

## A piedade no *Emílio*: solução possível para a leitura de Adam Smith sobre o *Segundo Discurso*?

Thiago Vargas

Doutorando USP/Paris 1/PHARE.

Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES), PDSE.

thiagovezevedo@gmail.com

**Resumo:** Não é anódino que Adam Smith, em célebre carta para a *Edinburgh Review*, tenha ressaltado passagens relativas a problemas de filosofia moral do *Discurso sobre a desigualdade*. Chegando a aproximar Rousseau de Mandeville, distancia-os, contudo, por meio de um conceito fundamental: a *piedade*. Nesse artigo, examinaremos as consequências dessa leitura, analisando-a, no entanto, sob a luz de *Emílio*. Mais precisamente, pretendemos desenvolver a seguinte hipótese: enquanto o *Segundo Discurso* (1755) apresenta-se como um diagnóstico crítico da moral do “sistema dos políticos modernos”, no *Emílio* (1762) encontramos uma solução possível, através da educação do homem no percurso da formação do juízo, para os problemas morais impostos aos indivíduos no “sistema político moderno”, no qual se inclui a sociedade de comércio. Examinaremos detidamente esse segundo momento, ou seja, verificaremos se as noções desenvolvidas de *amor de si*, *identificação* e *piedade* podem indicar a posição do pensamento rousseauiano em relação ao debate filosófico-moral ligado à economia política de seu tempo.

**Palavras-chave:** Jean-Jacques Rousseau, Adam Smith, economia política, piedade, filosofia moral, Emílio.

*Pity in Emile: a possible solution for Adam Smith's Second Discourse reading?*

**Abstract:** It is not without importance that Adam Smith, in his review of the *Discourse on inequality*, as found in the well-known letter addressed to the *Edinburgh Review*, highlighted excerpts concerning issues related to moral philosophy. Comparing Rousseau's and Mandeville's systems, Smith's reading differs one from the other by resorting to a fundamental concept: the *pity* (*pitié*). In this article, we will seek to examine the consequences of this reading, by analyzing its implications in light of *Emile's* lessons on morals. To that end, we shall develop the following hypothesis: if one can read the *Second Discourse* (1755) as a critical *moral* diagnosis of Rousseau's “adversary system”, it is in *Emile* (1762), by following the education of men according to the development of the judgment, that we may find a possible solution to the moral problems posed to individuals living in the “modern political system”, within which commercial society is included. Focusing on the latter assumption, we shall investigate how notions such as *amour de soi*, *identification* and *pitié*, may help us to reassess Rousseau's position regarding the philosophical and moral issues concerning the political economy of his time.

**Key-words:** Jean-Jacques Rousseau, Adam Smith, political economy, pity, moral philosophy, Emile.

## 1 Introdução

Em uma nota do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, Rousseau contesta uma tese segundo a qual a sociedade bem constituída é estabelecida de tal forma que os indivíduos obteriam proveitos ao buscar desregradamente seus próprios interesses. Em outras palavras, de acordo com essa concepção o mecanismo das relações sociais seria sobretudo regido pelo interesse particular e pelo egoísmo, principais elementos a concorrerem para o aumento do bem-estar dos homens e responsáveis por gerar, assim, benefícios públicos. Trata-se, afinal, de contrapor-se a um *sistema*: conforme lemos no fragmento *Sobre o luxo, o comércio e as artes*, cuja redação se realiza provavelmente entre o primeiro e o segundo *Discursos*, Rousseau opõe-se lucidamente ao sistema de seus adversários, que “subverteram as máximas econômicas dos antigos políticos” (ROUSSEAU, 1964, p. 518), substituindo-as por um *sistema de governo* no qual preside o *interesse particular*. Esse *sistema dos políticos modernos* também seria, como nos mostra Rousseau ao final do *Segundo Discurso*, composto por um afeto que regularia todas as formas de relacionamento: o *amor-próprio interessado*<sup>1</sup>. Essa breve recapitulação nos permite desde já entrever que uma tal formulação dos funcionamentos do corpo político tornaria, então, indistintos os registros da *sociabilidade* daqueles das *práticas de comércio*, ou, como afirma Catherine Larrère, faria com que as próprias práticas de comércio encobrissem os modos de relação social existentes: Rousseau faz com que o comércio e a corrupção causada pelo luxo apareçam “como a realidade que a sociabilidade busca mascarar ao afirmar que o interesse pessoal aperta os nós da sociedade” (LARRÈRE, 1992, p. 70).

Ora, a crítica de Rousseau frete aos problemas filosóficos que formam a noção de *sociedade de comércio* pode ser interpretada de diversas formas. Fiquemos com um exemplo, o da posição *republicana*: criticando uma sociedade na qual o plano da sociabilidade se urde pelo amor-próprio e se forma na busca pelos interesses privados, capazes por sua própria dinâmica de se integrarem ao bem público, a lógica engendrada por este corpo social seria precisamente *anti-republicana* por excelência, pois recomenda que a violação do bem público se vislumbre como mais lucrativa e vantajosa do que o exercício da virtude ou da justiça. Nesse sentido, a conformação da ordem social e suas instituições contribuem para que os indivíduos estejam propensos a praticar o mal através de um *cálculo egoísta* que invariavelmente contraria o bem comum. Com a inflamação e exacerbação do amor-próprio, “cada um finge sacrificar seus interesses aos do público, e todos mentem. Ninguém quer o bem público, senão quando ele concorda com o seu” (ROUSSEAU, 1969, p. 937), escreve Rousseau a Christophe de Beaumont. Maurizio Viroli também destaca de que maneira esta conformação conduz à lógica da desordem e da aviltação ao interesse público, com o fim de alcançar um interesse privado: “do ponto de vista do indivíduo, um estado de desordem pode mais intimamente harmonizar-se com seu interesse egoísta do que seu oposto, e o homem mau frequentemente parece comportar-se mais logicamente que o homem justo” (VIROLI, 1988, p. 31). Rousseau sintetiza sua crítica nos seguintes termos, apontando que a busca pelo lucro, se realizada sem freios, conduz a uma situação generalizada de prejuízos mútuos em detrimento das leis:

Não há lucro tão legítimo que não seja superado por aquele que se pode fazer ilegitimamente, e o dano feito ao próximo é sempre mais lucrativo do que os favores. Então, já não se trata senão de encontrar os meios de assegurar a si próprio a impunidade, sendo nisto que os poderosos empregam todas suas forças, e os fracos, todas suas artimanhas (ROUSSEAU, 1964, Nota IX, p. 203).

<sup>1</sup> Rousseau refere-se ao amor-próprio, paixão decididamente factícia, como fruto do desenvolvimento da reflexão e produtora de um interesse calculador. Nos *Diálogos*, Rousseau escreve que o amor-próprio produz homens tomados somente pelo egoísmo: “que tais homens sejam maldosos e malfeiteiros, não é de se espantar, mas que provenham de outra paixão que o egoísmo que os domina, que tenham uma verdadeira sensibilidade, que sejam capazes de apego, de amizade e mesmo de amor, é o que eu nego. Eles sabem somente amar a si mesmos; sabem somente odiar o que não é eles” (ROUSSEAU, 1959, p. 863. Grifo nosso).

E no entanto, em adição a essa linha possível de leitura, poderíamos recorrer mais pontualmente aos fundamentos de filosofia moral que se encontram nas bases da economia política do século XVIII<sup>2</sup>. Não é anódino o fato de que Adam Smith, em sua célebre carta-resenha para a *Edinburgh Review* (1756), tenha exatamente ressaltado as passagens morais do *Segundo Discurso*, aproximando Rousseau de Mandeville: “o segundo volume da *Fábula das Abelhas* serviu de pretexto para o sistema do senhor Rousseau”, escreve Smith, ainda que “separados de toda tendência para a corrupção e licenciosidade que os desgraçaram em seu autor original” (SMITH, 1982, p. 250, §11)<sup>3</sup>.

