

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

Luciana Vanuza Gobi

**O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DA
IDENTIDADE MORAL E POLÍTICA EM JEAN JACQUES
ROUSSEAU**

Santa Maria, RS

2022

Luciana Vanuza Gobi

**O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE MORAL
E POLÍTICA EM JEAN JACQUES ROUSSEAU**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado 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 a obtenção do título de **Doutora em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Vicentini de Medeiros

Santa Maria, RS

2022

Gobi, Luciana Vanuza

O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE
MORAL E POLÍTICA EM JEAN JACQUES ROUSSEAU / Luciana
Vanuza Gobi.- 2022.

135 p.; 30 cm

Orientador: EDUARDO VICENTINI DE MEDEIROS

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2022

1. Jean-Jacques Rousseau 2. Identidade 3. Imaginação
4. Ética 5. Política I. MEDEIROS, EDUARDO VICENTINI DE
II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, LUCIANA VANUZA GOBI, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Tese) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

Luciana Vanuza Gobi

**O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE MORAL E
POLÍTICA EM JEAN JACQUES ROUSSEAU**

Tese apresentada ao curso de doutorado em filosofia,
da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS),
como requisito parcial para a obtenção do título de
Doutor (a) em Filosofia.

Aprovada em 15 de dezembro de 2022:

Eduardo Vicentini de Medeiros, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)
(Videoconferência)

Jacira de Freitas, Dra. (UNIFESP)
(Videoconferência)

Clóvis Brondani, Dr. (UFSM)
(Videoconferência)

Mitieli Seixas da Silva, Dra. (UFSM)
(Videoconferência)

Marcos Fanton, Dr. (UFSM)
(Videoconferência)

Santa Maria, RS
2022

Aqueles que resistem às barbáries de nossa sociedade e lutam diariamente pelo seu fim, assim mantendo viva a imaginação de um mundo melhor.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Eduardo Vicentini, pela oportunidade concedida, pela confiança em mim depositada e pela paciência e dedicação ao longo desses anos de orientação.

Aos membros da banca, professoras Jacira Freitas, Katarina Ribeiro Peixoto, Mitieli Seixas e aos professores Clóvis Brondani e Marcos Fanton 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.

Ao UNIEDU, pela bolsa de estudos, indispensável para a concretização desta pesquisa.

Ao Grupo de Escritas de Mulheres na Filosofia – GEMF, pelas orientações e principalmente por nos inspirar demonstrando o potencial que as mulheres possuem.

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

Para aqueles e aquelas que, diante da atual paisagem obscurantista que parece prestes a nos devorar, ainda conservam sua humanidade e sua brandura.

O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos
parece-me ser o do homem [...] J.J. Rousseau

RESUMO

O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE MORAL E POLÍTICA EM JEAN JACQUES ROUSSEAU

AUTORA: Luciana Vanuza Gobi

ORIENTADOR: Eduardo Vicentini Eduardo Vicentini

A presente tese tem como objetivo propor o resgate dos conceitos de imaginação e de identidade na teoria rousseauiana, a partir da releitura das obras antropológicas, éticas e políticas de Jean Jacques Rousseau. A tese mostra que a imaginação possui um papel fundamental na construção do sujeito social. Nesse sentido, primeiro investigaremos a condição do homem no estado de natureza, a fim de compreender quais são as características essenciais dos seres humanos, para, depois, investigarmos a condição do homem na sociedade; é neste estágio social que se torna evidente a relação entre a construção da identidade do homem e a imaginação. Deste modo, a estrutura geral do texto será a seguinte: apresentaremos, no primeiro capítulo, algumas considerações de como filósofos do período medieval, a saber, Santo Agostinho, e da modernidade, Thomas Hobbes se posicionam quanto a natureza humana. Divergindo destes autores, Rousseau nos apresenta seres humanos essencialmente bons. Contudo, essa inocência e candura persiste por pouco tempo, pois, ao migrarem do estado de natureza para a vida em sociedade, os homens assumem uma natureza corrompida. No segundo capítulo, a fim de compreendermos melhor como ocorre esse processo de corrupção, investigaremos as razões que levam os seres humanos a trocarem aquele estado em que viviam em uma condição de igualdade e liberdade por um estado marcado pela inveja e pela trapaça, em outros termos, a trocarem o ser pelo aparecer. As respostas para tais perguntas serão buscadas essencialmente na forma que o filósofo genebrino descreve as paixões humanas ao longo de suas obras, e na forma como elas se relacionam com a imaginação. Por fim, no terceiro capítulo, investigaremos os prejuízos causados, em especial no campo político, pela imaginação.

Palavras-chave: J.J. Rousseau. Imaginação. Identidade

ABSTRACT

THE ROLE OF IMAGINATION IN THE CONSTRUCTION OF MORAL AND POLITICAL IDENTITY IN JEAN JACQUES ROUSSEAU

AUTHOR: Luciana Vanuza Gobi

ADVISOR: Eduardo Vicentini Eduardo Vicentini

The present thesis aims to propose the rescue of the concepts of imagination and identity in Rousseauian theory, based on the re-reading of Jean Jacques Rousseau's anthropological, ethical, and political works. The thesis shows that imagination plays a fundamental role in the construction of social subject. In this sense, we will first investigate the condition of man in the state of nature, in order to understand what are the essential characteristics of human beings, and then investigate the condition of man in society; it is in this social stage that the relationship between the construction of man's identity and imagination becomes evident. Thus, the general structure of the text will be as follows: in the first chapter, we will present some considerations on how philosophers from the medieval period, namely St. Augustine, and modernity, Thomas Hobbes, position themselves regarding human nature. Diverging from these authors, Rousseau presents us with human beings who are essentially good. However, this innocence and candor persist for a short time, because when men migrate from the state of nature to life in society, they assume a corrupted nature. In the second chapter, in order to better understand how this process of corruption occurs, we will investigate the reasons that lead human beings to exchange that state in which they lived in a condition of equality and freedom for a state marked by envy and cheating, in other words, to exchange being for appearing. The answers to these questions will be sought essentially in the way the Genevan philosopher describes human passions throughout his works, and in the way they relate to imagination. Finally, in the third chapter, we will investigate the damage caused by imagination especially in the political field.

Keywords: J.J. Rousseau. Imagination. Identity

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
Capítulo I: UMA ANÁLISE DA NATUREZA HUMANA	15
1.1 EM BUSCA DA NOSSA ESSÊNCIA	15
1.2 JEAN-JACQUES ROUSSEAU: A CORRUPÇÃO DO BOM SELVAGEM.....	21
1.3 A NATUREZA HUMANA SEGUNDO SANTOAGOSTINHO.....	27
1.3.1 Resposta de Rousseau a Santo Agostinho	33
1.4 A ANTROPOLOGIA DE THOMAS HOBBS	37
1.4.1 Resposta de Rousseau a Thomas Hobbes	44
1.5 A POSIÇÃO DE ROUSSEAU.....	46
Capítulo II: DA RELAÇÃO ENTRE AS NOSSAS PAIXÕES E A IMAGINAÇÃO	52
2.1 O SENTIMENTO DE AMOR-DE-SI COMO FUNDAMENTO ÉTICO.....	53
2.2 OS CAMINHOS DA CORRUPÇÃO.....	61
2.3 UMA TEORIA MORAL INSPIRADA NA IMAGINAÇÃO.....	73
2.3.1 O educar para imaginar	81
2.3.2 Identidade: o processo de construção	83
Capítulo III: IMAGINAÇÃO: PROBLEMAS E SOLUÇÕES	87
3.1 IMAGINAÇÃO FORMAL.....	87
3.2 IMAGINAÇÃO MATERIAL.....	93
3.3 TEORIAS CONSPIRATÓRIAS COMO DESVIO DA IMAGINAÇÃO.....	108
3.3.1 Motivos pelos quais as pessoas acreditam em teorias da conspiração	114
3.4 ROUSSEAU: UMA BIOGRAFIA MARCADA POR TEORIAS CONSPIRATÓRIAS	117
CONCLUSÃO	122
REFERÊNCIAS	128

INTRODUÇÃO

Quais são os elementos que podemos utilizar para definir os seres humanos, ou como podemos compreender a sua essência? Como a identidade é construída? O fato de sermos o objeto de tais questões torna a busca por suas respostas um empreendimento bastante complexo. Encontraremos ao longo da história da filosofia diferentes segmentos, bem como diferentes pensadores propondo diversas respostas. Entretanto, limitaremos nossa pesquisa às análises realizadas por Jean Jacques Rousseau

A teoria rousseauiana apresenta-se como uma explicação promissora ao ir além da descrição fornecida pelo estado de natureza sobre a nossa essência, e propor que nossa identidade decorre da forma como a nossa imaginação guia nossas relações sociais. Sua teoria também se demonstra audaciosa, na medida em que se dedica a investigar o ser humano através da antropologia, da educação, de suas relações políticas e morais. Na investigação antropológica, destaca-se a busca pelas paixões, uma vez que elas nos conduzem à ação. Portanto, entendê-las significa compreender o que nos motiva a agir e, por conseguinte, como nos comportamos. Desta forma, encontramos uma explicação preliminar sobre quem somos. Nota-se que a apresentação das motivações de nossos atos nos proporciona ainda o conhecimento moral do nosso ser. Dada a forma como Rousseau conduz suas análises, podemos afirmar que esses dois campos se constituem como o eixo estruturante de suas investigações.

Enquanto isso, a política e a educação apresentam-se como uma discussão de segundo plano, pois o papel desempenhado por elas é o de instruir ou corrigir nossas ações; o que indica que já há uma compreensão mínima da agência humana. Em outros termos, a antropologia e a ética protagonizam esta investigação ao nos apresentar as características essenciais dos seres humanos, enquanto a educação e a política trabalham a partir destas informações com o objetivo de melhorar o nosso ser e as nossas relações sociais.

A ambição deste projeto pode ainda ser observada na profundidade das críticas realizadas a filósofos que se dedicaram a esta mesma tarefa. Isto é, o autor utiliza de experimentos de pensamento para desnudar o homem de todas as suas características sociais no intuito de encontrar aquilo que lhe é essencial. Desta forma, não tarda em realizar críticas a grandes pensadores como Santo Agostinho e Thomas Hobbes. Tais críticas iniciam-se no campo antropológico já que, diferente deles, Rousseau acredita que os seres humanos se caracterizam pela inocência e pela bondade ao nascerem. Deste modo, dedicamos o primeiro

capítulo desta tese para explorarmos as divergências entres os três filósofos. Pois, ao buscarmos compreender os seres humanos, um bom começo é investigar sua essência.

Veremos que Santo Agostinho e Thomas Hobbes realizam suas análises empregando características negativas para a essência dos seres humanos. Contudo, enquanto Santo Agostinho aponta para o pecado original como o motivo pelo qual os homens nascem sob o estigma da corrupção, Hobbes não aceita tais argumentos e busca, no próprio homem, as respostas do porquê o estado de natureza é caracterizado pela discórdia e pela violência. Rousseau assume uma posição radical frente às argumentações de ambos os filósofos ao atribuir ao homem uma natureza boa.

É importante destacar que o empreendimento das pesquisas de Hobbes e de Rousseau derivam do uso de experimentos mentais. Portanto, deve-se esclarecer que as análises desenvolvidas pelos autores não são históricas, mas hipotéticas. Mesmo que o objetivo não seja ignorar a história da civilização, é preciso destacar que o estado de natureza é construído como um processo lógico.

A formulação de um estado de natureza para explicar a natureza humana já é muito usado no século XVII e, portanto, a utilização desse recurso não será nenhuma novidade no século XVIII. Rousseau, assim como os seus antecessores, interpretará o estado de natureza como o ponto inicial da história da humanidade e o estado civil como o ponto final. Entretanto, ele não concordará com a ideia de que esse primeiro estado deva ser abandonado o quanto antes, sendo substituído imediatamente por uma condição de civilidade¹. Ele se apropriará desses conceitos para demonstrar como a história da humanidade não representa um processo de evolução, e sim um processo de declínio e corrupção:

Ora, é consenso entre os intérpretes considerar que Rousseau concebe a história dos homens como uma trajetória linear, que tem como ponto de partida a rusticidade e a simplicidade e como ponto de chegada o estado de civilização, que correspondem respectivamente a um estado de virtude e perfeição no início e uma condição de corrupção ao final do trajeto. Neste sentido, o curso da história é de declínio ou degeneração progressiva da perfeição natural. (SOUZA, 2006, p. 250).

¹ “A natureza trata todos os animais abandonados a seus cuidados com uma predileção com que parece querer mostrar quanto é ciosa desse direito. O cavalo, o gato, o touro, o próprio asno, têm, na maioria, uma estatura mais alta, e todos uma constituição mais robusta, mais vigor e coragem quando nas florestas do que em nossas casas; perdem a metade dessas vantagens tornando-se domésticos e poder-se-ia dizer que todos os nossos cuidados para tratar bem e alimentar esses animais só conseguem degenerá-los. Acontece o mesmo com o próprio homem. Tornando-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso e subserviente, e sua maneira de viver, frouxa e afeminada, acaba por debilitar ao mesmo tempo sua forma e sua coragem”. (ROUSSEAU, 2005a, p. 62).

Tudo isso pode ser claramente visto ao longo de suas obras, especialmente em seu *Discurso sobre as Artes e as Ciências*, em que o autor explica como as artes e as ciências, em vez de contribuírem positivamente para o desenvolvimento da civilização, acabam fomentando a corrupção do homem ao distanciá-lo cada vez mais de sua condição originária. O mesmo acontecerá no *Discurso sobre a Origem e o Fundamento da Desigualdade entre os Homens*, nessa obra Rousseau desenvolve de maneira mais clara a sua concepção de estado de natureza e, por conseguinte, a sua ideia de homem natural, expondo cada um dos elementos que acredita ser responsáveis para a condução dos indivíduos à vida em sociedade.

No segundo capítulo, investigaremos conceitos como o amor-de-si, o amor-próprio e a piedade. O primeiro, é descrito como a paixão fundamental dos seres humanos, pois os guiará em busca de sua preservação, os outros dois são descritos como paixões que se desdobram do amor-de-si. Porém, enquanto a piedade se estende aos demais seres humanos como um senso de cuidado e preservação, o amor-próprio apresenta-se como uma paixão violenta e odiosa ao suscitar relações conflituosas. Além de representar prejuízo às relações sociais, o amor-próprio traz, em conjunto com a transição do estado de natureza para o estado civil, alterações na forma como os indivíduos constroem suas identidades; o amor-próprio provoca uma transformação nos indivíduos ao substituir a valorização do ser pelo aparecer ser.

Dentro deste cenário da sociabilidade encontramos a imaginação. Durante muitos anos relegada a um segundo plano pelos estudiosos de Rousseau, a imaginação é compreendida nesta tese como peça fundamental para interpretarmos a sua teoria. Mesmo sendo um conceito próprio da epistemologia, consideramos que o tema da imaginação em Rousseau nos abre um campo fértil para a discussão de problemas éticos e políticos. Ou seja, a imaginação, muito além de contribuir para o desenvolvimento das nossas faculdades cognitivas, dialoga com as nossas habilidades sociais. Ao se relacionar com sentimentos como o da piedade, por exemplo, a imaginação pode estabelecer relações éticas entre diversos indivíduos ao provocar um sair de si mesmo e um acesso ao outro. Tais desdobramentos éticos e políticos não poderiam ser explorados se limitássemos o estudo da imaginação ao campo epistemológico.

A partir dessa perspectiva, o presente trabalho se preocupará em analisar e descrever a teoria rousseauiana no que tange à saída do homem de seu estado de natureza. Buscaremos compreender as alterações na constituição humana derivadas desse processo de socialização, destacando, sobretudo, aquelas alterações desencadeadas pelo conceito de imaginação. Esse conceito, de acordo com Rousseau, é responsável por uma dupla ruptura do indivíduo: uma

ruptura interior e uma ruptura exterior. Enquanto a ruptura interior significa a alienação do indivíduo frente ao coletivo em que se encontrava inserido, a exterior trata da condição de alienação de si. Refletindo sobre essas questões, Jacira afirmar que:

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, 2015, p. 194).

A imaginação será pensada nesta tese como conceito fundamental para a compreensão de como se dá a formação da identidade do homem social e, conseqüentemente, de como ocorrem as relações sociais. Buscaremos mostrar como as relações sociais influenciam na construção da identidade, e como, em contrapartida, essa identidade responde à sociedade.

No terceiro capítulo, analisaremos a transformação da identidade unitária do sujeito para uma identidade de aspectos coletivos a partir do seu ingresso no mundo propriamente político das interações sociais. Em outras palavras, analisaremos o processo de abandono dos homens do estado natural - onde eram vistos como uma unidade, dada a casualidade com que suas relações ocorriam - para o estado social por meio do contrato. Assim, a piedade que antes era automática, visto que o reconhecimento do outro ocorria de forma espontânea, dependerá agora do uso da imaginação. O reconhecimento do outro será fundamental para que as relações morais aconteçam, pois, para que me compadeça do outro, devo me colocar em seu lugar, entender a sua dor.

O problema com o qual nos deparamos é o caráter ambíguo da imaginação. Ela é tanto uma faculdade reprodutora das informações que recebemos através de nossas sensações, como também faculdade criativa. O ponto é que essa faculdade criativa pode criar e distorcer realidades provocando o estranhamento do outro ao invés do seu reconhecimento. Logo, se faz necessário buscar meios pelos quais os desvios da imaginação possam ser mitigados ou até mesmo anulados.

Os desvios da imaginação causam impactos em diversas áreas, eles podem ser observados até mesmo na biografia de Rousseau. Mas, concentraremos nossas análises nos prejuízos que esses desvios podem ocasionar nos âmbitos ético e político, uma vez que é nesses âmbitos que discutiremos o tema da construção da identidade do sujeito na teoria de Rousseau.

Para realizarmos esse debate, serão utilizadas primordialmente: *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade humana*; *Emílio ou da Educação*; e *Do Contrato*

Social. No primeiro livro, o autor dedica-se a retratar como era a condição humana no estado natural e como ela se altera com o início da vida em sociedade. Na segunda obra, vê-se a preocupação com a formação do indivíduo a partir da proposta de um modelo educacional e, a partir da terceira obra, iremos explorar quais os danos que os desvios da imaginação podem ocasionar ao debate político.

Capítulo I: UMA ANÁLISE DA NATUREZA HUMANA

1.1 EM BUSCA DA NOSSA ESSÊNCIA

Rousseau defende que os homens são naturalmente bons. Esta tese é fundamental para a elaboração de sua teoria moral. A ideia de uma bondade natural pode ser observada em seus escritos desde o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754), quando o filósofo problematiza sobre o estado de natureza. Tal proposição segue sendo defendida, por exemplo, no livro *Emílio ou da Educação* (1762), no qual Rousseau se propõe a estabelecer um modelo educacional ou ainda, na *Carta a Christophe de Beaumont* (1762), cujo objetivo inicial é o de defender-se das acusações sofridas pelo Arcebispo de Paris. Contudo, veremos que o filósofo retoma diversos argumentos para reiterar sua tese, deste modo, temos como pano de fundo uma discussão antropológica que será usada para fundamentar seu debate ético. Dito isso, entender o real significado deste princípio não é uma tarefa fácil, em primeiro lugar, devido à ilusão de sua simplicidade e, por conseguinte, porque há o: “Desgaste ao longo de dois séculos de utilização, perdeu toda a nitidez e especificidade, tornando-se um chavão cansativo, mais suscetível a desencorajar do que estimular a reflexão”. (MELZER, 1990, p. 15). Sendo assim, para introduzir o tema do capítulo, faremos um comentário às formulações de Melzer sobre a tese da bondade natural do homem.

Esta discussão inicia-se pela problematização acerca do que o filósofo entende por bondade e, principalmente, pelo que ele julga ser necessário para definir alguém enquanto bom. Estes pontos são de suma importância não apenas para entendermos sua teoria, mas também para desmistificar aquela imagem que se tem de Rousseau enquanto um otimista irremediável com relação à espécie humana. Afinal, o filósofo divide os seres humanos entre seres naturais e seres sociais manifestando seu pessimismo com relação aos últimos. E ao fazer tais declarações, Rousseau acaba sendo atacado por Voltaire, que diferente dele fora grande defensor em sua época do desenvolvimento cultural. Voltaire em “Carta à Rousseau” declara: “Recebi, Senhor, seu novo livro contra a raça humana; [...] Ninguém jamais empregou tanta sagacidade para querer nos tornar estúpidos; ele faz com que eu tenha vontade de rastejar de quatro quando o leio”. (VOLTAIRE, 1755)

Rousseau caracteriza, ao menos inicialmente, como bom aquele homem pré-social, marcado pela sua irracionalidade, já que, ao viver isolado, não apresenta as condições necessárias para o desenvolvimento de tal faculdade, deste modo, não sofre o risco da corrupção

ao se comparar com os seus semelhantes. Tal definição poderia nos levar ao questionamento: Será que em seu tempo, ou nos dias atuais, ele consideraria bons aqueles indivíduos que vivem em tribos isoladas longe das grandes cidades? Certamente o filósofo olharia com simpatia para esses povos que buscam um estilo de vida simples e, ao pensarmos na tipologia proposta por Melzer sobre os quatro protótipos da bondade natural, estes estariam entre os dois primeiros: o homem natural amoral e sub racional, ou os homens primitivos. Entretanto, Rousseau não acredita que essa seja a única opção e isso pode ser observado através do *Discurso sobre as artes e as ciências* (1750) e, principalmente, no *Emílio ou da Educação*. Na primeira obra, vemos as críticas apontadas pelo autor sobre como as ciências não necessariamente contribuem com o desenvolvimento dos seres humanos e, como as artes, por sua vez, acabam por corrompê-los. Porém, conforme os homens entram em contato com essas atividades, e elas passam a fazer parte das suas vidas, será, então, necessário utilizá-las para remediar o mal causado. Enquanto isso, no *Emílio*, será possível observar algumas alternativas que o filósofo apresenta para solucionar ou, ao menos, mitigar o mal causado pela socialização. Nesse sentido, apresenta-se o terceiro modelo de bondade proposto por Melzer, já que se tornam visíveis os artifícios da educação direcionando os desejos e o desenvolvimento de suas faculdades. Por fim, o quarto e último modelo é observado através do próprio Rousseau pelo cultivo do gênio, pelos cenários de isolamento e fortaleza de espírito. Isso sem falar no *Contrato Social*, onde o filósofo apresenta aspectos políticos de como seria possível conservarmos a bondade em meio à vida em sociedade. O *Contrato Social* e o *Emílio* exploram soluções que visam equacionar a bondade natural e os desafios da sociabilidade.

Como é possível, então, entender a "bondade"? Ou o que significa ser "bom"? Na teoria rousseauiana, vemos inicialmente o homem natural sendo desenhado como uma representação. Mas, para compreendermos como isso ocorre, é preciso encará-lo através de duas perspectivas, isto é, enquanto alguém que é bom para si, e enquanto alguém que é bom para os outros. O primeiro caso ocorre na medida em que o homem busca a satisfação de suas necessidades. Logo, sendo ele autossuficiente, será feliz, e, tudo isso significará que ele está sendo bom para si. Agora, no segundo caso, há características que tornam a situação mais complexa, pois, ao pensarmos a bondade natural para com os outros, devemos ponderar entre uma via negativa e outra positiva. Os primeiros indícios de que os homens são bons para os outros podem ser observados por um aspecto negativo, já que "falta ao homem um desejo específico de prejudicar os outros e, mais importante ainda, faltam-lhe todas as paixões e preconceitos que agora colocam os seus interesses essenciais em conflito sistemático com

outros” (MELZER, 1990, p. 16). Se por um lado não há o ímpeto de praticar o mal aos seus semelhantes, não podemos, diante disso, concluir que há um sentimento imperativo que os leva a amar incondicionalmente o próximo.

Apesar do homem no estado de natureza ser orientado essencialmente pelo amor-de-si, ele pode praticar atos violentos contra os demais. Estas agressões, contudo, encontram-se associadas às atividades que visam garantir a realização de suas necessidades. Mesmo que o amor-de-si estabeleça condições para a execução de tais atos, devemos destacar que é desta paixão que surge o aspecto positivo, isto é, a piedade, que pode ser compreendida como a extensão ao outro do cuidado característico do amor-de-si.

Embora essas paixões - o amor-de-si e a piedade - se conservem com a transição do estado de natureza para o estado civil, no homem civilizado, elas se manifestam como vozes internas e, quando comparadas com os vícios e costumes adquiridos em sociedade, veremos que suas vozes são silenciadas.

Tomado como um todo, pode-se dizer que o princípio da bondade natural envolve três elementos básicos: uma afirmação de que, por natureza, o homem é bom para si próprio e para os outros, uma caracterização "misantrópica" do mal do homem civilizado, e, colmatando a lacuna entre as duas reivindicações, uma demonstração de que o mal presente no homem deriva inteiramente dos efeitos corruptores da sociedade (MELZER, 1990, p. 17).

Este terceiro ponto possui um valor especial. Conforme explica Melzer, o mal praticado pelos seres humanos é compreendido na teoria rousseuniana como um problema a ser estabelecido por parâmetros sociais. Podemos afirmar, assim, que a teoria rousseuniana encara a ética e a política como produtos e resultados das escolhas e das ações humanas em relação aos outros homens e a natureza, e não com fruto de algum pressuposto teológico ou metafísico, como acreditaram Thomas Hobbes e Santo Agostinho. Nesse sentido, vale destacar a revolução metodológica produzida por Rousseau ao identificar a origem da corrupção e da vileza do homem civil na sua existência enquanto ser social. Como dito por Melzer, “Rousseau dá início a uma tendência filosófica, que dominou praticamente todo o pensamento subsequente, de compreender o problema humano em termos de causas sociais, históricas e de seu meio ao invés de causas naturais ou divinas” (1990, p. 17). Isto é, Rousseau, pela primeira vez na história do pensamento político moderno, abandona as concepções teológicas e metafísicas, em prol da sociabilidade. Portanto, a confiança que Rousseau expressa em relação ao gênero humano, o coloca em oposição tanto aos filósofos de sua época quanto aos pensadores do período medieval

e da antiguidade. Em outros termos, o filósofo genebrino defende uma antropologia que se opõe àquelas defendidas por filósofos como Platão, Santo Agostinho e Thomas Hobbes.

A crítica de Rousseau à teoria platônica consiste na rejeição da tese de que a natureza humana é composta por um dualismo. Platão defende a ideia de que os seres humanos são compostos por diferentes elementos, em geral, compreendidos como características opostas, por exemplo: paixão e razão. Portanto, os indivíduos que desejam uma vida boa, devem buscar uma conduta virtuosa, o que significa ponderar suas paixões ou ainda praticar o autocontrole. Tal conduta será interpretada por Rousseau como uma apologia da artificialidade, pois há o esforço de se negar os desejos e as paixões que são naturais aos homens em troca de uma virtude artificial. Posto que a Igreja Católica é influenciada pelo platonismo, veremos que esta crítica será estendida a ela.

Rousseau tece diversas críticas a esta instituição, sendo a principal delas referente ao mito da queda, uma vez que discorda do cristianismo no que concerne à sua tentativa de elaborar uma antropologia negativa. No entanto, essa não será a única divergência. Deste modo, é preciso que se discuta ainda sobre como esta instituição tem orientado seus fiéis, ou melhor, sobre a forma pela qual o cristianismo tem os educado moralmente. Esta crítica gira em torno de dois pontos, são eles: a repressão e a corruptibilidade. Com relação ao primeiro, o filósofo julga como cruel a maneira pela qual a Igreja interpreta os desejos naturais e espontâneos como pecados, e, assim, prega, inutilmente, que os homens devam reprimi-los. De acordo com Rousseau: “À força de exagerar todos os deveres, o cristianismo os torna impraticáveis e vão” (ROUSSEAU, 1995, p. 444).

A questão da corruptibilidade, por sua vez, estará intimamente ligada ao primeiro problema, o da repressão. Ela será encarada como resultado do processo de repressão. Na medida em que o cristianismo se apresenta como uma doutrina exigente, cobrando dos indivíduos uma postura em que é preciso negar os sentimentos e os desejos que lhe são naturais, ela acaba por se tornar não apenas impraticável, mas, também, artificial. Assim sendo, ao invés de educar e orientar os indivíduos para que conheçam e compreendam suas paixões, e, desta forma, busquem praticar a bondade a si e aos outros, cria seres que não serão capazes de compreender seus próprios sentimentos, ou então se tornarão cínicos e dissimulados, pois encenam uma conduta para agradar, seja a Igreja ou a sociedade. De acordo com o filósofo:

Nunca uma jovem e bela pessoa desprezará seu corpo, nunca se afligirá de boa fé com os grandes pecados que sua beleza faz cometer; nunca chorará

sinceramente e perante Deus por ser um objeto de desejo, nunca poderá acreditar dentro de si mesma que o mais doce sentimento do coração seja uma invenção do diabo. Dai-lhe outras razões interiores e para ela mesma, pois aquelas não convencerão nunca (ROUSSEAU, 1995, p. 470).

Ao realizar esta crítica, Rousseau deseja ir na direção contrária à Igreja, defendendo, portanto, que os indivíduos adotem uma postura que os leve à sinceridade moral. Para isso, o filósofo utiliza-se de “certas paixões salutares como o patriotismo, o amor romântico e a piedade” (MELZER, 1990, p. 19).

Mesmo que o projeto moral católico funcione, que os indivíduos se proponham a realizá-lo, veremos diversos problemas, pois, a corruptibilidade, segundo Rousseau, não será uma dificuldade a ser superada apenas na esfera individual, mas, também, na dimensão coletiva. Para entendermos as questões que a repressão defendida pelos religiosos pode resultar, devemos voltar à divisão entre o eu e o outro anteriormente mencionada. A corrupção que essa educação pode provocar só foi tratada até agora em termos individuais, ao abordarmos como é prejudicial a negação das paixões naturais. Contudo, é preciso que se extrapole tal condição para as relações exteriores, isso significa que, se temos homens que são ensinados a não se aceitar, como eles poderão aceitar e respeitar o próximo?

Pensando ainda sobre a problemática acerca da natureza humana, Santo Agostinho não é o único criticado por Rousseau. Assim como ele, Thomas Hobbes será um de seus alvos. Mas, isso não significa que Hobbes concorde com a visão cristã sobre a condição humana, ao contrário, ele é tão crítico à Igreja quanto o é Rousseau posteriormente. Sendo assim, serão outros os motivos que levarão estes dois filósofos a se oporem.

Tanto Hobbes quanto Rousseau são conhecidos pelo título de contratualistas. Embora ambos acreditem na necessidade da elaboração e, por conseguinte, da adesão por parte dos homens a um pacto social - no intuito de que a vida em sociedade seja viável -, cada um deles proporá contratos sociais distintos, já que visam políticas diferentes. Hobbes opta por um modelo em que os indivíduos devem renunciar a sua liberdade em troca de segurança provida pelo Estado, pois:

A única maneira de instituir um 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).

Enquanto isso, no contrato rousseauiano, os indivíduos permanecem livres, pois trocam a liberdade natural característica daquele estágio por uma liberdade social. Sendo assim, o autor propõe “uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 2005a, p. 69-70). Se antes a liberdade consistia na autonomia do desejo, na possibilidade de realizá-lo sem restrições, agora a liberdade se fundamenta na conformidade da vontade de cada um dos indivíduos com a Vontade Geral.

Toda essa divergência com respeito à constituição de um contrato social é fruto da forma pela qual cada um destes filósofos encara o estado de natureza. Este é o ponto que nos interessa. Para Hobbes, os homens não são pecadores como defende o cristianismo, mas são seres naturalmente egoístas, sendo assim, encontram-se facilmente em conflito. Em virtude disto, não seria viável aos homens desfrutarem de um governo democrático. Rousseau, da mesma forma que Hobbes, crê que os homens devam ser bons para que haja um governo orientado pelo princípio da liberdade, contudo, defende que os homens precisam ser livres para serem bons. Desta forma, Rousseau torna-se um dos principais defensores do republicanismo. (MELZER, 1990).

À medida que o amor-próprio representa uma paixão capaz de provocar nos seres humanos atitudes violentas uns contra os outros, é possível supor um dualismo na teoria rousseauiana, isto é, é possível supor que a maldade tenha origens tanto externas quanto internas. Contudo, essa suposição é falsa, dado que esta paixão é fruto da sociabilidade. Logo, enquanto as teorias clássicas pregam que os indivíduos devem buscar a virtude por meio do autocontrole, Rousseau, de outro lado, aponta que a bondade deve ser alcançada pela sinceridade e pela escuta dos indivíduos de seus sentimentos, sendo assim, agindo espontaneamente. “Desta forma, Rousseau inaugurou a grande revolução moral que destronou a "virtude" em favor da "bondade", que substituiu a sabedoria e o autocontrole pela nova ética da sinceridade e da espontaneidade.” (MELZER, 1990, p. 22).

A teoria de Rousseau não se constitui apenas a partir de oposições à tradição filosófica. O filósofo utiliza-se, por exemplo, da doutrina estoica como inspiração. Podemos observar uma aproximação entre estas duas teorias, na medida em que ambas defendem a ideia de uma bondade natural e compreendem *o mal* como fruto da sociabilidade. Os estoicos acreditavam

que todos os nossos erros, vícios e preconceitos não decorrem de uma irracionalidade ou qualquer outra força dentro de nós, e sim, da vida em sociedade.

1.2 JEAN-JACQUES ROUSSEAU: A CORRUPÇÃO DO BOM SELVAGEM

Analisaremos agora a teoria rousseauiana no intuito de entendermos como se dá o seu projeto antropológico e, por conseguinte, a sua oposição a Santo Agostinho e a Thomas Hobbes. Para a realização desta análise, iniciaremos nossa investigação pelo *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*. Nesta obra, Rousseau se propõe a falar sobre os indivíduos naquele estado em que ele acredita ser o seu estado originário. Deste modo, ele conjectura como seria a vida antes da elaboração do Estado, apontando quais características seriam naturais e quais seriam adquiridas a partir da sociabilidade. Na medida em que realiza essa conjectura, Rousseau também assinala os motivos que provocaram a transição dos homens de um estado ao outro até a adesão por partes destes ao contrato social.

Veremos, até o fim desta exposição, que o filósofo inicia sua teoria de forma bastante positiva, contudo, este tom muda no decorrer da obra, já que compreende a história da humanidade, não como um processo de evolução da espécie humana, e sim como um processo de declínio e corrupção. No entanto, o ponto que aqui nos interessa é que, para Rousseau, se os indivíduos buscam e provocam o mal, estas ações não teriam origem em sua natureza, e sim na sua corrupção, o que ocorre a partir do convívio em sociedade.

De acordo com a teoria rousseauiana, a história da humanidade inicia-se com os seres humanos vivendo isolados em meio à natureza, sem que houvesse grandes interações sociais. Pois, “Cada homem só vendo os seus semelhantes como veria animais de outra espécie [...]” (ROUSSEAU, 1999, nota (o), p. 147) revela-se incapaz de constituir laços sociais ou familiares. Apesar dessa dificuldade - em entender o próximo como um ser de sua mesma espécie -, o filósofo não anula qualquer tipo de contato entre os indivíduos, mas o descreve de maneira limitada, uma vez que: “[...] os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente segundo o acaso, a ocasião e o desejo, sem que a palavra fosse um intérprete necessário das coisas que tinham a dizer-se, e separavam-se com a mesma facilidade. [...]” (ROUSSEAU, 1999a, p. 69). Por ocasião, os filhos gerados nessas situações ficavam sob os cuidados das mulheres até o momento em que pudessem cuidar de si mesmos.

Os filhos, assim que tinham forças para procurar pastos, não tardavam a abandonar a própria mãe e, como quase não havia outro meio de encontrarem-

se senão o de não se perderem de vista, logo encontravam-se em situação de nem sequer se reconhecerem uns aos outros (ROUSSEAU, 1999a, p. 69).

Diante deste cenário, é fácil pressupor que as necessidades humanas, além de facilmente saciadas, eram poucas. Nesse estágio, elas resumiam-se àquelas fisiológicas - fome, descanso e reprodução -. Dada a simplicidade das suas necessidades, qualquer indivíduo “[...] fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto, assim, satisfazia todas as suas necessidades” (ROUSSEAU, 2005a, p. 58). Por fim, a maior preocupação desses indivíduos se resumia à preservação de sua vida, o que também não representava um grande problema, tendo em vista que um dos principais perigos a ser enfrentado seria algum animal que, assim como os homens, encontrava-se em meio à natureza. Segundo a descrição realizada por Rousseau, o preparo que a natureza os fornece torna-os uma ameaça mútua:

Colocai um urso ou um lobo em disputa com um selvagem robusto, ágil, corajoso como todos eles o são, armado de pedra e de um bom bastão, e vereis que o perigo será, no mínimo, recíproco e que, depois de várias experiências semelhantes, as bestas ferozes, que não gostam de atacar-se mutuamente, com pouca vontade atacam o homem, pois já verificaram ser tão feroz quanto elas (ROUSSEAU, 1999a, p. 60).

É possível afirmar, então, que a natureza não apenas os prepara para enfrentar e sobreviver às adversidades, ela os fortalece. Pois, mesmo o homem não tendo presas e garras afiadas, dentes e mandíbula fortes, pele capaz de protegê-lo das rígidas temperaturas, a natureza lhe fornece um conjunto de habilidades e atributos que, além de garantir a sua sobrevivência, desenvolvem-no a ponto de o convívio com os outros animais não representar um risco.

