

ROUSSEAU E A PULSÃO HUMANA POR RECONHECIMENTO (*AMOUR PROPRE*)¹

Frederick Neuhouser²

Tradução de Bruno Lemos Hinrichsen
Revisão de Bárbara Buril

RESUMO

Neste artigo, o autor busca delimitar os contornos principais das reflexões de Rousseau sobre a pulsão humana por reconhecimento, desenvolvida nas obras *Discurso sobre a Desigualdade*, *Emílio* e o *Contrato Social*. Embora não examine com detalhes a complexa visão de Rousseau, Neuhouser apresenta uma imagem mais geral de suas dimensões principais e de como elas se arranjam em conjunto para constituir uma instigante filosofia do reconhecimento. O autor, em suma, desenvolve quatro questões fundamentais para a teoria de Rousseau: 1) que tipo de paixão é o *amour propre*?; 2) por que ele é a principal fonte dos vários males que, para muitos pareceram intrínsecos à condição humana?; 3) que medidas sociais e políticas podem remediar esses males?; e, por último, 4) por que a única solução para esses males depende mais do cultivo apropriado do *amour propre* do que de sua supressão ou extirpação?.

Palavras-chave: Rousseau; reconhecimento; patologias sociais.

ABSTRACT

In this article, the author aims at set out the main contours of Rousseauian reflections about the human pulsion for recognition, developed in works such as *Discourse on Inequality*, *Emile* and *Social Contract*. Although he does not examine with details the complex theory of Rousseau, Neuhouser presents a more general image of its main dimensions and of how they can arrange a set to constitute a thought-provoking philosophy of recognition. The author, to sum up, develops four main questions to the theory of Rousseau: 1) What kind of passion is *amour propre*? 2) Why is it the principal source of the many evils that have appeared to many as intrinsic to the human condition? 3) What social and political measures can remedy these evils? 4) Why does the only solution to these evils—the development and exercise of human reason—depend on the proper cultivation of *amour propre* rather than on its suppression or extirpation?

Keywords: Rousseau; recognition; social pathologies.

¹ Publicado originalmente no *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 56 (2008) 6, 899–922. Nota do Tradutor (N.T.): Uma vez que foi intento do próprio Neuhouser manter o termo em sua grafia original em francês, o termo '*amour propre*', i.e., 'amor próprio', não será traduzido ao longo do texto, sendo suficiente a sua indicação nesta nota.

² Professor de Filosofia no Barnard College, Columbia University, Nova York.

Apesar de raramente se perceber, Rousseau é o primeiro pensador na história da filosofia a colocar o esforçar-se por reconhecimento dos outros no cerne mesmo da natureza humana³ e, dessa maneira, a enfatizá-lo como uma preocupação central da filosofia moral, social e política. E o que é ainda mais, as concepções de Kant, Hegel e todos os teóricos tardios do “reconhecimento” podem ser consideradas como elaborações ou revisões da posição de Rousseau que opera no interior da mesma estrutura básica exibida no *Discurso sobre a Desigualdade*, *Emílio* e o *Contrato Social*. De fato, não é um exagero falar que, assim como a relação que filósofos tardios mantêm para com Platão, as filosofias do reconhecimento dos séculos XIX e XX são, essencialmente, uma série de notas de rodapé a Rousseau.

Nesse artigo eu tento delimitar os contornos principais das reflexões de Rousseau acerca da pulsão humana por reconhecimento – ou, como ele o chama, a paixão do *amour propre*. Meu objetivo aqui não é o de examinar os detalhes da complexa visão⁴ de Rousseau, mas apresentar uma imagem mais geral de suas dimensões principais e de como elas se arranjam em conjunto para constituir uma instigante e abrangente filosofia do reconhecimento. Mais especificamente, eu devo endereçar quatro questões fundamentais para a teoria de Rousseau: 1) que tipo de paixão é o *amour propre*?; 2) Por que ele é a principal fonte dos vários males que, para muitos (para Hobbes e Agostinho, por exemplo), pareceram intrínsecos à condição humana?; 3) Que medidas sociais e políticas podem remediar esses males?; 4) Por que a única solução para esses males – o desenvolvimento e o exercício da

³ Quando Rousseau nega, na parte I do *Discurso sobre a Desigualdade*, que o *amour propre* é parte da natureza humana “original”, ele quer dizer apenas que ele é uma paixão inerentemente social, não uma característica dos indivíduos humanos “neles mesmos” (à parte de suas relações com os outros). Nesse sentido, “natureza humana” refere-se às capacidades básicas e pulsões que a natureza concede aos seres humanos enquanto indivíduos, independentemente de quaisquer relações sociais que eles possam ter. Ao atribuir o *amour de soi*, a compaixão, a perfectibilidade, e a vontade livre à nossa natureza original (DI, 139-41/OC 3, 140-42), Rousseau pretende apenas afirmar que, em contraste com o *amour propre*, elas são qualidades que os indivíduos poderiam, em princípio, possuir por conta própria, mesmo que tivessem de existir fora de toda a sociedade (o que, para Rousseau, nenhum ser humano real jamais faz). É apenas em um sentido mais extenso do termo, então, que o *amour propre* pode ser atribuído à “natureza humana”: é uma força motivadora fundamental do comportamento humano que está ativa em alguma forma sempre que humanos existem como seres sociais (como eles sempre fazem).

⁴ Eu faço isso em Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition* (New York: Oxford University Press, 2008).

razão humana – depende mais do cultivo apropriado do *amour propre* do que de sua supressão ou extirpação?

1 A NATUREZA DO *AMOUR PROPRE*

Como o nome indica, *amour propre* é uma espécie de amor-para-consigo⁵ – um amor daquilo que é “próprio” (ou pertence) a alguém. “Amor-para-consigo”, nesse contexto, significa estar interessado por si mesmo: amar a si mesmo é importar-se com seu próprio bem e estar disposto a perseguir o que quer que se tome como ‘bem’. No entanto, é claro que o *amour propre* é algo mais específico do que estar interessado por si mesmo em geral, pois Rousseau faz questão de distingui-lo de outra forma de amor-para-consigo, o *amour de soi* (ou, equivalentemente, *amour de soi-même*). Uma vez que é a partir dessas duas formas de amor-para-consigo que Rousseau chega o mais perto de definir *amour propre*, é com esse contraste que devemos começar:

É importante não confundir *amour propre* e amor de si mesmo [*amour de soi-même*], duas paixões bem diferentes em suas naturezas e em seus efeitos. Amor de si mesmo é um sentimento natural que inclina todos os animais a zelar por sua própria preservação e que, dirigido no homem pela razão e modificado pela compaixão [ou piedade], produz a humanidade e a virtude. *Amour propre* é apenas um sentimento relativo, artificial e constituído em sociedade, que inclina cada indivíduo a pensar em si mesmo como mais importante do que de qualquer outra pessoa; que inspira nos homens todos os males que fazem uns aos outros e é a verdadeira fonte da honra (DI, 221-22/OC 3, 219).⁶

⁵ N.T.: Uma vez que ‘*amour propre*’ constitui, juntamente com o ‘*amour de soi-même*’ formas contrapostas de amor-próprio, de acordo com Neuhouser, o tradutor optou por verter ‘*self-love*’ (literalmente ‘amor-próprio’) por ‘amor-para-consigo’.

⁶ DI refere-se ao *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* [*Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men*], em *Os Discursos e Outros Escritos Políticos de Juventude* [*The Discourses and Other Early Political Writings*], traduzido por Victor Gourevitch (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1997), 111-222; ‘OC 3’ refere-se ao vol. 3 das *Obras Completas* [*Oeuvres Complètes*], ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond (Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-69). Outras abreviações que uso são: E, para *Emílio, ou sobre a Educação* [*Emile, or on Education*], traduzido por Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979); LWM, para *Cartas Escritas da Montanha* [*Letters Written from the Mountain*], nos *Escritos Reunidos de Rousseau* [*The Collected Writings of Rousseau*], traduzido por Judith R. Bush e Christopher Kelly (Hanover, N.H.: University Press of New England, 2001), vol. 9, 131-306; PE, para o *Discurso sobre Economia Política* [*Discourse on Political Economy*], em *O Contrato Social e Outros Escritos Políticos Tardios* [*The Social Contract and Other Later Political*

A primeira coisa a se notar é que Rousseau distingue as duas formas de amor-para-consigo nos termos do objeto, ou do bem, que cada um nos faz buscar: o *amour de soi-même* é dirigido à autopreservação⁷, ao passo em que o *amour propre* se refere a julgamentos de mérito e honra, com o quanto alguém é “considerado”. Como Rousseau nos diz noutra parte, uma pessoa que possui *amour propre* é movida pelo desejo de “ter uma posição, de ser uma parte, de valer para algo” (E, 160/OC 4, 421); uma tal pessoa, em outras palavras, sente a necessidade de ser estimada, admirada, ou pensada como valiosa (em algum aspecto).

A segunda faceta do *amour propre*, de acordo com essa passagem, é sua natureza “relativa”, em contraste com o caráter “absoluto” do *amour de soi* (E, 215/OC 4, 494). “Relativo” aqui significa relativo a outros sujeitos, e o ponto de Rousseau é que o bem que o *amour propre* busca é definido por certas relações que alguém tem para com sujeitos outros que não si mesmo. De fato, *amour propre* é relativo em dois aspectos. Primeiramente, o bem que ele busca é de natureza comparativa; desejar estima é desejar ter uma certa posição em relação à posição de outros.⁸ Em outras palavras, a estima que o *amour propre* busca é um bem posicional, o qual implica que fazer bem para mim (achando a estima social que eu busco) consiste em fazer bem em comparação com outros. Isso significa que a medida para a qual eu acho satisfeita a minha necessidade de reconhecimento depende em qual bem – ou qual mal – aqueles ao meu redor sucedem com respeito às suas necessidades. É importante notar que uma posição relativa não é necessariamente superior ou inferior. Se o que meu

Writings], traduzido por Victor Gourevitch (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1997), 3-38; RJJ], para *Rousseau, juiz de Jean-Jacques: Diálogos* [*Rousseau, judge of Jean-Jacques: Dialogues*], em *Os Escritos Reunidos de Rousseau*, traduzido por Judith R. Bush, Christopher Kelly e Roger D. Masters (Hanover, N.H.: University Press of New England, 2001) v. 1; RSW], para *Os Devaneios do Caminhante Solitário* [*The Reveries of the Solitary Walker*], em *Os Escritos Reunidos de Rousseau*, traduzido por Charles E. Butterworth (Hanover, N.H.: University Press of New England, 2001), vol. 8, 1-90; e SC para *O Contrato Social* [*The Social Contract*], em *O Contrato Social e Outros Escritos Políticos Tardios*, 39-152 (com ‘SC, I.4.vi’ se referindo ao livro 1, capítulo 4, parágrafo 6).

