

A CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE E DA ALTERIDADE: DESEJO E PIEDADE EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

THE CONSTITUTION OF SUBJECTIVITY AND OF THE OTHERNESS: DESIRE AND PIETY IN JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Adriano Bueno Kurle*

Resumo: Este artigo busca articular a noção de subjetividade de Rousseau descrevendo suas duas motivações básicas – autopreservação e piedade – e suas faculdades cognitivas (sensação, percepção, imaginação, memória e razão), focando a análise da primeira parte na categoria de *desejo* e de *hábito*, que em conjunto formam as paixões do indivíduo singular. A abordagem do nosso autor principia por descrever a constituição essencial do indivíduo humano e define sua ação por suas motivações básicas, que visam saciar suas necessidades. No segundo momento é posta a questão da alteridade, mostrando as condições que possibilitam seu surgimento, e quais a impossibilitam. A anterioridade do *si* e a compreensão do sofrimento através da capacidade natural da *piedade*, aliados à capacidade do transporte imaginário, aparecem de um lado; do outro o *amor-próprio* e o jogo do *eu relativo*, gerando a alienação e a perda da autorrelação imediata, impossibilitando a alteridade. Reflete-se, por fim, sobre a questão dos limites da alteridade no pensamento de Rousseau e se a anterioridade e primazia do *si* é um problema que lhe limita ou não.

Palavras-chave: Rousseau. Natureza humana. Subjetividade. Alteridade. Ética. Desejo.

Abstract: This article tries to articulate the Rousseau's notion of subjectivity describing its basic motivations – self-preservation and pity – and its cognitive faculties (sensation, perception, imagination, memory and reason), focusing the analysis of the first part on the categories of *desire* and *habit*, which together constitutes the passions of the singular subject. Our author's approach start by describing the essential constitution of individual human being and sets his actions by its basic motivations, that looks to satisfy his necessities. On the second moment is raised the question of otherness, showing the conditions that enable its emergence, and those that prevent it. The primacy of the self and the understanding of the suffering through the natural capacity of the *pity*, together with the capacity of imaginary transport, are presented on one side; on the other is approached the self love (*amour propre*) and the play of the *relative I*, causing alienation and the lost of the immediate self-relation, disabling otherness. To finish, is approached the question of the limits of otherness in Rousseau's thought and is questioned if the primacy of the self is a problem that limits otherness or not.

Keywords: Rousseau. Human nature. Subjectivity. Otherness. Ethic. Desire.

* Mestrando em Filosofia pela PUCRS e bolsista do CNPq. E-mail: adrianobk@gmail.com

1 Introdução

No pensamento de Rousseau todos os temas perpassam a subjetividade – não é diferente com o tema da alteridade. A anterioridade do *si* com relação ao *outro* é uma das maiores marcas da epistemologia e da ética das filosofias da modernidade. Porém, esta anterioridade do *si* tem uma abordagem peculiar à modernidade no pensamento de Rousseau: ele não é uma lei da razão nem um resultado de reflexão; é antes uma motivação psico-fisiológica. A motivação da subjetividade é ambígua, pois é constituída em seu cerne pela motivação altruísta: a piedade. O primeiro momento da compreensão da subjetividade no pensamento de Rousseau é através da ideia de *natureza humana*.

Destarte a essencialização da constituição da subjetividade, a filosofia de Rousseau guarda grande espaço para a construção da subjetividade *na e pela* existência. A singularidade é formada na situação concreta da relação entre o *si* e o mundo, mediada pelo corpo. Dados os requisitos mínimos da essência da natureza humana, tem-se de encontrar os diversos caminhos que têm como efeito a constituição de diferentes subjetividades. Daqui Rousseau busca, através da construção de padrões psico-fisiológicos, as causas das diferentes constituições pela compreensão das conseqüências causadas pela vivência no *hábito* do indivíduo. Então se apresentam as categorias do *desejo* e do *hábito*, que manifestam e formam a diversidade das *paixões*. As faculdades cognitivas (sensação, percepção, imaginação, memória e razão) são importantes na sua relação com os desejos e hábitos, formando uma constelação complexa indissolúvel na experiência do singular.