Habitados, desde a infância, às intempéries da atmosfera e ao rigor das estações, experimentados na fadiga e forçados a defender, nus e sem armas, a vida e a prole contra as outras bestas ferozes ou a elas escapar correndo, os homens adquirem um temperamento robusto e quase inalterável; os filhos, trazendo ao mundo a excelente constituição de seus pais e fortificando-a pelas mesmas atividades que a produziram, adquirem, desse modo, todo o vigor de que a espécie humana é capaz (ROUSSEAU, 1999a, p. 58).

Apesar da eloquente defesa realizada pelo autor do estado de natureza, os homens se retiram deste para, então, viver em sociedade. É normal que essa situação cause estranheza aos leitores - menos familiarizados com a teoria rousseauista - pois, como foi visto, todos os indivíduos viviam muito bem neste primeiro estágio, visto que, além de terem todas as suas necessidades facilmente satisfeitas, não apresentavam desejo pelo progresso; suas habilidades

não lhe pediam mais do que aquilo que tinham ao seu alcance, logo, os indivíduos não teriam motivos para abandonar o estado de natureza voluntariamente.

[...] quem não verá que tudo parece afastar do homem selvagem a tentação e os meios de deixar de ser selvagem? Sua imaginação nada lhe descreve, o coração nada lhe pede. Suas módicas necessidades encontram-se com tanta facilidade ao alcance da mão e encontra-se ele tão longe do grau de conhecimento necessário para desejar alcançar outras maiores que não pode ter nem previdência, nem curiosidade (ROUSSEAU, 1999a, p. 66).

Devido a fatores externos e internos aos homens, eles serão inevitavelmente impelidos trocar o estado de natureza pela vida em sociedade. Para que se entenda o primeiro passo desse processo, será preciso levar em consideração a ocorrência de terremotos, inundações, períodos extensos de frio e/ou de calor, enfim, a ocorrência de catástrofes naturais. Isso impõe aos seres humanos as primeiras dificuldades, que os levarão a reunir-se em grupos para que, juntos, consigam superar essas dificuldades trazidas para o seu habitat.

Além desses fatores externos, devemos levar em conta os fatores internos, ou seja, precisamos considerar a perfectibilidade², que inclina o homem para a vida em comunidade. A partir da soma e da combinação desses fatores, os indivíduos vão, aos poucos, se aproximando uns dos outros e, assim, criando as primeiras associações. É significativo assinalar que as associações, inicialmente, eram momentâneas e foram, com o passar do tempo, se consolidando.

À proporção que o acaso e o uso da razão possibilitariam o surgimento de novos progressos, outras descobertas teriam lugar numa sucessão infindável de inovações. Em consequência, os laços ficariam cada vez mais estreitos, até o momento em que os homens estariam envolvidos em uma teia onde cada um precisaria um do outro para realizar suas necessidades.

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 parentais. Nesta nova reorganização da convivência humana, assim como a perfectibilidade, o amor-próprio ganha espaço. O uso da razão adquire um desenvolvimento tal com o passar do tempo a ponto de permitir aos indivíduos

² Discutiremos melhor esse conceito no próximo capítulo.

conquistarem habilidades como a abstração, a comparação e, sobretudo, a avaliação; tais faculdades geraram sentimentos de desconforto desconhecidos até então. 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:

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, um composto funesto à felicidade e à inocência (ROUSSEAU, 1999a, p. 92).

Além disso, ao se fixar, o homem tornou-se sedentário, visto que, ao conquistar um espaço e ao identificá-lo como sua propriedade, passou a se preocupar com uma forma de produzir seu sustento e, desse modo, começou a plantar e colher. Esta produção, por sua vez, teve importante papel não apenas para o seu sustento, mas também no estabelecimento de suas relações com os demais indivíduos. Como consequência, os homens, a fim de garantir a sua segurança e a sua subsistência, se dividem no trabalho: enquanto uns lidam com o ferro e com o aço, outros trabalham nas plantações, alguns se responsabilizam pelas construções e pela fabricação dos objetos e outros produzem a alimentação necessária a todos.

Desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas (ROUSSEAU, 1999a, p. 94).

Com a passagem para a vida em sociedade, o homem natural dá lugar ao homem social. Isso significa que aquele homem simples e feliz, até então descrito por Rousseau, desaparece. Dá-se lugar a um homem complexo, cuja existência é relativa e facilmente corrompida, pois, conduzida a partir da opinião pública. Portanto, se antes os indivíduos viviam para si mesmos, preocupados exclusivamente com a satisfação de suas necessidades e a preservação de suas vidas, agora eles se preocupam em ser admirados e valorizados pelos seus semelhantes e, na busca de tal status, se perdem de sua verdadeira essência.

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 consciência inocente e espontânea consigo mesmo (...) então vai começar a divisão ativa entre o eu e o outro;

amor-próprio vem perverter o inocente amor de si, os vícios nascem, a sociedade se constitui (STAROBINSKI, 1991, p. 39).

Rousseau, ao longo do *Segundo Discurso*, atribui a origem de nossas paixões às nossas necessidades. As paixões inicialmente possuiriam um caráter simples ou até mesmo primitivo e se desenvolveriam a partir do nosso conhecimento.

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).

As paixões estarão, portanto, 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. Só atingirão tal entendimento quando, vivendo em sociedade, desenvolverem a percepção de continuidade através da presença do outro.

Enquanto isso, as paixões complexas serão compreendidas essencialmente pelo: amor-de-si, pelo amor-próprio e pela piedade. O amor-de-si é a paixão apresentada pelos seres racionais e irracionais, desde o início até o final de suas vidas, tanto no estado de natureza quanto no estado social, logo, de acordo com Rousseau, é uma paixão inata. Além disso, essa paixão será:

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, 1995, p. 235).

A partir deste trecho, é possível observar que, para Rousseau, o amor-de-si possui uma posição de centralidade, pois além de toda a empregabilidade que apresenta ao longo da teoria do autor, servirá de base ou ainda de fundamento para as demais paixões. Em outros termos, o amor-de-si, além de cumprir com o propósito de provocar no homem o instinto de preservação, originará sentimentos como o da piedade e do amor-próprio. Esses dois sentimentos nos

demonstram muito bem a versatilidade do amor-de-si ao proporcionar ao homem sentimentos tão distintos. O amor-próprio é facilmente compreendido quando o interpretamos como uma extensão da paixão originária, já que, o amor-de-si significa a preocupação com a nossa própria vida e a piedade representará a expansão de tal sentimento aos demais.

O amor-próprio, por sua vez, surge quando os homens passam a se organizar em sociedade. Por meio deste arranjo social o ser humano se desenvolve racionalmente, o que lhe proporcionará habilidades como a aquisição da linguagem, a abstração, a comparação e, sobretudo, a avaliação. Essas habilidades são as bases do amor-próprio, um sentimento de excessivo orgulho, considerado como uma forma de vaidade ou, ainda, uma espécie de soberba. Portanto, 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 (DENT, 1996, p. 41).

Através dessa definição, podemos compreender o amor-próprio como uma extensão corrompida do amor-de-si. Pois, enquanto este é um sentimento bom e saudável, na medida em que orienta os indivíduos a bem conduzir a preservação de suas vidas, aquele é negativo, na medida em que leva os homens a reivindicar para si uma posição de reconhecimento³ para além da busca pela simples preservação. O amor-próprio funciona como uma paixão falsificadora e, dessa forma, orienta os seres humanos a se preocupar com a sua aparência, com o modo como aparecem aos demais, em detrimento da preocupação com o que são. Origina-se aqui a dicotomia entre ser e aparecer.

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).

Portanto, não só é lamentável a tentativa dos homens de se colocarem em um grau de superioridade em relação aos demais considerando-os inferiores, como também é infeliz a

³ Quando falamos de reconhecimento, não se trata de uma mera identificação de suas qualidades positivas e negativas, trata-se de exigir para si uma posição mais elevada em relação aos demais.

forma pela qual os homens constroem sua identidade: de forma comparativa, em busca de reconhecimento.

1.3 A NATUREZA HUMANA SEGUNDO SANTO AGOSTINHO

Investigaremos agora a antropologia defendida no período medieval, pelo filósofo e teólogo Santo Agostinho. Tal investigação se revelará importante para este trabalho na medida em que elucida um pensamento que não apenas encontra-se em situação oposta ao pensamento rousseauiano, mas que, dada a sua força, consegue avançar no tempo com influência suficiente para gerar críticas e até mesmo a condenação de Rousseau por heresia.

Santo Agostinho, assim como, o filósofo genebrino, dedica-se à análise da natureza humana, entretanto, os resultados por ele alcançados diferem daqueles apresentados por Rousseau. Santo Agostinho não acredita que os homens possam ser bons em sua natureza. Seguindo a Igreja Católica, ele argumenta que o mal se encontra nos seres humanos desde seu nascimento, o que pode ser observado facilmente através de suas ações. Deste modo, o problema do mal - qual a sua origem e como ele afeta os indivíduos - foi uma das questões que muito intrigou o filósofo medievalista. Observa-se, aliás, que antes mesmo de sua adesão ao cristianismo, Santo Agostinho já procurava por respostas no maniqueísmo⁴.

Quando se apresenta uma descrição do que é o mal, muitas vezes se faz em oposição àquilo que representa ou demonstra-se como sendo o bem. A exemplo disso, temos os maniqueístas que defendem ser a natureza humana composta por dois princípios antagônicos, a saber, a luz e a treva ou o bem e o mal, que se encontram nos homens em constante rivalidade. Se pensarmos na natureza humana como descrita pelo maniqueísmo, veremos esta discussão perder seu caráter moral, dado que ao admitirmos o mal como algo natural aos homens, se exclui a sua liberdade de escolha e, conseqüentemente, sua responsabilidade.

Antes de converter-se ao cristianismo, Agostinho foi adepto do maniqueísmo, entretanto abandonou os seus preceitos e se dedicou a refutar as suas ideias, entre elas a tese de que o mal, assim como o bem, possui um ser. Em outros termos, para o Bispo de Hipona, não devemos crer que o mal seja dotado de uma existência, pois isso só ocorre no caso do bem. Desta maneira,

⁴ Seita fundada por Mani, reunindo elementos do zoroastrismo e do cristianismo, o maniqueísmo oferecia uma via racional de acesso à verdade e uma metafísica de cunho fortemente materialista, de cujas ideias Agostinho compartilhou. (Costa, 2003).

ele afirma que: “Quando se trata de procurar onde está o mal, deve primeiro investigar-se o que seja o mal. Ele não é mais do que a corrupção do modo, da espécie ou da ordem natural” (AGOSTINHO, 1992, p. 63).

Será de extrema importância para o cristianismo a negação dos preceitos defendidos pelo maniqueísmo, pois caso a teoria agostiniana aceitasse a tese de que o mal possui uma ontologia, o resultado seria o de que Deus, como criador do bem, também seria o criador do mal. Veremos, portanto, que, da mesma maneira que Santo Agostinho se empenha em demonstrar que Deus não é o responsável pela vileza dos seres humanos, o teólogo se dedica a provar que tampouco será Deus o responsável pela origem do mal. Nesse sentido, Agostinho é categórico ao afirmar:

Deus é o Bem Supremo, acima do qual não há outro: é o bem imutável e, portanto, verdadeiramente eterno e verdadeiramente imortal. Todos os outros bens provêm d’Ele, mas não são da mesma natureza que Ele. [...] qualquer que seja o seu grau na escala das coisas, não pode proceder senão de Deus (AGOSTINHO, 1992, p. 37).

Se, por um lado, não é possível ao cristianismo aceitar a ideia de que Deus foi o criador do mal, por outro, é preciso justificar como é possível que algo exista sem que tenha sido d’Ele originado. Para responder a esse dilema sem incorrer em contradição, Santo Agostinho se dedica a explicar que o mal não possui caráter substancial. O filósofo pensa o mal de forma similar à descrição realizada pela Física sobre os conceitos de frio e escuro. Enquanto o calor e a luz apresentam-se como uma condição, teremos respectivamente, segundo as leis da Física, o que consideramos como frio, na realidade é a ausência de calor, e, a percepção da escuridão nada mais é do que a ausência de luz. Assim, Agostinho defende que o bem é o ser e o mal é o não-ser ou ainda a ausência do ser.

Na medida em que o filósofo de Hipona apresenta o mal como ausência do ser ou ainda o toma como não-ser, essa definição do mal enquanto ‘nada’ deve ser diferenciada da ausência anterior à criação. Em outras palavras, existe o nada que antecede a criação e este pode ser representado pela ausência absoluta de todas as coisas. Mas, a partir do momento que organismos, plantas, animais, enfim, entes em geral passam a ser concebidos e tomados como coisas existentes, caso alguma deles sofra a sua corrupção, tornando-se assim o que não é (não-ser), se compreenderá tal condição como ausência e, por conseguinte, como maldade.

Conforme a problemática da essência é lida na chave da corruptibilidade, se faz necessário pontuar como as coisas foram criadas. De acordo com os preceitos cristãos, mesmo os entes e os seres tendo sua origem dada por Deus, sua essência não decorre da mesma essência d'Ele. Logo, Deus é bom, eterno e imutável, mas suas criaturas não necessariamente o são. Ao contrário, ao observá-las constataremos que são em sua grande maioria perenes e mutáveis. Nas palavras de Agostinho: “[...] toda a mudança faz com que o que era deixe de ser. Portanto ele é, verdadeiramente, o Ser imutável. As restantes coisas que por ele foram feitas, dele receberam o seu ser, segundo o seu modo próprio” (AGOSTINHO, 1992, p. 55).

Ainda com relação à corrupção, o Bispo de Hipona nos alerta para o fato de que inúmeras vezes ela decorre do mau uso dos entes realizado pelos seres humanos. Por mau uso compreende-se que ao se servir dos objetos os homens os adoram e os amam em si, ao invés de encará-los como um meio para alcançar aquilo que realmente deve ser adorado e amado, a saber, Deus. Deste modo, é fácil observarmos que há uma inversão de valores em que os fins são substituídos pelos meios e os meios pelos fins (COSTA, 2009).

Agora, quando falamos especificamente daquele mal referente ao homem, do mal por ele realizado ou ainda da maldade presente em sua natureza, esta maldade encontra sua origem, segundo Santo Agostinho, no conceito de liberdade ou, conforme termo utilizado por ele, no livre-arbítrio. Logo, essa discussão perde o caráter estritamente ontológico e passa a assumir um caráter antropológico.

Na descrição antropológica ofertada pela teoria agostiniana é marcante a presença do mal, mas para entendermos como se dá essa relação, entre a essência humana e a maldade, devemos, em primeiro lugar, observar como aquela será por ele descrita. Em sua antropologia, Agostinho apresenta os homens divididos em três momentos: em um primeiro momento, a natureza será compreendida como “primordial, imortal, formulada antes mesmo do ‘pecado original’” (RÊGO, 2015, p. 67). Neste primeiro estágio, os seres humanos são descritos como seres naturalmente bons. Porém, devido à desobediência de Adão e Eva em alimentar-se do fruto proibido, temos a expulsão de ambos do paraíso e, como consequência, a essência de ambos é alterada de imortal para mortal. Neste segundo estágio, a essência mortal dos homens demarca sua corrupção e explica por que iniciam suas vidas marcadas pelo pecado original. O terceiro estágio é caracterizado pela “natureza renascida”, ou seja, pela busca de uma solução para a natureza corrompida dos seres humanos. A solução apresentada pela Igreja Católica será o batismo. Mas, antes de abordarmos essa solução, abordaremos o problema do pecado original.

A expulsão de Adão e Eva do Jardim do Éden e a queda de toda a humanidade - o pecado original - decorreu da desobediência de ambos de uma ordem do Criador para não se alimentarem do fruto proibido. Deste fato surge a seguinte questão: será que essa desobediência teria ocorrido pelo puro e simples desejo de desobedecer ou havia razões que os conduziram a tal ação? Há os que defendem que os homens através de uma postura ambiciosa, movida pelo desejo de se tornarem deuses, foram levados ao pecado. Ou seja: “A origem do pecado, portanto, reside no orgulho humano, no desejo de insubordinação a Deus, pois o homem não teria cedido facilmente à tentação se já não estivesse tomado por um desejo de igualdade junto ao Criador” (COUTINHO, 2010, p. 128). Por outro lado, temos aqueles que, como Teófilo e Irineu, acreditam que tal fato se encontra justificado na impaciência pela busca do conhecimento. Afirma-se que quando Deus criou os homens, ele não os criou como seres prontos e acabados, pelo contrário, lhes deu liberdade para se desenvolverem. O homem e a mulher ainda estavam em um estágio inicial, similar ao das crianças, em que o conhecimento deveria ocorrer com o tempo, com o seu amadurecer. Ao se alimentarem do fruto proibido, Adão e Eva acabam por antecipar um conhecimento ao qual ainda não estavam preparados para acessar e, por isso, Deus os proibira de se alimentarem da árvore do bem e do mal (LAMELAS, 2012).

A árvore do conhecimento era boa assim como bom era também o seu fruto. Porque não foi a árvore que produziu a morte, como pensam alguns, mas a desobediência. Na verdade, no seu fruto nada mais havia senão o conhecimento, e o conhecimento é bom, desde que usado devidamente. E uma vez que pela sua idade este Adão era uma criança, não podia por isso receber de modo devido o conhecimento. Ainda hoje, quando nasce uma criança, não pode imediatamente comer pão, mas alimenta-se primeiro de leite e, à medida que avança em idade, passa-se ao alimento sólido. Algo de semelhante sucedeu também com Adão. Por isso, não foi por inveja, como pensam alguns, que Deus proibiu comer da árvore do conhecimento. Quis Deus antes pô-lo à prova a ver se era obediente ao seu mandato, e queria que o homem permanecesse o maior tempo possível simples e inocente na idade e criança. Porque é coisa santa não só perante Deus, mas também ante os homens, que os filhos se submetam aos pais em simplicidade e inocência (TEÓFILO, Ad Autol. II, 25., apud LAMELAS, 2012, p. 66-67).

É importante destacarmos que esse pecado que aparentemente demonstra-se como um evento individual de proporções isoladas, não o é. As consequências desse episódio se perpetuam no tempo e no espaço, ou melhor, “O pecado de Adão não é apenas pessoal, mas universal [...]” (BOVER, 1961, p. 193). É um pecado herdado por todos os seres humanos independentemente do local e do período de seu nascimento, pois, em virtude dele a humanidade passa a ser concebida como tendo sua natureza já corrompida.

Observa-se que se o mal que acomete as coisas é lido na chave da corruptibilidade, aquele que atinge os seres humanos será compreendido como resultado do livre-arbítrio. O livre-arbítrio será visto como peça-chave para entendermos tanto a definição quanto a ocorrência do pecado original, na teoria agostiniana. Este conceito será compreendido como a capacidade dos homens de escolherem livremente suas ações. Conforme possuem liberdade para tal, terão, portanto, que se responsabilizar por tais escolhas. Destaca-se, assim, que o filósofo compartilha da ideia amplamente defendida na ética de que a liberdade é um pressuposto da moralidade. Só devemos julgar um agente enquanto um ser ético ou não, na medida em que ele for considerado livre para decidir sobre suas ações. Desse modo, é a partir do momento em que ele estiver desfrutando de liberdade que poderemos lhe atribuir a responsabilidade por suas escolhas.

Cada um é responsável pelo que recebeu. Portanto, se o homem tivesse sido criado de tal modo que pecasse inevitavelmente, seu dever seria pecar. E ao pecar, portanto, faria o que devia, e não faria senão seguir a lei da natureza. Mas já que seria crime falar dessa maneira, segue-se que ninguém é obrigado por sua natureza a pecar. Tampouco é obrigado a ser levado por uma natureza alheia, porque ninguém peca sujeitando-se ao que não quer, por própria vontade. Com efeito, caso se sujeite justamente a isso, seu pecado não está em que se sujeitou contra sua vontade. Mas só peca quando age voluntariamente, de maneira a dever padecer com toda justiça o que não teria querido sofrer. Pois por outro lado, se o aceitasse injustamente, como pecaria? Efetivamente, o pecado não consiste em suportar alguma coisa injustamente, mas sim em praticar algo injustamente. Posto que ninguém está forçado a pecar, nem por sua própria natureza, nem pela natureza de outro, logo só vem a pecar por sua própria vontade (AGOSTINHO, 1995, p. 203).

Segundo a teoria agostiniana, os homens além de serem dotados de livre-arbítrio são seres racionais portadores de inúmeras vontades, cada uma delas com um papel na compreensão do agir moral. A vontade, por exemplo, desempenha um papel de autoridade sobre a ação, despertando o interesse e o desejo dos seres humanos sobre algo ou sobre uma situação.

[...] é próprio da vontade escolher o que cada um pode optar e abraçar. E nada, a não ser a vontade, poderá destronar a alma das alturas de onde domina, e afastá-la do caminho reto. Do mesmo modo, é evidente ser preciso não censurar o objeto do qual se usa mal, mas sim a pessoa que dele mal se serviu (AGOSTINHO, 1995, p. 67).

Contudo, não estando a vontade sozinha, não podemos atribuir-lhe a culpa de conduzir os homens ao pecado. Devemos destacar ainda o papel desempenhado pela nossa racionalidade. Os homens enquanto seres racionais são capazes de avaliar e ponderar sobre seus desejos buscando, desta forma, aquelas ações que julgam como boa e evitando aquelas que acreditam

serem más. Sendo os seres humanos compostos por razão e desejo, cabe a eles, no uso de sua liberdade, escolher seguir ou não o que sua razão lhes orienta. A teologia do Bispo de Hipona defende, então, que a verdadeira liberdade consiste justamente na nossa capacidade de autocontrole com relação aos nossos impulsos e desejos. Em outras palavras, ser verdadeiramente livre é seguir pelos caminhos da razão, já que é ela que nos orienta na busca pelas boas ações.

Por fim, ao levarmos em consideração, mortalidade da natureza humana, devemos analisar como ocorre a transição desta natureza mortal para a natureza renascida. Dada a liberdade dos seres humanos e a proibição de Deus de os homens, na figura de Adão e Eva, se alimentarem dos frutos da árvore do bem e do mal, ao desobedecerem ao Criador, os seres humanos pecam. Esta transgressão não acomete apenas a primeira mulher e o primeiro homem que provaram do dito fruto proibido, mas toda a humanidade, agora responsável por tal transgressão.

A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem vício. Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora a necessidade de médico devido a não gozar de saúde. O Sumo Deus é o Criador ao qual não cabe culpa alguma. Sua fonte é o pecado original que foi cometido por livre vontade do homem. Por isso, a natureza sujeita ao castigo atrai com justiça a condenação (AGOSTINHO, 1999, p. 74).

A partir deste trecho observa-se que o pecado original é interpretado pelo cristianismo como um evento modificador da natureza humana. Nesse sentido, se faz necessária uma busca pela redenção, um resgate da natureza bondosa que, segundo a Igreja, pode ser realizado através do batismo.

Conforme Santo Agostinho, o batismo surge justamente em resposta a herança deixada a nós por Adão. Como iniciamos nossas vidas herdando a corrupção gerada pelo pecado original, a única forma de reverter tal situação é pela redenção do batismo, o sacramento da esperança. Uma vez realizado o batismo é devolvido ao sujeito uma condição de pureza similar àquela anterior ao pecado. Contudo, mesmo purificados, os homens não estarão livres das consequências provocadas pelo pecado original. Em sua obra, *Comentários ao Gênesis*, o filósofo afirma: “Não está escrito em vão que nem a criança com um dia de vida na terra está isenta de pecado, e no salmo: *Eis que nasci na iniquidade, minha mãe concebeu-me no pecado*. E em Adão, no qual todos pecaram, todos morrerão” (AGOSTINHO, 2005, p. 135). Portanto,

o bispo de Hipona aponta para a necessidade de os seres humanos sempre, a cada nova geração, realizarem o sacramento cristão do batismo como forma de apagar o pecado original.

1.3.1 Resposta de Rousseau a Santo Agostinho

Conforme Rousseau se dedica a refletir sobre a natureza humana, ele também o faz sobre o dogma do pecado original. Uma vez que tenta refutar a tese defendida pela Igreja Católica de que os seres humanos seriam maus desde seu nascimento, o filósofo genebrino deseja combater a ideia amplamente defendida pelo cristianismo de que os homens seriam essencialmente maus, sem que aquele que os criou seja responsabilizado. Em favor desse argumento, os indivíduos são descritos como seres livres, portanto, a responsabilidade não será de outro a não ser deles mesmos caso escolham por boas ou más ações.

Rousseau concorda com o cristianismo no sentido de que a responsabilidade acerca do mal não deva recair sobre Deus. Entretanto, não acredita, como quer a Igreja, que os seres humanos sejam maus por natureza. Sendo assim: “Rousseau rejeita o dogma do pecado original, não em primeira instância porque contradiz a sua teoria da bondade natural, mas porque sentiu que o dogma do pecado não explicava o que se propunha explicar” (ALBERG, 2001, p. 775). Sendo assim, Rousseau não apenas discorda da Igreja quanto à natureza humana, como entende que o argumento do pecado original não dá conta de explicar o que se propõe, principalmente quando levamos em consideração o primeiro sacramento, isto é, o batismo.

Rousseau ao longo de seu trabalho apresenta diferentes razões para negar a hipótese da hereditariedade do mal ou ainda o pecado original. A principal dessas razões é a defesa de que o primeiro sentimento presente nos homens, e que os guia, é o amor-de-si. Levando em conta os argumentos do filósofo quanto ao papel do amor-de-si, torna-se clara a discordância do genebrino frente à ideia difundida pela Igreja de que o homem tenha sua natureza definida como algo naturalmente mau ou ainda que tenhamos herdado esse caráter por meio do pecado cometido por Adão e Eva e, desta forma, chegássemos ao mundo como seres corrompidos. Ao contrário, em sua obra *Emílio ou da educação*, ele é categórico ao afirmar:

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 (ROUSSEAU, 1995, p. 78).

Naturalmente esta oposição à Igreja gerou consequências que foram desde sua prisão até a queima de seu livro em 1762. O que Rousseau relata indignado em sua *Carta a Christophe de Beaumont*, publicada em março de 1763, além de toda a perseguição que sofreu, aponta para o fato de que outros filósofos ao se dedicarem a este mesmo tema não foram julgados, muito menos condenados com tanta veemência.

Evitarei falar de meus contemporâneos; não quero prejudicar ninguém. Mas o ateu Espinosa ensinou pacificamente sua doutrina, não enfrentou obstáculos para publicar seus livros, e estes foram vendidos publicamente. [...] Hoje, no célebre século da filosofia, da razão, da humanidade, por haver proposto com circunspeção, e mesmo com respeito e por amor ao gênero humano, algumas dúvidas fundadas na própria glória do Ser supremo, o defensor da causa de Deus, difamado, proscrito, perseguido de Estado em Estado, de asilo em asilo, sem consideração por sua indigência, sem piedade por suas enfermidades, com uma obstinação jamais dirigida contra nenhum malfeitor, e que seria bárbara mesmo contra um homem de boa saúde, tem negado água e abrigo em quase toda a Europa; é caçado no interior dos bosques, e faz-se necessária toda a firmeza de um protetor ilustre, e toda a bondade de um Príncipe esclarecido para deixá-lo em paz no seio das montanhas (ROUSSEAU, 2005c, p. 43).

Apesar do sentimento de injustiça ao comparar-se com outros filósofos, o principal problema para Rousseau não consiste neste ponto. Pois, no seu entender, essa perseguição revela que o arcebispo não foi imparcial em suas análises, uma vez que ele já havia escrito e publicado outras obras passíveis de crítica. Segundo Rousseau, o teólogo só teria se dado ao trabalho de criticá-lo em virtude de denúncias que sofrera frente ao Parlamento.

Meu *Discurso sobre a desigualdade* percorreu sua diocese, e o senhor não publicou uma Carta Pastoral; minha *Carta a d'Alembert* percorreu sua diocese e o senhor não publicou uma Carta Pastoral; a *Nova Heloísa* percorreu sua diocese e o senhor não publicou uma Carta Pastoral. E, no entanto, todos esses livros o senhor certamente leu [...]. Por que, então, o senhor não disse nada na ocasião? (ROUSSEAU, 2005c, p. 45).

De qualquer forma, o objetivo de sua *Carta a Christophe de Beaumont* não consiste em ser apenas uma resposta às acusações sofridas. Rousseau se dedica a questionar e refutar seus críticos quanto às questões da origem do mal e, por conseguinte, à questão do pecado original.

O senhor diz que somos pecadores por causa do pecado do nosso primeiro pai, mas então porque é que o nosso primeiro pai, ele próprio teria sido pecador? Por que a mesma razão pela qual o senhor explicaria seu pecado não se aplicaria igualmente a seus descendentes sem pecado original, e por que seria necessário imputar a Deus uma injustiça, ao tornar-nos pecadores e passíveis de punição pelo vício de nosso nascimento, ao passo que nosso primeiro pai mesmo sem vício foi pecador e punido como nós? O pecado original explica tudo exceto o seu próprio princípio, e é este princípio que é necessário explicar (ROUSSEAU, 2005c, p. 51).

De acordo com a perspectiva rousseuniana, existem diversos erros na argumentação apresentada pelos teólogos para justificar a origem do mal. Vimos anteriormente a recusa por parte do filósofo da ideia da hereditariedade do mal pois, caso aceitasse essa tese, teria que admitir que os seres humanos já se encontram no mundo corrompidos, o que vai contra a sua teoria da bondade natural. Além disso, Rousseau levanta outro ponto trazido pelo cristianismo, a saber, o batismo. Se este primeiro sacramento, como quer a Igreja, é capaz de limpar e liberar os humanos do pecado original, estes deveriam encontrar-se em posição similar a Adão e Eva antes da queda. Logo, seus vícios deveriam receber outra explicação (ALBERG, 2001). Se, por outro lado, o batismo não é capaz de libertar os homens da corrupção, os teólogos deveriam reavaliar seu posicionamento, pois, desta forma, parece que os homens são criados por Deus deliberadamente fracos e este, não satisfeito, os pune por essa fraqueza.

E como conceber que Deus tenha criado tantas almas inocentes e puras expressamente para reuni-las a corpos culpados, para fazê-las contrair a corrupção moral, e para condená-las todas ao inferno, sem outro crime além dessa união que é a sua própria obra? Não direi se esse seu sistema esclarece (como o senhor se gaba) o mistério do coração humano, mas vejo que ele obscurece muito a justiça e a bondade do Ser Supremo (ROUSSEAU, 2005c, p. 50).

Se Rousseau nega a explicação oferecida pelo dogma do pecado original- que os seres humanos são maus por natureza-, qual a explicação que ele propõe? Para entendermos a explicação proposta por Rousseau quanto à origem do mal devemos, então, voltar à discussão por ele realizada no *Segundo Discurso*. Nesta obra, o filósofo faz uma importante divisão entre aqueles que ele considera representados pelo homem natural e pelo homem social. A partir dessa divisão, ele descreve que os primeiros apresentam um modo de vida extremamente simples, pois viviam com os animais em meio à natureza tendo todas as suas necessidades atendidas por ela. Logo, é possível compararmos este homem com Adão e Eva ou ainda estabelecer uma analogia entre o estado de natureza, que será por Rousseau considerado como a era de Ouro, com o Jardim do Éden, em especial pela ingenuidade dos homens característicos deste estado. Só que, para Rousseau, o surgimento do mal não decorre do aparecimento de um único elemento ou uma única ação como sugerido na Bíblia.

Rousseau precisa encontrar um elemento que esteja, ao mesmo tempo, enraizado nas paixões e ainda assim desenvolva o intelecto ao ponto de o intelecto, por sua vez, começar a exercer uma influência (perniciosa) sobre as paixões. Este elemento não pode ser simplesmente inato, senão Deus seria o responsável final e, no entanto, precisa de ser universal para dar conta da condição humana (ALBERG, 2001, p. 784).

Como vimos anteriormente, o autor de *O Contrato Social*, aponta pelo menos dois fatores que provocam a saída dos indivíduos de seu estado de natureza e conseqüentemente causam a sua corrupção, são eles: a perfectibilidade e as catástrofes ambientais. Observa-se que estas catástrofes são impostas aos homens e os faz procurar no próximo ajuda para enfrentá-las, iniciando, assim, as relações sociais que, pouco a pouco, irão degenerar a espécie humana.

Em um segundo momento, teremos o desenvolvimento da língua que acelerará todo esse processo. Em breve os homens não buscarão apenas o auxílio de seus semelhantes, mas também o reconhecimento destes. Vemos que não é a linguagem que desperta a busca pelo outro, não é ela que abre os olhos dos indivíduos fazendo com que reconheçam seus semelhantes e busquem deles reconhecimento. Pelo contrário, é só a partir do momento que os homens se aproximaram uns dos outros que se desenvolveu a linguagem, desta forma, podemos afirmar que ela nasce por meio da necessidade de expressar seus sentimentos.

Desde que o homem foi reconhecido por outro como um ser sensível, pensante e semelhante a ele próprio, o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe seus sentimentos e pensamentos fizeram-no buscar meios para isso. Tais meios só podem provir dos sentidos, pois estes constituem os únicos instrumentos pelos quais um homem pode agir sobre outros. Aí está, pois, a instituição dos sinais sensíveis para exprimir o pensamento. Os inventores da linguagem não desenvolveram esse raciocínio, mas o instinto sugeriu-lhes a consequência (ROUSSEAU, 2005b, p. 259).

Vale destacar que quando falamos que a linguagem nasce das necessidades, estamos falando das necessidades complexas - o desejo dos indivíduos de expressarem o que pensam e o que sentem -, pois as necessidades simples, como já vimos, eram todas atendidas pela natureza. Portanto: “Não é a fome ou a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera, que lhes arrancaram as primeiras vozes” (ROUSSEAU, 2005b, p. 266), pois os homens conseguem muito bem caçar e cozer seus alimentos bem como sair em busca de água em absoluto silêncio. Contudo, o desejo de conquistar, seja o respeito ou o coração do próximo, e o anseio por justiça desperta nos indivíduos a necessidade de argumentar e persuadir. Para que tudo isso ocorra é necessário o surgimento de uma língua.

Para que surgisse nos indivíduos a necessidade de comunicar-se com os outros, supõe-se que já houvesse algum grau de sociabilidade. Nesse sentido, Rousseau afirma no *Segundo Discurso*: “Diria, como muitos outros, que as línguas nasceram no comércio doméstico dos pais, das mães e dos filhos [...]” (ROUSSEAU, 1999a, p. 69). Entretanto, o próprio filósofo observa a superficialidade de tal afirmação, tendo em vista que para o homem chegar a este

nível de organização social foi necessária a ocorrência de uma série de outros elementos. Nesse sentido, o autor aponta para as adversidades que o meio impôs, alegando que esse fora o primeiro passo dado pelos homens no sentido de se agruparem para sobreviverem a elas.

1.4 A ANTROPOLOGIA DE THOMAS HOBBS

A crença em uma antropologia que atribui características vis à natureza humana não se encontra restrita ao discurso teológico. Ela também encontra raízes na filosofia política, sendo o filósofo Thomas Hobbes um dos seus principais defensores. Tal discussão revela-se importante a este autor dada a necessidade de compreender os seres humanos em sua essência para a elaboração de seu contrato social. Observando as características que o filósofo julga serem naturais aos homens, vemos que estas os levariam inevitavelmente à disputa e à rivalidade, por isso, Hobbes se dedica à teorização de um Estado forte capaz de regular o convívio entre os indivíduos.

Antes mesmo de Hobbes e Rousseau se oporem com relação à natureza dos seres humanos, aquele já questionava os filósofos gregos quanto à capacidade do homem ser um indivíduo sociável. Isto é, diferente do que defendiam os gregos antigos, em específico Aristóteles⁵, Hobbes não acredita que os indivíduos possam se realizar ou ainda se satisfazer em sociedade. Em sua obra *Do Cidadão* o filósofo afirma:

A maior parte daqueles que escreveram alguma coisa a propósito das repúblicas ou supõe, ou nos pede ou requer que acreditemos que o homem é uma criatura que nasce apta para a sociedade. Os gregos chamam-no *zoon politikon*; e sobre este alicerce eles erigem a doutrina da sociedade civil como se, para se preservar a paz e o governo da humanidade, nada mais fosse necessário do que os homens concordarem em firmar certas convenções e condições em comum, que eles próprios chamariam, então, leis. Axioma este que, embora acolhido pela maior parte, é, contudo, sem dúvida falso - um erro que procede de considerarmos a natureza humana muito superficialmente (HOBBS, 1998, p. 25-26).

Se os homens não são seres sociáveis, logo surge a questão: o que os leva a viver em sociedade? Para Hobbes, as respostas a esta pergunta seriam: o medo que os indivíduos sentem da morte violenta provocada por outro e a busca pela paz. Para compreendermos melhor esta

⁵ Aristóteles tem como ponto de partida uma concepção teleológica tanto na construção de sua teoria física quanto na construção da sua teoria ético-política. No primeiro caso, isso pode ser observado na medida em que ele defende a ideia de que todo movimento possui uma finalidade. Já no segundo, isso se sustenta com a tese de que os homens são seres políticos por natureza, segundo a qual há uma tendência natural nos homens pela vida em sociedade. Portanto, por natureza, a vida política é o fim para o qual o homem tende.

questão, devemos observar outros elementos pertencentes a esta equação. Em primeiro lugar, é necessário analisar o que o autor fala sobre a igualdade e a liberdade.