Smith distancia ambos os autores pela divergência em relação a um conceito fundamental: *a piedade*. Assim, poderíamos pensar os problemas engendrados pelos dois sistemas e suas paixões – como o amor-próprio e a piedade – de um ponto de vista moral e antropológico: trata-se de uma questão relativa à natureza humana e suas aquisições e transformações passionais. De forma geral, as linhas que expomos a seguir se desenvolverão de acordo com tal interpretação. Mais precisamente, instigados pela chave de leitura smithiana, pretendemos desenvolver a seguinte hipótese: enquanto o *Segundo Discurso* (1755) apresenta-se como um diagnóstico (Cf. HANLEY, 2009, p.140 e ss.) da moral da economia política criticada por Rousseau, no *Emílio* (1762) encontramos uma solução possível, através da educação do homem no percurso de sua formação do juízo, para os problemas morais impostos aos indivíduos no “sistema político moderno”, no qual se inclui a sociedade de comércio. Se é certo que Rousseau não teve contato com os escritos de Smith, essa linha de interpretação poderia esclarecer alguns pontos deixados em aberto pela leitura smithiana do “sistema” rousseauiano.

Neste artigo, concentraremos nossas atenções sobre o *Emílio*, a fim de verificarmos se as noções ali desenvolvidas de *amor de si, identificação e piedade* podem indicar a posição do pensamento rousseauiano em relação ao debate moral e filosófico fundante da economia política de seu tempo. Sem nos determos nas lições de economia política já aprendidas no livro III<sup>4</sup>, passemos diretamente para a análise do livro IV, onde se encontram mais diretamente os objetos que guiarão nossa investigação.

## 2 O caudaloso rio das paixões: o amor de si

No início do Livro IV do *Emílio*, lemos que o jovem adquire uma segunda certidão de nascimento: se até então havia nascido para *existir*, permanecendo nesse estado durante toda sua infância, em sua entrada no período da adolescência é anunciado que ele passará, então, a *viver*. Eis o contexto em que Emílio entrará no seio da vida afetiva e arriscará os primeiros passos de sua vida moral, sendo, então, apresentado propriamente às questões humanas. Esse momento de passagem, comparado a um mar revolto, é o tempo de uma crise anunciada pela emergência dos afetos: afinal, “essa tempestuosa revolução se anuncia pelo murmúrio das paixões nascentes” (ROUSSEAU, 1969, p. 489-490).

Lançando o leitor no campo relativo às questões morais, esse estágio da educação apresentará uma *teoria da ordem das paixões*, forjada na esteira da ordem das afecções. Desenvolvimento essencial no processo

<sup>2</sup> Lembremos, por exemplo, do clássico estudo de Albert O. Hirschman (HIRSCHMAN, 1997).

<sup>3</sup> Fugiria de nosso escopo apresentar os argumentos de Mandeville, cabendo apenas apontar muitíssimo sumariamente que, para o autor holandês, a prosperidade da sociedade mantém laços estreitos com o que é entendido como *vício*, de onde derivará o título que explicita a célebre relação que ele realiza entre *vícios privados, benefícios públicos*. Isso dito, façamos uma breve indicação sobre a leitura que Smith realiza sobre o autor da *Fábula das Abelhas*. Na *Teoria dos sentimentos morais*, Mandeville é criticado por Smith, e seu pensamento é classificado entre os autores pertencentes à fileira dos *sistemas licenciosos*. Embora o sistema mandevilliano seja “pernicioso” e “falacioso”, Smith faz a seguinte concessão: “o quanto destrutivo esse sistema possa parecer, nunca poderia ter estabelecido sobre um grande número de pessoas, nem ter ocasionado um alarde tão amplo entre aqueles que são amigos de princípios melhores, se não tivesse, em alguns aspectos, ladeado a verdade” (SMITH, 1984, p. 313, §14).

<sup>4</sup> Sobre esse ponto, para uma análise pormenorizada dos primeiros aprendizados econômicos de Emílio, ver Vargas (2018). Conferir o capítulo IV, *Emílio: uma educação para o trabalho (ou como evitar o ócio)*.

de formação do juízo, Pierre Burgelin afirma que o *progresso ordenado das afecções* é “todo o segredo da educação, que faz surgir em seu tempo a consciência reflexiva e as noções” abstratas (BURGELIN, 1969, Nota 1, p. 1.477). Podemos encontrar no próprio texto do *Emílio* a evidente ênfase realizada por Rousseau sobre a importância da observação desta ordem, não somente no processo de educação, mas sobre a própria “sabedoria humana quanto ao uso das paixões” (ROUSSEAU, 1969, p. 501), ao fornecer dois elementos fundamentais para aqueles que desejam se debruçar sobre a questão. Sabendo que a ordenação das paixões humanas visa o bem-estar do aluno<sup>5</sup>, trata-se de “1. Sentir as verdadeiras relações do homem, tanto na espécie quanto no indivíduo. 2. Ordenar todas as afecções da alma segundo estas relações” (ROUSSEAU, 1969, p. 501). Lemos então que as paixões, vistas como *instrumentos*<sup>6</sup> disponíveis ao educador, derivam primitivamente de uma *origem natural*.

Uma genealogia dos afetos que nos conduza até sua raiz comum nos mostrará que as paixões naturais remontam a uma única, a saber, o *amor de si*. Em uma carta endereçada a Christophe de Beaumont, Rousseau expõe com clareza a importância que essa noção desempenha em sua moral:

Fiz ver que a única paixão que nasce com o homem, a saber, o amor de si, é indiferente nela mesma ao bem e ao mal; que ela só se torna boa ou má por acidente e segundo as circunstâncias nas quais ela se desenvolve. Mostrei que todos os vícios que imputamos ao coração humano não lhe são naturais; disse a maneira pela qual eles nascem; segui, por assim dizer, sua genealogia (ROUSSEAU, 1969, p. 935-936, grifo nosso).

Por um lado, ainda que essencial à conservação, o amor de si possuirá, inicialmente, efeitos muito limitados. Por outro, é preciso adicionar que as paixões destrutivas não possuem lugar no seio da natureza, sendo somente acidentes, apanágios desenvolvidos pelos indivíduos em sua vida social. Será do solo comum estabelecido pelo amor de si, portanto, que vicejarão todas as outras paixões e a partir do qual o mundo moral começa a criar seus frutos.

Afinal, se o amor de si precede cronologicamente todas as paixões, não se trata apenas de *origem*, mas de um *princípio* do qual serão inseparáveis todos os outros afetos. No *Emílio*, torna-se o alicerce da vida moral, sendo alçado ao estatuto de noção fundamental para se compreender as lições subsequentes: é a fonte da qual brotam todas as outras paixões. Descrevendo-o como um rio caudaloso do qual todos os braços e riachos derivam, Rousseau afirma que o amor de si é “paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e de que todas as outras somente são, em certo sentido, modificações” (ROUSSEAU, 1969, p. 491).

Trata-se, portanto, de saber quais afetos dele derivam e em que passo devem ser cultivados. As paixões obedecem a uma ordem que, inicialmente, é estabelecida pela natureza: “então, não é o homem que as ordena [as paixões], é a própria natureza; vosso cuidado é somente deixar que ela prepare sua obra. Se vosso aluno estivesse sozinho, nada teríeis a fazer; mas tudo que o cerca inflama sua imaginação” (ROUSSEAU, 1969, p. 500).

Essa passagem requer uma breve explicação. Quando Rousseau se refere a uma ordenação natural das paixões, não se trata de realizar um recurso a uma ordem totalizante ou transcendente capaz de determinar, de forma inapelável, os rumos de toda educação; antes, reporta-se às disposições primitivas dos indivíduos, tanto no que diz respeito à questão do desenvolvimento físico quanto a uma genealogia que pode ser observada e exemplificada através do estudo do homem do estado de natureza. Isso tudo, é claro, levando em conta uma educação que considere o necessário desenvolvimento de um indivíduo que, por assim dizer, ultrapassará o registro primeiro dessas disposições puramente originárias, sendo formado para viver em uma comunidade, junto aos seus semelhantes. Por um lado, no *Segundo Discurso* o indivíduo descrito na

<sup>5</sup> “Determinar para cada um seu lugar e ali fixá-lo, ordenar as paixões humanas segundo a constituição do homem, é tudo o que podemos fazer pelo seu bem-estar” (ROUSSEAU, 1969, p. 303).

<sup>6</sup> Em *Emílio* lemos que “nossas paixões são os principais instrumentos de nossa conservação” (ROUSSEAU, 1969, p. 490-491, grifo nosso).

