

# O SI MESMO E O OUTRO: A NOÇÃO DE IDENTIDADE NA ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU

Leonardo Canuto de Barros<sup>1</sup>

Resumo: Trata-se de verter da obra de Jean-Jacques Rousseau um possível sentido para o uso do termo *identité*, sentido que tenha ao mesmo tempo correspondência com o mundo natural e o social, formando uma unidade sintética sem que nenhuma dessas instâncias seja negligenciada. Destacaremos também a importância que a dimensão do *outro* adquire na constituição dessa identidade. Para tanto, recorreremos sobretudo ao segundo *Discurso*.

Palavras-chave: Identidade – natureza – sociedade – cultura – outro

Que seria *ser si mesmo*? Se a pergunta tem sentido, como pode articular-se com o *ser outro*: outros “si mesmos”, o Mundo, Deus, se tais entidades existem ou in-sistem em ex-sistir?  
*Bento Prado Júnior*

Quando se trata de investigar o sentido do uso do termo *identité* na obra de Jean-Jacques Rousseau, somos impelidos a analisar de antemão a clara ocorrência no capítulo “Da sociedade geral do gênero humano”, do texto conhecido como *Manuscrito de Genebra* – uma primeira versão de *Do contrato social* –, em que Rousseau polemiza com Denis Diderot, autor do célebre verbete enciclopédico “Direito natural”. Vejamos uma passagem desse verbete a que o genebrino irá se opor de maneira contundente:

Mas, se tiramos do indivíduo o direito de decidir sobre a natureza do justo e do injusto, onde apresentaremos essa grande causa? Onde? Diante do gênero humano; é a ele que cabe decidi-la, porque o bem de todos é sua única paixão. As vontades particulares são suspeitas; elas podem ser boas ou más, mas a vontade geral é sempre boa, nunca se engana, nunca se enganará. [...] Trata-se aqui de uma ordem de ideias e de conhecimentos particulares à espécie humana que emanam de sua dignidade e a constituem.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Doutorando em filosofia pela Universidade de São Paulo sob orientação do professor doutor Marco Aurélio Werle.

<sup>2</sup> DIDEROT, *Enciclopédia*, pp. 104-105.

Contra as noções cosmopolitas de “sociedade geral do gênero humano” e de “vontade geral da espécie”, Rousseau rebate os argumentos de seu contemporâneo e expõe o equívoco de conceber “uma sociedade em geral segundo as sociedades particulares”<sup>3</sup>, no esforço de recusar a ideia de uma *identité de nature* que estabeleça algum liame fraterno e geral entre todos os homens, como se o bem de todos fosse realmente a única das paixões do gênero humano. Para tanto, o genebrino mostra a ilusão sustentada por quem confia que essa identidade natural da espécie permaneça pungente e inabalável após o despertar de interesses pessoais conflitantes, quando do desenvolvimento das sociedades. Rousseau denuncia, então, a irrealidade do sentimento humanitário congênito, tal como postulado pela mencionada teoria do direito natural:

[...] aqueles pretensos cosmopolitas que, justificando seu amor pela pátria por seu amor ao gênero humano, gabam-se de amar a todos para ter o direito de não amar a ninguém.<sup>4</sup>

Mostrando que sob essa concepção de direito natural se oculta, na verdade, o direito de não amar a ninguém, Rousseau repele a noção de *identité de nature*, subjacente ao título de humanidade, e sublinha que “a expressão ‘espécie humana’ sugere apenas uma ideia puramente coletiva sem implicar a união real dos indivíduos que a constituem”<sup>5</sup>. O genebrino se posiciona, como se pode extrair desse embate com Diderot, ao revés da tradição em que está pressuposta a sociabilidade no estado de natureza. Nesse caminho, Robert Derathé identifica outro teórico com quem Rousseau rivalizou: o jusnaturalista Pufendorf, autor de *Direito de natureza e dos povos*.<sup>6</sup> No capítulo “Da Lei Natural em geral” do Livro II desta obra, Pufendorf defendera a ideia de uma sociabilidade natural traduzida, por um lado, na tomada de consciência de uma identidade da natureza que une toda a humanidade em torno de uma benevolência universal, e, por outro, num comércio de auxílios e serviços.<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> ROUSSEAU, *Manuscrit de Genève*, p. 286.

<sup>4</sup> ROUSSEAU, *Manuscrit de Genève*, p. 287.

<sup>5</sup> ROUSSEAU, *Manuscrit de Genève*, p. 283.

<sup>6</sup> Cf. DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, pp. 216-229. Alguns comentadores, contudo, divergem de Derathé. A inquietude de Robert Wokler em relação a essa tese, por exemplo, reside no fato de considerar que a crítica à noção de “sociedade geral do gênero humano” presente no *Manuscrito de Genebra* é endereçada diretamente a Diderot e apenas remotamente pode se direcionar a Pufendorf, já que aquele adotara as perspectivas deste. Cf. WOKLER, *Rousseau on society, politics, music and language*, pp. 84-85.

<sup>7</sup> Na via desinteressada de uma benevolência universal unindo toda a humanidade, Pufendorf assevera: “Pois a Natureza [...] certamente estabeleceu entre todos os Homens uma amizade geral, da qual ninguém deve ser excluído, a menos que tenha se tornado indigno por algum grande crime. E ainda que, por um efeito admirável da Sabedoria do Criador, as Leis Naturais encontrem-se de tal modo proporcionais à Natureza Humana que sua observação seja sempre vantajosa e, por consequência, que retorne a todos um enorme bem dessa amizade geral: entretanto, quando se trata de estabelecer seu fundamento, não se deve buscá-lo na utilidade que dela se retira; mas na conformidade de uma mesma Natureza” (PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, pp. 200-201). Na direção de um comércio interessado de auxílios e serviços, comenta o autor: “E a razão pela qual nos associamos prontamente àqueles na sociedade por quem temos uma preferência de honra e

De qualquer modo, não é a via da sociabilidade natural (ou da natureza) a escolhida por Rousseau para tratar da constituição de identidades. Seguindo o percurso adotado por nosso filósofo, são alijadas quaisquer condições de existência de identidades em circunstâncias puramente naturais, transferindo-se a discussão identitária para o centro do universo cultural inaugurado com a entrada do homem no estado social, o que contraria, pois, a tendência de interpretação de uma suposta natureza universal definidora da identidade humana. Assim, só seria possível falar de identidade(s) após uma série de individuações nos homens que lhes permitissem reconhecer semelhanças e dessemelhanças nas relações estabelecidas entre individualidades. Em poucas palavras, o termo identidade, cuja existência está subordinada ao processo histórico, adentra o léxico da cultura, em vez de corresponder ao campo semântico da natureza, como poderia supor uma defesa da sociabilidade natural.