De acordo com a concepção antropológica hobbesiana os indivíduos, independentemente de sua constituição física e intelectual, nascem todos em condição de relativa igualdade. Embora alguns nasçam mais fortes e outros nasçam mais inteligentes, estas diferenças não serão suficientes para criar uma condição que os distinga, separe e estabeleça uma hierarquia entre eles.

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo (HOBBS, p. 2003, p. 109).

Associado a essa igualdade natural, temos ainda a questão do direito natural. O filósofo compreende o direito natural como a liberdade do indivíduo de usar o seu poder para fazer tudo aquilo que esteja ao seu alcance para garantir a sua autopreservação, independentemente se isso o conduzirá à paz ou ao conflito.

A natureza deu a cada um direito a tudo; isso quer dizer que, num estado puramente natural, ou seja, antes que os homens se comprometessem por meio de convenções ou obrigações, era lícito cada um fazer o que quisesse, e contra quem julgasse cabível, e, portanto, possuir, usar e desfrutar tudo o que quisesse ou pudesse obter (HOBBS, 1998, p. 32).

Tendo em vista o direito natural e a condição de relativa igualdade natural dos homens, o filósofo conclui que, além da insociabilidade, os indivíduos se encontram em perigo se deixados em seu estado originário. Desse modo a fim de rechaçar qualquer espécie de violência se faz necessária a criação de um Estado soberano e de caráter intervencionista. Nas palavras do autor: “[...] não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e esta não ser uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos” (HOBBS, 1998, p. 33).

O fato do ser humano dispor de plena liberdade e das condições necessárias para percorrer seus desejos quando se encontra no estado de natureza demonstra um cenário propício para o conflito. Esse cenário é agravado, podendo levar ao efetivo uso da violência e à guerra,

quando levamos em conta o papel das paixões humanas aliado ao direito natural da liberdade. Nesse sentido, para entendermos o que Hobbes compreende por paixão, bem como sua origem, devemos ter em mente o caráter mecanicista de sua filosofia.

Hobbes encara as paixões como a ação e a reação do movimento causado pelos objetos externos. De acordo com a teoria hobbesiana, a paixão deriva do movimento, contudo, ela não se encontra limitada a um único movimento causado por um único elemento. Ao contrário, ela representa o resultado de uma série de objetos que são acessados pelas sensações e, em última instância, encontram-se engajados na imaginação. Como afirma Isabel Limongi, as paixões são definidas enquanto:

produto de uma série de *conatus*, que enquanto se somam e se subtraem entre si, sem ainda produzirem um efeito visível, funcionam como uma espécie de escala, em que o movimento recebido se reequaciona para produzir um novo movimento, que é a ação ou movimento voluntário (LIMONGI, 1999, p. 32).

Podemos afirmar que os objetos externos possuem um importante papel na criação de nossas paixões na medida em que representam a matéria prima para sua formação. Logo, diferentes objetos poderão gerar diferentes paixões. Contudo, o processo de sua criação e reelaboração não se resume a esta fase. Ainda há uma etapa interna cuja responsável é a imaginação. Desse modo, as paixões, muito além de serem provocadas por elementos externos, são também o resultado da adequação e ponderação de elementos internos; elas são originadas de movimentos externos e internos, derivando tanto da sensação quanto da imaginação. Nesse sentido, é interessante entendermos a definição apresentada pelo filósofo de cada uma delas, bem como elas se relacionam na criação das paixões.

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. Pois: “[...] 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). E disso se segue que a imaginação, segundo Hobbes: “[...] 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 despertos” (HOBBS, 2003, p. 18).

Dito isso, as paixões serão definidas como um movimento (*conatus*) relativo ao corpo, mas intimamente relacionado à imaginação. Ou melhor, a paixão é compreendida pela teoria

hobbesiana como uma espécie de resposta gerada pelo contato da imaginação com o movimento vital (circulação do sangue, coração, etc). Esse movimento inicial (*conatus*) é a paixão.

Antes de entendermos como as paixões adquirem conteúdo moral, devemos compreender a concepção de movimento, defendida pelo autor. Como dito anteriormente, sendo Hobbes influenciado pela mentalidade mecanicista, o movimento apresenta um papel de protagonismo no nascimento das paixões. Segundo Hobbes, o movimento corresponde ao conjunto das ações vitais e voluntárias. As ações ou movimentos vitais são aqueles como a respiração, a nutrição, a excreção, entre outros, os movimentos voluntários são representados, por exemplo, pelo andar, correr, falar. A principal diferença entre eles é que o movimento vital: “começa com a geração e continua sem interrupção durante toda a vida. [...] Para estes movimentos não é necessária a ajuda da imaginação” (HOBBS, 2003, p. 46). Em contrapartida, o movimento voluntário só não pressupõe um pensamento qualquer como, também pressupõe a participação da imaginação enquanto a “primeira origem interna de todos os movimentos voluntários” (HOBBS, 2003, p. 47). Vale destacar que independentemente destes movimentos serem ou não perceptíveis aos indivíduos “Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e em outras ações visíveis, chamam-se geralmente esforços” (HOBBS, 2003, p. 47). Será este conceito - o esforço -, também conhecido como desejo “quando vai na direção de algo que o causa,” (HOBBS, 2003, p. 47) ou aversão quando segue em direção oposta que nos conduziram a compreender como as paixões adquirem conteúdo moral.

Tal como na sensação aquilo que realmente está dentro de nós é apenas movimento, provocado pela ação dos objetos externos, mas em *aparência* (para a vista, a luz e a cor; para o ouvido, o som; etc.), assim também, quando a ação do mesmo objeto se prolonga, a partir dos olhos, dos ouvidos e outros órgãos, até o coração, o efeito aí realmente produzido não passa de movimento e esforço, que consiste em apetite ou aversão em relação ao objeto. Mas a *aparência* ou sensação desse movimento é o que se chama deleite [isto é, apetite ou desejo], ou então perturbação do espírito [isto é, aversão] (HOBBS, 2003, p. 49).

Será interpretada como desejo, de acordo com a teoria hobbesiana, todo e qualquer movimento produzido por algo desde que se apresente positivamente aos sujeitos. Quando a sensação for recebida negativamente, o movimento realizado pelo sujeito buscará o distanciamento do objeto e será denominado aversão. Mediante esta classificação, amor e desejo serão tratados como sinônimos entre si, assim como ódio e aversão. Amor e ódio se referem a objetos presentes aos sentidos enquanto os movimentos de desejo e aversão se

referem a objetos ausentes. Logo, pode-se afirmar que o comportamento humano gira em torno das concepções de amor e ódio, desejo e aversão.

Mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo do homem, esse objeto é aquele a que cada um chama bom; ao objeto de seu ódio e aversão chama mau, e ao de seu desprezo chama vil e indigno. Pois as palavras “bom”, “mau” e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos (HOBBS, 2003, p. 48).

É por meio das relações de atração e aversão que se dará às concepções de bom e mau. Desta forma, o valor do objeto não se encontra nele mesmo, seu valor está intimamente relacionado com o uso que o sujeito faz desse objeto. Nas palavras de Hobbes: “devemos saber, portanto, que bem e mal são nomes dados às coisas para significarem a inclinação ou aversão daqueles por quem foram dados” (HOBBS, 1998, p. 72), não apreendendo, deste modo, um valor universal. Bem e mal, para Hobbes, são apenas nomes, que só alcançarão um significado real pela forma que serão utilizados pelos homens.

O estado de guerra ou constante ameaça tem sua origem em três paixões: a competição, a desconfiança e a glória. A primeira delas suscita o conflito justamente pela pressuposição da igualdade. Como dito anteriormente, os homens desde o seu nascimento no estado de natureza encontram-se em condições de relativa igualdade para disputarem os objetos de seus desejos, por mais que apresentem diferenças com relação às suas capacidades intelectuais ou constituição física. Ao acreditarem nesta condição de igualdade, alimentam a esperança de alcançarem suas realizações e, na medida em que isso se demonstra difícil ou pouco provável, passam a competir e brigar entre si.

Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos os nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para o seu fim (que é principalmente a sua própria conservação, e às vezes apenas o seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro (HOBBS, 2003, p. 107).

Enquanto isso a desconfiança será compreendida como a segunda causa responsável pela guerra de todos contra todos. Esta paixão alimenta nos indivíduos o sentimento de rivalidade, já que nos apresenta o outro como um inimigo que pode nos atacar a qualquer momento. Tendo em vista a possível ocorrência de um ataque, seja esse contra os bens

adquiridos ou até mesmo contra a nossa existência, a desconfiança orientará a todos a antecipar o ataque como forma de preveni-lo contra si.

E por causa desta desconfiança de uns em relação aos outros nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação, isto é, pela força ou pela astúcia subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja nenhum outro poder suficientemente grande o ameaçar (HOBBS, 2003, p. 107-108).

Por fim, a terceira e última paixão que induz os seres humanos ao conflito é a glória. As referidas paixões – competição e desconfiança – já corroboravam para a compreensão de que “[...] os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer)” (HOBBS, 2003, p. 108). No entanto, o sentimento de glória aprofunda essa compreensão ao fazer com que os indivíduos desejem e busquem por admiração e reconhecimento dos demais⁶. Isto é, “cada um pretende que o seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele atribui a si próprio” (HOBBS, 2003, p. 108). Caso isso não ocorra a animosidade já instaurada torna-se conflito. Pensando nestas três paixões, podemos afirmar que:

A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens. Os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo (...) (HOBBS, 2003, p. 108).

Conclui-se, deste modo, que os homens no estado de natureza apresentam-se tanto indefesos quanto agressivos, pois não há nada que lhes possa proteger e garantir a segurança. Tal condição de falta de proteção e segurança será compreendida como uma justificativa para que se ataquem mutuamente e para o caráter agressivo e violento de sua convivência. Nesse

⁶ Podemos observar aqui semelhanças entre o sentimento de amor-próprio e glória, respectivamente, descritos por Rousseau e Hobbes. Em ambos os tipos de sentimentos evidencia-se um anseio dos indivíduos pela valorização do seu “eu”, uma preocupação com a estima pública, algo mais do que o simples reconhecimento. Entretanto, a explicação quanto a origem destes sentimentos será dada por cada um dos filósofos de diferentes formas. Para Rousseau, como já foi apontado, o surgimento do amor-próprio deriva da vida em sociedade, mais especificamente da corrupção do amor-de-si, enquanto, para Hobbes, a glória constitui-se como uma paixão natural aos seres humanos. Sendo assim, os conflitos causados por esses sentimentos justificam a elaboração e a defesa de um contrato social, cada um deles com rigor e severidade indicados pela perspectiva que cada um desses autores revela sobre o estado de natureza. Destaca-se, ainda, que, nos casos em que esses sentimentos entram em cena temos, seja direta ou indiretamente, a participação da imaginação. Na teoria hobbesiana, essa participação ocorre na medida em que a imaginação é parte constituinte das paixões, enquanto na teoria rousseauiana a imaginação muitas vezes encontra-se mesclada à perfectibilidade, sendo difícil descrever com precisão como ocorre sua participação no aparecimento do amor-próprio e qual o grau de sua influência.

sentido, Hobbes afirma em sua obra *Do Cidadão*: “No estado de natureza, todos os homens têm desejo e vontade de ferir” (HOBBS, 1998, p. 28). Além disso, os homens neste estado inicial tornam-se seres improdutivos, pois a insegurança quanto a vida estende-se à realização de atividades relacionadas à manutenção de sua existência como, por exemplo, caçar, pescar, plantar, colher. Do mesmo modo, falta-lhes condições de realizarem atividades que os levem ao progresso social, econômico ou ainda intelectual.

Numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois o seu fruto é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de uma morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta (HOBBS, 2003, p. 109).

Uma vez observadas as paixões que levam o homem à disputa, ao conflito, à condição de insegurança e improdutividade e à falta de esperança de alcançarem uma boa vida no estado natureza, podemos afirmar a necessidade da criação de um Estado que interfira no convívio em sociedade e o regule.

E dado que a condição do homem [...] é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado pela sua própria razão, e nada havendo de que possa lançar mão que não lhe ajude na preservação da sua vida contra os seus inimigos segue-se que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, até mesmo aos corpos uns dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito natural de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver (HOBBS, 2003, pp. 112 – 113).

De acordo com Hobbes as paixões e a razão são os dois elementos que desempenham papel central nesse processo. A razão exerce seu protagonismo na medida em que leva os seres humanos a concluir quais são os meios necessários para que alcancem a sua segurança e conseqüentemente a paz. É por meio da razão que os indivíduos serão capazes de elaborar direitos e deveres a serem cumpridos, ou seja, todo o aparato jurídico que a situação da constituição de um Estado demanda. Contudo, o filósofo defende que todo esse esquema racional se encontra fundamentado em nossas paixões de modo que nossa razão encontra sua motivação em nossas paixões

O contrato social defendido pela teoria hobbesiana surge, então, na medida em que os indivíduos transferem seus direitos ao Estado. “Quando alguém transfere o seu direito, ou a ele

renúncia, o faz em consideração a outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro bem que daí espera” (HOBBS, 2003, p. 115). Importa destacar que essa adesão se dá por um processo de transferência de direitos e não significa, portanto, uma renúncia desinteressada. Pois, como o filósofo ainda afirma, esse ato: “[...] é um ato voluntário, e o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos*” (HOBBS, 2003, p. 115).

1.4.1 Resposta de Rousseau a Thomas Hobbes

Quando se realiza uma análise comparativa entre Hobbes e Rousseau é comum que prevaleça a visão de contrariedade entre os dois filósofos, embora, se saiba que há pontos de convergência entre eles como, por exemplo, a crença de ambos da necessidade de formular um contrato social capaz de reger uma sociedade para que os homens tenham um convívio harmônico.

Discutimos anteriormente as principais características do projeto antropológico de cada um destes autores. Sendo assim, vimos que Hobbes apresenta um posicionamento pouco animador quanto à natureza humana; sua descrença quanto à possibilidade dos indivíduos serem bons em sua essência deriva da visão sobre o homem como o lobo do próprio homem. Em outras palavras, visto que os seres humanos são essencialmente egoístas, sua única preocupação consiste em seu próprio bem-estar. Associado a essa preocupação egoísta, temos ainda a ideia de que os homens nascem em condição de relativa liberdade e igualdade para perseguirem os seus desejos. Em resumo, Hobbes julga que a conjunção destas qualidades com as condições em que as pessoas se encontram no estado de natureza torna este ambiente um local propício ao conflito.

Rousseau, diferente de Hobbes, acredita que a animosidade entre os homens tem sua origem na sociabilidade, pois compreende o homem no estado de natureza como um “bom selvagem”. À essa figura do bom selvagem, soma-se o fato de no estado natural os homens terem todas as suas necessidades básicas satisfeitas pela própria natureza, não havendo, ao menos inicialmente, motivos que os levem ao conflito. Desta forma, Rousseau acredita que:

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum chegou até lá. Uns não hesitaram em supor no homem, nesse estado, a noção do justo e do injusto, sem preocuparem-se com mostrar que ele deveria ter essa noção, nem que ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural, que cada um tem, de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros dando

inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o Governo, sem se lembrarem do tempo que deveria decorrer antes que pudesse existir entre os homens o sentido das palavras autoridade e governo (ROUSSEAU, 1999a, p. 52).

Como já tivemos a oportunidade de pontuar, é possível estabelecer uma analogia entre o conceito de amor-próprio formulado por Rousseau e a ideia de glória presente na antropologia hobbesiana. Estas duas paixões induzem os homens a buscar a admiração de seus semelhantes, levando-os, desta forma, ao conflito. Apesar das semelhanças, é preciso demarcar algumas diferenças, já que são elas que nos ajudarão a entender o porquê Rousseau discorda de Hobbes, tanto no que diz respeito à elaboração de um contrato social quanto na leitura que fazem sobre o estado de natureza. Em outras palavras, mesmo que os conceitos de amor-próprio e glória provoquem nos indivíduos efeitos similares, é preciso investigá-los a fim de pontuar quais são as suas diferenças e como elas reverberam nas teorias dos autores.

A primeira e principal diferença entre estes dois conceitos decorre do estágio em que são apresentados. Enquanto a glória já pode ser observada no estado de natureza, o amor-próprio será fruto de um longo processo de sociabilização, manifestando-se apenas quando os homens já estiverem vivendo em sociedade. Esta diferença pode parecer insignificante ao pensarmos que os efeitos que elas provocam nos indivíduos são parecidos. Contudo, essa diferença demonstra-se essencial na hora em que os autores formulam seus contratos, já que o contrato social é construído de acordo com a forma pela qual cada um dos contratualistas enxerga os homens no estado de natureza.

Hobbes, por exemplo, consegue justificar a formulação de um contrato que possibilite um governo de atitudes austeras porque atribui à natureza humana características que sugerem um comportamento hostil. Entre as características por ele utilizadas destacam-se, além da glória, a competição e a desconfiança. Rousseau, por sua vez, concebe os homens em seu estado originário como seres ingênuos que levam uma vida de felicidade, uma vez que, em meio à natureza, encontram tudo aquilo de que precisam sem que seja necessária a realização de muito esforço e, em virtude da abundância dos recursos necessários, não há motivos para a disputa. Logo, Rousseau diverge daqueles que julgam o estado de natureza como uma etapa que deve ser necessariamente ultrapassada para que a humanidade estabeleça formas de convivência mais apropriadas ao conjunto dos indivíduos. Em outras palavras, a visão sobre o estado de natureza defendida por Rousseau se apresenta diversa da visão comumente defendida pelos contratualistas e pelos juristas. As críticas aos contratualistas e juristas buscam

afirmar que muitos dos filósofos que almejaram teorizar sobre a passagem do homem do estado de natureza para o estado civil não alcançaram seu intento pois, muitas vezes descreveram o estado de natureza ao tentarem descrever o estado civil. Ao falarem sobre o estado de natureza o descreveram de maneira errônea ou insatisfatória, pois não conseguiram despir totalmente os homens das vestes da civilização (ROUSSEAU, 1999a).

Entre os contratualistas e os juriconsultos criticados por Rousseau podemos citar além de Hobbes: Locke, Pufendorf, Burlamaqui. Nas análises apresentadas por estes, encontramos diferentes formas de interpretação sobre o estado de natureza. De acordo com a perspectiva adotada, vemos diferentes valores e qualidades sendo atribuídas aos homens.

[...] os homens nesse estado de natureza, não havendo entre eles espécie alguma de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes [...]. 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 as toma num sentido que não é menos falso (ROUSSEAU, 1999a, pp. 75-76).

1.5 A POSIÇÃO DE ROUSSEAU

Na teoria rousseauiana, vemos que o princípio da bondade natural se encontra alicerçado sobre três pilares: o primeiro deles trata da retidão em que se origina e se constitui a humanidade. Desta forma, nega-se a existência de um pecado original que faria com que os indivíduos já nascessem corrompidos. A partir dessa afirmação conclui-se ainda que caso haja algum mal moral suas causas, não sendo naturais, devem ser socialmente explicadas (REIS, 1997). O segundo pilar do princípio da bondade natural aborda a maneira pela qual essa bondade se manifesta nas relações sociais. De acordo com Rousseau, essa situação deve ser pensada a partir do conceito de piedade. Contudo, não podemos ignorar o amor-de-si, dado que este sentimento é de onde se origina a piedade. Desta forma, entende-se que atos de piedade são essencialmente o sentimento de amor-de-si estendido ao outro.

Importante destacar que a piedade se apresenta de diferentes formas ao longo de sua teoria. Em um primeiro momento, enquanto o filósofo descreve a humanidade como sendo composta por “bons selvagens”, temos a piedade natural, a partir da qual a identificação com o próximo e o auxílio ocorrem automaticamente. Entretanto, a piedade passa por modificações na medida em que os homens se alteram, ou seja, da mesma forma que temos a passagem do

homem natural para o homem social, teremos a passagem da piedade natural para a piedade social. Neste caso, a identificação e o socorro que um indivíduo apresenta a outro não ocorre de forma espontânea, será necessário o auxílio da imaginação para que então ocorra a projeção do eu para fora de si em direção àquele que se encontra em sofrimento. Nesse sentido, podemos afirmar um importante papel da imaginação: sem sua colaboração não haveria o reconhecimento e, por conseguinte, a compaixão no estado social.

Por fim, o terceiro pilar do princípio da bondade natural refere-se à tendência natural dos indivíduos para o bem: “[...] o homem, pensa Rousseau, não é moralmente indiferente ou neutro: ele possui um impulso que o leva positivamente a amar o bem em si mesmo, sem considerações de interesse próprio e, muitas vezes, contra seu interesse imediato” (REIS, 1997, p. 131).

No decorrer deste capítulo, vimos que, “Para Rousseau, a bondade natural do homem não era uma mera hipótese, mas uma grande e nobre verdade da qual ele estava firmemente persuadido e que inspirou nele toda a eloquência e paixão que distingue suas obras” (MELZER, 1990, p.29). Em outras palavras, discutimos ao longo deste capítulo um pouco sobre as diferentes formas que Rousseau se dedicou, em cada um de seus escritos⁷, a comprovar sua tese da bondade natural. O autor levava em consideração alcançar um público diverso, nesse sentido, destacam-se as obras *Emílio* e a *Carta a Christophe de Beaumont*, visto que através delas a tese rousseauiana será apresentada num formato mais maduro, embora já esteja presente em um de seus primeiros livros, o *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade*.

Mas, o que de fato nos interessa, é compreender a movimentação realizada pelo filósofo para comprovar essa teoria. De acordo com Arthur Melzer, a argumentação rousseauiana ocorre através de diferentes métodos, visto que, o filósofo faz uso tanto da observação quanto de experimentos mentais. Podemos ainda visualizar que tais métodos são divididos em polos positivos e negativos. Isto é, a argumentação sobre a bondade natural se dá pelo aspecto negativo na medida em que o autor aponta para a sociedade como a origem de todos os males e vícios, enquanto o aspecto positivo se sustenta por meio do conceito de amor-de-si (MELZER,

⁷ Em *Nova Heloísa*, por exemplo, Rousseau faz a crítica à civilização e, portanto, à corrupção do homem, sua queda no mundo da aparência. No *Segundo Discurso* e no *Do Contrato Social*, o público é (supostamente) letrado, então utiliza-se outros artifícios. Já o *Emílio*, também lido por um público mais amplo, irá utilizar outra linguagem própria àquele público, por isso, ilustra diversas situações do cotidiano para demonstrar suas teorias.

1990). Contudo, esses dois pontos não são tão simples como se apresentam, sendo necessário um aprofundamento de tal discussão.

O desenvolver deste debate nos conduz a uma espécie de conjunto de argumentos introspectivos, pensados como as experiências vividas e descritas pelo filósofo em suas obras autobiográficas. Embora elas não sirvam como prova, nos auxiliam a compreender desde as motivações até as concepções expostas em sua doutrina. Por exemplo, quando Rousseau apela à verdade interior, nos apresenta dois pontos: em primeiro lugar, uma teoria das sensações (essencial para se compreender a concepção de verdade - a verdade está na natureza e só nela). Enquanto o segundo ponto será conhecido como argumento psicológico.

Com relação a teoria das sensações, é preciso que nos desloquemos para o âmbito da teoria do conhecimento de Rousseau, na qual a imaginação irá desempenhar um papel fundamental, sendo a responsável pelo erro de nossos julgamentos. Hobbes já havia utilizado da introspecção, antes mesmo de Rousseau, com o intuito de analisar a natureza humana. No entanto, embora os dois autores concordassem com o uso de tal método, observa-se que as conclusões alcançadas avançam em sentidos opostos. Deste modo, Rousseau acusa Hobbes de não ter ido a fundo em suas investigações, tomando o homem social, já desfigurado e corrompido pela sociabilização, como se fosse o homem natural.

Conforme Rousseau consegue despir o homem da artificialidade adquirida com sua saída do estado de natureza, o filósofo dirá que além da introspecção se faz necessário, para bem compreender a natureza humana, o isolamento e a solidão. "Uma vida reformada e solitária, um gosto vivo pelo devaneio e contemplação, o hábito de voltar a si mesmo e procurar lá na calma das paixões que desapareceram entre a multidão - o que lhe permitiu recuperá-las" (ROUSSEAU, 2022, p. 468). O filósofo, portanto, defende a solidão, bem como o isolamento porque acredita que somente em tais condições é que seremos livres das influências nocivas fornecidas pelo convívio em sociedade e então seremos capazes de enxergar as características que de fato nos são naturais. Pois, somente quando não estamos preocupados em agradar ou atender às expectativas alheias é que estaremos livres para entendermos e principalmente ser quem realmente somos, libertos de qualquer espécie de dissimulação.

Enquanto isso, Hobbes nega a existência da bondade natural, sendo que qualquer sensação ou sentimento de bondade experimentada pelos seres humanos não é real. Para fundamentar sua posição ele afirma que: "devemos considerar que a felicidade desta vida não

consiste no repouso de um espírito satisfeito. Pois não existe o *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais” (HOBBS, 2003, p.85). Aqui podemos citar Platão que, contrariamente a Hobbes, acreditava no *summum bonum*, porém, isso não significa dizer que Platão concordaria com Rousseau, pois, ao considerar atribuir aos homens uma bondade natural, o filósofo antigo, diferente de Rousseau, não acreditava que isso ocorreria de forma espontânea e sim pela transcendência. Por fim, a teoria hobbesiana, afirmando não haver bondade, deduz que “todos os homens são naturalmente inimigos” (MELZER, 1990, p. 33).

Por mais que Rousseau demonstre confiança com relação ao argumento introspectivo, afinal fora o que inicialmente lhe sugeriu a tese da bondade natural, ele entende a insuficiência de tal método. Veremos que Rousseau também fará uso do que será conhecido como argumento psicológico - que assim como o primeiro, se soma à sua argumentação positiva referente à existência de uma bondade natural.

Introspecção primeiro sugeriu a Rousseau a ideia da bondade natural do homem, e forneceu a ele muito do conteúdo interior dessa ideia. Mas por si só este argumento é inconclusivo e até circular. A própria legitimidade do método de introspecção desprendida, por exemplo, baseia-se na premissa de que ele não pode realmente suprir por si mesmo; isto é, que o homem não é naturalmente um ser político, que o verdadeiro eu humano é o eu privado encontrado através da introspecção solitária e não o eu social, conhecido através dos atos e discursos públicos dos homens (MELZER, 1990, p. 34).

O argumento psicológico se fundamenta essencialmente no conceito de amor-de-si que, como dito anteriormente, é a primeira paixão e, em virtude disto, se revela como a fonte de todas as outras. O amor-de-si nos acompanha desde o início até o fim de nossa vida, passa por diversas modificações que geram sentimentos de piedade, amor-próprio. Entretanto, o mais importante é que seu significado essencial se mantém conservado, ou seja, a ideia de que essa paixão representa a autopreservação ou ainda o autocuidado.

O que leva Rousseau a confiar assim tão prontamente nesta paixão ou ainda “[...] como é que ele sabe que o amor-de-si não inclui de fato inclinações contraditórias que nos colocariam em conflito conosco ou inclinações agressivas que nos colocariam em conflito com os outros? (MELZER, 1990, p. 36). Conforme o amor-de-si é utilizado para fundamentar a teoria de uma bondade natural é possível que se questione se essa paixão não permite que os homens adotem ações agressivas e entrem em conflito uns com os outros ou ainda consigo mesmos. A resposta dada por Rousseau encontra-se naqueles seres do estado natural (os únicos que possuem o amor-

de-si) dotados de piedade natural. Sem essa paixão que nos leva a nos colocarmos no lugar do outro como ser sofrente não será possível compreender o amor-de-si. Portanto, o amor-de-si pode eventualmente viabilizar ações violentas, contudo, elas estão necessariamente vinculadas a um objetivo maior, que é a sua autopreservação, ou seja, os indivíduos serão agressivos apenas diante de situações que exijam tal comportamento.

Portanto, o filósofo segue defendendo que esta paixão é em si boa e, inspirado por ela, defende ser a vida boa em si. No intuito de compreender o valor que este filósofo atribui à vida em si, se faz necessário um regresso à filosofia antiga para analisarmos as teorias que lhe influenciaram. Sócrates certamente fora uma delas, tendo em vista a sua busca pelo autoconhecimento muito bem representada pela célebre frase “conhece-te a ti mesmo”. Contudo, essa influência fora mais presente no método introspectivo. Outra influência muito importante foi a de Cícero, pois desperta a atenção de Rousseau com relação à questão do desejo pela vida. Cícero, em sua obra *De Finibus*, aborda esta questão sob dois pontos de vista, sendo o primeiro deles pela visão hedonista em que ele aponta para a busca pelo prazer ou a ausência da dor como o centro do desejo humano. Deste modo, temos o prazer como representante do bem e a dor como sendo o mal. Dessa visão hedonista conclui-se que os indivíduos buscam a preservação de suas vidas para que possam seguir procurando por prazer. O segundo ponto apresentado pelo filósofo vai em direção ao desejo pela autopreservação, pensada principalmente pelos estoicos, mas também por Platão e Aristóteles, em que se destaca a preocupação pela manutenção da vida não como um meio, mas como um bem em si. Diferente do primeiro ponto apresentado, não se busca a vida para que se possa alcançar o prazer, a vida em si já é um prazer a ser alcançado.

Já na modernidade, veremos que a vida não apresenta um conteúdo positivo pois os indivíduos necessitam dos outros para que, em contraposição, possam tomar consciência de seu ser, bem como de suas especificidades. Pensando ainda em Hobbes:

De fato, a ‘vida’ não tem um conteúdo interior positivo. O homem se sente apenas ao pressionar contra o que é outro. Ele existe apenas em avançar sempre, opondo-se ou apropriando-se do que não é ele. É por isso que é tão fundamental e tão óbvio para Hobbes que o descanso é impossível, que ‘a vida é movimento perpétuo’, que ‘a ociosidade é tortura’ e que ‘a felicidade é um progresso contínuo do desejo, de um objeto para outro’ (MELZER, 1990, p. 37).

Ao comparar a tradição clássica com a modernidade observam-se concepções distintas acerca da autopreservação. Na antiguidade a discussão circundava o desejo pela vida em si ou

em virtude do prazer que poderia através dela ser alcançado. Na modernidade encontra-se Hobbes defendendo a preservação da vida, tendo em vista a inquietação dos homens pelo seu crescimento. Diferente dos antigos, esse desenvolvimento não representa o aperfeiçoamento dos seres humanos. Hobbes entende esse processo como um “[...] movimento de cessar-fogo, medido não por um fim próximo, mas por perigos e desafios deixados para trás” (MELZER, 1999, p. 37). Ou seja, sua doutrina de autopreservação se dá por uma vida negativa em que não há um conteúdo interno positivo que seja objeto do seu desejo ou amor.

Rousseau concorda com Hobbes no que diz respeito a negar essa concepção teleológica “[...] da ‘vida’ e do ‘eu’ que está subjacente à interpretação positiva e clássica da autopreservação” (MELZER, 1999, p. 38). Contudo, não concorda com a sua concepção negativa. Em suma, Rousseau tenta desenvolver a sua própria interpretação não teleológica, mas, ainda assim, positiva sobre a teoria da autopreservação, baseando-se em uma compreensão humana e independente que proponha ir além da simples preocupação com a morte.

Capítulo II: DA RELAÇÃO ENTRE AS NOSSAS PAIXÕES E A IMAGINAÇÃO

Anteriormente nos debruçamos sobre a tese rousseauiana que aponta para uma bondade natural. Tal condição estaria vinculada às mulheres e aos homens primitivos, já que a saída do estado de natureza representa para Rousseau a corrupção desses. Sendo assim, neste capítulo, aprofundaremos a discussão sobre conceitos de amor-de-si, amor-próprio, piedade e imaginação, que caracterizam os seres humanos de acordo com a antropologia rousseauiana. Deste modo, apontaremos quais destes conceitos explicam a bondade e quais explicam a sua corrupção. Mas, antes de iniciarmos esta discussão, vale ressaltar a forma segundo a qual o filósofo dirige seus estudos. Rousseau propõe a análise e descrição dos indivíduos de três formas. Inicialmente, ele os relata através de seus aspectos físicos, abordando como eram as suas vidas em meio à natureza; na sequência, os apresenta através da perspectiva metafísica - pensando-os especificamente por meio das noções de liberdade e perfectibilidade -, por fim, trata os seres humanos a partir do seu aspecto moral. Neste aspecto, o filósofo preocupa-se inicialmente com os conceitos de amor-de-si, uma vez que este é “a fonte de nossas paixões” (ROUSSEAU, 1995 p. 235); de amor-próprio, que retrata a forma degenerada do amor-de-si e, conseqüentemente, a degeneração dos indivíduos; e a piedade, que, em oposição ao amor-próprio, aborda os aspectos positivos do amor-de-si estendo-os aos seus semelhantes.

Visto que a realização desta pesquisa tem como intuito compreender como ocorre a elaboração da identidade na teoria rousseauiana, a partir de uma discussão moral, devemos ainda levar em consideração o conceito de imaginação que, apesar de ter sido durante muitos anos relegado a um segundo plano pelos seus estudiosos, é extremamente importante para compreendermos a teoria de Rousseau. A partir da imaginação, conseguiremos compreender não apenas os problemas epistemológicos, mas também os problemas éticos e políticos. Isso porque a imaginação, muito além de contribuir para o desenvolvimento das nossas habilidades cognitivas, dialoga e contribui com as nossas habilidades sociais. Pois, “Quem nada imagina não sente mais do que a si mesmo. Encontra-se só no meio do gênero humano.” (ROUSSEAU, 2005, p. 288). Em poucas palavras: a imaginação desempenha um papel político conforme desperta o homem para o seu gênero, e um papel ético na medida em que nos fornece as ferramentas essenciais para que consigamos reconhecer e nos aproximarmos de nossos semelhantes, entendendo, assim, que a dor e o sofrimento alheios podem também ser nossos.

2.1 O SENTIMENTO DE AMOR-DE-SI COMO FUNDAMENTO ÉTICO

Para compreendermos a moralidade rousseuniana será preciso analisar os seres humanos, isto é, investigar quais são as suas crenças, o que os motiva e, principalmente, quais são as suas paixões, já que serão as paixões as responsáveis por definir a nossa identidade, não apenas em termos psicológicos, mas também em termos éticos. Deste modo, podemos afirmar que compreender as motivações dos seres humanos será, para o filósofo, entender o que os conduz à ação moral.

Quando agimos, temos um motivo para agir, e este motivo não pode ser estranho para nós, já que somos nós que agimos; é absurdo imaginar que eu agiria como se fosse outra pessoa. Não é verdade que se lhe dissessem que um corpo é empurrado sem que nada lhe toque, você diria que é inconcebível? É a mesma coisa na moral, quando você pensa que está agindo sem nenhum interesse (ROUSSEAU, 2003, p.195).

Ao reconhecer que nossos atos são ações interessadas, observa-se o empenho por parte do autor em buscar por suas origens. Encontrá-las significa não somente entender as suas causas e conseqüências, como também compreender a construção de nossa identidade, e como disso decorrem as nossas relações sociais.

Acreditando que nossas ações são motivadas pelas nossas paixões, Rousseau se dedica a investigá-las para descobrir se elas nos são naturais, isto é, inatas, ou adquiridas ao longo de nossas vidas. Na obra *Emílio*, por exemplo, Rousseau questiona seus interlocutores sobre se não seria precipitado tomar toda e qualquer paixão como algo natural aos seres humanos baseando-se no fato de ser da nossa natureza possuir paixões. Desse modo, o filósofo traz à tona e aprofunda a discussão já iniciada no *Segundo Discurso* sobre sentimentos naturais e artificiais aos homens.

[...] raciocinaríamos bem se, pelo fato de ser da natureza do homem ter paixões, concluíssemos que todas as paixões que sentimos em nós e vemos nos outros são naturais? A fonte é natural sem dúvida, mas mil riachos a ela estranhos ampliaram-na; é um grande rio que aumenta sem cessar e no qual encontraríamos com dificuldade algumas gotas das primeiras águas. Nossas paixões naturais são muito restritas; são os instrumentos de nossa liberdade, tendem a conservar-nos. Todas as que nos subjagam e nos destroem vêm de fora; a natureza não no-las dá, nós nos apropriamos delas em detrimento dessa natureza (ROUSSEAU, 1995, p. 235).

Como podemos observar, a teoria rousseuniana defende que a origem de nossas paixões é natural. Entretanto, dadas as inúmeras interferências que nossas paixões sofrem no decorrer de nossa existência, muitas acabam artificializadas. As principais razões apontadas para

justificar essas alterações serão a perfectibilidade e a vida em sociedade, pois a capacidade dos seres humanos de se aperfeiçoarem só se desenvolve a partir do momento em que passam a conviver uns com os outros.

Para exemplificar tais alterações, podemos observar a forma que o sentimento de amor é apresentado na teoria rousseuniana. Ainda no *Segundo Discurso* esse sentimento é abordado a partir dos termos: físico e moral. O físico será entendido como aquilo que temos de natural no amor, é o “[...] desejo geral que leva um sexo a unir-se a outro” (ROUSSEAU, 1999a, p. 80). Enquanto o moral são as razões que farão com que se deseje fixamente um objeto “[...] ou que, pelo menos, se tenha por esse objeto preferido um grau bem maior de energia” (ROUSSEAU, 1999a, p. 80). Sendo assim, podemos afirmar que: “[...] o moral, no amor, é um sentimento artificial, nascido do costume da sociedade [...]” (ROUSSEAU, 1999a, p. 80). Destaca-se que a descrição aqui realizada do sentimento de amor é uma descrição generalista, ou seja, se desejamos trazer luz ao comportamento humano precisamos pensá-lo a partir do amor-de-si e do amor-próprio. Esses dois conceitos nos darão a real dimensão de como os indivíduos podem alçar uma postura moral ou não.

