

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DESIGUALDADE E RECONHECIMENTO EM FREDERICK NEUHOUSER,
LEITOR DE ROUSSEAU

DANIEL CORRÊA BOTH

Monografia apresentada como requisito parcial para
a obtenção do grau de Bacharel em Filosofia

Orientador

Prof. Dr. FELIPE GONÇALVES SILVA

PORTO ALEGRE, DEZEMBRO DE 2016

*Dedico este trabalho aos meus avós:
Jacob e Delma, in memoriam; e Ilka,
que pôde me ver finalmente
graduado.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço, antes de mais nada, a todos os meus familiares, cuja influência em minha criação fez de mim o que sou hoje. Em especial: meu pai, José Luiz e, principalmente, minha mãe Jane - que sempre foi uma constante mesmo em dias tempestivos e tempos difíceis. Meu carinho, embora nem sempre óbvio, é eterno.

Agradeço infinitamente a todos os meus amigos pelos incontáveis momentos de alegria (mesmo em horas tensas), situações indescritíveis e acontecimentos épicos. Especialmente o grupo Dudinka, por fazerem da vida algo que vale a pena (ou ao menos vale uma Kaiser). I salute you!

Agradeço a minha namorada, Thuanny, por toda a paciência e amor que teve por mim. Em momentos de nervosismo, mesmo distante, sua presença era sentida em meu coração - obrigado, sempre. *It's OK.*

Aos servidores da Faculdade de Medicina da UFRGS, onde fui bolsista por toda minha graduação, muito obrigado - lá aprendi várias lições sobre a vida. Desejo-lhes tudo de bom, especialmente para minhas chefes, Liliane Koester e Ana Maria "Presley", que sempre trataram-me com o respeito de colegas e o carinho de mães.

Também agradeço aos nobres professores do Departamento de Filosofia da UFRGS, que expandiram meu pensamento para além do mero meio acadêmico, dando-me muito mais que uma formação como aluno, mas como indivíduo capaz de pensamento crítico. Um agradecimento em particular ao meu orientador, Felipe Gonçalves, pelas boas lições e pela paciência com que me auxiliou.

A todos vocês, meu mais sincero obrigado!

LISTA DE ABREVIATURAS

As citações ao livro *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, de Rousseau, quando em português, serão relativas à versão brasileira de 2013 traduzida por Paulo Neves. No mais das vezes o livro será referido também como *Segundo Discurso*, seguindo a tradição dos comentadores da área, com nota de rodapé específica quando necessário.

As demais obras citadas em português serão referidas por seus nomes completos, especialmente o *Emílio* e o *Do Contrato Social*, de Rousseau.

As citações de obras de Rousseau feitas por Frederick Neuhouser seguem um padrão próprio que inclui uma referência da versão traduzida em inglês, seguida da referência em *Oeuvres Complètes* de Rousseau em francês. A abreviatura usualmente se dá conforme a lista abaixo:

DI	<i>Discourse on Inequality (Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men)</i>
DSA	<i>Discourse on the Sciences and Arts</i>
SC	<i>The Social Contract</i>
E	<i>Emile, or On Education</i>
GM	Geneva Manuscript
GP	<i>Considerations on the Government of Poland</i>
J	<i>Julie, or the New Heloise</i>
LCB	<i>Letter to Christophe Beaumont</i>
LV	<i>Letter to Voltaire</i>
LWM	<i>Letters Written from the Mountain</i>
OC	<i>Oeuvres Complètes</i>
OL	<i>Essay on the Origin of Languages</i>
PE	<i>Discourse on Political Economy</i>
RJJ	<i>Rousseau, Judge of Jean-Jacques: Dialogues</i>
RSW	<i>The Reveries of the Solitary Walker</i>

INDICE

INTRODUÇÃO	1
1. ASPECTOS DA LEITURA DE NEUHOUSER.....	3
1.1. TERMINOLOGIA.....	6
1.1.1. <i>Natural e Artificial</i>	7
1.1.2. <i>Amor de si, amor-de-si-mesmo e amor próprio</i>	9
1.1.3. <i>Desigualdades: Físicas x Sociais</i>	10
1.1.4. <i>Reconhecimento</i>	12
1.2. NEUHOUSER E O NÚCLEO TEXTUAL SOCIOPOLÍTICO DE ROUSSEAU	13
1.3. COMPLEMENTARIDADE E CONSISTÊNCIA ENTRE TEXTOS.....	15
1.4. OUTRAS QUESTÕES	17
2. NATUREZA HUMANA.....	19
2.1. NATUREZA HUMANA ORIGINAL.....	21
2.2. INDIVIDUALIDADE, INDEPENDÊNCIA E RESPONSABILIDADE.....	27
3. AMOR PRÓPRIO E DEGENERAÇÃO	32
3.1. TEODICEIA	32
3.2. SURGIMENTO DO AMOR PRÓPRIO	35
3.3. TEODICEIA DO AMOR PRÓPRIO	39
4. DESIGUALDADE E RECONHECIMENTO	41
4.1. AMOR PRÓPRIO INFLAMADO	43
4.2. DEGENERAÇÃO E DESIGUALDADE	51
5. OUTRAS QUESTÕES.....	56
5.1. BREVE OBSERVAÇÃO SOBRE A QUESTÃO DA NORMATIVIDADE E O ESTADO DE NATUREZA EM NEUHOUSER	56
5.2. BREVE OBSERVAÇÃO SOBRE OS REMÉDIOS PRESCRITOS POR NEUHOUSER	61
6. CONCLUSÃO	65
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	67

INTRODUÇÃO

O filósofo norte-americano Frederick Neuhouser é um estudioso de várias áreas, em especial de filosofia social e política dos séculos XVIII e XIX. Um dos autores privilegiados por Neuhouser é Jean-Jacques Rousseau: temas como *liberdade*, *vontade geral* e *amor* são explorados em vários trabalhos do norte-americano, com especial profundidade em 2008 e 2014, quando lança dois dos mais influentes livros nos estudos rousseauianos atuais. O esforço de *atualização* da filosofia social e política presentes na obra de Rousseau pretende trazer temas já relevantes no século XVIII para uma discussão contemporânea, a qual se faz valer de novas ferramentas e conceitos. Entenda-se: uma das maiores peculiaridades de Neuhouser é investigar a obra de Rousseau tratando-a como raiz de ideias que apenas posteriormente encontrariam formulações explícitas no discurso filosófico, buscando sobretudo encontrar esboços de uma teoria do *reconhecimento* como núcleo explicativo de sua filosofia prática.

O presente trabalho tem como objetivo geral empreender um estudo das duas principais obras de Frederick Neuhouser sobre Rousseau, a saber, *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, de 2008, e *Rousseaus's Critique of Inequality: reconstructing the Second Discourse*, de 2014. Como consequência, as referências feitas à obra de Rousseau servirão para melhor compreender a especificidade da leitura de Neuhouser, destacando rupturas e continuidades com algumas de suas importantes heranças interpretativas.

Especificamente, buscaremos a fonte explicativa apresentada por Neuhouser para dois conceitos, a saber, *reconhecimento* e *desigualdade moral ou social*. A intenção é seguir seus passos de reconstrução do argumento rousseauiano a partir do *estado de natureza humano*, delimitando assim as condições que Neuhouser entende como fundamentais na existência humana natural para que estes dois conceitos possam surgir, tentando evidenciar também a relação entre eles. Com efeito, não examinaremos detidamente o viés mais eminentemente normativo explorado por Neuhouser em suas obras, deixando de lado a análise profunda sobre o direito natural e o modo como ele opera no tratamento das desigualdades sociais e morais.

Também daremos apenas breve notícia das prescrições que Neuhouser apresenta para os problemas levantados em sua pesquisa - ou seja, nosso interesse será por uma seção específica de seu "diagnóstico", e não pelos "remédios" de que o autor dispõe.

O estudo, então, exigirá uma série de passos dentro da interpretação dada por Neuhouser ao núcleo de textos sociopolíticos de Rousseau para chegarmos a uma resposta coesa sobre nosso assunto específico. No capítulo 1 nos ocuparemos com os preâmbulos da leitura de Frederick Neuhouser: uma série de aspectos e particularidades que o diferenciam de outros comentadores, assim como esclarecimentos acerca de seu vocabulário, os quais deverão ser mantidos em mente no prosseguimento da leitura. O capítulo 2 reconstrói a análise da *natureza humana* e do *estado natural original* que evidenciará os temas de nosso interesse. No capítulo 3, efetuaremos uma análise breve do conceito de *teodiceia* em sua relação com o surgimento do conceito de *amor próprio* e sua degeneração, um dos argumentos centrais de Neuhouser para caracterizar a teoria do reconhecimento de Rousseau. No capítulo 4 faremos a exposição da *desigualdade* e do *reconhecimento* como dois conceitos relacionados ao *amor próprio*, explicitando suas características e a ligação entre eles. Por fim, no capítulo 5, faremos uma breve e geral exposição de duas questões importantes da pesquisa de Neuhouser relacionadas ao nosso trabalho, mas que por vários motivos tiveram de ser deixadas de fora do corpo principal, a saber, a questão da *normatividade* e, ainda que de forma geral, os remédios que Neuhouser encontra em Rousseau como solução para os problemas levantados.

1. ASPECTOS DA LEITURA DE NEUHUSER

A leitura feita por Neuhausser da obra de Rousseau está localizada, de forma geral, em uma linha contemporânea de interpretação que encontra no pensamento rousseauiano a *possibilidade do bem e da salvação humana*, rompendo com uma tradição de interpretação "pessimista" ou "crepuscular", a qual postula que, para Rousseau, os homens estariam fadados inescapavelmente à perdição a partir do momento em que abandonam seu estado natural. Neuhausser, vai além no rompimento com essa herança interpretativa: identifica uma série de condições essenciais ao desenvolvimento humano que, dependendo da forma como o indivíduo se relaciona com os outros e com seu meio, podem gerar consequências positivas (como o desenvolvimento de virtudes, boas condições de vida e demais capacidades morais que seriam consideradas construtivas ou "boas" para a existência humana) ou negativas (degradação da condição humana e demais condições que poderiam ser consideradas "más" para a existência humana, tendo a desigualdade social ou moral como exemplo proeminente), encontrando, assim, uma ambivalência no cerne da condição humana.

Interpretações consideradas pessimistas ou crepusculares podem ter várias formulações, mas o caso principal é caracterizado pela tese da *degeneração necessária*. A partir da caracterização do homem natural dada por Rousseau, "bom" e tão distante dos homens que vemos em nossos dias¹, mas principalmente baseado na conclusão do *Segundo Discurso* de que as desigualdades não pertenceriam ao estado natural dos homens², é bastante comuns entre seus intérpretes a postulação de que a história humana em Rousseau seria uma história de degeneração contínua e gradual a partir do momento em que os homens desenvolvem a paixão do *amor próprio*. Esta paixão essencialmente social seria a verdadeira culpada pelas desigualdades sociais estabelecidas, sendo que uma "salvação" da humanidade seria impossível devido à

¹ ROUSSEAU, 2013, p33-34: o exemplo da estátua de Gláuco já no prefácio do *Segundo Discurso* evoca a "desfiguração" do homem exercida pelo tempo, afastando-o de sua forma original. A ideia de que os costumes e sofisticações da sociedade alteram - ou mesmo degeneram - o homem de forma a torná-lo irreconhecível frente ao seu estado natural, no entanto, já é introduzida por Rousseau no *Primeiro Discurso*.

² "Conclui-se dessa exposição que a desigualdade, sendo quase nula no estado de natureza, obtém sua força e cresce com o desenvolvimento de nossas faculdades e os progressos do espírito humano, tornando-se finalmente estável e legítima pelo estabelecimento da propriedade e das leis." (ROUSSEAU, 2013, p. 114).

irretroatibilidade dos graus de socialização e degeneração já alcançados. O próprio Neuhouser identifica alguns dos comentadores que fizeram tradição na interpretação do amor próprio dessa forma puramente negativa:

Three notable examples are: Arthur O. Lovejoy, *Reflections on Human Nature* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1961), 227–8; Allan Bloom, *E*, 484, n. 17; and Cassirer, 75, who identifies *amour-propre* with ‘selfish love, whose only satisfying pleasure is the oppression of others’. Although this view continues to be found in the secondary literature, my claim that it is the prevailing view is based mostly on the many conversations I have had with philosophers, political theorists, historians, and literary critics who may not have written on Rousseau but have read him attentively and regularly teach his texts. (NEUHOUSER, 2008, p. 15).

Contrariando leituras como as exemplificadas acima, Neuhouser encontra-se em uma linha de comentadores contemporâneos que entende haver uma *possibilidade da bondade* na compreensão rousseuniana da vida social. Esta tese implica que o fator identificado por Rousseau como problemático - a saber, a paixão denominada como *amor próprio* - é, na verdade, ambivalente: pode desenvolver-se de forma sadia e positiva, ou degenerar-se, causando males como as desigualdades sociais. O afastamento drástico da figura do homem em seu estado natural seria, então, um dos desenvolvimentos *possíveis* que acabou por ser realizado, mas que poderia muito bem ter ocorrido de outra forma.

Niko Kolodny³ identifica uma série de comentadores pertencentes a esta linha de interpretação, mas aponta quatro deles em especial.⁴ Segundo este autor, Nicholas Dent, Joshua Cohen, John Rawls e o próprio Neuhouser caracterizariam o amor próprio como uma preocupação ambivalente, capaz de ser realizada de modo “excessivo” e “inflamado”, ou de forma “boa” e “saudável”:

On this view, *amour-propre*, understood exclusively as a kind of individual, rather than collective, self-concern, can take not only a bad, or

³ Seu artigo aqui citado, *The Explanation of Amour-propre* (2010), recebe reconhecimento por parte de Neuhouser posteriormente (NEUHOUSER, 2014, p 64).

⁴ KOLODNY, 2010, p. 166-8: cita Roger Masters, Judith Shklar e David Gauthier em um contexto específico, em que a busca pelo "bem" implicaria em uma identificação do bem do indivíduo com o bem coletivo, de forma a amenizar os problemas do *amor próprio* por uma equalização com o âmbito social. Esta visão é contrariada pela de Neuhouser e os outros três citados.

what Dent calls an "excessive" or "inflamed," form but also a good, or "natural" or "healthy," form. So understood, the thesis of possible goodness is that human psychology is such that under present conditions, amour-propre becomes inflamed, whereas under other possible social conditions, amour-propre would be healthy. (KOLODNY, 2010, p. 168)

Devemos entender o *amor próprio*, então, como pedra de toque para interpretações e comentários à filosofia política e social de Rousseau, tanto nas formulações tradicionais consideradas pessimistas, quanto em formulações contemporâneas que defendam a possibilidade do bem e da salvação humana. Neuhouser enquadra-se no segundo tipo delas, tratando o *amor próprio* como uma paixão social profundamente ambivalente e maleável, dependendo de condições auxiliares para que seja efetivada e dirigida - ou seja, de forma saudável ou inflamada. A originalidade de Neuhouser está em observar estas relações intersubjetivas por um viés que utiliza a dinâmica do *reconhecimento* para repensar a interação entre os indivíduos. A forma como o *amor próprio* está ligado a esta busca por reconhecimento, especialmente em sua forma inflamada e com o surgimento das desigualdades sociais e morais, é um dos objetos centrais a este trabalho. Mas Neuhouser vai além de mostrar as fontes da desigualdade e do reconhecimento: procura salientar os "remédios" indicados por Rousseau, encontrados fundamentalmente na educação dos homens enquanto indivíduos e cidadãos para que a ambivalência do *amor próprio* seja, na melhor medida possível, dirigida para uma realização construtiva.

A discussão dos termos em que essa possibilidade da bondade é postulada entre estudiosos de Rousseau é recente e encontra-se em pleno desenvolvimento. Exemplo disso é a influência recíproca observada entre Joshua Cohen e Neuhouser: em seu livro de 2008, Neuhouser cita artigos de Cohen em diversas passagens de forma positiva, mas também indica a insuficiência de certos argumentos do autor, complementando-os com formulações próprias⁵; posteriormente, Cohen solidifica muitos de seus comentários com o lançamento do livro *Rousseau: A Free Community of Equals* em 2010, que embora não entre em discussão direta com

⁵ Exemplificado pelo uso que Neuhouser faz da formulação de Cohen para o *amor próprio igualitário* como forma de remédio para as inflamações do *amor próprio* (NEUHOUER, 2008, p. 59-60, extraído do artigo COHEN, J., 'The Natural Goodness of Humanity', in A. Reath, B. Herman, and C.M. Karsgaard (eds.), *Reclaiming The History of Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). Este argumento será revisitado no capítulo 4 deste trabalho.

Neuhouser, reconhece sua destacada contribuição para o campo de estudos rousseauianos⁶; por sua vez, Neuhouser recebe esta obra de Cohen com críticas positivas⁷, citando-a por várias vezes em seu livro de 2014.

