Enquanto a liberdade civil se define justamente pela elaboração e pelo cumprimento de leis, isto é, os indivíduos já introduzidos ao pacto serão livres na medida em que contribuirão com a construção das leis e as obedecer. Em resumo, a liberdade civil é caracterizada pelo cumprimento da Vontade Geral.

caso da identidade e da representatividade – que precisarão ainda enfrentar a dicotomia daquelas relações entre o “ser” e “parecer” – serão trazidos pela corrupção. Conforme compreendemos que o ser agora não ocupa mais a posição de único, pois passa a dividir o espaço com a ideia do aparecer, e, ainda, na medida em que esses dois conceitos começam a divergir, chegamos ao cerne de nosso problema: compreender como a identidade é constituída para entender como ocorre o processo de reconhecimento. A partir desse amplo conhecimento discutir se a imaginação participa de forma positiva, levando os homens à empatia e à piedade, ou se ela age de maneira negativa, direcionando as pessoas ao egoísta e pretencioso amor-próprio.

Sempre que houver discussão sobre a constituição da identidade, é essencial pensar nos planos individual e coletivo, por dois motivos: (1) por que são planos que se complementam de forma indireta, tendo em vista que sem a existência de um desses campos seria complicado descrevermos o outro e, pelo simples fato de se oporem, já contribuem com a conceitualização um do outro; (2) porque eles colaboram um com o outro de forma direta, na medida em que um impõe elementos ao outro, por exemplo, ainda no estado de natureza, quando os indivíduos viviam isolados, possuíam características e habilidades que os impulsionaram a viver em sociedade.

Sendo assim, ao teorizar sobre o processo de construção da identidade, é fundamental observar e levar em consideração a inicial condição que os homens se encontravam. Ao refletirmos sobre tal circunstância, sobre o homem no estado de natureza, veremos que os indivíduos não apresentavam discernimento sobre a sua situação, sobre como se determinavam, ou melhor, em como sua identidade era determinada. Eles, na verdade, só apresentam suas faculdades reflexivas desenvolvidas com o início da vida em sociedade. Logo, é compreensível que essa nova situação, essa nova vivência em meio à sociedade, lhes cause estranhamento e, conseqüentemente, os deixem perdidos e confusos com relação ao que realmente é importante, o ser, e acabem valorizando aquilo que não é importante, o parecer, afinal, viviam em uma condição em que tais reflexões não se faziam necessárias. Nesse sentido Campos afirma que:

O homem social ao contrário do homem natural, tem uma existência relativa, vivendo da opinião que os outros têm de si. Ao invés de ocupar seu lugar na Ordem natural, em sociedade o homem vive uma cisão entre o *ser* e o *parecer*, na qual o sentimento de existência não coincide consigo mesmo. Como consequência, a paixão predominante nesse estado é o *amor-próprio*, o furor de se distinguir, cuja causa é a passagem para a vida em sociedade e, como ela, a perversão da *pitié*. (CAMPOS, 2001, p. 53-54)

A partir do momento em que o homem inicia uma vida em sociedade, nota-se, como afirmou Campos, a adoção de uma condição relativa, pois, quando começa a dividir a sua rotina com seus semelhantes passa a ser avaliado e julgado pelos valores e ideais destes; e, na medida em que tal alteração ocorre, observa-se que os homens se tornam reféns da opinião alheia. Sendo assim, aos poucos os indivíduos deixam de ser orientados pelo amor-de-si e passam a ser conduzidos pelo amor-próprio. Essa situação provocará, inevitavelmente, além da troca do amor-de-si pelo amor-próprio, a cisão entre ser e aparecer, como já apontávamos.

Starobinski, assim como Campos, alega que a partir do momento que se institui a vida em sociedade iniciam-se os problemas. Importante destacarmos que Starobinski indicará a racionalidade como o principal elemento responsável pelos males, sendo o maior deles a corrupção do homem.