Compreendendo a constituição da subjetividade ainda não se encontra um elemento que, considerado desde a constituição universal dada pela concepção de natureza humana, quebra a subjetividade singular, tornando-a suscetível à atração pelo outro. A categoria de piedade é então abordada, mostrando as condições que possibilitam seu surgimento, e quais a impossibilitam. A anterioridade do *si* e a compreensão do sofrimento, aliados à capacidade do transporte imaginário, aparecem de um lado; do outro o *amor-próprio* e o jogo do *eu relativo*, gerando a *auto-objetificação*, a alienação e a perda de intimidade consigo mesmo, impossibilitando a alteridade. Reflete-se, por fim, sobre a questão dos limites da alteridade no pensamento de Rousseau e se a anterioridade e primazia do *si* é um problema que lhe limita ou não.

2 Natureza Humana

A natureza humana é descrita por Rousseau a partir de dois elementos mínimos essenciais, que são o princípio de toda subjetividade: o *amor de si* (instinto de preservação) e a *piedade* (desgosto em ver qualquer animal ou ser humano sofrer). No *segundo discurso* Rousseau apresenta os traços elementares da construção conceitual de *natureza humana*, como na seguinte passagem:

Deixando de lado, pois, todos os livros científicos, que só nos ensinam a ver os homens como eles se fizeram, e meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes. Do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer desses dois princípios, sem que seja necessário nela imiscuir o da sociabilidade, parecem-me decorrer todas as regras do direito natural, regras essas que a razão, depois, é obrigada a restabelecer com outros fundamentos quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chega a ponto de sufocar a natureza¹.

Aqui o homem é definido em sua esfera pré-racional (os princípios são anteriores à razão). Estes princípios são imediatos e são as diretrizes básicas da ação humana. A primeira (conservação de si) é anterior e tem primazia sobre a segunda; assim, em caso de um dilema (causar mal a outro ou a si mesmo) o *amor de si* fala mais alto que a piedade. Isso pode ser compreendido como um limite para a alteridade e uma expressão da centralização da filosofia de Rousseau no indivíduo. Esses princípios, sendo anteriores e independentes da razão, não dependem dela para ocorrer, mas isto não significa que não tenham relação com a razão. A razão é uma mediação – ela opera com relações e raciocínios e pode, nesse caminho, perder e separar-se destes princípios naturais. Isto é dizer que o sentimento é anterior à razão e determina os princípios da ação – a razão *reconhece* os princípios, através do sentimento, e então os determina como princípios. Mas, como a razão entra em relação com os sentimentos, ela “por seus desenvolvimentos sucessivos” pode entrar em conflito com estes sentimentos imediatos e obscurecê-los.

Ao definir a natureza humana em contraposição à razão e buscando a origem comum entre todos os homens fora das condições sociais históricas concretas, Rousseau exclui a possibilidade de pautar os princípios da constituição humana por uma busca,

¹ ROUSSEAU, J-J. Discurso sobre os fundamentos e a origem da desigualdade entre os homens. In: _____. *Discurso sobre os fundamentos e a origem da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores). p. 230-31.

pela meditação racional, dos componentes básicos do que é comum a todos em leis ou em conceitos inerentes à razão. O que é comum a todos os homens é buscado na sua existência natural, e os elementos mínimos são aqueles independentes da reflexão porque, para serem naturais, devem expressar-se imediatamente. A razão, tendo como característica a mediação, não pode definir o que é natural, pois para encontrar seus princípios é preciso já ter conceitos, e nenhum conceito ou pensamento se expressa imediatamente. O papel da imediaticidade é expresso assim:

Enquanto, porém, não conhecermos o homem natural, em vão desejaremos determinar a lei que ele recebeu ou aquela que melhor convém à sua constituição. Quanto podemos apreender bem claramente sobre o objeto desta lei é que não somente é preciso, para ser lei, que a vontade daquele a que obriga possa submeter-se a ela com conhecimento, como, também, para ser natural é preciso que se exprima imediatamente pela voz da natureza².

“Imediatamente pela voz da natureza”, ou seja, deve ser sempre presente e só se faz ausente quando obscurecida, quando há algo que luta contra ela. A natureza se expressa no homem pelas necessidades que lhe impõe e por sentimentos que ele não foge senão por um caminho de degeneração. Ela é passível de ser conhecida, mas não é ela, por si mesma, conhecimento. Ela é, antes disso, a expressão da ‘voz da natureza’. Isso é manifesto já quando Rousseau explicita sua intenção:

[...] pois não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem contudo necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente³.