1.1. Terminologia

Jean Jacques Rousseau foi um escritor prolífico. Em seus quase 70 anos de vida foi autor de mais de uma dezena de obras que podem ser consideradas *maiores*⁸ - escritos elaborados e de impacto, versando sobre diversos campos do conhecimento. Embora possa ser considerado como um dos grandes pensadores de seu tempo e tenha produzido vários textos importantes hoje consagrados como *filosóficos*, o próprio Rousseau parece ter uma certa aversão à classe dos filósofos e pensadores, algo que se reflete diretamente em sua escrita: certos termos nem sempre encontram uma explicitação conceitual clara e um significado unívoco em diferentes partes de seus escritos. A necessidade de atenção à terminologia rousseauiana é explicitamente indicada por Neuhouser ao se referir a sua interpretação de *amour propre* (*amor próprio*):

“Any interpreter of these texts must face up to the fact that, as Rousseau himself acknowledges, he does not always succeed in ‘giving the same meanings to the same words’ (E II, 108n/OC 4, 345n). This means that if we are to succeed in the end in ascribing a coherent position to Rousseau, we must be prepared at times to make distinctions he himself does not make and to privilege the ‘spirit’ of his texts over their ‘letter’.”
(NEUHouser, 2008, p. 14)

Fica evidente a partir deste parágrafo que, aos olhos de Neuhouser, sua posição como comentador de Rousseau exige um esforço interpretativo que supera a mera leitura comparativa quando se pretende tomar uma porção da obra rousseauiana como *coesa* (posição apresentada

⁶ COHEN, 2010, p. 6.

⁷ NEUHouser, F., 2011, 'Review of Cohen, Joshua. *Rousseau: A Free Community of Equals*. Oxford: Oxford University Press, 2010. Pp. 197.' in *Ethics*, Vol. 121, No. 2 (January 2011), pp. 429-434.

⁸ <http://plato.stanford.edu/entries/rousseau/#Bib>, acessado em Novembro de 2016, apresenta bibliografia completa do autor, incluindo suas obras principais e escritos menores.

em seguida). Isto, por si só, já constitui uma declaração de partido: Neuhouser encontra-se em oposição a comentadores que acreditam haver inconsistências⁹, parciais ou mesmo insuperáveis, entre os escritos do *núcleo textual sociopolítico* de sua obra.

A comparação cuidadosa com outras fontes da reflexão rousseauiana oferece transparência suficiente sobre a abordagem executada por Neuhouser. Iremos inicialmente nos ater aos significados que o autor nos apresenta para os conceitos, expondo os principais termos que merecem desambiguação.

1.1.1. Natural e Artificial

A distinção entre *natural* e *artificial* pode causar problemas ao leitor desavisado. A busca de Rousseau pela natureza humana está diretamente atrelada a uma das questões que dá impulso à escrita do *Segundo Discurso*¹⁰ e a liga diretamente com a segunda questão, posto que a busca pela origem das desigualdades humanas, para Neuhouser, *demandava saber se elas nos são dadas pela natureza*¹¹. Portanto, falar do que é *natural* exige um cuidado especial.

O espectro do *natural* deve ser compreendido como aquilo que é *intrínseco, fundamental e necessário*. Ao falarmos do que é *natural aos homens*, estamos falando de características inalienáveis de sua condição humana, que têm sua presença justificada pela própria existência e o condiciona a certos comportamentos inescapáveis, embora o modo com que estes comportamentos se desenvolvam não seja plenamente fixado. É o caso, por exemplo, da busca pela *sobrevivência*: um indivíduo, para Rousseau, tem o impulso natural de buscar alimento, abrigo, etc., visando manter-se vivo e saudável. Este impulso - que será identificado posteriormente como uma forma de *amor de si* - é inerente a sua existência no mundo e, portanto, é tratado como intrínseco; tem papel principal em sua permanência saudável no mundo e revela-se *fundamental* a sua existência; e por *necessário* não se compreende um completo *determinismo*

⁹ SCOTT, J., 1992, p. 708: parece ter ressalvas quanto a interpretação dada por Cassirer e outros comentadores no tocante a *teodiceia*, afirmando que teriam falhado em compreender o papel do ser humano na natureza em geral enquanto "padrão positivo", por exemplo.

¹⁰ As questões foram propostas pela Academia de Dijon: "Qual é a fonte da desigualdade entre os homens, e se ela é autorizada pela lei natural."

¹¹ NEUHOUUSER, 2014, p. 5.

no campo das ações, mas sim uma *necessidade prática* que todo e qualquer indivíduo que compartilha desta natureza será propelido a satisfazer, ainda que por meios e recursos contingentes. A busca por alimento é comum a todos os homens, mas a forma como se desenlaça - caça, coleta de frutos, pesca, etc. - é variável.

Tendo em vista estas considerações sobre aquilo que é *natural*, fica evidente o peso da teoria rousseauiana em relação ao seu tempo: vários pensadores e juristas posicionavam a origem das desigualdades na *natureza humana*, aceitando que o *direito natural* fundamentaria o *status quo* da sociedade da forma que se encontrava¹². Em função disso, as passagens a seguir ilustram a resposta final de Rousseau para a questão postulada pela academia de Dijon:

(...) tudo isso são provas funestas de que nossos males, em sua maior parte, são obra nossa e de que teríamos evitado quase todos se conservássemos a maneira de viver simples, uniforme e solitária prescrita pela natureza. (ROUSSEAU, 2008, p. 52)

Conclui-se dessa exposição que a desigualdade, sendo quase nula no estado de natureza, obtém sua força e cresce com o desenvolvimento de nossas faculdades e os progressos do espírito humano, tornando-se finalmente estável e legítima pelo estabelecimento da propriedade e das leis. (ROUSSEAU, 2008, p. 114)

O espectro do *artificial*, por sua vez, encontra-se diametralmente em oposição ao *natural*: é aquilo que é *extrínseco* e *contingente* ao sujeito. Esta artificialidade engloba comportamentos, organizações sociais e interações, não apenas artefatos físicos: o *artificial* é aquilo que é *criado* de alguma forma pelos homens na atualização de suas capacidades cognitivas desenvolvidas e, embora possa ter uma utilidade prática ou até mesmo assumir funções fundamentais (como instituições sociais ao longo da história), *poderiam ser de outra maneira*. Como veremos, este é o reino do *amor próprio* por excelência, onde as relações entre indivíduos, dinâmicas sociais e o próprio estabelecimento da moralidade ocorrem. Encontraremos aqui as raízes das *desigualdades sociais ou morais* enredadas na interação entre indivíduos, sendo que esta interação deve ser

¹² DERATHÉ, Robert, 2009, *Rousseau e a Ciência Política de Seu Tempo*: Derathé empreende um estudo complexo sobre a posição de Rousseau em relação a seus contemporâneos, especialmente Hobbes, Locke e juristas como Puffendorf e Cumberland. Especialmente o Capítulo 'III - O ESTADO DE NATUREZA E A LEI NATURAL' (p. 193).

considerada, assim como as desigualdades que ela traz, como uma contingência: na medida em que o ser humano não necessita estritamente do outro para manter suas funções naturais - a despeito do quanto a interação possa *alterar* sua existência -, temos um afastamento ainda maior da concepção de *homem enquanto animal político* e o assentamento de uma compreensão do homem como *naturalmente amoral*.

Em suma: o uso da expressão “natureza” ou “natural” diz respeito aos aspectos fundamentais e necessários do indivíduo em sua existência e permanência como ser vivo, enquanto que “artificial” ou “artificialidade” dizem respeito aos aspectos contingentes do indivíduo em sua relação com o outro, uma distinção que acompanhará o aprofundamento subsequente do presente texto.

1.1.2. Amor de si, amor-de-si-mesmo e amor próprio

O *amor próprio* será estudado com mais cuidado nos capítulos 2 e 3 deste trabalho, mas uma série de distinções preliminares devem ser feitas. *Amor próprio* diz respeito a uma faculdade ambivalente, que está no cerne do estudo sobre Rousseau empreendido por Neuhouser: é uma de duas paixões derivadas daquilo que é conhecido como *amor-de-si*, tendo como contraparte o *amor-de-si-mesmo*.

Amor-de-si (“amour de soi”) é o nome dado à concepção mais geral das faculdades ou paixões do indivíduo que dizem respeito ao seu cuidado consigo. O termo causa confusão em pelo menos dois pontos chave: primeiro, por evocar traduções difíceis tanto para o inglês quanto para o português e, segundo, por ser extremamente próximo de seus termos derivados. Neuhouser utiliza em *Theodicy of Self-Love* a terminologia em francês, aplicando o termo *amour de soi* inicialmente em referência à paixão natural (que aqui identificamos como *amor-de-si-mesmo*). Este uso é retificado em seu segundo livro, *Rousseau’s Critique of Inequality*, sendo estabelecida então uma terminologia mais precisa que parece dar conta dos pontos confusos: *amour de soi* é o equivalente à *amor-de-si*, paixão geral que abarca todo interesse do homem sobre si e do qual serão derivados os termos para duas paixões específicas, a saber, uma referente à satisfação de suas necessidades básicas e outra referente ao interesse social e artificial sobre si.

O termo derivado para o interesse natural será o *amor-de-si-mesmo* (“amour de soi môme”), utilizado para apontar a paixão humana responsável por suas condições de existência individual e independente, como busca por alimento, abrigo, segurança física, etc., e para todos os efeitos sua relação com o mundo natural em que vive e seu ímpeto por sobrevivência. Deve ser entendido, então, como uma *paixão natural* e parte do quadro da *natureza humana original* a ser traçado por Neuhouser.

Por outro lado, o termo derivado *amor próprio* (“amour propre”) será empregado em referência a uma *paixão social*, relacionada ao interesse do indivíduo no trato com outros indivíduos e instituições sociais complexas. Sendo considerada uma paixão artificial e integrante de uma concepção estendida de natureza humana, não faz parte das características fundamentais para a existência individual do ser humano. Mas Neuhouser argumenta que é consequência destas características de tal forma que devemos entender o *amor próprio* como integrando uma certa natureza social humana, que exploraremos mais a fundo no decorrer do trabalho.

Embora encontrem-se relacionadas por sua derivação do *amor-de-si*, estas paixões são bastante distintas. Enquanto o *amor-de-si-mesmo* tem como reino de influência o *natural*, e portanto tem caráter de *necessidade*, o *amor próprio* pertence ao *artificial* e, portanto, devemos compreendê-lo como *contingente*. Isso quer dizer que, embora Rousseau com alguma frequência aponte o *amor próprio* como fonte das desigualdades sociais e morais vistas nas sociedades, a interpretação de Neuhouser não toma isso como algo inescapável. Como dito, considera o *amor próprio* como paixão *ambivalente*, a qual abarca sim um potencial para a degeneração, mas também para o bem e a salvação contra os males da socialização humana. Ou seja, para Neuhouser o *amor próprio* não é mal em si: esta é apenas a realização negativa de uma de suas possibilidades.

1.1.3.Desigualdades: Físicas x Sociais

O conceito de *desigualdade* também se presta a uma divisão bipartite: *desigualdades físicas* ou *naturais* e *desigualdades sociais ou morais*. Em geral, quando falamos de *desigualdade* em Rousseau sem explicitar qual delas, referimo-nos à *desigualdade moral* – este é o conceito de

maior importância para um estudo sociopolítico do autor e receberá uma caracterização mais profunda sobre seu papel na leitura de Neuhouser futuramente.

A distinção feita por Rousseau remete-nos ao *Segundo Discurso*, já em suas páginas iniciais¹³. As *desigualdades físicas ou naturais* são aquelas que dizem respeito a características intrínsecas ao indivíduo, tais como idade, saúde e compleição (altura, peso, etc.). Estas características engendram uma desigualdade em aspectos da vida prática: um indivíduo mais forte que outro tem uma clara vantagem em situações que exijam esta característica, tornando desiguais, por exemplo, as lutas ou competições por certos alimentos. É uma discrepância *dada pela natureza como necessidade prática*, tendo impacto na realização da paixão ou faculdade do *amor-de-si-mesmo* e da capacidade de um indivíduo de lutar pela sua sobrevivência – portanto, faz parte do espectro *natural*.

Por sua vez, as *desigualdades sociais ou morais* enraízam-se no campo da *artificialidade* e *contingência*: são consequências da atualização negativa do potencial do *amor próprio* identificado por Rousseau, comparando-se a males, vícios e dificuldades enfrentadas por indivíduos em uma organização social, como a pobreza, perda de autonomia, falta de poder e de direitos igualitários, etc. As *desigualdades* deste campo são sempre *relacionais* em um sentido intersubjetivo, dependendo da interação do indivíduo com seu meio social e seus iguais¹⁴: para Rousseau, segundo Neuhouser, a própria moralidade é um fenômeno *artificial* que surge da socialização e da complexificação das relações sociais e, por conseguinte, as desigualdades derivadas dela também o são. Tendo isso em mente, fica claro algo importante sobre a interpretação de Neuhouser: as desigualdades e males constatados na sociedade (seja a sociedade de Rousseau ou a nossa) não são inescapáveis e explicadas pela necessidade natural, mas sim por algo que poderia ter sido diferente - e que talvez ainda possa ser diminuído, evitado e mesmo erradicado.

Também é interessante notar que a demarcação entre esses diferentes tipos de *desigualdades* não se apresenta como novidade no pensamento moderno. Se atentarmos para Hobbes, algo semelhante sobre a distribuição das faculdades físicas será visto como um dos fundamentos para celebração do pacto político. Rousseau concorda em alguns pontos com Hobbes, mas não sobre a forma com que estas discrepâncias naturais incorreriam em um *contrato*: Rousseau não aceita, por exemplo, que o desejo de acumular bens e meios - *poderes* -

¹³ ROUSSEAU, 2013, p. 43.

¹⁴ NEUHOUSER, 2014, p. 17.

de forma que indivíduos se coloquem em estado de guerra constante anteceda uma organização social complexa¹⁵. Embora ambos os filósofos contratualistas apresentem um estado de natureza desigual entre os indivíduos, Rousseau atribui um papel reduzido a essas desigualdades naturais, conferindo um peso bem maior à sua contraparte artificial e às *desigualdades morais*.

As *desigualdades físicas ou naturais* encontrarão pouco aprofundamento aqui, enquanto que as *desigualdades sociais ou morais* serão exploradas como um dos temas específicos do trabalho, sendo referidas em geral como “desigualdades”.

1.1.4.Reconhecimento

O conceito de *reconhecimento* também apresenta questões que serão retomadas no capítulo final do trabalho, mas convém localizá-lo no panorama formado pelos termos já apresentados. Para todos os efeitos, a busca pelo *reconhecimento* se desenvolve, segundo Neuhouser, como uma *busca pela estima dos outros*, ou melhor, *ser tomado como indivíduo de valor por aqueles que também consideramos dignos de valor*. Desse modo, envolve uma relação complexa entre sujeito e meio social: localizamos o conceito de *reconhecimento* como pertencente ao campo do *artificial*, enraizado junto com o *amor próprio*, e com potencial também ambivalente para o bem e o mal - ou seja, como possível participante na origem de *desigualdades morais*¹⁶.

A origem do termo *reconhecimento* é sabidamente pós-rousseauiana e parte importante do esforço empreendido por Neuhouser é de aproximação entre o termo e este corpo filosófico posterior. Mas a hipótese inicial de que possam ser correlatos não é nada absurda: Rousseau circularia um tipo de relação dialética na interação entre indivíduos, a qual revela-se tanto como fonte das desigualdades, quanto de significativos desenvolvimentos políticos e morais. Ou ainda: a socialização do homem, ao retirá-lo de seu *estado natural hipotético*, permite-lhe uma

¹⁵ STAROBINSKI, 2011, p. 393, 399-401. O comentador elenca estágios da transição entre o estado de natureza e a ordem social, apontando discrepâncias e concordâncias entre Rousseau e Hobbes; NEUHOUSER, 2014, p. 26, 56, 104, nota 37; NEUHOUSER, 2008, p. 52 também comenta algumas questões tangenciais, como a *busca por vantagem sobre o outro* no estado de natureza hobbesiano.

¹⁶ NEUHOUSER, 2014, p. 65, nota 6, atribui o uso do termo 'recognition' aos filósofos Hegel e Fichte. Acredita que Rousseau, possivelmente junto de Hobbes, seria a fonte do pensamento que posteriormente dá origem a este termo em sua forma precisa.

consciência-de-si com o desenvolvimento de suas capacidades cognitivas, as quais, por sua vez, possibilitam tanto formas de dominação como de respeito recíproco - um movimento que nos faz lembrar Hegel e o antecede. Segundo Neuhouser, a dialética do reconhecimento e, nesse sentido, a chamada “dialética do senhor e do escravo”, encontraria aqui suas raízes¹⁷.