⁷ Apesar do que Rousseau sugere aqui, os objetivos do *amour de soi* não são restritos à autopreservação. Como N. J. H. chama atenção, em seu *Rousseau* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), 89-112, o bem que o *amour de soi* inclina alguém a buscar varia com a autoconcepção de alguém: na medida em que alguém pensa de si mesmo como mais do que uma entidade física, o bem que esse alguém busca se estenderá para além das meras necessidades da vida.

⁸ “Tão logo o *amour propre* tenha sido desenvolvido, o *eu* relativo está constantemente em jogo, e o jovem jamais observa os outros sem voltar-se para si e comparar-se com os outros” (E, 243/OC 4, 534).

amour propre me conduz a buscar é simplesmente o respeito que eu mereço como um ser humano – respeito para o qual eu estou desejando garantir para outros na mesma medida – então a posição que eu busco é comparativa (definida em relação a outros), mas não superior. Em outras palavras, igual posição é, ainda, posição relativa a outros.

O aspecto do *amour propre* contrasta com o caráter não relativo do *amour de soi*, pois o valor dos bens buscados por este é independente de quanto ou quão pouco dele é possuído pelos outros. Se nós recordarmos que o *amour de soi* é dirigido à autopreservação, o ponto de contraste torna-se claro: o quanto que minha comida, meu abrigo e meu sono satisfazem minhas necessidades corporais é independente de quão bem os outros sucedem com respeito às suas necessidades. No caso do *amour propre*, em contraste, minha satisfação depende de como a quantidade e a qualidade da estima que eu recebo dos outros se compara com a quantidade e a qualidade da estima que eles gozam.

O *amour propre* é relativo a outros sujeitos no sentido ulterior de que, uma vez que o bem que ele busca é a estima por parte dos outros, sua satisfação requer as opiniões dos outros – e, de fato, ela consiste nisso.⁹ O *amour propre* é relativo nesse segundo sentido porque o seu objetivo – ou seja, o reconhecimento dos outros – é inerentemente social por natureza. Aqui, também, o *amour propre* contrasta com o *amour de soi*: já que a opinião dos semelhantes de alguém não é constitutiva dos bens buscados pelo *amour de soi*, ela não nos liga diretamente e necessariamente a outros sujeitos, assim como o faz o *amour propre*. É claro que, a não ser na mais não usual das condições humanas, satisfazer as necessidades de autopreservação também requererá, como um *meio* de alcançar o fim de alguém, cooperação com os outros. Mesmo assim, o bem que alguém espera alcançar através de tal cooperação – se ela é verdadeiramente um fim do *amour de soi* – permanece externo, e, ademais, apenas contingentemente relacionado à relação com os outros.

Finalmente, o *amour propre* não é apenas relativo, senão também “artificial” (*factice*). A esse respeito, também, ele contrasta com o *amour de soi*, um sentimento “natural”. É importante notar que quando Rousseau chama o

⁹ Rousseau usa esse sentido de “relativo” no E, 39-40/OC 4, 248-49. Isso é implícito, também, no E, 213/OC 4, 493, na alegação de que o *amour propre* demanda que os outros confirmem os julgamentos de alguém que dizem respeito a si mesmo.

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

A considerável maleabilidade do *amour propre* é uma tese de crucial importância para Rousseau. E ela não deve ser perdida de vista quando se encontra passagens (tais quais a acima citada) que parecem atribuir um caráter fixo e pernicioso ao *amour propre*. Quando Rousseau diz que o *amour propre* “inclina cada indivíduo a pensar em si mesmo como mais importante do que de qualquer outra pessoa [e] inspira nos homens todos os males que fazem uns aos outros”, ‘inclina’ e ‘inspira’ tem de ser lidos como ‘dispõe’ ou ‘torna possível’, e não como ‘compele’ ou ‘torna necessário’. Como eu já notei, Rousseau pensa mesmo que o *amour propre* é a fonte principal de todos os males que acoçam os seres humanos, mas ele não acredita que isso conduza necessariamente a males, em todas as suas formas possíveis. Pensar em si mesmo como mais importante do que dos outros é, certamente, um caminho comum da manifestação do *amour propre*, contudo em função do caráter artificial do *amour propre* – porque as formas que ele toma são sempre os efeitos de circunstâncias contingentes que dependem da vontade humana –, não é de modo algum necessário que isso ocorra.

Enfatizar o caráter artificial do *amour propre* ajuda a esclarecer a fonte de sua grande plasticidade. Resumidamente, o *amour propre* é capaz de assumir formas altamente variáveis devido à extensão a qual a “opinião” de um indivíduo – mais precisamente, a sua concepção de si mesmo – medeia a sua persecução por estima social.¹⁰ As autoconcepções aqui em questão consistem

¹⁰ Joshua Cohen, “A Bondade Natural Da Humanidade” [*The Natural Goodness of Humanity*], em *Corrigindo a História da Ética*, ed. Andrews Reath, Barbara Herman, e Christine M. Korsgaard (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 102-39, em 109-11, 121, enfatiza essa característica do *amour propre*; e Dent, *Rousseau*, 25, 30 também reconhece isso. De acordo com *Emílio*, o fator mais importante para determinar se o *amour propre* de uma pessoa assume formas perniciosas ou benignas – quer “seu caráter será humano e gentil ou cruel e maligno” – é sua autoconcepção: “qual posição ele [sente] que tem entre os homens” (E, 235/OC 4, 523).

não apenas nas crenças sobre a extensão que se tem em relação ao seu mérito ou valor, mas, também, nos ideais que se usa para medir a si mesmo e o que se aspira alcançar. Porque essas autoconcepções são, elas mesmas, altamente maleáveis, o *amour propre* é capaz, outrossim, de assumir uma variedade notável de formas concretas. Ademais – para sublinhar o elo entre o artificial e o social, assim como o faz Rousseau –, uma razão principal do porquê as autoconcepções são altamente maleáveis é que elas são moldadas pelas circunstâncias históricas e sociais que são, por si, altamente variáveis. Uma vez que processos de socialização dão forma particular aos desejos e ideais que motivam indivíduos, e uma vez que as instituições sociais encorajam certos modos de se achar estima, ao passo em que descartam outros, sociedades diferentes tenderão a incutir em seus membros diferentes concepções de valor pessoal e, com elas, diferentes configurações de *amour propre*.

Uma outra característica do *amour propre* que figurará fortemente na avaliação de Rousseau da capacidade de causar destruição na sociedade humana é a ferocidade e poder com os quais ele agarra os indivíduos e os move a agir. O caráter aterrador e passional do *amour propre* é explicado pelo fato de que algo de grande importância está em jogo em sua atividade. A sua ferocidade, o seu poder de consumir aqueles que o tem, a sua habilidade de infectar toda e qualquer iniciativa humana com o seu próprio significado são sinais da significância primordial com a qual os objetivos do *amour propre* são investidos. Não é um acidente o fato de que a avaliação de Rousseau da motivação humana dá ao *amour propre*, grosseiramente, o mesmo status fundamental que concorda com a pulsão autopreservativa do *amour de soi*. Esse ‘status igualado’ é uma reflexão do fato de que aquilo que está em jogo em ambas as formas de amor-para-consigo é, em certo sentido, o próprio ser do sujeito. Isso é óbvio no caso do *amour de soi*, para o qual a sobrevivência física é a primeira preocupação e a primordial, mas isso não é menos verdadeiro para o *amour propre*, o qual mira naquilo que pode ser chamado de sobrevivência moral e psicológica do si mesmo. Essa é a ideia que Rousseau intenta comunicar quando ele diz que, em sendo reconhecido pelos outros, um indivíduo adquire um “sentimento de sua própria existência” (DI, 187/OC 3, 193; grifo do autor).¹¹ A falha em achar reconhecimento a partir dos outros não ameaça, é

¹¹ Veja também E, 42, 61, 270/OC 4, 253, 279-80, 570-71.

claro, a existência de alguém enquanto uma entidade física; e ainda, como a linguagem ordinária faz conhecer, uma pessoa que carece de posição aos olhos dos outros é, em certo sentido significativo, um “ninguém”. O tipo de existência em questão aqui é bem capturado pela descrição da ideia de Rousseau da presença moral e de sua relação com o *amour propre* feita por N. J. H. Dent:

[Ser reconhecido pelos outros] é um testemunho do poder pessoal e da força no encontro e na contenda com outras pessoas. A exposição de poder pessoal é uma prova a si mesmo da possessão que se faz da existência real, efetiva, enquanto tendo presença viva [...] no [...] mundo de outros humanos. Nós suplicamos por provas de nossa realidade, como a condição de ter qualquer sentido de nós mesmos enquanto existências viventes, vitais. Nós apenas garantimos isso impondo-nos a nós mesmos sobre o nosso entorno de tal modo que nós experimentamos um mundo mostrando os efeitos de nossa presença.¹²

Se, falando genericamente, a capacidade de produzir efeitos no mundo é o sinal da realidade de um ser, então ser reconhecido pelos outros, especialmente quando isso é exibido em seus discursos e em suas ações, pode ser tomado para conferir no sujeito uma existência ou realidade de um certo tipo distintamente humano: alcançar reconhecimento é conquistar uma existência confirmada para os outros enquanto um sujeito – substancial e produtor de efeitos.¹³

2 *AMOUR PROPRE* COMO A PRINCIPAL FONTE DAS ENFERMIDADES HUMANAS

O projeto anunciado por Rousseau no *Discurso sobre a Desigualdade* pretende descobrir “a fonte da desigualdade entre os homens” (DI, 124/OC 3, 122) e, por implicação, a fonte dos vários males que a acompanham: escravidão, conflito, vício, miséria e autoalienação. A parte da posição de Rousseau que é de interesse aqui é a sua pressuposição orientadora de que a chave para explicar todas as formas não naturais da desigualdade humana

¹² Dent, *Rousseau*, 49.