O que significa “separar o que há de original e de artificial na natureza humana”? Aqui o método se explicita como uma tentativa de estruturar um conceito universal que seja válido para todos os homens, e que possa servir como parâmetro de comparação para distinguir o “artificial”, que se forma pela mediação e pela história concreta. Assim esta concepção de natureza humana busca uma definição ontológica do homem para com isto estabelecer que relação tem ele com a natureza, e quais as condições que possibilitam diferenciar o que é obra do próprio homem em sua mediação racional contingente, que é a causa das desigualdades. Este conceito de natureza humana é pensado aqui não como uma situação empírica concreta, mas como um

² *Ibid.* p. 230.

³ *Ibid.* p. 228-29.

conceito que serve de diretriz metodológica para compreender como os hábitos humanos mudaram no processo de sua mediação com o mundo e com os seus semelhantes, constituindo o ambiente social o meio e a causa do desenvolvimento da sua razão, e que usa da mediação para determinar e gerar a diferença entre aqueles que, naturalmente, tem a mesma constituição.

Porém, para entendermos essa relação do *original* com o *artificial*, devemos compreender o que Rousseau entende por *razão* e o seu lugar na constituição do homem. No *Emílio*, Rousseau observa que “De todas as faculdades do homem, a razão, que não é, por assim dizer, senão um composto de todas as outras, é a que se desenvolve com mais dificuldade e mais tardiamente, e é ela que se pretende utilizar para desenvolver as primeiras⁴.” Aqui encontramos um dos motivos para a contingência da razão e, portanto, porque ela não serve como princípio para compreender a semelhança entre os homens. Os conceitos se desenvolvem a partir da comparação entre objetos, e se tornam mais complexos quando, em relação social, o homem desenvolve a linguagem para expressar seus pensamentos e sentimentos. Então como o desenvolvimento das ideias e dos conceitos depende da vivência empírica (por estar ligada aos sentimentos e aos sentidos), e a vivência social é o ambiente de vivência e desenvolvimento de conceitos e pensamentos do homem social, os seus conceitos dependem dos hábitos e relações estabelecidas socialmente. A sua língua, usada para pensar, define o que este homem social concebe como existente e a forma de existência, as diretrizes para sua ação estando pautadas sobre os hábitos coletivos que são determinados cada vez mais pela ordem social e pela relação de mediação entre os homens do que pela relação imediata da natureza. Pela vivência pautada na convivência pela linguagem, sua ação passa a ser determinada pela razão que desenvolve princípios, raciocínios e conceitos que são contingentes por dependerem das condições históricas e das variadas combinações das mediações. É por este caminho que o homem distancia-se da natureza, ou seja, distanciando-se da relação imediata consigo mesmo e com sua própria natureza⁵.

Na *Profissão de fé do Vigário saboiano*, texto incluído no Livro IV do *Emílio*, Rousseau manifesta uma visão existencial a partir da introspecção e da interioridade. É

⁴ ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 89-90.

⁵ Cabe lembrar que a contingência da razão não é tratada no sentido da contingência ou não da sintaxe e da lógica, mas da formação concreta/ empírica da racionalidade. O homem desenvolve a racionalidade, a ciência, as artes, e os princípios morais de acordo com o seu âmbito existencial. Isto não impede Rousseau de encontrar parâmetros universais para a ética.

através da introspecção pura que o vigário encontra sua religião: a religião natural. A natureza é toda criação, e o mais importante aqui é a ideia de que a boa ação e a boa existência consistem em estar de acordo com a harmonia da natureza. Este pensamento normatiza a ação moral.

Mas quem sou eu? Que direito tenho de julgar as coisas? E o que determina meus juízos? Se eles são arrastados, forçados pelas impressões que recebo, canso-me em vão com estas pesquisas, elas não se realizarão, ou se realizarão por si mesmas sem que eu me intrometa para dirigi-las. Devo, pois, voltar o olhar primeiro para mim, a fim de conhecer o instrumento de que quero me servir e saber até que ponto posso confiar em seu uso⁶.