Com a reflexão, termina o homem da natureza e começa “o homem do homem”. A queda nada mais é que a intrusão do orgulho; o equilíbrio do ser sensitivo está rompido; o homem perde o benefício da coincidência inocente e espontânea consigo mesmo (...) então vai começar a divisão ativa entre o eu e o outro; o amor-próprio vem perverter o inocente amor de si, os vícios nascem, a sociedade se constitui (Starobinski, 1991, p. 39)

A razão desempenhará, na teoria rousseauiana, um papel com duplo caráter, pois, da mesma forma que ela será prejudicial, será necessária. Se, por um lado, apontamos o desenvolvimento da razão como sendo o responsável pela perda da inocência originária, substituindo tal característica por habilidades relativas à avaliação e ao julgamento – que aos poucos corromperam o homem distanciando-o da ideia de “ser” e direcionando-o para a ideia do “aparecer”, assim prejudicando as relações sociais e, por conseguinte, as relações éticas –, por outro lado devemos reconhecer que a razão será elemento essencial para o exercício da reflexão sobre como são construídas as identidades do homem.

Com relação à situação na qual que os indivíduos se encontravam, é possível, paulatinamente compreender como a identidade foi, segundo Rousseau, sendo construída. Há defensores de que ainda no estado de natureza o homem já possuía uma identidade, mesmo que não tivesse consciência dela, e tais crenças se justificam mediante demonstrações de sentimentos como a piedade. Devemos destacar que ainda neste estágio, ao discorrermos sobre a piedade, a referência era a piedade natural, pois, como vimos anteriormente, ela ocorre de forma espontânea, sem que seja necessário qualquer tipo de reflexão. Desse modo, julga-se que uma figura dotada de identidade se sensibilizará por outra figura que, por sua vez, também possui uma identidade. Tendo em vista que a piedade será sempre um

sentimento referente a algo ou alguém, podemos inferir que a partir do momento que o homem manifesta tal paixão, ele, ainda no estado de natureza, possui uma identidade.

Voltando ao tema de os indivíduos terem ou não consciência de sua identidade, ainda em estado natural: dado o fato de que eles não possuíam sua racionalidade desenvolvida, é plausível afirmar que não apresentavam uma reflexão crítica sobre sua situação, não possuíam consciência de sua identidade. A piedade natural nos ajuda a comprovar essa ideia, tendo em vista que esta ocorre independentemente de qualquer tipo de atividade racional. É possível afirmar que o homem possuía uma identidade, capaz de se comover com a dor e o sofrimento de seus semelhantes, sem que para isso houvesse consciência ativa.

Para que possamos pensar nas relações sociais e até mesmo nas relações éticas é preciso avaliar como seria possível a ocorrência de um diálogo claro e concreto entre duas ou mais identidades. Para que tal diálogo ocorresse, seria necessário que o sujeito tivesse consciência de quem é para não se confundir com os juízos e valores emitidos pelo outro. Como acabamos de expor, o homem, inicialmente, não terá consciência de sua identidade, mas isso não será um problema, pois, conforme passa a viver em sociedade suas capacidades cognitivas se desenvolvem, e com isso não demorará em apresentar consciência de sua identidade, bem como, de sua situação.

Para Hegel, é este o estatuto do sujeito rousseauista. A luta que opõe o homem ao mundo, que desenvolve nele a faculdade de comparar, determinará a possibilidade de uma *reflexão rudimentar* para o sujeito: ela saberá perceber a diferença entre as coisas, perceberá que ele é diferente dos animais, ela se verá finalmente como *superior* e daí emerge um vício: o orgulho. (MATOS, 1978, p. 75)

Temos a busca pela consciência como algo necessário para que o homem apresente uma concepção clara e concreta de sua identidade, logo, para que não se perca, ou ainda, para que não fique preso em uma avaliação formulada pelos outros. Contudo, devemos cuidar para que essa busca não gere individualismo, pois: “Ao buscarem assim uma distinção odiosa para si mesmas, as pessoas passam a estar alienadas em relação às suas próprias necessidades e natureza” (DENT, 1996, p. 33).