De qualquer forma, devemos entender o *reconhecimento* em Rousseau, na formulação que Neuhouser nos dá, como um desejo ou vontade por *estima*¹⁸, e não já como o conceito plenamente desenvolvido pela tradição hegeliana. O esforço de aproximação efetuado por Neuhouser não pretende racionalizar a filosofia de Rousseau de forma anacrônica ou revisionista, mas antes explicitar alguns de seus elementos mais inovadores e influentes nas heranças filosóficas posteriores – tais como o idealismo alemão.

1.2. Neuhouser e o núcleo textual sociopolítico de Rousseau

Neuhouser abarca em seus trabalhos amplo conhecimento sobre a extensa obra do autor. Apesar disso, ele dedica especial atenção àquilo que entende como “núcleo textual da filosofia política e social de Rousseau”, ainda que sempre cotejando com outros textos que considerará secundários em sua pesquisa. Embora seu livro de 2014 tenha como tema específico o *Discurso da desigualdade*, a mesma rotina será aplicada, recorrendo massivamente aos textos deste núcleo, sem ignorar por completo textos rousseauianos secundários.

Em seu livro de 2008, toma como foco de sua pesquisa três obras que considera fundamentais para sua investigação, a saber, o *Segundo Discurso*, *Do Contrato Social*, e *Emílio*.

¹⁷ A nota anterior aponta uma passagem específica em que Neuhouser atribui o uso do termo *reconhecimento*. No entanto, convém ressaltar que há uma série de pontos em que o autor tanto aproxima quanto distingue o pensamento de Rousseau do de Hegel: na introdução de *Theodicy of Self Love* (NEUHOUSER, 2008, p. 4) há uma separação entre o caráter "externo" e social do *amor próprio* em Rousseau, enquanto a *busca por reconhecimento* hegeliana se desenvolveria como uma “dialética interna”; em *idem*, p. 12 se defende contra a acusação de "estar transformando Rousseau em Hegel", afirmando principalmente o caráter seminal do pensamento rousseauiano como fonte de reflexão para tantos filósofos que o seguiram; *idem* p. 36, aproxima a visão dos autores sobre a constituição parcial de “Si mesmo” a partir do outro, etc. Não convém fazer uma listagem completa, mas chamamos atenção especialmente para a presença de uma análise mais profunda em NEUHOUSER, 2008, cap. 6, 'The Standpoint of Reason', e em outro livro de Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*(2000), em particular o capítulo 2, 'Rousseau: Freedom, Dependence and General Will', Também atentamos para a compreensão de uma 'vontade de dominar' presente desde a infância humana (NEUHOUSER, 2008, p. 138).

¹⁸ NEUHOUSER, 2008, p.1, 13, 34, por exemplo.

Ali o autor explicita que há dois pressupostos importantes para sua compreensão do *amor próprio*: primeiro, que as evidências textuais que apresenta são exclusivamente destes três textos citados e, segundo, que tratará estes textos como formando uma unidade coesa - um *núcleo textual* ou *corpus*- trabalhando dentro desta unidade de modo a resolver ou minimizar possíveis tensões e incongruências¹⁹.

Esta concepção de *núcleo textual* está de acordo com a leitura de comentadores clássicos - como Cassirer, Starobinski e mesmo filósofos posteriores como Kant²⁰. Ainda assim, ela se abre à acusação de leitura parcial: focar-se em apenas alguns escritos poderia descaracterizar a obra de Rousseau, ao selecionar aquilo que é aceito ou não como fonte. Quanto a isso, Neuhouser nos garante que não ignorará outras obras por completo, mas sim que elas terão um *papel secundário* em sua análise. A importância destes textos secundários pode ser exemplificada pela análise que o autor faz em seu artigo sobre *Julie, ou a Nova Heloísa* e suas tensões com a moralidade²¹, evidenciando tópicos complementares a sua análise central.

Sobre estes textos seminais e outras obras posteriores, Neuhouser se posiciona, finalmente:

Even if some of his later texts can be read as offering critiques or retractions of his earlier views—those I reconstruct here—there is a definite value to focusing intensely on a narrowly demarcated part of his intellectual work that by itself constitutes a well-defined yet comprehensive project of great philosophical interest. This book does not pretend to deliver the final word on Rousseau’s intellectual achievement as a whole; it attempts instead to investigate in considerable detail—in a way that reveals the philosophical promise and limits of—the basic ideas behind a central aspect of Rousseau’s first major intellectual project: the significance to human beings and society of the drive for recognition. (NEUHOUSER, 2008, p. 19)

É importante reiterar que o segundo livro de Neuhouser, de 2014, é dedicado mais estritamente ao *Segundo Discurso*. Em suas próprias palavras, nas linhas iniciais do livro: “The

¹⁹ NEUHOUSER, 2008, p.18.

²⁰ NEUHOUSER, 2008, p.18.

²¹ NEUHOUSER, F., ‘Rousseau’s Julie: Passion, Love, and the Price of Virtue’ in *Understanding Love: Philosophy, Film and Fiction*, Oxford Scholarship Publishing Online : January 2014.

aim of this book is to provide a brief but substantive philosophical introduction to one of the most influential texts in the history of European philosophy [...] the Second Discourse.” (NEUHouser, 2014, p. 1). Mesmo assim, toma a mesma posição que em seu livro anterior, reforçando a ideia de unidade entre as obras de Rousseau:

Although I have attempted to concentrate here on just one of Rousseau’s major texts, the Second Discourse, it has proved necessary to bring in ideas from other texts as well in order to reconstruct the main argument of the Second Discourse. This, in my view, is not a defect of my interpretation but a testimony to the essential unity of Rousseau’s philosophical oeuvre. Not surprisingly, the supplementary texts I have appealed to most extensively are The Social Contract, especially for its vision of the foundations of right within political society, and Emile, especially for its treatment of human nature.(NEUHouser, 2014, p. 14)

1.3. Complementaridade e consistência entre textos

Tendo estabelecido que há um *núcleo textual*, convém apresentar as razões pelas quais devemos crer em uma coesão dentro deste núcleo. A ideia principal por trás deste aceite é que estes escritos têm características *complementares* quando tomados como uma unidade: levantam questões e contêm respostas pertinentes, possibilitando a delimitação de uma teoria sociopolítica compreensível. Textos considerados secundários, na visão de Neuhouser, tem valor para investigações aprofundadas de tópicos específicos²², mas também podem apresentar problemas ou simplesmente repetições quando aproximados ao eixo principal do pensamento de Rousseau. Como já dito anteriormente, a obra do filósofo genebrino é extensa e sua linguagem nem sempre uniforme exige do comentador um cuidado especial. Uma das dificuldades é verbalizada por Neuhouser, ainda ao falar da escolha do *núcleo textual*:

My reason for proceeding as I do derives from the conviction that, probably more than those of any other figure in the modern era, Rousseau’s works are too rich, too diverse and, if all are taken together at

²² Como o já citado artigo na nota 21.

once, too full of contradictions to be comprehended both in their full depth and as parts of a single body of thought.(NEUHOUSER, 2008, p.19)

Nos ocuparemos em expor as razões de Neuhouser em tomar este núcleo textual como complementar e compatível. Em sua interpretação, o *Segundo Discurso* é tomado como um *diagnóstico* dos problemas sociopolíticos, explicitando os males decorrentes do *amor próprio* - especialmente a *desigualdade entre os homens* - como algo externo à natureza humana. Em seguida, *Do Contrato Social* e *Emílio* apresentam respostas ou “remédios” para estes males, e tais respostas, embora diferentes, seriam complementares e perfeitamente compatíveis.

Esta leitura não é uma unanimidade entre comentadores da área: embora o papel do *Segundo Discurso* como *diagnóstico* das questões sociopolíticas em Rousseau seja razoavelmente aceito, há vertentes de pensamento que apontam o *Emílio* e o *Do Contrato Social* como textos incompatíveis entre si. Neuhouser aponta vários destes comentadores²³, mas ressalta não crer que esta vertente de pensamento esteja correta: identifica a fonte da descrença destes comentadores principalmente em dois pontos, a saber, em virtude *Do Contrato Social* não fazer qualquer menção ao *amor próprio* de forma nominal²⁴, e ao fato de que alguns comentadores se ativeram demasiadamente a certas notas no *Emílio* que se referem a duas educações diferentes, uma para o *homens* e outra para os *cidadãos* – e que supostamente não seria compatível com o ideal de cidadania e Estado desenvolvidos no *Contrato*²⁵. Esses pontos são abordados especialmente no Capítulo 5 de *Theodicy of Self-love* e sua resposta a eles envolve afirmar que o *Emílio* na verdade pretende uma educação única e gradativa para a formação do indivíduo como homem antes de dirigi-lo para sua atuação pública como cidadão, atentos ao fato de que estas esferas de educação não são mutuamente excludentes²⁶.

O ponto principal na defesa da complementaridade do *Emílio* em relação a *Do Contrato Social* parece estar, desse modo, no programa de uma *educação do indivíduo* que lhe permita *reconhecer-se enquanto sujeito autônomo* de forma saudável e que lhe coloque em controle de seu *amor próprio*, permitindo que integre o corpo político e social ao impedir que a *busca por*

²³ NEUHOUSER, 2008, pp 19, nota 33.

²⁴ “Moreover, though the idea of a healthy satisfaction of amour-propre plays an important role in the Social Contract—in its doctrine of equal political respect, a form of recognition provided by the republican rule of law—this is easily missed since the term amour-propre never appears there.” (NEUHOUSER, 2008, p. 17)

²⁵ NEUHOUSER, 2008, p. 20.

²⁶ NEUHOUSER, 2008, Cap. 5, especialmente p. 159, 171-5.

reconhecimento multiplique as desigualdades e os males na vida social. As condições de uma sociedade artificial complexa e desenvolvida - divisão social do trabalho, acúmulo de propriedade privada, etc. - parecem apresentar um terreno fértil para inflamações do *amor próprio*, sendo assim necessária uma educação do indivíduo que anteceda seu contato com estas condições para que possa efetivamente evitar o mal para si e para seus iguais, na medida que participa das decisões coletivas e da *vontade geral*²⁷.

Devemos manter em mente, então, que *a complementaridade das obras do núcleo textual é fundamental para Neuhouser*: pertencem a pelo menos duas grandes etapas distintas – “*diagnóstico*” e “*remédio*” - da condição sociopolítica da humanidade na filosofia de Rousseau, sendo trabalhadas de acordo.

1.4. Outras questões

Tendo exposto nesta primeira parte do trabalho uma série de pontos importantes sobre a leitura de Neuhouser, resta apontar mais uma questão: a possibilidade de sua leitura apresentar um viés interpretativo que descaracterize a filosofia de Rousseau. Sobre isso, comenta no fim de sua introdução ao estudo do *Segundo Discurso* algo que parece válido para seus dois livros:

More than once, those who have heard or read portions of this text have remarked, and sometimes protested, that my reading of Rousseau has a Hegelian or Kantian bias. It is true that the Rousseau I present here is very much a member of the eighteenth- and nineteenth-century German tradition in social and political philosophy – the founder of it in fact! – but I regard this as a strength rather than a weakness of my interpretation.(NEUHOUSER, 2014, p. 14)

Apesar de admitir o caráter possivelmente anacrônico de sua leitura, Neuhouser argumenta que a ligação de Rousseau com a tradição posterior da filosofia alemã (a qual nos remete mais diretamente a Kant, Hegel, Marx e mesmo a Nietzsche) não apenas ilumina, como também explicita a força e originalidade de suas ideias mais centrais. Segundo o autor, é com os

²⁷ NEUHOUSER, 2008, p. 161-3.

olhos em seus sucessores alemães que as posições filosóficas mais contundentes de Rousseau podem ser adequadamente destacadas:

I regard it as a strength for two reasons: first, there is something illuminating and historically accurate in the claim that Rousseau is the Urheber of that great German tradition (Rousseau's influence on Kant, Fichte, Hegel, Marx, and even Nietzsche is both ubiquitous and profound); and, second, the most compelling philosophical positions that can be attributed to Rousseau are, in my view, those that emerge when his texts are read with an eye to how his German successors appropriated and developed his ideas (without, one hopes, making Rousseau indistinguishable from them).(NEUHOUSER, 2014, p. 14)

Além disso, Neuhouser não pretende apresentar sua leitura como “definitiva”, mas sim como uma interpretação que ilumine os estudos rousseauianos de uma maneira particular, a qual não se pretende isenta de possíveis críticas. Neuhouser parece consciente de que sua posição enquanto comentador e exige uma abertura de sua interpretação a contra-argumentos, da mesma forma com que ele critica e discorda de outros pensadores ao longo de seu trabalho.

These misgivings about the outcome of my book deserve serious consideration; they contain, no doubt, an element of truth. Rather than respond directly to such criticisms, however, I choose simply to offer in the following chapters my reading of Rousseau, more or less on its own, and to leave it to my readers to decide whether reading the Second Discourse as I do is enlightening, distorting, or – perhaps necessarily – a combination of both.(NEUHOUSER, 2014, p. 15)

2. NATUREZA HUMANA

Um estudo mais apurado da *natureza* e especialmente da *natureza humana* é imprescindível para compreender a conexão entre *desigualdade* e *reconhecimento* apresentada por Neuhouse. A pergunta sobre o que é natural, e, principalmente, o que é *natural ao homem* compõe a base da filosofia sociopolítica rousseauiana. Para este trabalho, de maior importância será compreender como Neuhouse aborda a afirmação presente no *Segundo Discurso* de que a origem das desigualdades entre os homens não se encontra na natureza humana²⁸ - uma afirmação que não é óbvia nem trivial, principalmente considerando os contemporâneos de Rousseau e a tradição contratualista.

O livro *Theodicy of Self-Love* tem a paixão social conhecida por *amor próprio* como tema principal. Como dito no primeiro capítulo (e que será aprofundado no terceiro capítulo), o *amor próprio* e tudo aquilo que o acarreta estão localizados na esfera do *artificial*, em oposição ao *natural*. Para compreendermos melhor os temas relacionados a esta paixão, nada mais elementar do que uma investigação sobre aquilo que se opõe a ela, e como veremos, *antecede* explicativamente nosso objeto de interesse. Neste sentido, devemos voltar nossos olhos para o tratamento do *Segundo Discurso* de Rousseau - onde a afirmação sobre as desigualdades citada anteriormente é feita. Neuhouse considera o *Segundo Discurso* como a obra que reúne os problemas mais fundamentais daquilo que foi caracterizado como núcleo textual sociopolítico de Rousseau. O diagnóstico sobre a condição humana ali encontrado é tal que justifica um estudo específico, executado por Neuhouse em *Rousseau's Critique of Inequality*, e de onde extraímos parte robusta de nossa investigação sobre a *natureza* em Rousseau. Seguiremos o encadeamento a partir do estado de natureza até a passagem para ao *artificial*.

O objetivo principal do *Segundo Discurso* é dar resposta às questões propostas pela Academia de Dijon, a saber, “qual é a fonte da desigualdade entre os homens e se ela é autorizada pela lei natural.” Neuhouse vê a compreensão destas questões e suas respostas como fundamental para compreender não apenas o *Segundo Discurso* como as linhas mais fundamentais do *corpus* rousseauiano. Esta compreensão nos guiará pelos temas da

²⁸ ROUSSEAU, 2013, p. 114.

desigualdade e seus fundamentos artificiais ao caracterizar a natureza humana, que Rousseau via como crucial ao sucesso desta obra²⁹. Devem ser consideradas como duas indagações distintas: uma pergunta sobre a origem ou fonte³⁰ da desigualdade, que invoca uma resposta não-normativa, explicativa, ou mesmo genealógica; a outra, uma pergunta de caráter normativo, pois indaga sobre a *justificação* ou *autorização* das desigualdades. Além de encontrar uma resposta a elas, seria necessário também demonstrar a ligação entre as perguntas, que Neuhouser não toma como óbvia, para compreender como um todo a intenção do livro.

Neuhouser defende que na resposta à primeira questão Rousseau está propondo um *estado de natureza hipotético*, não pretendendo que as características que encontramos na especulação sobre a natureza humana sejam fatos histórico, mas tão somente uma redução aos fundamentos necessários para se explicar a existência humana e sua sobrevivência³¹. Este expediente procura demonstrar que tal existência é possível independentemente de características que dão surgimento imediato às desigualdades sociais, ou seja, que (1) não há nada no campo psicológico humano que incentive a busca por desigualdade em seu estado de natureza hipotético, e (2) nada na natureza externa, no mundo natural, incentiva o homem a buscar mais que sua sobrevivência³². Tem função *analítica e filosófica*, que ajuda a delimitar e compreender o campo de possibilidades humanas: Rousseau estaria provando, ao modo dos físicos de sua época, que com um módico de atributos primitivos como blocos de construção, já seria possível construir e delinear uma existência humana básica. Tendo isso em mente, quando nos referimos ao *natural* em sua concepção normativa, seu contraste é com aquilo que é *corrompido*, que é *degenerado* de sua forma inicial ou de como deveria ser idealmente; no entanto, quando levamos em conta uma

²⁹ NEUHOUSER, 2014, 25-6.