A existência de identidades e o reconhecimento destas se tornam possíveis, portanto, a partir da formação de uma estrutura relacional em que prevaleça a dimensão dialógica prenunciada nas trocas interpessoais, superando, desse modo, o plano monológico do homem solitário e independente no estado de natureza. É por isso que se presume o desenvolvimento de alguns elos sociais para que sujeitos com personalidades e trajetórias particulares – porém intercambiáveis – componham a história da humanidade. Nesse rumo, Rousseau se oporia ao espírito especulativo cartesiano, ou seja, não poderia supor o solipsismo de um “eu” desancorado de tudo o que lhe é externo em vista de conhecer a própria realidade absoluta. Uma prova da incompatibilidade rousseuista com a noção de sujeito desprendido é o acentuado relativismo cultural herdado dos ensaios de Montaigne e exposto em sua teoria sobre a linguagem e a música. Entre as estratégias possíveis para o filósofo, estaria retrair geneologicamente a social dependência progressiva que liga um homem a outro, como de fato o fez com a redação do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*; e, com isso, fazer jus à dimensão da alteridade (o outro “eu”, o animal, o entorno, o clima etc.) na composição de sua antropologia.

Sob essa perspectiva<sup>8</sup>, 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

---

interesse é que naturalmente cada um só pode amar sua própria vantagem, tão logo a conheça. Mas esse amor-próprio não repugna de nenhuma maneira a Sociabilidade de nossa natureza, desde que, ao agir, não perturbe a ordem e a harmonia da Sociedade Humana em geral. Pois a Natureza, ao nos ordenar que sejamos sociáveis, não pretende que nos esqueçamos de nós mesmos. A finalidade da Sociabilidade é que, ao contrário, por um comércio de auxílios e serviços, cada um possa prover melhor seus próprios interesses” (PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, p. 201).

<sup>8</sup> Preferimos ponderar a respeito dessa afirmação dado que Rousseau discorre, sobretudo no primeiro *Discurso* e na *Profissão de fé do vigário saboiano*, repetidas vezes acerca da necessidade de voltar-se sobre si mesmo para ouvir a voz da consciência, o guia seguro das ações humanas qualificado pelo filósofo como instinto divino. Devemos, em razão disso, distinguir a interioridade requerida pelo autoconhecimento moral daquela evocada pelo ego que constitui ontologicamente a si mesmo; no caso aqui tratado, ficaremos com a crítica endereçada à segunda acepção.

político<sup>9</sup>, cujos fins são primariamente individuais, noção nitidamente rebatida por Rousseau a partir do conceito de vontade geral.<sup>10</sup>

Com efeito, a identidade, segundo Rousseau, seria entendida sob o desvio necessário pelos signos da cultura, isto é, ela não poderia ter o mesmo estatuto que o “eu” cartesiano, consciência absoluta de si. Todavia, convém examinar que essa identidade não seria constituída apenas por um legado cultural, como se fizéssemos tábula rasa do sujeito por completo e o depurássemos também de quaisquer traços naturais. Uma possível concepção da ideia de *identité* vertida da obra de Rousseau – e por nós aqui admitida – baseia-se numa espécie de síntese entre a natureza e a sociedade, síntese que, quando equilibrada em unidade harmônica, permite contextos felizes e igualitários, mas, quando colapsada e rompida a estabilidade em benefício de atributos adquiridos socialmente, dá vazão a todo tipo de atrocidade entre os homens. Para o autor do segundo *Discurso*, o homem pode, de uma condição feliz e inocente, passar à psicologia do estado de guerra, mas este movimento é, sem dúvida, estimulado pelas instituições estabelecidas em sociedade, por isso o realce dado pelo filósofo à abordagem política do tema – veja a centralidade assumida por *Do contrato social* no corpo de sua obra. A seguir, privilegiando antes o ser humano do que suas instituições – por conseguinte, trazendo à baila uma abordagem menos recorrente da tópica –, trataremos desse movimento focalizando as mudanças relacionais e interiores que reconfiguram os homens e proporcionam o despertar das identidades, levando em conta o que há de natural e de social neles. Isso explica nossa maior recorrência ao segundo *Discurso*.<sup>11</sup> Para investigar a formação dessas identidades, devemos advertir, é indispensável desvendar a ligação estabelecida entre o “eu” e o “outro”.

---

<sup>9</sup> A respeito do atomismo político moderno, cf. TAYLOR, *As fontes do self*, pp. 241-257. Vale alertar que o autor mencionado considera o conceito de vontade geral, legado pelo filósofo genebrino, uma “forma de tirania homogeneizante”; esta leitura, contudo, ultrapassa nosso objeto de análise. Cf. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, p. 258.

<sup>10</sup> É certo que a noção de interesse individual não escapa a Rousseau, uma vez que parte do indivíduo o interesse de se associar a outro quando se encontra incapaz de, sozinho, garantir com segurança as formas de sua subsistência. De todo modo, não devemos nos esquecer de que esse interesse, na teoria política de Rousseau, deve andar ao lado do interesse comum, que é o fundamento da vontade geral. Como bem explica Bruno Bernardi: “[...] o *Contrato social* é inteiramente um tratado do interesse. A questão da passagem ao estado civil não é fazer o indivíduo renunciar a seu interesse, mas, como diz Rousseau [...], fazê-lo ‘preferir ao seu interesse aparente o seu interesse bem compreendido’. E não se poderia cometer o equívoco tão frequente de ver aqui a renúncia ao interesse particular pelo interesse geral. Para começar, não há interesse geral segundo Rousseau, mas um interesse comum [...]. Sua afirmação constante é, sobretudo, que esse interesse comum resulta do acordo de interesses particulares. Que há infinitas dificuldades de pensar esse acordo é certo: são as relativas à formação da vontade geral. Mas não se pode ser tendencioso com este fato: ‘A utilidade comum é o fundamento da sociedade civil’ porque ela constitui ‘o objeto e o fim’.” (BERNARDI, *La fabrique des concepts*, pp. 274-275).