A questão que Rousseau se propõe a investigar aqui é comum na modernidade: é o homem (inclusive o seu pensamento) totalmente determinado e passivo, ou tem ele atividade e liberdade, tanto para pensar e descobrir quanto para agir? A resposta será pautada sobre um dualismo ontológico. A passividade é determinada pelas *sensações*, ao mesmo tempo em que o próprio sujeito encontra-se em sua existência *na* e através das *sensações*. Através de reflexão por sobre a *sensação* surge a delimitação entre o *eu* e o que é *fora do eu*; surge a relação epistemológica básica da modernidade, i.e, sujeito-objeto:

Minhas sensações passam-se em mim, *já que me fazem sentir a minha existência*; mas a sua causa me é estranha, já que me afetam mesmo que eu não queira, e não dependeu de mim nem produzi-las nem aniquilá-las. Concebo, pois, claramente que *minha sensação, que é eu*, e sua causa ou seu objeto, que *é fora de mim*, não são a mesma coisa⁷.

A verdade assim é *tanto o eu quanto o mundo*. Não há, para Rousseau, dúvidas de que o mundo é fora de mim, ou seja, ele não é apenas *minha ideia*. Continuando sua reflexão, Rousseau encontra no homem a capacidade ativa:

A seguir refleti sobre os objetos de minhas sensações e, achando em mim a faculdade de compará-las, sinto-me dotado de uma força ativa que não sabia ter antes. Perceber é sentir; comparar é julgar; julgar e sentir não são a mesma coisa⁸.

Por fim Rousseau afirma a liberdade e a espontaneidade da ação e da *vontade* através de um dualismo ontológico

Como uma vontade produz uma ação física e corporal? Não sei, mas

⁶ ROUSSEAU. *Emílio, ou, Da Educação*. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 378

⁷ *Ibid.* p. 378. Grifo nosso.

⁸ *Ibid.*

experimento em mim que ela produz. [...] Não me é mais possível conceber como minha vontade move meu corpo do que como minhas sensações afetam minha alma. [...] De minha parte, quer quando sou passivo, quer quando sou ativo, o meio de união das duas substâncias parece-me absolutamente incompreensível. É muito estranho que se parta dessa mesma incompreensibilidade para confundir as duas substâncias, como se operações de naturezas tão diferentes se explicassem melhor *num só sujeito do que em dois*⁹.

O que marca este trecho é a *certeza* através da imediatez e indubitabilidade do *sentimento* e da experiência interna, íntima. Aqui a certeza é o reconhecimento racional do efeito que aparece imediatamente, ao mesmo tempo o reconhecimento de que a mediação racional não pode encontrar a causa. Assim, a análise existencial tem seu ponto de inflexão, entre imanência e transcendência, na experiência interna imediata da subjetividade. A causa da existência humana e da sua ação, para além de sua experiência interna é transcendente e não tem apoio imediato. Assim o *como* da vontade (sua causa) não diz mais sobre ela do que o fato imediato e indubitável do seu experimentar. O ‘penso, logo existo’ tem uma guinada ontológica em Rousseau: ‘sinto, logo existo’, “só conheço a vontade pelo sentimento que tenho da minha, e o entendimento não me é mais bem conhecido.¹⁰”

Mas esta subjetividade não é capaz de fugir do seu estranhamento por essa auto-percepção imediata. A *identidade* desta subjetividade, no tempo, está apoiada na memória: “O que sei é que a identidade do ‘eu’ só se prolonga pela *memória* e, para ser o mesmo de fato, é preciso que me lembre ter sido.¹¹”

3 Desejo, hábito e paixões

O *amor de si* é o sentimento que garante a sobrevivência e o pulso do indivíduo em direção à manutenção da sua vida. O *desejo* é o que inclina o indivíduo para os objetos em busca da satisfação das suas necessidades. O ser humano em seu estado puro é aquele que converge totalmente seus desejos com as suas necessidades. Diferente deste estado é o homem corrompido, que cria a *fantasia*, ou seja, novos desejos que são tomados como necessidades, mas não o são. Aqui o conceito de *natureza humana* novamente serve como diretriz para compreender o *desejo*. Junto com esta categoria o *hábito* e as *paixões* são tratados, como a variação de um mesmo tema. O *desejo* é a

⁹ *Ibid.* p. 384-85. Grifo nosso.