³⁰ NEUHOUSER, 2014, p. 25: o autor preferirá o termo “fonte” (*source*), ao invés de “origem” (*origin*), por evocar um caráter explicativo que não levaria em conta uma história factual, mas sim hipotética, em linha com o projeto rousseauiano.

³¹ Com uma concepção mínima, temos uma pedra de toque, um metro pelo qual podemos comparar e observar o certos desenvolvimentos humanos. Diz, por exemplo, STAROBINSKI (2011, p. 394): "Tudo o que está em nosso poder é despertar e manter viva a *memória* do estado de natureza. Pois sua imagem pode servir de “conceito regulador” (Eric Weil): ela constitui a referência fixa, a escala na qual se pode situar o *desvio* que representa cada estado de civilização diferenciado. A definição da humanidade mínima permite a medida exata de nosso excesso e de nossos aperfeiçoamentos."

³² NEUHOUSER, 2014, p. 28: defende que a sobrevivência do homem para Rousseau não depende do detrimento alheio, e pretende que a escassez dos meios de sustento são algo intrínseco à socialização, e não à natureza. Uma grande distância de Hobbes, por exemplo: o estado de natureza hobbesiano considera como naturais e fundamentais os pressupostos do *desejo de maximizar os poderes/bens* e a *escassez dos bens na terra*, que levaria à uma concorrência ferrenha e ao “estado de guerra entre os homens”. Isso é discutido mais a fundo em NEUHOUSER, 2014, p. 56-8.

concepção *não-normativa*, o oposto de *natural* é o *artificial*, associada à intervenção humana racional e deliberada, que deve ser interpretada como basicamente *ambivalente* e *contingente*.

Neste campo hipotético, Neuhouser identifica *estado de natureza* e *estado de natureza humana* em Rousseau, que ajudam a responder às perguntas fundamentais do *Segundo Discurso* das duas maneiras distintas, uma explicativa e outra normativa. Explicativamente, o que é imputado ao *estado de natureza* faz referência ao mundo natural externo a nós e, neste sentido, serve para responder se a condição humana na natureza engendra desigualdades sociais de forma externa ao indivíduo: se a escassez, por exemplo, leva os homens a buscar vantagem sobre os outros e propositalmente causar-lhes mal. A resposta de Neuhouser é negativa, posto que nenhuma das características naturais explica as desigualdades por si só. Nada na natureza externa influencia a natureza interna humana a buscar propositalmente as desigualdades como as conhecemos, nem tampouco fundamenta sua *manutenção*: apenas uma condição de *escassez* poderia levar um indivíduo a prejudicar outro para se manter, mas não o faria como *fim* de sua ação, apenas como consequência secundária; e mesmo assim, Rousseau defende que uma situação de escassez é em geral causada *pela ação humana deliberada* - e portanto artificial - e não pela ordem natural³³.

A concepção de natureza humana apresentada por Neuhouser seguirá analogamente os traços apresentados sobre o estado de natureza, no sentido de ter duas concepções ou aspectos, um normativo e outro não-normativo. Reconstruiremos tão somente a concepção de *natureza humana não-normativa* dada por Neuhouser como sua *resposta negativa* ao questionamento do *Segundo Discurso*, visando estabelecer onde *as desigualdades e o reconhecimento não podem ser encontrados*, o que permite então a compreensão de uma *resposta positiva* – isto é, onde elas efetivamente podem ser encontradas³⁴.

2.1. Natureza humana original

Neuhouser irá destacar em Rousseau uma *natureza humana original* segundo a qual salta aos olhos, principalmente, a ausência da capacidade de ação deliberada, ou seja, da ação que

³³ NEUHOUSER, 2014, p. 58-59.

³⁴ NEUHOUSER, 2014, p. 32.

emprega faculdades cognitivas complexas, e o caráter *irreconhecível* do estado hipotético aos olhos dos homens de hoje. Segundo o ponto de partida construído por Rousseau, o desenvolvimento humano ainda não se desdobrou ou modificou as coisas ao seu redor de forma artificial:

Rousseau's descriptive or explanatory conception of original human nature offers an account of what human beings are like (..) [or] what they would be like in a world completely untouched by the artificial, a world in which nature, including our own (animal, or biological) nature, were completely unmodified by the effects of human agency. I will call this conception, with Rousseau, original human nature (DI, 124–5, 128/OC III, 122–3, 126), although it is important to remember that, since it abstracts from all effects of human agency, this original human nature will in important respects not be recognizably human at all.(NEUHouser, 2014, p. 32-3)

Um dos antecedentes à escrita do *Segundo Discurso* por Rousseau foi a constatação das desigualdades de seu tempo e como a sofisticação do homem pode ser nociva - elementos já presentes em seu *Primeiro Discurso*. Ao observar o *estado de natureza original*, extirpado de todas as características que não são intrínsecas à humanidade, há uma grande dificuldade de reconhecer aqueles traços que habitualmente costuma-se atribuir ao ser humano. E esse é precisamente o ponto do autor: se é possível, hipoteticamente, uma existência humana tão reduzida, temos de dar conta das características que se desenvolveram fora do âmbito natural - ou seja, características *artificiais* - e que permitiram a sofisticação e complexificação da sociedade até o nível que conhecemos.

Segundo Neuhouser, neste “ponto zero”, o homem conta com duas *faculdades* (*faculties*, ou *endowments*) fundamentais - a paixão *amor-de-si-mesmo* e a *pena* (*pity*) -, e duas *capacidades* (*capacities*) ou *características únicas humanas* - *perfectibilidade* (*perfectibility*) e *vontade* (*will*). Dentre as duas faculdades, o *amor-de-si-mesmo* será considerado mais “forte” que a *pena*, no sentido de ter prioridade em seu atendimento pelo indivíduo quando ambos entram em conflito, embora ambos constituam a base da natureza humana e, possivelmente, de outros animais. Por

sua vez, as duas *capacidades* dão conta de um caráter que Neuhouser chama de *metafísico*³⁵, no sentido de transcender as necessidades naturais básicas e distinguir os homens dos outros animais por poderem transcender as limitações do natural - que eventualmente servirá de ponte entre *natural e artificial*.

Neuhouser considera o *amor-de-si-mesmo* como uma faculdade³⁶ - mais especificamente uma *paixão* (passion) - que impulsiona a manutenção da vida do indivíduo, a busca pelo prazer e a aversão à dor, como vimos no capítulo 1. Esta busca se dá de forma quase mecânica e responsiva, não envolvendo deliberação ou a formação de uma *opinião* e, portanto, excluindo a *razão*. O *amor-de-si-mesmo* é individual, não-reflexivo, e não-normativo em sua busca pela manutenção da vida humana: responde às necessidades físicas de maneira direta - se há fome, busca saciá-la; é indiferente ao *outro* - se um outro indivíduo B sacia sua própria fome, pouco importa para o processo interno de um indivíduo A, a menos que esteja em concorrência direta pela comida; e assim que saciada sua necessidade, esta faculdade volta a adormecer - não há um ímpeto natural de busca e acúmulo para além da necessidade imediata, posto que uma *racionalidade* que calculasse tais necessidades futuras não está presente. Segundo esta faculdade, os humanos em seu estado original encontram-se em pé de igualdade com outros animais, pois os *fins* definidos pelo *amor-de-si-mesmo* são pertinentes apenas à satisfação das necessidades básicas do indivíduo, sendo indiferente se tem uma *vantagem sobre os outros* - e assim, não

³⁵ O uso do termo *metafísica* pode causar problemas. Para fins de esclarecimento: "When Rousseau introduces this feature of original human nature, he makes it clear that to ascribe freedom of this sort to human beings is to ascribe to them a "metaphysical" property (DI, 140/OC III, 141), by which he means a property that lifts humans above the realm of pure nature (and hence above all other animals), understood as a domain governed entirely by deterministic causal laws: "in the power of willing . . . are found purely spiritual acts about which nothing is explained by the laws of mechanics" (DI, 141/OC III, 142)." (NEUHOUSER, 2014, p.46)

³⁶ O *amor-de-si-mesmo*, assim como a *pena*, são consideradas disposições que estão presentes desde o nascimento (NEUHOUSER, 2014, p.37-8). Os termos *paixão* e *faculdade* parecem ser intercambiáveis no mais das vezes, mas certamente o uso prevalente é o da *paixão* como relativo especificamente no tocante ao *amor-de-si-mesmo* e ao *amor próprio* como paixões natural e social, respectivamente, enquanto o termo *faculdade* encontra aplicação mais ampla em outras partes do texto, inclusive no que se refere as capacidades, como a *perfectibilidade*. Diz o seguinte: "The first of these natural capacities is perfectibility, the human species' "faculty of perfecting itself" (DI, 208/OC III, 211)". A proximidade dos termos *capacidade* e *faculdade* em português também é problemática, exacerbando uma nomenclatura já convoluta. Para fins de clarificação, devemos pensar no uso do termo 'faculdade' como relativo à quilo que é inerente ao ser humano por natureza e sujeito a uma certa necessidade (nesse sentido, a existência da *perfectibilidade* é sim uma faculdade cognitiva humana, por estar invariavelmente presente), enquanto o uso do termo 'capacidade' evoca as possibilidades de desenvolvimento humano futuro e contingente, que é comum apenas ao exercício da perfectibilidade, e portanto torna o termo 'capacidade' exclusivo.

encontramos embasamento para as *desigualdades* ou mesmo o *reconhecimento* dentro desta faculdade.

Pena, por sua vez, é uma faculdade que invoca “uma repugnância natural a ver outros seres, especialmente aqueles como nós, perecerem ou sofrerem”, e em estágios de socialização posterior ao estado natural, daria embasamento às virtudes conhecidas na sociedade como generosidade e piedade. Um tipo primitivo de empatia, esta faculdade atribui um caráter não-solipsista à natureza humana: enquanto o *amor-de-si-mesmo* engloba uma suficiência autocentrada, a *pena* abre o indivíduo aos seres do seu redor - um interesse pelo bem dos outros. Neuhouser toma esta porção da natureza humana como sendo responsável por um senso de *coletividade* básico e imprescindível: embora também não englobe a razão, uma aversão imediata ao sofrimento dos outros faz com que certas escolhas sejam evitadas ou preferidas³⁷. Devemos compreender que o *amor-de-si-mesmo* enquanto principal mantenedor da vida do indivíduo é mais “forte” do que a *pena*, mas em conjunto estas duas faculdades geram uma *máxima de ação*, um tipo de *imperativo natural* que antecede noções de moralidade, sendo válido apenas para esta fase inicial humana: “faça o seu bem com o mínimo possível de perigo aos outros”³⁸. Este é um dos pontos que permite a muitos comentadores considerarem o homem natural de Rousseau como sendo *bom*: a máxima de ação natural parece engendrar uma aversão ao *mal* - pelo menos a efeitos que consideraríamos malignos em uma sociedade já moralizada. Não havendo *razão*, *opinião* ou *julgamento normativo*, deveríamos considerar o *estado humano original como amoral*.

Estas faculdades, segundo Neuhouser, atendem a dois critérios de análise que os evidenciam como plausíveis a uma natureza humana: primeiro, seriam empiricamente observáveis no comportamento humano (de fato, em muitos outros animais também) e, segundo, tem função ou propósito biológico na natureza³⁹. O caso do *amor-de-si-mesmo* é bastante óbvio nos dois critérios: pode-se observar a busca por alimento, abrigo e segurança, tendo eles como função imediata a manutenção da vida do indivíduo. Mas a *pena*, embora facilmente observável na aversão pela dor, exige um cuidado maior em seu segundo critério. Neuhouser identifica a

³⁷ NEUHOUSER, 2014, p. 39

³⁸ NEUHOUSER, 2014, p. 40.

³⁹ A noção de funções biológicas parece estar alinhada com a proposta segundo a qual as faculdades fundamentais humanas são naturais, enraizadas, "antecedendo a razão" (NEUHOUSER, 2014, p. 37). Parece-nos que tudo aquilo que integra o estado de natureza deve ter uma função que auxilie de alguma forma a realização das necessidades da existência natural humana.

função biológica da *pena* como estando atrelada à possibilidade de cooperação mútua entre humanos e de um senso de *coletividade* e cuidado com o bem alheio: a aversão ao sofrimento do outro faz com que o indivíduo não seja uma ameaça imediata a qualquer outro, possibilitando a manutenção da espécie - especialmente no que diz respeito ao impulso sexual e à concorrência.⁴⁰

O exemplo da *paixão sexual* é utilizado por Neuhouser para demonstrar uma das cópulas destas faculdades em ação: embora pareça uma terceira faculdade por si só, na verdade é a soma das duas anteriores e fruto das disposições humanas. Há obviamente um fator de busca do prazer no sexo - ímpeto do *amor-de-si-mesmo* -, mas também há um senso de perpetuação da espécie pela procriação que não é racional - esta seria a porção da *pena* no sexo e uma noção afastada de *bem do coletivo* enquanto espécie. Ambos estariam enraizados profundamente na existência humana, delimitando os limites naturais dos homens.

Neuhouser nos diz que, por sua vez, as duas *capacidades* do estado humano natural se diferenciam das duas faculdades que as precedem: de um lado, as faculdades são parte da natureza que os homens têm em comum com tantos outros animais naturais, garantias de sobrevivência individual e coletiva em diversos aspectos; por outro lado, as *capacidades* são características que definem os homens em contraste com outros seres naturais, permitindo a eles *transcender e dominar a natureza de uma forma que outros animais não seriam capazes* - o próprio uso do termo *capacidade* aponta para uma noção de *potencial*. *Perfectibilidade e vontade* são, neste sentido, *capacidades metafísicas* que abrem um leque de possibilidades à existência humana que outros animais supostamente não possuem, mesmo que estes homens em seu estado natural ainda não tenham acesso ao que consideramos *racionalidade* ou mesmo qualquer atributo dependente dos contextos social e cultural.

⁴⁰ O caso da *pena* em sua função de bem alheio e coletividade é interessante, mas Neuhouser não se detém no assunto - talvez por Rousseau não conceder, ao menos no *Segundo Discurso*, um espaço amplo para a investigação. A sensação é de uma "extrapolamento" do individual para o coletivo, que estaria enraizado nas faculdades naturais do homem - na Nota XI (ROUSSEAU, 2013, p. 143), por exemplo, enfatiza um caráter individual como cerne do homem selvagem, sem alusão à pena. De qualquer forma, segue o trecho relativo ao assunto em que Neuouuser pontua a questão, mas em nossa opinião, abre espaço para outras discussões interessantes sobre a pena: "If amour de soi-même promotes the preservation of individuals, our natural sensitivity to the pains of others serves an even larger purpose of nature: by "carrying us without reflection to the assistance of those we see suffer," it "contributes to the mutual preservation of the entire species" (DI, 154/OC III, 156). This consideration is closely related to Rousseau's claim that, in the original state of nature at least, all human behavior is guided by a single, very general end: "love of well-being is the sole spring of human actions" (DI, 163/OC III, 166). In the case of *amour de soi même* the well-being that is sought is our own; in the case of pity, it is that of others."(NEUHOUSER, 2014, p. 41).

A *perfectibilidade* é uma *capacidade cognitiva*⁴¹ do estado humano original, englobando as características cognitivas *latentes* que possibilitam o desenvolvimento de características tais quais *linguagem, pensamento complexo e imaginação*, assim como a capacidade de *julgar* e, portanto, as bases para se emitir *opiniões*. Características latentes, pois seu desenvolvimento é tratado como uma *possibilidade* contingenciada pelo viver humano: devemos compreendê-las originalmente como presentes na constituição humana, mas “ativadas” conforme o desenvolvimento de um indivíduo - o órgão da fala, por exemplo, está presente por natureza e, portanto, a capacidade de desenvolver linguagem, mas a linguagem *em si* não será encontrada no estado original⁴². A *perfectibilidade*, neste sentido, não pode ser encarada como *perfeição efetiva de características*, muito menos como *perfeição moral* - algo que talvez possa ser sugerido por seu nome - , mas sim como *potências presente nos humanos*, cuja realização depende de circunstâncias contingentes. Não estamos falando de uma visão *otimista* sobre o desenvolvimento humano, mas sim de um potencial normativamente neutro⁴³.