<sup>11</sup> Justificando nosso interesse, lê-se nas primeiras linhas do prefácio dessa obra: “O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem [...]” (ROUSSEAU, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*, p. 122).

## A perfectibilidade e a construção das identidades

Se consultarmos as páginas iniciais do segundo *Discurso*, poderemos assinalar que, para Rousseau, o comparar está entre os primeiros movimentos capazes de levar o homem a sair de si mesmo em direção ao outro. A princípio de modo mais instintivo, comparar consiste em uma elementar “prudência maquinal”, que se torna atividade aperfeiçoável a partir do exercício da racionalidade humana, embora se manifeste em alguma medida em todos os animais – haja vista a inércia de expressão imediata garantida pelo amor de si: por exemplo, inibir a tentativa de ataque a espécies que opõem forte resistência. Nesse sentido, para defender que o livre e desobrigado curso dos homens no estado de natureza não é tão obstado pela ameaça de outras espécies como o é pelas enfermidades naturais e pelo flagelo imposto ao organismo com a agressividade do tempo, Rousseau argumenta que a ferocidade do robusto homem selvagem, armado pela destreza, é comparável à ferocidade dos demais animais – algumas vezes superiores à humanidade em força. No encontro entre feras e homens, dá-se o reconhecimento, por uns e outros, de adversários contra os quais não se podem sustentar “violentas antipatias”. Os súbitos instantes de comparação, quando se trata do homem disperso nos bosques entre os animais, restringem-se, portanto, ao encontro com os bichos mais bravios: “tão cedo se encontre no caso de medir-se com eles, logo faz a comparação e, sentindo que os sobrepuja mais em destreza do que eles o sobrepujam em força, aprende a não mais temê-los”<sup>12</sup>. Abandonado à natureza, move-se, assim, o ser dos homens em torno de uma incipiente comparação: um movimento que sente semelhanças e dessemelhanças por meio da avaliação instintiva<sup>13</sup> de relações de força e destreza implicadas em um eventual combate; movimento exercido sem a interferência da racionalidade humana e dependente apenas da associação de ideias sensoriais de que é capaz, em menor ou maior escala, todo e qualquer animal.

Na medida em que o primeiro movimento comparativo aqui mencionado é igualmente um espelhamento do homem no animal e do animal no homem, a capacidade de efetuar semelhante comparação não serve, portanto, como indício de predicados exclusivos à humanidade, tampouco é suficiente para discernir entre os homens suas características especificamente humanas. Trata-se de uma comparação primária, pré-moral e protorracional, um tanto desdenhada pelo homem moderno, apesar de ter garantido sobremaneira a preservação humana nos primórdios da espécie. Exorta o filósofo:

Colocai um urso ou um lobo em luta com um selvagem robusto, ágil, corajoso como são todos eles, armado de pedras e de um bom bastão, e vereis

---

<sup>12</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 136.

<sup>13</sup> Se recorremos ao *Ensaio sobre a origem das línguas*, nos deparamos com o argumento de que “a reflexão nasce das ideias comparadas, e é a pluralidade de ideias que leva a compará-las” (ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, p. 396), ou seja, comparar só seria possível em um estágio avançado de desenvolvimento da razão, o que inviabilizaria qualquer movimento comparativo no período aqui descrito. É por isso que Victor Goldschmidt prefere afirmar que, em tal momento, a questão não incide propriamente no ato de comparação, mas na “tomada de consciência do confronto e do enfrentamento” (GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 411). Essa tomada de consciência é o que designamos aqui como avaliação instintiva.

que o perigo ao menos será recíproco, e que, depois de várias experiências semelhantes, as bestas ferozes, que não gostam de atacarem-se umas às outras, atacam de mau grado o homem, que terão achado tão feroz quanto elas.<sup>14</sup>

Vale dizer que Rousseau supõe que a destreza do homem natural, algumas vezes inferior em força diante de outros animais, o fez tramar estratégias para superar a fera e vencer o combate, tornando-se uma ameaça para as demais espécies. Com isso, a destreza e o incipiente uso da razão, evocado no emprego de instrumentos rudimentares (pedras e um bom bastão), causaram-lhe um tímido movimento de orgulho, prenunciando o sentimento de amor-próprio – estima que leva o homem a fazer mais caso de si do que de qualquer outro: “contemplando-se como o primeiro por sua espécie, preparava-se de longe para pretender-se o primeiro como indivíduo”<sup>15</sup>. Lampeja-se aí uma pequena centelha que colocará fim, após longa e tranquila jornada, ao estado selvagem, no qual o homem, “errando pelas florestas [...], sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, [...] talvez até sem jamais reconhecer algum deles individualmente, [...] sentia apenas suas verdadeiras necessidades”<sup>16</sup>.

Dando seqüência à argumentação, Rousseau, após se referir brevemente aos exemplos observados no continente americano, fala ainda desse estágio selvagem como protegido de inúmeras doenças desenvolvidas em sociedade. As enfermidades naturais decorrentes da fragilidade do corpo (recém-nascido ou envelhecido) são os únicos e inevitáveis males do homem no estado de natureza. “Com tão poucas fontes de males”, escreve, “o homem no estado de natureza não tem, pois, muita necessidade de remédios e, menos ainda, de médicos”<sup>17</sup>. No entendimento do filósofo, as páginas da história das sociedades civis se avolumam sobre as páginas da história das doenças; e, nessa sobreposição, os homens, quando encampam a utilidade das leis, adquirem ao mesmo tempo novas enfermidades, que exigem o desenvolvimento da medicina e da farmacologia para restaurar a vitalidade perdida. Nas doenças que afetam o corpo, o filósofo genebrino entrevê a primeira das mazelas encobertas pela constituição da sociedade: “eis a prova de que a maioria de nossos males é nossa própria obra, e de que os teríamos evitado conservando a maneira de viver simples, uniforme e solitária que nos era prescrita<sup>18</sup> pela natureza”<sup>19</sup>. Disso resulta um dos mais célebres diagnósticos enunciados pelo genebrino:

---

<sup>14</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 136.

<sup>15</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 166.

<sup>16</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 160.

<sup>17</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 139.