Primeira Parte, solitário e disperso no meio natural, pode dispensar as “máximas de educação” (ROUSSEAU, 1964, p. 156) e, ainda assim, será naturalmente conduzido a exercer a piedade com seus semelhantes: seu entorno e sua condição permitem esse desenvolvimento. Por outro, são diversas as passagens no *Emílio* em que Rousseau ressalta a impossibilidade do jovem de furtar-se a conviver em sociedade. Dessa forma, ao pensar em educação, a ordem natural, que indica ainda as fases de compleição da criança, nunca se impõe como *absoluta*, e deve sempre ser vista em perspectiva com a ordem social.

Se é verdade que as paixões despertam segundo uma ordem naturalmente estabelecida, isso evidentemente não supõe que Emílio estará limitado aos afetos fundamentais que caracterizam os homens do primeiro estado de natureza do *Segundo Discurso*; pois não seria ocioso lembrarmos que o jovem é efetivamente *educado* como um selvagem feito para viver entre os homens, ou seja, a despeito dos procedimentos compassados pela educação negativa, fatalmente e necessariamente se encontrará rodeado dos signos e relações que acompanham o contato com o outro, no seio de uma comunidade. Para que pudesse observar o nascimento das paixões na ordem prescrita aos homens naturais, dispensando as máximas de educação, seria necessário que o indivíduo se encontrasse solitário no meio da natureza, o que é impossível. Para o projeto visado pelo educador no *Emílio*, é essencial, portanto, que sejam considerados os elementos que compõem as outras espécies de ordem – a ordem social, a ordem moral, a ordem física, a ordem das coisas – e que determinadas paixões fermentem no momento adequado, para, finalmente, adquirirem uma inclinação capaz de tornar o indivíduo bom e virtuoso. Ora, como estabelecer o vetor desta inclinação? As diferenças que irão compor cada paixão são direcionadas segundo a exposição a objetos<sup>7</sup>, espetáculos, fenômenos e relações direcionados ao aluno. O educador deve, assim, expor ao jovem objetos em um tempo adequado, de modo que sua imaginação seja estimulada no momento propício e seja dirigida, finalmente, para aquilo que o ajude a produzir paixões doces e afetuosa. Trata-se, em poucas palavras, de observar um princípio isonômico<sup>8</sup> e de inseri-lo em circunstâncias favoráveis para o surgimento dos afetos desejados.

Ordenar as afecções deriva do fato de se poder orientar a imaginação em direção a um determinado objeto (ROUSSEAU, 1969, p. 501). Mediante a provocação de fenômenos externos cuidadosamente escolhidos, o jovem seguirá a ordem correta ao se inclinar para uma ocasião que gere uma paixão afetuosa e positiva:

Para estimular e nutrir esta sensibilidade nascente, para guiá-la ou segui-la em sua inclinação natural, que temos então a fazer senão *oferecer ao jovem objetos sobre os quais possa agir a força expansiva de seu coração, que o dilatem, que o estendam sobre os outros seres, que o façam por toda parte se encontrar fora de si?* (ROUSSEAU, 1969, p. 506, grifo nosso).

### **3 A piedade e a imaginação: o movimento de identificação**

É somente com o desenvolvimento da imaginação e da memória que a piedade pode verdadeiramente realizar seus efeitos. Ainda que considerarmos a piedade como uma paixão natural presente nos indivíduos, devemos nos atentar para o fato de que ela só se desenvolve como uma *virtude moral* no momento em que a imaginação é colocada em marcha e a desperta. Uma passagem do *Ensaio sobre a origem das línguas*, esclarecedora a respeito do funcionamento da piedade enquanto princípio da moral, ressalta o estatuto conferido a esta noção no *Emílio*, se a tomarmos em comparação com o *Segundo Discurso*: “a piedade,

<sup>7</sup> André Charrak salienta a importância dos objetos na formação moral: “é segundo seus objetos que as paixões, igualmente derivadas do amor de si, vão se diferenciar” (CHARRAK, 2009, p. 762).

<sup>8</sup> Sobre o uso desse princípio no processo de educação, Cf. Kawauche (2017). Segundo Thomaz Kawauche, a isonomia consistira em uma retomada de “esquemas conceituais do Corpus Hippocraticum” por Rousseau, que, enquanto assume o papel de educador, buscará o equilíbrio e “considera a situação particular em que realizará sua intervenção almejando com ela uma ordem isonômica” (2017, p. 151).

ainda que natural no coração do homem, permanece eternamente inativa sem a imaginação que a coloca em jogo” (ROUSSEAU, 1995, p. 395)<sup>9</sup>.

Rousseau, então, descreve no *Emílio* o momento do nascimento da *piedade*, no qual a expansão do amor de si, guiado pela imaginação, realiza um processo de *identificação* com outro ser sensível; sofremos, afinal, *no outro*:

Para tornar-se sensível e piedosa, é necessário que a criança saiba que há seres semelhantes a ela, que sofrem o que ela sofreu, que sentem as dores que ela sentiu, e outras que deve ter ideia de que também poderá sentir. De fato, como nos deixaremos comover pela piedade senão nos transportando para fora de nós mesmos e nos identificando com o animal que sofre, deixando, por assim dizer, nosso ser para assumir o seu? (ROUSSEAU, 1969, p. 505, grifo nosso).

Aliado à explicação deste mecanismo de identificação, não devemos esquecer que o processo de conhecimento e desenvolvimento das paixões se deve à experiência sensível vivenciada por Emílio, exposto a objetos determinados que o ajudarão a construir o mundo da moralidade, sendo, em última instância, passo essencial na formação do juízo: “quando a idade crítica se aproxima, oferece-me aos jovens espetáculos que os moderem, e não espetáculos que os estimulem; despistai sua imaginação nascente com objetos que, longe de inflamar seus sentidos, reprimam sua atividade” (ROUSSEAU, 1969, p. 517). Essa exposição deve ser equilibrada, a fim de criar um composto de paixões moderadas e tranquilas, e não o tornar insensível pela visão da miséria<sup>10</sup>. Finalmente, é necessário afastá-lo do *habito*, elemento capaz de abafar a piedade engendrada pela imaginação: ao nos expormos demais e rotineiramente aos mesmos objetos, perdemos a capacidade de sentir suas impressões e perdemos o próprio movimento imaginativo. Com o hábito, que representa neste momento da educação um excesso de exposição aos mesmos objetos ou espetáculos, a piedade se transforma em sentimento de impiedade, de dureza e frieza<sup>11</sup>.

A imaginação é primeiramente orientada para um objeto de tristeza ou sofrimento, ocasionando o despertar da piedade: ao retornar a si – pois passou por um processo de identificação que o levou *para além de si* –, Emílio se vê feliz por não sofrer:

Se o primeiro espetáculo que o impressiona é um objeto de tristeza, o primeiro retorno a si mesmo é um sentimento de prazer (...). Compartilha os sofrimentos de seus semelhantes; esta partilha, porém, é voluntária e doce. Goza a um só tempo da piedade que sente pelos males deles e da felicidade de estar destes isento; sente-se nesse estado de força que nos estende para além de nós e faz-nos levar alhures a atividade supérflua ao nosso bem-estar” (ROUSSEAU, 1969, p. 514).

Nesse progresso ordenado, sempre controlado pelo educador, a piedade observa seu nascimento como paixão ativa a partir do momento em que o amor de si opera em conjunção com o movimento da imaginação, faculdade responsável por engendar um processo de identificação ao nos transportar para o lugar do ser que sofre<sup>12</sup>. Através da operação da expansão do amor de si no outro, caminho aberto pelo desenvolvimento da imaginação e pela mudança do estatuto do amor de si como mero movimento de autoconservação, Emílio então passa a ver os outros homens como seus semelhantes e como *seres sensíveis*

<sup>9</sup> Não entraremos aqui na discussão acerca do estatuto da *piedade* nas diferentes obras de Rousseau, e iremos nos ater ao seu uso e função em *Emílio*. Podemos indicar, a título não exaustivo, algumas obras que discutem a questão: Charrak (2013, p. 40 e ss.); Maruyama (2005, p. 168, notas 58 e 59); Masters (1968, p. 140 e ss.); Radica (2008, p. 530 e ss.).