O amor-de-si é apresentado como um sentimento inato, uma paixão primitiva, anterior a todas as outras que se encontra presente não apenas nos primeiros anos de nossas vidas, como nos acompanhará por toda a nossa existência, apesar das diferentes situações que possamos vir a enfrentar. O principal objetivo dessa paixão será o de orientar os seres humanos na busca pela sua preservação, em virtude disso, ela não apenas influenciará, mas determinará o nosso comportamento.

Embora Rousseau defenda que o amor-de-si também seja demonstrado pelo homem social, é no estado de natureza que essa paixão predomina, visto que nesta condição os homens ainda são encontrados em sua versão natural, isto é, não foram desnaturalizados pelas artes e pela ciência. Observando o homem em seu estado original, podemos identificar manifestações desse sentimento em ações simples como a procura por um local seguro para o repouso, a busca por alimento; ou seja, toda e qualquer ação que vise o seu bem-estar e, acima de tudo, a sua conservação. Para que os indivíduos busquem e alcancem a realização destas ações, esse sentimento lhes provocará o desejo, o prazer, a admiração por aquilo que lhes é útil e bom, ao mesmo tempo que gera aversão, ódio por aquilo que nos é nocivo ou que possa nos prejudicar de alguma forma.

O que favorece o bem-estar de um indivíduo o atrai; o que o prejudica o repele; não passa isso de um instinto cego. O que transforma esse instinto em sentimento, o apego em amor, à aversão em ódio, é a intenção manifesta de nos prejudicar ou de nos ser útil. Não nos apaixonamos pelos seres insensíveis que seguem tão somente o impulso que lhe damos. Mas aquele de que esperamos um bem ou um mal pela sua disposição interior, por sua vontade aqueles que vemos agir livremente a favor ou contra nos inspiram sentimentos análogos aos que nos demonstram. O que nos serve, nós o procuramos, mas o que nos quer servir, nós o amamos. O que nos prejudica, nós o evitamos; mas o que nos quer prejudicar, nós o odiamos. (ROUSSEAU, 1995, p. 236).

Através desse trecho, vemos o reforço da tese de que essa paixão nos é um sentimento natural, já que a descrevem como um instinto cego que nos leva automaticamente a gostar do que se caracteriza como útil à nossa conservação e a odiar o que potencialmente nos seja prejudicial. Essa simpatia ou aversão que sentimos ocorre sem que haja previamente uma reflexão sobre sua origem. Porém, na medida em que os seres humanos se desenvolvem, esta relação perde sua simplicidade. Conforme os indivíduos distanciam-se do estado de natureza, aproximando-se da vida em sociedade, suas ações e suas relações com os demais tornam-se cada vez mais complexas visto que, com o desenvolver da racionalidade, eles passam a refletir e construir uma identidade própria, conseqüentemente, a preocupação com aquilo que lhes é bom e saudável ganha um novo patamar, se complexifica na medida em que deixa de ser um movimento espontâneo e passa a ser uma ação racionalizada. Pois, agora que os seres humanos começam a se identificar como indivíduos singulares que interagem uns com os outros, passam a examinar não apenas de que forma as ações realizadas pelos demais lhes atinge, mas também com que intenção elas foram realizadas. Dessa forma, como afirma o autor do *Emílio*, aqueles que simplesmente agem podem até ter nossa atenção, entretanto, não prenderão nosso interesse como aqueles que o fazem de forma intencionada. E se o fazem a nosso favor, terão nosso carinho, mas ao agir contra os nossos interesses, conquistam o nosso ódio (ROUSSEAU, 1995).

Um exemplo claro desta situação pode ser observado justamente por meio dessa obra, quando o autor aborda as influências do amor-de-si logo nos primeiros anos de nossa vida. Ao apresentar a educação que almeja fornecer a Emílio, Rousseau discute sobre as influências que o amor-de-si pode exercer sobre as relações sociais. Guiados por esse sentimento, os indivíduos que nos parecem amigáveis terão nossa admiração e nosso amor, enquanto aqueles que se apresentam de forma ameaçadora ou agressiva terão nossa aversão. Nesse sentido, o filósofo é categórico ao afirmar: “O primeiro sentimento de uma criança é de amar a si mesma; o segundo, que deriva do primeiro, é de amar aos que dela se aproximam [...]” (ROUSSEAU, 1995, p. 236). Em outras palavras, enquanto o amor-de-si for o sentimento que orienta os indivíduos,

sua primeira preocupação será com sua pessoa, buscando, desta forma, todos os recursos necessários para sua preservação, bem como o seu desenvolvimento. Na sequência, sua preocupação será com aqueles indivíduos dos quais depende sua sobrevivência.

Diante do exemplo recém apresentado, destaca-se que, do nosso nascimento até nos desenvolvermos ao ponto de alcançarmos certa autonomia, a nossa sobrevivência encontra-se diretamente ligada aos cuidados e à proteção que nos são fornecidos por outras pessoas. A partir desse quadro, nota-se o surgimento de um vínculo entre as partes envolvidas, e tal vínculo será mais ou menos forte de acordo com a intenção com que as ações são realizadas por esses agentes. Quanto às crianças, podemos afirmar que o carinho que elas sentem por aqueles que assumem a responsabilidade por seu cuidado, e assim atendem às suas carências e as protegem das ameaças externas ou internas, surge espontaneamente, e na medida em que a criança se desenvolve física e intelectualmente, ela vai ressignificando esse sentimento, tornando-o cada vez mais complexo.

A princípio o apego que tem a sua ama e a sua governanta não passa de hábito. Procura-as porque precisa delas e que se acha bem com as ter; é mais compreensão do que amizade. Precisa de muito tempo para entender que, não somente elas lhe são úteis, como ainda o querem ser; e é então que começa a amá-las. (ROUSSEAU, 1995, p. 236).

Rousseau revela-se preocupado em entender a origem das relações humanas desde seus primeiros escritos. Em meio às suas investigações ele observa que um dos elementos centrais das relações humanas é a necessidade. Até mesmo a relação das mães com seus filhos tem nesta causa a sua origem: "... a mãe a princípio aleitava seus filhos devido à sua própria necessidade; depois tendo o hábito lhes tornado caros, alimentava-os por causa da necessidade deles" (ROUSSEAU, 1999a, p. 69). Contudo, não devemos concluir dessa afirmação que Rousseau defende ser a sociabilidade algo natural ao gênero humano. Esse assunto requer uma discussão mais detalhada.

Apesar dessa orientação rumo a uma convivência pacífica, veremos que as relações ainda no estado de natureza não são tão simples, pois existem indivíduos que se portam com agressividade, muitas vezes sinalizando contra a vida de outro. Nesse sentido, tais condutas, de imediato, não nos parecem corresponder ao sentimento do amor-de-si. Porém, na medida em que essas condutas se apresentam com o objetivo de assegurar a existência daquele que as realizou, por exemplo, a disputa por alimento, a proteção de seu abrigo, podemos afirmar que essas práticas ainda se classificam como ações motivadas pelo amor-de-si.

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, 1995, p. 235).

Portanto, não há nada de errado no fato dos seres humanos lutarem pela sua sobrevivência, mesmo que eventualmente isso signifique entrar em conflito. Condená-los por tais atos seria injusto, visto que, seria culpá-los por buscarem sua subsistência, já que neste estado não há nada e nem ninguém que regule as relações a fim garantir direitos ou evitar possíveis conflitos.

Uma vez que essa paixão já cumpriu com o seu papel de orientar os indivíduos na busca pela sua sobrevivência, restaria a ela algum outro propósito? Certamente. Restringir as contribuições desse sentimento a essa única função, seria reduzir esse amor, bem como reduzir a natureza humana, apenas àquilo que lhe é material, seria interpretar o amor-de-si como sendo somente um amor ao corpo. Desta forma, ignoraríamos a natureza espiritual e moral deste conceito e, por conseguinte, dos seres humanos. Em outras palavras, o amor-de-si pode ser entendido tanto como uma paixão que almeja a conservação dos indivíduos através de seu aspecto físico, quanto através dos seus aspectos metafísicos e morais. No primeiro caso, os seres humanos são encarados como seres corpóreos com necessidades concretas e materiais, já no segundo, os indivíduos são interpretados enquanto sujeitos portadores de ideias e sentimentos que darão a cada um a possibilidade de refletir sobre sua existência e, a partir de suas experiências, adquirir as ferramentas necessárias para a construção de sua identidade. Desta forma, o autor do *Emílio* afirma que:

Existir para nós é sentir. Nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior a nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de ideias. Qualquer que seja a causa de nosso ser, ela proveu a nossa conservação, dando-nos sentimentos convenientes à nossa natureza; e não há como duvidar de que pelo menos esses sejam inatos. Esses sentimentos, quanto ao indivíduo, são o amor a si mesmo, o medo da dor, o horror à morte, o desejo de bem-estar (ROUSSEAU, 1995, p. 337).

Rousseau, influenciado pelas correntes filosóficas vigentes em seu tempo, conferiu uma determinada importância à racionalidade. O que pode claramente ser visto através do seu conceito de perfectibilidade. Deste modo, observa-se uma aproximação entre o filósofo e seus contemporâneos iluministas. Entretanto, não podemos ignorar que suas reflexões também contribuíram para o surgimento do movimento romântico. Nota-se tal colaboração quando o autor afirma que a sensibilidade está na origem de nossa atividade cognitiva. Assim sendo, o

filósofo será lido por muitos como um sentimentalista. Não há dúvidas de que Rousseau se serve das reflexões realizadas por estes dois movimentos, um exemplo disso é a sua análise acerca da natureza humana. Inicialmente, o filósofo reflete sobre a nossa sensibilidade, a fim de identificar sentimentos inatos como o amor-de-si. Na sequência, discute-se sobre a origem e o desenvolvimento de nossas ideias, pois estas apresentam um importante papel ao contribuírem para o processo de identificar e julgar o outro.

Com relação à sensibilidade, vemos Rousseau categorizá-la em duas partes: uma física - puramente passiva e correspondente às nossas sensações -, e outra moral - ativa e relacionada aos afetos.

[...], há uma sensibilidade física e orgânica que, puramente passiva, parece ter como fim apenas a preservação de nosso corpo e de nossa espécie, pelo direcionamento do prazer e da dor. Há uma outra, que eu chamo de sensibilidade ativa e moral, que nada mais é do que ligar nossos afetos aos seres que nos são estranhos. (ROUSSEAU, 1995, p. 805).

Tanto uma quanto a outra se apresentam como peças fundamentais para compreendermos a moralidade rousseuniana. A contribuição realizada pelo sentimento ou pela sensibilidade moral concretiza-se na medida em que esse conceito desempenha o papel de uma consciência moral, presente nos seres humanos desde o seu nascimento. Sua origem e seu desenvolvimento decorrem de nossas atividades, conforme os indivíduos passam por diversas experiências e com elas evoluem. Podemos afirmar o mesmo sobre a sensibilidade moral, ela é “uma experiência que se constitui enquanto desdobramento das paixões primitivas ou originárias.” (MARUYAMA, 2010, p. 10) e progride à medida que os seres humanos de desenvolvem.

Uma vez que nossas ideias são descritas como o resultado das sensações adquiridas pelas experiências vividas, podemos afirmar que a sensibilidade física colabora tanto com a produção de conhecimento quanto com a concepção moral dos indivíduos. Destaca-se que todas as sensações, sejam elas simples ou complexas, contribuem com o ato de julgar, mas, sendo elas passivas, encontram-se limitadas ao que sentimos. Tal limitação pode ser interpretada de forma saudável, ao significar que elas não conduzirão os indivíduos ao erro. “Nunca a natureza nos engana; sempre somos nós que nos enganamos.” (ROUSSEAU, 1995, p. 225). O erro encontra-se quando aquilo que afeta as nossas sensações é interpretado de maneira equivocada pelo nosso entendimento, portanto, a responsabilidade pelo engano é nossa e não dos objetos.

Há julgamentos nas sensações simples, tanto quanto nas complexas, a que chamo ideias simples. Na sensação o julgamento é puramente passivo, afirma que se sente o que se sente. 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, 1995, p. 225).

Nossas percepções, diferente de nossas sensações, são ativas, sendo assim, seremos conduzidos ao erro à medida que nos distanciamos dos objetos que nutrem nossas sensações. O erro ocorre em virtude de nossas sensações se transformarem em ideias e estas serem agitadas pela imaginação que “atua livremente sobre os objetos e suas relações, podendo projetar-se para além das restrições do mundo real” (FREITAS, 2015, p. 182). Ao se encarregar do acesso aos símbolos e às representações, a imaginação nos possibilita interpretar e reinterpretar tais informações. A partir dessa tarefa, nós podemos estabelecer vínculos, tanto com a pessoa quanto com os objetos, que não condizem necessariamente com a realidade. Consequentemente, a imaginação torna-se a responsável por nossos equívocos.

Não é, portanto, a sensação que o engana, é o julgamento que dela tira. A melhor maneira de ensinar a bem julgar, é a que tende mais a simplificar nossas experiências e a poder mesmo fazer com que as dispensemos sem cairmos no erro. Do que decorre que, depois de ter durante muito tempo verificado as relações dos sentidos um pelo outro, é preciso ainda verificar as relações de cada sentido por si mesmo, sem precisar recorrer a outro sentido; então cada sensação se tornará para nós uma ideia e está sempre conforme à realidade. (ROUSSEAU, 1995, p. 227).

Mesmo que a moralidade rousseauiana encontre na sensibilidade o seu fundamento, observa-se que o entendimento realiza contribuições essenciais aos indivíduos, já que devemos, por exemplo, apresentar minimamente uma ideia do que é o bem, antes de desejá-lo. Nesse sentido, o filósofo defende uma interdependência entre a razão e a sensibilidade. Cabe aqui realizarmos uma distinção entre o homem natural e social. Àquele, ainda inocente, pois encontra-se em meio a natureza, bastará como guia o amor-de-si e a piedade natural. Já o homem social, corrompido pela vida em sociedade e guiado pelo conceito de perfectibilidade, encontra-se à mercê da associação que ocorre entre sensibilidade e entendimento para que alcance o agir ético. As ideias, portanto, desempenham para este homem uma dupla função, colaboram tanto internamente quanto externamente em seu desenvolvimento. Elas possuem a responsabilidade de realizar a ponte entre o sujeito e o objeto, fornecendo aos indivíduos um entendimento daquilo que vivenciam; internamente as ideias agem no sentido de formar o caráter.

O modo de formar as ideias é que dá um caráter ao espírito humano. O espírito que só forma suas ideias segundo relações reais, é um espírito sólido; o que se

contenta com relações aparentes é um espírito superficial; o que vê as relações tal qual são é um espírito justo; o que as aprecia mal é um espírito falso; o que inventa relações imaginárias, sem realidade nem aparência, é um louco; quem não compara nada é um imbecil. A aptidão mais ou menos grande de comparar relações é o que dá nos homens mais ou menos espírito etc. (ROUSSEAU, 1995, p. 225).

Podemos descrever tanto os sentimentos quanto as ideias como percepções que afetam de maneiras distintas a reflexão. As ideias se ocupam da percepção dos objetos ao terem como ponto de partida as sensações. A sua primeira reflexão será sobre aquilo que se encontra fora do indivíduo, enquanto os sentimentos se ocupam inicialmente daquilo que nos é interno. Outra diferença entre esses dois conceitos diz respeito à capacidade de cada um deles em nos afetar. Enquanto os sentimentos nos afetam como um todo, as ideias nos afetam pontualmente (REIS, 2005). A principal diferença entre eles está no fato de que Rousseau reconhece a existência de sentimentos inatos, mas não confere o mesmo reconhecimento às ideias. Nesse sentido, o amor-de-si será a nossa maior prova.

Para Rousseau, existe uma estreita relação entre quem somos e o sentimento de amor-de-si, visto que, é a partir desta paixão que surgem as nossas características, isso sem mencionar o fato de que é ela que guiará os nossos atos e vontades, funcionando, assim, como origem das demais emoções. Deste modo, compreender esta paixão significa entender o importante papel por ela desempenhado na construção de nossa identidade e reconhecê-la como peça fundamental para que as relações sociais possam ocorrer de forma ética. Em outras palavras, esse sentimento atuará como se fosse a nossa consciência ao mediar as relações entre o eu e o outro.

Ora, é do sistema moral formado por essa dupla relação consigo mesmo e com suas relações com seus semelhantes que nasce o impulso da consciência. Conhecer o bem não é amá-lo: o homem não tem o conhecimento inato dele, mas logo que sua razão o faz conhecer, sua consciência o leva a amá-lo: este sentimento é que é inato. (ROUSSEAU, 1995, pp. 337-338).

A consciência será descrita ao longo da teoria rousseauiana como algo muito mais próximo de um sentimento do que de um juízo, pois não encontra seu fundamento em nossa razão, mas sim em nossas sensações; diferente do que defende, por exemplo, a ética kantiana. Nesse sentido, podemos afirmar que a razão ocupa sim um lugar na teoria ética do filósofo genebrino, contudo não será o de protagonismo, isto porque inúmeras vezes “[...] a razão nos engana, temos mais do que o direito de recusá-la; mas a consciência não engana nunca; ela é o

verdadeiro guia do homem: está para a alma como o instinto para o corpo; quem a segue obedece à natureza e não receia perder-se” (ROUSSEAU, 1995, pp. 332-333).

Essa confiança que Rousseau atribui à consciência se justifica pela forma que ele a compreende, isto é, como: “[...] um princípio inato de justiça e de virtude de acordo com o qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos boas ou más nossas ações e as alheias e é a esse princípio que chamo consciência.” (ROUSSEAU, 1995, p. 335).

Para entendermos as origens das desconfianças que o autor apresenta com relação ao progresso intelectual dos seres humanos, presente desde cedo em suas reflexões, como é o caso da obra *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, precisaremos investigar o processo de transição pelo qual a humanidade passa. Pois, ao caracterizar a perfectibilidade entenderemos não apenas as potencialidades que esta faculdade lhe possibilita, mas como sua natureza é alterada.

2.2 OS CAMINHOS DA CORRUPÇÃO

Tudo começa a mudar de aspecto. Até então errados nos bosques, os homens, ao adquirirem situação mais fixa, aproximam-se lentamente e por fim formam, em cada região, uma nação particular, uma de costumes e caracteres, não por regulamentos e leis, mas, sim, pelo mesmo gênero de vida e de alimentos e pela influência comum do clima. (ROUSSEAU, 1999a, p. 92).

A partir das conjunções apresentadas, discutiremos agora como ocorre a transição do estado de isolamento do homem natural 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 aconteceram de imediato, afinal, o homem não teria motivos para, voluntariamente, abandonar seu estado inicial, já que nele viviam com todas as suas necessidades satisfeitas pela natureza. Como vimos, no ensaio anterior, 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 e catástrofes naturais. Ou seja, quando a própria natureza inseriu adversidades a serem superadas em sua dinâmica com os seres humanos, tais adversidades induziram os homens a se reunirem em grupos para que, juntos, conseguissem superá-las.

Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exige deles uma nova indústria. À margem do mar e do rio, inventaram a linha e o anzol, e se tornaram pescadores e ictiófagos. Nas florestas, construíram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros. (ROUSSEAU, 1999a, p. 88).

Tais associações ocorriam de maneira espontânea, com o simples objetivo de poder contar com a assistência de seus semelhantes. Isto é, os poucos e rápidos vínculos que os homens criavam devido as circunstâncias em que se encontravam se mantinham com muita dificuldade, tanto é que “[...] se uma lebre passava ao alcance de um deles, não há dúvida de que a perseguiria e, tendo alcançado a sua presa, pouco se lhe dava falta dos companheiros.” (ROUSSEAU, 1999a, p. 90).

Apesar de estarem pouco acostumados a andar em bandos e a facilidade com que se desligavam de seus companheiros, as necessidades de sobreviver lhe colocavam em constante contato com seus semelhantes. Desta necessidade logo surgiram outras que os tornavam cada vez mais dependentes de seus semelhantes. Assim, conforme a exposição de um indivíduo frente a outros tornava-se constante, não demorou até que o primeiro olhasse para si mesmo e, ao enxergar seu semelhante, observasse diferenças que lhe provocaram sensações até então desconhecidas, entre elas podemos citar o orgulho e a vergonha; quando menos se percebeu, estavam a se comparar com todos de sua espécie.

Em um segundo momento, os homens, transitando do estado pré-social para um estado social, precisarão enfrentar, além dos desafios externos, isto é, as adversidades que lhe foram impostas pelo seu habitat, alguns fatores internos, entre os quais destacam-se a: perfectibilidade e a sociabilidade.

A perfectibilidade será descrita pelo filósofo como uma habilidade presente nos seres humanos desde sua origem, mas enquanto estes encontram-se isolados ela se mantivera inativa, seu despertar só ocorre com o início da vida em sociedade, visto que neste cenário ela encontra as circunstâncias ideais para o seu desenvolvimento. Com o seu despertar, teremos também o progresso de todas as faculdades vinculadas à razão.

A faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será para toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares. (ROUSSEAU, 1999a, p. 65).

A perfectibilidade, não tendo um conteúdo específico, mas presente em toda a nossa espécie, conduzirá a humanidade como um todo ao progresso. Essa condução, por sua vez, não se apresenta aos olhos de Rousseau como algo necessariamente bom, pois pode representar a

nossa ruína, visto que, será a partir do progresso por ela proporcionado que o vício e a corrupção ganham espaço no coração dos homens.

A perfectibilidade que, assim como a liberdade, seria uma das características essenciais para distinguirmos os seres humanos dos animais, provoca uma situação que a coloca em contradição com a liberdade, isto é, na medida em que as faculdades intelectuais avançam, que as artes e das ciências ascendem em nossas vidas, todo esse progresso provocará nos indivíduos uma dependência cada vez maior, seja dos serviços e das habilidades oferecidas pelos seus semelhantes ou das suas próprias potencialidades. Logo, não serão capazes de encontrar na natureza a satisfação que facilmente encontravam.

Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar com espinhos ou com cerdas suas roupas de peles, a enfeitar-se com plumas e conchas, a pintar o corpo com várias cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a cortar com pedra agudas algumas canoas de pescador ou alguns instrumentos grosseiros de música – em uma palavra: enquanto só se dedicaram a obras que um único homem podia criar, e a artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza, e continuaram a gozar entre si das doçuras de um comércio independente; mas, desde o instante em que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas flores transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com a colheita. (ROUSSEAU, 1999a, p. 94).

Até o momento em que homem natural tinha suas necessidades satisfeitas pela natureza não se preocupava em buscar provimentos e armazená-los para o dia seguinte. Vivendo apenas no hoje, o homem natural não adquire consciência do tempo, não é capaz de enxergar o amanhã, tampouco se preocupa em registrar sua história. Isso se altera tanto com o início da sociedade quanto com o surgimento da perfectibilidade, pois juntas serão capazes de nos orientar na construção de uma identidade ao introduzir em nossas práticas o hábito de nos compararmos com aqueles que estão diante de nós, assim, pouco a pouco, tomamos consciência daquilo que nos diferencia uns dos outros e do que nos torna semelhantes. Além disso, a elaboração de uma identidade, associada à constante convivência, nos ensina a nos compararmos e, por conseguinte, atribuímos determinada valoração às habilidades apresentadas pelas pessoas, possibilitando julgá-las como alguém mais ou menos valoroso.

A imaginação está entre as atividades que contam com o auxílio da perfectibilidade, desse modo, para que os seres humanos possam projetar-se para o futuro, ou ainda em direção aos seus semelhantes, é preciso que antes tenham consciência de seu “eu”, ou seja, é necessário

que tenham, minimamente, uma identidade estabelecida. Segundo Jean-Luc Guichet, a perfectibilidade “constitui a mediação necessária, situada do lado da natureza, entre esta mesma natureza de uma parte e, de outro, a história ou a cultura, ou ainda entre o interior e o exterior, entre o invisível e o visível” (GUICHET, 2006, p. 250). Assim como a perfectibilidade contribui com o desenvolvimento de várias habilidades, a sociabilidade será um fator determinante para o seu desenvolvimento.

Pensando que agora os homens encontram-se reunidos, a sociabilidade torna-se um importante conceito para entendermos como chegaram a esse ponto. Inicialmente o filósofo genebrino afirma em seu *Discurso sobre a Desigualdade* que os seres humanos não são naturalmente sociáveis, desta forma, Rousseau se coloca em oposição a pensadores como Aristóteles, Cícero, Grotius, Pufendorf quanto à tese de que a sociabilidade seja algo natural aos homens ou naturalmente desejável.

Rousseau argumenta contra a sociabilidade explicando como a natureza nos preparou mal para a vida em comunidade:

[...] vê-se, pelo menos, o pouco cuidado que teve a natureza ao reunir os homens por meio de necessidades mútuas e ao facilitar-lhes o uso das palavras, como preparou mal a sua sociabilidade e como pôs pouco de si mesma em tudo que fizeram para estabelecer os seus laços (ROUSSEAU, 1999a, p. 74).

Temos assim, no *Segundo Discurso*, Rousseau defendendo a tese de que a sociabilidade não é inata ao homem, mas alcançada por meio de sentimentos como o medo, ou ainda pela necessidade como é o caso da fome. No entanto, o filósofo adverte que a principal forma de se alcançar a sociabilidade é por meio da capacidade humana de se aperfeiçoar. Derathé (2009, p. 225) ressalta: “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 ao afirmar: “[...] não se pode pôr em dúvida, o homem é sociável por sua natureza, ou ao menos feito para sê-lo” (ROUSSEAU, 1995, p. 339). Diante de tal afirmação surge inevitavelmente a questão: teria Rousseau entrado em contradição ou sua teoria passa por uma evolução?

Como habitualmente ocorre, a contradição é apenas aparente, pois, analisando atentamente o *Segundo Discurso*, vemos que o filósofo descreve a sociabilidade como uma característica já presente nos seres humanos. Entretanto, ela encontra-se inativa, ou seja, ela nos acompanha desde o início, mas neste estágio natural ela encontra-se somente em potência. Rousseau ainda alega que:

Deveu-se a uma providência bastante sábia o fato das faculdades, que ele apenas possuía potencialmente, só poderem desenvolver-se nas ocasiões de se exercerem, a fim de que não se tornassem supérfluas e onerosas antes do tempo, nem tardias e inúteis ao aparecer a necessidade. O homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza; numa razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade. (ROUSSEAU, 1999a, p. 74).

Observando o eloquente elogio que Rousseau realiza à condição originária, é natural que ele aponte para a sociabilidade não apenas como uma faculdade que se encontra em nós em potência, como também enfatize o cuidado que a natureza teve em preparar os seres humanos sem que lhes fossem atribuídas características desnecessárias ou inúteis antes do tempo. Por exemplo, “As afeições sociais só se desenvolvem em nós com nossas luzes.” (ROUSSEAU, 2005b, p. 287).

Perante as situações relatadas, temos diante de nós um homem desnaturalizado. Para Rousseau, isso significa que o amor-de-si, sentimento responsável por nos guiar para a autopreservação, passa por modificações, dando espaço à novas emoções que provocam modificações estruturais na forma como os seres humanos se compreendem e se relacionam.

Para entendermos melhor as razões que geram tais alterações, precisamos voltar para aquele estágio inaugural da vida em sociedade. De acordo com Rousseau, é a partir da convivência que surge o amor-próprio, ocupando um espaço que anteriormente era do amor-de-si. Contudo, a sociabilidade não age sozinha, pois, como vimos anteriormente, ela é uma das faculdades que se encontra inicialmente inativa, sendo assim, ela também precisa das circunstâncias ideais para seu desenvolvimento. Nesse sentido, destacam-se as catástrofes naturais, primeiro passo dado em direção à vida em comunidade, e associadas a elas, temos a liberdade e a perfectibilidade que contribuem para:

[...] empurrar o ser humano para fora de si mesmo, brotando desse movimento o desejo de comparação com os outros e a aspiração incessante por reconhecimento. Há nessa complexa dinâmica o surgimento de um componente decisivo, sem o qual, segundo Rousseau, não se poderia

compreender o fenômeno da sociabilidade: trata-se do surgimento do amor-próprio. (DALBOSCO, 2016, p. 82).

O amor-próprio será descrito, essencialmente, como o sentimento que corresponde ao interesse que apresentamos pela nossa própria pessoa, assim como ao desejo de sermos reconhecidos como alguém digno de orgulho e admiração. Logo, essa espécie de amor vai muito além do que ambiciona o amor-de-si, pois, não se restringe àquela preocupação em preservar-se, mais do que isso, ela faz com que os homens desejem a glória e evitem a todo custo a humilhação. Portanto:

Não se deve confundir o amor-próprio com o amor-de-si; são duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos. O amor a si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz humanidade e virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que a qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte de honra... *No verdadeiro estado da natureza, o amor-próprio não existe, pois, cada homem em especial olhando-se a si mesmo como o único espectador que o observa, como o único ser no universo que toma interesse por si, como o único juiz de seu próprio mérito, torna-se impossível que um sentimento que vai buscar sua fonte em comparação que ele não tem capacidade para fazer, possa germinar em sua alma.* (ROUSSEAU, 1999a, nota O, grifo do autor).

Ao investigarmos as origens destas paixões, podemos observar que, desde seu início, elas assumem posições antagônicas, ao passo que o filósofo descreve o amor-de-si como uma paixão absoluta, pois a configuração da identidade ocorre no próprio sujeito, enquanto isso o amor-próprio é apresentado como uma paixão relativa, visto que os sujeitos orientados por essa emoção terão sua identidade caracterizada pelas suas relações, ou seja, os indivíduos são levados a se comparar constantemente com os outros. Sendo assim, o seu caráter dependerá sempre do ambiente em que se encontra e das relações que estabelece.

Pensai que logo que o amor-próprio se desenvolve, o *eu* relativo se põe sem cessar em jogo e que nunca o jovem observa os outros sem se voltar para si mesmo e comparar-se a eles. Trata-se, portanto, de saber em que lugar se colocará entre seus semelhantes depois de os haver examinado. (ROUSSEAU, 1995, p. 276).

O relativismo provocado por essa situação – eu e o outro – parece gerar uma terceira identidade, originada justamente pela minha experiência com o(s) outro(s). Ou seja, o amor-próprio pode ser interpretado inicialmente como uma mimese social, na medida em que o indivíduo observa o espaço onde se encontra e, a partir das informações colhidas, constrói sua identidade pela repetição das ações que julgou serem valorizadas pelos demais. Neste sentido,

o amor-próprio apresenta-se como uma paixão simples que conduzirá os indivíduos na busca pela aceitação de um grupo. Mas, com o avançar das relações sociais, vemos a dependência entre os homens aumentar dia após dia e é aqui que o amor-próprio ganha suas características negativas, já que as necessidades apresentadas pelos sujeitos não se restringem mais à sua preservação.

Com uma convivência cada vez mais próxima e constante, os homens passam a depender emocionalmente uns dos outros. Esta dependência não se torna prejudicial apenas pela submissão que impõe a cada um deles, mas também pela necessidade que sentem em serem reconhecidos e admirados pelos seus semelhantes. Desse modo, esse sentimento envenena lentamente as relações sociais até chegado o momento em que o amor-próprio será compreendido como um sentimento de excessivo orgulho, sendo até mesmo considerado como vaidade e/ou soberba.

Outra diferença entre estas duas paixões que merece destaque é o caráter natural e artificial destes conceitos. O Amor-de-si, visto que é inato aos seres humanos, será descrito como algo que lhes é natural. O amor-próprio, sendo um sentimento derivado daquela paixão, poderia ser pensado da mesma forma, entretanto, é caracterizado como artificial, visto que não conserva a mesma estrutura do amor-de-si. Além disso, o amor-próprio, durante o seu desenvolvimento, caracteriza-se por um progressivo distanciar-se do amor originário, até atingir a corrupção da bondade que efetivamente representa.

De acordo com Frederick Neuhouser, quando Rousseau atribui ao amor-próprio a característica de artificial:

[...] ele não quer dizer que a pulsão por reconhecimento é uma característica meramente accidental da realidade humana ou que os humanos estariam melhores sem ele; ele quer dizer, mais propriamente, que o *amour propre* é um fenômeno inerentemente social e que por causa disso as formas particulares que ele assume são altamente variáveis e dependentes do tipo de mundo social que habita o seu possuidor. Apesar dos humanos não poderem existir como tais sem o *amour propre*, o modo como eles se manifestam no mundo depende das instituições sociais que os moldam. (NEUHOUSER, 2008, p. 6).

Assim como o amor-próprio, a piedade também é caracterizada como uma paixão social. Ambas encontram suas raízes no amor-de-si. Entretanto, os laços estabelecidos pelo amor-próprio geram relações fundamentadas essencialmente na animosidade, enquanto os laços formados pela piedade surgem da empatia. De acordo com Luiz Roberto Salinas Fortes, isso se justifica porque: “Ao contrário do que ocorre com o movimento de transporte próprio da *pitié*,

no caso do amor-próprio eu me comparo com outro e, portanto, transportando-me até ele, mas para dele me distinguir e para suplantá-lo” (SALINA FORTES, 1997, p. 65).

Contrário ao amor-de-si e à piedade, essa vontade de controlar e dominar o outro, fruto do amor-próprio, pressupõe uma distinção entre os homens. Tal distinção só será possível através da construção de uma identidade a partir da qual os sujeitos sejam capazes de tomar consciência de sua singularidade. Para Olgária Matos, é justamente essa capacidade dos seres humanos de se enxergarem como diferentes dos demais, oportunizada pela razão, que explica como o amor-de-si pode dar origem a um sentimento que, diferente da piedade, representa sua degeneração.

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, 1978, pp. 75-76).

Conforme a influência exercida pelo amor-de-si é substituída pela influência do amor-próprio, teremos uma série de prejuízos individuais e coletivos. No primeiro caso, as consequências são observadas na medida em que a construção da identidade perde força, pois agora o sujeito terá o seu ser e suas ações moldadas pela avaliação de outrem, em outras palavras, tornam-se reféns uns dos outros. Naturalmente esse problema reverbera na comunidade, onde as relações serão estabelecidas pela disputa ora velada, ora escancarada, e pela mútua desconfiança. Ou seja, pela teoria rousseuniana, a única forma de criar laços saudáveis, ou a única maneira dos seres humanos alcançarem a satisfação, é através do amor-de-si.

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, 1995, pp. 236-237).

Vale destacar que a crítica feita por Rousseau ao amor-próprio vai além da corrupção da bondade originária, pois esse sentimento representa ainda uma perda da liberdade. Esta perda ocorre justamente quando ficamos reféns da opinião alheia, quando dependemos da aprovação daqueles que nos cercam. Desta forma, vemos se formar um conflito entre as duas

características que definem o homem em termos metafísicos: perfectibilidade e liberdade. Dado que a primeira estimula no homem o sentimento de amor-próprio, este, por sua vez, reverbera suprimindo a liberdade.

Não podemos deixar de citar a imaginação que, em conjunto com a perfectibilidade, contribui com as alterações acima mencionadas. Visto a sua potencialidade de fornecer aos homens os elementos necessários para que se projetem para distintas realidades, possibilita-lhes experiências cuja consequência é o desejo de ser quem não são.

A imaginação, influenciando de modo determinante as paixões, suscita no homem a expansão dos desejos. Na ânsia de ser o centro das atenções e obter a consideração de todos, o homem passa a modelar o seu comportamento em função da opinião alheia. (FREITAS, 2003, p. 54).

Contudo, não devemos tomar a imaginação de imediato como algo ruim à espécie humana. Pois, de acordo com Rousseau, ela é um dos elementos responsáveis pela piedade. Mas, para entendermos melhor como tal relação ocorre, precisamos recuar a fim de compreender como o filósofo define a piedade.

Ao descrevermos a piedade como uma emoção oposta ao amor-próprio, é possível que o leitor seja induzido ao erro de acreditar que esse sentimento também se desenvolve apenas com a vida em sociedade. Embora não seja errado afirmar que a piedade é a manifestação do amor-de-si no estado social, visto que estende o cuidado que temos com a nossa pessoa aos demais, este sentimento não se restringe a essa condição. Ao contrário, suas ações podem ser vistas já no estado de natureza. Sendo assim, a piedade é descrita ao longo da teoria rousseuniana como um conceito complexo e por vezes paradoxal, já que, ora nos é apresentada como um sentimento natural e instintivo, portanto, anterior à nossa racionalidade, ora é apresentada como dependente da imaginação para concretizar-se.

Rousseau responde a essa aparente contradição afirmando que a piedade possui diferentes estatutos, um para cada estado em que os indivíduos se encontram, ou seja, o filósofo genebrino divide a piedade entre natural e social. Com relação à piedade natural, vemos Rousseau apresentá-la pela primeira vez em sua obra *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*, onde afirma que:

[...] 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, grifo do autor).