<sup>18</sup> Em tom crítico, a presença do vocabulário da medicina neste momento da obra é uma das evidências de que o genebrino se confronta com a teoria a respeito do homem proposta pelo discurso médico referendado entre os iluministas, associando, bem como o fez em outros escritos ao tratar das ciências e das artes, o desenvolvimento de uma ciência (a medicina) à progressiva corrupção da natureza humana. Cf. LE MENTHÉOUR, *La manufacture de maladies*.

<sup>19</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 138.

Se ela [a natureza] nos destinou a sermos sãos, ouso quase a assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado.<sup>20</sup>

Poucos parágrafos mais adiante o filósofo designa como “perfectibilidade” o solo sobre o qual esse estado de reflexão encontrou liberdade para desenvolver-se. Se antes Rousseau havia sublinhado que todo animal, em diferentes intensidades, tem ideias baseadas nas sensações, ele agora sai em busca de traços únicos que diferenciem a humanidade. O primeiro deles Rousseau define como a “qualidade de agente livre”, isto é, a liberdade de não se limitar às disposições fixas do instinto, como ocorre nas demais espécies, desembaraçando, assim, o homem do determinador mecanismo dos sentidos e o inserindo na perspectiva metafísica. Esse aspecto não basta, entretanto, para desenhar a sorte do homem no estado de natureza, o que se deve sobretudo à segunda qualidade indicada por Rousseau:

[...] a faculdade de aperfeiçoar-se; faculdade essa que, com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras, e reside, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo [...].<sup>21</sup>

A perfectibilidade está na raiz de todas as nossas faculdades racionais, sejam comparativas, sejam imaginativas ou premunitivas. Sem ela, o homem não poderia comparar-se em beleza, virtude ou mérito, não poderia imaginar – isto é, nutrir os desejos e ampliar a medida dos possíveis –, seria incapaz de incorrer em ações premeditadas que o resguardassem do porvir. É a perfectibilidade, ao lado da piedade natural, um dos grandes traços humanos capazes de unir o “eu” ao outro, de consubstanciar a imagem que um sujeito tem de si mesmo à sua alteridade especular, como no fato de um ser humano reconhecer outro ser enquanto portador da mesma humanidade. Além da saída de seu próprio “eu”, o homem deve à perfectibilidade o poder de a ele retornar para compreender intimamente sua identidade – como um animal que se diferencia pela capacidade de autointerpretar-se –, pois, conforme pontua 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”<sup>22</sup>. Quando a perfectibilidade ainda não fora capaz de conduzir ao pleno desenvolvimento da razão, o homem – acorrentado à presentificada e incompreendida existência, fixado em si mesmo – apenas percebe e sente, não tem passado nem futuro, ele estaciona momentaneamente na satisfação de funções típicas de um estado animalizado. Todavia, consegue com grande facilidade atender a suas escassas necessidades, submetidas apenas ao império fisiológico da vontade, se bem que não viva circunstâncias suficientes para elevar a condição humana muito acima da animalidade. Esse estado só poderá ser suplantado pelas conquistas sucessivas efetivadas

---

<sup>20</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 138.

<sup>21</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 142.

<sup>22</sup> GUICHET, *Rousseau l'animal et l'homme*, p. 250.

graças à ação da perfectibilidade – e uma delas é o desenvolvimento das faculdades racionais. Antes disso, no homem do estado de natureza,

Sua imaginação nada lhe desenha; seu coração nada lhe pede. Suas módicas necessidades encontram-se tão facilmente ao alcance da mão, e ele está tão longe do grau de conhecimentos necessários para desejar adquirir outros maiores, que não pode ter nem previdência, nem curiosidade. [...] Sua alma, que nada agita, entrega-se apenas ao sentimento de sua existência atual, sem nenhuma ideia do porvir, por mais próximo que este possa estar, e seus projetos, limitados como as suas vistas, mal se estendem até o fim do dia.<sup>23</sup>

Com o impulso tomado pela perfectibilidade, as ideias proliferam no campo fértil da racionalidade humana; surgem a comunicação e o consenso, mas também a falsa opinião e a discórdia. Aliando-se à razão humana, estão o entendimento e as ideias complexas, como também as paixões, os desejos e as necessidades; todos estes aglutinam-se formando um conjunto de fatores que arrastam o homem para a existência histórico-social. Da agitação dos desejos, emergem as novas necessidades e, a partir destas, a comunhão e a dependência. As paixões – outrora silenciadas pelo equilíbrio entre as necessidades e os meios para supri-las – afloram a compleição ambiciosa e imaginativa do homem em sociedade. A liberdade imbricada em não se fixar em um instinto recrudescer, mas passa a ser conduzida pela determinação cultural dos desejos. A diferença entre homens e animais se adensa na mesma intensidade em que é aprofundado o abismo entre natureza e cultura. Mas não só: o homem, que se enxergava em relação aos animais, passa a se ver sobretudo em relação ao próprio homem, em decorrência da dilatação das diferenças morais e históricas cultivadas no estado social. Criam-se, então, eixos comparativos de toda sorte, ultrapassando em larga medida o mais primevo ato de comparar, que se limitava à avaliação da minha ferocidade e da ferocidade do animal que a mim se interpunha. Em proporção direta, teremos tanto mais elementos constituindo a base dessa comparação quanto mais qualidades morais forem atribuídas aos homens; ou seja, quanto mais distantes estivermos do estado de natureza, mais índices comparativos existirão entre o eu e o outro. Podemos ainda dizer: quanto mais necessidades me aprisionarem e mais paixões me afetarem, mais violentamente poderei me comparar ao outro. Uma capacidade de variação “quase ilimitada” permitirá ao homem experimentar a oscilação de um devir constante, em que não apenas os sujeitos se diferenciarão, mas um mesmo sujeito responderá de maneiras distintas ao longo do tempo, ao se transformar conforme a variedade de relações por ele vivenciadas.<sup>24</sup> Para Rousseau, esse é o caminho aberto com o desenvolvimento da perfectibilidade e que lança o homem no universo da cultura e da história, entorpecendo nele a natureza, o horizonte do comum, mas fortalecendo o horizonte do diverso, da individuação do sujeito e das individualidades múltiplas. Tudo se passa como se, no quadro de sujeitos culturais radicalmente distintos, cada eu se esquecesse do que porta de comum com os outros, de seus atributos propriamente

---

<sup>23</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 144.