<sup>10</sup> Conforme escreve Rousseau, “devemos comovê-lo, e não endurecer, pela visão das misérias humanas” (ROUSSEAU, 1969, p. 517).

<sup>11</sup> Como lemos no Livro IV de *Emílio*, “durante muito tempo impressionados pelos mesmos espetáculos, não mais sentimos suas impressões; aquilo que muito vemos já não imaginamos, e é somente a imaginação que nos faz sentir os males alheios” (ROUSSEAU, 1969, p. 517).

<sup>12</sup> “A imaginação coloca-nos mais no lugar do miserável do que no lugar do homem feliz; sentimos que um desses estados nos toca mais de perto do que a outro. A piedade é doce, pois ao nos colocarmos no lugar daquele que sofre sentimos, no entanto, o prazer de não sofrer como ele” (ROUSSEAU, 1969, p. 504).

*dotados de vontade*<sup>13</sup>, também providos de capacidade imaginativa. Segundo ainda a ordem cronológica da gênese dos afetos adotada na educação do aluno, a comiseração deverá aparecer como a primeira paixão a fazer com que o *semelhante*, o *outro*, passe a integrar o mundo “consciente” e perceptivo de Emílio; nas palavras de Rousseau, a piedade é o “primeiro sentimento relativo que toca o coração humano segundo a ordem da natureza” (ROUSSEAU, 1969, p. 505, grifo nosso). Além disso, como vimos acima, a comparação nesta idade deve ocorrer para a inevitável introdução da moralidade, e a piedade será a paixão responsável por bem ordenar as relações às quais Emílio será submetido<sup>14</sup>.

Emílio deve ser afastado de todas as situações que venham a incliná-lo para o desenvolvimento do amor-próprio antes da piedade<sup>15</sup>, e, portanto, deve se resguardar, até o momento propício, de frequentar uma sociedade já corrompida e cuja tônica é dada por esta mesma paixão que nos inclina para o egoísmo, para a vaidade, para a cobiça: “mostrar-lhe o mundo antes que ele conheça os homens não é formá-lo, é corrompê-lo; não é instruí-lo, é enganá-lo” (ROUSSEAU, 1969, p. 504). Às condições que unem os homens pela necessidade e pelo interesse, coloca-se em paralelo o laço que liga os indivíduos pela paixão da piedade: “se nossas necessidades comuns nos unem pelo interesse, nossas misérias comuns nos unem pela afeição” (ROUSSEAU, 1969, p. 503). Aqui, mais uma vez o preceptor procederá em um ambiente controlado, mas ainda tendo em vista os preceitos da educação negativa e da marcha da natureza: realizada esta cautela com o amor-próprio, paixão dominante e que viceja no solo das relações sociais, Emílio será exposto a objetos adequados (que, neste momento, podem ser resumidos em objetos do campo da *miséria ou da dor*) capazes de suscitar os efeitos desejados pelo educador, ou seja, é preciso direcionar a imaginação para os objetos convenientes a fim de engendrar paixões atraentes e doces. Assim, será abafado o surgimento de uma sensibilidade negativa e, de uma só vez, provocado o florescimento da sensibilidade positiva. Não hesitemos em citar um importante trecho que antecede a exposição das *Máximas* acerca da piedade:

Isto quer dizer, em outras palavras, estimular nele a bondade, a humanidade, a comiseração, a beneficência, todas as paixões atraentes e doces que naturalmente agradam aos homens, e impedir que nele nasçam a inveja, a cobiça, a ira, todas as paixões repugnantes e cruéis que, por assim dizer, tornam a sensibilidade não somente nula, mas negativa, e fazem o tormento daquele que as experimenta” (ROUSSEAU, 1969, p. 506).

Tendo em vista que a ordem natural das paixões não pode se desenvolver desde suas primeiras horas no seio social (o homem torna-se um *eu relativo*<sup>16</sup>, afetado pelas relações sociais), Emílio é preservado dos *negócios do mundo* até o momento em que seja necessário seu confronto com a realidade social, ou seja, com a desigualdade. Se é patente que Rousseau desenvolverá a questão no campo próprio dos problemas da *política* e da *moral*, não seria menos verdade afirmar que, se assim procede, o faz utilizando termos relativos ao campo semântico da *economia política* de seu tempo e articulando-os com as noções pertencentes ao campo dos afetos e dos interesses. Vejamos como isso se realiza.

<sup>13</sup> Rousseau havia afirmado que “não nos apaixonamos pelos seres insensíveis que somente seguem o impulso que lhes damos; mas aqueles de quem esperamos algum bem ou algum mal por sua disposição interior, por sua vontade, aqueles que vemos agir livremente a favor ou contra, inspiram-nos sentimentos semelhantes aos que nos demonstram” (ROUSSEAU, 1969, p. 492).

<sup>14</sup> Estabelecendo uma distinção entre *interesse* e *piedade* em Rousseau, Catherine Larrère sintetiza o argumento afirmando que “se a piedade é o sentimento ao qual é necessário inspirar Emílio quando ele se torna um ser social e moral, é porque ela permite este bom ordenamento das relações” (LARRÈRE, 2002, p. 189).

<sup>15</sup> Afinal, neste período demanda-se, primeiramente, o florescimento da *comiseração*: “a adolescência não é a idade nem da vingança, nem do ódio; é a da comiseração, da clemência, da generosidade” (ROUSSEAU, 1969, p. 503)

<sup>16</sup> A respeito dessa noção, cf. Bachofen (2013).

#### **4 Pobreza e riqueza: piedade, uma resposta não intencional à simpatia?**

A despeito de sua inicial situação material (lembremos aqui que se trata de um órfão rico<sup>17</sup>), a educação do jovem deve, tanto quanto possível, desenvolver-se de forma a observar todas as condições econômicas e sociais nas quais ela possa eventualmente se encontrar; lembremos brevemente que Emílio deverá realizar um trabalho *socialmente útil*, pois herda uma *dívida social* que somente poderá ser paga com o esforço de seus braços. Em suma, o jovem precisa desde logo compreender a realidade da desigualdade de riquezas e de condições, pedra fundamental dos modelos sociais criticados por Rousseau. No Livro IV, apresentada a idade das paixões, é revelado um passo essencial da expansão da sensibilidade que, enquanto permanecer restrita ao domínio do *eu individual*, não implicará em qualquer conduta moral em suas ações (ROUSSEAU, 1969, p. 501), e permanecerá, portanto, apenas nos limites de uma sensibilidade orgânica ou física.

Tendo estas considerações em vista, e a fim de mitigar o mal que degenera os laços entre a espécie e impede a ação da piedade, o preceptor prescreve o seguinte remédio: Emílio deve ser levado a *identificar-se* com as mais diversas *classes*, é preciso torná-lo, antes de tudo, *humano*, colocando em movimento toda sua sensibilidade positiva. É necessário educá-lo de modo que “ele não se situe em nenhuma classe, mas que se encontre em todas” (ROUSSEAU, 1969, p. 510)<sup>18</sup> e a sempre pensar, portanto, que seu lugar na sociedade nunca estará garantido.

Em primeiro lugar, deverá aprender sobre as desgraças e misérias, sobre a condição dos pobres e dos trabalhos extenuantes a que boa parte da população é submetida. Enquanto a piedade no estado de natureza dirige-se a qualquer ser que sofre, em sociedade a piedade direciona-se ao pobre<sup>19</sup>, por sua condição que o torna extremamente suscetível aos sofrimentos sociais, materiais e físicos. As condições sociais de trabalho realizado pelo pobre constituem um elemento objetivo fundamental para compreendermos os fatores que conduzem esta classe à miséria, ao esgotamento de suas forças, ao esgotamento de seu corpo e, finalmente, a uma predisposição à infelicidade de maneira que “nem o bom espírito nem a sabedoria serviriam para afastá-lo dos males de sua condição” (ROUSSEAU, 1969, p. 510); é evidente que, apesar deste revés de largada, o pobre e o miserável poderiam alcançar a felicidade, mas as condições materiais e de trabalho às quais este estrato social é submetido são um empecilho de grande monta a ser superado. É nesse sentido que devemos ler a afirmação de Rousseau, quando escreve que “o sofrimento do miserável advém das coisas, do rigor da sorte que pesa sobre ele” e, continua, “não há hábito que lhe tire o sentimento físico da fadiga, de esgotamento, de fome” (ROUSSEAU, 1969, p. 509-510): não se trata apenas do peso da fortuna, mas, sobretudo, das condições sociais e econômicas iniciais das quais partem a camada mais desfavorecida da população, isto é, uma *partida viciada*, já maculada por *condições concretas e muito reais de desigualdade*.