A compaixão vivenciada pelos homens ainda no estado de natureza é capaz de conduzi-los à ação sem que para isso precisem desenvolver suas faculdades cognitivas, pois, esse sentimento lhes ocorre espontaneamente, a partir do momento que recebem pelas sensações a informação de que alguém se encontra em sofrimento. Portanto, não realizam a diferenciação entre o seu “eu” e o “outro”, não julgam se este é digno ou não de ajuda. Ao contrário, a piedade fará com que os indivíduos automaticamente se identifiquem com os outros, deste modo, estendem a orientação pela auto-conservação, dada pelo amor-de-si, a todo o gênero humano. Dada a força e a naturalidade com que essa paixão ocorre nos homens naturais, podemos afirmar que esse sentimento substitui satisfatoriamente os bons costumes e até mesmo as leis.

Para entendermos melhor como ocorre esse transporte do indivíduo para fora de si, ou então, o processo de identificação com o outro em cada uma das piedades, devemos levar em consideração o estágio no qual os seres humanos se encontram. Por exemplo, quando ainda habitam o estado de natureza, o filósofo defende que tal transporte ocorre naturalmente, podendo ser observado tanto em animais racionais quanto em animais irracionais. Segundo Rousseau, é 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). O filósofo também defende 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).

Antes de explicarmos a piedade social e como ela se diferencia da piedade natural, vale destacar que a compaixão experimentada pelos homens em seu estado inicial tem a sua força justamente na ausência da razão, já que ela representa, para Rousseau, uma ameaça a esse sentimento. O autor se preocupa com a influência que o raciocinar possa exercer sobre a piedade natural, pois acredita que o uso da reflexão ocasiona uma gradual suspensão das impressões imediatas. Conforme os homens passem a conduzir suas ações a partir da atividade reflexiva,

eles conseqüentemente trocariam, pouco a pouco, as ações espontâneas por aquelas guiadas pela avaliação, abstração e comparação. Logo, as chances de um indivíduo se reconhecer naquele que sofre reduziriam.

Nesse sentido, a piedade natural pode ser caracterizada pela sua universalidade - ao encontrar-se presente nos indivíduos antes mesmo de despertarem para a razão - e pela sua utilidade. Esta paixão nos será útil tanto individualmente, quando pensamos naqueles que sofrem e receberam ajuda, quanto coletivamente, ao constatarmos que esse tipo de ação ocorre em diversos momentos envolvendo diferentes indivíduos. Assim, ao extrapolarmos esse sentimento para a humanidade em geral, podemos concluir que essa paixão colabora com o processo de sociabilização. Robert Derathé, em sua obra *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, aborda essa questão e defende a piedade como um elemento central da sociabilidade ao afirmar que:

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).

Efetivada a transição do homem natural ao social, se faz necessária uma nova concepção de piedade, pois os indivíduos já não interpretam o mundo e a relação com os seus semelhantes da mesma forma. Conforme os homens passam a se enxergar como sujeitos singulares, surge a questão: como agora ocorrerá o transporte do eu para fora de si, a fim de que reconheça o outro como alguém semelhante? Ou ainda, como posso reconhecer as dores sofridas pelos demais se eu não as sofro? Nas palavras de Rousseau: “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).

Posto que uma das características essenciais da piedade é a sua capacidade de fazer com que os indivíduos se identifiquem uns com os outros, para que tal movimento se realize, para que possamos nos reconhecer como iguais aos nossos semelhantes, é preciso que algo provoque a saída do “eu” para fora de si, é necessário que ocorra o transporte do eu em direção a nossos semelhantes. Essa movimentação só será possível a partir do desenvolvimento de nossa imaginação, pois ela fará com que nos comparemos e então nos reconheçamos naqueles que estão diante de nós.

As afeições sociais só se desenvolvem em nós com nossas luzes. 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 sofreremos enquanto pensamos que ele sofre; não é em nós, mas nele, que sofreremos (ROUSSEAU, 2005b, pp. 287-288).

Diante da exposição feita por Rousseau em *Segundo Discurso, Emílio* e no *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, surge a discussão referente ao conceito de piedade. Teria ele conseguido se manter coerente ao longo de sua teoria, dadas as alterações apresentadas neste conceito? A posição adotada por seus estudiosos revela-se divergente, há aqueles que afirmam que a teoria rousseuniana passou por uma evolução, pois só assim o filósofo seria capaz de conciliar suas ideais, enquanto outros afirmam que nunca houve inconsistência em associar essas premissas, portanto, não haveria a necessidade de uma transformação, ou ainda, de uma evolução para que seus conceitos se tornassem compatíveis.

Starobinski, por exemplo, analisando o capítulo IX do *Ensaio*, acredita que esta obra é incompatível com o que o autor defende no *Segundo Discurso*, portanto, crê que a teoria rousseuniana evolui. E só pode fazê-lo do *Ensaio* ao *Discurso*, pois a doutrina, ao que parece, não mais variará no ponto considerado após 1754. O *Ensaio* seria, então, sistematicamente e historicamente anterior, 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 quando a piedade recorre à imaginação. A incerteza quanto à data do *Ensaio* possibilita que ele afirme que esta obra seria “[...] uma peça destinada ao segundo *Discurso* [...]” (DERRIDA, 1973, p. 210).

Victor Goldschmidt, no que se refere à piedade, concorda que não há uma contradição entre as obras anteriormente mencionadas. Desde que não seja atribuída ao homem natural a capacidade de identificar-se, pois, neste caso, estariam trazendo uma incoerência para a teoria rousseuniana.

[...] não pode ser atribuída ao solitário selvagem a contraditória faculdade de se identificar com o outro - reservada a um estado de desenvolvimento ulterior em que a noção de alter ego é possível -, quando no estado de natureza o amor de si e a piedade natural formam um conjunto enraizado biologicamente, em vez de fundado em conscientes comparações (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 341).

Por fim, a discussão sobre a piedade - principal sentimento utilizado por Rousseau na formulação de sua teoria ética - atribui a esse conceito “[...] uma dupla orientação, sendo elas a

razão e o coração” (CAMPOS, 2001, p. 72). Enquanto o coração orienta as ações em um âmbito particular, a razão conduzirá o agir a uma esfera universal. Nesse sentido, podemos afirmar que a moralidade parte de nossas emoções e ganha força através do exercício racional, dando à espécie humana uma espécie de consciência moral.

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 a adoção por parte do autor de uma dialética que prevê a associação entre emoções e a razão na orientação do agir ético. Pois, se restringirmos a piedade aos sentimentos responsáveis por sensibilizar os homens em relação aos seus semelhantes, teríamos, assim, como indicou Campos, apenas ações particulares, visto que os indivíduos tratariam uns aos outros como lhes convém. Para que seja alcançada a universalização é necessário o auxílio da razão, pois somente com a sua participação será possível transformar uma experiência 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).

2.3 UMA TEORIA MORAL INSPIRADA NA IMAGINAÇÃO

A teoria moral desenvolvida por Rousseau recebe diversas influências, entre elas destaca-se: o filósofo escocês Francis Hutcheson e o filósofo inglês Thomas Hobbes. Contudo, estas duas posições apresentam divergências entre si. Logo, o desafio visado pelo autor do *Contrato Social* será a conciliação destas duas tradições do século XVIII, que defendem, respectivamente, a tradição do sentimento moral e a teoria do amor-próprio.

Com a publicação da obra *Investigação sobre as nossas ideias da beleza e da virtude* (1725), Hutcheson torna-se um filósofo influente no pensamento francês durante o período iluminista. Seu reconhecimento ocorre essencialmente pelas ideias defendidas na obra acima citada. No primeiro tratado ele defende que os seres humanos possuem um senso de beleza, enquanto no segundo, desenvolve sua teoria a respeito da existência de um senso moral. Ao desenvolver tais ideias, Hutcheson tem como objetivo se opor às doutrinas morais egoístas e relativistas de Mandeville e Hobbes, e ele o faz ao questionar se é possível:

Que algumas ações são de bondade imediata para os homens; ou que por meio de um sentido superior [que ele] chama de moral, aprovamos as ações dos outros, as percebemos como a perfeição e dignidade de seu agente e, portanto, estamos determinados a amá-lo; que temos uma percepção semelhante ao refletir sobre nossas próprias ações, sem levar em conta a vantagem natural que resultaria para nós (HUTCHESON, 2004, p. 88).

Enquanto a teoria hobbesiana, fundamentada na tese do egoísmo moral, argumenta que nossos julgamentos resultam de ações interessadas, Hutcheson defende que o agir ético deve ocorrer através de uma percepção imediata, isto é, a ação moral deve se manifestar de forma espontânea, intuitiva. Isso porque seríamos determinados por um sentimento moral. Isso significa, de acordo com o filósofo escocês, que somos capazes de nos compadecer diante do infortúnio ou simpatizar com as alegrias vivenciadas pelo outro sem que elas nos apresentem um interesse. Deste modo, ele nega toda e qualquer contribuição que a imaginação possa ofertar, e ainda afirma que ela corrompe o nosso senso moral, já que através de sua participação não é a dor do outro que nos sensibiliza, mas a compreensão de que essa dor pode de alguma forma tornar-se nossa:

Assim como o Sr. Hobbes explica todos os sentimentos de pena pelo medo de males semelhantes quando nos imaginamos no lugar daquele que sofre; da mesma forma, outros explicam qualquer aprovação ou condenação das ações de séculos ou nações remotas por um esforço semelhante da imaginação: nos colocamos no lugar dos outros e então discernimos uma vantagem ou desvantagem pessoal imaginária nessas ações. Mas, assim como sua teoria da piedade nunca explicará como esse sentimento aumenta conforme o valor que percebemos naquele que sofre, ou a afeição que já tínhamos por ele, pois o sofrimento de quem quer que seja estranho pode sugerir a mesma possibilidade de nosso próprio sofrimento. Da mesma forma, esta explicação nunca dará conta do fato de que aprovamos muito as tentativas corajosas, mas sem sucesso, e das quais notamos que elas se mostram prejudiciais tanto para seu agente quanto para aqueles a quem deveriam prestar serviço; não se pode imaginar nenhum interesse pessoal aqui. Nem explicará nossa extrema aversão a insultos que somos incapazes de suportar. (HUTCHESON, 2004, p. 216. Nota 21).

Outro problema que surge da tentativa de conduzir ações morais através da imaginação será ocasionado pela sua incapacidade de resultar em ações imparciais. Visto que o uso da imaginação centrasse no sujeito, as ações desse sujeito terão como perspectiva o seu ponto de vista e, por conseguinte, os seus interesses. Assim, as ações morais, caso conduzidas pela imaginação, jamais alcançariam a imparcialidade que, segundo Hutcheson, o juízo moral deveria pressupor.

Rousseau compartilha da posição de Hutcheson na medida em que acredita na existência de um sentimento natural aos homens capaz de despertá-los para a solidariedade. Porém, as

modificações pelas quais os seres humanos passam ao se inserirem em sociedade e a ausência de uma garantia quanto a durabilidade deste sentimento levarão o autor genebrino a repensar sua teoria.

Para a realização deste novo projeto, o filósofo fará uso da imaginação, visto ser ela “uma faculdade expansiva pela qual o homem se coloca no lugar dos outros” (CHABOT, 2013, p. 02). Essa multiplicação de projeções imaginativas possibilitará aos indivíduos a criação e, por conseguinte, a acumulação de experiências e conhecimentos. Logo, a imaginação representará o elemento sem o qual os indivíduos “não podem experimentar uma piedade bem compreendida, ou seja, pela qual ele realmente sofre pelos outros” (CHABOT, 2013, p. 02).

As modificações que ocorrem com o desenvolvimento da humanidade não serão os únicos fatores que provocam em Rousseau um distanciamento da teoria do sentimento moral. Além de identificar a imaginação como um elemento necessário para o desenvolver moral do homem social, ele percebe o caráter reducionista dessa teoria ao tentar minimizar o sentimento moral a uma percepção como outra qualquer. Certamente, identifica-se que as causas morais não se dão isoladas, elas decorrem da sua relação com as causas físicas. Contudo, a maneira pela qual Rousseau reconhece a relação entre essas duas causas é muito diferente da forma pela qual Hutcheson a compreende. Deste modo, Rousseau o critica por reduzir as causas morais às causas físicas, e busca pelas suas distinções.

Identificada a necessidade de uma análise do reino das causas morais e das causas físicas, a fim de compreendermos o que é próprio de cada uma delas, vejamos as reflexões abordadas por Rousseau na obra *Ensaio sobre a origem das línguas*. Neste ensaio o filósofo explora essa relação utilizando-se da arte para ilustrá-la:

Ninguém duvida que o homem seja modificado pelos seus sentidos, mas, por não podermos distinguir tais modificações, confundimos-lhes as causas. Reconhecemos um domínio excessivo, mas também insuficiente das sensações, não percebendo que frequentemente não só nos afetam como sensações, mas ainda como sinais e imagens, e que seus efeitos morais também possuem causas morais. Tal como os sentimentos despertados em nós pela pintura não vêm das cores, o império que a música possui sobre nossa alma não é obra dos sons. Belas cores bem graduadas agradam a vista, mas tal prazer é uma sensação pura. São o desejo e a imitação que conferem vida e alma a essas cores, são as paixões por elas relevadas que comovem as nossas, são os objetos por elas representados que nos afetam. O interesse e o sentimento não dependem das cores. Os traços de um quadro tocante também tocam numa estampa. Tirai os traços de um quadro e as cores nada serão. A melodia constitui exatamente, na música, o que o desenho representa na pintura -

assinala traços e figuras, nos quais os acordes e os sons não passam de cores; (ROUSSEAU, 2005b, p. 307).

Nota-se que muito se atribui às causas físicas, afinal, são delas as primeiras informações que recebemos através de nossos sentidos. Porém, não podemos ignorar as causas morais. Para entender o papel desempenhado por cada uma delas, precisamos, primeiro, realizar a distinção, apontando o que as caracteriza e o que compete a cada uma. Decorre dessa distinção que as causas físicas são representadas pelas sensações, que, por sua vez, são determinadas pelos objetos sensíveis, enquanto as causas morais ocorrem essencialmente pela imaginação, “que opera uma distorção da sensação crua para produzir o sentimento” (CHABOT, 2013, p. 5). Por exemplo, quando ouvimos alguma música ou quando admiramos um quadro, reconhecemos a importância das causas físicas que nos permitiram acessar estes elementos. Ignoramos, porém, quais são as causas morais que nos levam a estabelecer valores como os de prazer ou desprazer em relação a essas obras.

Destaca-se o papel da imaginação pois ela representará a ligação entre as questões de ordem físicas e morais. Prova desse papel decisivo será o conceito de piedade. De acordo com Rousseau, os indivíduos só serão capazes de se colocarem no lugar do outro, compadecendo-se com a tragédia e a dor sofrida por seu semelhante, na medida em que fazem uso da imaginação para analisar os dados recebidos pelos sentidos e, então, se transpor para esta situação. Deste modo, ao pensar na existência de um sentimento moral, Rousseau compreenderá a imaginação como a sua gênese “porque todo sentimento pressupõe que um trabalho imaginativo seja exercido sobre os dados brutos da sensação” (CHABOT, 2013, p. 7).

O ato de imaginar é descrito pela teoria rousseauiana como um processo mental resultante da interação social. Isto se justifica pela sua conexão com o conceito de perfectibilidade. No entanto, não podemos esquecer que, mesmo isolados, os homens já carregam em si a habilidade de se aperfeiçoar, ou seja, na concepção de Rousseau, a perfectibilidade nos é inata (DERATHÉ, 2009). Contudo, seus efeitos só encontram impacto quando nos relacionamos com nossos semelhantes, pois, como dito anteriormente, a perfectibilidade não possui um conteúdo específico, sua ação ocorre a partir das informações que nossos sentidos fornecem. Logo, podemos deduzir o mesmo sobre a imaginação. Suas operações ocorrem a partir dos elementos que nossos sentidos a fornecem. Assim, quanto maior for o número de objetos acessados e quanto mais diversificadas forem as experiências vividas, mais elementos estarão disponíveis à nossa imaginação. Em outros termos, a imaginação é uma ferramenta de cognição social, em pelo menos dois sentidos: ela opera a partir da interação

social e regula nosso modo de interagir socialmente, seja para o bem (quando somos mestres da imaginação) ou para o mal (quando somos seus escravos).

Ao definir a imaginação como uma atividade mental, podemos afirmar que por meio do movimento ela é capaz de transpor suas ideias no tempo e no espaço. Será através desse movimento de transposição que ocorrerão as condições necessárias para que o sujeito possa ultrapassar as informações já adquiridas pelos seus sentidos ou pela razão, para que possa criar e reproduzir novas ideias. Nas palavras da pesquisadora Jacira Freitas, 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 do raciocínio lógico. (FREITAS, 2013, p. 193).

Uma característica importante da imaginação é a sua capacidade de se movimentar. Ao reconhecermos que ela é que rege e regula o seu movimento, é possível afirmar que a imaginação é uma faculdade livre, tanto para se mover no tempo quanto no espaço. No primeiro caso, a sua liberdade é presenciada diante da possibilidade de associar situações do passado e do presente e criar a partir destas situações novas projeções para o futuro. Já no segundo caso, identificamos sua liberdade em relação aos objetos que são limitados pela matéria. Por exemplo, a imaginação pode distanciar-se do mundo material bem como da lógica a fim de criar todo um mundo fictício:

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 contorno tudo o que tem diante de si. (FREITAS, 2013, p. 202).

Desse modo, a imaginação é a faculdade que desempenha funções que vão desde a reprodução de um determinado objeto ou experiência vivenciada, trazendo à tona informações que se encontram ausentes, até a criação, na medida em que se demonstra capaz de acrescentar novos elementos aos -, objetos e às experiências. Contudo, vale ressaltar, a imaginação pode provocar também um distanciamento da realidade, em maior ou menor grau, a partir dessa função criativa.

Nota-se que é a capacidade de se mover, isto é, a capacidade criativa, que confere à imaginação a sua importância para a vida humana. Sem essa capacidade, os homens apresentariam uma visão limitada do mundo, já que seus pensamentos se resumiriam às informações que recebem através das sensações. Se fosse apenas uma faculdade cognitiva, a imaginação atuaria apenas no sentido de compreender essas informações, e o processo de pensamento seria realizado sem a ocorrência de falhas, visto que a imaginação se limitaria à reprodução. Ao transportar a atividade do pensamento ao campo ético, veríamos também a ausência de enganos. A única diferença apresentada em relação ao campo dos sentidos é que o pensamento lidaria, não com a representação dos objetos, mas, com dilemas éticos.

Diante do que foi exposto, podemos observar que a imaginação será um dos pilares da moralidade na teoria rousseuniana, por possibilitar que os indivíduos se coloquem no lugar dos outros e se compadeçam com a dor alheia.

A imaginação nos põe no lugar de um miserável mais que de um homem feliz. Sentimos que uma dessas condições nos toca mais de perto que a outra. A piedade é doce porque, colocando-nos no lugar de quem sofre, ainda sentimos o prazer de não sofrermos como ele. A inveja é amarga porque o aspecto de um homem feliz, longe de colocar o invejoso no lugar dele, faz com que lamente não estar nesse lugar. Parece que um nos isenta dos males de que sofre, e que o outro nos tira os bens de que goza (ROUSSEAU, 1995, p. 247).

Antes de nos aprofundarmos na investigação sobre como a imaginação contribui com nossa moralidade, apresentaremos a sua contribuição ao campo epistemológico, explicando como ela participa da elaboração de ideias. Rousseau afirma, no *Segundo Discurso*, que as ideias gerais acabam facilmente se transformando em ideias particulares pela influência que a imaginação exerce sobre elas. Isto é, ao tentarmos articular algumas ideias gerais no intuito de promover conhecimento, a imaginação participa desse processo, transformando-as em ideias particulares, pois quando imaginamos algo, mesmo que pelo simples objetivo de exemplificar, imaginamos alguma coisa em particular.

Tentei traçar-vos a imagem de uma árvore em geral e jamais conseguireis; mesmo que não o queirais, será preciso vê-la pequena ou grande, pouco densa ou copada, clara ou escura e, se dependesse de vós nela não ver senão o que se encontram em todas as árvores, essa imagem já não se pareceria com uma árvore (ROUSSEAU, 2005a, p. 72).

É preciso salientar que a imaginação nutre uma relação diferente com cada um dos sentidos. Com relação ao paladar, por exemplo, Rousseau afirma: “entre as nossas diversas sensações, o gosto dá as que geralmente nos afetam mais.” (ROUSSEAU, 1995, p. 156).

Enquanto isso, “o olfato é o sentimento da imaginação; dando aos nervos um tom mais forte, deve agitar muito o cérebro; é por isso que reanima durante um momento o temperamento e o esgota afinal.” (ROUSSEAU, 1995, p. 162). Já a visão está para o tato assim como o olfato está para o paladar: “[...] ele o previne, ele o adverte da maneira pela qual tal ou qual substância deve afetá-lo e dispõe-no a procurá-la, ou evitá-la segundo as informações de antemão.” (ROUSSEAU, 1995, p. 162). Pode-se concluir que a relação que se estabelece entre imaginação e sentidos é inversamente proporcional, isto é, quanto menos intensa for a sensação, maior será o predomínio da imaginação.

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 produção de conhecimento contará necessariamente com a participação da imaginação, pois a imaginação, em conjunto com o entendimento, será a responsável pela formação de novas ideias - em Rousseau não se pode falar do entendimento sem se referir à imaginação e vice-versa. Quando os indivíduos realizam qualquer atividade mental a fim de alcançar o entendimento, é a imaginação que entra em ação, visto que 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, estabelecendo, assim, vínculos tanto com os objetos quanto com as pessoas. Segundo Freitas:

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).

Reconhecendo-se uma relação de interdependência entre entendimento e imaginação, identifica-se a última, inevitavelmente, como uma faculdade falível. Isso porque a imaginação é uma habilidade livre para desempenhar suas associações, o que significa que elas podem corresponder ou não à realidade. Como consequência, a memória e o entendimento, ao dependerem do acesso que só a imaginação é capaz de realizar, adquirem o mesmo caráter dúbio

da imaginação. Destaca-se que, no pensamento rousseuniano, a falha não se encontra nos objetos, já que ela não é relativa ao mundo exterior; serão, assim, os indivíduos os responsáveis pelos erros. De acordo com Rousseau: “Nunca a natureza nos engana; sempre somos nós que nos enganamos” (ROUSSEAU, 1995, p. 225).

No intuito de compreender por que o autor atribuiu a responsabilidade aos indivíduos por esses erros, é primordial levar em consideração as formas de julgamentos; devemos levar em consideração as sensações simples e as sensações complexas ou comparadas. Enquanto “na sensação o julgamento é puramente passivo, afirma que se sente o que se sente”, “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, 1995, p. 225). Assim, podemos classificar os julgamentos de duas formas: os relativos às sensações e os relativos ao entendimento. Enquanto os primeiros julgamentos estarão sempre corretos, pois “Se o julgamento dessa relação não fosse senão uma sensação, e viesse unicamente do objeto, meus julgamentos não me enganariam nunca, porquanto nunca é falso que eu sinta o que sinto. (ROUSSEAU, 1995, p. 311), os julgamentos relativos ao entendimento são passíveis de erros, dada a interferência da imaginação. Nas palavras do autor:

Por que a imagem, que é a sensação, não é conforme o seu modelo que é o objeto? É porque sou ativo quando julgo, que a operação que compara é errônea, e que meu entendimento que julga as relações, mistura seus erros à verdade das sensações, que só mostram os objetos (ROUSSEAU, 1995, p. 311).

Destaca-se aqui a relação entre imaginação e entendimento. Como já mencionamos, tais elementos em conjunto com as sensações caracterizam, de acordo com a teoria rousseuniana, o nosso processo de conhecimento. A relação entre esses conceitos decorre de uma cumplicidade, isso é, a imaginação em posse das informações recebidas pelas nossas sensações nos conduz por caminhos específicos, os quais nosso entendimento jamais percorreria sem a sua ajuda. Serão justamente estes caminhos que, ao ditarem nossa compreensão sobre as experiências vividas, irão pouco a pouco estabelecer nossa visão sobre o mundo e, por conseguinte, nossa identidade.

Antes de compreender como a identidade se forma, precisamos investigar o projeto pedagógico proposto por Rousseau. É preciso que se investigue quais são os cuidados que devemos tomar com relação à imaginação na hora de educar um indivíduo no intuito de evitar a sua corrupção.

2.3.1 O educar para o imaginar

O projeto educacional proposto por Rousseau surge em contraposição ao modelo elitista preponderante em sua época. O autor acreditava na educação como um direito de todos e todas e não como um privilégio. Outra importante crítica realizada pelo filósofo refere-se ao sistema de ensino adotado pelos jesuítas, caracterizado essencialmente pela: hierarquia, rigidez, memorização e, principalmente, pelo trato das crianças como adultos em miniatura.

A partir destas divergências, Rousseau realiza inúmeras reflexões sobre, por exemplo, o papel desempenhado pela memória e pela imaginação no processo de aprendizagem humano. De acordo com o filósofo:

No princípio da vida a memória e a imaginação são ainda inativas. A criança só presta atenção àquilo que afeta seus sentidos no momento; sendo suas sensações o primeiro material de seus conhecimentos, oferecer-lhes numa ordem conveniente é preparar sua memória a fornecer-lhes um dia na mesma ordem a seu entendimento; mas como ela só presta atenção a suas sensações, basta primeiramente mostrar-lhe bem distintamente a ligação dessas sensações com os objetos que as provoca. (ROUSSEAU, 1995, p. 44).

Um segundo aspecto trata sobre a diferença entre crianças e adultos que deve ser considerado quando se pensa as metodologias e os conteúdos a serem abordados. Deste modo, Rousseau torna-se um dos primeiros a compreender a infância como uma forma única do ser, como um estágio particular, completamente diferente daquilo que é o adulto, demandando cuidados específicos. Ao apontar para a necessidade de uma educação condizente com suas particularidades, o autor defende que o aprendizado seja conduzido pelos interesses do próprio aprendiz, possibilitando, desta forma, um desenvolvimento natural que parte sempre dos sentidos para o espírito. Tal exigência se faz necessária justamente pela forma que a imaginação é por ele compreendida.

Vista a potencialidade que a teoria rousseauiana atribui ao conceito de imaginação, vemos o filósofo se dedicar à reflexão sobre como bem conduzi-la. Ou seja, se por um lado a imaginação é encarada como uma faculdade necessária para que os indivíduos consigam transpor as informações recebidas pelos sentidos, e assim acessar e interagir com a identidade de outros seres, por outro lado, é preciso que se tenha um cuidado, já que a imaginação além de ser uma habilidade reprodutiva é também uma faculdade criativa. A imaginação pode inventar situações a partir dos dados recebidos pelos sentidos; no entanto, caso não correspondam à realidade, essas situações podem levar os indivíduos à corrupção.

Dividido em cinco etapas, o método previsto pelo genebrino aponta como início deste processo a idade da natureza ou infans. Este período vai do zero aos dois anos e corresponde à uma vida puramente física, apta ao fortalecimento do corpo sem forçá-lo. É um período espontâneo, orientado pelo aleitamento materno e caracterizado pelo papel fundamental da mãe. Importa destacar que esse estágio é o mais próximo da natureza original, deste modo, é importante que o educando seja preservado do contato precoce com as artificialidades presentes na vida social, a fim de retardar sua corrupção.

Já o segundo período, corresponde à fase dos dois aos doze anos. Nessa etapa, há uma preocupação com o desenvolvimento do corpo, mas, concomitante a isso, surge a preocupação com o desenvolvimento do caráter que, aos poucos, se inicia a partir do contato com a natureza, sem a intervenção ativa de seu preceptor. Nesse novo estágio, as crianças revelam a capacidade de elaborar ideias simples relativas às pessoas e aos objetos que as rodeiam. Ainda nessa etapa, sem esquecer das particularidades relativas ao desenvolvimento das crianças, estimula-se o desenvolvimento da consciência para que aos poucos elas possam desenvolver os sentimentos morais.

O terceiro período vai de doze a quinze anos e é conhecido como a “idade da força”. Nesta etapa, o preceptor intervém mais diretamente, porém, sempre respeitando o ritmo da criança; toda e qualquer ação realizada pelo preceptor deve ter como objetivo preservar a sua inocência e liberdade. É nesse período que o jovem se inicia, essencialmente pela experiência, à geografia e à física, ao mesmo tempo em que aprende uma profissão ou um ofício manual. As atividades realizadas pelos jovens nessa etapa são mais próximas à natureza por corresponderem a uma resposta aos estímulos das sensações. Depois de plenamente desenvolvidas essas primeiras atividades mais naturais, inicia-se o estímulo das atividades mentais.

Compreende-se a “idade da razão e das paixões” como o quarto período, que dura dos quinze aos vinte anos. Esse estágio significa o fim da formação integral do homem e o início da vida em sociedade. Esta fase requer o desenvolvimento das virtudes morais e políticas, pois, até agora, a educação seguiu um modelo estritamente negativo, preocupado com a formação física e com o desenvolvimento dos sentimentos. Essa preocupação dá espaço agora à educação moral, a fim de ensinar o homem a viver em sociedade.

Por fim, a “idade da sabedoria e do casamento”, estágio dos vinte aos vinte e cinco anos, representa a fase em que Emílio encontra Sofia, sua esposa. Será também neste período que se

apresentará a Emílio diferentes formas de governo com o intuito que ele escolha aquela que se apresenta como a melhor opção. Mas, para que possa tomar tal decisão, Rousseau afirma a necessidade de Emílio de visitar diferentes países no intuito de conhecer diferentes culturas e, assim, ampliar sua compreensão acerca do comportamento humano.

Toda essa divisão que o filósofo estabelece, assim como a priorização por uma educação naturalista, se justifica inicialmente pelo fato de que: “As primeiras faculdades que se formam e se aperfeiçoam em nós são as dos sentidos. São as primeiras que se deveriam cultivar e são as únicas que se esquecem ou as que mais se negligenciam.” (ROUSSEAU, 1995, p. 130). Esta negligência ocorre porque os principais projetos educacionais estavam preocupados em trabalhar prioritariamente com o desenvolvimento mental de seus alunos. Como dito anteriormente, a visão das crianças como adultos em miniatura guiava todo o esforço dos professores de possibilitar o desenvolvimento maduro das crianças. Rousseau aponta para este projeto como um erro a ser evitado, visto que além de não respeitar o desenvolvimento das crianças, contribui com a corrupção dos seres humanos. A proposta tradicional criticada pelo filósofo, tal como foi elaborada e desenvolvida, afasta os homens de sua natureza sem que eles tenham a chance de compreendê-la e preservá-la.

2.3.2 Identidade: o processo de construção

Só é possível falarmos sobre identidade(s): “[...] após uma série de individuações nos homens que lhes permitem reconhecer semelhanças e dessemelhanças nas relações estabelecidas entre individualidades.” (BARROS, 2020, p. 74). Ou seja, a formação da identidade é um processo que decorre da individualização do léxico cultural uma vez que os homens já o tenham compartilhado. Entende-se que esse processo perpassa os aspectos culturais de forma dialética, isto é, na medida em que a cultura é formada pelos homens ela também os forma

Deste modo, temos o estado pré-social como o nascedouro do estabelecimento e do reconhecimento de nossas identidades, uma vez que esse processo decorre da troca daquele estado em que viviam isolados, habitando um plano monológico, por uma perspectiva dialógica. Em outros termos, é preciso se colocar diante do outro para que possamos, através da relação de comparação, compreender a nossa identidade. O mesmo movimento é válido para demonstrar aos demais as características que definem e diferenciam um sujeito do outro.

A influência que o espaço, o período histórico e as relações exercem na construção da identidade é descrita pelo autor, em seu *Ensaio sobre a origem das línguas*, na medida em que apresenta, por exemplo, como o clima, a geográfica se impõem aos homens e deles implicam uma reação.

Para um asiático sentir-se satisfeito, basta ter mulher e repouso, mas no norte, onde os habitantes consomem muito num solo ingrato, os homens submetidos a tantas necessidades mostram-se fáceis de irritar. Tudo que sucede à sua volta os inquieta e, como só subsistem com dificuldade, quanto mais pobres são tanto mais questão fazem do pouco que possuem. Abordá-los equivale a atentar contra sua vida. Daí resulta o seu temperamento irascível, tão predisposto a se transformar em fúria contra quantos os atingem. Por isso, os seus sons mais naturais são os da cólera e das ameaças, e essas vozes sempre se acompanham de articulações fortes, que as tornam ásperas e estridentes. (ROUSSEAU, 2005b, p. 300).

Visto a capacidade que o espaço em que os homens estão inseridos tem de influenciar o seu comportamento, é possível supor uma uniformidade da identidade dos indivíduos¹. Essa uniformidade seria muito bem-vinda no campo político se considerarmos que o contrato social é regido pela vontade geral. Deste modo, ao se encontrarem em um cenário que torna suas necessidades e opiniões semelhantes, os homens podem mais facilmente alcançar uma compreensão sobre qual é o bem comum.

Sob essa perspectiva, pode-se dizer que Rousseau se contrapõe à epistemologia moderna criadora da identidade internalizada, a qual, ao se voltar para si mesma, funda uma ordem de pensamento na primeira pessoa e ignora questões relacionais e históricas. Para alguns comentadores, um movimento introspectivo análogo foi assumido, do ponto de vista da teoria política, por contratualistas modernos que partiram do princípio do atomismo político, cujos fins são primariamente individuais, noção nitidamente rebatida por Rousseau a partir do conceito de vontade geral. (BARROS, 2020, pp. 74-75).

Depois de culpar a socialização pela corrupção dos homens, Rousseau entende que somente neste espaço alcançaremos uma solução. Em outras palavras, se em sociedade adoecemos, é na própria sociedade que encontraremos a nossa cura. Entende-se aqui por adoecimento a transformação do amor-de-si em amor-próprio, e por cura a transformação deste em piedade para que possamos governar através da vontade geral na esfera política.

Para que tais processos ocorram se faz necessária a atuação da imaginação. Porém, em virtude do seu comportamento ambiguidade, isto é, suas atividades resultarem tanto em processo de reprodução quanto criação é preciso utilizá-la de forma cautelosa para que não tenhamos um descolamento da nossa percepção do real. De acordo com Jacira de Freitas, a imaginação destaca-se no processo de construção de nossa identidade 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, p. 204).

Destaca-se que a imaginação ao mesmo tempo que tem seu início provocado pela aproximação entre os homens, fará com que estes se aproximem ainda mais. Acarretando a eles um cenário propício a comparação e, por conseguinte, a corrupção. Sendo a imaginação uma faculdade criadora, ela pode distorcer cenários e identidades proporcionar tanto o reconhecimento quanto o estranhamento entre os indivíduos, gerando por sua vez, atos que vão desde ações preconceituosas como o machismo, o racismo, a homofobia, a xenofobia, quanto atitudes de empatia.

Para que possamos evitarmos a corrupção dos homens, é preciso buscar pelos meios que evite a separação entre o eu e o outro, bem como a separação do próprio eu – esta separação é entendida como a valorização do aparecer em prol do ser -. Nesse sentido podemos pensar em respostas apresentadas pelo autor em seu projeto pedagógico, como vimos ele nos apresenta uma educação própria à imaginação em virtude dos problemas que ela pode vir a provocar. Além disso, no campo político vemos o seu esforço em reunir os cidadãos ao entorno do conceito de vontade geral, para que isso ocorra ele precisa que se as pessoas não compartilhem das mesmas vontades, ao menos compreendam o bem comum, ou concordem com as orientações fornecidas pelo legislador⁸. Deste modo, podemos afirmar que seu projeto leva em consideração desde as paixões naturais que caracterizam o homem natural, prevendo a necessidade de sua desnaturalização a fim de moldá-lo para a vida em sociedade

Rousseau frequentemente apresenta o problema da moralidade como aquele em que nós seguimos uma voz da natureza dentro de nós. Essa voz costuma ser abafada pelas paixões induzidas por nossa dependência das demais, das quais a paixão-chave é o ‘amor-próprio’ ou ‘orgulho’. Nossa salvação moral advém da recuperação do contato moral autêntico com nós mesmos. Rousseau até dá um nome para o contato íntimo consigo mesmo, mais fundamental que qualquer visão moral, que é a fonte de alegria e contentamento: ‘le sentimento de l’existence’ (TAYLOR, 2011, pp. 36-37).

⁸ Trataremos desse assunto no próximo capítulo.

Por fim, teremos no campo moral o agir ético intimamente ligado com a nossa capacidade de ouvir nossas emoções, entender quem somos. Em poucas palavras, a moralidade perpassa as orientações do amor-de-si ou ainda do sentimento de existência. Dentro deste contexto, o indivíduo agirá de forma antiética ao deixar-se corromper pelo amor-próprio. Levando em consideração que a moralidade diz respeito à minha ação frente ao outro, temos a piedade como a expansão do amor-de-si. Essa expansão ocorria de forma automática no estado de natureza, mas, no estado civil, à medida que as identidades se consolidam e se distinguem cada vez mais umas das outras, se faz necessário o auxílio da imaginação para que essa expansão se concretize.

Capítulo III: IMAGINAÇÃO: PROBLEMAS E SOLUÇÕES

3.1 IMAGINAÇÃO FORMAL

A imaginação pode ser descrita como uma atividade mental inerente aos seres humanos, na medida em que eles demonstram a utilização deste recurso cognitivo independentemente do tempo e do espaço em que se encontram. Contudo, conceitualizá-la não é uma tarefa simples, visto as múltiplas funcionalidades que ela é capaz de assumir.