¹³ Dent, *Rousseau*, 50.

encontra-se em localizar sua fonte *psicológica*.¹⁴ A abordagem psicológica de Rousseau para explicar a desigualdade é de especial interesse porque ela é, precisamente, a origem do *amour propre* – o nascimento do desejo humano por reconhecimento – por ele singularizado como “o primeiro passo rumo à desigualdade e ao vício” e a causa derradeira de desenvolvimentos que “eventualmente produziram compostos fatais à felicidade e à inocência” (DI, 166/OC 3, 169-70). Meu objetivo nessa seção é delinear algumas das ideias sobre as quais repousa a reivindicação central do *Discurso sobre a Desigualdade*. Fazendo isso, eu devo estar preocupado primariamente em explicar porque Rousseau não considera o *amour propre* apenas como uma de várias condições necessárias da desigualdade e do vício, mas como a sua causa *principal* – como uma paixão que, uma vez inserida na psique humana, torna a desigualdade e o vício não apenas possíveis ou prováveis, senão praticamente inevitáveis. Implícito nesse projeto é a visão de que, na falta de *amour propre*, esses males humanos não existiriam. Em outras palavras, a avaliação de Rousseau do *amour propre* é predicada na reivindicação de que os elementos da natureza humana original – a compaixão, *amour de soi*, perfectibilidade e o livre arbítrio, possuídos pelos indivíduos “em si mesmos”, independentemente de relações sociais – não podem, a partir de si mesmos, explicar a tendência humana a cair nas condições de escravidão, conflito, vício, miséria e autoalienação.

Eu mencionei na seção anterior que parte da explicação de Rousseau do potencial pernicioso da pulsão humana por reconhecimento apela à ferocidade e ao poder com os quais o *amour propre* impele os indivíduos a buscar um tipo de “ser” para os outros. De fato, nenhuma das outras características problemáticas do *amour propre* teriam muitas consequências para as relações humanas, se o *amour propre*, como uma compaixão natural, dissesse apenas “sob certas circunstâncias” e com “uma voz gentil” (DI, 152, 154/OC 3, 154, 156). Rousseau puxa nossa atenção à ferocidade do *amour propre* quando ele nota que, uma vez que a civilidade se tornou uma consagrada prática social, “qualquer erro intencional tornara-se um afronte, pois juntamente com o dano resultado da injúria, o homem ofendido vira nele desdém por sua pessoa, o qual fora, normalmente, mais insuportável do que o próprio dano. Foi a partir

¹⁴ “Tendo provado que a desigualdade é somente perceptível no estado de natureza [...], para mim resta ainda mostrar sua origem e progresso através dos desenvolvimentos sucessivos da mente humana” (DI, 159/OC 3, 162; grifo nosso).

daí que [...] as vinganças se tornaram terríveis e os homens, sanguinários e cruéis (DI, 166/OC 3, 170).

Tomar nota do caráter passional do *amour propre* é importante porque ele tem um papel crucial na explicação do porquê o conflito é tão penetrante na sociedade humana. Para Rousseau, não é a urgência da autopreservação, mas o “desejo por reputação, honrarias e preferências” que “fazem todos os homens concorrentes, rivais, ou [...] inimigos” (DI, 184/OC 3, 189). A sugestão de Rousseau é que se os conflitos de interesse ordinários fossem não-afetados pelas necessidades do *amour propre* – se tais conflitos não fossem regularmente transfigurados em competições sobre o valor e a dignidade dos oponentes – contendas entre humanos seriam raras, de curta duração e sem significado duradouro. Quando um indivíduo furta a fruta que um outro colheu para sua próxima refeição, o que induz este a procurar vingança é menos o fato de que está com fome do que o fato de que seu *amour propre* foi ferido. Para Rousseau, não é a escassez material, senão necessidades não satisfeitas por reconhecimento que são mais responsáveis pelas relações belicosas entre indivíduos que podem, facilmente, parecer constituir a durável, “natural” condição do gênero humano.

Outra fonte dos perigos do *amour propre* é o seu caráter relativo nos dois primeiros sentidos distinguidos acima (o fato de que a posição procurada pelo *amour propre* é sempre definida em relação àquela de outros indivíduos). Essa característica do *amour propre* é carregada de perigo precisamente porque é tão fácil para humanos tomar “indo bem” (em relação aos outros) por “indo melhor”, no caso em que a busca por reconhecimento se torna uma pulsão por ser reconhecido como melhor do que os outros. É fácil ver como o *amour propre* tem de dar lugar a sérios problemas uma vez que indivíduos adquirem o sentido de que ter o seu valor afirmado demanda ser reconhecido como sendo superior aos seus semelhantes. Uma dificuldade óbvia com o desejo pela posição superior, se largamente compartilhada, é que a satisfação sistemática do *amour propre* se torna impossível. Porque quando o *amour propre* procura uma posição superior, o reconhecimento se torna um bem escasso, pois “todas as pessoas não poderiam querer preferência sem que houvesse muitos descontentes” (E, 215/OC 4, 494). Se alguns são destinados a alcançar superioridade, outros acabam em uma posição inferior; e, dessa maneira, antes

de ser acessível a todos, o reconhecimento se torna o objeto da competição interminável, dos conflitos e dos desejos frustrados.

Um outro problema resultante do desejo por uma posição superior é o fenômeno da “corrida de ratos”, ou a luta para “manter as aparências.”¹⁵ Esse problema origina-se do fato de que a superioridade, ainda que atingida, é insegura e de vida breve, na medida em que ela é alcançada em relação a outros que desejam a mesma coisa para si. A fim de superar o competidor que acabou de me ultrapassar ou para manter a posição de preeminência que eu ocupo agora, eu tenho que me engajar constantemente em aumentar minha própria posição atual. Em tal situação, os indivíduos são sobrecarregados com uma necessidade quase ilimitada de melhorar as suas próprias posições em resposta a ou em antecipação dos avanços de seus rivais, o que resulta em um jogo incansável e incessante de demonstração de superioridade. O problema não é meramente que a única satisfação que o *amour propre* pode achar será fugidia e insegura, mas também que as necessidades e os desejos tornam-se sem limites de uma forma que é hostil à felicidade humana. Considerando que o “*amour de soi* [...] está contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas” (E, 213/OC 4, 493), o *amour propre*, configurado como o desejo por superioridade, rapidamente multiplica os nossos desejos e necessidades percebidas além de qualquer concepção plausível do que sejam nossas “verdadeiras” necessidades.¹⁶ Tais desejos sempre-em-expansão impõem nesses que os possuem a necessidade de se gastar vários bocados de labor e energia em busca dos bens e das honrarias que eles esperam para satisfazer a sua pulsão por superioridade. Mas não importa quão elaborados e exaustivos, esses esquemas estão condenados a fracassar, primeiramente porque o labor por eles requerido supera tipicamente a satisfação que eles trazem e, além disso, porque uma vez

¹⁵ N.T.: “Manter as aparências” é uma tradução não literal da expressão “*keep up with the joneses*”, que, literalmente, significa algo como “querer ser igual ao vizinho”. A palavra ‘*joneses*’ é uma forma derivada do sobrenome ‘Jones’, bastante comum nos Estados Unidos e o seu uso conotativo indica o fato de se viver assim como uma família ideal deveria.

¹⁶ Veja também RJJ, 144/OC 1, 846. A fala de Rousseau de “verdadeiras necessidades” não deve ser construída como referindo-se a uma série historicamente fixa ou biologicamente determinada de “verdadeiras” necessidades humanas. Mais propriamente, sua posição é melhor entendida como assentada em um critério moral para o que constitui falsas necessidades humanas: uma necessidade é falsa se o esforço para satisfazer suas posições em conflito quer com a própria felicidade ou liberdade de alguém, quer com a satisfação sistemática dos interesses fundamentais de todos. Em outras palavras, falsas necessidades são necessidades (percebidas) as quais nós estaríamos melhor sem, ou porque elas nos escravizam ou resultam em nossa frustração e miséria.

que as motivações dos indivíduos foram permeadas a esse grau pela pulsão por uma posição superior, eles perdem a capacidade de desfrutar suas posses e realizações pelos intrínsecos (não relativos) benefícios que eles dispõem. Essa condição representa a perversão genuína do desejo humano, pois homens como esses “avaliam as coisas que eles desfrutam apenas na medida em que os outros são delas privados e, sem qualquer mudança no seu próprio estado, [...] iriam cessar de ser felizes se [outros] cessassem de ser miseráveis” (DI, 184/OC 3, 189).

Os pontos agora discutidos demonstram como a procura por uma posição superior tende a engendrar conflito e infelicidade (desejo frustrado) entre esses que o buscam. Há, entretanto, mais um problema com essa manifestação do *amour propre*, qual seja, sua tendência a produzir vícios ou imoralidade. Nesse contexto, o vício é entendido como um desprezo insensível para com os sofrimentos dos outros ou, em suas formas mais perniciosas, uma inclinação para fazer mal aos outros ou para deleitar-se com seus infortúnios.¹⁷ Definido dessa maneira, o vício requer uma supressão de nossa compaixão natural, e então a propensão ao vício que é tão compartilhada entre os homens civilizados não é simplesmente uma consequência da natureza humana, mas demanda algumas explanações adicionais. Rousseau acha essa explicação na natureza essencialmente comparativa do *amour propre*: se estar bem para um indivíduo é concebido como estar melhor do que os outros, então é possível promover o bem de si mesmo fazendo o mal para aqueles com os quais se faz comparações. Uma vez que eu meça minha própria posição em relação a dos outros, eu posso impulsionar minha posição tanto ao melhorar a minha própria sorte quanto ao piorar a sua. Assim, o desejo de ser reconhecido como um superior fornece aos humanos um incentivo que, de outra forma, eles careceriam em regozijar-se; ou mesmo em perseguir a adversidade dos outros (DI, 171/OC 3, 175).

Como eu argumentei, o *amour propre* é relativo a outros também em um segundo sentido, e ele é, outrossim, a fonte das enfermidades humanas. Porque o bem perseguido pelo *amour propre* inclui estima dos outros – porque isso envolve uma preocupação com como se aparece *a outros sujeitos* –, sujeitos

¹⁷ O vício também inclui a desonestidade, a hipocrisia, o dolo e a dissimulação. Que Rousseau acredite que eles, também, sejam engendrados pelo *amour propre* que busca superioridade é evidente em DI, 171/OC 3, 175.

que tem essa paixão são diretamente dependentes dos outros para a satisfação de uma de suas necessidades mais agudamente sentidas. Para tais sujeitos, relações com os outros são necessárias não apenas como um meio de satisfazer necessidades não-relativas, mas também porque a opinião favorável dos outros é constitutiva do bem por eles procurado. Alguns dos perigos que emergem desse aspecto do *amour propre* podem ser entendidos à luz da ampla visão de Rousseau no que concerne aos perigos da dependência em geral.¹⁸ (Dependência nesse contexto é contrastada com autossuficiência: um indivíduo é dependente quando ele tem que se fiar na cooperação dos outros a fim de satisfazer suas necessidades.) O pensamento social e político de Rousseau é fundado na ideia de que qualquer forma de dependência arrasta consigo o perigo de que os indivíduos terão que comprometer a sua liberdade a fim de satisfazer as necessidades que os impele a procurar a cooperação dos outros. Se a liberdade consiste em “não ser objeto da vontade de um outro” (LWM, 260/OC 3, 841) – ou, equivalentemente, em obedecer apenas ao seu próprio desejo¹⁹ – então a dependência apresenta uma ameaça permanente ao ser livre, pois ela abre a possibilidade de que a fim de conseguir o que eu quero eu posso não ter outra escolha senão a de adaptar as minhas ações para que se conformem às vontades (frequentemente arbitrarias) daqueles para quem eu dependo da cooperação. Quando constantemente confrontado com a escolha entre conseguir o que se necessita ou seguir a sua própria vontade, não será surpresa se a satisfação frequentemente triunfar sobre a liberdade.