Emílio também deverá aprender algumas lições sobre *certa figura da riqueza*. O pensamento rousseauiano que se apresenta aqui é absolutamente mais sofisticado do que um mero elogio da pobreza ou uma detração

<sup>17</sup> No Livro I, ao escolher as características do jovem a ser educado, Rousseau afirma o seguinte: “(...) a educação natural deve tornar um homem próprio a todas as condições humanas. Ora, é menos razoável educar um pobre para ser rico do que um rico para ser pobre, pois, proporcionalmente ao número [de pessoas] nas duas condições, há mais arruinados do que novos-ricos. Escolhamos, então, um rico: ao menos estaremos certos de ter feito um homem a mais, uma vez que um pobre pode tornar-se homem por si mesmo” (ROUSSEAU, 1969, p. 267).

<sup>18</sup> No original, Rousseau empregou o termo *classe* (“*faites en sorte qu'il ne se place dans aucune classe*”). Trata-se ainda do campo semântico pertencente aos termos “estrato” ou “camada social” – traduções frequentes para o termo *rang* –, mas, aqui, o termo *classe* é de fato mais preciso, acentuando a distinção econômica entre os estratos.

<sup>19</sup> Larrère escreve que há uma mudança de *objeto*: “a grande diferença entre a piedade no estado de natureza e a piedade em uma situação social dá-se sobre o objeto deste sentimento: do sofrimento indiferenciado, passa-se aos pobres como aqueles que sofrem” e, escreve mais adiante, “ao adquirir uma dimensão social, a piedade vê seu objeto se determinar, mas as características gerais, definidas no estado de natureza, se mantêm” (LARRÈRE, 2002, p. 196).

incondicional da riqueza<sup>20</sup>. Afinal, o rico, em meio a circunstâncias favoráveis, livre dos sofrimentos materiais e do peso dos trabalhos extenuantes, pode, com sabedoria, ser verdadeiramente feliz (no final do Livro IV, Rousseau, através da construção condicional *se eu fosse rico*, realiza um exercício imaginativo para demonstrar como certa riqueza pode se conciliar com o bem-estar e a felicidade). Na realidade, nesse momento Rousseau não realiza uma crítica da materialidade da riqueza ou uma diatribe contra as posses, mas, antes, busca afastar argumentos que procuram igualar *males subjetivos* e *males objetivos*. Trata-se de criticar um tipo específico de justificativa estoica instrumentalizada para fundar uma nivelação do sofrimento<sup>21</sup>, isto é, máximas que pretendem apagar a distinção entre um sofrimento real, advindo das condições sociais e econômicas desiguais – tais como os trabalhos excruciantes ou a miséria dos mais pobres – e dos sofrimentos imaginários: enquanto os pobres sentem o peso objetivo de sua realidade, “os sofrimentos do rico absolutamente não lhe vêm de seu estado, mas tão somente de si mesmo, que abusa de sua condição (...) seus males são todos sua própria obra e só depende dele ser feliz” (ROUSSEAU, 1969, p. 509).

Bem estabelecido esse ponto, Emílio precisa, enfim, saber que “cada qual pode ser amanhã o que é hoje aquele a quem ajuda” (ROUSSEAU, 1969, p. 507), e criar mecanismos que o permitam exercer a piedade:

Não acostumeis, portanto, vosso aluno a olhar do alto de sua glória os sofrimentos dos desafortunados, os trabalhos dos miseráveis (...). Fazei com que ele comprehenda bem que a sorte destes infelizes pode ser a sua, que todos os males deles estão sob os seus pés, que mil acontecimentos imprevistos e inevitáveis podem mergulhá-lo neles de um momento para o outro. Ensinaí-lhe a não contar nem com o nascimento, nem com a saúde, nem com as riquezas; mostrai-lhe todas as vicissitudes da fortuna (...) (ROUSSEAU, 1969, p. 507-508).

Antes de avançarmos, poder-se-ia, a esta altura, levantar uma objeção aos argumentos de Rousseau, realizando a seguinte indagação: “Mas a Primeira Máxima sobre a piedade, formulada nos seguintes termos ‘*Não pertence ao coração humano colocar-se no lugar das pessoas que são mais felizes que nós, mas somente daquelas que são mais dignas de lamento*’ (ROUSSEAU, 1969, p. 506), não faz com que, necessariamente, o rico sinta piedade pelos mais pobres?”. Afinal, segundo Rousseau, a piedade só opera quando nos deparamos com a *triste sorte* de alguém, e, consequentemente, “não nos colocamos no lugar do rico ou dos grandes a quem nos apegamos” (ROUSSEAU, 1969, p. 506), mas apenas no lugar daqueles que sofrem ou que se encontram em uma situação mais miserável do que a nossa.

Façamos uma brevíssima explicação, tendo apenas como intuito oferecer ao leitor um contorno geral sobre a noção de simpatia em Smith. Conforme apresentada na primeira parte da *Teoria dos sentimentos morais*, a simpatia se trata de uma operação da imaginação. Assim, “podemos nos colocar no lugar do outro” e sentirmos reflexamente a dor ou a alegria alheia; a simpatia emerge “não tanto da contemplação da paixão, mas da situação que a estimula” (SMITH, 1982, p. 9-12, §2 e §10). Alguns capítulos mais adiante, observamos a afirmação de que “é porque a humanidade está mais disposta a simpatizar inteiramente com nossa alegria do que com nossa dor, que exibimos nossa riqueza e ocultamos nossa pobreza” (SMITH, 1982, p. 50, §1) e, enfim, que há uma resistência em simpatizar com os pobres. Essa avaliação deriva de um contexto em que o “estado normal” da humanidade é definido da seguinte maneira: “gozar de saúde, não ter dívidas e ter uma consciência limpa” (SMITH, 1982, p. 45, §7). Segundo Alexandre Amaral Rodrigues, Smith

<sup>20</sup> Referimo-nos a algumas leituras, tais como a de Clifford Orwin, que restringem a questão moral acerca da piedade apenas a uma condição de ódio de classes e de culpa, na qual Rousseau tomaria um partido em favor dos menos favorecidos. Orwin chega mesmo a afirmar que Rousseau “foi o primeiro a transformar a compaixão num problema de classes sociais, algo de que os ricos, por serem ricos, eram devedores aos pobres, simplesmente por serem pobres” (ORWIN, 1998, p. 313) e que mesmo que se admita que Rousseau não detestasse os ricos, ao “ensinar os ricos a detestarem-se”, seria possível “dizer que Rousseau inventou a culpa liberal” (*Ibid*, p. 315).

<sup>21</sup> Sobre uma refutação do argumento estoico, conferir *Sentiment moral et passion politique: la pitié selon Rousseau*, artigo já citado de Larrère. Quanto ao termo *nivelação do sofrimento*, é proposto por Gabrielle Radica, que descreve as máximas refutadas por Rousseau da seguinte forma: “ideologia dos ricos que nivelam o sofrimento” (RADICA, 2008, p. 531). Esta “ideologia dos ricos” não deixa de ter seus fundamentos, dentre outras causas, em uma certa construção das paixões no estado social.

Inclui, súbita e tacitamente, em um conjunto de circunstâncias concernentes à humanidade em geral e em qualquer sociedade, uma situação peculiar ao comércio: a dívida, entendida como financeira. Assim ele estabelece uma homogeneidade entre dor, culpa e uma condição especificamente econômica (...). Aqui está completa a equalização entre dor, culpa e pobreza, e entre saúde, consciência limpa e riqueza. É por isso que Smith pode afirmar que a simpatia com a riqueza é muito fácil, ao passo que a simpatia com a pobreza é evitada (...) (RODRIGUES, 2017, p. 31-32)<sup>22</sup>.