¹⁰ *Ibid.* p. 395.

¹¹ *Ibid.* p. 400. Grifo nosso.

inclinação para o objeto; as *paixões* os sentimentos primários que constituem o indivíduo e que sofrem e afetam, e a sensação mais íntima, em último caso ligado ao prazer e desprazer. O *hábito* é a tendência para desejar, para agir e para sentir. É através de uma compreensão e expectativa diante do mundo e das intenções diante dele que se forma o hábito, que é mais ou menos moldável de acordo com o caráter e o período da vida em que o indivíduo se encontra. Esta questão é tratada em Rousseau da perspectiva psicológica.

Assim os primeiros desejos são inatos e puros: “Foi assim que a natureza, que tudo faz do melhor modo, inicialmente o instituiu. Ela lhe dá de imediato apenas os desejos necessários à sua conservação e as faculdades suficientes para satisfazê-los.¹²” Porém as faculdades que Rousseau chama “virtuais” multiplicam o mundo, as representações, as inclinações e os objetos. A relação entre *imaginação* e *desejo* é essencial no desenvolvimento das paixões chamadas *artificiais*, ou seja, aquelas que estão para além da necessidade. Rousseau explica:

Assim que suas faculdades virtuais se põem em ação, a imaginação, a mais ativa de todas, desperta e as ultrapassa. É a imaginação que amplia para nós a medida dos possíveis, tanto para o bem quanto para o mal e, por conseguinte, provoca e nutre os desejos com a esperança de satisfazê-los. [...] O mundo real tem seus limites, o mundo imaginário é infinito.¹³

A imaginação cria possibilidades e perspectivas diante dos objetos. Sua relação com os desejos determina as inclinações e determina a perspectiva diante do objeto. Assim imaginação e desejo são constitutivos da ação e da representação do mundo. Enquanto o homem deseja o mundo, ele o representa; enquanto o representa, o deseja. Enquanto a imaginação cria possibilidades, a razão raciocina e encontra os meios de dominar e realizar. As formas de desejar são múltiplas e crescem com o aumento do conhecimento, pois “só se pode desejar ou temer as coisas segundo as idéias que dela se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza¹⁴”. Por isso Rousseau acredita que o bem estar depende da relação entre os desejos que se tem e a potência que se tem para realizá-los. Desta forma trata-se de “igualar perfeitamente a potência e a vontade¹⁵”. Neste processo de conhecimento e de geração de desejos, o hábito tem um papel central.

¹² *Ibid.* p. 75.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ ROUSSEAU, J-J. Discurso sobre os fundamentos e a origem da desigualdade entre os homens. In: _____. *Discurso sobre os fundamentos e a origem da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores). p. 244.

¹⁵ ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 74.

O primeiro que se salienta é que o aspecto de comparação, necessário para o pensamento tomar impulso para se interessar pelos objetos, é uma relação de estranheza com o hábito enquanto rotina de percepção:

A reflexão nasce das idéias comparadas; a pluralidade destas idéias é que leva à comparação. Quem vê um único objeto não pode fazer comparações. Quem vê somente um pequeno número de objetos e, desde a infância, sempre os mesmos, também não os compara, porque o hábito de vê-los impede a atenção necessária para examiná-los.¹⁶

Não há razão sem interesse, nem curiosidade sem estranhamento. Por isto o hábito de desejar influencia o hábito de conhecer, “Em vão a tranquila razão nos faz aprovar ou reprovar; somente a paixão nos faz agir. E como nos apaixonar por interesses que ainda não temos?¹⁷”. E como ter interesse pelo objeto se não através do desejo? E enquanto o desejo natural é uma inclinação para as necessidades, de onde surgem os desejos artificiais? Ora, eles surgem do conhecimento do objeto, que é analisado através da curiosidade que ele causa pelo estranhamento com o hábito. A semelhança é o que o conhecimento busca, a diferença é o que causa a inquietação e a curiosidade. Então a razão compara, a imaginação cria as possibilidades, o desejo a inclinação.