A presença da perfectibilidade aponta para uma maleabilidade das fronteiras do desenvolvimento humano. Neuhouser enfatiza que ainda não estamos falando do que o homem *é*, mas sim do que *pode vir a ser*, e *ainda estamos fora de um campo normativo*: estas capacidades cognitivas ainda são algo *reativo* às circunstâncias do desenvolvimento e não fruto de deliberação sobre o que *deve ou não* ser desenvolvido ou mesmo *como*, mas tão somente aquilo que *são capazes de desenvolver*. Sendo assim, temos o fundamento no estado natural original que dá conta do surgimento de características complexas vistas em nossa sociedade atual, sem comprometer o caráter não-normativo de sua análise - ou seja, Rousseau tem aqui mais uma ferramenta analítica explicativa, desta vez apontando para o estado atual dos humanos como uma das *possibilidades* realizadas a partir do estado natural, o que poderia ter acontecido de outras maneiras.

Menos óbvio é o papel - e mesmo a possibilidade - do que é chamado de *vontade*⁴⁴. Ela é descrita como um “poder de escolha” primitivo – que antecede a presença da razão e da formação de julgamentos, permitindo ao indivíduo que *siga ou resista ao seu instinto*. É um traço que

⁴¹ NEUHOUSER, 2014, p. 43-4.

⁴² A linguagem é dependente de outras capacidades cognitivas, que por sua vez são contingenciadas pelo desenvolvimento humano. Capacidades de distinguir e comparar, formar conceitos e por fim comunicá-los, por exemplo, são desenvolvimentos dependentes da gradual socialização e necessidade de comunicação de conceitos complexos.

⁴³ NEUHOUSER, 2014, p. 43-4.

⁴⁴ NEUHOUSER, 2014, p. 47.

explicaria, para todos os efeitos, a possibilidade de escolha da resposta imediata dada aos estímulos básicos e que, por conseguinte, colocaria os homens acima de outros animais: temos uma *espontaneidade fundamental*. “A besta não desvia do caminho dado pela natureza”⁴⁵, mas os homens por sua vez seriam capazes de escolher como atendem a suas urgências e, de certo modo, traçar seus caminhos. Podemos tentar compreender da seguinte maneira: um animal que se vê faminto irá buscar seu alimento e, ao ver-se de frente com a primeira presa que lhe aparece, buscará saciar-se; o homem, por sua vez, poderia não só postergar a busca por alimento em prol de outra ação, mas também escolher os meios para o seu fim - se a primeira presa que lhe cruza o caminho será seu alimento, ou se deixará que ela fuja por preferir outro tipo de comida.

Enquanto as outras características do estado natural original contam com pontos razoavelmente verificáveis, a *vontade* não tem um critério empírico verificável: Rousseau não está nos dizendo, segundo Neuhouser, que alguma vez existiu factualmente este indivíduo cuja *vontade primitiva* o impelia antecedendo a razão - afinal, como já foi dito, o estado de natureza é um estado *hipotético*, sobretudo na formulação explícita do *Segundo Discurso*⁴⁶. Desse modo, devemos encarar esta como sendo, mais uma vez, uma *ferramenta analítica* e, portanto, o papel da *vontade* na argumentação envolve antes uma delimitação da possibilidade humana de transcender a necessidade natural na busca de seus fins. A despeito desta função, Rousseau se vê sem o argumento da verificação empírica que tinha para reforçar as outras faculdades humanas, acabando por admitir que a aceitação de uma *vontade* que antecede a razão deve ser feita, ao menos em parte, como “questão de fé” e fruto de uma “inspeção interna”⁴⁷, que o leva a crer nas raízes da capacidade de agência na natureza humana.

2.2. Individualidade, independência e responsabilidade

⁴⁵ NEUHOUSER, 2014, p. 46. Também há uma nota na p. 120, nota 14, que cita Rousseau diretamente, ao falar liberdade e de sua renúncia, e evidencia uma certa concepção de 'besta': "On the one hand, he says that to renounce one's freedom is to place one self "at the level of beasts, which are slaves of instinct" (DI, 179/OC III, 183)".

⁴⁶ Rousseau também utiliza o estado de natureza em seu livro *Do Contrato Social*. Este uso, no entanto, parece ter diferenças quanto ao apresentado no *Segundo Discurso*, especialmente por já conter um certo nível de socialização que antecede o contrato, mas no qual o homem ainda seria natural. Neuhouser atenta para esse fato (2014, p. 26), antecedendo sua concepção de “estado natural estendido”.

⁴⁷ NEUHOUSER, 2014, p. 49-50.

A partir das características da *natureza humana original*, temos em jogo a figura de um indivíduo hipotético que, mesmo sem atributos relacionados à socialização - embora tenha os fundamentos *potenciais* para tal - seria capaz de existir em comunhão com o mundo natural, sobrevivendo às necessidades básicas impostas pela natureza, sem no entanto incorrer em *desigualdades morais tais como as conhecemos em nossa sociedade*, ou mesmo algo que se assemelhasse a elas. Neste ponto, o homem ainda estaria “imaculado” e longe de qualquer degeneração.

Como exatamente este homem natural original se pareceria talvez seja impossível dizer com certeza⁴⁸, embora Rousseau pinte um quadro que nos remete a indivíduos nômades, em isolamento e vivendo da coleta e caça. De qualquer forma, este não é o ponto: a função do estado hipotético é antes de mais nada *argumentativa, filosófica e analítica*. A redução da *natureza humana* a uma série de itens fundamentais permite, segundo Neuhouser, demonstrar a *possibilidade humana* sem pressupor a esfera social, ao mesmo tempo mantendo bases que permitem o surgimento desta mesma esfera social como decorrência do percurso histórico do homem até os dias de hoje.

Neuhouser argumenta que uma forma de interpretar Rousseau neste caso é que, ao negar a *sociabilidade* como fundamental à natureza, estaria negando um *princípio estóico de socialização* - ou seja, uma socialização *inata ao homem*, inclinação inseparável de sua natureza:

Rousseau’s most important reason for rejecting sociability appears to be that it encloses too much of the social within the realm of the natural, blinding us to the artificial and, above all, the malleable character of our social institutions and our desires to have bonds to others. For him the desires that lead us to establish families, states, and economic relations are cultural and historical products, and no “natural” blueprints for these institutions can be read off any innate human drives of the sort sociability was taken to be. (NEUHOUSER, 2014, p. 52)

Os princípios que permitem a complexificação e constituição de instituições humanas - a saber, as capacidades de *linguagem e pensamento*, entendidos por Neuhouser como base do

⁴⁸ O filme *L’Enfant Sauvage* (1970), de François Truffaut, é interessante para esta questão: mostra a figura de um menino, que sobreviveu desde pequeno na floresta, não tendo sido exposto à socialização humana, e como consequência não apresenta uma série de traços "civilizados" como a linguagem.

juízo e da ação livre humana - são inerentes à socialização: vimos que a *perfectibilidade* apresenta a possibilidade da linguagem e outras características cognitivas, mas seu desenvolvimento é acidental e se dá pelas relações do indivíduo com os outros, conforme suas interações apresentam necessidades de comunicação conceitual. Invoca elementos *artificiais* e, portanto, opostos à *natureza*, exemplificados pela capacidade de *juizar*:

The basis for this connection lies in the thought that social relations are indispensable to and inseparable from the development and exercise of the very capacities that artificiality depends on. Given that the mark of artificiality is the intervention of human actions mediated by opinion, then artificiality necessarily goes hand in hand with social relations if it is the case that humans can develop and exercise their capacity to judge only in society.(NEUHOUSER, 2014, p. 52)

Para todos os efeitos, *a natureza humana original traçada por Rousseau é individual e independente da socialização*. Portanto, a socialização é *artificial*, dependente da interação continuada entre indivíduos, e fundamentada em uma paixão que não está presente no cerne humano. Esta paixão, como veremos posteriormente, é o *amor próprio*, que será identificado como fonte da busca por *reconhecimento* e das *desigualdades*, embora não tenha por si só uma valoração definida: o *amor próprio* tem um potencial ambivalente, podendo ser bom ou mal⁴⁹, como veremos posteriormente.

Como já dissemos, a *perfectibilidade* e a *vontade* são características tomadas por Neuhouser como *metafísicas*, para além da mera necessidade, no sentido de darem ao homem seu potencial de transcender e dominar a esfera natural em seu viver artificial e em suas contingências⁵⁰. Estas capacidades são independentes entre si, mas guardam uma relação de atualização profunda quando pensamos o viver dos homens: ao conceder ao homem o poder de escolha sobre os meios que utiliza para atingir seus fins mais básicos, a *vontade* tem como

⁴⁹ Parte fundamental do estudo feito por Neuhouser é justamente a ambivalência do *amor próprio*, o que o leva para seu aspecto negativo - o *amor próprio inflamado* - e quais são as medidas oferecidas por Rousseau para combater um desenvolvimento destrutivo desta paixão.

⁵⁰ Frisamos novamente que o uso do termo "metafísica" é problemático, posto que evoca conceitos filosóficos complexos. Devemos entender o termo como evocando algo *para além da physis, para além da natureza*. Considerando o entendimento de que aquilo que é *natural* encontra-se no reino do *necessário*, chamar as propriedades citadas de *metafísicas* é tomá-las como independentes da natureza em suas possibilidades de desenvolvimento, dependendo de contingências de uma maneira que a paixão do *amor-de-si-mesmo* não depende.

subproduto a atualização das capacidades cognitivas latentes no homem. Neuhouser apresenta o exemplo do desenvolvimento da pesca como consequência secundária da adversidade que levou à busca por alimento em rios⁵¹: ao proceder em sua sustentação individual (fim do *amor-de-si-mesmo*), e sem pressupor cooperação entre indivíduos (independente), o homem descobre a relação instrumental entre as coisas (usar isca para atrair o peixe, usar galhos para pendurar a isca, etc.), efetivamente possibilitando seu desenvolvimento prático e cognitivo. Isto inclui as capacidades de *linguagem e pensamento*, indispensáveis para a vida em sociedade, o que reforça uma ideia de *socialização como derivada do avanço das capacidades cognitivas, e vice-versa*.

Isto quer dizer, segundo Neuhouser, que Rousseau é capaz de fundamentar o desenvolvimento humano contingente e artificial - e portanto o próprio *fundamento do processo civilizatório* - sem comprometer o núcleo da natureza humana: o *amor-de-si-mesmo* e a *pena* continuam tendo seus fins neutros, mas as *ações escolhidas por meio da vontade desenvolvem as capacidades da perfectibilidade*, e em última análise darão surgimento à sociedade - o que, conseqüentemente, é atribuir responsabilidade também pelos males que surgem pela sociedade. Isso pode parecer um contrassenso, já que a intenção é localizar os males fora da natureza, e deve ser posto com mais clareza: por serem *consequências secundárias do desenvolvimento humano, e não fins em si, os males são de nossa autoria, e portanto de nossa responsabilidade*; no entanto, *nossa natureza não é moralmente repreensível, não é culpada, pois estes males não são fruto de uma vontade má em si*.

Temos embasamento, então, para uma noção de *responsabilidade*, mas não de *culpabilidade*. “Deus e os homens estão justificados”, apontando para um argumento de *teodiceia* em moldes semelhantes aos de outros autores que antecederam Rousseau. As relações sociais são inseparáveis do exercício das faculdades em conexão de interdependência com as capacidades humanas: “His [Rousseau] view, in other words, is that there could be no genuinely social existence without language and thought and, conversely, no language or thought for beings that lived as isolated an existence as those fictional inhabitants of the original state of nature.” (NEUHOUER, 2014, p. 54; semelhante em 2008, p. 44).

Em suma, inicialmente Neuhouser explora em profundidade uma concepção de *natureza humana original* em uma interpretação *hipotética e não-normativa*, compreendendo a argumentação rousseauiana como uma ferramenta analítica que distingue o que é parte

⁵¹ É o exemplo utilizado por Neuhouser (2014, p. 51):

necessária da existência humana e aquilo que é *contingente ao seu desenvolvimento posterior*. Isso implica uma natureza humana *individual e independente*, mas com capacidades que abrem o homem à *socialização* pelo desenvolvimento das próprias características que os fazem diferentes dos outros animais.

Também, nesse sentido, dentro de uma outra concepção - concepção normativa de natureza que citamos no início do capítulo, - a *socialização é natural*: socializar é efetivar um aspecto humano; o eventual surgimento de males e vícios é uma *degeneração e corrupção* de nossa natureza, enquanto um esforço para que a socialização renda bons frutos estaria nos conformes com a vida natural. É neste sentido que Rousseau pretende que medidas sejam tomadas para retificar certos desenvolvimentos problemáticos do homem e permitir uma reaproximação com seu potencial de desenvolvimento positivo, neste caso a socialização não-degenerada - pelas mesmas capacidades que possibilitaram a degeneração, pois embora não sejamos culpados pelo acúmulo dos desenvolvimentos humanos até o momento, temos *responsabilidade* por aquilo que pode ou não ser feito por nós a respeito. Temos responsabilidade por nossas ações e, portanto, por efetivar as capacidades ambivalentes de forma construtiva, visando evitar a o desenvolvimento degenerado de nossas capacidades.⁵²

Desigualdade e Reconhecimento não são parte da natureza não-normativa humana: nossas faculdade fundamentais - a paixão natural *amor-de-si-mesmo*, e a *pena* - não apresentam incentivos psicológicos ou práticos para sua existência; seus mecanismos de perpetuação dependem de fatores externos e sociais (como veremos em breve); e mesmo as capacidades humanas da *vontade* e *perfectibilidade*, consideradas em seu aspecto potencial, são suficientes apenas para ligar o *natural* ao *artificial* por meio de seu desenvolvimento. Sendo assim, buscaremos outra fonte que explique estes conceitos e sua ligação, a saber, a paixão social chamada *amor próprio*, e o tipo de argumento envolvido no surgimento desta paixão.

⁵² Há aqui uma ideia de que a filosofia e o pensamento filosófico tem um papel auxiliar nesta realização do ser humano. Pelo pensamento crítico sobre a condição humana, especialmente pela comparação entre a figura do homem natural hipotético e o homem de hoje, a filosofia ajudaria a repensar o desenvolvimento humano e divisar abordagens para que se possa remediar problemas observados. NEUHOUSER(2014, p.3) ainda adicionaria a esse papel da filosofia o de discutir os motivos pelos quais as desigualdades são tão comuns e enraizadas na humanidade, o que provavelmente é a contribuição mais valiosa de Rousseau para toda a filosofia subsequente que pretenda tratar deste tema.

3. AMOR PRÓPRIO E DEGENERAÇÃO

3.1. Teodiceia

Uma interpretação muito comum entre comentadores de Rousseau⁵³ é a de que o filósofo genebrino propõe uma *teodiceia*. Um argumento no formato de *teodiceia* pretende, grosso modo, apresentar uma explicação para a introdução do *mal* em um estado, e possivelmente uma justificação que exime a fonte deste estado (Deus ou a Natureza, por exemplo) da culpa por este mal. Na história da filosofia e da teologia, este tipo de explicação ganhou muitas formas, com ligeiras diferenças, principalmente no que toca ao resultado da justificação sobre a culpabilidade pela degeneração, e principalmente sobre a possibilidade de uma salvação⁵⁴.

Um dos maiores exemplos pode ser encontrado nas narrativas bíblicas sobre a expulsão do paraíso: no princípio os homens eram bons (figura de Adão e Eva), conforme as características atribuídas pelo Criador (estavam em conformidade com um tipo de *necessidade* inerente a sua criação e vida no Paraíso), até que um fator externo(neste caso o fruto da árvore do conhecimento) inseriu o mal no Paraíso, levando os homens à danação.

Rousseau não seria o primeiro ou o último a esposar tal ideia: dentre pensadores e teólogos, temos a forte presença da *teodiceia* em Spinoza, Weber, e mesmo Hegel, para citar alguns. No entanto, Rousseau enfrenta o problema da introdução do mal de uma forma alternativa àquela que fora proposta por muitos de seus antecessores, pretendendo construir uma *teodiceia* livre de uma deidade, onde a *natureza* será eximida da culpabilidade pelo mal e, ao mesmo

⁵³ Um exemplo: "A desigualdade e o mal são mais ou menos sinônimos. O segundo *Discurso* é uma teodiceia. Deus (ou a Natureza) não pôde desejar que o mal existisse. O homem é culpado? Pecou? Se ele é naturalmente bom, de onde vem que se tenha tornado mau?" (STAROBINSKI 2011, p.397).