Sobre esse ponto, não seria demais notarmos que, *grosso modo*, tendo em vista as consideráveis diferenças entre a *simpatia* de Smith e a *piedade* de Rousseau, trata-se, no primeiro caso, de explicar que de forma geral os indivíduos tendem sempre a se aproximar e a simpatizar com os ricos, enquanto, no último caso, trata-se de afirmar que é possível uma educação moral que desperte um sentimento de piedade, entendido como afeto que permite aos homens se aproximar daqueles que sofrem e, quando paixão tornada social, dos pobres. Catherine Larrère, ressalta estas diferenças, concluindo que a Primeira Máxima encerra, assim, uma *oposição radical* entre Rousseau e Smith: “a oposição é mesmo tão manifesta que Rousseau, ainda que sem dúvida não tenha lido Smith (...) parece responder-lhe, quando visa o que é, para ele, uma ‘exceção’: a afeição pelo rico” (LARRÈRE, 2002, p. 186).

Ora, mas o desenvolvimento da Segunda Máxima desde logo afastará este falso corolário, derivado da primeira máxima pelo nosso leitor imaginário, ao fornecer a explicação pela qual este movimento não ocorre. Eis sua sentença: “*somente lamentamos nos outros os males de que não nos acreditamos isentos*” (ROUSSEAU, 1969, p. 507). Em uma comunidade política na qual as instituições, marcadas pelo estigma da desigualdade, impedem o fluxo entre classes sociais, os ricos não podem simpatizar com os pobres. Sob a égide daquilo que Rousseau nomeará de *direito vazio e químérico de igualdade*, responsável por proteger politicamente e juridicamente os mais poderosos e ricos, garantindo a estabilidade de suas posses econômicas, este estrato assegura a manutenção de seu poder e de sua posição como classe. Enfim, pergunta Rousseau: “por que os ricos são tão duros para com os pobres?”, para, em seguida, responder, “é porque não têm medo de empobrecer” (ROUSSEAU, 1969, p. 507, grifo nosso).

Nesse contexto, não se trata de justificar a desigualdade econômico-política ao recorrer aos talentos naturais, tampouco naturalizar a pobreza como fruto da tendência à preguiça ou ao ócio – e, menos ainda, de apontar uma suposta aversão natural ao trabalho – que inclinariam determinados indivíduos à miséria. Trata-se de afirmar que os pobres se encontram em uma situação de marginalidade que deriva de um acordo desequilibrado, que produz e mantém a desigualdade, além de tornar precárias as relações e os meios de trabalho; pois, para poder viver e poder exercer seu trabalho, as camadas mais pobres submetem-se, afinal, à sombra da dependência dos proprietários, artífices da sociedade política construída para proteger os interesses particulares de determinadas classes ou indivíduos.

Mas por que, afinal, a *igualdade de direito* é apenas uma ilusão, uma ficção, e por que, ainda, nesta sociedade desigual os estratos sociais mais elevados se sentem tão confortavelmente assentados a ponto de se encontrarem impedidos a realizar uma atitude piedosa em direção aos menos favorecidos?

Sabemos, pela leitura do *Segundo Discurso*, que no momento da proposição do pacto, urdido pelo discurso do rico (mas, por outro lado, aceito de bom grado pelos pobres, impulsionados pelo desejo e pela esperança de um dia também se tornarem ricos), há desde logo uma desigualdade instaurada entre os contratantes – desigualdade expressa, sobretudo, em termos econômicos, tais como a divisão do trabalho, a propriedade, a divisão de categorias entre ricos e pobres, etc. –, o que caracteriza uma situação de exploração e subserviência que não deixa de ecoar por todas as relações sociais subsequentes que irão compor o estado civil. A fim de assegurar seu direito de propriedade, garantido e consolidado pelo estabelecimento de uma ordem jurídica e preservado por instituições políticas, o pacto engendrado pelo rico se conclui na célebre

<sup>22</sup> Para uma excelente explicação sobre a noção de simpatia em Adam Smith, sugerimos a leitura integral do estudo de Alexandre Amaral Rodrigues aqui citado.

forma apresentada no verbete *Economia Política*: “tendes necessidade de mim, pois sou rico e sois pobre; façamos, então, um acordo entre nós: permitirei que tenhais a honra de me servir, com a condição de que me dareis o pouco que vos resta, pela labuta que terei em vos comandar” (ROUSSEAU, 1964, p. 273). As instituições que derivam do contrato iníquo e que formam a *força pública* servem como instrumentos de dominação, ou, como lemos nas palavras de Rousseau em *Emílio*:

*Há no estado de natureza uma igualdade de fato real e indestrutível*, pois é impossível neste estado que a mera diferença de homem para homem seja tão grande para tornar um dependente do outro. *Há no estado civil uma igualdade de direito químérica e vã*, pois os meios destinados a mantê-la servem eles mesmos a destruí-la; e a força pública somada ao mais forte para oprimir o mais fraco rompe a espécie de equilíbrio que a natureza colocara entre eles (ROUSSEAU, 1969, p. 524, grifo nosso).

Ao realizar uma reflexão sobre *as causas e os fundamentos da desigualdade* e, assim procedendo, jogando luz no que acima se denominou de *quimera*, o *Segundo Discurso* descreve com clareza os efeitos deste acordo que alça o interesse particular e o sentimento da ambição ao papel de motores principiais de uma sociedade política a ser instaurada e cuja tônica é, “em poucas palavras, concorrência e rivalidade de um lado, e, de outro, a oposição de interesses e sempre o desejo oculto de fazer seu lucro à custa de outrem” (ROUSSEAU, 1964, p. 175). De forma complementar a essa análise, não devemos hesitar em evocar aqui um outro trecho do *Discurso sobre a desigualdade*, esclarecedor a respeito das consequências funestas, sobretudo no campo das paixões, que antecedem imediatamente o estado de guerra e gerarão o terreno propício para a formação do pacto iníquo, forjado pelos ditames de um *amor-próprio desregrado*:

Foi assim que, tendo os mais poderosos ou os mais miseráveis feito de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio, equivalente, segundo eles, ao da propriedade, a igualdade rompida foi seguida pelas mais terríveis desordens: é assim que as usurpações dos ricos, as pilhagens dos pobres, as paixões desenfreadas de todos abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus (ROUSSEAU, 1964, p. 176).

No momento em que se desordenam as paixões, a primeira igualdade vista no estado de natureza é para sempre perdida. Façamos uma breve observação: a *igualdade real ou rigorosa* do estado de natureza é fruto de uma imperceptibilidade e proporcionalidade das diferenças que existem entre os homens – força, agilidade, talento, dentre outros –, e que não são capazes, por si mesmas, de produzir relações de dependência. Tendo em vista a inevitabilidade das diferenças, a comunidade política deve procurar a mesma proporcionalidade. Na nota em que realiza uma reflexão sobre a *justiça distributiva*, Rousseau retoma uma distinção, realizada por Isócrates, entre duas espécies de igualdade: uma distribui conforme o mérito; a outra, realiza uma distribuição indistinta entre os indivíduos. Esta última é, definitivamente, prejudicial ao corpo político e caracterizada como uma *injusta igualdade*; e, entretanto, a posição determinada pelo mérito pessoal, aplicada pelo magistrado, é uma medida suscetível de arbitrariedades e mesmo incapaz de estabelecer, *per se*, igualdade. Em uma república, é desejável uma *desigualdade convencional*, ou, em melhores termos, a instauração de uma *igualdade fundamental* garantida pela lei, estabelecendo entre todos os membros uma moderação salutar e evitando distorções que possibilitem a dependência econômica e pessoal. É mesmo desejável que não seja excluída uma *desigualdade proporcional*, a ser regulada e auferida segundo critérios objetivos: os serviços que os cidadãos prestam ao Estado<sup>23</sup>. Em outras palavras, trata-se de estabelecer normas capazes de identificar as distinções, e que, sem que todos tenham absolutamente as mesmas coisas em termos de posse ou de cargos, mantenha-se o equilíbrio necessário entre a igualdade e a liberdade.