De acordo com Kendall Walton (1990), podemos descrever a imaginação tanto como uma atividade espontânea quanto resultado de um processo deliberativo, conforme nos esforçamos ou não para conduzi-la. O ato de imaginar pode ser ocorrente ou não-ocorrente, dependendo da atenção explícita que o sujeito que imagina dedica ao processo. Podemos ainda, de acordo com a taxonomia proposta por Walton, classificá-la como uma atividade social ou solitária, ao ser executada por um único indivíduo ou por um grupo. Esta última classificação é bastante útil para os propósitos do argumento deste capítulo, pois deixa explícito que os diferentes contratos que estruturam nossa vida cooperativa em sociedades são casos de imaginação compartilhada ou social. Observa-se que, diferentemente da tipologia política do contrato social - seja absolutista como proposto por Hobbes ou cooperativista como apresentado por Rousseau - é preciso que todos os indivíduos envolvidos imaginem o arranjo social em questão e projetem-se como membros ou partes deste todo.

Gregory Currie e Ian Ravenscroft (2002) diferenciam a imaginação entre criativa, sensorial e recreativa. Enquanto a primeira ocorre pela combinação pouco convencional ou mesmo inesperada de ideias, a segunda apresenta experiências que guardam semelhança com atos perceptivos. A imaginação recreativa, por sua vez, permite aos sujeitos experimentar ou pensar sobre o mundo, tanto social quanto natural, de um ponto de vista distinto daquele que habitamos quando percebemos o mundo. Esta habilidade de imaginação recreativa para simular pontos de vista alternativos é um dos pilares de nossa cognição social.

A imaginação, em seu aspecto sensorial, revela-se como uma protagonista nas discussões realizadas por Rousseau sobre a educação. Ele refere-se a ela destacando sua relação de complementaridade com os sentidos. Por exemplo: “Os odores em si são sensações fracas; abalam mais a imaginação do que os sentidos e afetam menos pelo que dão do que pelo que induzem a esperar” (ROUSSEAU, p. 162). Ou seja, a imaginação, ao se

relacionar com nossas sensações, pode ser interpretada como a atividade capaz de complementar as lacunas deixadas pelos sentidos. Contudo, essa relação pode ser descrita também pelo ato de colaboração das sensações com os processos imagéticos, na medida em que agem como alimento para estes.

Podemos deduzir destas afirmações que o ambiente⁹ é capaz de proporcionar aos indivíduos um conjunto variado de sensações e, ao transformá-lo por meio da imaginação, teremos, como consequência, as experiências que permitem aos homens uma forma amplificada de compreender a si e o mundo. Logo, o espaço em que os indivíduos se encontram será interpretado, em conjunto com as sensações e os atos da imaginação, como um elemento de importante influência na formação de nossa identidade social. Não é à toa que Rousseau afirma que o exercício imaginativo fica evidente quando os homens se encontram em sociedade.

Tendo como mote de nossas discussões a associação entre a faculdade da imaginação e as relações sociais, nos dedicaremos neste ensaio a investigar as consequências dessa associação, destacando o papel da imaginação na teoria política de Rousseau. Esta análise se justifica dada a maneira como o autor compreende as contribuições da imaginação à esfera sociopolítica. Ele atribui à essa faculdade a responsabilidade pelos problemas e soluções que moldam e afetam a esfera pública. Na obra *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*, Rousseau aponta para a corrupção dos seres humanos como a principal dificuldade a ser superada na direção de nosso aperfeiçoamento. Neste cenário, os processos imagéticos possibilitam aos indivíduos se projetarem para fora de si, buscando pelos indícios que os tornam, aos olhos de seus semelhantes, pessoas admiráveis e até mesmo invejáveis. Neste processo projetivo gera-se uma dicotomia entre ser e parecer, possível apenas com o abandono daquele estágio inicial de inocência do bom selvagem. *Emílio* e o *Contrato Social* procuraram dar respostas a este problema básico da antropologia política. Rousseau busca mitigar os danos provocados pela sociabilidade através da educação e da política, uma vez que não é mais possível aos indivíduos retornarem ao estágio original.

A fim de investigarmos sistematicamente as contribuições ofertadas pela imaginação à teoria política rousseauiana, a dividiremos em dois campos de análise, considerando inicialmente aquelas contribuições da imaginação formal e, na sequência, as influências da

⁹ Quando nos referimos ao ambiente como um espaço de influência para a identidade dos indivíduos, estamos tratando de forma geral do conjunto de elementos que vão desde o espaço geográfico e suas condições climáticas até as condições culturais, econômicas e políticas.

imaginação material. Entendemos por imaginação formal a utilização da imaginação em experimentos mentais, isto é, como um recurso teórico para fins heurísticos e/ou explicativos das realidades sociopolíticas. E entendemos por imaginação material o modo como a imaginação age objetivamente sobre os homens, moldando sua experiência do mundo.

A imaginação é um dos elementos primordiais na elaboração de experimentos mentais. Estes, por sua vez, apresentam-se como uma ferramenta eficaz nas investigações filosóficas, pois auxiliam na criação de cenários e situações hipotéticas que nos possibilitam, através de diferentes conjecturas, nos aproximarmos de uma compreensão mais ampla dos acontecimentos históricos e do progresso da humanidade. Se buscarmos na história da filosofia, veremos que tal instrumento é utilizado em debates éticos e políticos desde a Antiguidade. Platão, por exemplo, recorre aos experimentos mentais quando, preocupado com a justiça, descreve o mito do *anel de Giges*. Nesse mito, o filósofo convida seus leitores a refletirem sobre a virtude nas seguintes condições: imaginemos os homens portando um anel que os tornassem invisíveis, será que eles se manteriam justos e virtuosos diante da possibilidade de realizar qualquer atividade sem que sejam notados e, conseqüentemente, punidos?

Já na contemporaneidade temos John Rawls que, também preocupado com a noção de justiça, se serve de experimentos mentais. Contudo, a sua investigação sobre a justiça ocorre a partir do ponto de vista social; a partir do conceito de *véu da ignorância*, conduz os leitores a refletirem racionalmente sobre o espaço que ocupam na sociedade. Rawls propõe a realização de um experimento mental em que todos estariam em uma condição de ignorância com relação às condições de sua situação individual em aspectos fundamentais, isto é, os indivíduos são convidados a se colocar em uma “posição original” em que desconhecem quais são as suas aptidões, posição social, etnia, gênero, religião e concepção de bem. O objetivo do experimento é fazer com que as pessoas, inseguras de seus eventuais privilégios, optem por um contrato que favoreça a equidade entre as partes contratantes¹⁰.

O uso de experimentos mentais ao longo de toda a teoria de Rousseau pode ser constatado logo na caracterização do estado de natureza, quando o filósofo pretende formular e demonstrar a tese de que os homens são seres naturalmente bons¹¹ e que a degeneração destes decorre da vida em sociedade. O uso de experimentos mentais também se faz presente na

¹⁰ Nota-se que esse experimento lembra a teoria rousseauiana, na medida em que propõe aos indivíduos que se coloquem um no lugar do outro. Rousseau, contudo, elabora essa tentativa a partir do conceito de piedade.

¹¹ Este tema foi abordado no primeiro capítulo da tese.

criação do contrato social, visto a necessidade de um arranjo sociopolítico que possibilite uma convivência harmônica entre os indivíduos. Diante disso, ao analisarmos o trajeto percorrido por Rousseau ao longo do *Segundo Discurso* e *Do Contrato Social*, veremos que os experimentos mentais por ele realizados se complementam, isto é, as hipóteses investigadas, bem como as conclusões alcançadas em sua teoria política, vinculam-se diretamente às respostas obtidas pelo seu debate antropológico.

Apesar da importância que os experimentos de pensamento apresentam ao longo de nosso debate, até agora discutimos apenas sobre sua origem na imaginação. Sendo assim, antes de seguirmos na direção de compreender as influências formais e materiais de nossos processos imaginativos, vale detalhar um pouco como esses experimentos mentais são elaborados.

De modo geral, eles possuem a seguinte estrutura, conforme apresentada por Tamar Szabó Gendler:

(1) Um cenário imaginário é descrito. (2) É oferecido um argumento que tenta estabelecer a avaliação correta do cenário. (3) Esta avaliação do cenário imaginado é então levada a revelar algo sobre casos além do cenário (GENDLER, 1996, p. 37).

Embora essa definição não tenha sido elaborada especialmente para os debates políticos, pois a autora tem suas pesquisas concentradas na epistemologia, ela apresenta elementos que possibilitam pensarmos na elaboração de experimentos mais específicos na dimensão da agência prática, ética ou política (por exemplo, em MIŠČEVIĆ, 2018). Para isso é necessária a devida condução e modelagem da imaginação. De acordo com Nenad Mišćević, chegaríamos então ao seguinte arranjo:

(a) O raciocínio de pensamento-experimental envolve o raciocínio sobre um conjunto particular de circunstâncias políticas, que podem ser especificadas com mais ou menos detalhe. (b) O modo de acesso do pensador ao cenário é através da imaginação e não através da observação. (c) A contemplação do cenário ocorre com um objetivo específico: chegar a um juízo sobre alguma proposta teórica politicamente relevante (MIŠČEVIĆ, 2018, p. 155).

Apesar da importância que a ciência e a filosofia atribuem à observação, ela revela-se pouco eficiente para a concretização das investigações que Rousseau e os demais contratualistas almejam. Isto porque o objeto de análise são os seres humanos antes do surgimento e da tutela do Estado. Desta forma, a imaginação apresenta-se aos contratualistas como alternativa para que se construa um laboratório mental, em que são elaborados diferentes cenários hipotéticos a fim de compreendermos aspectos da natureza humana e, a partir disso, prescrever o arranjo político mais adequado a estes aspectos.

Rousseau tem entre suas inspirações os relatos do navegador François Corréal sobre os povos ameríndios. Contudo, é importante destacar que, mesmo servindo-se de experiências concretas como a do navegador, o filósofo é categórico ao afirmar que suas análises quanto à natureza humana constituem-se a partir de um processo lógico de formulação de condicionais, proporcionado por experimentos mentais. Logo: “Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar nesse assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais” (ROUSSEAU, 2005a, p. 53).

Assim, no intuito de investigar o estado de natureza, o autor percorre uma análise condicional por supressão de características, ou seja, retira pouco a pouco os elementos que caracterizam a vida em sociedade no intuito de construir a hipótese de como seria a vida do homem antes da constituição de um Estado. Isto é:

O desenvolvimento da sua reflexão se caracteriza a partir da hipótese de um Estado de natureza caracterizado pela igualdade e a liberdade naturais, pela apresentação (uma dedução) de um fundamento negativo da sociedade injusta. Esta sociedade se fundamentaria num falso pacto, um pacto imposto, pelo qual se perde a igualdade e a liberdade do Estado de natureza. Em consequência, essa sociedade de fato também não é capaz de possibilitar aos homens a igualdade e a liberdade civis, cuja plena efetivação aparece n’O contrato social como único critério capaz de dar legitimidade a um pacto social que se queira verdadeiro. (BOTELHO DE AZEVEDO, 2008, p. 162).

O segundo momento em que vemos a imaginação sendo formalmente utilizada é no *Contrato Social*. Nesta obra, encontramos diversos exemplos, a começar pelo próprio contrato. Para entendermos como o autor chega à sua formulação, é preciso que iniciemos nossa investigação a partir do conceito de família, com o objetivo de explicar qual o fundamento da sociedade civil e como os poderes exercidos por seus governantes se justificam. Para isso, o autor realiza uma analogia entre as duas instituições – a família e o Estado.

A mais antiga de todas as sociedades, e a única natural, é a família; ainda assim só se prendem os filhos ao pai enquanto dele necessitam para a própria conservação. Desde que tal necessidade cessa, desfaz-se o liame natural. Os filhos, isentos da obediência que devem ao pai, e este, isento dos cuidados que deve aos filhos, voltam todos a ser igualmente independentes. Se continuam unidos, já não é natural, mas voluntariamente, e a própria família só se mantém por convenção. (ROUSSEAU, 2005b, p. 55).

A partir do momento em que os homens saem do estado de natureza, vemos se reunirem em pequenos grupos para suprirem suas necessidades e se protegerem. Deste modo, vão aos poucos dando início ao que mais tarde convencionou-se chamar de família, um arranjo solidificado pelo hábito, justificado pelos laços sanguíneos, mas que, em última instância, se

fundamenta pela convenção. Uma vez atingida a idade adulta, os filhos e seus respectivos pais mantêm os laços familiares não mais por necessidade, mas por manifesta vontade.

Ao pensarmos o Estado como uma instituição similar à família, salvo as devidas particularidades, o filósofo admite que “o chefe é a imagem do pai, o povo, a dos filhos [...]” (2005b, p. 56). Mesmo reconhecendo tais semelhanças, elas não são capazes de sustentar a tese de que o poder paterno serve como fundamentação para uma soberania legítima. De acordo com Rousseau, “[...] 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 [...]”. (ROUSSEAU, 2005b, p. 56).

Este pensamento não é originário do *Contrato Social*, é possível observar manifestações desta opinião já no *Segundo Discurso* quando Rousseau afirma:

Quanto à autoridade paterna, da qual muita gente fez derivar o governo absoluto e toda a sociedade, sem examinar as provas em contrário de Locke e Sidney, basta observar que nada no mundo mais se distancia do espírito feroz do despotismo do que a doçura dessa autoridade, que leva em consideração antes o benefício daquele que obedece do que a utilidade daquele que comanda. Além disso, o pai, pela lei da natureza, só é senhor do filho enquanto necessário seu auxílio, tornando-se depois disso iguais e, então, o filho, inteiramente independente do pai, só lhe deve respeito sem nenhuma obediência, pois o reconhecimento representa dever que se deve cumprir, mas não um direito que se deve exigir. (ROUSSEAU, 1999, pp. 104 - 105).

Para Rousseau, assim como o poder do pai sobre seus filhos não se justifica, do mesmo modo o poder paterno em si não tem legitimidade; tão pouco podemos aceitar que a fundamentação de um contrato se justifique por meio da força. Na compreensão de Rousseau (2005b), ceder à força constitui um ato de necessidade, ou ainda, um ato de prudência, jamais um ato de vontade. Logo, se utilizarmos a força como fundamento, “o efeito toma lugar da causa” (ROUSSEAU, 2005b, p. 59), pois o direito é capaz de gerar força, no entanto, “a força não produz nenhum direito” (ROUSSEAU, 2005b, p. 61). Desse modo, podemos concluir que “o mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o senhor” (ROUSSEAU, 2005b, p. 59). Afinal, os indivíduos poderiam se organizar e se reorganizar a fim de reunir forças e enfrentá-lo. Teríamos, assim, uma disputa pelo poder que dificilmente chegaria ao fim.

Da mesma forma que Rousseau aponta para o acordo como a base das relações familiares, ele aponta para a convenção como o fundamento do contrato social¹². Em outros

¹² Nosso objetivo não consiste em buscar pela legitimidade do Estado, mas demonstrar como o autor se vale da imaginação na sua busca.

termos: “Visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz nenhum direito, só restam as convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens.” (ROUSSEAU, 2005b, p. 61).

Por fim, se analisarmos o *Contrato Social*, tal como proposto por Rousseau, veremos que ele atende aos pré-requisitos apresentados por Gendler. Conforme o filósofo descreve a origem do pacto e detalha como ele se estrutura, temos os elementos suficientes para atender as demandas da primeira etapa, a saber, da descrição de um cenário imaginário. O segundo critério, de um argumento que avalia corretamente este cenário assim construído, pode ser observado na medida em que não há relatos concretos de nenhum governo que se encaixe na descrição do contrato, ou seja, as ideias tais como apresentadas por Rousseau se originaram da imaginação, não de observações. Embora houvesse, assim como em Platão¹³, o desejo de concretizá-las, elas nunca passaram de atividades mentais.

Continuaremos observando a imaginação em seus aspectos formais ao longo deste capítulo ao observarmos o projeto político do contrato social. Contudo, o objetivo agora é nos concentrarmos nesta participação mais objetiva da imaginação, isto é, não apenas considerando-a como ferramenta, mas como substantiva para a indução ou alteração da percepção humana sobre o cenário social.

3.2 IMAGINAÇÃO MATERIAL

Embora Rousseau não realize nenhuma menção direta à imaginação como responsável pela corrupção dos seres humanos em seus primeiros escritos, constatam-se diversos indícios desta tese. Quando o autor redige sua eloquente defesa do estado originário, elencando as características e habilidades dos homens naturais, temos a impressão de que são seres pouco racionais ou até mesmo irracionais. Acompanhando a descrição que o autor realiza sobre o cotidiano do bom selvagem, conclui-se que seu principal guia é o instinto. Contudo, ao apresentar as causas que provocam a saída dos indivíduos do estado de natureza, observa-se não apenas o despertar da espécie humana para a racionalidade, como também o

¹³ Platão tentou por três vezes, ao longo da sua vida, sem sucesso, persuadir os soberanos de Siracusa a pôr em prática a sua teoria do governante filósofo. Nessa teoria, o filósofo defende uma democracia aristocrática. A aristocracia pela qual Platão luta prevê que a comunidade seja governada por intelectuais, visto a sua suposta capacidade em compreender e legislar de forma justa. O filósofo desiste de implementar este projeto ao ser preso e quase vendido como escravo em Egina.

desenvolvimento das habilidades relacionadas a ela. Por conseguinte, a manifestação destas revela o seu papel no processo de desnaturalização dos homens. Em outras palavras:

Rousseau quer dizer que o homem é naturalmente bom e se corrompe através das instituições sociais. Entretanto, quando observamos os detalhes da teoria do desenvolvimento da cultura e da organização social em Rousseau e o papel que nela desempenham nossas diversas faculdades - especialmente a razão, a imaginação, e autoconsciência -, pode parecer inevitável o advento dos males sociais e dos vícios individuais deplorados pelo filósofo. (RAWLS, 2012, p. 214).

Todo esse desenvolvimento racional provocará importantes alterações que vão desde a forma como os indivíduos se organizam e se relacionam, até a maneira que compreendem a si e ao mundo. Por exemplo, ao se organizarem coletivamente, desenvolvem as ideias de continuidade e de interrupção. A morte, que até então era algo incompreendido, passa a ser notada na medida em que a presença constante do outro se transforma em ausência. Progressivamente, temos o desenvolvimento da linguagem e do trabalho. Este, em especial, demonstra como a organização e as divisões de funções ocasionam não apenas a desigualdade social, como a perda da liberdade, visto que agora cada indivíduo depende do trabalho produzido por outrem. Mas, o que de fato marcará a cisão entre a natureza e a artificialidade será a sobreposição do amor-próprio ao amor-de-si, pois a preocupação não reside mais, única e exclusivamente, na busca pela sobrevivência, mas no alcance da glória.

No estado de natureza, polo ideal da origem, reinam a presença e a visibilidade. O nascimento da linguagem e o advento do trabalho marcam a separação entre o homem e a origem, pois a fala é relação com o ausente e o trabalho, criação do possível. Com eles surge a consciência do tempo e da morte, mas também a da permanência e a da identidade. A consciência de si descobre-se como idêntica ao saber-se diversa do mundo natural e das demais consciências que a cercam. Para que a linguagem, o trabalho, a consciência do tempo e da identidade surgissem foi preciso que a adesão instintiva ao imediato cedesse passo a algo inscrito na natureza humana desde a origem: a perfectibilidade. (MATOS, 1978, p. 12).

Agora que os homens não mais se encontram isolados, a perfectibilidade encontra um terreno fértil para se desenvolver. Mas o seu progresso não ocorre isoladamente, é acompanhado pela constante evolução da imaginação. Os homens, colocando-se uns diante dos outros, criam um ambiente propício para a comparação e o julgamento, atividades que despertam a imaginação e por ela são alimentadas. Comparar e julgar, estas ferramentas imprescindíveis da navegação na natureza ou na sociabilidade, são habilidades cognitivas que dependem do funcionamento da imaginação. Quando os homens se colocam um diante do outro, têm os elementos necessários para criar e estabelecer padrões, e assim, tomam pouco a pouco consciência de suas potencialidades, de seus limites e imperfeições.

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).

Diante dos problemas apontados, será necessário o desenvolvimento de um projeto pedagógico¹⁴ que almeje a educação da imaginação, para que os homens aprendam a utilizá-la de forma saudável. Mas, também é necessário construir um projeto político para que esse aprendizado passe da escala meramente individual para a coletiva. A fim de atender tais demandas, o filósofo nos apresenta as obras *Emílio ou da Educação* e *Do Contrato Social*. Investigaremos agora o projeto político em *Do Contrato Social* para entendermos melhor o cenário em que os homens, segundo Rousseau, se encontram.

O projeto político desenvolvido por Rousseau parte do intuito de resolver as mazelas¹⁵ da vida em sociedade como, por exemplo, a perda da liberdade, a desigualdade social e, principalmente, a corrupção dos homens, que acarretará um agir antiético. Enquanto viviam sozinhos não tinham compromissos e obrigações com ninguém a não ser com a sua própria pessoa; gozavam de uma ampla liberdade desfrutavam de uma vida simples e experimentavam uma única desigualdade - a natural. Logo, não havendo laços suficientemente fortes com seus semelhantes, não tinham com quem se comparar e sua inocência mantinha-se preservada.

Como vimos anteriormente, estas situações foram desencadeadas essencialmente pela perfectibilidade e pelas catástrofes naturais que pouco a pouco tornaram o estado de natureza um espaço hostil, forçando os homens a abandoná-lo. Deste modo, o filósofo propõe a criação de um laboratório mental que nos leve a soluções através de experimentos mentais. Ele propõe a seguinte suposição: “Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado [...]” (ROUSSEAU, 2005b, p. 69).

Neste cenário seria necessária a união dos indivíduos para que resistam às adversidades. Continuando a suposição de cenários, suponhamos que os homens não sejam mais capazes de garantir sozinhos a sua subsistência, ou ainda, que a convivência entre eles no estado de natureza tenha se tornado insustentável pelo evidente perigo que representam uns aos outros.

¹⁴ Esse projeto educacional foi apresentado no segundo capítulo da tese.

¹⁵ Esses problemas foram descritos amplamente nas obras *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens* e *Discurso sobre as artes e as ciências*.

Nestes cenários, segundo o autor, seria necessária a criação de novas forças. Nas suas palavras: “Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças [...]” (ROUSSEAU, 2005b, p. 69). Desse modo, agora que os homens vivem no espaço público, é necessária alguma espécie de organização que os oriente a fim de protegê-los. Veremos adiante de que forma o contrato social se apresenta como uma organização possível.

Apesar das críticas apresentadas por Rousseau ao estado social, ele compreende a necessidade dos homens se reunirem. Quando isso ocorre, defende a adoção de um contrato para que consigam solucionar os problemas oriundos da convivência em sociedade como, por exemplo, a prevalência do parecer sobre o ser. A convivência em sociedade resulta, de imediato, na perda da liberdade natural. Ela é expressa na dependência mútua dos homens entre si, dadas as relações sociais, morais e econômicas que constroem em sociedade; e expressa na sujeição dos homens aos seus desejos sociais, que extrapolam muito o único desejo do estado natural - ter suas necessidades básicas asseguradas. Logo:

O homem social perde sua existência autônoma por uma relativa, e para ela inventa cada vez mais desejos, aos quais, por si só, não é capaz de satisfazer – necessitará então, ao mesmo tempo, de riqueza e de prestígio, necessitará *possuir* objetos e *dominar* consciências. Só se ‘reconhecerá’ a partir da consideração do outro e de seu respeito em relação a sua fortuna e aparência (MATOS, 1978, pp. 72-73).

Como solução destes problemas, o autor se propõe a “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 2005b, p. 69-70). Para a efetivação deste contrato é preciso que “cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU, 2005b, p. 71). Dito de outro modo, todos os homens devem colocar o seu poder à disposição da comunidade, ao governo da vontade geral. O contrato social será fundado sobre as bases de uma nova concepção de liberdade, não irrestrita, mas orientada pela vontade geral”.

Nota-se que o núcleo central do contrato é a vontade geral, visto que ela é ao mesmo tempo norma e fundamento. Mas, antes de entendermos esta vontade, e como ela é capaz de fundamentar o contrato e normatizar as ações dos contratantes, precisamos ter clareza de como ocorre essa associação. De acordo com o que foi dito anteriormente, o corpo soberano recebe

cada um dos particulares como se este fosse membro indivisível de seu corpo. Destaca-se aqui a transformação que a ideia de indivíduo sofre ao longo da teoria rousseauiana. Inicialmente se entende como indivíduo aquele ser particular que vivia sozinho no estado de natureza, agora, o compreendemos como um ser particular disposto a se associar aos demais por meio de um pacto. O indivíduo passa a ser compreendido como alguém que se entende como parte de um todo maior. Aquele *eu simples* dá espaço, então, a um *eu complexo*; complexo porque suas ações e seus interesses não estarão mais resumidos à sua própria pessoa.

Vê-se, por essa fórmula, que o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo contratado, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano. Não se pode, porém, aplicar a essa situação a máxima do Direito Civil que afirma ninguém estar obrigado aos compromissos tomados consigo mesmo, pois existe grande diferença entre obrigar-se consigo mesmo e em relação a um todo do qual se faz parte (ROUSSEAU, 2005b, p. 73).

Importa destacar a distinção entre identidade individual e identidade coletiva, feita por Virolí. A primeira, constitui-se das relações de um indivíduo com outros homens no segundo estágio do estado de natureza, enquanto a segunda é caracterizada pelo homem da sociedade civil. Em outras palavras, a identidade coletiva refere-se à identidade do cidadão pertencente a um corpo político (VIROLI, 1998, pp. 199, 220). Será a partir desta segunda concepção que o contrato será firmado. Pois, na medida que os indivíduos se comprometem consigo, estão se comprometendo com seus semelhantes. Suas ações assumem um novo grau de responsabilidade ao se comprometer com os outros, afinal, as consequências de suas escolhas refletirão em todo o coletivo.

Nesse sentido, o autor insiste que, para o bom funcionamento do corpo soberano, é fundamental que os indivíduos compreendam a unidade a que pertencem. Segundo Rousseau (2005b, p. 74), “Desde o momento em que essa multidão se encontra assim reunida em um corpo, não se pode ofender um dos membros sem atacar o corpo, nem ainda menos, ofender o corpo sem que os membros se ressintam”, isso significa que a união do corpo soberano precisa ser perfeita de tal forma que um cidadão não possa ser atingido sem que os demais também sejam. Essa união deve refletir-se no contrato a partir da comunhão dos interesses particulares.

Ora, o soberano, sendo formado tão-só pelos particulares que o compõem, não visa nem poder visar interesse contrário ao deles, e, conseqüentemente, o poder soberano não necessita de nenhuma garantia em face de seus súditos, por ser impossível ao corpo desejar prejudicar a todos os seus membros, e veremos, logo a seguir, que não pode também prejudicar a nenhum deles em particular.

O soberano, somente por sê-lo, é sempre aquilo que deve ser (ROUSSEAU, 2005a, p. 74).

A garantia de que os indivíduos cumprirão com suas obrigações para com o contrato social reside, portanto, na própria constituição do acordo, isto é, o corpo soberano, tendo em sua composição os desejos de cada um dos particulares, efetiva o pacto à medida que assegura os interesses dos contratantes.

Importante ressaltar que, ao efetivarem o pacto, todos os indivíduos cedem todos os seus direitos pessoais. Dito de outro modo, o interesse do coletivo é composto pelos interesses de cada indivíduo participante do pacto, desse modo, ao protegerem o coletivo, ou seja, ao manterem o pacto e os interesses firmados pelo pacto, os indivíduos estarão também defendendo o seu próprio interesse. Deste modo, encontram-se numa relação na qual desempenham, ao mesmo tempo, o papel de súditos e soberanos.

Ao pertencerem ao corpo soberano, os indivíduos são orientados a considerar os interesses comuns, assim, devem julgar e decidir como membros de um coletivo. Em outras palavras, cada um dos indivíduos que compõem o corpo soberano necessita ter consciência de que as vontades particulares não têm espaço, ao menos não devem se sobressair aos interesses coletivos e muito menos confrontá-los. Segundo Rousseau (2005a), ainda que as vontades particulares permaneçam no interior do estado civil, não são elas que devem conduzir a soberania. É preciso compreender que o fundamento do contrato se encontra na igualdade entre as partes contratantes. Portanto, o único meio aceitável de se fundamentar um contrato e governá-lo é por meio a vontade geral, visto que é ela a expressão do bem comum.

Assim, para que o contrato funcione, é preciso que os contratantes concordem em obedecer. Contudo, essa obediência não significa rendição, pois cada um dos agentes está seguindo uma ordem que ele mesmo, em conjunto com a comunidade, criou. Portanto, em última instância, participar do pacto é sinônimo de governar, e obedecê-lo será sinônimo de liberdade. Neste sentido, a teoria rousseauiana nos remete à forma de governo democrática e ao conceito de liberdade defendidos pelos filósofos antigos¹⁶, mesmo Rousseau sendo contemporâneo dos teóricos da democracia representativa e vivenciando um período em que a liberdade individual fora amplamente aclamada.

¹⁶ No texto *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, de Benjamin Constant, temos a apresentação do conceito de liberdade dentro destas duas perspectivas. Rousseau é citado ao longo do texto defendendo uma ideia de liberdade que o coloca em paralelo aos filósofos da antiguidade clássica.

A teoria rousseauiana se aproxima muito do conceito de democracia defendida pelos gregos antigos, tendo em vista o conceito de vontade geral. Patrick Riley, em *Will and political legitimacy*, explora e apresenta esta proximidade afirmando:

[O] que Rousseau admirava na sociedade antiga não é realmente uma vontade geral, mas uma moralidade política do bem comum, na qual a vontade individual não é suprimida, mas simplesmente não aparece em contraste com, ou erguendo pretensões de direito contra, a sociedade. O que dava à política antiga sua unidade não era a convergência de muitas vontades em pontos centrais de interesse comum, mas, antes, um idioma moral no qual a socialização extrema era natural e no qual havia pouco espaço para uma noção de vontade e artifício. (RILEY, 1982, p. 113).

Compreendendo a necessidade de uma união entre os cidadãos, ou ainda, a constituição do corpo soberano, “[...] trata-se, agora, de lhe dar, pela legislação, movimento e vontade, porque o ato primitivo, pelo qual esse corpo se forma e se une nada determina ainda daquilo que deverá fazer para conservar-se” (ROUSSEAU, 2005a, p. 105). Isto é, uma vez composto o corpo soberano, é necessária a criação de acordos e normas que lhe darão movimento e direção. Veremos que tais regras, de acordo com Rousseau, derivam fundamentalmente da vontade geral.

Sendo assim, para entendermos a teoria política idealizada por Rousseau, precisamos investigar a definição e a origem da vontade geral. Tal investigação se faz necessária visto que ela é o núcleo do pacto social, é a partir dela que haverá um estatuto que orientará os homens não apenas quanto à sua conservação, mas também quanto ao agir ético. Ou seja, “[...] só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado” (ROUSSEAU, 2005a, p. 85).

Ao longo *Do Contrato Social*, vemos a vontade geral ser descrita por Rousseau como uma força inalienável e indivisível. Inalienável, porque (2005a, p. 86) “[...] a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo”. No momento em que os indivíduos constituíram o corpo soberano por meio de uma associação, esse corpo passou a ser legislado pela vontade geral. Disso se segue que a vontade geral não pode ser alienada. Caso o fosse, o povo não teria mais a sua vontade representada, estaria sendo regido pela vontade de particulares e, conseqüentemente, seria acometido pela desigualdade e pela ausência de liberdade. Além de inalienável, a vontade geral, é caracterizada pela indivisibilidade, visto que “a soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte” (ROUSSEAU, 2005a, p. 87).

Ainda sobre a vontade geral, não podemos compreendê-la como uma vontade comum a todos os cidadãos, ela não significa uma compatibilidade entre os desejos de cada um dos contratantes. A vontade que expressa essa compatibilidade dos desejos é intitulada por Rousseau como vontade da maioria, muitas vezes estas duas são entendidas como sinônimos, contudo a vontade da maioria expressa um valor quantitativo, ao representar o desejo do grande grupo. Enquanto, a vontade geral é qualitativa. Embora a vontade geral seja expressa por uma minoria, o filósofo sustenta que essa é a vontade certa, pois o que a define não é a quantidade de indivíduos que a alcançarão, mas a capacidade de raciocinar a fim de compreender o bem comum. Portanto, quando Rousseau (2005a, p. 106) afirma que “Há, sem dúvida, uma justiça universal emanada somente da razão; tal justiça, porém, deve ser recíproca para ser admitida entre nós.”, ele quer dizer que a vontade geral, por ter como fundamento a razão, é a vontade certa que devemos seguir. É ao segui-la que a reciprocidade da justiça se confirma.

Para uma compreensão mais clara do conceito *Vontade Geral*, Cláudio Araújo Reis (2010) propõe uma divisão entre o que ele denomina como: vontade geral padrão (vg-padrão) [...] às próprias decisões coletivas, consubstanciadas nas leis” e vontade geral decisão (vg-decisão). Essa divisão tem como origem a dificuldade apresentada pelos coletivos para chegar a um consenso e a uma decisão. Nesse sentido, esta vontade não é apenas um método - que orienta como a comunidade deve se organizar a fim de chegar a uma resolução para seus problemas-, mas apresenta um conteúdo - o bem comum- do qual depende a efetivação do contrato. Veremos que o próprio autor do *Contrato Social* aponta para as dificuldades dos homens em compreender o bem comum.

Reis argumenta que a vontade geral tem sido usada ao longo da teoria rousseauiana para referir-se tanto à forma como ocorrem as escolhas do coletivo, quanto ao bem comum, que, de acordo com Rousseau, é independente e anterior às decisões tomadas pelo coletivo. Assim, a vontade geral compreendida como bem comum será denominada como vontade geral-padrão, e a que diz respeito às escolhas do coletivo será denominada vontade-decisão.

Essa divisão pode ser observada, segundo Reis, no livro IV, no capítulo sobre os sufrágios. Onde Rousseau afirma:

Quando se propõe uma lei na assembleia do povo, o que se lhes pergunta não é precisamente se eles aprovam ou rejeitam a proposta, mas se estão ou não de acordo com a vontade geral, que é a deles. Cada um, dando o seu sufrágio, dá com isso a sua opinião, e do cálculo das vozes se tira a declaração da vontade geral. (ROUSSEAU, 2005a, p. 205).

Através deste trecho, observa-se que a vontade geral se apresenta tanto como método, na medida em que consulta os cidadãos sobre seus desejos e necessidades, quanto como conteúdo, ao orientá-los na escolha do bem comum. Isto é: “[...] no primeiro caso, parece que a vontade geral preexiste ao procedimento: para votar, devo consultar a vontade geral. No segundo caso, a vontade geral parece ser resultado do processo: após o voto, declara-se a vontade geral” (REIS, p. 17). Nesse sentido, podemos observar que as duas definições passam a ideia de complementaridade.

A incerteza quanto à capacidade dos homens em compreender o bem comum traz a necessidade de os desnaturalizar. Isto é, Rousseau entende que para o devido sucesso do projeto político do contrato social é preciso um modelo educacional disposto a desnaturalizar os homens na medida em que lhes substituam o amor-próprio pelo amor da pátria; os interesses pessoais pelos da comunidade; sua perspectiva unitária por uma fracionária, ou melhor, é preciso que o homem altere a perspectiva que possui sobre sua pessoa, utilizando-se dos recursos projetivos e imaginativos do construto heurístico e hipotético da vontade geral, visto que não pode mais compreender-se como um todo absoluto, mas como parte de um todo.

O homem natural é tudo para ele; é a unidade numérica, é o absoluto total, que não tem relação senão consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil não passa de uma unidade fracionária presa ao denominador e cujo valor está em relação com o todo, que é o corpo social. As boas instituições sociais são as que mais bem sabem desnaturar o homem, tirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe outra relativa e colocar o eu na unidade comum, de modo que cada particular não se acredite mais ser um, que se sinta uma parte da unidade, e não seja mais sensível senão no todo. (ROUSSEAU, 1995, p. 13).

Quando o autor procura por instituições com métodos educacionais que almejam desnaturalizar os homens, ele busca uma forma de viabilizar a vida em sociedade frente aos perigos representados pelo amor-próprio. Consciente de que não podemos pensar no ordenamento político sem levarmos em conta as nossas paixões - e o amor-próprio é uma paixão constitutiva dos seres humanos- a alternativa que resta é a busca por práticas que as minimizem, ou que as ressignifiquem. Essas práticas seriam efetivadas por meio de uma reeducação que pensa no indivíduo desde o seu nascimento até a vida adulta, quando se encontra capaz de compreender os aspectos políticos, econômicos e sociais de sua comunidade.

Um caminho capaz de conduzir o homem social ao reconhecimento do outro ao invés de seu estranhamento é o abandono da ideia de uma identidade monológica, em que o indivíduo estaria concentrado em si mesmo, em troca de uma identidade dialógica. Ou seja, para o sucesso do contrato, acredita-se que a identidade precisa ser construída com base nas relações que as pessoas estabelecem ao longo de suas vidas, levando em consideração as influências culturais

que lhes foram fornecidas. A educação, dentro deste cenário, desenvolveria um papel extremamente importante ao ensinar aos homens que todos possuem o mesmo valor.