⁵⁴ CLADIS, M., 'Tragedy and Theodicy: A Meditation on Rousseau and Moral Evil', in *The Journal of Religion*, Vol. 75, 1995, pp. 181-199 oferece um tratamento geral interessante sobre o tema, embora enfatize uma interpretação majoritariamente teológica do vocábulo. De qualquer forma, faz uso de comentadores tais quais Cassirer e Starobinski como "interpretação padrão" (p. 182) sobre a presença de um argumento de *teodiceia* em Rousseau. Ao mesmo tempo se aprofunda em escritos rousseauianos menores (como sua *Carta para Voltaire*) e autores variados (como Alexander Pope, Charles Bonnet e mesmo Kant) para traçar uma interpretação que pinta Rousseau como profundamente pessimista quanto à condição humana, segundo a qual o mal estaria muito mais profundamente enraizado na humanidade do que no mero âmbito de sua vida social. Embora não compartilhe muito do pensamento de Neuhausser acerca do assunto, é uma leitura interessante e que provê um viés diferente para a questão.

tempo, transportará a responsabilidade por seu surgimento (e também por sua possibilidade de superação) para a socialização dos indivíduos. Como defende Dalbosco:

(...) ele precisa se defrontar com o problema da teodiceia relacionado à origem da maldade humana e poder mostrar que sua culpa não reside em Deus nem exclusivamente no homem, mas na sociedade. (..) Embora tortuosa e enigmática, a secularização da ideia de natureza significa sua independização do Deus cristão e seu vínculo direto, no âmbito da educação moral, à consciência humana. (DALBOSCO, 2016, p. 210)

Para Dalbosco⁵⁵, há um movimento claro de independência da vontade humana a partir de seu rompimento com modelos estritamente teológicos de *teodiceia*. A ênfase no desenvolvimento da subjetividade - e de fato da intersubjetividade em um panorama social - separaria Rousseau de seus antecessores. A compreensão de uma *teodiceia* como sua tentativa de realocar a introdução do mal na existência humana, especialmente em contraste com seu estado natural original, seria uma das maiores originalidades de seu pensamento. Como veremos, a paixão social *amor próprio* estará no cerne desta questão social, já que sua crítica social "está conectada, deste modo, com o problema do mal e, especificamente, com o problema do "mal social"" (DALBOSCO, 2016, p. 213), já que "Rousseau proclama, por um lado, a doutrina da bondade do homem natural, fazendo dela o centro e o eixo de seu pensamento. Por outro, afirma a perversão e a corrupção desta bondade no processo da sociabilidade humana. (*Idem*, 2016, p. 213). Neuhouser encontra-se muito próximo desta compreensão: subscreve à interpretação de que Rousseau de fato estaria desenvolvendo um argumento nas formas de uma *teodiceia*, mas encara o projeto rousseauiano

⁵⁵ Em *Condição Humana e Educação do Amor-Próprio em Jean-Jacques Rousseau (2016)*, Cláudio Dalbosco analisa de forma bastante interessante a importância da atualização do conceito de *teodiceia* efetuada por Rousseau. Neste livro, há ampla influência do pensamento de Neuhouser, e convém apontar o papel que o *reconhecimento* toma dentro desta atualização: "livre do fetiche divino, precisa do reconhecimento social para afirmar seu si mesmo, não estando absolutamente livre de tornar a busca por reconhecimento em outra forma de fetiche. Ora, como vimos, a natureza ambígua do amor-próprio, sobretudo sua dimensão destrutiva, prova isso." (DALBOSCO, 2016, p. 216). Ainda, defende o uma certa posição sobre Rousseau que realça esse entendimento: "Ora, se a origem do mal humano e social não reside em Deus, uma vez que Ele é a perfeição e o absoluto em bondade, nem exclusivamente no ser humano isolado, só pode provir da sociedade ou, mais precisamente, da busca por reconhecimento. A solução dada por Rousseau ao clássico problema da teodiceia consiste em dizer que a sociedade é a responsável pela criação e, ao mesmo tempo, pela resolução de seus problemas." (*idem*, p. 216). A originalidade de Neuhouser em reavaliar o pensamento rousseauiano como ligado a uma teoria do *reconhecimento* e da intersubjetividade sem dúvida está em ação nas pesquisas sobre Rousseau desenvolvidas mesmo em nosso país.

como sendo distinto daquele proposto por pensadores anteriores. Rousseau estabelece, defende ele, uma *teoria do amor próprio* de tal maneira que pode ser considerada uma *teodiceia*, pois a despeito de seu aparente afastamento da reflexão teológica com a substituição de Deus pela *natureza*, as semelhanças estruturais com a narrativa própria à *teodiceia* seria inconfundível; no entanto, como exposto no capítulo 1, Neuhouser vê na versão rousseuniana o elemento da *possibilidade da salvação humana*, independente de sua improbabilidade, como ponto distinto e original:

Despite its essentially secular and naturalistic presuppositions, the structure of Rousseau's account mirrors that of the traditional Christian conception of human history: an original harmony among humans, God, and world is ruptured by a fall from grace - an effect of human freedom - that corrupts human nature and initiates an era of evil and misery but that also brings with it the possibility of redemption and transcendence (or *Aufhebung*, as one of Rousseau's disciples will call it).(NEUHOUSER, 2008, p. 2)

Na visão de Neuhouser, para compreendermos Rousseau temos de compreender o *amor próprio* e a forma como ele se apresenta na existência humana ao ponto de ser responsável pelos conceitos de *desigualdade e reconhecimento* - a saber, por uma estrutura de *teodiceia* que introduza o elemento chave que permite a existência do mal na forma de uma paixão social. Precisamos compreender uma *teodiceia do amor próprio*. Mais do que isso, devemos compreender este argumento como diferente de seus predecessores por levar em conta uma *ambivalência do amor próprio*: falamos anteriormente que os seres humanos, pela análise das faculdades e capacidades de sua natureza original, são eximidos de *culpa*, mas encarregados de uma *responsabilidade* pelo curso do desenvolvimento social. É dizer que uma salvação, para Rousseau, *é possível*, mas não temos *garantias* de que ocorrerão:

The most important respect in which Rousseau diverges from traditional theodicy is that he refuses to see the redemptive potential of amour-propre as evidence of a divine purpose in nature, or more precisely, of the world's having a providential design that makes the realization of such a purpose necessary. If for Rousseau the human passion responsible for the world's evils is also a necessary condition of its redemption, it is not the case that

redemption is guaranteed, or even probable. What distinguishes Rousseau's secular theodicy from Hegel's—and makes it more palatable as well—is its refusal to posit a necessary, dialectically determined course of history that ends with the great promise of human existence being fully realized. (NEUHOUSER, 2008, p. 3-4)

Portanto, devemos estabelecer a função do *amor próprio*, levando em conta suas potencialidades ambivalentes, que por fim apontará de forma definitiva para as *desigualdades* e o *reconhecimento*.

3.2. Surgimento do amor próprio

No que tange ao *amor próprio*, Neuhouser dará prosseguimento à concepção de uma análise não-normativa para circular o papel desta paixão em relação ao *estado de natureza original* do homem. Estabelecemos anteriormente que as capacidades da *perfectibilidade* e *vontade* abrem as portas da contingência humana para seu desenvolvimento, devendo agora imaginarmos o próximo passo, ou seja, que o indivíduo dotado destas capacidades - e das faculdades do *amor-de-si-mesmo* e *pena* - entram em contato com seu mundo e seus semelhantes. Desta vivência, observaremos o surgimento do *amor próprio*.

Uma das capacidades cognitivas desenvolvidas durante a vivência humana seria a *capacidade de comparação*. A função prática de tal capacidade é complexa, mas pode ser entendida como útil para mensurar, diferenciar e identificar coisas, animais e características externas ao indivíduo: se uma tal presa é mais forte ou mais rápida, ou se tal animal apresenta perigo para a vida, por exemplo; na busca por sobrevivência, o homem natural refina a capacidade de comparar como uma ferramenta cognitiva. Torna-se capaz de executar *juízos práticos que influenciam sua vontade e sua relação com o mundo externo, tendo como fim sua sobrevivência*.

No entanto, esta ferramenta cognitiva ganha outros ares, segundo Rousseau, quando postulada uma ordem social mais complexa: ao defrontar-se com outros de sua espécie, que tem as mesmas faculdades, e socializando continuamente, é acordada uma *paixão social* que, aos

olhos do filósofo genebrino, é “o primeiro passo em direção à desigualdade”, pois a partir da comparação de si com o outro, surge também um desejo de *ser visto como superior*, ou ao menos receber estima de seus pares. Para Neuhouser, esta é a introdução do *amor próprio* no panorama de relações humanas:

If my interpretive claims above are correct, the point of this passage is to reveal the core of Rousseau’s answer to the first of the Second Discourse’s two questions: it isolates amour propre – a passion to be looked at, to be highly regarded, to acquire public esteem or respect – as the principal source of social inequality.(NEUHouser, 2014, p. 64)

Neuhouser vai esposar uma interpretação que foge daquilo que pode ser atribuído a Rousseau⁵⁶: postulará uma *concepção de estado de natureza expandida*, que irá compreender o conceito de um estado não-normativo - a saber, o que chamou de *estado de natureza original* - com a adição do *amor próprio*, esta paixão social que dá origem ao desejo de ser visto e estimado.

(...) even though Rousseau himself does not speak in this way, I will treat the picture of human psychology presented in Part II, where amour propre is added to the sentiments of amour de soi même and pity discussed in Part I, as furnishing us with what I call an expanded conception of human nature in the non-normative or explanatory sense. The fundamental and ineradicable character of amour propre – that it in some form motivates all real human beings regardless of time and place – qualifies it as a basic disposition or endowment of the human soul, even if, unlike amour de soi-même and pity, it could not operate in the absence of social relations or in the absence of distinctively human cognitive activities such as judgment and comparison.(NEUHouser, 2014, p. 76)

⁵⁶ Partindo da conclusão que Rousseau dá a seu *Segundo Discurso*, segundo a qual as desigualdades morais ou sociais não se encontram na natureza humana, mas sim numa paixão social que identificamos como o *amor próprio*, é possível interpretar o filósofo como efetuando uma cisão praticamente total entre natural e artificial, e mesmo entre individual e social, para que não haja a possibilidade de imputar nem mesmo remotamente a degeneração humana à natureza. A interpretação de Neuhouser, no entanto, não prevê uma divisão tão radical, mas sim um desenvolvimento gradual, que encontra certas "propriedades" sociais ainda no estado natural, sem que no entanto as desigualdades e a degeneração possam ser posicionadas no âmbito da natureza.

Para ele, o *amor próprio* surge fundamentado nas *capacidades* básicas do homem natural de forma *potencial*, sendo atualizado pela socialização contínua entre os homens. Ou seja, para Neuhouser o *amor próprio* é uma paixão básica enquanto consequência da natureza dos seres humanos, mas estritamente falando não se enquadra naquilo que alguns considerariam estritamente *natural*, posto que exige um certo nível de intervenção artificial. Desta forma, dá continuidade a uma análise filosófica tanto da obra do genebrino, quanto de seu próprio método já utilizado nas considerações sobre a natureza ao apresentar uma transição gradual entre natural e artificial que mantém o caráter ambivalente atribuído ao homem e suas relações.

O *amor próprio* é um derivado do *amor-de-si*, como vimos no capítulo 1 e também tem como objeto um certo cuidado e interesse que o sujeito dirige a si mesmo. No entanto, faz parte da esfera social, tendo características radicalmente diferentes de sua contraparte natural, o *amor-de-si-mesmo*. Neuhouser nos apresenta quatro dimensões fundamentais em que eles diferem:

- 1) Imaterialidade - Enquanto o *amor-de-si-mesmo* tem fins materiais, o *amor próprio* tem fins intrinsecamente imateriais: representa uma busca por estima, valor, honra, etc. É essencialmente a fonte de um *desejo pela estima alheia*, que leva Neuhouser a ver o paralelo com o que Fichte e Hegel chamariam de uma *busca pelo reconhecimento por parte dos outros*. É nesta dimensão que temos o embasamento da teoria de Neuhouser sobre o *reconhecimento* em Rousseau, que nos é importante⁵⁷.
- 2) Ambivalência - o *amor próprio* tem caráter ambivalente, ou seja, não é por si só uma paixão construtiva ou destrutiva. Sim, é responsável por desenvolvimentos negativos dos quais o *amor-de-si-mesmo* não é capaz, como a dominação, o vício e, principalmente, a *desigualdade*, e é nesta dimensão que Rousseau identificará *a origem de todos os males dos homens*. Mas por outro lado, o *amor próprio* também tem consequências positivas: a busca pela estima leva os homens a alimentarem virtudes em busca da valorização externa a si⁵⁸.

⁵⁷ NEUHOUSER, 2014, p. 65.

⁵⁸ NEUHOUSER, 2014, p. 65-6. É interessante notar que nesta dimensão de consequências repousa parte importante da crença de Neuhouser no que chamamos no Capítulo 1 de "possibilidade da salvação", ou um desenvolvimento da paixão *amor próprio* de forma "saudável", construtiva ou positiva, que evite formas de degeneração humana.

3) Relatividade - o *amor-de-si-mesmo* é uma faculdade estritamente individual, dizendo respeito apenas à manutenção de si. Já o *amor próprio*, pelo contrário, é *relativo* em dois sentidos: primeiro, busca bens posicionais (*positional goods*), no sentido de sempre depender da relação com um outro indivíduo e como ele o vê - a estima engloba uma valoração do outro como potencialmente superior, igual ou inferior, de forma que mesmo um *desejo por ser tratado com o mesmo padrão de dignidade* que seus semelhantes configura uma *busca por estima e reconhecimento*, sendo que a negação desta estima poderia ser considerada uma afronta; segundo, é relativo por *depende do julgamento de outrem*, este, por sua vez, sendo alguém que é ele mesmo estimado pelo indivíduo de alguma forma. Ou seja, é uma relação que implica um reconhecimento de via dupla, racional e continuado entre sujeitos *capazes de julgar*⁵⁹.

4) Artificialidade - o *amor próprio* depende de uma efetivação social de sua potencialidade natural, que por sua vez pode se dar de diferentes formas em sociedades distintas. Assim, possui uma *maleabilidade e plasticidade* que talvez possam ser consideradas a origem das diferentes culturas contemporâneas⁶⁰.

“Humans are ‘recognition-seeking animals⁶¹’”, define Neuhouser. O desenvolvimento dos homens para além de sua posição natural original o coloca em contato com uma paixão tal que *faz o indivíduo buscar estima em seus pares*, uma *busca por reconhecimento* tão prevalente que leva Neuhouser a cogitar a sociabilidade como quase uma *necessidade*, posto que este reconhecimento apela para o caráter psicológico de um desejo fundamental humano, a dar-nos motivação perpétua para a socialização: buscar algo nos outros, e dos outros, que somos incapazes de fornecer a nós mesmos por nossas faculdades e paixões estritamente naturais.

⁵⁹ NEUHOUSER, 2014, p. 67-9.

⁶⁰ NEUHOUSER, 2014, p. 69-73. Envolve-se em uma discussão sobre a maleabilidade do amor próprio.

⁶¹ NEUHOUSER, 2014, p. 70.

3.3. Teodiceia do amor próprio

Neuhouser nos apresenta, então, características que traçam a *ambivalência* do *amor próprio*: é uma paixão cuja *busca por estima e reconhecimento* pode ter consequências positivas e negativas. Isto atenta para o caráter, já muito enfatizado, da *neutralidade natural*, e neste ponto há uma discordância fundamental com comentadores clássicos de Rousseau: como vimos antes, Neuhouser caracteriza um *estado de natureza estendido* que engloba o *amor próprio* como também fazendo parte do natural, ao menos em potência, sendo que sua *atualização e persistência se dá de forma social e artificial*. Isto evidencia, aos olhos de Neuhouser, que *a busca por reconhecimento e estima é natural ao homem na mesma proporção que o amor próprio o é*.

Há pelo menos dois pontos contrários que talvez justifiquem a dificuldade em aceitar a posição de Neuhouser: primeiro, estaria localizando a fonte das consequências malignas do *amor próprio* muito próximas ao *estado natural*; e segundo, também estaria localizando a fonte da artificialidade humana, de certa forma, no existência natural. Embora estas objeções façam sentido, Neuhouser se posicionará contra elas. Não acredita que esta interpretação viole a metodologia que atribui a Rousseau ao não excluir a sociabilidade por completo da natureza humana. Pelo contrário, esta caracterização acaba por reforçar sua ideia de *teodiceia do amor próprio como aberta a possibilidades ambivalentes*. Isto evita uma noção de *fatalidade* ou *intervenção divina*: se a propriedade que introduz o mal no paraíso for ambivalente, este mal passa a ser tão *contingente* quanto a sua superação.

Uma *teodiceia do amor próprio* fica postulada nas condições em que esta paixão social se apresenta: a partir de um estado de natureza original, de seres individuais e independentes, onde vivem conforme a *necessidade* ditada pela *natureza*, o progresso de capacidades cognitivas latentes insere uma nova paixão que faz as vezes do *fruto proibido*, ao apresentar-se como algo ainda sem valoração, de potencial ambivalente, mas que acaba por fundamentar os males que virão por mera contingência. A *natureza* - fazendo as vezes de Deus - e seu produto, os homens, são eximidos da culpa pela introdução dos males, mas ao mesmo tempo são *responsabilizados* pela sua permanência. Efetivamente é dizer: a salvação é uma questão em aberto, estando ela dentro das possibilidades dos homens da mesma forma que sua degeneração, dependendo da

atitude humana em relação ao seu *amor próprio*. Se esta salvação *vai* acontecer, ou mesmo se é *provável*, não se sabe imediatamente.