O desejo inato de bem estar e a impossibilidade de satisfazer plenamente tal desejo fazem com que ele [Emílio] procure sem cessar novos meios de contribuir para isso. Este é o primeiro princípio da curiosidade, princípio natural ao coração humano, mas cujo desenvolvimento só se faz proporcionalmente a nossas paixões e a nossas luzes¹⁸.

Ao buscar o objeto determinado para o desejo indeterminado (ou seja, ao buscar os meios de determinar o desejo) a curiosidade leva o homem à busca de compreensão dos objetos, através da comparação e da identificação. Mas esta identificação não surge sem antes o experimentar do objeto, e este experimentar é o que define a sua relação com o desejo. Neste ponto é importante compreender que a inclinação define a perspectiva do objeto, que define o seu conceito de acordo com as possibilidades de usufruí-lo. “A fonte de todas as paixões é a sensibilidade, a imaginação *determina* sua *inclinação*.”¹⁹

¹⁶ ROUSSEAU, J-J. Ensaio sobre a origem das línguas. In: _____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores). p. 175.

¹⁷ ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 243.

¹⁸ *Ibid.* p. 215.

¹⁹ *Ibid.* p. 289. Grifo nosso.

4 Alteridade

O homem tem sua constituição ontológica dada pela natureza e amplas são as possibilidades de constituir-se empiricamente através das diferentes experiências e das diferentes possibilidades de formação genealógica das paixões. Toda a abordagem anterior era focada na característica natural do homem de buscar sua conservação, independente de sua relação com outro. Agora a *piedade* entra como um contraponto, que de nenhuma maneira se opõe ao *amor de si*, mas se harmoniza com ele. Por outro lado o *amor-próprio*, desenvolvido narcisicamente, bloqueia a alteridade por também bloquear a autenticidade da relação em seu ponto de partida: a relação consigo mesmo.

Assim como na relação de conservação de si, a relação de alteridade tem seu princípio no sentimento:

Enquanto sua sensibilidade permanece limitada a seu indivíduo, não há nada de moral em suas ações. Somente quando ela começa a se estender para além dele, é que ele adquire primeiro os sentimentos, depois as noções do bem e do mal, que o constituem verdadeiramente como homem e parte integrante de sua espécie²⁰.

Neste trecho já se percebe dois níveis da alteridade: a expansão da sensibilidade para fora de si, e o reconhecimento da semelhança quanto à capacidade de ter sensibilidade dos outros. A expansão da sensibilidade torna possível o reconhecimento da sensibilidade nos outros (em qualquer ser sensível), o segundo surge através da geração do conceito de ‘ser sensível’, que torna o homem capaz de reconhecer seres sensíveis e reconhecê-los como capazes de sofrer e sentir dor. Novamente o ponto de inflexão é a experiência pessoal, pois é a partir da experiência do sofrimento que o indivíduo se torna capaz de reconhecer o sofrimento do outro. De um lado surge a *piedade* como alteridade imediata, mas que depende do reconhecimento do sofrimento. O reconhecimento do gênero (tanto *ser sensível*, princípio de toda alteridade, quanto de *gênero humano*, ser sensível mais semelhante a mim do que outro) é gerado pela comparação entre “objetos”, gerando conceitos e que, comparado consigo mesmo gera a compreensão do sofrimento, que é possível no *si*, no outro.

A fraqueza do homem torna-o sociável e nossas misérias comuns levam nossos corações à humanidade; nada lhe deveríamos se não fossemos homens. Todo apego é sinal de insuficiência; se cada um de nós não tivesse nenhuma necessidade dos outros, não pensaria em unir-se a eles. [...] Não posso conceber que quem de nada precisa possa amar algo; não consigo conceber que quem nada ama possa ser

²⁰ *Ibid.* p. 299.

feliz²¹.

A fraqueza, a falta, o sofrimento, a miséria: estes são os termos que levam à alteridade. Assim a causa do encontro e reconhecimento do outro reside em uma falta do *si*. Deste ponto já surge a possibilidade de reconhecer a humanidade enquanto semelhança do *si* e do *outro*. Percebe-se que o conhecimento e a experiência de *si* abrem possibilidades ao reconhecimento do mesmo sofrimento que acontece no *si* ocorrer no outro. Mas nada faria o *si* respeitar e se responsabilizar pelo outro se não fosse um sentimento natural: a *piedade*. Mas isto depende de uma abertura de possibilidades, e é a imaginação que abre possibilidades. A relação entre *piedade* e *imaginação* então é afirmada:

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. [...] Quem nada imagina não sente mais do que a *si* mesmo: encontra-se só no gênero humano²².