<sup>24</sup> Cf. GUICHET, *Rousseau l'animal et l'homme*, p. 251.



naturais; como se, afora todo o lodo e toda a deformidade da estátua de Glauco, não persistisse uma estrutura original.

## O amor de si e a piedade natural

No segundo *Discurso*, Rousseau descreve a piedade natural como sendo o segundo princípio entre as mais elementares operações da alma humana. Esse sentimento expansivo seria ulterior apenas ao amor de si, sentimento aderido à própria existência. Vale destacar que a piedade evocada pelo segundo *Discurso* é puramente natural e instintiva, ao passo que no *Ensaio sobre a origem das línguas* o filósofo genebrino trata a piedade como sentimento consciente, derivado do exercício ativo da imaginação.<sup>25</sup>

Com a piedade natural, podemos dizer que se completa, no homem solitário do primeiro estado de natureza, um quadro de sensações incompreendidas da existência de si e do outro: o selvagem sente sua existência no mundo e, a fim de conservá-la, reúne esforços para prover suas módicas necessidades ou para combater ameaças; além disso, um tímido movimento comparativo o leva a perceber a ferocidade do outro e a manifestar um rudimentar e inofensivo amor-próprio pela espécie; finalmente, amenizando o desejo ardente de se conservar, o homem percebe o outro também pela piedade natural, por se compadecer com o sofrimento de seu semelhante. Até aqui, a simplicidade antropológica estaria reduzida ao mínimo físico e biológico que poderia também ser atribuído a qualquer espécie animal, situação que quase permitiria corresponder a humanidade à animalidade não fosse a presença efetiva, embora pouco manifesta, de predicados metafísicos que compõem propriamente o ser humano, como a perfectibilidade e a qualidade de agente livre, e a existência de fatores incubados nessa humanidade em potencial, como a razão e a sociabilidade. Fechando o circuito aberto pelo amor de si na animalidade humana de enraizamento biológico, vemos a influência que a piedade exerce sobre o homem, transportando-o para fora de si<sup>26</sup> e permitindo que o sentimento de existência do “eu” se conecte à existência do outro por meio

---

<sup>25</sup> A diferença entre os estatutos da piedade na obra de Rousseau (segundo *Discurso*, *Ensaio*, *Emílio*) foi abordada por inúmeros comentadores (Starobinski, Derrida, Goldschmidt etc.).

<sup>26</sup> A respeito do poder da piedade aqui discutido, Luiz Roberto Salinas Fortes, em sua obra *O paradoxo do espetáculo*, sintetiza: “A capacidade de se transportar para fora de si e se colocar no lugar do outro – própria a uma virtude natural que é a *pitié* – acha-se no fundamento natural que nos permite sair *para fora* da vida de *isolamento* natural, isolamento pré-narcísico e simbiótico com a natureza. E é, ao mesmo tempo, o fundamento absoluto de toda atividade *imitativa*, seja em que plano for, no plano *artístico* e, digamos, no plano *discursivo*, em que prolifera a comparação, e o jogo metafórico” (SALINAS FORTES, *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, p. 196).

de uma íntima identificação<sup>27</sup>: “a comiseração será tanto mais enérgica quanto mais intimamente o animal espectador se identificar com o animal sofredor”<sup>28</sup>.

Entretanto, o sofrer com o sofrimento do semelhante não pode suceder da reflexão baseada em alguma analogia de fundamento mais lógico do que sensorial, como requereria uma comparação menos primitiva. Esse sofrer projetado se condensa em “uma sensação da sensação do outro como idêntica à minha”<sup>29</sup>, uma emoção desinteressada (minha dor empática) cuja única causa e o único objeto se encontram noutra emoção (sua dor real), o que difere em muito do interesse calculado que me dirige a outro. Por isso, vale lembrar que esse movimento em direção à alteridade é ainda muito frouxo quando comparado ao corrompido reino das aparências construído pelos homens em sociedade – ocasião em que o amor-próprio é fonte das ações humanas egoístas, cuja meta se funde ao *olhar do outro*. Como alerta Rousseau, “o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver na opinião dos outros e é, por assim dizer, do julgamento deles que tira o sentimento de sua própria existência”<sup>30</sup>. Se pensarmos na genealogia de um sentimento como o amor, teremos o testemunho dessa vivência voltada para si. O selvagem é um ser que ama a si mesmo por meio da disposição que o impele a se conservar; está aderido à própria existência, isto é, não há nele nenhum tipo de amor voltado para o que lhe é externo. Entretanto, deve-se ao segundo princípio – denominado piedade natural, do qual emana uma leve fissura na espessa camada de amor de si depositada sobre o eu biológico – o encontro com o outro por meio de uma projeção comiserativa, completando um duplo movimento – mais sintético do que disjuntivo – no homem do primeiro estado de natureza: movimento de adesão e de expansão.<sup>31</sup> Goldschmidt fortaleceria ainda mais essa síntese ao dizer que, embora sejamos transportados pela piedade para o exterior, permanecemos em nós mesmos, pois o movimento expansivo e piedoso que engloba o outro é coordenado também pelo

---

<sup>27</sup> No *Ensaio sobre a origem das línguas* também se repete a ideia de identificação: “Como nos deixamos emocionar pela piedade? Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o sofredor” (ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, p. 395). Victor Goldschmidt, no entanto, defende que imaginar a possibilidade de Rousseau julgar o homem natural capaz dessa ‘identificação’ seria demolir toda a coerência do *Discurso* e emprestar ao autor uma contradição mais grosseira do que a que se crê constatar entre esta obra e o *Ensaio*. Para Goldschmidt, 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. Cf. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, pp. 340-341.

<sup>28</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 155.

<sup>29</sup> GUICHET, *Rousseau l'animal et l'homme*, p. 139.

<sup>30</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 193.