Aplicando esse princípio ao *amour propre*, Rousseau alerta que depender dos outros para estima frequentemente resulta na perda da liberdade:

Mesmo a dominação é servil quando ela é conectada com a opinião, pois você depende dos preconceitos daqueles que você governa por preconceitos. Para conduzi-los como lhe apraz, você deve conduzir a si mesmo como lhes apraz. Eles têm apenas que mudar a sua forma de pensar e você deve mudar, necessariamente, seu modo de agir (E, 83/OC 4, 308).

¹⁸ Para mais acerca da ameaça que a dependência apresenta à liberdade, cf. Frederick Neuhouser, *Fundações da Teoria Social de Hegel [Foundations of Hegel's Social Theory]* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), capítulo 2.

¹⁹ Essa formulação é implícita na afirmação de Rousseau do problema fundamental da filosofia política, o qual maquia a liberdade na qualidade de “obedecendo apenas a si mesmo” (SC, I.6.iv). Veja também RSW, 56/OC 1, 1059, onde se diz que a liberdade consiste em “nunca fazer o que [alguém] não queira fazer.”

O pensamento de Rousseau é o de que alguém que precisa de reconhecimento irá regularmente ser sujeito à tentação de deixar as suas ações serem ditadas pelos valores e preferências dos outros, e, então, determinar sua vontade de acordo com desejos ou valores dos outros ao invés de com os seus próprios. Mas isso é precisamente como Rousseau define escravidão, ou perda da liberdade, e é por essa razão que ele enxerga o *amour propre* como uma séria ameaça à nossa capacidade de sermos livres.

Há mais um perigo advindo do fato de que o *amour propre* procura um bem que consiste nos julgamentos dos outros. O perigo é melhor descrito como alienação (ou autoalienação), mesmo que o próprio Rousseau não use esse termo nesse contexto.²⁰ ‘Alienação’ como eu uso aqui denota o fenômeno que Rousseau tem em vista quando reprova o indivíduo civilizado por existir “fora de si mesmo”, como na passagem seguinte:

Há um tipo de seres humanos que põe alguma reserva em como eles são vistos pelo resto do universo, que sabem como ser felizes e contentes consigo a partir dos testemunhos dos outros, ao invés de consigo mesmos. Isso é, de fato, a verdadeira causa de todas essas diferenças: os selvagens vivem dentro de si; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver nas opiniões dos outros; e isso é, por assim dizer, a partir apenas de seu julgamento que ele desenha o sentimento de sua própria existência (DI, 187/OC 3, 193).²¹

Existir fora de si soa, certamente, como uma espécie de alienação, mas em que precisamente isso consiste e como isso difere da perda da liberdade acima descrita? De acordo com essa passagem, existir fora de si envolve ganhar o sentimento de sua própria existência a partir dos julgamentos dos outros. Como nós vimos acima, ter o sentimento de sua própria existência é central para o que é para Rousseau ser um sujeito em um sentido moral ou não físico. Isso envolve um sentimento (ou sentido) – em todo caso, algo mais que uma afirmação puramente cognitiva – de que se é “alguém”, de que se tem um valor não-instrumental ou uma dignidade superior ao valor das meras

²⁰ O melhor tratamento recente da alienação concorda que o conceito de alienação está implicitamente no, e é mesmo central para o pensamento de Rousseau: Rahel Jaeggi, *Alienação [Entfremdung]* (Frankfurt am Main, Alemanha: Campus Verlag, 2005), 24-25.

²¹ Outras referências ao mesmo fenômeno podem ser achadas em DI, 184/OC 3, 189; e em E, 215/OC 4, 494.

coisas. Porque o si mesmo valorado, que é o objeto desse sentimento, depende para o seu ser das atitudes afirmativas e dos comportamentos dos outros, há um sentido no qual tal si mesmo existe externamente. Isso implica que a fonte da minha própria existência (como um si mesmo) resta não apenas em mim, mas, outrossim, nos outros; e, assim, que o meu próprio ser depende das opiniões, incertas e possivelmente arbitrárias, dos meus semelhantes.

Seria uma grave erro, entretanto, concluir que existir fora de si é equivalente à alienação. Pelo contrário: os dois devem ser cuidadosamente distinguidos se é que Rousseau tem uma resposta coerente aos problemas do *amour propre* que não requer a sua eliminação. Dada a sua visão do sujeito como estando completa apenas através do reconhecimento dos outros, Rousseau está comprometido com a alegação de que o sujeito humano sempre tem que existir fora de si em alguma medida. Em outras palavras, a existência externa (nos julgamentos dos outros) é necessária para a individualidade em qualquer uma de suas formas e não constitui, por si mesma, a alienação. Onde, então, resta a diferença? Uma leitura cuidadosa da passagem acima citada sugere que o que faz a existência externa do sujeito uma instância da alienação é o viver *sempre* fora de si, o viver *apenas* nas opiniões dos outros, o ser capaz de ser feliz consigo na base dos julgamentos dos outros *somente*. Um sujeito alienado, então, não é aquele que necessita meramente de reconhecimento dos outros, mas um que, ao mesmo tempo, não tem (ou tem apenas muito escassamente) recursos internos para sua autoafirmação; Um indivíduo alienado contém dentro de si nenhuma, ou muito poucas, das fontes do seu próprio ser. Entendida dessa maneira, a alienação se torna possível pelo caráter externo do sujeito, mas isso não é uma consequência necessária da individualidade.

Quiçá a melhor maneira de esclarecer o que significa carecer de recursos internos suficientes para a autoafirmação seja examinar porque ter tão pouco é uma coisa ruim – porque, em outras palavras, a alienação é um mal. A primeira razão é que, sem tais recursos, nosso gozo do bem específico para o qual o *amour propre* nos direciona é obrigado a ser contingente, inconstante e perpetuamente inseguro. Mesmo no melhor dos mundos, outros sujeitos serão fontes imperfeitas de reconhecimento, capazes tanto de retê-lo quanto de proporcioná-lo nas horas erradas, na quantidade errada e pelas razões erradas. Ademais, na ausência de quaisquer recursos para se afirmar a partir de dentro,

o ser de alguém (como um sujeito valorado) é vulnerável a uma série de vicissitudes fora do seu controle; a existência de alguém é insubstancial – instável – no sentido de que os restos cinzentos de um cepo estão sujeitos a ser reduzidos a uma pilha de poeira por uma única pancadinha de fora. A segunda razão do porquê a alienação é ruim é que ser excessivamente dependente do reconhecimento dos outros pode interferir na conquista de uma pessoa não apenas do bem da afirmação, como também de outros bens essenciais. Uma necessidade demasiado grande para a afirmação dos outros – almejar isso a cada momento, em quantidades exageradas, ou para qualquer mérito imaginado – torna alguém uma presa fácil à tentação de sacrificar outros bens essenciais, tais como a saúde, a paz mental, a segurança ou a liberdade, em busca do reconhecimento que se anseia desesperadamente.

Ao reconstruir os perigos da pulsão humana por reconhecimento, é importante ter em mente que, falando estritamente, o *amour propre* é uma condição necessária, mas não suficiente, para os males acima descritos. Há duas razões para isso. Primeiramente, embora sempre uma paixão relativa, o *amour propre* não se manifesta necessariamente – sob todas as condições – como um desejo por uma posição superior. Como notado acima, a procura por posição aos olhos dos outros também pode tomar a forma de um querer ser reconhecido como um igual – como um ser humano, por exemplo, que tem os mesmos direitos e dignidade que todos os outros.²² Isso é importante para a teoria do reconhecimento de Rousseau porque a sua solução para os vários problemas causados pelo *amour propre* – uma solução articulada em *O Contrato Social* e em *Emílio* – requererá não a extirpação do *amour propre*, mas, em vez disso, o seu cultivo adequado, de modo que a procura por reconhecimento se torne compatível com a liberdade e felicidade universais. Uma vez que eliminar o *amour propre* seria o mesmo que eliminar as condições da racionalidade, do amor – da subjetividade mesma –, o objetivo último de Rousseau será o de achar uma maneira de cultivar o *amour propre*, de modo que ele continue a motivar seres humanos sem que suscitem os males que o *amour propre* tende a produzir em sua forma não educada.

A segunda razão para a insuficiência do *amour propre*, por si mesmo, para gerar os males humanos é que uma série de outras condições não-

²² Veja, por exemplo, DI, 166/OC 3, 170.

psicológicas tem de estar presentes antes mesmo do desejo por uma posição superior poder traduzir-se no estado de guerra e degradação retratado ao final do *Discurso sobre a Desigualdade*. Enquanto a procura por ser reconhecido como melhor do que os outros é confinada ao simples desejo de seres primitivos por serem considerados como o melhor cantor ou o mais belo, uma desigualdade moral significativa não pode surgir. Isso é o que motiva Rousseau a dizer que, para a desigualdade ganhar uma posição na existência humana, ela “precisou da concatenação fortuita de diversas causas externas” (DI, 159/OC 3, 162). Incluem-se, entre essas causas fortuitas, os avanços tecnológicos rudimentares, o desenvolvimento de faculdades cognitivas latentes, a especialização ocasionada pela divisão do trabalho, e, mais importante, a origem da propriedade privada, dos estados e dos códigos de justiça, todos os quais institucionalizam e dão permanência às várias desigualdades que os seres impulsionados pelo *amour propre* são levados a criar.