De acordo com a teoria rousseauiana, os homens, se permanecessem em sua condição inicial, jamais buscariam uma condição de superioridade com relação aos seus semelhantes, jamais seriam agressivos para alcançar certa posição, já que essas atitudes só se dão em razão da substituição do amor-de-si pelo amor-próprio. Mesmo assim, não podemos afirmar que isso pertence à natureza humana, pois, como bem pontua Dent, isso tudo deriva de um

processo de alienação – para sermos mais exatos, de acordo com a primeira forma de alienação descrita a seguir. Nesse sentido, Dent afirma que há pelo menos duas formas de se alienar:

Em primeiro lugar, o objetivo de garantir uma odiosa superioridade, argumenta Rousseau, age contra o verdadeiro bem da própria pessoa. Não faz parte do humano a necessidade de dominar ou de exigir a humilhação de outros. Tal desejo é expressão de agressão, a qual é tão prejudicial ao agressor quanto aos alvos de sua agressão. Viver uma vida dominada por propósitos agressivos não é simplesmente desertar, mas contrário ao interesse cooperativo e criativo que prometem plena satisfação de acordo com as reais necessidades humanas. (DENT, 1996, p. 33)

Em segundo lugar, a fim de realizar uma odiosa precedência no fórum dos assuntos humanos, uma pessoa tem que possuir, ou assumir, a aparência convincente de que possui atributos e talentos capazes de granjear ou extrair a estima e deferência de outros. Isso requer que ela represente para a multidão, molde a sua apresentação pessoal de acordo com as tendências e propensões alheias. Se a persona de um indivíduo foi ditada pelo gosto do seu público, ele perde o contato com o caráter e os interesses que são propriamente dele – ou seja, aqueles que teria se não fosse predominantemente ou exclusivamente preocupado com a figura que faz aos olhos dos outros. (DENT, 1996, p. 34)

Esse segundo aspecto da alienação encontra-se relacionado com o que discorremos sobre a necessidade de buscar consciência de nossa identidade; porém, aqui, em vez de o homem buscar sua autonomia e autenticidade, ele busca a admiração de seus companheiros, e isso ainda auxilia a primeira forma de alienação que descrevemos.

Foi possível observar que há várias etapas para que o processo de construção de uma identidade, até o momento de sua representação, se concretize, logo, as chances de problemas ocorrerem em meio a essa atividade são grandes, vão desde um sujeito alienar-se de si até a uma alienação da opinião alheia. Tendo isso claro, deste ponto em diante iremos argumentar sobre a dificuldade de criar uma identidade, dada todas as fragilidades que esse processo possui, principalmente no que tange a um sujeito se colocar no lugar do outro. Entretanto, saber realizar esse movimento servirá para que um homem possa construir sua própria identidade e, posteriormente, a construção da identidade de uma comunidade.

Diante da inevitável transição do estado de natureza para o estado civil e a consequente corrupção do homem, Freitas nos chama a atenção para um importante ponto: a imaginação, que será um novo elemento ocasionado pela troca de estados. Freitas nos apresenta, assim, uma nova perspectiva, pois, se até então discutíamos as relações apenas pelo viés da identidade, daí em diante aponta-se para mais um elemento, a imaginação. Enquanto a discussão anterior assentava-se na construção da identidade e na indagação de que se o sujeito possuía ou não consciência deste fato para, então, estabelecer relações com outros indivíduos,

neste estágio a questão concentra-se nos níveis e desníveis, ou seja, (i) se o homem é responsável pela construção de sua identidade e pelas adaptações necessárias conforme se insere na sociedade ou, (ii) se a responsabilidade do homem construir sua identidade usufruindo da imaginação provocará uma alienação em si. De acordo com Freitas:

[...] 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. (FREITAS, 2013, p. 194)

Devemos, contudo, antes de nos aproximarmos dessas conclusões, falarmos um pouco sobre o reconhecimento.

### 3.5. Reconhecimento

Se alguém deseja ser reconhecido, deseja que alguém o faça, logo, podemos afirmar que para tal ação ocorra é necessário que os indivíduos abandonem o seu estado inicial e adotem uma vida em sociedade. Ressalte-se que essa adoção traz consigo inúmeros problemas, que vão desde o sentimento de vergonha até o sentimento de inveja, do sentimento de piedade até o sentimento de amor-próprio, a saber, a questão do reconhecimento abriga dois polos, o positivo, que representa as relações sociais e as relações éticas saudáveis e, o negativo, que retrata a corrupção, a falha deste processo.