Para que os indivíduos consigam transitar, se organizar em sociedade e ter um convívio saudável, é preciso que o homem aprenda a controlar suas paixões, em específico, o amor-próprio. Esse controle significa o reconhecimento dos seus semelhantes como pessoas iguais e, será possível, segundo Rousseau, por meio da educação de suas vontades.

Rousseau diferencia a educação pública da privada. Enquanto a primeira visa à formação do homem-cidadão, preparando-o para a vida em sociedade, para a política; a segunda se preocupa com aspectos particulares do 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. Rousseau propõe, então, uma teoria negativa das virtudes. Isso significa que, em vez de iniciar a formação das crianças ensinando a elas habilidades e virtudes, devemos preservá-las dos vícios e do desenvolvimento do amor-próprio. Para isso, devemos permitir que a criança se desenvolva autonomamente, só assim será capaz de constituir sua identidade independente da opinião dos outros. Para que tal estratégia ocorra de forma eficiente é preciso que as crianças entrem em contato com a natureza, descubram e brinquem com seus sentidos. Importa ressaltar que, nesse primeiro estágio, é preciso que se valorize as sensações em prol da reflexão e, principalmente, da imaginação; ambas abrem espaço para o amor-próprio. Deste modo, o autor defende o retardamento do desenvolvimento racional:

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, momento em que se desenvolvem a sua racionalidade e 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 que os homens em geral tenham a possibilidade de construir suas identidades de forma autêntica e possam escolher com consciência se desejam ou não participar da vida pública ao alcançarem a vida adulta.

Uma vez compreendida a necessidade de ser instituído o corpo soberano a fim de recuperar a igualdade e a liberdade dos indivíduos, resta-nos investigar quais os limites desse corpo, já que, de acordo com Rousseau (2005a, p. 105), “Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se, agora, de lhe dar, pela legislação, movimento e vontade [...]”. Isto é, uma vez definido o bem comum -representado pela vontade geral-, como o que fundamenta e move o contrato, nos cabe agora investigar como os homens extraem dessa vontade as leis que orientam o corpo político.

Rousseau divide as leis em quatro categorias. Essa distinção segue a relação do corpo soberano com os cidadãos, ou seja, as leis encontram-se divididas em diferentes grupos que regulam desde a constituição do corpo soberano, perpassando a relação entre os indivíduos, até a relação destes com o corpo soberano.

Entre as leis que formam o primeiro conjunto encontram-se aquelas que fundamentam a associação civil. Visto que, além da vontade geral, os seres humanos são compostos por vontades particulares, se faz necessário criar regras que assegurem a prevalência daquela vontade no ordenamento Estatal. É preciso que os homens demonstrem consciência pois, ao viverem em comunidade, suas ações geram consequências que não se limitam à sua pessoa. Ou seja, é preciso compreender o todo a que se pertence. Assim: “[...] a ação do corpo inteiro agindo sobre si mesmo, isto é, a relação de todo com o todo, ou do soberano com o Estado; como logo veremos, tal relação compõe-se da relação dos termos intermediários.” (ROUSSEAU, 2005a, p. 131). Portanto, qualquer ação realizada por um cidadão refletirá no corpo soberano, pois todos os indivíduos pertencem a esse corpo e, como já afirmamos, ele é indivisível.

No segundo grupo, encontram-se as leis que tratam das relações “dos membros entre si ou com o corpo inteiro” (ROUSSEAU, 2005a, p.131). O objetivo destas leis é resguardar os homens da dependência que poderia ocorrer de uns sobre os outros. Para isso, tornam os homens dependentes da associação, “[...] e essa relação deverá ser, no primeiro caso, tão pequena, e, no segundo, tão grande quanto possível, de modo que cada cidadão se encontre em perfeita independência de todos os outros e em uma excessiva dependência da pólis [...]” (ROUSSEAU, 2005a, p. 131). Do contrário, os homens perderiam sua liberdade e, ao perdê-la, perderiam a sua qualidade de homem, seu status de cidadão, levando a graves problemas no desenvolvimento de sua identidade.

A terceira categoria pode ser reconhecida como as leis penais, já que trata da “relação entre o homem e a lei, a saber, a da desobediência à pena, dando origem ao estabelecimento das

leis criminais que, no fundo, instituem menos uma espécie particular de leis do que a sanção de todas as outras.” (ROUSSEAU, 2005a, p. 131-132). Por conseguinte, o foco desse terceiro grupo de leis é contribuir com a obediência aos dois grupos anteriores. Por fim, há uma quarta espécie de lei que se une a essas três, a qual é, na visão do autor, a mais importante entre todas as leis, pois será responsável por modular o caráter dos homens. Segundo Rousseau (2005a, p. 132):

[...] não se grava nem no mármore nem no bronze, mas no coração dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de suas instituições e insensivelmente substituí a força da autoridade pelo hábito. Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião [...] (ROUSSEAU, 2005a, p. 132).

Esse quarto grupo justifica-se como o mais importante, tendo em vista que, caso algo aconteça que não esteja previsto em lei, segue-se o que dizem os hábitos, os costumes. Por isso, voltamos à questão do legislador, lembrando que sua função vai além da realização da leitura da vontade geral, é preciso desnaturalizar os homens a fim de que lhes incuta bons hábitos.

Poderíamos questionar sobre a justiça das leis, todavia, segundo o autor, tal questionamento se faz inútil porque as leis são criadas a partir da vontade geral, constituída, por sua vez, pelos próprios homens. Dessa forma, questionar a justiça das leis é questionar se os homens teriam sido justos com eles mesmos. Segundo Rousseau, “[...] a vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública [...]”, mas ele admite que “[...] não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão.” (ROUSSEAU, 2005a, p. 91).

Baseando-se nessa ideia, vê-se logo que não se deve mais perguntar a quem cabe fazer as leis, pois são atos da vontade geral, nem se o príncipe está acima das leis, visto que é membro do Estado; ou se a Lei poderá ser injusta, pois ninguém é injusto consigo mesmo, ou como se pode ser livre e estar sujeito às leis, desde que estas não passam de registro de nossa vontade (ROUSSEAU, 2005a, p. 107).

Dada a dificuldade dos cidadãos, por vezes até a incapacidade, de compreender a vontade geral, Rousseau defende a necessidade de um agente que realize esse trabalho.

Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, cumpriria por si mesma empresa tão grande e tão difícil, quanto um sistema de legislação? O povo, por si, quer sempre o bem, mas, por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido. É preciso fazê-la ver os objetos tais como eles são, algumas vezes tais como eles devem parecer-lhe, mostrar-lhe o caminho certo que procura, defendê-la da sedução das vontades particulares, aproximar de seus olhos os lugares e os tempos, por balanço a tentação das vantagens presentes e sensíveis com o perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares discernem o bem que rejeitam, o público quer o bem

que não discerne. Todos precisam igualmente de guias. A uns é preciso obrigar a conformar suas vontades à razão; e a outros ensinar a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis de onde nasce a necessidade de um Legislador. (ROUSSEAU, 2005a, p. 108).

Nota-se que o legislador tem um compromisso com o corpo soberano, seus esforços devem ocorrer no sentido de preservar a vontade geral, ou ainda, orientar os cidadãos em compreender tal vontade. Deste modo, podemos afirmar que a estrutura política proposta por Rousseau, isto é, o corpo político, não preexiste à figura e aos comandos do legislador, estabelecendo com ela uma relação de anterioridade lógica e não cronológica. (GOLDSCHMIDT, 1984).

Assim surge a figura do legislador, um ser extraordinário¹⁷ que possui qualidades quase divinas, pois ele precisa conhecer as paixões humanas sem que delas participe:

Para descobrir as melhores regras de sociedade que convenham às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós [...] seriam precisos deuses para dar leis aos homens (ROUSSEAU, 2005a, p. 109).

Ao observarmos as atividades atribuídas ao legislador, vemos as características que o filósofo julga necessárias para o desenvolvimento destas funções. Entre elas destaca-se as inteligências intelectual e emocional pois o legislador precisa compreender a sociedade ao mesmo tempo que não deve compartilhar das paixões apresentadas pelos cidadãos.

Compreendidas as características e o papel do legislador, bem como o papel das paixões que compõem a natureza humana, chegamos ao momento da desnaturalização dos homens. Essa desnaturalização pode ser compreendida como uma educação das paixões, visto que o amor-de-si se transforma em sociedade em amor-próprio, responsável por sentimentos como a inveja e a vaidade. O amor-próprio contribui para a construção de uma identidade que, ao invés de se fundamentar no ser, se constitui a partir do aparecer. Essa identidade pode ser descrita como individual na medida em que se refere a um único ser, mas também social, já que o seu eixo estruturante está na opinião que o coletivo tem sobre o indivíduo. O problema de uma

¹⁷ “O Legislador, sob os aspectos, é um homem extraordinário no Estado. Se o deve ser pelo gênio, não o será menos pelo ofício. Este não é magistratura; nem é soberania. Tal ofício, que constitui a República, não pertence à sua constituição, por ser uma função particular e superior que nada tem de comum com o império humano; pois, se aquele que governa os homens não deve governar as leis, o que governa as leis não deve também governar os homens” (ROUSSEAU, 2005, p. 110).

identidade que se constrói a partir do aparecer consiste no fato de que o indivíduo cresce em uma perspectiva corrompida, o que reverbera no coletivo. Dito de outro modo, conforme os homens encontram-se em sociedade, estes devem passar por um processo de desnaturalização guiado pelo legislador no intuito de o amor-de-si, ao invés de se transformar em amor-próprio, transformar-se em amor à pátria. Deste modo, as relações sociais se construirão a partir da compaixão e do respeito mútuo e não do egoísmo e da ganância.

Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser; alterar a constituição do homem para fortificá-la; substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da Natureza, por uma existência parcial e moral. Em uma palavra, é preciso que destitua o homem as suas próprias forças para lhe dar forças que lhes sejam estranhas e das quais ele não possa fazer uso sem socorro alheio. Na medida em que tais forças naturais estiverem mortas e aniquiladas, mais as adquiridas serão grandes e duradouras, e mais sólida e perfeita a instituição, de modo que, se cada cidadão nada for, nada poderá senão graças a todos os outros, e se a força adquirida pelo todo for igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, poderemos então dizer que a legislação está no mais alto grau de perfeição que possa atingir (ROUSSEAU, 2005a, p. 110).

Para bem desempenhar seu papel, conforme afirma Rousseau, o legislador precisa conhecer o povo, investigar e analisar seus costumes, sem que se envolva com eles, pois é necessário que ele seja imparcial.

Em primeiro lugar, precisamos distinguir a ideia de soberania da ideia de governo. Enquanto a primeira se encontra ligada com o bem comum, a segunda se encontra relacionada com os mecanismos para a realização desse bem. Em outras palavras, entendemos por soberano o corpo político, ou ainda, os indivíduos que compõem o pacto social regido pela vontade geral; por governo, compreendemos os mecanismos utilizados pelo corpo soberano para a realização dessa vontade.

Essa divisão se torna mais clara assim que é atribuída à soberania a responsabilidade pelo legislativo. De acordo com Rousseau (2005a, p. 136), “[...] o poder legislativo pertence ao povo e não pode pertencer senão a ele.” Como já apontamos, a fundamentação do contrato social é a convenção, e a regulamentação deste contrato ocorre pela vontade geral, desse modo, não faz sentido relacionarmos o poder legislativo senão ao corpo soberano. Rousseau (2005a, p. 136) designa ao governo a responsabilidade pelo executivo, já que “[...] o poder executivo não pode pertencer à generalidade como legisladora ou soberana, porque esse poder só consiste em atos particulares que não são absolutamente da alçada da Lei, nem conseqüentemente da do soberano, cujos atos todos só podem ser leis.” Deste modo, uma vez formuladas as leis pelo

legislativo, ou melhor, pelo corpo soberano, fica a cargo do poder executivo a realização dessas decisões, pois todos os cidadãos precisam contribuir com a formulação das leis, todavia, uma vez que estas foram elaboradas, a sua conservação pode ser realizada por membros particulares do contrato.

Sendo assim, de forma resumida, Rousseau (2005a, p. 136) define governo como “[...] um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política.” Então, o governo nada mais é do que um mecanismo que age com o intuito de intermediar as relações entre aqueles que o compõe, como elementos públicos e particulares, a fim de executar as leis e garantir a liberdade dos homens. Desse modo, o governo apresenta-se com uma função estritamente administrativa:

O governo recebe do soberano as ordens que dá ao povo e, para que o Estado permaneça em bom equilíbrio, é preciso que, tudo compensando, haja igualdade entre o produto ou o poder do Governo, tomando em si mesmo, e o produto ou a potência dos cidadãos, que de um lado são soberanos e de outro, súditos (ROUSSEAU, 2005a, p. 137).

Nota-se que o papel assumido pelo governo, na teoria rousseauiana, como é o de funcionário do corpo soberano, isto é, o governo deve realizar funções meramente executivas. O autor ainda complementa que, independentemente da forma de governo, este deve sempre ser submisso ao povo. Tais afirmações, associadas à ideia de Vontade Geral, rende críticas ao filósofo como defensor de uma ditadura da maioria. Tais críticas não serão aceitas por estudiosos como Dérathé e Cobban. De acordo com Cobban, esta crítica não se sustenta, pois a vontade geral tem como propósito justamente a conciliação entre o poder soberano e a liberdade individual. A vontade geral, por exemplo, serve como fundamento para as leis. Estas, por sua vez, orientarão o poder executivo dado que a vontade geral não funciona somente como conteúdo para as leis, mas também age formalmente ao envolver ativamente a participação de todos os indivíduos que passam a se identificar como cidadãos. Por sua vez, Dérathé afirma sucintamente que a limitação do poder soberano à generalidade das leis protege os direitos individuais na medida em que tem como garantia a igualdade e a reciprocidade (DERATHÉ, 2009).

3.3 TEORIAS CONSPIRATÓRIAS COMO DESVIO DA IMAGINAÇÃO

A imaginação é uma faculdade central para Rousseau, tanto que ele prescreve práticas educativas para sua boa condução. Tais prescrições buscam evitar os desvios desta faculdade e, por conseguinte, a corrupção do homem. Assim sendo, analisaremos nesta seção as origens de possíveis desvios da imaginação como, por exemplo, a produção e transmissão de teorias conspiratórias, bem como os efeitos que estes desvios podem provocar no convívio social e na formação de nossa identidade.

Rousseau acredita, como dito anteriormente, que as práticas educativas devem ter seu início na educação das sensações. Deste modo, temos a valorização das emoções e, por conseguinte, o fortalecimento das características que nos são naturais. Com o mesmo propósito, o filósofo defende o adiamento do desenvolvimento de nossas faculdades racionais. Ou seja, ele acredita que a reflexão, a memória e a imaginação só devem ser estimuladas após o fortalecimento de nossas sensações no intuito de evitar ou ao menos retardar nossa corrupção. Na compreensão do autor, a própria natureza tenta nos preservar da deturpação provocada pelo desenvolvimento das artes e das ciências.

Povos, sabeis, pois, de uma vez por todas, que a natureza vos quis preservar da ciência como a mãe arranca uma arma perigosa das mãos dos filhos; que todos os segredos, que ela esconde de vós, são tanto outros males de que vos defende e que vosso trabalho para vos instruídes não é o menor de seus benefícios. Os homens são perversos; seriam piores ainda se tivessem tido a infelicidade de nascer sábios (ROUSSEAU, 1999, pp. 198-199).

Em o *Discurso sobre as artes e a ciência*, primeira obra de Rousseau que alcança o grande público, já o vemos se posicionando como um crítico do progresso intelectual. Dado o frescor dos progressos alcançados pelas artes e pelas ciências para a sociedade da época, parecia incabível supor que alguém teria motivos para se opor a elas. Atualmente os progressos desenvolvidos nestes campos, certamente ainda despertam a curiosidade e a admiração dos homens. Contudo, hoje vemos tanto os impactos positivos quanto os negativos por elas provocados. Uma discussão recorrente nos dias atuais, por exemplo, problematiza a nossa produção de conhecimento e a sua transmissão, isto é, será que realmente vivemos na era da informação? Dada a enxurrada de informações que diversas vezes acabam se contradizendo entre si, notícias falsas e teorias conspiratórias, tais elementos nos levam a crer que chegamos na era da desinformação.

Conforme a vida em sociedade provoca o despertar da perfectibilidade, esta faculdade ou capacidade nos permite explicar o abandono do apelo dos sentidos e sentimentos, em prol

de um desenvolvimento das capacidades racionais exemplificadas nas ciências, e, por conseguinte, a escravização dos homens em prol de um possível desenvolvimento, seja ele individual ou coletivo. O amor-próprio, por sua vez, nos ajuda a compreender as razões pelas quais os homens criam e disseminam teorias conspiratórias. Movidos pelo desejo incessante de serem admirados pela comunidade, encontram na confabulação uma forma de se vangloriar de feitos ou habilidades que só existem em sua imaginação. Ainda movidos pelo amor-próprio, são capazes de práticas moralmente questionáveis, como caluniar e difamar a imagem de outro, no intuito de ocupar seu espaço na estima pública ou ainda se constituir como uma figura de predileção.

Na medida em que a imaginação participa destes processos de falsificação e confabulação deliberadas, calúnia e difamação, podemos entendê-la como uma faculdade já corrompida. Sua corrupção inicia-se pelo enfraquecimento de nossos sentidos e emoções, posto que a perda do espaço da educação sentimental será substituída por excessos da imaginação. Pouco a pouco, essa faculdade deixa de ser meramente reprodutiva para tornar-se criativa, gerando, deste modo, cenários e situações irreais, o que nos leva à produção e disseminação de teorias conspiratórias.

Começamos por entender o que são teorias conspiratórias para, então, investigarmos os motivos que nos levam a crer nelas. De acordo com Eduardo Vicentini de Medeiros e Marco Azevedo, podemos definir teorias conspiratórias como “[...] crenças explicativas de eventos de grande impacto social que tomam esses eventos como efeitos da atividade de grupos ou organizações, que, não obstante, mantém o seu papel causal escondido da opinião pública” (MEDEIROS; AZEVEDO, 2020). Essa definição nos parece bastante interessante, dado que limita o cenário das crenças suspeitas, caso contrário, poderíamos entender como teorias conspiratórias as desconfianças corriqueiras entre colegas de trabalho, vizinhos, familiares etc. Ou seja, estaríamos diante de uma situação em que qualquer agente poderia ser acusado por conspiração, independentemente de suas ações serem operadas de forma individual ou coletiva, independente, igualmente, de representarem um grande ou um pequeno impacto social.

Teorias conspiratórias, em diversos casos, podem ser verdadeiras e, em última instância, demonstrarem-se benéficas aos seres humanos, ao menos na promoção de um tipo de senso de desconfiança. Isto é, em seu processo evolutivo, a desconfiança representa um estado de alerta essencial para que situações de perigo fossem rapidamente identificadas, levando os homens a uma rápida resposta de fuga ou contra-ataque. Porém, queremos aqui investigar as teorias

conspiratórias falsas, a fim de compreender não apenas o seu funcionamento, mas, principalmente, as suas consequências.

A literatura especializada contemporânea sugere que para uma teoria conspiratória ser assim definida ela deve atender alguns quesitos, entre eles encontra-se o estabelecimento de algum padrão:

Qualquer teoria da conspiração explica os eventos ao estabelecer conexões não-randômicas entre ações, objetos e pessoas. Dito de outra forma, uma teoria da conspiração pressupõe que a cadeia de incidentes que causaram um evento suspeito não ocorre por coincidência (VAN PROOIJEN, 2018, p. 5).

A busca ou a simples percepção de padrões é uma prática comum aos seres humanos, diariamente procuramos compreender as relações de causa e efeito, as semelhanças, bem como os padrões entre os objetos, pessoas e situações que ocorrem ao nosso redor, pois essa é essencialmente a forma que temos de entender o mundo e explicar os seus eventos. Porém, nem sempre os padrões estabelecidos estão corretos, visto que as conexões realizadas podem estar erradas, ou ainda, nem sempre estarmos cercados por eventos que realmente se relacionam; as circunstâncias podem simplesmente ser aleatórias e, mesmo assim, haverá aqueles indivíduos que, de alguma forma, estabelecerão padrões entre os eventos desconectados causalmente. Situações como essas serão denominadas pelo pesquisador Jan-Willem Van Prooijen como *percepção de padrão ilusório*. Dentro deste cenário, a imaginação assume um papel de protagonismo dada a sua capacidade de criar e estabelecer conexões entre elementos reais, gerando situações irreais que levam o sujeito a crer em determinados padrões e, por conseguinte, criar teorias falsas para explicar determinados eventos.

Outro critério que caracteriza uma teoria como conspiratória é a intenção atribuída aos agentes dos referidos eventos, em outros termos: “Uma teoria da conspiração pressupõe que um evento suspeito foi causado de propósito por atores inteligentes: Havia um plano sofisticado e detalhado que foi intencionalmente desenvolvido e realizado.” (VAN PROOIJEN, 2018, p. 6). Nota-se que a imaginação, além de encontrar os supostos padrões, participa no intuito de formular e atribuir a terceiros os motivos pelos quais tais agentes agiram ou agem de determinada forma. De acordo com Van Prooijen, os motivos que, supostamente, justificariam as ações caracterizam um tipo de agência, e a busca e a apresentação destes motivos são o resultado de processos de detecção de agência.

Tais atividades, assim como a busca por padrões, são extremamente importantes para a compreensão do mundo e o convívio em sociedade, visto que, a partir delas, somos capazes de prever situações que colocariam nossa existência em risco. Por exemplo, ao encontrar alguém caído no meio do trânsito, entendo que ele sofreu ou provocou um acidente e necessita do auxílio de uma equipe médica. Além disso, entender se o acidente foi causado de forma proposital ou não, isto é, entender a intencionalidade do agente causador, nos leva a julgar e decidir quais são as medidas ou ainda as punições cabíveis ao caso.

De acordo com a nossa capacidade imaginativa, observa-se que ela pode operar como elemento desviante, na medida em que é capaz de atribuir por suposição uma intenção falsa ou inexistente a uma pessoa ou a um determinado grupo de pessoas. A operação da imaginação como elemento desviante, caso ocorra isoladamente, terá como consequência uma falsa crença, mas, quando associada a elementos como *Identificação de Padrões*, *Hostilidade*, *Coalizões*, *Segredo contínuo* (VAN PROOIJEN, 2018), torna-se uma teoria conspiratória.

Nota-se ainda a necessidade da formação de um grupo no contexto operativo de uma teoria conspiratória, sejam eles humanos ou não, para que uma teoria seja considerada conspiratória. Em outros termos, “Uma teoria de conspiração sempre envolve uma coalizão ou grupo de múltiplos atores, geralmente, mas não necessariamente humanos (exemplos de teorias de conspiração não humanas são A Matrix e as teorias de conspiração do ‘lagarto alienígena’)” (VAN PROOIJEN, 2018, p. 6). Caso a crença sobre atividades suspeitas atribua a responsabilidade a um único indivíduo, ela não se classifica como conspiração justamente, pelo fato de não ocorrer em uma trama com múltiplos personagens.

Outro elemento importante para se considerar uma teoria como conspiratória é a natureza das intenções que atribuímos a terceiros. Este ponto encontra-se diretamente relacionado com a noção de agência ou com os processos de detecção de agência, visto que uma teoria da conspiração ocorre pela atribuição de intenções irreais a um grupo de pessoas. Este tópico trata mais especificamente da natureza destas intenções, supondo que muitas vezes, além delas corresponderem aos interesses de um grupo específico, representam um prejuízo ao grande público. Nas palavras de Van Prooijen (2018, p. 6): “uma teoria de conspiração tende a assumir a coligação suspeita para perseguir objetivos que são maléficos, auto-sustentáveis, ou que não são do interesse público”.

Vale ressaltar que as pessoas não precisam estar diretamente envolvidas com os eventos que acreditam ser o resultado de uma conspiração. O que as leva a se interessarem e acreditarem em uma teoria conspiratória, é a capacidade de se reconhecerem na figura daqueles que sofrem ou são o alvo da conspiração. Assim, estamos mais propensos a supor que as causas de um acidente tenham sido propositais, e não meramente algo que acontece sem um planejamento prévio, se nos identificarmos com a(s) vítima(s).

Esse movimento de identificação entre os diferentes agentes é, antes de qualquer coisa, um movimento essencial para o agir ético. Assim, como defendido pela teoria rousseauiana, o sentimento de piedade, sendo ele natural, leva os homens no estado originário a se compadecerem instantaneamente com aquele que sofre diante de seus olhos. Deste modo, a antropologia rousseauiana da piedade oferece um elemento central para a psicologia da crença em conspirações

Com a passagem do homem natural para o homem social, vemos a substituição daquela piedade natural por um outro tipo de sentimento piedoso decorrente da interferência da imaginação. Não havendo mais o reconhecimento automático com o agente sofredor, cabe à imaginação provocar o transporte do indivíduo em direção ao outro, ou seja, seremos capazes de nos reconhecer e nos colocar no lugar do outro apenas com o auxílio da imaginação. Por fim, em ambos os casos, seja no da piedade natural ou no da piedade social, observamos a identidade de grupo como um elemento essencial, ao incentivar o cuidado e a proteção aos demais.

Dado que a imaginação não se limita a ser uma faculdade reprodutiva, ela também é - como explicamos anteriormente - criativa, há uma tendência de a considerarmos uma faculdade ambígua, em especial para a discussão ética. Essa ambiguidade se explica pela capacidade da imaginação de tanto levar os sujeitos a se projetarem para fora de si, quanto de criar situações, possibilitando tanto o reconhecimento e a empatia, quanto o estranhamento e o distanciamento entre os indivíduos. O ponto é que essa ambiguidade pode resultar em desvios como: falsas crenças, hostilidade, e até mesmo atos de preconceito.

Em geral, acreditamos que tais desvios são próprios do estado social, visto que o reconhecimento não é automático e a imaginação pode falhar em sua tentativa de aproximar os sujeitos, ou ainda, na tentativa de provocar o distanciamento entre eles. De fato, há uma maior incidência desses desvios quando os indivíduos se encontram em sociedade. Diante disso,

somos levados a acreditar que, para evitar tais desvios, precisamos adotar medidas que produzam o autoconhecimento e que resultem em uma aproximação entre as partes envolvidas.

Além disso, a ocorrência de desvios da imaginação pode ser provocada, justamente, pela identificação interpessoal ou coletiva. De acordo com Van Prooijen: “[...] quanto mais fortemente as pessoas conectam sua própria identidade a um determinado grupo, mais fortemente se sentem motivadas a dar sentido a um evento no qual um membro desse grupo é vitimizado”. (VAN PROOIJEN, 2018, p. 59). Em resumo, temos na teoria rousseuniana a argumentação da imaginação como elemento necessário para a ocorrência do reconhecimento entre os indivíduos a fim de alcançar a efetivação da piedade na esfera social. Contudo, os desvios da imaginação também podem resultar do reconhecimento exacerbado com o outro, o que fica claro quando pensamos em teorias da conspiração que afetam grupos com os quais nos identificamos ou compartilhamos nossos valores e formas de vida.

Se buscarmos ao longo da história, veremos diversas teorias conspiratórias sendo criadas e alimentadas por pessoas ideologicamente alinhadas à direita contra pessoas ideologicamente alinhadas à esquerda e vice-versa. Esse comportamento pode ser explicado pelo *viés de confirmação*, isto é, as pessoas naturalmente tendem a acreditar nas informações que reforçam as suas crenças. Esse fator, associado às bolhas sociais, ou então, ao isolamento informacional, cria um terreno fértil para conspirações. Para contornar esta consequência indesejável, é preciso refletir sobre a construção da identidade evitando, assim, que os indivíduos assumam um posicionamento de “nós” versus “eles”. É preciso adotar formas saudáveis de reconhecimento como, por exemplo, a empatia esclarecida.

Por fim, o segredo contínuo sobre eventos considerados suspeitos, em conjunto aos elementos anteriormente mencionados, fecha o arco de características necessárias para que uma conspiração se caracterize como uma teoria.

As teorias da conspiração são sobre coligações que operam em segredo. Com ‘segredo continuado’, quero dizer que a conspiração ainda não foi exposta por provas concretas, e por isso as suas supostas operações permanecem secretas e incertas. Uma conspiração que é exposta e, portanto, comprovada como verdadeira (por exemplo, a Wannsee conference) já não é uma ‘teoria’; em vez disso, é um exemplo estabelecido da formação de uma conspiração real. As teorias da conspiração são, portanto, por definição, não provadas. (VAN PROOIJEN, 2018, p. 6).

3.3.1 Motivos pelos quais as pessoas acreditam em teorias da conspiração

Uma das estratégias explicativas possíveis do porquê as pessoas simpatizam e até mesmo acreditam em teorias conspiratórias, independentemente do absurdo que elas possam representar, é utilizar a noção de viés cognitivo. Para entendermos melhor esses vieses, podemos subdividi-los em dois tópicos: o *viés da confirmação* e o *viés da proporcionalidade*. Com relação ao primeiro, presenciamos diariamente pessoas ignorando toda e qualquer informação que se apresenta contrária às suas crenças, ao mesmo tempo que valorizam aquelas que colaboram com suas ideologias. O *viés da proporcionalidade*, por sua vez, aborda a expectativa das pessoas de que grandes eventos tenham grandes causas. Por exemplo, a hipótese de que o acidente sofrido pela princesa Diana tenha sido provocado intencionalmente apresentase como uma possibilidade mais crível do que a hipótese de que tenha sido resultado de uma causalidade, dada a relevância e fama de sua pessoa. Outro exemplo, é o assassinato do presidente Kennedy. Esses casos nos ajudam a entender como as *narrativas são sedutoras* (EROS, 2021). Dado que os seres humanos buscam explicações para os eventos que ocorrem em seu entorno, eles são levados a perguntar pelas suas motivações, deste modo, há uma tendência quase que natural de atribuir intencionalidade a um conjunto de agentes e responsabilizá-los por fatos que ocorreram acidentalmente. Essa situação pode ser comprovada pelo experimento¹⁸ realizado em 1994, por Fritz Heider e Marianne Simmel, que procurava investigar o comportamento aparente. Nesse experimento foi exibida às pessoas uma animação composta apenas por figuras geométricas que ao longo do vídeo moviam-se aleatoriamente. Esta pesquisa apresenta como resultado uma certa propensão das pessoas a atribuir intencionalidade e emoções às formas geométricas de acordo com a maneira que se movimentavam. Mostrou-se que as pessoas construíam narrativas para tentar explicar por que as formas geométricas se movimentavam e se relacionavam entre si.

De acordo com Medeiros e Azevedo (2020), outro fator importante para entender os motivos pelos quais os agentes criam ou acreditam em teorias conspiratórias é a *elasticidade de atribuição de intenções para agentes coletivos*. Nota-se que o desconhecido e o imprevisível apresentam-se como um terreno fértil para a elaboração de conspirações. Assim, a ignorância por parte do grande público a respeito do que realmente são e fazem as agências como a ABIN, o FBI, a CIA entre outras, abre um espaço no imaginário coletivo para a atribuição das mais variadas intencionalidades a estes grupos ou agentes coletivos. Além disso, como cada uma

¹⁸ Veja a animação em <https://www.youtube.com/watch?v=n9TWwG4SFWQ>. Acesso em: 09 out. 2022.

dessas agências é formada por um coletivo, é natural que congreguem várias intencionalidades. O ponto é que essa multiplicidade de intencionalidades não é compreendida com facilidade pelo público; é muito mais fácil compreendermos os interesses e as ambições de um único indivíduo do que os de um coletivo. O que facilita imaginarmos motivações conspiratórias para estes coletivos, na ausência de travas contextuais que delimitariam este processo, por exemplo, o conhecimento de elementos biográficos dos indivíduos em questão.

Esse tipo de teoria conspiratória pode ainda ser compreendida como um mecanismo de defesa. Pois, nos casos em que as pessoas vivenciam situações de terror, como epidemias, guerras, ataques terroristas, ou seja, situações que geram *sentimento de medo e incerteza*, as explicações que elas geralmente buscam são aquelas em que se atribui a culpa a grupos rivais. Nas palavras de J. Van Prooijen:

As teorias da conspiração são uma reação natural a situações sociais que suscitam sentimentos de medo e incerteza. Especificamente, quanto mais fortemente as pessoas experimentam tais emoções aversivas, mais provável é que atribuam a culpa por eventos angustiantes a diferentes grupos. Como consequência, podemos esperar teorias conspiratórias, particularmente na esteira de eventos sociais angustiantes. As pessoas são regularmente confrontadas com situações de crise social - mudanças rápidas na sociedade que podem potencialmente ameaçar seu bem-estar, seu modo de vida, ou até mesmo a sua existência. (VAN PROOIJEN, 2018, p. 22-23).

Apesar da epistemologia social nos ajudar a entender como as crenças conspiratórias surgem e como elas atuam, é no campo político que frequentemente elas são encontradas. Nesse sentido, as ideologias conspiratórias podem ser encaradas como uma versão mais robusta daquelas denominadas como casos de viés de confirmação, visto que se originam de forma semelhante. Isto é, são crenças que nascem a partir de ideias que os indivíduos já estão predispostos a aceitar, teses que validam ou reforçam suas perspectivas. A diferença entre elas é a seguinte: no caso das conspirações de viés de confirmação, trata-se de crenças pontuais, teorias sobre eventos específicos, enquanto as teorias de ideologias conspiratórias lidam com uma visão de mundo. Neste segundo caso, as pessoas ou acreditam que aqueles que divergem politicamente delas são indivíduos de menor valor, ou se assustam com aquelas que pensam de forma diferente sobre questões políticas. (Van Prooijen & Krouwel, 2017). Todo esse cenário é agravado quando pensamos nos extremismos políticos, sejam eles de esquerda ou de direita.

Em uma pesquisa realizada por Jan-Willem Van Prooijen, em conjunto com o cientista político André Krouwel e o psicólogo Thomas Pollet, foi posto a teste como as ideologias políticas podem levar as pessoas a crer em conspirações. Para isso realizou-se dois estudos,

cada um com dois grupos. Inicialmente as pessoas foram divididas entre as ideologicamente neutras e as de esquerda, e as ideologicamente neutras e de direita. No primeiro teste realizou-se o questionamento para esse primeiro grupo sobre possíveis conexões dos políticos com o crime organizado. A resposta que se obteve nessa primeira pesquisa foi que indivíduos classificados como politicamente neutros não se demonstraram tão adeptos às conspirações quanto aquelas pessoas que se identificam com uma ideologia de esquerda. Na segunda pesquisa, as pessoas do espectro político de direita foram questionadas sobre as mudanças climáticas e o resultado foi bastante similar ao anterior: os indivíduos classificados como neutros estavam menos propensos a crer em ideologias conspiratórias que aqueles ideologicamente de direita. (VAN PROOIJEN, KROUWEL, & POLLET, 2015).

Não podemos deixar de mencionar a importância da discussão sobre os vícios intelectuais realizada pela área da epistemologia das virtudes, cujo nome de destaque é Quassim Cassam². O professor pesquisa quais aspectos do nosso caráter intelectual podem nos direcionar para crenças, ou ainda, para a formulação de teorias conspiratórias.³ As explicações apresentadas partem do nosso tipo epistêmico, ou seja, há traços do nosso caráter intelectual como credulidade, dogmatismo, opinião pré-formada, cabeça dura, pressa, negligência que nos torna mais propensos a crer em teorias da conspiração. (MEDEIROS; AZEVEDO, 2020). No entanto, não é preciso que o indivíduo apresente os seis aspectos aqui listados para ter uma personalidade conspiratória, dois ou três desses aspectos podem se associar de acordo com a situação contextual em que estamos inseridos. Por exemplo, uma pessoa que já tem uma opinião pré-formada pode, por pressa, negligenciar a busca por informações que concedem validade àquela crença. Vale destacar que estas não são as únicas características que definem vícios intelectuais. “As pessoas não são culpadas pelos vieses naturais que eventualmente possuem, mas elas podem ser responsabilizadas por cultivar vícios em vez de virtudes intelectuais.” (EROS, 2021, p. 350), ou seja, é preciso identificar se as origens de suas crenças derivam, por exemplo, de alguma psicopatologia, ou trata-se apenas de vícios que podem ser evitados caso as pessoas tenham, por exemplo, a mente aberta, espírito crítico ou coragem intelectual. Não podemos ignorar a correlação entre teorias conspiratórias com as psicopatias como, por exemplo, transtornos persecutórios, ansiedade generalizada, esquizofrenia, transtornos maníacos, entre outros transtornos mentais. Podemos ilustrar essa correlação explorando a biografia do próprio Rousseau.

3.4 ROUSSEAU: UMA BIOGRAFIA MARCADA POR TEORIAS CONSPIRATÓRIAS

Seus problemas datam da publicação do *Emílio*, visto que o texto *Profissão de fé do vigário saboiano*, incluído nesta obra, não fora bem aceito pela Igreja Católica, gerando assim, uma relação de animosidade com troca de cartas que visavam a realização de críticas por parte da Igreja e por parte de Rousseau. O filósofo, além de responder às críticas da Instituição, na tentativa de apresentar uma defesa de suas ideias, termina por criticar e levantar suspeitas sobre a forma pela qual fora perseguido¹⁹. Por fim, vemos tal situação terminar com a queima pública de sua obra.