Seria uma tarefa grande demais desenredar as várias maneiras pelas quais cada uma dessas causas contribui à desigualdade moral. Um tema proeminente na avaliação de Rousseau, porém, é o importante efeito da crescente interdependência entre indivíduos que esses desenvolvimentos trazem consigo. O aumento da dependência ocasionado por uma expansiva divisão do trabalho, por exemplo, torna possível ao *amour propre* buscar novas formas de satisfação que introduzem desigualdades mais duradouras do que aquelas que foram possíveis quando os indivíduos eram autossuficientes (DI, 167/OC 3, 171). Pois ao lado das antigas estratégias de esforçar-se por ser meramente o melhor cantor ou dançarino, surgem novas oportunidades para alcançar proeminência, incluindo a possibilidade de explorar a dependência dos outros para o propósito de subjugar-los. É fácil observar que um camponês que produz apenas uma das várias comidas que ele necessita para subsistir é mais vulnerável à exploração do que sua contraparte autossuficiente. Como Marx aponta, a dependência cria uma das condições necessárias para as desigualdades em *classe*. A implicação interessante do *Discurso sobre a Desigualdade* é que uma subjugação desse tipo é raramente (se é que é alguma vez) motivada por fins puramente econômicos. Pois além dos benefícios econômicos que ela traz, estabelecer alguém como o explorador de outros – especialmente quando os papéis de explorador e explorado são publicamente sancionados pelas

instituições sociais – apresenta-se como uma estratégia atraente para encontrar a confirmação duradoura da alta posição de alguém aos olhos dos outros.

3 REMÉDIOS SOCIAIS E POLÍTICOS

As soluções oferecidas por Rousseau aos problemas do *amour propre* caem em duas categorias amplas: aquelas que se focam em reestruturar as instituições sociais e políticas e aquelas que concernem à formação de caráter individual. O pensamento por trás dessa abordagem dualista é que, embora ambos os fatores – as instituições básicas de uma sociedade e como os indivíduos que nela se encontram são criados privadamente – influenciem quais as formas que a procura por reconhecimento tomará em uma dada sociedade, nenhum é suficiente, por si mesmo, de prevenir os perigos do *amour propre*. Em outras palavras, fazer o *amour propre* benigno requer não apenas que as instituições sociais e políticas corretas estejam presentes, mas também que os indivíduos se dirijam a essas instituições com os desejos, os fins e com autoconcepções apropriadas.

A resposta sócio-política de Rousseau aos males do *amour propre* é guiada por dois objetivos principais: combater as desigualdades socialmente perniciosas que o processo de civilização traz consigo e promover instituições que tornem estáveis e benignas as formas do reconhecimento social disponíveis para todos. Uma vez que o primeiro desses objetivos não pode ser alcançado simplesmente pela erradicação da desigualdade – isso aboliria, também, as condições da civilização mais genericamente -, o remédio de Rousseau se foca em impor limites à extensão e aos tipos de desigualdade que a sociedade pode permitir. O seu princípio norteador é o de minimizar as oportunidades (disponíveis ao *amour propre*) de buscar satisfação através de formas de posição superior que tendem a impedir a consecução socialmente abrangente da paz, felicidade, virtude, liberdade e da individualidade não alienada.

A abordagem de Rousseau sobre o problema da desigualdade é melhor ilustrada por dois exemplos, um dos quais aponta um tipo de desigualdade que a sua filosofia social descarta de todo, enquanto o outro

ilustra os limites impostos a um tipo de desigualdade que Rousseau pensa não poder ser frutiferamente eliminado, mas apenas mantido em xeque.

Um tipo de desigualdade que Rousseau está comprometido em proibir inteiramente é o que Marx chamaria de desigualdade de *classe*. Classe, como Marx a concebe, é definida pela relação que os indivíduos têm com os meios de produção. No capitalismo, por exemplo, uma classe possui – e, por isso, controla – os recursos materiais necessários para a produção, enquanto a outra não possui tais recursos (senão a sua própria força de trabalho). Ainda que Rousseau não tenha precisamente o conceito definido de classe elaborado por Marx, a divisão da sociedade em quem possui as forças produtivas, como terra, e esses que não a possuem é uma parte importante do aumento da dependência humana que o *Discurso sobre a Desigualdade* descreve e lamenta (DI, 167/OC 3, 171). Um sistema de classes, diferentemente da divisão material do trabalho, representa para Rousseau (assim como para Marx) uma espécie de dependência que é ao mesmo tempo prejudicial à liberdade e evitável, e, por essa razão, ele está comprometido com a sua abolição. O princípio que Rousseau se apoia para rejeitar a desigualdade de classe é disposto explicitamente no *Contrato Social* e, implicitamente, na consideração do *Discurso sobre a Desigualdade* acerca da origem da escravidão humana. Naquele, Rousseau assevera que “nenhum cidadão deve ser tão opulento que ele possa comprar um outro, e nenhum tão pobre que seja compelido a vender a si mesmo” (SC, II. 11. ii); No segundo, ele aponta a propriedade privada da terra (uma força produtiva) como a verdadeira fonte dos “crimes, guerras, [...] misérias e horrores” que afligem a raça humana (DI, 161/OC 3, 164).

É importante notar que o que Rousseau exige não é tanto a eliminação da dependência econômica, mas sua equalização, pois sempre que houver uma divisão material do trabalho de algum tipo, os indivíduos se apoiarão na cooperação dos outros a fim de satisfazer suas necessidades. Na falta de divisões de classe, entretanto, trabalhadores mutuamente dependentes encontram uns aos outros essencialmente em pé de igualdade, e a base estrutural para as relações de dominação são dissolvidas. O exemplo da classe, então, ilustra um princípio geral da filosofia social de Rousseau: uma vez que os perigos da dependência são vastamente multiplicados quando ela é unida à desigualdade – poder-se-ia, inclusive, falar que a dependência se torna

verdadeiramente perigosa apenas na presença da desigualdade²³ – a dependência econômica necessária à civilização pode ser ao mesmo tempo preservada e tornada tolerável ao equalizar tanto quanto possível os termos básicos da cooperação social.

É claro que a desigualdade de classe é relevante para o tratamento de Rousseau do *amour propre*, pois ela é a fonte, não apenas dos benefícios econômicos, mas também da estima social: ocupar uma posição na sociedade que autorize alguém a, regularmente, comandar e lucrar do trabalho de outros é uma maneira atraente de demonstrar a posição exaltada que se tem tanto para com quanto em comparação com outros. O primeiro princípio que a filosofia social de Rousseau adota de sua análise do *amour propre*, então, é que boas instituições têm de ser estruturadas de tal forma que as principais oportunidades por elas oferecidas para alcançar posição social não dependam da subjugação sistemática dos outros; em uma boa sociedade, as estratégias que os membros sociais, de modo padronizado, buscam para ganhar reconhecimento não tem de pressupor assimetrias fundamentais no poder social que, com efeito, permitem que alguns achem estima (e enriquecimento) às custas da liberdade dos outros.

O segundo exemplo de como Rousseau responde à desigualdade econômica envolve um certo tipo de desigualdade que ele acredita que deve ser mantida dentro de certos limites, mas que não deve ser eliminada de todo. O ponto aqui é expresso na seguinte afirmação: “Você quer, então, dar estabilidade ao Estado? Traga os extremos o mais perto possível; não tolere nem pessoas opulentas nem pedintes. Essas duas condições, naturalmente inseparáveis, são igualmente fatais ao bem comum” (SC, II. 11. iin). Esse tipo de desigualdade difere da precedente, pois a ela concerne a desigualdade de riqueza e não a de classe. Mesmo se diferenças de classe no sentido dado por Marx são eliminadas, disparidades significantes quanto à riqueza ainda são possíveis, assumindo que tais fatores como sorte, determinação e talento inato não são completamente despidos de seu poder para afetar as fortunas dos indivíduos. A recomendação geral de Rousseau de que os extremos sociais

²³ Para Rousseau o inverso também se mantém: a desigualdade sem dependência não teria sérias consequências para o bem-estar humano. O fato de que Rousseau coloca uma maior ênfase em reduzir a desigualdade do que em eliminar a dependência reflete sua posição de que esta [dependência] é mais fundamental à civilização do que a outra.

sejam trazidos “o mais perto possível”²⁴ autoriza uma variedade ampla de políticas estatais, adaptadas a circunstâncias específicas, cujo objetivo é manter em xeque a tendência “natural” (na falta de regulação governamental) do crescimento exponencial do abismo entre ricos e pobres (SC, II. 11. iii). Três políticas desse tipo que Rousseau explicitamente endossa são: tributação progressiva (PE, 30-31/OC 3, 271), impostos sobre bens de luxo (PE, 35/OC 3, 275-76) e restrições à herança (OC 3, 945). A razão mais importante que Rousseau tem para regular a desigualdade material é semelhante a sua razão para banir as classes econômicas: grandes disparidades de riqueza põem em perigo a *liberdade* do menos favorecido. Tais disparidades intensificam a dependência econômica do pobre e, então, aumentam a probabilidade de que eles terão de se submeter às vontades dos outros a fim de satisfazer suas necessidades (SC 2. 11. 1).

A segunda grande classe de remédios sócio-políticos de Rousseau foca na elaboração de instituições que disponibilizem uma gama suficiente de formas estáveis e benignas de reconhecimento para todos. Se uma das condições que inflamam o potencial maligno do *amour propre* é uma falta geral de oportunidades não-destrutivas de aquisição de uma posição reconhecida, então deve ser possível restringir muito do prejuízo que o *amour propre* é capaz de liberar ao estabelecer alternativas mais saudáveis às formas de reconhecimento que os indivíduos são levados a buscar em uma sociedade que ainda não foi reorganizada pelos princípios da razão. Uma vez que o problema é visto sob essa luz, é fácil ver o *Contrato Social* como tomando um papel central na estratégia de Rousseau para remediar os males do *amour propre*. Ora, uma das principais realizações do Estado legitimado é garantir para todos os seus membros uma forma substancial de reconhecimento social: o *respeito legal equitativo* conferido aos cidadãos de uma república. Em outras palavras, essa parte da solução de Rousseau torna a própria comunidade política uma importante fonte do reconhecimento que os indivíduos procuram como uma consequência do *amour propre*.

²⁴ Em outro lugar Rousseau oferece uma formulação ainda mais vaga dessa ideia: leis regulando a desigualdade econômica devem produzir uma situação onde “todos tem algo e nenhum tem demais” (SC, I.9.viiiin). Para mais sugestões concretas, cf. PE, 19-38/OC 3, 258-78.

Em uma verdadeira república – em qualquer Estado governado pela vontade geral (SC, II. 6. ixn) – o direito é a fonte de três tipos de reconhecimento, cada um dos quais consiste em um tal modo de tratar os indivíduos que proclama o igual valor de todos os cidadãos. O primeiro deles é consagrado ao que é usualmente chamado igualdade perante a lei, ou a igualdade dos cidadãos enquanto *sujeitos* (SC, I. 6. x). Esse tipo de reconhecimento deriva do fato de que leis legítimas têm de ser universais no sentido de aplicarem-se igualmente a todos: nenhum cidadão individual situa-se fora de seu alcance. Um Estado que suporta a universalidade da lei nesse sentido confere um tipo de posição igual a seus membros por insistir, por assim dizer, que nenhum indivíduo está “acima” da lei.