<sup>31</sup> Dado que nesse duplo movimento o eu expandido não nega nem impede a expressão do eu aderido, a piedade natural coexiste com o amor de si, sem opor-lhe resistência. É a expressão sintética de ambos que viabiliza a continuidade da espécie, garantindo a sobrevivência nas relações furtivas. Como bem conclui Jean-Luc Guichet acerca dessa unidade constituída por adesão e expansão: “[...] a piedade aparece como lei de conservação do conjunto de seres vivos, como querer-viver, amor de si pela vida que se ama ela mesma e que repugna a sua própria negação através dos seres vivos, mas, mesmo no plano individual, ela implica em amor de si [...]. Não há, então, uma oposição absoluta entre o amor de si e a piedade, uma vez que a piedade é a experiência do amor de si através do outro” (GUICHET, *Rousseau l'animal et l'homme*, pp. 277-278).

desejo de meu bem-estar, ditado pelo amor de si.<sup>32</sup> Ainda sobre essa espécie de projeção impulsionada pela piedade e em consonância com Goldschmidt, Jean-Luc Guichet explica:

Certamente, é uma experiência de projeção de si, mas sem deixar, contudo, plenamente seu lugar; conexão com o outro, mas que não impõe um desligamento ou uma extirpação dramática do si; finalmente, mais uma experiência de unidade do que de identidade.<sup>33</sup>

Apesar de o selvagem bastar-se, o que impõe inconcussas barreiras à expansão de si no outro, a alteridade começa, pela piedade projetiva e pela avaliação instintiva da ferocidade, a ocupar um singelo lugar nessa maneira de ser ainda física, biologicamente enraizada, nessa identidade ainda nascente, insular, precária – que a rigor sequer pode ser designada como identidade, porquanto esta aparecerá apenas no jogo social de produção de diferenças –, mas enriquecida por manter-se aberta a múltiplas formas irrefletidas de experimentar com liberdade o mundo, as quais são constrangidas apenas por entraves fornecidos pela própria natureza.

## **O amor pelo outro na origem das primeiras diferenciações identitárias**

Para Rousseau, o homem no segundo estado de natureza não é mais um completo solitário: sob os auspícios de seu núcleo de predicados metafísicos (perfectibilidade e liberdade de escolha), o selvagem satisfaz agora algumas novas necessidades e tende a se aproximar de seus semelhantes para estabelecer uma espécie de comunhão que facilite sua jornada.

No *Ensaio*, o filósofo genebrino deixa patente que as necessidades de ordem física e o surgimento de obstáculos para garanti-las – decorrentes do crescimento populacional, de catástrofes, de alterações no clima e nas condições materiais de existência etc. – ensejaram a saída dos homens da indolência primitiva, criando neles necessidades pré-morais que os aliarão em busca do mesmo fim e insinuarão “doces sentimentos”. Os poços construídos em função da aridez reuniam os amantes em torno de interesses comuns: tanto a água como o amor animavam seus desejos, e logo que esse sentimento nascera a sede se tornou ainda mais lancinante. Rousseau explica como os jovens amantes experimentaram o prazer de não estarem sós:

Sob velhos carvalhos, vencedores dos anos, uma ardente juventude aos poucos esqueceu a ferocidade; acostumaram-se gradativamente uns aos outros e, esforçando-se por fazer entender-se, aprenderam a explicar-se. Aí se deram as primeiras festas – os pés saltavam de alegria, o gesto ardoroso não bastava e a voz o acompanhava com acentuações apaixonadas; o prazer

---

<sup>32</sup> Cf. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, pp. 353-354. Daí a insistência de Goldschmidt em recusar que a piedade do homem no estado de natureza surge de uma identificação.

<sup>33</sup> GUICHET, *Rousseau l'animal et l'homme*, pp. 140-141.

e o desejo confundidos faziam-se sentir ao mesmo tempo. Tal foi, enfim, o verdadeiro berço dos povos, e do puro cristal das fontes saíram as primeiras chamas do amor.<sup>34</sup>

Os novos sentimentos vividos pelos amantes, fagulhas que incendiarão o coração do homem em sociedade, inauguram uma maneira cada vez mais desejosa de relacionar-se com o outro. Esse tipo de amor endereçado a um semelhante amplia as possibilidades de sentimentos expansivos que o selvagem pode vivenciar. Nesse momento, o outro deixa de ser uma existência com a qual me relaciono apenas fortuitamente; não é mais alguém com quem só me identifico em situações de comiseração ou a quem reconheço por sua ferocidade. Esse outro passa a ser fonte de meu amor, imagem especular na qual me inspiro através de uma incipiente admiração. Antes de encontrar tal individualidade específica, outras em alguma medida já despertaram minha atenção; entre todas elas, efetuo comparações até que alguma repentinamente me toque de modo mais comovente.<sup>35</sup> Os movimentos comparativos tornam-se mais enérgicos e multiplicam-se os índices de referência, conforme se desenvolvem a minha própria individualidade e a dos demais. Expandem-se as fronteiras daquela maneira de ser precária, e o selvagem encontra o caminho de um “eu” investido de maior complexidade. Essa identidade nascente começa a sair de si e a querer se comunicar com outras identidades nascentes, à procura de uma troca interpessoal em que cada um, ao mesmo tempo que observa, deseja ser observado. De um modo ainda inocente, a existência do outro passa a ser somada à minha, e aquilo que me constitui começa a carregar um vestígio da constituição do outro. Daí a importância da linguagem como comunicação intersubjetiva, tão aventada por Bento Prado Júnior em suas leituras acerca da obra rousseauísta. Como assevera Rousseau no *Ensaio*, na relação do homem selvagem com seu semelhante, “o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe seus sentimentos e pensamentos fizeram-no buscar meios para isso”<sup>36</sup>. No fragmento a seguir, extraído do segundo *Discurso*, o filósofo lança mão metaforicamente do canto e da dança como meios de comunicar ao outro o desejo de ser visto, no esforço de cativar o amante:

À medida que as ideias e os sentimentos se sucederam, que o espírito e o coração se exercitaram, o gênero humano continuou a domesticar-se, as ligações se estenderam e os laços se apertaram. Acostumaram-se a reunir-se de frente das cabanas ou em torno de uma grande árvore; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a diversão, ou melhor, a ocupação de homens e mulheres ociosos e agrupados. Cada qual começou a olhar os outros e a querer ser olhado por sua vez, e a estima pública teve um

---

<sup>34</sup> ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, p. 406.

<sup>35</sup> Embora aqui não façamos referência ao amor moral, vale mencionar que o filósofo vê o despertar desse amor como voltado a um objeto exclusivo: “[...] o amor moral é aquele que determina o desejo e o fixa sobre um único e exclusivo objeto, ou que pelo menos deve destinar a esse objeto preferido um grau mais elevado de energia” (Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, pp. 157-158).