Antes mesmo do homem se reconhecer como alguém pertencente a um coletivo e contribuir com sua estrutura, ele encontra-se em uma situação de completa liberdade e autonomia, ninguém apresentava qualquer tipo de autoridade sobre ele. Mas, para que o homem consiga conservar, até certa medida, essa condição, e faça parte de um coletivo, terá que aceitar minimamente algumas regras. Rousseau indica que isso deve ocorrer ~~através da~~ convenção. Como afirma Matos:

Nenhum homem goza de *autoridade natural* sobre seu semelhante – como então podem sair do estado de guerra? Rousseau diz que Grotius e outros retiram da guerra o “direito de servidão”, no sentido de que o *vencedor* teria o direito de matar o *vencido* e este poderia conservar sua vida ao preço de sua liberdade. (MATOS, 1978, p. 78)

A incerteza do reconhecimento abriga em si diversas questões. Inicialmente, a alteração de estados, isto é, a condição de isolamento que é trocada pela sociabilidade, surgindo, então, as relações e com elas a situação de ser ou não reconhecido. Esse debate está

entremeado pela problemática do direito, como bem pontua Olgária Matos, pois os homens ao se organizarem em pequenos grupos disputam o reconhecimento e, como se isso não bastasse, o vencedor põe-se em risco mantendo seus adversários vivos para que o distiguam e o aceitem, isto é, para que o reconheçam.

Ao longo de sua obra, Rousseau se dedica a investigar como as sociedades se organizam e qual organização seria legítima. De acordo com o autor, “a mais antiga de todas as sociedades, e a única natural, é a família [...]” (ROUSSEAU, 2005a, p. 55). Entretanto, ele não aceita esse argumento como uma forma de justificação do poder, não acredita que o poder paterno possa ser o fundamento da soberania. O filósofo admite que “o chefe é a imagem do pai, o povo, a dos filhos [...]” (ROUSSEAU, 2005a, p. 56). Porém, mesmo reconhecendo essas semelhanças, elas não são capazes de sustentar a tese de que o poder paterno serve como fundamentação para uma soberania legítima, já que, assim como há semelhanças, há diferenças. Segundo ele (2005a, p. 56), “[...] na família, o amor do pai pelos filhos o paga pelos cuidados que lhes dispensa, enquanto no Estado o prazer de mandar substitui tal amor [...]”. Por fim, “[...] só se prendem os filhos ao pai enquanto dele necessitam para a própria conservação. Desde que tal necessidade cessa, desfaz-se o liame natural” (ROUSSEAU, 2005a, p. 55). Prova disso, argumenta o autor, é que, em muitos casos, pais e filhos não se conhecem, ou melhor, não se reconhecem, tendo em vista a rapidez na qual o laço foi desfeito. Ao pensarmos como ocorrem as relações familiares, bem como o poder a elas associado, isto é, o poder paterno, facilmente perceberemos que tal poder não é capaz de legitimar uma soberania, pois, se que consegue provocar reconhecimento entre os indivíduos e estabelecer uma situação de respeito.

O conflito é essencialmente um conflito pelo reconhecimento. A consciência de si faz a experiência da luta pelo reconhecimento, mas a verdade desta experiência engendra uma outra, a das relações de desigualdade no reconhecimento, a experiência da dominação e da servidão. (MATOS, 1978, p. 81)

### **3.6. O ambíguo papel da imaginação**

A imaginação é capaz de realizar atividades que vão além do campo epistemológico, isto é, defenderemos que ela não se encontra limitada a um campo teórico, não se restringe a atividades de produção e reprodução de ideias, ela é capaz de contribuir com as relações sociais, e por vezes, até mesmo de viabilizar relações éticas. Ao defendermos esta ideia, salientamos que os homens, uma vez que se encontram em sociedade, passam a criar e a estabelecer relações sociais mas se essas serão amistosas ou hostis, somente será possível

definir a partir de inúmeros fatores, dentre eles a imaginação. Nossa crença é a de que a imaginação desenvolve um papel ambíguo, pois ela poderia tanto aproximar como afastar os indivíduos. Tendo em vista que as pessoas possuem uma identidade, caberia, então, à imaginação realizar a atividade de aproximação ou afastamento entre os indivíduos. Entendemos que o homem pode utilizar-se de sua imaginação para identificar a identidade de outro e assim reconhecê-la como algo próximo, se compadecendo quando necessário. Este movimento pode ainda ocorrer de maneira contrária, isto é, a imaginação pode levar o homem a identificar a identidade de outro como algo afastado e distinto da sua, deste modo, em vez de sentir piedade, sua relação com tal indivíduo seria regida pelo sentimento de amor-próprio.