A imaginação não apenas gera novos desejos, novas perspectivas de mundo, mas transporta-nos para fora de nós mesmos. Ela tem assim um papel fundamental para a ética e para a alteridade. A imaginação “coloca-nos no lugar do miserável mais do que no lugar do homem feliz²³”.

Desta maneira a base da amizade é a lamentação do outro. A base da sociedade a cooperação mútua e o respeito à liberdade de cada um. Tem-se então completa a gênese que traz o homem da sensibilidade até o conceito racional de gênero humano, que através da piedade e da imaginação possibilita a alteridade e, através dela e da necessidade, a ética:

Enquanto nada amava, só dependia dele [*Emílio*] mesmo e de suas necessidades; a partir do momento em que ama, depende de seus apegos. Assim se formam os primeiros laços que o unem à sua espécie. Dirigindo para ela sua sensibilidade nascente, não acrediteis que ela abarque logo de início todos os homens, e que a expressão *gênero humano* signifique para ele alguma coisa. Não, essa sensibilidade limitar-se-á primeiro a seus semelhantes, e seus semelhantes não serão para ele desconhecidos, mas aqueles com quem se relaciona, aqueles que o *hábito* lhe tornou caros ou necessários, aqueles que vê que tem com ele, evidentemente, *maneiras comuns de*

²¹ *Ibid.* p. 301.

²² ROUSSEAU, J-J. Ensaio sobre a origem das línguas. In: *Ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural 1991. (Coleção Os Pensadores). p. 175.

²³ ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 302.

pensar e de sentir, aqueles que vê sofrerem as mesmas dores que sofrem e serem sensíveis aos mesmos prazeres que experimentou, aqueles, numa palavra, em que a identidade de natureza mais manifesta lhe dá uma *maior disposição de se amar*. Somente após ter cultivado seu caráter de mil maneiras, após muitas *reflexões* sobre seus próprios sentimentos e sobre os que observará nos outros ele poderá chegar a generalizar suas noções individuais com *a ideia abstrata de humanidade*, e somar às suas afeições particulares as que podem identificá-lo com a sua espécie²⁴.

Não basta reconhecer os seus semelhantes na cultura, mas reconhecer o homem em sua natureza, no que há de mais simples e comum entre os homens, para que a alteridade ocorra através da compreensão da semelhança básica entre o eu e o outro. É a partir de si que o homem entra em relação, e é compreendendo a si mesmo e a natureza que ele entende a natureza humana, a humanidade, e o que há de comum entre os homens. A piedade compreende-se como o eixo fundamental da alteridade, e a alteridade um elemento essencial para a ética. A ética rousseauísta nasce na subjetividade e vai de encontro ao outro. Nestes termos as palavras de Edemilson Campos são esclarecedoras:

[...] a *pitié* é um sentimento que tem uma dupla orientação: para o particular e para o universal. Com efeito, enquanto ligada ao coração, a *pitié* implica em 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 sensível²⁵.

Cabe ressaltar que a piedade é um sentimento, e não uma ação. Pode, porém, causar uma ação, sem consciência do “eu estou agindo por piedade”, porém não necessariamente sem mediação. Exemplo: um animal sofre de dor, gemendo e gritando, percebo seu sofrimento e percebo que a causa de seu sofrimento é uma pedra que se encontra sobre a sua pata. Então sinto piedade e tiro a pedra de cima da sua pata. Aqui há a mediação do pensamento (identificação do sofrimento, da causa do sofrimento e de uma ação que pode parar o sofrimento), mas não há reflexão. A reflexão seria “eu estou sentindo pena, eu devo agir de tal e tal maneira, de acordo com meu sentimento”. Ou seja, a piedade não traz necessariamente princípios para a ação, quanto menos ‘princípios racionais’. Pode, porém, servir de princípio para uma ética intersubjetiva quando reconhecida enquanto princípio orientador e relacionado com conceitos de

²⁴ *Ibid.* p. 320-21. Grifo nosso.