Uma *teodiceia do amor próprio* atenta, então, para as disfunções da busca por reconhecimento que levam ao mal e às desigualdades, fundamentando finalmente o surgimento dos conceitos que mais interessam neste trabalho.

4. DESIGUALDADE E RECONHECIMENTO

Como acabamos de ver, esta paixão social caracterizada pelo *amor próprio* é considerada por Neuhouser como intrínseca a uma concepção de existência humana mais ampla do que aquela usualmente atribuída a Rousseau. Como consequência, o desejo e a busca pela estima de seus pares pode ser identificada como uma característica também fundamental à existência humana: julgar e estimar os outros, assim como ser julgado e estimado é uma relação dialética intrínseca à condição socializada.

O conceito de *reconhecimento* utilizado por Neuhouser se encaixa nesta busca por estima. *Ser reconhecido* significa inicialmente *ser julgado por outro indivíduo de forma a receber um grau de estima ou valor*, mas também deve cumprir outros critérios gerais. O primeiro destes critérios evidencia um caráter interno: o sujeito tem de criar uma opinião racional sobre si mesmo, que servirá de *medida de comparação*⁶². Como expresso anteriormente, a capacidade cognitiva de *comparar* é um dos frutos importantes do desenvolvimento humano, e aqui vemos um dos motivos: o indivíduo internaliza uma imagem de si ao se comparar a seus pares em sociedade e *opina* sobre seu próprio valor - “danço tão bem quanto ele”, “sou um caçador inferior a ele”, etc. Esta será sua “realidade”, por assim dizer, uma percepção que tem de *si* ao comparar-se com o *fora de si*.

Um segundo critério também é pertinente aos *juulgamentos*, mas agora acerca de *como o indivíduo julga o outro* em sua capacidade de julgar: não se espera a estima ou valor de um cão, pois julgamos que o cão não é um juiz racional e pertinente; de forma semelhante, no que condiz à habilidade de dançar, ser considerado um bom dançarino por uma outra pessoa que não vemos como conhecedora de danças pouco nos importa, ao passo que receber um elogio de alguém que consideramos um mestre tem seu poder redobrado. Isto nos leva a concluir que há uma variação perigosa do *reconhecimento* e do *amor próprio*: quanto mais consideramos a capacidade de um outro avaliar nosso valor, mais importante sua avaliação se torna para nós e, portanto, maior é o desejo de recebê-la - se ela condiz comparativamente com o que julgamos de nós, o prazer é

⁶² NEUHOUSER, 2008, p. 31.

muito maior, mas se adversa, vemo-nos em uma situação de *sofrimento psicológico de origem social*.

Por último, um critério de *afirmação social* da estima está em jogo. É efetivamente da comparação entre a *opinião de si* e a *opinião externa* que se pretende compreender o *reconhecimento*: se a opinião externa é compatível ou supera a minha, sinto-me reconhecido como indivíduo de valor elevado; mas se é inferior, sinto-me afrontado. Neste sentido, é possível compreender parte do ímpeto por títulos, medalhas e outras parafernalias objetivas que demonstram valor - elas ratificam uma estima conferida a alguém de tal forma que satisfaça seu desejo. Na vida particular também vemos isto: receber atenção de um interesse romântico que temos em alta conta cumpre expediente semelhante.

Temos então um peso gigantesco no que compete ao *reconhecimento* sendo colocado na *opinião e julgamento*. Neuhouser define opinião como crença normativa sobre o bem ou a legitimidade das coisas⁶³, e é uma das capacidades cognitivas que, quando efetivada, afasta-nos dos animais e nos define como *humanos*. É nesse sentido que compreende os homens como, grosso modo, “recognition-seeking animals”: a capacidade de emitir julgamentos e opiniões sobre nós, nosso mundo e os outros, advinda dos avanços cognitivos e do *amor próprio*, destacamos do resto da natureza, pois criamos construtos conceituais sobre as coisas e lhes imputamos valor de uma forma sofisticada, de um tal modo que nenhum outro animal pode fazer; ao mesmo tempo, ainda conservamos as faculdades básicas do *amor-de-si-mesmo* e da *pena* cumprindo seus deveres biológicos.

O *reconhecimento* é fruto do *amor próprio* e herda suas propriedades, principalmente sua *neutralidade e ambivalência*. As quatro dimensões que Neuhouser encontra nesta paixão social também são observados na dinâmica do *reconhecimento* e, portanto, esta busca pela estima dos outros envolve *consequências* pelas quais somos responsáveis⁶⁴: consequências positivas quando geram bem para nós e a sociedade na forma de virtudes e desenvolvimentos construtivos;

⁶³ NEUHOUSER, 2014, p. 22.

⁶⁴ Apresentamos anteriormente quatro dimensões nas quais o *amor próprio* diferia do *amor-de-si-mesmo*, A segunda destas dimensões dizia respeito as *consequências* destas paixões (NEUHOUSER, 2014, p. 65-6), delineando a natureza ambivalente, e em especial a capacidade destrutiva do *amor próprio*. Podemos reforçar esta posição pelo comentário de Cassirer: "O amor próprio, que contém causa de toda a perversão futura e cria no homem a sede de poder e vaidade, torna-se um peso exclusivamente para a sociedade; É ele que faz os homens se tornarem tiranos contra a natureza e tiranos contra si próprios" (CASSIRER, 1999, apud DALBOSCO, 2016, p. 217)

negativas quando incorrem em vícios, vaidade, um “viver apenas pelo reconhecimento” e, finalmente, as *desigualdades morais/sociais*.

Convém, então, expor o mecanismo pelo qual Neuhouser acredita que o *amor próprio* - e consequentemente a *busca por reconhecimento* - se degenera e conduz às desigualdades.

4.1. Amor próprio inflamado

Neuhouser defende que o *amor próprio* é intrinsecamente neutro, como já estabelecemos. Fica evidente, então, que se esta paixão não é por si mesma a causadora invariável das desigualdades morais e sociais da humanidade e, além disso, guarda o potencial para a “salvação” da condição desigual observada em certas sociedades, é preciso evidenciar o mecanismo de *degeneração* desta paixão social. Neuhouser tem o ônus de reconstruir o argumento rousseauiano que explica “o porquê de [o *amor próprio*] ser a fonte principal da escravização, conflito, vício, misérias, e auto-alienação perversivos à realidade humana.⁶⁵”, e já sabemos pelo menos que as características da natureza não-normativa humana, evidenciadas no capítulo 2, são insuficientes para esta fundamentação.

A pedra fundamental da análise de Neuhouser é o conceito de *amor próprio inflamado*⁶⁶. Caracterizado como “a yearning to be recognized as *better than others*” (NEUHOUSER, 2008, p. 58), faz parte de uma interpretação bastante comum entre comentadores⁶⁷: para obtermos uma forma saudável de *amor próprio*, o mínimo que devemos compreender é uma *igualdade* no tratamento de todo ser humano - um nível mínimo de respeito. Este *respeito* é conferido pelo comportamento dos outros em relação ao sujeito e delinea a consideração básica que deve ser dada a todos os homens. Em outras palavras, uma das formas de reconhecimento fundamental

⁶⁵ NEUHOUSER, 2008, p. 57.

⁶⁶ Neuhouser defende que o uso do termo 'inflamado' (inflamed), embora utilizado apenas uma vez pelo próprio Rousseau, tornou-se "padrão" como referência aos desenvolvimentos perniciosos associados ao *amor próprio*. (NEUHOUSER, 2008, p. 58, nota 1)

⁶⁷ Comum, mas não unânime. No caso, Neuhouser se apropria para fins de exemplo da formulação feita por Joshua Cohen de um 'egalitarian *amour propre*' (NEUHOUSER, 2008, p. 59). Defenderá que este é um aspecto do amor próprio, mas que por si só a sua negação ('inegalitarian *amour propre*') não será suficiente para compreender o modo inflamado desta paixão. Ao propor as condições adicionais que veremos, Neuhouser está efetivamente dando um passo a mais do que outros comentadores da tradição contemporânea de "possibilidade da salvação" teriam dado, o que faz parte de sua originalidade enquanto intérprete de Rousseau.

buscada por todos é *serem tratados com respeito e considerados como pessoas morais, não serem utilizados meramente como meios para os fins de outrem ou terem seus interesses descartados sem razão*⁶⁸. Então, o tratamento *desigual* dos homens e a falta de atribuição de *respeito* mínimo ao próximo é um dos primeiros passos em direção às *desigualdades morais e sociais*⁶⁹.

O *respeito* apresentado em uma forma de *amor próprio igualitário* é um tipo de valor universal que, quando não conferido nas relações humanas - a coisificação e desumanização do outro nas relações sociais, por exemplo - as degenera. No entanto, Neuhouser nos lembra que esta é apenas uma porção do problema:

But human individuals are, and take themselves to be, more than just the universal quality that makes them persons and hence worthy of respect. In addition to recognition of their dignity as a human being, they also long for evidence of their worth as the particular beings they are; they desire to be valued, admired, and loved for their distinctive accomplishments and even for their natural (and sometimes trivial) endowments and properties.(NEUHOUSER, 2008, p. 68)

O reconhecimento tem uma dimensão universal aplicável a todos os humanos - um certo *standard* ,- mas também tem critérios individuais cuja busca envolve a *opinião e julgamento de si e dos outros enquanto indivíduos distintos*:

What the person who seeks esteem wishes to evoke from others is unfeigned expression of their approval, admiration, amazement, or delight, not a demonstration of their practical commitment to treat all persons as moral equals. It is significant that Rousseau frequently highlights this feature of the quest for esteem when characterizing amour-propre; it is precisely what he means to capture, for example, in claiming that amour-propre is relative in the second sense distinguished in Chapter 1: what amour-propre seeks is signs of one's worth in the eyes of others, a mode

⁶⁸ Neste sentido, serem reconhecidos como *sujeitos*, dotados de *liberdade* e outras características que os colocam em situação de igualdade mínima frente a outros sujeitos - tem uma mesma natureza enquanto humanos.

⁶⁹ NEUHOUSER, 2008, p. 68.

of affirmation that consists in the favorable opinions of other evaluating beings. (NEUHOUSER, 2008, p. 69)

Portanto, uma teoria social, para Neuhouser, terá de ir além do âmbito da igualdade universal. Mais do que isso, há de conciliar a busca por individuação e estima com o respeito universal - uma conciliação que nem sempre parece possível. Neuhouser reconstrói a perspectiva rousseauiana - que pretende dar conta desta conciliação e de explicar os perigos do *amor próprio* - em cinco categorias distintas e seus problemas relacionados à instância *desigual* e *inflamada* desta paixão :

1) “*The satisfaction amour-propre strives for gives being to the self*”⁷⁰: a ideia central é de que a busca por satisfação da paixão social acaba por dar forma a própria noção do sujeito sobre si e, por sua vez, a frustração desta busca tem consequências fortes. Nesse sentido, o autor identifica três características problemáticas na frustração desta busca: (a) maneira como o *amor próprio* insatisfeito evoca ações ferozes que não podem ser traçadas à mera natureza humana e a sentimentos mais “gentis” como a *pena* (atos de violência e crueldade que superam o interesse na manutenção de si); (b) a possibilidade desta paixão de “consumir” o indivíduo, em uma busca desenfreada pela estima do outro a despeito de seu bem em outros aspectos; e (c) seu caráter quase *viral* ao afetar outras paixões e atividades da vida. Estas características, que dão ao *amor próprio* um ímpeto quase tão visceral quanto o *amor-de-si-mesmo*, serão consideradas dentro da concepção de Neuhouser como parte da *natureza humana estendida* e parece ser dele que surge o que podemos caracterizar como *individuação do ser*⁷¹. Ele possui um caráter *passional* que individua os homens naquilo que *são* e que *buscam ser*; ao mesmo tempo explicando o motivo pelos conflitos serem tão comuns e enraizados: o desejo pela reputação, preferências, etc., joga os homens uns contra os outros, muito mais do que qualquer ímpeto de autopreservação.

⁷⁰ NEUHOUSER, 2008, p. 71.

⁷¹ NEUHOUSER, 2008, p. 73: Neuhouser aponta para o paralelo entre a interpretação de Hegel e Sartre neste ponto, e o contraste entre *moral* e *físico* exposto pelo comentário de Dent, de forma que *moral* tem uma significação para além do mero “*ético*”, entrando também no campo do que compreendemos como *artificial*.

2) “Amour-propre seeks relative (comparative) standing”⁷²: já notamos o caráter *posicional e relacional* do *amor próprio* anteriormente e aqui temos mais uma de suas implicações. Neuhouser nos lembra: “This means that the extent to which I find my need for recognition satisfied depends on how well—or how badly—those around me fare with respect to theirs”(NEUHOUSER, 2008, p. 74) e aponta três problemas que levam à infelicidade e frustração. Em primeiro lugar, este fundamento posicional pode degenerar para um tipo de relatividade diferente - ao invés de considerar o quão bem está em relação aos outros, passa a considerar uma necessidade *estar melhor que os outros*, causando frustração ao não se ter um reconhecimento superior por parte de seus pares. Esta disfunção leva à busca incessante por “ser o melhor”, colocando cada um em conflito direto com qualquer outro que tenha o mesmo desejo⁷³. Em segundo lugar, se o sucesso é definido como *ser melhor ou ter mais que os outros*, inicia-se um movimento de busca perpétua que transforma o *reconhecimento em objeto de conflito e competição sem fim*: se apenas “o melhor” é percebido como digno de reconhecimento, então apenas um pode o ser. O terceiro problema aponta para a vida curta da superioridade: se o *reconhecimento* é dado apenas ao que obtém o ápice, e outros lutam por este mesmo reconhecimento, este reconhecimento é um bem inconstante e exige do indivíduo um engajamento ininterrupto em manter sua posição e *privar os outros dela* - uma situação de degeneração e perversão do desejo humano, um *vício*.⁷⁴ O *vício* na busca por reconhecimento, então, requer uma *propensão derivada da supressão da faculdade natural de importar-se com o próximo*, a *pena*, ao dar incentivos para *piorar a situação dos outros em prol da sua*, podendo ainda dar forma ao ímpeto de *dominação* sobre o outro.

3) “Amour-propre seeks standing in the eyes of others”⁷⁵: a busca por reconhecimento pelo *amor próprio* acaba colocando os indivíduos em uma *relação de dependência com os outros*. Isso traz o perigo deste indivíduo *abrir mão de sua liberdade em função de uma satisfação de seu desejo por estima*: alguém que

⁷² NEUHOUSER, 2008, p. 74.

⁷³ NEUHOUSER, 2008, p. 75.

⁷⁴ NEUHOUSER, 2008, p. 77: "This condition represents a genuine perversion of human desire, for such beings 'value the things they enjoy only to the extent that others are deprived of them and, without any change in their own state, ... would cease to be happy if [others] ceased to be miserable' (DI, 184/OC 3, 189)".

⁷⁵ NEUHOUSER, 2008, p. 78.

necessita do reconhecimento pode deixar os valores e preferências dos outros ditarem sua vontade - algo que Rousseau categorizaria como um tipo de *escravização*, sendo uma das mais sérias ameaças do *amor próprio* à capacidade de ser livre. Neuhouser vê isto antes como perda de *integridade*, posto que *obedecer à vontade alheia em troca de estima* pode, conceitualmente, colocar em dúvida a própria existência de uma vontade própria e independente do agente, por tomar valores e consideração que *não partem de si* - uma perda trágica de subjetividade e independência. Além deste perigo, o indivíduo que busca reconhecimento ainda corre um outro risco: se o *amor próprio* faz cada um buscar ser visto como capaz ou digno aos olhos dos outros, pode degenerar-se e acabar por buscar *apenas* o valor dado pelos outros - o que será chamado por Neuhouser de *alienação*, situação na qual o sujeito *vive fora de si* e apenas pela consideração dada por outrem⁷⁶. Derivar o sentimento de existência a partir apenas da opinião alheia é a abdicação máxima da posição de *sujeito moral*: enquanto é correto entender que *parte* do sujeito é uma construção externa a si, ele não deve ser reduzido apenas a esta porção, sob pena de abdicar de seu senso de valor intrínseco e autodeterminado que dá substância ao seu *self*.⁷⁷

4) “*Opinion (or judgment) is constitutive of the good sought by amour-propre*”⁷⁸: o perigo apresentado pelas opiniões se dá como um problema de *aparência versus realidade* - um perigo do indivíduo importar-se mais com o modo como as coisas são percebidas do que com o modo como elas de fato são. Isto se dá especialmente de duas formas: primeiro, se é a *aparência da excelência* que importa e é mais fácil parecer do que ser um ser humano bom, então uma *estratégia para adquirir estima social é falsificar as aparências* e simplesmente parecer algo *melhor do que é*; segundo, é assumir a aparência de características que simplesmente não tem, dando origem a mentiras e ocultação daquilo que é percebido como prejudicial à percepção de idoneidade que outros darão ao indivíduo. Trata-se da falsificação do *self* e do

⁷⁶ NEUHOUSER, 2008, p. 82.