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. (FREITAS, 2013, p. 204)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A fim de compreendermos a concepção ética defendida por Jean-Jacques Rousseau, nos dedicamos inicialmente à reconstrução de alguns conceitos como o de homem natural e o seu estado de natureza. Sendo assim, no primeiro capítulo apresentamos quais as paixões humanas que o autor julgou serem inatas aos homens, bem como, aquelas que ele acreditou serem natas. Dadas as paixões abrigadas pelos seres humanos, expomos como eles se comportam primeiramente no estado de natureza, assim como visualizamos os motivos que os levam a sair deste estado e, por fim, como se portam no estado civil.

Rousseau defende que o amor-de-si foi o primeiro sentimento manifestado pelos homens, sendo que sua exteriorização sempre significou a preservação da vida. Essa paixão é um conceito muito importante em sua teoria, não apenas pelo fato de ter sido a primeira paixão, mas, também, por ela ser a fonte de todas as outras, desde a piedade que em seus primórdios encontra-se tão próxima ao amor-de-si, que a única diferença observada é com relação ao seu alcance, enquanto aquela dizia respeito aos indivíduos esta se expande aos demais. Porém, o amor-se-si também foi o responsável, de acordo com Rousseau, pelo surgimento do amor-próprio, sentimento este que surge como oposição ao amor-se-si, pois, suas ações levam ao egoísmo, à vaidade, à inveja, e, em última instância à subordinação de um indivíduo ao outro pela busca de reconhecimento. Rousseau justificará o surgimento de todos esses sentimentos como sendo em função da transição de estado sofrida pelos homens. Enquanto eles viviam isolados em meio à natureza a única preocupação que os seres humanos apresentavam se relacionava à sua preservação. Porém, na medida em que passam a dividir os mesmo espaços, e conseqüentemente, criam relações, gradualmente eles desenvolvem suas capacidades reflexivas. A partir destes pontos, surgem os sentimentos relativos à avaliação, comparação e, com eles, os primeiros problemas, daí a necessidade de uma ética.

Um dos principais sentimentos para a construção de uma moralidade será, com discutimos no segundo capítulo, a piedade. Ao analisar esse conceito Rousseau o compreende dividindo-o em três aspectos: a piedade natural, a piedade social e a piedade teatral. No *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*, o autor relata a piedade como uma paixão natural a todo e qualquer ser vivo, é, para ele, um sentimento universal, na medida em que não requer dos indivíduos atos de racionalidade. No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau aponta para a piedade como um conceito social, sendo

que para a sua concretização se faz necessário o uso da imaginação. Já na *Carta a D'Alembert*, o genebrino apresenta a sua concepção de piedade teatral.

Essas diferentes concepções de piedade defendidas pelo autor parecem, em um primeiro momento, contraditórias, pois, a princípio ele defende que o processo de sensibilização de um ser com outro é natural, espontâneo, porém, ele também faz a defesa da necessidade da imaginação. Enquanto alguns estudiosos alegam que a teoria rousseauiana passou por uma evolução, ao revisar algumas afirmações e as consertando, outros não aceitam esta sua teoria, e justificam pela impossibilidade de afirmar ser o *Ensaio sobre a origem das línguas* uma obra anterior ou posterior ao *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*. De qualquer forma, nota-se que as características apresentadas pelos homens no estado de natureza se alteram grandemente quando o homem abandona esse estado e passa a viver em sociedade. Logo, parece razoável que o autor reformule muitas das afirmações realizadas sobre o primeiro estágio. Assim sendo, da mesma forma que o autor dedica à elaboração de um contrato social para que a vida em sociedade seja possível, faz sentido que ele a partir das antigas qualidades e das atuais, como pode se dar um comportamento moral.