Afinal, em sociedade, a igualdade atribuída indistintamente revela-se tão contrária à justiça como à natureza das coisas, pois rompe com a proporção que deve ser observada entre a composição das distinções civis e das distinções naturais. Mas, diferente da ordem da natureza, que caminha por si mesma, cabe ao corpo

<sup>23</sup> “Como todos os membros do Estado lhe devem serviços proporcionais aos seus talentos e às suas forças, os cidadãos, por sua vez, devem ser distinguidos e favorecidos na proporção de seus serviços” (ROUSSEAU, 1964, nota XIX, p. 222).

político estabelecer leis que regulem e moderem as desigualdades, definindo critérios objetivos que evitem a arbitrariedade e resguardem a manutenção de um equilíbrio na comunidade, de modo a sempre tender, comparativamente, para a proporcionalidade observada com as desigualdades físicas e de talento<sup>24</sup>. É nesse sentido que podemos compreender a afirmativa de Goldschmidt quando aponta que “a arte (política) imita a natureza. E a natureza (...) antecipa, por seu lado, a ‘justiça distributiva’, isto é, a igualdade geométrica” (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 718). Não se trata, portanto, de uma *igualdade irrestrita*, mas, antes, de uma desigualdade proporcional que sempre mantenha condições salutares para a conservação do corpo político. Rousseau é inequívoco quanto a esse ponto ao escrever as seguintes linhas em um dos *Fragmentos Políticos*:

Mas seria abusar demasiadamente do tempo deter-se sobre uma suposição tão quimérica quanto esta da igual distribuição de riquezas: *esta igualdade não pode se admitir nem mesmo hipoteticamente, pois ela não está na natureza das coisas*, e creio que não há nenhum leitor sensato que não tenha por si mesmo previsto esta reflexão (ROUSSEAU, 1964, p. 522, grifo nosso).

Retornemos ao texto do Livro IV do *Emílio*, quando, finalmente, passamos a examinar a *Terceira Máxima*, cuja divisa é formulada da seguinte maneira: “*a piedade que se tem pelo mal de outrem não se mede pela quantidade desse mal, mas pelo sentimento que se atribui aos que o sofrem*” (ROUSSEAU, 1969, p. 508). Exposto o quadro anterior no qual se desdobram os ensinamentos da *Primeira e da Segunda Máximas*, podemos, em suma, afirmar que em uma sociedade na qual as paixões relativas ao amor-próprio abafam e suplantam os afetos derivados da piedade natural, os pobres tendem progressivamente a não serem percebidos como *seres sensíveis*. Afinal, nesse contexto “os ricos consolam-se do mal que fazem aos pobres supondo-os bastante estúpidos para nada sentir (...) é natural que se dê pouco valor à felicidade das pessoas de que se despreza” (ROUSSEAU, 1969, p. 509) e, assim, os pobres são considerados como *seres brutos* ou mesmo como *coisas*, desprovidos de imaginação (pois seriam incapazes de estender seu sofrimento no futuro, ou seja, carentes de uma capacidade imaginativa) e vontade (pois a vontade é elemento integrante essencial para caracterizar a passagem do instinto para o sentimento, do mero apego para o amor). Trata-se, pois, de criticar uma sociedade política desigual regulada por afetos de sensibilidade negativa e na qual se estabelece como “natural” a prevalência do amor-próprio e a *negação do próprio estatuto de humanidade a determinada classe de indivíduos*<sup>25</sup>, categorizados segundo suas condições socioeconômicas. Claire Pignol aponta para a contraposição franqueada entre uma acumulação de dinheiro fundada no amor-próprio (esquema, portanto, que é o fundamento econômico e moral do pacto recusado por Rousseau) e a noção de piedade, como forma de mobilizar uma crítica de um certo sistema de afetos e de desigualdade presentes nas sociedades comerciais então criticadas:

É porque a riqueza que desenvolve a sociedade comercial é má, isto é, apoiada sobre o amor-próprio, que ela torna os ricos injustos, isto é, indiferentes ao sofrimento dos pobres, sem piedade para com eles. A ausência de piedade é o indicio da injustiça naquilo em que ela considera que uns (os ricos) não consideram os outros (os pobres) como seus iguais: recusando piedade aos pobres, os ricos se recusam em se colocar em seu lugar e de experimentar, deste lugar, a infelicidade da pobreza (PIGNOL, 2012, p. 18).

Embora a piedade seja fruto de um desdobramento natural ou de uma teoria da ordem das paixões, seus efeitos e usos dependem do meio social na qual ela se realiza. Em outras palavras, não há prevalência de

<sup>24</sup> Bachofen e Bernardi sintetizam o argumento ao ressaltar uma tese cara a Rousseau, qual seja, a da proporção entre as espécies de desigualdades: “[Rousseau] completa seus apontamentos, no final do *Discurso sobre a Desigualdade*, por uma tese essencial: ele não considera como necessariamente ilegítimas nem a desigualdade em geral, nem a desigualdade convencional. Ele escreverá exatamente que ‘a desigualdade moral, autorizada somente pelo direito positivo, é contrária ao Direito natural todas as vezes que ela não concorre em mesma proporção com a desigualdade física.’ Assim, ele não exclui a possibilidade de uma certa desigualdade moral ou política (convencional) justa, em certos domínios, e sempre com a condição de que ela seja ‘proporcional’ às desigualdades objetivas que distinguem os indivíduos” (BACHOFEN; BERNARDI, 2008, nota 40, p. 211-213).

<sup>25</sup> Nesse sentido, Catherine Larrère explica que *rico* e *pobre* habitam diferentes *mundos*, e se, desta forma, se venha “a negar o direito de cada um à existência, e, então, a negar a humanidade do pobre, é por que a sua [a do rico] não é de nenhuma forma ameaçada. O rico não pode ter piedade do pobre, pois eles não fazem parte do mesmo mundo” (LARRÈRE, 2000, p. 87).

uma ordem sobre a outra – de uma preponderância do físico sobre o moral, por exemplo –, e tampouco do fisiológico sobre o político: Rousseau tratará destes elementos heterogêneos, de suas intersecções e afastamentos, para compor sua educação moral. Nesse sentido, é necessário que o amor de si expandido ou a piedade, compreendidos como baluartes do desenvolvimento moral ensinado a Emílio, observem seus modos de aplicação sempre tendo em vista as desigualdades reais existentes na sociedade na qual o indivíduo deverá se inserir. Não basta desde o início alçar a comiseração ao estatuto de sentimento afetuoso a ser generalizado, é preciso que Emílio saiba eventualmente aplicar sua piedade em uma sociedade civil *inevitavelmente desigual*, dividida entre abastados e miseráveis, notadamente *constituída segundo os ditames do amor-próprio e dos interesses particulares*: é necessário que observe os diversos estratos sociais, as desigualdades econômicas, enfim, as diversas diferenças de poder e de riquezas existentes nas comunidades históricas, a fim de agir moralmente ao exercitar sua piedade. Dessa forma, enquanto faz medrar sua comiseração ao entrar em contato com a miséria material e as condições de trabalhos às quais os pobres são submetidos, deve igualmente atentar-se para neutralizar o amor-próprio que caracteriza determinada figura do rico, compreendendo os mecanismos afetivos que a impedem de usufruir de uma verdadeira felicidade.

## 5 Conclusão

Uma *teoria das paixões*, consubstanciada no quadro mais amplo daquilo que Rousseau denomina como uma *teoria do homem*, que tenha em vista a importante e necessária dimensão econômica do indivíduo na vida social, deverá demonstrar a forma pela qual noções como o *interesse particular* e o *amor-próprio* podem ser direcionadas não somente para a satisfação racional e material do indivíduo em relação aos outros e em relação às coisas, mas, antes, o estabelecimento de uma *ordem das paixões* capaz de dotar as relações econômicas de uma afetividade que favoreça o social e o *interesse público*, sem tornar os homens rivais ou concorrentes entre si.

A piedade, como vimos, deve realizar um papel intermediário entre os indivíduos nas suas relações sociais, políticas e econômicas: trata-se de uma paixão cujos efeitos em sociedade, de acordo com o objeto para o qual se dirige, são cruciais para o desenvolvimento da moral. Permitirá, ainda, que os indivíduos, sem deixar de manter um *interesse bem compreendido*, inclinem-se, ao mesmo tempo, para o respeito às leis e à justiça, e, mais fundamentalmente, para uma manutenção possível e salutar de igualdade de condições. Seja ou não uma resposta não intencional à *simpatia* de Smith, a piedade desempenha um papel fundamental para pensarmos a possibilidade de uma alternativa passional às paixões dos sistemas filosóficos cujo motor se encontraria no interesse individual e no amor-próprio, identificados por Rousseau como componentes essenciais daquilo que ele próprio denomina como “sociedade de comércio”.