O segundo tipo de reconhecimento legal que uma república oferece aos seus membros é a igualdade que eles gozam como o *soberano* coletivo, ou autor, da lei: leis legítimas não apenas “se aplicam a todos”, mas “resulta de todos” (SC, II. 4. v). O sentido mais óbvio no qual as leis de uma república surgem igualmente de todos é que a todos os cidadãos são concedidos os mesmos direitos de participação política: igual direito à palavra na assembleia, igual direito ao voto, e igual acesso a cargos políticos. Há, não obstante, mais um aspecto no qual leis legítimas surgem igualmente de todos os cidadãos. As leis de uma república também se originam das vontades dos seus membros no sentido de que, enquanto essas leis são fundamentadas na vontade geral, elas são obrigadas a proteger os interesses fundamentais de cada cidadão. Aqui leis legítimas reconhecem o igual valor dos cidadãos ao proclamar que cada interesse fundamental de um indivíduo possui a mesma posição que o de qualquer outro. Na verdadeira república, achar essa forma de reconhecimento não depende dos atos e disposições arbitrários de outros indivíduos, senão da impessoal e mais confiável garantia prestada pelo próprio Estado de Direito.

Há ainda uma terceira espécie de reconhecimento fornecida pela república: o reconhecimento de um indivíduo como um portador de direitos. A ideia aqui é que cidadãos do Estado legitimado têm de ter uma posição reconhecida para além dessas de “igualmente sujeito” e “igualmente soberano”. Em uma república, as leis também reconhecem os cidadãos como agentes livres (ou pessoas) e a importância de sua ação individual é expressa em um

sistema de direitos²⁵ adquiridos que impõem limites à legislação permissível e assegura a cada pessoa uma esfera determinada e igual de “liberdade civil” (SC, I. 8. ii) em assuntos onde a vontade geral é silente. Os direitos associados com a liberdade civil são essencialmente garantias de que outros – tanto o Estado quanto os outros indivíduos – não irão interferir nas ações livremente escolhidas de alguém, incluindo a livre disposição da propriedade de alguém, desde que tais ações estejam de acordo com o fim definido da vontade geral (assegurando as condições sob as quais os interesses fundamentais de todos os cidadãos possam ser satisfeitos). Nessa terceira forma do reconhecimento legal, o que está em questão não é que os interesses de todos contam da mesma forma, mas, muito mais, que a um certo interesse fundamental de cada pessoa – a liberdade para determinar as suas próprias ações na medida em que tal liberdade está de acordo com a liberdade de todos – é concedido um valor essencial, não fungível, o qual equivale a um reconhecimento de todo indivíduo como tendo o status de um fim livre e inviolável em si mesmo.

Na medida em que o *Emílio* forma parte do tratamento sistemático de Rousseau ao *amour propre*, o seu objetivo é investigar como o tipo correto de educação doméstica pode prevenir formas não-saudáveis de *amour propre* de ganharem uma posição segura no caráter de uma jovem criança. A educação de Emílio pode ser dividida em três fases. Primeiramente, nos Livros I-III, Emílio é criado exclusivamente “por si mesmo” (E, 39/OC 4, 248), ou “em suas relações com coisas” (E, 214/OC 4, 493). Isso significa que a sua educação acontece fora da sociedade e é devotada à formação apropriada e à expressão do *amour de soi* (e a preservar o tanto quanto possível a dormência do *amour propre*), tudo de acordo com os ideais “naturais” da integridade e autossuficiência (ou independência) do indivíduo. Na segunda fase – no Livro IV – a educação de Emílio é continuada com uma diferença crucial: o começo da puberdade, com o seu despertar da paixão sexual, torna impossível de prolongar a dormência do *amour propre*. Com o *amour propre* agitado, Emílio não pode mais estar satisfeito em existir apenas para si mesmo, e sua educação – ainda conduzida na isolação de todas as relações sociais – tem de concentrar-se em formar o seu *amour propre* (e a compaixão) de modo que, uma vez que ele

²⁵ Como definido pelo objetivo da sociedade civil, que é “assegurar os bens, a vida e a liberdade de cada membro através da proteção de todos” (PE, 9/OC 3, 248).

finalmente entre nas instituições do casamento e do Estado, ele possuirá os recursos psicológicos necessários a fim de existir “para os outros”, ao passo em que também preservando, o mais possível, a integridade e a autossuficiência aprendida por ele quando criança. Na fase final, no Livro V, o vínculo exclusivo entre pupilo e tutor é perdido; Emílio é instruído nos papéis de marido e cidadão, e ele finalmente pisa no mundo social, tão bem equipado como alguém jamais pôde ser para negociar a tensão entre ser-para-si e ser-para-os-outros que, para Rousseau, define o predicamento humano.

É a segunda fase dessa educação que é a mais relevante para a teoria de Rousseau do *amour propre*. O seu objetivo primário é o de inculcar no adolescente um entendimento correto do “posto” que ele ocupa em relação aos outros (E, 243/OC 4, 534). Não surpreendentemente, o posto que Emílio tem que aprender a reivindicar para si é a igualdade com todos os outros seres humanos, onde o núcleo desse ideal é a concepção de que o interesse de nenhuma pessoa merece mais consideração do que o de qualquer outro em determinar as leis que nos obrigam comumente.

Os dois princípios educacionais com os quais o Livro IV inicia concernem, em primeiro lugar, à ordem temporal na qual as novas paixões do adolescente estão autorizadas a emergir e, ademais, o recurso psicológico principal – a imaginação do pupilo – de que essa fase educacional fará uso na formação dessas paixões. Rousseau faz questão de insistir que o aparecimento e a formação da compaixão precede a agitação do *amour propre*. O seu pensamento é que após o acontecimento desse último [*amour propre*], o adolescente preocupar-se-á necessariamente em garantir um lugar favorável em relação aos outros, tendo primeiramente adquirido a capacidade de compaixão para com seus potenciais rivais – ter empatia com suas dores e sofrimentos – será mais fácil para ele mitigar e restringir os objetivos de sua pulsão por posição relativa, a qual, na falta de tal empatia, pode assumir, facilmente, formas exageradas e perniciosas. Em outras palavras, se a compaixão é surgida e fortificada antes do *amour propre* entrar em cena, então ela é capaz de transformar o caráter emergente do adolescente “em direção à beneficência e à bondade” (E, 221/OC 4, 504) antes que ele possa ser movido na direção oposta por um desejo de superação ou de dano.

Parte do despertar da compaixão está em provê-la com um objeto, e é aqui que a imaginação se torna importante. O papel da imaginação em formar ou habituar as paixões – fazendo-as “segundo a natureza” – é o de fixar os seus objetos, os quais, no presente caso, equivale a determinar para quem e à base de que a compaixão de Emílio deve ser direcionada. Uma razão do porquê a imaginação é tão importante na formação da compaixão é que a sensibilidade às dores de outras criaturas depende de uma capacidade para a identificação imaginativa, da habilidade de “transportar a nós mesmos para fora de nós mesmos e [fazer-nos] identificar com o animal que sofre” (E, 223/OC 4, 505-506). Ademais, a tarefa do tutor na formação da compaixão de Emílio é dupla: estimular a imaginação até agora latente dele [de Emílio] para que ele seja capaz de experimentar os sofrimentos dos outros como dolorosos, e, então, progressivamente expandir o escopo de sua recém-adquirida sensibilidade, de modo a incluir todos os seres humanos ou, como Rousseau coloca, a “humanidade” mesma.

O sentido de igualdade que forma a compaixão de Emílio antes de ele ser completamente afetado pelo *amour propre* é capaz de servir como um contrabalanço necessário à sua tendência imediata de, uma vez desperta, procurar superioridade, até mesmo a “primeira posição”, em relação aos outros (E, 235/OC 4, 523). No próximo passo de sua educação, coincidentemente com a emergência do *amour propre*, Emílio é trazido face à face com uma característica da vida humana que se encontra em tensão com seu recém adquirido ideal de igualdade moral: o fato básico e, para ele, surpreendente da desigualdade social – a existência de desigualdades “artificiais” de riqueza e poder, que, embora altamente variáveis com o tempo e o lugar, são intrínsecas à sociedade humana (E, 236/OC 4, 524). Para além de meramente comunicar seu encargo com a ubiquidade e variedade da desigualdade social, o objetivo do tutor é o de levar Emílio a fixar o significado adequado para as reais disparidades de riqueza e poder que ele acha ao seu redor. Nisso o principal ponto é trazer Emílio a apreciar o caráter superficial e arbitrário da maior parte da desigualdade realmente existente. Mais precisamente, ele aprenderá que mesmo se a existência de vantagens sociais for (em certa medida) inevitável, tais vantagens são também para a maior parte arbitrariamente distribuídas – o que quer dizer: disparidades existentes quanto à riqueza, classes e poder

raramente correspondem a diferenças em mérito genuíno (DI, 131/OC 3, 131-32). Riqueza, classe e poder superiores são, em outras palavras, na maior parte das vezes, não merecidos; e apreciando a distinção entre ocupar um lugar privilegiado na sociedade e merecer estar ali é crucial para a devida formação do *amour propre*.

Uma outra meta dessa parte da educação de Emílio é nele imprimir, não apenas que desigualdades quanto às riqueza, classe e poder são na maior parte das vezes não merecidas, mas, outrossim, que as ter (ou tê-las sozinho) raramente traz satisfação genuína. Emílio tem de aprender a olhar sob a máscara pública usada pelos socialmente bem sucedidos a fim de “ler seus corações” e ver que suas riquezas e poder são, frequentemente, acompanhadas por insegurança, obsessão, inveja e sofrimento (E, 237/OC 4, 526). Aprender que riqueza, classe e poder superiores geralmente ficam no caminho da verdadeira felicidade tem o efeito de incitar nele compaixão pelos abastados, ao invés de inveja ou o desejo de imitá-los, ambos dos quais podem tornar-se facilmente uma pulsão por competir ou prejudicar a fim de ocupar uma posição privilegiada para os outros.