Antes de discutirmos sobre as relações sociais ou as relações éticas é preciso discutir sobre a construção da identidade. Ao longo do trabalho defendemos que cada indivíduo possuía uma identidade, e que esta surgiria ainda no estado de natureza, embora o homem ainda não tivesse consciência deste fato, ou seja, mesmo que o homem demonstrasse consciência de sua identidade apenas quando dispusesse de sua racionalidade, essa seria alcançada com a sociabilidade. A identidade será peça fundamental para todo esse processo, pois, é necessário que o homem desenvolva e demonstre consciência de sua identidade, caso contrário ele se perderá em meio às avaliações e aos julgamentos dos outros; será refém da opinião alheia o homem orientado pelo amor-próprio, sentimento responsável pela corrupção dos indivíduos. Consequentemente, torna-se inviável a busca por boas relações.

A partir do momento em que se admite que o homem possua uma identidade, sem esquecer que essa identidade é diretamente afetada pelas paixões como o amor-de-si, amor-próprio e a piedade, é possível refletir sobre o processo de aproximação ou afastamento de um indivíduo com relação aos seus semelhantes. Defendeu-se aqui a ideia de que a imaginação possui plenas condições para a realização desta função. Conforme o homem utiliza sua imaginação para produzir e reproduzir elementos, a crença é a de que pode utilizá-la para

visualizar pontos em comum entre duas pessoas, e, com isso, aproximando uma da outra e contribuindo com a sensibilização até que alcancem a piedade. No entanto, devemos reconhecer que da mesma forma que ela pode identificar pontos em comum, poderá reconhecer elementos de distinção, afastando duas pessoas. Além disso, a imaginação na teoria rousseuniana é uma habilidade passível de erro, sendo ela ao mesmo tempo reprodutiva e criativa ela pode elaborar avaliações e conceitos que não correspondem com a realidade, portanto, ela não será uma habilidade confiável. Ela sempre será ambígua ao se envolver com esses processos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1. ed. brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi. Revisão da tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- CASSIRER, Ernst. **A questão de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução Erlon José Paschoal. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.
- CAMPOS, Edemilson Antunes de. **A Tirania de Narciso: alteridade, narcisismo e política**. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2001.
- CEREZUELA, Juliana de Barros. **Jean-Jacques Rousseau e o Republicanismo: o ideal de participação política dos cidadãos no modelo rousseauiano de República**. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)–Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2006.
- DALBOSCO, Claudio Almir. Crítica à cultura, sociabilidade moral e amour de l’ordre em Rousseau. In: **Contexto & Educação**, ano XXIV, n. 82, 2009, p. 13-33.
- \_\_\_\_\_. Aspiration por reconhecimento e educação do amor-próprio em Jean-Jacques Rousseau. **Educação e Pesquisa**, v. 37, n. 3, p. 481-496, set./dez. 2011.
- \_\_\_\_\_. Condição humana e formação virtuosa da vontade: profundezas do reconhecimento em Honneth e Rousseau. **Educação e Pesquisa** (USP), v. 40, n. 3, p. 799-812, 2014b. <http://dx.doi.org/10.1590/s1517-97022014091625>
- \_\_\_\_\_. Ambiguidade do amor-próprio e formação virtuosa da vontade. **Educação**, v.38, n.1, p. 147-156, 2015. <http://dx.doi.org/10.15448/1981-2582.2015.1.16335>
- \_\_\_\_\_. **Condição humana e educação do amor-próprio em Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- D’ALEMBERT, Jean Le Rond. **Genebra**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993. p. 153-154.
- DENT, N. J. H. **Dicionário Rousseau**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996.
- DERATHÉ, Robert. **Rousseau e a ciência política de seu tempo**. Tradução Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva: Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.
- DIDEROT, Denis. **Os Pensadores**. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí, J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultura, 1979.
- \_\_\_\_\_. **Discurso sobre a poesia dramática**. Trad. de L. F. Franklin de Matos. São Paulo: Brasiliense, 1986.

EIGELDINGER, M. **Rousseau et la réalité de l'imaginaire**. Neu-châtel: Éditions de la Baconnière, 1962.

ESPÍNDOLA, Arlei de. **O Lugar dos Sentimentos na Ética de Jean-Jacques Rousseau**. *Rev. Filos.*, v. 19, n. 25, p. 345-360, jul./dez. 2007

FORTES, Luís Roberto Salinas. **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1976.