Afinal, uma vez constatada a desigualdade social, observada no registro histórico e reveladora de uma injustiça palpável, retratada em uma sociedade dividida entre a miséria e a opulência, irrompe-se uma fissura intransponível entre a realidade e o pensamento econômico que justificava a desigualdade, o luxo e a harmonia espontânea dos interesses, tudo considerado no interior de um corpo social cujas ações humanas são sobretudo guiadas pelo amor-próprio. Grande parte da força da crítica de Rousseau reside exatamente na cissura ocasionada por estas contradições, permitindo que seu pensamento seja ao mesmo tempo uma *crítica filosófica* à economia política emergente de seu tempo, sem que seja necessário ao filósofo carregar o fardo de construir uma teoria econômica imbuída de pretensões de ciência<sup>26</sup>. Afinal, o problema, no fundo, se resumiria a pressuposições que seriam objetos filosóficos, sobretudo advindos de questões

<sup>26</sup> Podemos apenas brevemente apontar, para que não nos distanciemos do propósito de nosso artigo, que Quesnay e os fisiocratas, por exemplo, denominavam a economia, à sua maneira e com uma concepção muito específica, como uma *ciência*. Sobre a emergência da economia política do século XVIII na França, cf. Spector (2006) e Meyssonnier (1989).

relativas à moral, à antropologia e à política. Nessa leitura, Rousseau deixaria de ser o iluminista arcaico<sup>27</sup> para elaborar uma recusa consciente de certas correntes da filosofia da economia política de seu tempo: algumas que, por um lado, apontam para o mais alto grau de satisfação realizada pelo cálculo racional e através de uma autorregulação dos interesses, e outras, por outro lado, que sustentam a existência de uma ordem natural capaz de acomodar os interesses e prescrever aos governos as leis naturais da economia<sup>28</sup>.

Estas questões possibilitam senão franquear, ao menos vislumbrar um caminho para reinserirmos Rousseau na esteira dos conceitos que entraram na forja na qual se fabricaram, não sem intenso debate e diálogo filosófico, noções essenciais dos autores interessados pela discussão da economia política do século XVIII. Realizar uma leitura que observe as condições epistemológicas na qual esses conceitos se desenvolvem, em que se respeite o vocabulário da época, na qual se jogue luz nos problemas morais e políticos da filosofia que circundam a economia política emergente daquele século, e, finalmente, não ignorar os diálogos travados entre os autores, permitirá uma reavaliação da posição de Rousseau, evitando, assim, asserções que dividam filósofos entre as fileiras dos *precursores* e dos *retardatários*<sup>29</sup>, dos *certos* e dos *errados*<sup>30</sup>.

## Bibliografia

- BACHOFEN, Blaise. « Rousseau, une anthropologie du *moi relatif* ». In: *Penser l'homme. Treize études sur J.-J. Rousseau*. P. Manent et C. Habib (eds.). Paris: Classiques Garnier, 2013, p. 25-41.
- BACHOFEN, Blaise; BERNARDI, Bruno. « Présentation, notes, bibliographie et chronologie (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*) ». In: ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Flammarion, 2008.
- BURGELIN, Pierre. “Notas sobre *Emílio*”. In: ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*. Paris : Pléiade, t. IV, 1969.
- CHARRAK, André. « Introduction, notes et bibliographie (*Émile*) ». In : ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*. Paris: Flammarion, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*. Paris: VRIN, 2013.
- DUMONT, Louis. *Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris: Gallimard, 1985.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Rousseau. Anthropologie et Politique*. Paris: Vrin, 1983.
- HANLEY, Ryan Patrick. “Commerce and corruption. Rousseau's diagnosis and Smith's cure”. In: *European Journal of Political Theory*, vol. 7, pp. 137-158, 2009.
- HIRSCHMAN, Albert O. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- HONT, Istvan. *Politics in commercial society. Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*. Edited by Kapossy Béla and Sonenscher Michael. Cambridge and London: Harvard University Press, 2015.

<sup>27</sup> Como assim o classifica, por exemplo, Louis Dumont em Dumont (1985, p. 64)

<sup>28</sup> Nesse último caso, referimo-nos, evidentemente, aos fisiocratas.

<sup>29</sup> Cf. Mathiot (2000).

<sup>30</sup> Como o faz, por exemplo, Denis Rasmussen, asseverando que Rousseau estava errado e Smith “simplesmente certo” (RASMUSSEN, 2008, p. 162). Para uma análise que mitiga essa dicotomia, cf. Hont (2015). Para uma excelente pesquisa sobre Rousseau e a economia política de seu tempo, cf. Spector (2017).

KAWAUCHE, Thomaz. “Emílio e a medicina antiga”. In: *Educativa*, Goiânia, v. 20, n. 1, p. 148-165, jan./abr. 2017.

LARRÈRE, Catherine. « Adam Smith et Jean-Jacques Rousseau : sympathie et pitié ». In: *Kairos*, n.º 20, 2000, pp. 73-94. Tolouse-Le Mirail.

\_\_\_\_\_. *L'invention de l'économie au XVIII<sup>e</sup> siècle. Du droit naturel à la physiocratie*. Paris: PUF, 1992.

\_\_\_\_\_. « Sentiment moral et passion politique : la pitié selon Rousseau ». In: *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, T. 13, pp. 175-199, Printemps (2002).

MARUYAMA, Natalia. *A moral e a filosofia política de Helvétius. Uma discussão com J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2005.

MASTERS, Roger D. *The political philosophy of Rousseau*. New Jersey: Princeton University Press, 1968.

MATHIOT, Jean. « Politique et économie. Rousseau comme anticipateur du partage moderne ». In: *Rousseau anticipateur-retardataire*. Canada : Presses de l'Université de Laval, L'Harmattan, 2000.

MEYSSONNIER, Simone. *La Balance et l'Horloge. La genèse de la pensée libérale en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Montreuil : Éditions de la Passion, 1989.

ORWIN, Clifford. “Rousseau, a compaixão e as crises da modernidade”: In: *Análise Social*, vol. XXXIII, nº 146-147, Lisboa, 1998 (2.<sup>o</sup>-3.<sup>o</sup>), p. 307-321.

PIGNOL, Claire. *Une critique de l'économie politique. Rousseau contre la philosophie walrassienne*. XIVème colloque de l'Association Charles Gide pour l'Histoire de la Pensée Economique. Nice. 7-9 juin 2012.

RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2008.

RASMUSSEN, Denis. *The problems and promises of commercial society: Adam Smith's response to Rousseau*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2008.

RODRIGUES, Alexandre Amaral. *Ambição e prudência. Os sistemas econômicos de Adam Smith*. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo, FFLCH-USP, São Paulo, 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Écrits sur la musique, la langue et le théâtre. Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau* (Bibliothèque de la Pléiade), t. V. Paris: Gallimard, 1995.

\_\_\_\_\_. *Émile. Éducation – Morale – Botanique*. Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau (Bibliothèque de la Pléiade), t. IV. Paris: Gallimard, 1969.

\_\_\_\_\_. *Les Confessions. Autres textes autobiographiques*. Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau (Bibliothèque de la Pléiade), t. I. Paris: Gallimard, 1959.

\_\_\_\_\_. *Du Contrat Social. Écrits politiques*. Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau (Bibliothèque de la Pléiade), t. III. Paris: Gallimard, 1964.

SMITH, Adam. “A letter to the authors of the Edinburgh Review”. In: *Essays on Philosophical subjects*. W. P. D. Wightman e J. C. Brice (eds.). Tomo III. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.



\_\_\_\_\_. *The theory of moral sentiments*. D. D. Raphael e A. L. Macfie (eds.). Tomo I. Indianapolis: Liberty Fund, 1984.

SPECTOR, Céline. *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*. Paris: Honoré Champion, 2006.

\_\_\_\_\_. *Rousseau et la critique de l'économie politique*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2017.

VARGAS, Thiago. *Trabalho e ócio. Um estudo sobre a antropologia de Rousseau*. São Paulo: Alameda/FAPESP, 2018.

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