Em 7 de junho de 1762, *Emílio* foi condenado pelo corpo docente da Faculdade de Teologia na Sorbonne e exemplares do livro foram queimados. Avisado da iminente prisão, Rousseau fugiu de Montmorency no dia 9, indo refugiar-se em Yverdon, na Suíça. Mas não pode permanecer aí por muito tempo: também em Genebra o *Emílio* era queimado em praça pública. Foi obrigado a seguir viagem; encontrou segurança em Môtiers, no principado de Neuchâtel, na época de Frederico II da Prússia. (DENT, 1996, p. 20).

Depois de aproximadamente dois anos vivendo pacificamente em Môtiers, sua tranquilidade é rompida em 1764 por uma publicação que Voltaire realiza anonimamente, *O sentimento dos cidadãos*. Entre críticas e acusações, Voltaire menciona o fato de Rousseau ter abandonado os seus filhos. Tal acusação o deixa transtornado, possivelmente pela culpa que já carregava em sua consciência e que relata anos mais tarde em *As confissões*. Esse episódio, associado aos conflitos que vinha enfrentando com as autoridades religiosas, pode ter contribuído com o sério distúrbio paranoide de que sofreria, com algumas pausas, nos anos subsequentes. (EDMONDS, 2008).

Contudo, para entendermos o problema da paranoia de Rousseau, precisamos voltar no tempo e entender como ele e seus contemporâneos lidavam com a fama, algo relativamente recente e que viam tomando proporções até então nunca vistas. Isso porque, no final do século XVIII, ocorrem importantes mudanças sociais e culturais, com o crescimento das publicações, o aumento da alfabetização e o desenvolvimento dos jornais; tais mudanças proporcionaram aos escritores uma nova forma e novas proporções de reconhecimento.

¹⁹ O questionamento sobre como e quando Rousseau passa a ter suas obras criticadas pela Igreja Católica é mais bem abordado no primeiro capítulo.

Rousseau, diferente de muitos escritores se sua época, não utilizou pseudônimos ou recorreu ao anonimato. A escolha pela exposição de sua pessoa por meio de suas obras decorre do desejo em ser reconhecido. Dentro desse novo cenário que se desenha, a escolha por manter seu nome visível ao grande público passa a ser compreendido como um “[...] vetor essencial do reconhecimento social, mas é também um dos elementos de identidade pessoal” (LILTI, 2014, p. 636). Desse modo, Rousseau constrói sua identidade conforme torna-se uma celebridade. Contudo, esse processo o coloca sujeito a críticas que ultrapassam suas obras, direcionando-se à sua pessoa. A exemplo, podemos mencionar a obra *Discurso sobre as artes e as ciências*, tal obra lhe rendeu fama, dinheiro e inúmeras críticas dada a forma como se posicionou contrariamente ao progresso intelectual que as artes e as ciências teriam a oferecer à humanidade. Vale destacar que Rousseau manteve este posicionamento crítico, o que pode ser observado com clareza em sua *Carta a D’Alembert sobre os espetáculos*. Além de cair no desgosto dos pensadores iluministas, ele atrai a ira da Igreja Católica com a publicação de *Emílio* e *Do Contrato Social* ao discordar, por exemplo, da posição da Instituição quanto à essência dos seres humanos.

Deste modo, seu desejo por tornar-se uma figura pública e notória transforma-se em inquietação que, pouco a pouco, evolui para crenças paranoicas. Sobre esse quadro, Antoine Lilti afirma: “o problema da paranoia de Rousseau não é um problema biográfico e muito menos psicopatológico. É um problema de história social, que coloca em questão a celebridade, como forma particular de consagração” (LILTI, 2008, p. 56).

Assim como construiu inimizades, Rousseau também fez amigos entre os filósofos. Aqui podemos citar David Hume que, em 1766, lhe ofereceu refúgio na Inglaterra depois de sua casa em Môtiers ter sido apedrejada. Porém, essa amizade não foi duradoura devido aos ásperos conflitos ocorridos entre os dois filósofos. Um dos exemplos desses conflitos foi quando da recusa por parte de Rousseau da pensão de Jorge III conseguida por Hume ao amigo. Assim, Rousseau observa suas amizades ruindo, as pessoas lhe perseguindo. Logo, torna-se, dia após dia, alguém cada vez mais desconfiado; a desconfiança legítima gerada pelas perseguições sofridas abre espaço para um pensamento paranoico, para uma imaginação conspiratória.

Durante dez anos, Rousseau se sentira um homem sitiado. Convencido de enredos contra ele, com sua liberdade ameaçada pelas autoridades francesas e suíças, com sua incapacidade de encontrar um lugar de descanso permanente, impelido de um refúgio a outro, Rousseau passou a considerar a perseguição como sua sorte, até mesmo seu distintivo de honra (EDMONDS, 2008, p. 9).

Para que possamos compreender melhor o estado de paranoia, ou ainda, a concepção do autor referente à loucura, não podemos ignorar seus escritos autobiográficos, pois eles perpassam questões importantes como: a imaginação e a cisão entre o ser e o aparecer que, em última instância, pode ocasionar a loucura. Isto é:

Por meio de uma auto-análise empreendida por Rousseau nos *Diálogos*, a articulação e a conceitualização da própria loucura encontra na imaginação a chave para a sua explicitação. Aquela noção irá exprimir o ápice da ruptura interior do homem que se põe em contradição. Não se trata de um desdobramento, tal como aquele que se faz por meio da reflexão, na qual o sujeito, cindindo-se também em objeto do seu próprio pensar atinge a compreensão das motivações existentes na raiz de suas ações e sentimentos. Ao contrário, a divisão interior do homem, nesta perspectiva, conduz a uma tal ruptura, que terá necessariamente como consequência a alienação e perda de si mesmo pela introdução de signos visíveis e invisíveis, o que ocorre predominantemente quando da sua inserção na esfera social. (FREITAS, 2015, p. 194).

Para entendermos a contradição na qual o homem se coloca, após sua ruptura interior, é preciso que tenhamos em mente a corrupção sofrida pelo bom selvagem. Será essa transição do estado de natureza para o estado civil que alimentará a imaginação ao ponto de ocasionar tal efeito.

Embora, assim como Rousseau, não tenhamos experimentado o estado de natureza, afinal é um recurso hipotético, é possível acompanhar o desenvolvimento dos seres humanos em meio a sociedade e observar as modificações que o convívio com seus semelhantes lhes impõe. A constante influência que a sociedade exerce sobre os homens, associada à imaginação, deixa pouco espaço para que possam compreender seus sentimentos e para que alcancem o autoconhecimento. Segundo Rousseau, tal cenário social indica a corrupção dos seres humanos. Nas palavras de Freitas, o problema não se encontra no:

desdobramento, tal como aquele que se faz por meio da reflexão, na qual o sujeito, cindindo-se também em objeto do seu próprio pensar atinge a compreensão das motivações existentes na raiz de suas ações e sentimentos. Ao contrário, a divisão interior do homem, nesta perspectiva, conduz a uma tal ruptura, que terá necessariamente como consequência a alienação e perda de si mesmo pela introdução de signos visíveis e invisíveis, o que ocorre predominantemente quando da sua inserção na esfera social. (FREITAS, 2013, p. 194).

A solução apresentada por Rousseau para que a imaginação não cause tais danos, ou para que os prejuízos por ela provocados sejam os menores possíveis, encontra-se discutido em seu projeto pedagógico. Sendo impossível aos seres humanos retornarem ao estado de natureza e, portanto, à sua inocência, o que nos resta é a educação para que nossos sentimentos sejam fortalecidos e não sucumbamos facilmente às ilusões sociais. É preciso que se constitua um

caráter sólido para que relações sociais confiáveis sejam possíveis, para que o contrato social se efetive.

Vemos a teoria rousseuniana mais uma vez demonstrar sua atualidade quando pensamos na erosão da autoridade dos coletivos políticos. Essa situação muitas vezes inicia-se pelas desinformações, pelas notícias falsas, pela elaboração e propagação de teorias conspiratórias. Para compreendermos os danos causados pelas conspirações à política, retornemos às reflexões realizadas por Medeiros.

Segundo Rousseau, enquanto as relações sociais são construídas essencialmente pela necessidade, a confiança depositada em tais laços é conquistada a partir do conhecimento que temos de nossos companheiros. Quanto maior for o meu conhecimento sobre o outro, mais facilmente compreenderei suas ações, ou ainda, maiores serão as chances de identificar e entender quais as suas intenções. Porém, quando alguém age de forma inesperada, isso coloca à prova nosso conhecimento, nossas expectativas e, em última instância, a nossa confiança com relação a esse agente.

De acordo com Medeiros e Azevedo, quando olhamos para a realidade, seja ela social ou natural, nos deparamos com aspectos de maior e menor mutabilidade. Isso nos coloca diante de um gradiente de mutabilidade em que fenômenos naturais são menos mutáveis em comparação a fenômenos sociais. Conforme essa perspectiva, teremos os agentes coletivos como o ápice do gradiente de mutabilidade, não apenas por se tratar de fenômenos sociais, mas por tratar-se de diversos agentes. Medeiros e Azevedo (2020) salientam que a observação dos agentes não pode nos proporcionar um conhecimento seguro, pois o grande número de pessoas representa um grande número de intenções e oportunidades para o exercício do livre-arbítrio.

Por fim, buscaremos na teoria rousseuniana respostas para uma questão muito importante levantada por Medeiros e Azevedo: A aceitação e disseminação de teorias conspiratórias está correlacionada com a erosão da autoridade dos coletivos políticos? (2020). Tal questão se torna premente porque o contrato social, tal como proposto Rousseau, depende essencialmente da concessão entre os indivíduos para fundamentar-se e manter-se. Nos vemos diante de dois pontos, o primeiro é o dos gradientes de mutabilidade. Eles são instáveis por tratarem de coletivos. Sendo o corpo soberano um coletivo, é possível que se questione se este não seria o cenário propício para a elaboração e propagação de conspirações. O segundo ponto é a natureza do contrato, pois estamos tratando de um coletivo que possui diferentes vontades.

Contudo, o autor constrói toda a sua teoria política fundamentando o contrato no conceito de Vontade Geral, desse modo, os indivíduos devem ser educados a operar de acordo com o bem comum. Nesse sentido, vale ressaltar que a Vontade Geral é inalienável e indivisível, ou seja, a Vontade Geral deve ser a representação da vontade do coletivo, sendo anunciada e julgada pelo próprio coletivo.

Portanto, tendo em vista que o Estado é governado pela Vontade Geral e que ela, por sua vez, representa o bem comum, parece não haver espaço na teoria rousseuniana para teorias conspiratórias. De outro lado, a teoria de Rousseau abre espaço para questionar, por exemplo, quais são as credenciais do(s) legislador(es) para suscitar a confiança nos assuntos públicos, ou ainda, questionar como garantir a confiança entre os cidadãos. Isso porque sua teoria mostra que os indivíduos não são eficientes em realizar a leitura do bem comum e, para tal tarefa, Rousseau cria a figura do legislador, cuja função é a de elaborar leis para a execução da Vontade Geral.

CONCLUSÃO

As análises e reflexões realizadas para a construção dessa pesquisa surgiram do interesse em compreender como as relações sociais influenciam a formação de nossa identidade através da perspectiva rousseauiana. Rousseau, a partir de sua famosa frase “O homem nasce bom e a sociedade o corrompe”, dá um indicativo do seu posicionamento quanto à natureza humana e de sua percepção sobre o papel desempenhado pelas relações sociais na transformação desta natureza. Sendo assim, investigamos o processo de socialização, tal como descrito por Rousseau, para entender como os homens se relacionam uns com os outros e de que forma estas relações influenciam na construção de suas identidades. Em outras palavras, nossos esforços se concentraram em compreender como os seres humanos migraram de uma identidade monológica para uma identidade dialógica.

Vale destacar que as explicações sobre como as relações sociais influenciam a construção de nossa identidade levam em consideração o comportamento humano compreendendo-o, não como uma resposta meramente instintiva às situações em que estamos inseridos, mas também como influenciado pelas nossas paixões. Nesse sentido, para entendermos as possibilidades de construção das nossas identidades, investigamos as paixões que, segundo o autor, são essenciais aos seres humanos. A partir desta discussão, foi possível compreender quais são as motivações mais básicas da ação humana na teoria rousseauiana.

As discussões acerca do papel das paixões na construção da identidade dos homens e sobre as motivações do agir humano são desenvolvidas a partir de três capítulos que buscam investigar, como o título da tese explicita, *O Papel da Imaginação na Construção da Identidade em Jean Jacques Rousseau*.

No primeiro capítulo, apresentamos a antropologia rousseauiana contraposta a grandes filósofos como Santo Agostinho e Thomas Hobbes. Optamos por iniciar nossa pesquisa pela caracterização do estado de natureza a partir desses filósofos, porque as oposições da teoria rousseauiana a essas consagradas caracterizações trazem clareza à nossa discussão.

Santo Agostinho, devido à sua religiosidade, acredita que os seres humanos chegam à terra já corrompidos, tal corrupção seria a herança de Adão e Eva ao se alimentarem do fruto proibido. Hobbes, assim como Santo Agostinho, não acredita que a essência dos seres humanos seja boa. Contudo, não compartilha de sua argumentação religiosa. Hobbes, assim como Rousseau, recorre aos experimentos mentais, no intuito de alcançar as características que definem o homem antes da criação do Estado. Deste modo, descreve os homens como pessoas

inseguras dado o cenário instável em que se encontram. Sem a certeza de que conseguirão se alimentar no dia seguinte, por exemplo, desenvolvem um comportamento hostil e egoísta. Ao considerar que os homens constantemente competem pela sobrevivência, Hobbes descreve o estado de natureza como um estado de conflito generalizado. Este estado de guerra, ou de constante ameaça, tem sua origem em três paixões: a glória, a competição e a desconfiança. A solução apresentada pelo autor do *Leviatã* vem em forma de um contrato a partir do qual os indivíduos renunciam sua liberdade em troca de proteção fornecida pelo Estado.

Rousseau critica a percepção hobbesiana sobre o estado de natureza, afirmando que Hobbes considera o homem neste estágio natural à imagem do homem corrompido pela sociedade. Para Rousseau, os homens são inocentes em sua essência e descobrem a malícia, a vergonha, a inveja apenas quando passam a conviver com seus semelhantes e desenvolvem suas faculdades intelectuais. Isto é, Rousseau argumenta que há todo um processo pelo qual os homens passam até chegarem a esta condição descrita por Hobbes. Esse processo se inicia quando os indivíduos são forçados pelas catástrofes naturais, e incentivados pela perfectibilidade, a abandonar o estado de isolamento. Vivendo agora de forma rudimentar em uma sociedade, trocam a inocência típica daquele estado pela arrogância e pela soberba que caracteriza o estado civil.

Partindo da mesma argumentação utilizada para confrontar a teoria hobbesiana quanto à natureza humana, Rousseau se propõe a combater o dogma do pecado original pregado pela Igreja Católica apresentado através de Santo Agostinho. Rousseau entende e concorda, como quer a teoria agostiniana, que mesmo Deus sendo o criador de tudo e todos, não se pode atribuir a ele a responsabilidade quanto à existência do mal, pois, assim, Deus o teria criado. A Igreja Católica explica a existência do mal como sendo a ausência de ser, ou melhor, a ausência de Deus. A instituição também argumenta que os seres humanos nascem corrompidos em virtude do pecado original e escolhem o bem ou o mal porque possuem o livre-arbítrio.

A partir das discussões realizadas no primeiro capítulo, chegamos ao segundo com a premissa de que a corrupção dos seres humanos seria algo inevitável, uma vez que abandonassem o estado de natureza e passassem a viver em sociedade. Importa salientar que a corrupção não ocorre por uma simples influência que os indivíduos sofrem de seus semelhantes. Para Rousseau, o problema está na própria situação em que o indivíduo se encontra - a da sociabilidade. Ao se estabelecer como um membro da sociedade ele terá as suas faculdades intelectuais despertadas - perfectibilidade, imaginação e memória-, desencadeando o

desenvolvimento de sua consciência e da corrupção do amor-de-si em amor-próprio. Essa corrupção do amor-de-si ocorre por meio do processo de individualização, que estabelece os outros como referenciais, instituindo, assim, uma relação de comparação entre os homens.

Vimos que o amor-de-si é descrito por Rousseau como o primeiro sentimento manifestado pelos homens ligado à 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 ser a fonte de todas as outras. O amor-de-si criou, à sua semelhança, a piedade - preocupação do indivíduo em relação aos homens em geral-, mas também criou o seu oposto, o amor-próprio. Tal paixão leva ao egoísmo, à vaidade, à inveja, e, em última instância, à subordinação de um indivíduo ao outro em nome do reconhecimento social. Rousseau argumenta que piedade e amor-próprio são paixões construídas pela transição do estado natural para o social. Enquanto viviam isolados em meio à natureza, a única preocupação que os seres humanos apresentavam era a sua preservação, porém, à medida que constituem um espaço de sociabilidade, desenvolvem suas capacidades reflexivas e um convívio marcado pela comparação com os demais. Tendo em vista o modo pelo qual se dá esse convívio em sociedade, Rousseau argumenta pela necessidade de um projeto político e pedagógico capaz de mitigar os problemas advindos dessa sociabilidade.

No terceiro capítulo, discutimos o papel desempenhado pela imaginação neste cenário de socialidade. A imaginação é descrita pela teoria rousseuniana como uma atividade mental que, por meio do movimento, transpõe as nossas ideias no tempo e no espaço. Através desse movimento de transposição estabelecem-se as condições necessárias para que o sujeito ultrapasse as informações adquiridas pelos seus sentidos, ou pelo raciocínio, e crie e reproduza novas ideias. Vimos ainda que a imaginação, segundo Rousseau, caracteriza-se tanto como uma faculdade criadora quanto reprodutora. Embora sua capacidade reprodutora de sensações e situações não apresente grandes novidades, sua capacidade criativa traz uma habilidade nova, que extrapola a criação de novas ideias, a de distorcer fatos e situações. Dessa forma, podemos ver uma certa ambiguidade na imaginação. De um lado, ela é necessária para que o homem consiga transportar-se para fora de si e se colocar no lugar do outro, gerando um potencial reconhecimento entre os homens. De outro lado, ela pode distorcer nossas percepções acerca dos fatos, gerando, em sentido oposto ao reconhecimento, o distanciamento entre os homens. Esse distanciamento torna-se problemático na medida em que as diferenças entre os homens deixam de ser dignas de respeito e admiração, e passam a ser alvo de preconceitos.

Preocupado com os caminhos pelos quais a imaginação pode nos conduzir, o autor do *Emílio* prescreve orientações sobre como devemos educar e ser educados, desde os primeiros anos de vida até a fase adulta. O que se destaca em seu sistema é a defesa de uma educação negativa em lugar da exigência de memorização de informações excessivas. Rousseau argumenta que é preciso começar a instrução educacional pelos sentidos, ou ainda, pelas sensações a fim de minimizar os desvios da imaginação cuja fonte é a diminuição ou ausência de informações da sensação sobre o objeto do pensamento. Destaca-se que quanto mais nítidas e claras forem nossas sensações, menor será o espaço destinado à imaginação. Portanto, a relação da imaginação com as sensações decorre das lacunas deixadas por nossos sentidos.

Além de abordar a discussão de Rousseau sobre papel da imaginação no estado civil, principalmente no que diz respeito à construção das identidades, essa tese também aborda os possíveis desvios gerados pela imaginação. Nesse sentido, buscou-se analisar a conjuntura atual, caracterizada por informações falsas disseminadas diariamente e pela propagação de teorias conspiratórias, por meio da conjugação da teoria de Rousseau sobre o impacto da imaginação na construção de nossa identidade social com as pesquisas na área de epistemologia social. Pudemos ver que são diversos os motivos que levam uma pessoa a acreditar em conspirações, como o *viés da confirmação* e o *viés da proporcionalidade*. O primeiro viés remete a situações que as pessoas já estão propensas a acreditar. O segundo viés corresponde à busca por respostas a situações que causam sentimentos de medo e incerteza. Logo, a imaginação aparece como um auxílio para preencher as lacunas deixadas pela falta de informação e como auxílio para as situações que as pessoas não têm nenhum conhecimento ou domínio.

É natural que os homens, uma vez habitando o espaço público e organizados politicamente, tragam tais desvios imaginativos para o campo político. Ao pensarmos na estrutura do contrato social, tal como proposto por Rousseau, notamos os danos que as teorias conspiratórias podem gerar. Conforme o autor do *Contrato Social* defende, os seres humanos devem se organizar de acordo com a vontade geral que, por sua vez, os coordena na direção do bem comum. Devido a essa organização, vemos a necessidade de uma uniformização dos desejos destes indivíduos, ou seja, é preciso que seus interesses particulares sejam substituídos pelo interesse do coletivo. A forma mais eficiente de realizar essa troca é através da devida desnaturalização dos sujeitos, a ser guiada pela figura do legislador.

Para entendermos a necessidade dessa desnaturalização, devemos ter em mente que o contrato pressupõe confiança e, por conseguinte, a concordância com o que for proclamado como sendo a vontade geral. Este processo não é fácil quando pensamos nos gradientes de mutabilidade que fenômenos naturais e sociais possuem. Constatamos que fenômenos naturais são menos mutáveis em comparação a fenômenos sociais. Quando então analisamos os fenômenos sociais, teremos os agentes coletivos como o ápice do gradiente de mutabilidade. Dito isso, sendo o contrato um fenômeno social composto por diversos agentes, vemos que a mutabilidade de intenções atinge seu ápice. Deste modo, temos um cenário propício a elaboração de crenças conspiratórias, o que é um problema para as discussões políticas, em especial, para o contrato social, visto que a fundamentação deste arranjo decorre justamente do consentimento entre os participantes. Para encontrarmos sujeitos dispostos a conceder seus direitos e a sua própria pessoa ao Estado, é preciso confiança dos indivíduos uns nos outros e no ordenamento político proposto. Confiança que acaba erodida pela criação e disseminação de desinformação no corpo político.

Por fim, vimos que o conceito de identidade está imbricado com temas caros da teoria rousseauiana, como os da liberdade, da igualdade e da sociabilidade. Dessa forma, podemos afirmar que o conceito de identidade é pensado de forma embrionária desde os primeiros escritos de Rousseau, como *Discurso sobre as artes e a ciência*, e *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*. Conforme o autor nos apresenta o processo de desnaturalização do bom selvagem, apontando passo a passo a inserção deste no espaço público, ele nos apresenta seus desejos, seus medos e, principalmente, suas paixões - que desempenharam o papel de bússola para as ações. Nesse sentido, podemos afirmar que a construção da identidade ocorre na medida em que os indivíduos ingressam no estado civil. Tal posicionamento coloca Rousseau em oposição a seus contemporâneos e às suas visões cosmopolitas, que tentam descrever as pessoas como uma massa uniforme dada a convergência de seus desejos. Nesse sentido, em o *Manuscrito de Genebra* - primeira versão da obra *Contrato Social* -, Rousseau nega a ideia de uma identidade natural que provoque a unidade do gênero humano, ou seja, Rousseau não acredita na existência de um sentimento que seja capaz de, por si só, gerar nos homens o amor pela pátria. Com isso, o autor não deseja menosprezar ou se opor ao patriotismo, contudo, ele entende que essa paixão só será despertada nos homens pela educação. Desse modo, o autor vê os discursos que indicam um amor incondicional à humanidade como uma desculpa para que não se ame ninguém.

A construção da identidade do sujeito rousseauiano só ocorre quando os indivíduos migram para o espaço público, pois decorre da nossa relação com o outro e do processo histórico e cultural no qual estamos inseridos. Em outras palavras, a constituição do eu na teoria rousseauiana decorre da contraposição do sujeito frente seus semelhantes, já que é em sociedade que suas faculdades despertam e contribuem tanto para o processo de comparação entre os indivíduos, quanto para o processo de autorreflexão sobre sua condição. Será neste cenário que a imaginação ganhará destaque como uma faculdade reprodutora das informações recebidas pelos nossos sentidos, e criadora de ideias, de situações irreais, ou ainda, como uma faculdade capaz de distorcer cenas reais. Através destas funções, a imaginação vai gerenciando nossas relações com os outros e ditando a formação de nossa identidade. Portanto, podemos afirmar que ela possui um papel de protagonismo neste processo. Esse papel será desempenhado em meio a um cenário de ambiguidade, visto que ela pode despertar tanto o reconhecimento do outro como alguém igual a mim, quanto o estranhamento frente à alteridade.

REFERÊNCIAS:

Obras de Jean-Jacques Rousseau:

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).

_____. **Carta a Christophe de Beaumont**. Tradução José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação liberdade, 2005c.

_____. **Emílio ou da educação**. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. **Carta a D'Alembert**. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

_____. **As Confissões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

_____. **Cartas Escritas da Montanha**. Trad. Maria Constança Peres Pisarra e Maria das Graças Sousa. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006.

_____. **Rousseau Juiz de Jean Jacques**. Diálogos. Trad. Claudio A. Reis e Jacira Freitas. São Paulo: Editora UNESP, 2022.

_____. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução Sergio Bath. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

Bibliografia Crítica:

AGOSTINHO, Santo. **A Natureza do Bem**. Introdução, tradução e nota de Mário A. Santiago de Carvalho, Instituto de filosofia Porto: Portugal, 1992.

_____. **A Natureza da Graça**. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. **Comentário literal ao Gênesis**. In: Comentário ao Gênesis. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção Tradição Patrística 21).

_____. **O livre-arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ALBERG, Jeremiah L. Rousseau and the Original Sin. **Revista Portuguesa De Filosofia**, vol. 57, no. 4, 2001, pp. 773–790. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/40337657. Accessed: 17 Apr. 2020.

BACZKO, Bronislaw. **Rousseau**: Solitude et Communauté. Tradução do polonês por Claire Brendel-Lamhout. Paris: Mouton, La Haye, 1974.

BARROS, L. C. de. O si mesmo e o outro: a noção de identidade na antropologia de Rousseau. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [S. l.], v. 2, n. 37, p. 72-88, 2020.

DOI:10.11606/issn.1517-0128.v2i37p72-88.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/169415>. Acesso em: 8 set. 2022.

BÍBLIA, A. T. Provérbios. In: **BÍBLIA**. Sagrada Bíblia Católica: Antigo e Novo Testamentos. Tradução: José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008.

BOTELHO DE AZEVEDO, E. E. Rousseau e o hipotético Estado de Natureza: condição da dedução do. **Revista de Humanidades**, [S. l.], v. 23, n. 2, 2009. DOI: 10.5020/23180714.2008.23.2.%p. Disponível em: <https://ojs.unifor.br/rh/article/view/438>. Acesso em: 22 out. 2022.

BOTO, Carlota. "História, verdade e virtude em Rousseau: pacto político e ética pedagógica". *Revista de História das Ideias*. Coimbra, v. 23, p. 317-363, 2002.

BOTO, Carlota. "O Emílio como categoria operatória do pensamento rousseauiano". In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). **Verdades e mentiras**: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. p. 369-388.

BOTO, Carlota. A invenção do Emílio como conjectura: opção metodológica da escrita de Rousseau. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 36, n. 1, p. 207-225, jan.-abr. 2010. [\[http://www.scielo.br/pdf/ep/v36n1/a02v36n1.pdf\]](http://www.scielo.br/pdf/ep/v36n1/a02v36n1.pdf)

BOVER, José, **Teleologia de San Pablo**. Madrid: BAC, 1961.

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

CALIL BREYMAIER, S.; BOTO, C. A pedagogia como alicerce da teoria política em Rousseau: um traçado do Iluminismo na educação. **Revista Educação em Questão**, [S. l.], v. 58, n. 57, 2020. DOI: 10.21680/1981-1802.2020v58n57ID21484. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/article/view/21484>. Acesso em: 02 nov. 2022.

CAMPOS, Edemilson Antunes de. **A Tirania de Narciso**: alteridade, narcisismo e política. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2001.

CARVALHO, Eros Moreira de. Teorias da conspiração: por que algumas não valem um caracol. **Perspectiva Filosófica**, [S.l.], v. 48, n. 2, p. 340-357, nov. 2021. ISSN 2357-9986. Disponível em:

<<https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/view/250759/39738>>. Acesso em: 07 out. 2022. doi:<https://doi.org/10.51359/2357-9986.2021.250759>.

CASSAM, Q. Descaso epistêmico. **Crítica**, p. 1–19, 2018. Disponível em: <https://criticanarede.com/descaso.html>. Acesso em: 09 jun. 2021.

_____. **Conspiracy Theories**. Cambridge: Polity Press, 2019.

CASSIRER, Ernst. **A questão de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução Erlon José Paschoal. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.

CHABOT, Laetitia de Rohan. O papel da imaginação no nascimento do sentimento moral em Rousseau. **Astérior** [Online], 11 | 2013, publicado on-line em 24 de julho de 2013. Acessado em 23 de maio de 2020. URL: <http://journals.openedition.org/asterion/2393>; DOI: <https://doi.org/10.4000/asterion.2393>.

COUTINHO, Gracielle Nascimento. O livre-arbítrio e o Problema do Mal em Santo Agostinho. **Argumentos: Revista de Filosofia**, 2(3), (2010). Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/issue/view/516> Acessado em: 10 de abril de 2020.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Introdução ao Pensamento ético-político de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2009.

CONSTANT, Benjamin: Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. **Revista de Filosofia Política**, n.2, 1985, pp. 9-25.

CURRIE, Gregory; RAVENSCROF, Ian. **Recreative Minds: Imagination in Philosophy and Psychology**. New York: Oxford University Press, 2002.
doi:10.1093/acprof:oso/9780198238089.001.0001.

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.

_____. Aspiração 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>

_____. **Condição humana e educação do amor-próprio em Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

DENT, N. J. H. **Dicionário Rousseau**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996.

DERATHÉ, Robert. **Le rationalisme de Jean Jacques Rousseau**. Paris: PUF, 1948.

_____. **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.

DOUGLAS, K. M; SUTTON, R. M; CICHOCKA, A. The psychology of conspiracy theories. **Current Directions in Psychological Science**, 26, 538-542. 2017. [http://doi.org: 10.1177/0963721417718261](http://doi.org/10.1177/0963721417718261).

EDMONDS, D; EIDINOW, J. Bobby Fischer goes to war: How a lone American star defeated the soviet chess. Ecco. Londres, 2005.

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

FÉNELON, François de Salignac de la Mothe. **Traité de l'existence de Dieu et de ses attributs** [1712/1718]. Éd. E. Barbe. Paris/Lyon, 1866.

FORTES, L. R. S. Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau. **Discurso**, [S. l.], n. 10, p. 79-86, 1979. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.1979.37860. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37860>. Acesso em: 12 nov. 2022.

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

_____. **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1976.

FREITAS, Jacira. **Política e festa popular em Rousseau: A Recusa da Representação**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: FAPESP, 2003.

_____. 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.

GENDLER, Tamar Szabó. **Imaginary Exceptions: On the Powers and Limits of Thought Experiment**. Dissertation. Harvard, New York: Garland Press, 1996.

GENDLER, Tamar Szabó. **Intuition, Imagination, and Philosophical Methodology**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Antropologie et Politique - Les Principes du système de Rousseau**. Paris: J. Vrin, 1983.

GUICHET, Jean-Luc. **Rousseau l'animal et l'homme: l'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières**. Paris: Éditions du Cerf, 2006.

GRIMSLEY, Ronal. **La Filosofia de Rousseau**. Madrid: Alianza. 1977.

HARRIS, K. Teorias da conspiração, populismo e autonomia epistêmica. **Jornal da Associação Filosófica Americana**, 1-16. 2022. doi:10.1017/apa.2021.44.

HARRISON, Peter. **The Fall of Man and the Foundations of Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

HEIDER, F.; SIMMEL, M. An Experimental Study of Apparent Behavior. **The American Journal of Psychology**, v. 57, n. 2, p. 243, abr. 1944.

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

_____. **Do Cidadão**. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

HUTCHESON, F. **An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue**. Alterations and additions made in the second edition of the "Inquiry into beauty and virtue". Londres, J. Darby, for W. and J. Smith, 1725/1726.

_____. **An essay on the nature and conduct of the passions and affections**. Londres, J. Darby and T. Browne, for J. Smith and W. Bruce, 1728.

LAMELAS, Isidro Pereira. A "invenção" do pecado original segundo Agostinho. **Revista Didaskalia**. Lisboa, v.XLII, n.1., p.55-134, 2012.

LILTI, Antoine. The Writing of Paranoia: Jean-Jacques Rousseau and the Paradoxes of Celebrity. **Representations**, n. 103, p. 53-80, Summer 2008.

_____. Reconhecimento e celebridade: Jean-Jacques Rousseau e a política do nome próprio. **Topoi (Rio de Janeiro)**, Volume: 15, Número: 29, Publicado: 2014. Disponível em <https://www.scielo.br/j/topoi/a/Smg3vjc96NLvHTgfMs8xPWh/?format=pdf&lang=pt>. Acessado em 05/10/22.

LIMONGI, M. I. P. **Hobbes**. Rio De Janeiro: J. Zahar, 2002.

_____. **O Homem Excêntrico: Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LOCKE, John. **Ensaio Acerca do Entendimento Humano**. 5. ed. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

LYONS, John. **Before Imagination Embodied Thought from Montaigne to Rousseau**. California, Stanford University Press, 2005.

MARUYAMA, Natalia. **Os princípios da filosofia política de Rousseau: vontade geral e sentimento moral no debate sobre a universalidade dos direitos humanos**. **ethic@**, Florianópolis: UFSC, v. 9, n. 1, p. 1-16, jun. 2010.

[<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et91art%20Natalia.pdf>]

MARUYAMA, Natalia. **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.

MEDEIROS, E. V.; AZEVEDO, M. A. **Conspiracy Theories: philosophers connect the dots**. GREENE, R.; GREENE, R. (Eds.). Chicago: Open Court Publishing Company, 2020.

MELZER, Artur. **The natural goodness of man: the system of Rousseau's thought**. Chicago, University of Chicago Press, 1990.

MIŠČEVIĆ, Nenad. Mental models and thought experiments. **International Studies in the Philosophy of Science** 6 (3):215-226, 1992.

_____. Modelling Intuitions and Thought Experiments. **Croatian Journal of Philosophy** 7 (2):181-214, 2007.

MONTEAGUDO, Ricardo. **Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau**. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

MOSCATELI, Renato. **As luzes da civilização: Rousseau e Voltaire, da linguagem ficcional à interpretação do mundo histórico**. Maringá, CCH-UEM, 2002. Dissertação (Mestrado em História). João Fábio Bertonha (Orient.).

Moscateli, R. (2015). Quem faz as leis na república rousseauiana? **Veritas** (Porto Alegre), 60(1), 106-128. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2015.1.15494>

NASCIMENTO, Milton Meira do. **O contrato social: entre a escala e o programa**. Discurso, São Paulo, n. 17, 1988.

_____. A aporia da quadratura do círculo: pólos de oscilação no pensamento político de Rousseau. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, n. 16, 2010.

NEUHOUSER, Frederick. **Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality and the Drive for Recognition**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

PATEMAN, C. **Participation and democratic theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.

PRADO JR, Bento. **A Retórica de Rousseau**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

RAWLS, John. **Conferências sobre a história da filosofia política**. Tradução de Fabio M. Said. São Paulo: Editora Martins fontes, 2012.

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

_____. Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 33, n. 2, p. 11-34, 2010.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732010000200003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 14 set. 2022.

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732010000200003>.

_____. Sobre um "individualismo" de Jean-Jacques Rousseau. **Philosophos - Revista de Filosofia**, Goiânia, v. 5, n. 2, p. 05–34, 2010. DOI: 10.5216/phi.v5i2.11336. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/11336>. Acesso em: 02 nov. 2022.

_____. Rousseau e a arte de observar e julgar os homens. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 43, n. 105, p. 67-96, 2002. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2002000100006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 set. 2021.

RIKER, William. **Liberalism against populism: a confrontation between the theory of democracy and the theory of social choice**. San Francisco: W. H. Freeman, 1982.

RILEY, Patrick. **The General Will before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic**. Princeton: New Jersey, 1986.

SOUZA, Maria das Graças de. Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau. **Trans/Form/Ação**, v. 29, n. 2, p. 249-256, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v29n2/v29n2a17.pdf>> Acesso em: 14 set. 2022.

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.

STRAWSON, P.F. **Imagination and Perception**, in *Experience and Theory*, L. Foster and J. W. Swanson (eds.), Amherst, MA: University of Massachusetts Press, pp. 31–54, 1970.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self** – a construção da identidade moderna. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

_____. **A Ética da autenticidade**. Tradução de Talyta Carvalho. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

VAN PROOIJEN, J.-W; JKROUWEL A. P. M; POLLET, T. Political extremism predicts belief in conspiracy theories. **Social Psychological and Personality Science**, 6, 570–578, 2015.

VAN PROOIJEN, J.-W; KROUWEL, A. P. M. Extreme political beliefs predict dogmatic intolerance. **Social Psychological and Personality Science**, 8, 292–300, 2017.

VAN PROOIJEN, J. **The Psychology of Conspiracy Theories**. London: Routledge, 2018.

VIROLI, Maurizio. **Jean-Jacques Rousseau and the “well-ordered society”**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

O'HAGAN, Timothy. **Rousseau**. London: Routledge, 1999.

WALTON, Kendall, L. Morals in Fiction and Fictional Morality. **Aristotelian Society, Supplementary Volumes**. Vol. 68: 27–50. doi:10.1093/aristoteliansupp/68.1.27.