²⁵ CAMPOS, E. A. *A tirania de Narciso*: alteridade, narcisismo e política. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP. Campinas: 1998, p. 76.

gênero (neste caso, de humanidade).

A importância da transparência e da autenticidade da subjetividade é revelada na sua relação com a alteridade. O indivíduo alienado, perdendo sua relação consigo mesmo e com os sentimentos naturais (que são os pilares da ética) perde também a capacidade de alteridade. Então a definição de *amor-próprio*, em contraposição ao *amor de si* modela esta relação:

O amor de si, que *só a nós mesmos considera*, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois este sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível²⁶.

O *amor-próprio* bloqueia a autenticidade das relações tornando o indivíduo vaidoso e moldável de acordo com as opiniões. Ele é sem-convicção e sua preocupação reside na sua aparência, em perceber como os outros lhe enxergam. “Pensai que tão logo o *amor-próprio* se desenvolve, o *eu relativo* entra em jogo constantemente e nunca o jovem observa os outros sem se voltar para si mesmo e comparar-se com eles²⁷.” O *eu relativo* impossibilita a alteridade, porque o si é para outro, mas é outro para si mesmo: se perde no julgamento do outro e existe por ele. Enquanto na autenticidade a existência é de si por si mesmo, e a suficiência para si possibilita o encontro com o outro, logo a alteridade.

5 Conclusão

Rousseau explora as dicotomias modernas até o seu limite, é crítico com o racionalismo, e busca na semelhança a solução para as diferenças, mas não através da negação e dissolução da diferença. O que Rousseau busca é uma relação ética, onde o problema não é a diferença enquanto diferença, mas a competição, a aparência, o abandono da ordem da natureza, o esquecimento da semelhança original. Assim a boa diferença é aquela que ocorre no interior da própria semelhança enquanto ser natural, e que permite a diferença em toda sua sinceridade. Ao contrário, o *amor-próprio* busca a diferença de si em comparação aos outros, buscando ser o melhor e o mais vistoso. Porém esta comparação depende já de uma equiparação e de uma homogeneização entre os homens, para que seja possível uma comparação entre eles para julgar o melhor. Ou seja, apenas a partir dos mesmos hábitos, dos mesmos caminhos e dos mesmos

²⁶ ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 289. Grifo nosso.

²⁷ *Ibid.* p.337. Grifo nosso.

interesses é que os homens, comprando-se entre si, se fazem vistos não como absolutamente diferentes, mas na mesmidade radical ocultada pela aparência da diferença, enquanto obstáculo para a autenticidade das relações.

Deve-se compreender a natureza humana de Rousseau como um tema que não nega de nenhuma maneira a alteridade e nem reduz as singularidades ao universal. Como as diversas experiências constituem as paixões e o aprendizado do homem, seus hábitos e suas ideias, a diferença entre os homens está ao mesmo tempo garantida pela singularidade de cada experiência vivida, do impacto que as experiências tiveram por sobre a sua formação. A afetividade de cada singular não é formada por uma simples relação causal, e a concepção rousseauísta de afetividade, sentimento e paixões impedem que sua concepção sobre a ação humana seja meramente determinista.

Referências

- CASSIRER, Ernst. *A questão de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Unesp, 1999.
- CAMPOS, Edemilson A. *A tirania de Narciso: alteridade, narcisismo e política*. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 1998.
- KURLE, Adriano B. O reconhecimento em Rousseau. In: Anais do IV Colóquio Rousseau. ESPÍNDOLA et al. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2009. (CD-ROM).
- MONTEAGUDO, Ricardo. Rousseau existencialista. *Trans/form/ação*. v. 27, n. 1. Marília, 2004.
- PRADO JR, Bento. Jean Jacques Rousseau entre as flores e as palavras. In: *Rousseau: ensaios*. PONGE, Robert et al. Caxias do Sul: UCS, 1979.
- ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. Ensaio sobre a origem das línguas. In: _____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).
- _____. Discurso sobre os fundamentos e a origem da desigualdade entre os homens. In: _____. *Discurso sobre os fundamentos e a origem da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).
- ROUSSEAU, J-J. *Contrato social*. In: _____. *Contrato social*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).
- STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

Artigo recebido em: 11/02/11

Aceito em: 22/06/11