<sup>36</sup> ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, p. 375.

preço. Aquele que cantava ou dançava melhor; o mais belo, o mais forte, o mais arguto ou o mais eloquente passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo para a desigualdade e para o vício ao mesmo tempo; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, de outro, a vergonha e a inveja; e a fermentação causada por esses novos germes produziu por fim compostos funestos à felicidade e à inocência.<sup>37</sup>

Se no *Ensaio* Rousseau descrevia que o encontro entre os dois sexos nas primeiras festas refletia autenticamente as disposições passionais dos amantes, no segundo *Discurso* ocasiões semelhantes serão descritas como momentos de angariar a atenção do outro, abrindo caminho para disputas vaidosas motivadas não só pelo amor, mas também por sentimentos como a vergonha e a inveja, o que reforça a produção de diferenças entre os indivíduos. É digno de nota que, mesmo com o nascimento das preferências e a proliferação dos índices de diferenciação entre os sujeitos, nesse primeiro passo sobrevive ainda no homem uma unidade em que o núcleo animal (amor de si e piedade natural) se une harmoniosamente ao núcleo humano (perfectibilidade e liberdade de escolha). Dando prosseguimento à análise do segundo estado de natureza em direção à desigualdade fermentada no estado social, abordaremos no próximo tópico um rastilho de pólvora nascido das preferências do olhar do outro: o desejo extrabiológico fundado na vaidade e no orgulho, fator indispensável para o colapso da unidade sintética no homem.

## A desigualdade como motor das identidades

À força de comparar-se no canto e na dança e de desejar ter sua suposta superioridade reconhecida pelos demais, o ser humano instaura o primeiro tipo de desigualdade<sup>38</sup> que vai além do plano físico: a desigualdade de talentos ou de qualidades pessoais firmada na convivência entre os homens.<sup>39</sup> É assim que aos poucos a natureza é sufocada e o amor-próprio, incensado, toma livre curso, sinalizando para uma sociedade nascente, cuja consolidação será ocasionada pelo advento da propriedade privada.

Com o estabelecimento da sociedade, a piedade natural, arrefecida, perde para a vaidade e o orgulho parte de seu vigor. Já as ações movidas pelo amor de si transformam-se radicalmente na atividade petulante do amor-próprio. Se antes o homem se apossava dos frutos da terra para saciar suas necessidades vitais, aberto o caminho para a existência moral, ele passa a ambicionar a multiplicação de suas propriedades e riquezas, tendo em vista

---

<sup>37</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, pp. 169-170.

<sup>38</sup> No texto introdutório do segundo *Discurso*, Rousseau prevê desigualdades naturais, isto é, relativas a grandezas físicas, que consistem “na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma” (ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 131).

<sup>39</sup> Victor Goldschmidt esclarece que, no estado original de simplicidade e de uniformidade do homem, não podem ser discernidas pela mentalidade do selvagem nenhuma das diversas causas físicas que permitem introduzir no gênero humano consideráveis variações, de modo que não poderiam aí ser vislumbradas quaisquer desigualdades de outra ordem. Cf. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 375.

compará-las às de seus semelhantes e sobrepujá-los, mais do que satisfazer necessidades de ordem física. Longe daquela primeira comparação relativa à ferocidade e daquele tímido sentimento de orgulho por sua espécie, o homem agora, eivado por um individualismo exorbitante, fortalece sua vaidade e ostenta seus bens baseado na miséria ou na carência do outro. O surgimento da propriedade conforme descrita no segundo *Discurso*, por exemplo, assume um papel decisivo para determinar essa conjuntura.

Da combinação entre amor-próprio e propriedade resulta o desejo de tirar alguma vantagem de determinado fato em detrimento de outro indivíduo, desejo que é motor de um sem-número de desigualdades. Fórmula eficiente para o cálculo das misérias humanas, essa fusão foi o grande passo para iniciar uma história de declínio escrita por indivíduos que passam a buscar seu próprio bem-estar à custa do sofrimento de seus semelhantes. É o enfraquecimento da natureza em prol das desigualdades e das injustiças fermentadas em sociedade. Cresce despididamente o orgulho vil implicado no prazer de manter-se superior num cenário de desigualdade. Nesse sentido, o homem desnaturado passa não apenas a querer possuir mais do que o outro, mas a desejar a manutenção de sua própria supremacia, regida por relações desiguais de força. Em outras palavras, no homem em sociedade o amor-próprio – acrescido à condição de proprietário – cria o desejo por contextos de desigualdade, isto é, por ver o outro carecer do que se possui, desejo tanto mais intenso quanto maior é o contingente de pessoas despossuídas ou espoliadas. Nas palavras de Rousseau,

[...] se vemos um punhado de poderosos e de ricos no topo das grandezas e da fortuna, enquanto a multidão rasteja na obscuridade e na miséria, é porque os primeiros só estimam as coisas que desfrutam na medida em que os outros delas são privados, e porque, sem mudar de estado, cessariam de ser felizes se o povo deixasse de ser miserável.<sup>40</sup>

Nesse novo estágio, a relação com a alteridade é, portanto, alicerçada sob condições desiguais, violando a ordem natural emanada de um estado de paz em que todos são igualmente submetidos apenas às necessidades biológicas e igualmente repousam na tranquilidade das paixões. Se na origem da humanidade havia uma igualdade de condições – não porque a desigualdade desconhecesse qualquer realidade natural, dada a existência de desigualdades de ordem física ou biológica entre os homens, mas porque os homens sequer constituíam individualidades que lhes permitissem contemplar a variação da espécie –, aqui, no estado social, toda desigualdade, seja de ordem natural, seja de ordem moral, é fermentada pela diversidade identitária criada socialmente entre os homens. E não só: essas identidades são constituídas com base na rivalidade e na comparação da vida que se desfruta com a vida do outro. Se, ao comparar-se com os demais, determinado indivíduo deseja ter obtido vantagens, tem-se que o outro se torna um perigoso rival contra sua felicidade, um adversário terrível para a economia de seu amor-próprio, favorecendo uma espécie de psicologia do estado de guerra. Alia-se a essa verdade psicológica uma outra, dela complementar: o

---

<sup>40</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 189.

interesse em atrair a atenção do olhar do outro e colonizá-lo em torno da imagem visível de seu próprio “eu”, o que prepara terreno para o império das aparências. Com efeito, para o homem desnaturado descrito por Rousseau, de nada adiantaria acumular diversas riquezas se estas não pudessem ser desejadas pelos demais e não representassem um triunfo para o eu. Sob esse aspecto, a propriedade de pouco valeria se não fosse cobiçada e inalcançável para muitos; seria reduzida a um meio material cuja fruição momentânea proporcionaria apenas um bem-estar imediato, impermeável, portanto, à insinuação de elementos de fundo psicológico. Constrói-se, assim, a necessidade da glória, o desejo imoderado de grassar a própria reputação. Nesse cenário, com a mesma força com que as vaidades se desentranham, eclode uma infinidade de identidades, tão variáveis quanto os múltiplos e divergentes desejos que se proliferam no tecido social.