\_\_\_\_\_. **Rousseau: o bom selvagem**. São Paulo: FTD, 1996.

\_\_\_\_\_. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

FREITAS, Jacira. IMAGINAÇÃO E LOUCURA: OS DIÁLOGOS DE ROUSSEAU. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [S.l.], n. 21, p. 193-206, jul. 2013. ISSN 2317-806X. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/56561>>. Acesso em: 15 out. 2015.

\_\_\_\_\_. Imaginação em Diderot e em Rousseau. **Discurso**, São Paulo, v. 45, n. 1, p. 169-186, aug. 2015. ISSN 2318-8863. Disponível em:

<<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/102546>>. Acesso em: 31 out. 2016.

\_\_\_\_\_. **Política e Festa Popular em Rousseau: A Recusa da Representação**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: FAPESP, 2003.

GARCIA, Claudio Boeira. **As Cidades e suas Cenas, a Crítica de Rousseau ao Teatro**, Ijuí: Editora Unijui, 1999.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FRANKLIN DE MATTOS, Luiz Fernando. A ambivalência do riso em Rousseau e Diderot. **Discurso**, [S.l.], v. 45, n. 1, p. 9-24, aug. 2015. ISSN 2318-8863. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/102551/100842>>. Acesso em: 01 jun 2016.

\_\_\_\_\_. **A querela do teatro no século XVIII: Voltaire, Diderot, Rousseau**. In *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: PUC, v. 25, 2009. p. 7- 22

LEOPOLDI, José Sávio. Rousseau: estudo de natureza, o “bom selvagem” e as sociedades indígenas. **Revista ALCEU**, Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, v. 2, n. 4, p. 158-172, jan./jun. 2002. Disponível em: <[http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu\\_n4\\_Leopoldi.pdf](http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu_n4_Leopoldi.pdf)> Acesso em: 15 nov. 2015.

MARUYAMA, Natália. **A Contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.J. Rousseau**. São Paulo: Humanitas: FAPESP, 2001.

MATOS, Olgária Chaim F. **Rousseau – uma Arqueologia da Desigualdade**. São Paulo: M.G. Editores Associados, 1978

PRADO JUNIOR, Bento. “Gênese e estrutura dos espetáculos (nota sobre a Lettre à d’Alembert, de Jean-Jacques Rousseau)”. In: Estudos CEBRAP 14, 1975.

\_\_\_\_\_. A retórica de Rousseau e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

\_\_\_\_\_. Romance, moral e política no Século das Luzes: o caso de Rousseau. **Discurso**, São Paulo, n. 17, p. 57-74, dec. 1988. ISSN 2318-8863. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37930/40657>>. Acesso em: 01 feb. 2016.

REIS, Claudio Araújo. **Unidade e Liberdade: O indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau**. 1997. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, 1997.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução Lourdes Santo Machados. Introdução e notas Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes de Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. (Coleção Os Pensadores, v. 2).

\_\_\_\_\_. **Discurso sobre as artes e as ciências**. Tradução Lourdes Santo Machados. Introdução e notas Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes de Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. (Coleção Os Pensadores, v. 2).

\_\_\_\_\_. **Do contrato social ou princípio do direito político**. Tradução Lourdes Santo Machados. Introdução e notas Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes de Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2005a. (Coleção Os Pensadores, v. 1).

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre a origem das línguas**. Tradução Lourdes Santo Machados. Introdução e notas Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes de Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2005b. (Coleção Os Pensadores, v. 1).

\_\_\_\_\_. **Emílio ou da educação**. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

\_\_\_\_\_. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução. Sérgio Bath. São Paulo: UNB, 2003.

\_\_\_\_\_. **Carta a D’Alembert**. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

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

KURLE, A. B. A Constituição da Subjetividade e da Alteridade: desejo e piedade em Jean-Jacques Rousseau. **Kínesis (Marília)**, v. III, p. 68-81, 2011.

ZEBINA, Márcia. O Infinito e Deus em Hobbes. **Philosophos - Revista de Filosofia**, [S.l.], v. 8, n. 2, jan. 2008. ISSN 1982-2928. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/3214>>. Acesso em: 07 out. 2015.