Uma vez que Emílio tenha aprendido a julgar o verdadeiro valor das formas mais superficiais da superioridade, a formação de seu *amour propre* ainda requererá uma grande intervenção (E, 244/OC 4, 536). Emílio tem que aprender que mesmo aqueles que desfrutam a superioridade com respeito aos genuínos bens humanos – felicidade, sabedoria, estima de si mesmo e dos outros – não merece, em nenhum sentido robusto, suas vantagens. Essa lição é especialmente importante para Emílio, o qual, ao ter tido a boa fortuna de receber uma educação exemplar, ocupará, muito provavelmente, uma posição privilegiada precisamente desse tipo e, então, será especialmente vulnerável ao tipo de vaidade que Rousseau está preocupado aqui em prevenir. O perigo a ser evitado nessa situação não é que Emílio possa se deleitar com seu lugar privilegiado ou mesmo desejá-lo, mas, pelo contrário, que ele possa “atribuir sua felicidade ao seu próprio mérito” e, conseqüentemente, acreditar em si como *merecedor* de sua boa fortuna (E, 245/OC 4, 536-37). Acreditar que alguém é merecedor de uma posição mais feliz é estar fundamentalmente enganado sobre o verdadeiro “posto” de alguém na espécie humana. Uma tal superestima de si representa um sério perigo moral e político, pois é

incompatível com o assumir (sincera e confiavelmente) a perspectiva sobre os outros que a moralidade e a justiça política requerem, a saber, considerar todos os indivíduos igualmente merecedores de felicidade (no sentido de que os interesses fundamentais de cada pessoa têm que contar tanto quanto os de qualquer outro).

4 O *AMOUR PROPRE* COMO A SOLUÇÃO PARA OS SEUS PRÓPRIOS MALES

O aspecto mais inovador da teoria do reconhecimento de Rousseau é sua defesa de que, apesar de seus vários perigos, o *amour propre* provê os seres humanos com uma parte substancial dos recursos subjetivos que eles necessitam para exercitar sua razão, para atingir a excelência moral e para que se realizem como livres. O *amour propre* é apenas indiretamente a fonte da razão, da virtude e da liberdade – e, assim, a fonte dos remédios de todos os seus males – porque não há uma conexão direta entre os fins que o *amour propre* nos impele a procurar e a aspiração a ser racional, virtuoso ou livre; nós não nos tornamos racionais, morais ou autodeterminados porque fazendo assim satisfazemos nosso desejo de ter valor aos olhos dos outros. A ideia de Rousseau é, mais propriamente, que ao procurar satisfazer sua paixão por reconhecimento, seres com *amour propre* são levados a estabelecer relações com outros que, com efeito, e sem o conhecimento desses seres mesmos, dota-os de capacidades cognitivas e afetivas que tornam acessíveis novas possibilidades – à razão, moralidade e liberdade – as quais seriam, de outra forma, indisponíveis para eles. Nessa seção final, eu me foco na alegação de que a racionalidade – a capacidade para adotar, bem como para ser apropriadamente movido pelo ponto de vista da razão – depende do *amour propre* como uma de suas condições. (A razão, como eu a considero aqui, coincide com a postura deliberativa adotada pelo cidadão que se esforça em legislar por seu Estado de acordo com a vontade geral²⁶).

²⁶ Cf. Frederick Neuhouser, “Rousseau sobre a Relação entre Razão e Amor-para-consigo (*Amour Propre*)” [*Rousseau on the Relation between Reason and Self-Love (Amour Propre)*], *Anuário Internacional do Idealismo Alemão [Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus]*, 2003, 221-39, para uma mais detalhada caracterização do ponto de vista da razão.

Embora o texto de Rousseau ofereça muito poucos detalhes de como a conexão entre razão e *amour propre* pode ser explicada nos pormenores, uma dica está contida na bem conhecida passagem do *Contrato Social* que descreve a “notável mudança no homem” que tem de ocorrer se o Estado de Natureza, onde o apetite determina a conduta, deve render-se ao Estado Civil, onde a razão e o dever regulam a ação. Lá Rousseau afirma: “Apenas [...] quando [...] o direito substitui o apetite, o homem, *que até então considerara apenas a si mesmo*, acha-se forçado a agir de acordo com outros princípios e a consultar sua razão antes de observar suas inclinações” (SC, I.8.i; grifos do autor). A dica dada aqui é essa: a fim de que a razão se torne a reguladora da ação humana, um caminho tem de ser achado para que os isolados seres do Estado de Natureza sejam extraídos de sua existência solipsista – onde cada um “toma a si mesmo como o único espectador, observando-o” (DI, 222/OC 3, 219) – e, ao contrário, para aprender a agir a partir de princípios que levam em consideração as perspectivas de seus semelhantes. É razoável assumir que Rousseau considera que o *amour propre*, com a sua preocupação explícita em como as coisas aparecem aos outros, é o recurso provido pela natureza humana que possibilita a requerida expansão de perspectivas. A questão é: como ele faz isso?

Vamos começar com a maneira mais natural para entender como o *amour propre* pode dotar os seres humanos com a capacidade de assumir a perspectiva dos outros. O pensamento aqui é que, porque o *amour propre* procura a boa opinião dos outros, sua satisfação depende de uma habilidade para antecipar os desejos e necessidades dos outros e para adaptar as próprias ações em conformidade com eles. É nos dito que o desejo de Emílio em ser amado por seres humanos, seus semelhantes, carrega consigo um desejo de satisfazê-los (E, 337/OC 4, 668), mas, para ter êxito quanto a isso, requer-se uma [cons]ciência do que é provável que cause prazer ou dor àqueles cujas opiniões ele se preocupa. Isso sugere que, ao engendrar em nós um desejo para a boa opinião dos outros, o *amour propre* impele-nos a aperfeiçoar a nossa capacidade de ver o mundo a partir de um ponto de vista outro que não o nosso.

Não há dúvida de haver algum mérito na sugestão de que o *amour propre* cultiva a racionalidade ao dar aos indivíduos um incentivo para

desenvolver suas habilidades de imaginar – e de ser movido por – como o mundo aparece aos outros. Ainda assim, essa não pode ser a principal reivindicação de Rousseau sobre a relação entre a razão e o *amour propre*. Isso é assim porque o *amour propre* não é necessário para nutrir a capacidade de antecipar as necessidades e os desejos dos outros, pois o *amour de soi* também é capaz de produzir esse resultado. Dada a interdependência radical que mesmo as necessidades “não-relativas” por comida, vestuário, e abrigo originam, os humanos tem um incentivo poderoso para aprender a perceber as necessidades e desejos dos outros, não considerando qualquer anseio por ganhar sua aprovação ou estima.²⁷ Uma vez que o próprio *amour de soi* faz-nos precisar da cooperação dos outros – e uma vez que o meu “receber a ajuda de você” depende da minha habilidade para oferecer algo de útil para você em troca – isso por si mesmo poderia ser suficiente para nos ensinar o grande benefício de ser capaz de antecipar as necessidades dos outros e de moldar nossa atividade social de acordo com isso.

Se é verdade que ambas as formas de amor-para-consigo podem estimular o desenvolvimento da capacidade de antecipar as necessidades dos outros, então nós ainda não achamos qualquer contribuição distintiva que o *amour propre* dá em relação ao cultivo da ação racional. Para avançarmos, me voltarei às características do *amour propre* que o distinguem do *amour de soi*, especialmente sobre os dois aspectos nos quais o *amour propre* é uma paixão relativa: primeiramente, a posição que o *amour propre* se esforça para conseguir é sempre relativa à posição dos outros; ademais, o bem que o *amour propre* procura – estima social – depende das (ou reside nas) opiniões de outros sujeitos.

Para ver como a primeira dessas características pode servir aos fins da razão, será útil considerar porque outro componente da natureza humana – a compaixão – não é um fundamento suficiente para o agir racional. (A compaixão é a habilidade de sentir as dores dos outros e de ser motivado a aliviá-las). A resposta sucinta é que a compaixão é um sentimento e que

²⁷ A posição de Rousseau no *Discurso sobre a Desigualdade* é que o *amour de soi* por si mesmo não gera relações duradouras de dependência, uma vez que no estado “original” de natureza, onde o *amour de soi* é ativo e o *amour propre* não o é, nenhuma dependência desse tipo surge. Mais propriamente, a dependência torna-se uma parte necessária da existência humana apenas quando o *amour propre* é despertado e [já] imprimiu seu caráter na grande maioria dos desejos humanos.

sentimentos precisam ser guiados pela razão se eles tiverem de ser produtores confiáveis das ações corretas. Isso é porque a compaixão, incontrolada pela razão, pode induzir-nos a distribuir nossa beneficência arbitrariamente – aos objetos errados, talvez, ou aos objetos corretos, mas na proporção errada. Enquanto a compaixão pode ser útil à moralidade ao nos motivar a cuidar dos bens de outras pessoas (distantes e desconhecidas), a não ser que ela seja subordinada a ideias que apenas a razão pode oferecer, ela permanece “uma preferência cega” (E, 252/OC 4, 548) e apenas contingentemente resulta precisamente nas ações que a justiça demanda. Assim, embora a razão baseie-se na compaixão para inspirar em nós a preocupação pelos bens dos outros, ela também exige que nós coloquemos nossa compaixão em xeque – que nós “nos rendamos a ela apenas na medida em que ela concorda com a justiça” (E, 253/OC 4, 548). É apenas quando a compaixão é ordenada por uma ideia da razão – a ideia dos interesses fundamentais de cada um – que ela pode deixar de lado o seu caráter de sentimento cego e achar o seu caminho rumo aos seus objetos corretos²⁸.

Ainda assim, qual o papel que o *amour propre* pode exercer nisso? Aquilo que o *amour propre* é capaz de contribuir à ordenação racional da compaixão é uma ideia que se origina no seu caráter como uma paixão relativa, qual seja: a ideia do *valor comparativo* dos indivíduos humanos. Nós vimos mais cedo que, ao direcionar a compaixão aos seus objetos próprios, a razão faz uso da ideia do igual valor moral de todos os indivíduos. A reivindicação de Rousseau não é, obviamente, que um compromisso para com o igual status moral dos humanos é uma consequência necessária de se ter meramente o *amour propre*; sua reivindicação é que sem o *amour propre* a própria ideia do valor comparativo – e daí, também, a ideia mais específica do igual valor – não teria um ponto de apoio nas disposições dos seres humanos e, conseqüentemente, nenhum poder para dirigir seus comportamentos, como requer a razão. Em resumo, o *amour propre* é que faz comparações, e não a compaixão, e sem comparações (do tipo apropriado) não pode haver razão²⁹.

Vamos nos voltar, agora, ao outro sentido no qual o *amour propre* é relativo, qual seja, que o bem por ele procurado consiste em opiniões do valor

²⁸ Esses pontos são muito bem formulados por Andrew Chitty, “Necessidades na Filosofia da História: de Rousseau a Marx” [*Needs in the Philosophy of History: Rousseau to Marx*] (Dissertação de doutorado, Oxford University, 1994), 63-68.