Se uma espécie de unidade sintética entre o núcleo animal e o núcleo humano era antes garantida à subjetividade precária do segundo estado de natureza, aqui, virá coroar a desnaturação do homem moral o reino das aparências, no qual não se ousa parecer tal como se é. O olhar do outro se torna critério e fundamento indispensável para a composição da postura como me apresento em face dos demais. Desse modo, a alteridade passa a constituir cada uma das individualidades e, por um lado, começa a confundir-se com elas, na medida em que o eu deixa de viver para si e passa a viver em função de uma existência sob o filtro do olhar do outro. Rompe-se, apenas sob esse prisma, a fronteira entre o eu e o outro – bem demarcada naquela individualidade biológica enraizada no substrato corpóreo e incapaz de estender o domínio de sua carne ao que lhe é externo, caso pensemos no homem do primeiro estado de natureza. Mas tal ruptura se dá sem que as preocupações do indivíduo se redirecionem para o interior da sociedade a que pertence. O eu permanece obsedado pelo desejo de sua supremacia, ou seja, de se destacar em meio a uma agregação de desiguais. Sob esse aspecto, por outro lado, as fronteiras entre o eu e o outro são fortalecidas e aprofundadas, não sem o apoio da propriedade e do amor-próprio, que ampliam a clivagem entre os seres morais.

Em um breve resumo da marcha de aculturação descrita por Jean-Jacques Rousseau, a natureza do homem – que é também a natureza no homem –, em torno da qual se desenvolveram características de uma humanidade efetiva, é silenciada em benefício do fortalecimento do que se imprime de social no ser dos homens. Ocorre, então, o dilaceramento de um predicado próprio à humanidade – a qualidade de agente livre –, processo simultâneo ao enfraquecimento do componente humano-animal, a saber, a piedade. Com isso, mina-se o equilíbrio preservado no estado de natureza entre o amor de si e a piedade, criando condições para o desenvolvimento do amor-próprio. Surge, em virtude desse desequilíbrio, a contraditória situação em que é possível sujeitar o amor-próprio à escravidão promovida pelo olhar sentenciador do outro, dado que um sentimento como o amor de si nunca se apaga, mas vaidosamente se metamorfoseia, ao passo que a independência instintiva passa a ser dilapidada por seu oposto: a dependência e a servidão vividas em sociedade. Desse modo, tanto o núcleo animal (amor de si e piedade) quanto o núcleo propriamente humano (perfectibilidade e qualidade de agente livre), centros de convergência da natureza no homem, sofrem refluxos e cedem espaço à dilatação do “homem do homem”. Rompe-se a unidade sintética original: de um lado, o núcleo animal se instabiliza com o eclipsar da piedade; de outro, o núcleo humano é convulsionado pelo grau de requinte alcançado com a razão e pela consecutiva fragilização do homem como agente

livre. É esse o homem que Pierre Burgelin designaria como *homme cassé*.<sup>41</sup> O homem cindido é aquele em que o ser cultural torna-se um outro diverso e antagônico em relação à natureza. É aquele em que o si mesmo (a existência histórica) não pode ser o outro (a origem natural), mas apenas um adversário sempre à espreita, pronto para, no menor dos deslizes, enfeitiçar os homens e roubar-lhes o mais raro bem: a liberdade.

## THE SELF AND THE OTHER: THE NOTION OF IDENTITY IN ROUSSEAU'S ANTHROPOLOGY

Abstract: This paper aims to express a possible meaning to the use of the term *identity* derived from the works of Jean-Jacques Rousseau, a meaning that at the same time corresponds to the natural and to the social dimension, thus making a synthetic unit without neglecting any of these instances. We shall also highlight the importance given to the dimension of the other in the constitution of this identity. To this end, we will focus mainly on the second *Discourse*.

Keywords: Identity – nature – society – culture – other

### Referências bibliográficas

BERNARDI, Bruno. *La Fabrique des concepts : recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.

DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

\_\_\_\_\_. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.

DIDEROT, Denis. *Encyclopédia, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. São Paulo: Editora Unesp, 2015. v. IV.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974.

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

LE MENTHÉOUR, Rudy. *La manufacture de maladies: la dissidence hygiénique de Rousseau*. Paris: Classiques Garnier, 2012.

---

<sup>41</sup> Cf. BURGELIN, La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau, p. 255-261.



MARUYAMA, Natalia. “Estado de guerra e sociabilidade em Rousseau: a interpretação de Derathé”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 16, 2010. p. 117-135.

PRADO JÚNIOR, Bento. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Editora 34, 2004.

\_\_\_\_\_. *Ipséitas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

PUFENDORF, Samuel. *Le droit de la nature et des gens*. Caen: Centre de Philosophie politique et juridique de l’Université de Caen, 1987. t. I. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5623x/f1.double>. Acesso em: 15 out. 2020.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Manuscrit de Genève ; Discours sur les sciences et les arts; Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité; Du contrat social ou essai sur la forme de la republique (première version); Du contrat social ; Discours sur l’économie politique. In: *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Gallimard, 1964. t. III. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)

\_\_\_\_\_. “Émile ou de l’éducation”. In: *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Gallimard, 1969. t. IV. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)

\_\_\_\_\_. “Essai sur l’origine des langues”. In: *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Gallimard, 1995. t. V. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

WOKLER, Robert. *Rousseau on society, politics, music and language: an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, 1987.