²⁹ A sugestão de que a comparação é essencial à razão, talvez até sua operação central, pode ser achada em DI, 143-144, 148/OC 3, 165-66, 169.

defendido por outros sujeitos. Como essa característica do *amour propre* deve servir para o cultivo da racionalidade? Como eu notei anteriormente, Rousseau alude à ideia de que o *amour propre* nos compele a abandonar nosso solipsismo “natural” e a adquirir uma perspectiva que leva em consideração a subjetividade dos outros. Eu também disse que, se o *amour propre* deve fazer uma contribuição distinta ao agir racional, esse reconhecimento da subjetividade dos outros tem que envolver mais do que simplesmente a antecipação de seus prazeres ou dores. Um aspecto no qual o *amour propre* difere tanto do *amour de soi* quanto da compaixão se faz presente porque ele faz com que se importe com os pontos de vista tomados pelos outros, não apenas acerca do mundo em geral, senão também sobre um objeto específico, em si mesmo. Ou seja, alguém que procura a boa opinião dos outros é motivado a imaginar como certos aspectos de *si mesmo* (suas ações e qualidades publicamente visíveis) aparecerão a sujeitos diferentemente situados e se o que se vê de seu si mesmo público evocará a sua estima. Isso sugere que o *amour propre* pode fomentar o agir racional por dar aos indivíduos um incentivo a ver e julgar *a si mesmos* a partir de uma perspectiva externa.

A importância de uma tal capacidade para o agir racional é evidente. Como nós vimos, a razão requer que um indivíduo abandone seu ponto de vista particular, onde apenas os seus interesses contam, e observe a si mesmo – suas intenções e seus traços de caráter – a partir de uma perspectiva externa, que considere apenas os interesses fundamentais de todos. Em outras palavras, a razão exige que nós transformemos a nós mesmos em um tipo de objeto para a nossa própria consciência – que nós vejamos nossas próprias qualidades do mesmo modo em que veríamos as dos outros, e que nós assim façamos através dos olhos imparciais de um outro generalizado³⁰. O *amour propre*, então, com a sua preocupação por como se aparece a outros sujeitos, parece especialmente adequado para fomentar nos seres humanos a capacidade de auto-objetificação que a autoavaliação racional requer. (Novamente,

³⁰ A posição que eu atribuo a Rousseau se sobrepõe consideravelmente com o relato da racionalidade de George Herbert Mead, *Mente, Si Mesmo e sociedade*, Parte III (Chicago: university of Chicago Press, 1934). Além do mais, Mead argumenta que é precisamente a habilidade de tomar a si mesmo como um objeto – de ver a si mesmo a partir da perspectiva dos outros – que é o selo de qualidade da individualidade. Isso sugere uma estratégia potencialmente frutífera para decifrar a alegação de Rousseau de que o *amour propre* é uma condição necessária não apenas da racionalidade, mas da individualidade em geral.

Rousseau não está afirmando que o fato de simplesmente possuir o *amour propre* é suficiente para capacitar os indivíduos a terem uma visão objetiva de suas intenções e peculiaridades. À educação resta, claramente, ainda muito trabalho a fazer, se os indivíduos que começam a se importar apenas com as opiniões de outros efetivos devem ser transformados em sujeitos que julgam a si mesmos a partir de um ponto de vista imparcial. A reivindicação de Rousseau é, antes, que a habilidade para nos fazer objeto do olhar da razão tem o seu começo no – e é um refinamento do – impulso original, derivado do *amour propre*, para pisar fora de nossa própria posição subjetiva favorável a fim de ver como nós aparecemos aos outros particulares dos quais nós almejamos a boa opinião).

Aqui também se pode objetar que o *amour de soi* em si proporciona aos indivíduos um incentivo suficiente para aprender a avaliar seus comportamentos a partir de uma perspectiva externa. Pois, para indivíduos que confiam na cooperação dos outros para satisfazer necessidades básicas, parece não ter problema em se aprender a discernir e estar em conformidade com o que “o mercado” deseja e decide produzir, simplesmente porque as consequências no que diz respeito ao fracasso em fazê-lo são muito graves. Mesmo se isso deixasse espaço para que o *amour propre* trabalhe em conjunto com o *amour de soi* no fomento à capacidade de levar em consideração um ponto de vista objetivo em si mesmo, isso deveria nos levar a perguntar se o *amour propre* tem alguma coisa distintiva a contribuir para esse processo. De fato, ele faz duas grandes contribuições.

Uma característica notável do *amour propre* é que ele nos leva a nos importar com as opiniões dos outros sobre nossas ações e qualidades não por razões instrumentais (porque encontrar-se com as expectativas dos outros é necessário, se o meu produto deve comandar um preço no mercado), mas porque nós mesmos valoramos essas opiniões, como indicadores de nosso valor como indivíduos. Além do mais, uma pessoa com *amour propre* se importa com a sua aparência perante os outros, pois suas ações públicas visíveis são levadas a refletir algo que está por trás dessas aparências como o objeto supremo de sua preocupação, ou seja, seu “eu” como um possível objeto de estima. Na medida em que ele é motivado pelo *amour propre*, o artesão diligente deseja elogios por seu trabalho, não porque uma boa reputação irá aumentar seu poder no mercado, senão porque seu trabalho é um reflexo de si mesmo,

visível a todos, e o reconhecimento de sua excelência [do trabalho] é uma confirmação pública do seu valor (enquanto artesão). Por essa razão uma pessoa com *amour propre* é motivada a considerar como suas próprias ações e qualidades aparecerão aos outros sujeitos que importam para ele, na qualidade de espectadores de seu si mesmo. Uma tal pessoa fará dos aspectos publicamente acessíveis de si mesmo o objeto de seu próprio olhar, enquanto perguntando a si mesma: “Seria provável que essas qualidades fossem julgadas por meus espectadores como adequadas a uma pessoa digna de mérito (de qualquer tipo que ele aspira a ser)?” Porque isso leva alguém a julgar as suas próprias ações de acordo com padrões não-instrumentais de valor pessoal, a autoexaminação que o *amour propre* impele os indivíduos a empreender é muito mais perto de uma autoavaliação moral do que qualquer coisa que o *amour de soi* é capaz de engendrar. Uma vez que uma das características da postura moral é que ela julga uma ação com vistas a como (aos olhos de um espectador imparcial) ela refletiria sobre o “valor interno” de alguém. Em resumo, o *amour propre* é o protótipo afetivo do ponto de vista da razão porque ele leva os indivíduos a adotarem um tipo de perspectiva normativa de si mesmos – ou seja, ele os leva a avaliar a si mesmos de acordo com padrões de excelência não-instrumentais que vão além do estado de estar interessado de si do *amour de soi*, com sua preocupação exclusiva pelo bem não-relativo de alguém.

Tem mais uma característica da perspectiva normativa implícita no *amour propre* que aponta para uma segunda maneira pela qual essa paixão ajuda a formar a capacidade para julgar a si mesmo “objetivamente”, do ponto de vista da razão. Essa característica diz respeito à natureza da autoridade das normas que o *amour propre* admite, e não surpreendentemente ela está em ligação estreita com o fato de que o bem que o *amour propre* procura reside nas opiniões dos outros. Para além de fornecer padrões inúteis de mérito pessoal, os critérios avaliativos evocados pelo *amour propre* diferem daqueles do *amour de soi* na medida em que eles têm sua fonte em algo externo à pessoa a que eles se aplicam, a dizer, os julgamentos dos outros sujeitos. Ao localizar a medida de meu valor no que os outros pensam de mim, eu, na verdade, faço suas opiniões normativas para mim – ou seja, eu tomo seus julgamentos como critérios válidos para o meu valor e, ao me refazer em conformidade como esses julgamentos, eu os reconheço como ‘leis’ para a minha vontade. Desse modo,

pela própria natureza das necessidades que isso engendra, o *amour propre* compele os seres humanos a submeter suas vontades ao julgamento de seus semelhantes e, assim, ensina-os a acordar um tipo de autoridade normativa a outros pontos de vista que não os seus.

Uma forma de expressar esse ponto é dizer que o *amour propre* é a fonte afetiva do impulso humano à objetividade (ou racionalidade) e que o que Rousseau avilta ao longo de sua obra como o “reino da opinião” é, ao mesmo tempo, um precursor ao reino da razão. Isso ocorre porque o desejo de fazer a si mesmo em conformidade com as opiniões dos outros – a ânsia de estar à altura de *suas* percepções do que é bom – é somente uma forma (admitidamente ainda primitiva) de tomar a si mesmo como sujeito a normas, cuja validade é independente de seus próprios desejos ou crenças³¹. Isso quer dizer que, embora fonte de vários perigos, a busca pela estima pública é, também, o campo de treinamento da razão, onde cada ser humano recebe sua primeira lição na dura verdade de que tomar algo como bom não é suficiente para fazê-lo assim, e que sua vontade está em dívida para com algo além de suas próprias preferências subjetivas e de suas próprias crenças.

Além disso, porém, o *amour propre* prefigura o ponto de vista da razão ainda mais precisamente ao localizar a fonte dos limites à vontade de um indivíduo, não no mundo das coisas, mas nos julgamentos dos outros sujeitos. O *amour propre* faz mais do que simplesmente ensinar os seres humanos a julgar a si mesmos a partir de uma perspectiva que transcende seus próprios desejos particulares; ele também torna as opiniões dos outros sujeitos a autoridade dessa perspectiva. Isso pode ser entendido como a forma das paixões para antecipar a reivindicação da razão de que a objetividade no reino ético tem sua fonte no acordo de agentes racionais (sujeitos, é claro, aos limites apropriados) – que, em outras palavras, o padrão para o que é certo reside fora da consciência de cada indivíduo em um tipo (ideal) de consenso entre sujeitos racionais.

A riqueza da consideração de Rousseau da importância para os assuntos humanos da pulsão por reconhecimento estende-se bem além dos pontos que eu fui capaz de traçar nessas poucas páginas. Minha esperança é

³¹ Outra versão dessa alegação pode ser achada em Chitty, no seu “Necessidades na Filosofia da História” [*Needs in the Philosophy of History*], 42-43.

que mesmo esse simples esboço de sua posição é suficiente para mostrar que as raízes de muita teorização subsequente acerca da natureza e valor do reconhecimento são encontradas na reflexão de Rousseau sobre o *amour propre* e que, mesmo hoje, nós podemos ter ganhos estudando tais reflexões mais seriamente do que os filósofos até aqui fizeram.