⁷⁷ NEUHOUSER, 2008, p.83, 85: a discussão sobre a *alienação* é longa, e evoca até mesmo Marx. Neuhouser termina por formular da seguinte maneira: “Alienation, then, is the state of existing outside oneself (depending on others’ opinions for the affirmation of self) to a degree that is detrimental to one’s overall well-being.”. Esta afirmação suscita mais temas interessantes, mas que fogem ao nosso trabalho de forma imediata, e portanto será mantida em sua formulação simples.

⁷⁸ NEUHOUSER, 2008, p. 87.

abandono daquelas características que possui em prol da aparência de características que não tem.⁷⁹

5) “Amour-propre’s *strivings are mediated by a self-conception (a conception of one’s own merit)*”⁸⁰: a ideia principal - que já foi marginalmente formulada anteriormente - é que há um critério de comparação que leva em conta a opinião que o indivíduo tem de si mesmo, ou seja, sua *concepção de si*. Esta concepção serve como medida do grau de reconhecimento que o sujeito espera receber para satisfazer sua ânsia: o reconhecimento não tem valor objetivo fixado em alguma característica intrínseca ao homem, dependendo então de uma certa reflexão e opinião do indivíduo sobre si para a formação de uma noção do valor que espera lhe ser atribuído. O perigo neste ponto se dá pela possibilidade do *erro de concepção de si*, que pode se desdobrar de diversas formas: satisfazer a busca por reconhecimento é receber uma estima tal que o valor é comparável ao da concepção feita pelo sujeito; se o reconhecimento que é recebido é discrepante do que acredita merecer, principalmente *para menos*, instaura-se um desconforto no sujeito. Isto inclui principalmente, dentre outras situações, *acreditar que merece mais estima do que lhe é concedido*, ou que *lhe foi negada inteiramente a estima por algo que considera estimável* (mas de fato não o é) - e Neuhouser pensa que este problema ainda pode ser acentuado por uma tendência, seja ela natural ou circunstancial, do sujeito “exagerar seus próprios méritos e portanto demandar mais reconhecimento dos outros do que tem razões para esperar” (NEUHOUSER, 2008, p. 89).

Tendo em vista esses cinco elementos explicativos do amor próprio, Neuhouser pretende que as principais fontes dos males nele contidas sejam expostas de tal forma que seja superada a concepção de *amor próprio desigual* como fonte única: a concepção de *amor próprio inflamado* é mais ampla, abarcando as categorias citadas e permitindo compreender as múltiplas frentes pelas quais o mal se enraíza na humanidade. Cada uma destas categorias expõe uma fragilidade da busca por *reconhecimento* - da busca por estima nas mais diversas formas - que permite ao indivíduo cair em armadilhas observadas em qualquer sociedade.

⁷⁹ NEUHOUSER, 2008, p. 88.

⁸⁰ NEUHOUSER, 2008, p. 88.

O desejo por proeminência ou superioridade não é por si só um mal⁸¹ - a ideia geral que Neuhouser lê em Rousseau é de que o *progresso positivo da humanidade também depende desta busca*. Quando categorizamos, junto de Rousseau, o *amor próprio* como base daquilo que há de pior e de melhor no homem, devemos entender que os desdobramentos positivos também estão atrelados à sociabilidade e à busca por reconhecimento – e em última análise os humanos são criaturas que buscam a estima social⁸². Neste caso, temos de entender as *etapas de ligação* entre a paixão social neutra e as categorias de *inflamação do amor próprio* - ou seja, saber *quando a busca por superioridade se torna perniciosa*. Ser bom, neste âmbito, também envolve *ser melhor que* em relação a algum padrão estabelecido pela opinião. Mesmo uma busca saudável exige a superação de uma expectativa interna ou externa sobre as capacidades do sujeito - parece fazer parte, para Rousseau, do espírito competitivo humano⁸³.

A primeira resposta de Neuhouser é que *uma busca por posição superior saudável não deve ser feita apenas para ser superior* (uma mera busca por estar imediatamente acima dos outros) e nem *como meio para prejudicar um competidor*. A busca deve se dar apenas por meio de uma melhora de si, na medida em que *atingir esta proeminência é necessário para ser estimado como excelente pelos outros*. Aquilo no que se busca excelência deve ser algo identificado como um bem e a busca por superioridade neste aspecto deve ser feita *em função disso ser considerado como bom*, de modo a ser percebido como excelente *justamente por ser superior em algo considerado bom*. A estima não deve ser o fim da busca por excelência em algo, mas sim a um resultado derivado desta excelência, conferida por ser percebido *conforme* esta excelência. Este tipo de busca saudável aponta para a importância do *juízo de si como principal motor*, ao reconhecer um fim como digno de busca e reconhecer a estima que lhe é dada pelos outros - a opinião e juízo alheio - como secundários.⁸⁴

⁸¹ NEUHOUSER, 2008, p. 95.

⁸² NEUHOUSER, 2008, p. 95.

⁸³ *Emile*, IV, p 339, apud NEUHOUSER, 2008, p 96.

⁸⁴ Esta caracterização convoluta fica mais evidente com o exemplo da educação de Emílio como um dos remédios para os problemas de *amor próprio inflamado*: o pupilo será educado de tal forma que obterá prazer não do *juízo aprovativo alheio*, mas sim do fato do *juízo alheio* aprovar algo que ele mesmo entende como *bom*, e apenas na medida em que estas opiniões externas forem razoáveis. O exemplo dado por Neuhouser é o da carpintaria (p. 96), e engendra uma necessidade na própria educação do sujeito em ser capaz de julgar a si e seu trabalho - uma independência que deve ser nutrida desde cedo, e é assunto dos livros I a III do *Emílio*. Além disso, suscita uma discussão sobre a *dialética do senhor e do escravo* em Hegel que, embora interessante, não cabe aqui para além de um comentário breve: “an intriguing implication of Rousseau’s view that a person with non-inflamed amour-propre seeks esteem only to the extent that it reflects his own independent judgment of the good. Although Rousseau makes less of this consequence than he might have—it is left to Hegel, especially in his analysis of master

Em suma, o amor próprio será considerado não-inflamado - ou seja, saudável - quando a estima buscada por ele for avaliada na correta medida e pelos motivos corretos.⁸⁵ Neuhouser irá invocar um *critério de universalidade* que atribui a Rousseau na busca por estima, pretendendo guiar estas medidas "corretas", a saber, que uma busca pela superioridade em algum aspecto possa, hipoteticamente, ser satisfeita para qualquer indivíduo. Isso não quer dizer que todos possam ser *simultaneamente* os melhores em um aspecto, mas sim que a busca por uma excelência não exclua arbitrariamente e imediatamente outros indivíduos - que todos tenham uma chance, mesmo que hipotética, de buscar esta excelência. Neuhouser leva em conta três condições fundamentais para este critério de universalização: primeiro, os indivíduos que falham em uma busca devem ter outras fontes de reconhecimento nas quais se apoiar - ou seja, que esta não seja uma fonte única de estima e que outras condições sociais mínimas estejam em jogo, de tal forma que o sujeito não fique desamparado; segundo, que o sucesso nesta busca não seja critério único para a felicidade do indivíduo; e terceiro, que o sistema de recompensas que não outorgou a excelência ao sujeito seja *aceitável*, não se baseando em características desiguais - que o sucesso de um sujeito não seja dependente em outras coisas que não seu mérito e, portanto, a competição pela superioridade possa ser considerada justa⁸⁶.

Desta forma, aquilo que Neuhouser considera uma busca saudável pela superioridade apela a critérios racionais de moderação baseados em uma análise filosófica das condições básicas de uma busca por *reconhecimento*. Concebe um agente abstrato que, em uma situação real, estaria sujeito aos problemas apontados nas cinco categorias *contingencialmente*. Assim, salva-se o ímpeto pela busca por superioridade da mesma forma que Rousseau salvou a natureza humana da acusação de ser fonte das *desigualdades*: a partir de um núcleo reduzido de características, em uma situação hipotética, pretende mostrar como uma busca por excelência em certos termos é compatível com uma forma saudável de *amor próprio* e, por conseguinte, a *busca por reconhecimento não é algo essencialmente maligno, mas está a mercê das contingências factuais da socialização que a tornaram o que vemos hoje nas sociedades*.

and slave, to exploit it as the key to solving the problem of intersubjective recognition—the crucial idea is presented clearly enough in the final lines of the passage just cited: in the case of non-inflamed amour-propre, a person finds the esteem of others satisfying only when it is accompanied by his own judgment that the person esteeming him is a 'sound judge' of the good. This means that when the desire for esteem takes the form it should, there is internal to that desire itself an implicit demand on the seeker of esteem to esteem, in turn, the person from whom the first esteem is sought." (NEUHOUSER, 2008, p. 98)

⁸⁵ NEUHOUSER, 2008, p. 99.

⁸⁶ NEUHOUSER, 2008, p. 102.

Em sua forma inflamada, o *amor próprio* instaura uma busca insalubre pela estima e pelo *reconhecimento*. Na medida em que a sociedade se desenvolve, esta busca por reconhecimento, junto de condições auxiliares específicas que veremos em breve, instaura e perpetua problemas: não temos então um problema fundamental com o estado de natureza estendido ou mesmo com a mera paixão social (amor próprio) e a busca por reconhecimento e superioridade, mas antes um problema de desenvolvimento histórico contingenciado pela forma com que esta paixão e esta busca acabaram por se efetivar. A realidade social observável é a realização de uma das tantas possibilidades a partir das capacidades humanas em sua ambivalência e o mesmo é válido para o *reconhecimento*: as armadilhas e perigos decorrentes delas - vaidade, alienação, escravização, desigualdade, etc. - podem ser um problema recalcitrante pela facilidade com que os homens caem nelas, mas não são uma *necessidade histórica inevitável*. O projeto educacional de Rousseau e o “remédio” de Neuhouser são justamente a *educação do indivíduo enquanto homem e cidadão para evitar as armadilhas da busca por reconhecimento e afastá-lo de males da inflamação do amor próprio*, o que não significa uma extirpação total desta paixão social. Restamos então caracterizar a *desigualdade* enquanto fruto do *amor próprio inflamado* e da busca desenfreada pelo *reconhecimento*, salientando também a forma pela qual ela se mantém presente.

4.2. Degeneração e desigualdade

As *desigualdades sociais/morais* são consideradas por Neuhouser uma característica muito propagada e perene nas sociedades humanas, em uníssono com o sentimento de Rousseau sobre o assunto. Sabemos, no entanto, pelo que foi apresentado até aqui - e talvez por ser uma das afirmações mais famosas do filósofo genebrino - que *a fonte das desigualdades não se encontra na natureza humana original*, mas sim na *paixão social chamada amor próprio*. Convém agora fazer sua caracterização final e apresentar sua ligação com o *reconhecimento*, fechando a parte que nos cabe do diagnóstico efetuado por Neuhouser.

Em primeiro lugar, retomamos a distinção feita no primeiro capítulo de nosso trabalho para lembrar que a categoria geral das *desigualdades* se divide em duas, a saber, *desigualdades físicas* e *desigualdades sociais*, estas últimas adquirindo também a caracterização de

desigualdades morais, como veremos em breve. Nosso interesse é pelas *desigualdades sociais*, em sua forma sistemática e enraizada - que se perpetua e mantém mesmo sendo identificadas como um mal. Neuhouser pretende destacar na leitura de Rousseau não apenas sua fonte, mas sua *origem genealógica*, da mesma forma que o fez para a *natureza humana* e o *amor próprio*: procederá com uma caracterização não-normativa que pretende circular as *condições de possibilidade* que apontam para o *amor próprio* como fonte hipotética e, eventualmente, para as condições materiais do desenvolvimento das desigualdades de forma factual.

Primariamente, *desigualdades sociais em geral* são, ecoando em parte outras concepções rousseauianas, *neutras* ou *indeterminadas pela natureza*⁸⁷: configura uma *relação desigual entre um indivíduo e outro (indivíduo ou coletivo)*, de tal forma que engendre sempre um tipo de *privilegio* que se tem *em detrimento do outro* - ou seja, ter este bem implica que outros não o tenham. São disparidades de qualidades em que o fator do *privilegio* tem papel central, a exemplo da *autoridade*⁸⁸ ou do *poder político*: um sujeito ter poder *sobre o outro* engendra uma *relação assimétrica e desigual*, embora não seja necessariamente abusiva; um detentor de autoridade legitimamente outorgada não é necessariamente um agente maligno, embora *possa* ser. De qualquer forma, esta relação depende da *opinião* dos envolvidos, um consentimento ou autorização, que exige imediatamente *capacidades cognitivas* de pensamento e julgamento. Juntando isso à dependência de uma relação social para se estabelecer, fica selada a noção de que a *desigualdade social* é, por si só, *impossível na condição humana original*, mesmo em sua concepção estendida. Isso fundamenta a afirmação de Rousseau de que não se encontram na natureza e, também, inicia a resposta para a segunda questão proposta pelo *Segundo Discurso* - as desigualdades não são *autorizadas pela lei natural*.

⁸⁷ NEUHOUSER, 2014, p. 25.

⁸⁸ É interessante chamar atenção para a questão do 'consentimento' com as desigualdades. Rousseau afirma que as desigualdades não tem origem na natureza, mas que dependem de "um tipo de convenção e são estabelecidas, ou ao menos autorizadas, pelo consentimento do homem" (DI, 131/OC III, 131, apud NEUHOUSER, 2014, p. 17) Não devemos entender o consentimento como apenas algo explícito: o consentimento pode ser dado de forma implícita, pela aceitação tácita dos homens de sua situação social. Isso quer dizer que ao viver em um estado de desigualdade, aqueles que não questionam a justificção deste estado, e mesmo o propagam desavisadamente, estariam consentindo com os males estabelecidos. Isto sugere, ao nosso ver, um papel ainda mais importante da educação - que certamente já tem presença no *Emílio* - como oportunidade para os homens observarem seu meio social de forma crítica, e serem então capazes de agir contra as desigualdades, lutando por uma sociedade melhor. Neste sentido, o próprio *Segundo Discurso* parece ter uma função educadora ao apontar o fato de que as desigualdades sociais *não estão fundadas na natureza, e nem mesmo são justificadas por ela*, estabelecendo o homem natural hipotético como parâmetro de comparação que evidencia uma série de problemas com o estado atual do homem em qualquer sociedade contemporânea com a qual for comparado.

Mais do que isso, as *desigualdades* que nos interessam são justamente aquelas que engendram mal à humanidade, nos mesmos termos que apresentamos no que se refere à busca pela estima e reconhecimento que levam ao *amor próprio inflamado*: quando buscamos uma desigualdade *por si*, como *fim de nossas ações*, estamos contrariando a natureza de forma normativa (por não apresentar uma justificação racional fundada em nossas características fundamentais) e não-normativa (a análise das características fundamentais do homem, novamente, não apresenta algo que é fonte genealógica das desigualdades). A condição humana hipotética (não-normativa) que dá surgimento às desigualdades tem de ser tal que suas características psicológicas incluam a *capacidade de formular opiniões e julgamentos* e que seja *socializada* - as mesmas condições do *amor próprio*. É, portanto, um fruto da *artificialidade* humana e, desse ponto de vista, estão sob nossa *responsabilidade* (vide capítulo 2). De forma semelhante, na concepção normativa de desenvolvimento humano as desigualdades encaixam-se no que Rousseau entende como *corrupção e degeneração humana*, cuja introdução não é de nossa culpa, mas que novamente tem sua perpetuação sob nossa *responsabilidade*, ao passo que está sob nosso poder lutar contra elas.

Neuhouser argumenta que nossa natureza, mesmo a *natureza humana estendida*, não apresenta motivações psicológicas ou biológicas para buscarmos as desigualdades sociais *como fim de nossas ações*. Embora seja fruto da ação impulsionada pela *busca por reconhecimento* e pelo *amor próprio*, estas não são condições suficientes para sustentar por si só o surgimento das *desigualdades* em sua concepção maligna, e portanto Rousseau teve de introduzir uma série de *condições auxiliares (materiais)* que, em cópula com o *amor próprio e a busca por reconhecimento*, tornaram *possível* seu surgimento⁸⁹. Isso é dizer que embora o *amor próprio* seja a característica psicológica principal que explique hipoteticamente a possibilidade das desigualdades sociais e de sua expansão desenfreada uma vez estabelecidas, a atualização delas depende de contingências materiais externas ao homem.

Como vimos anteriormente, o *amor próprio* nem sempre almeja superioridade e a busca por reconhecimento pode se apresentar de forma saudável. O conceito de *amor próprio inflamado* é o que buscamos para explicar a capacidade insalubre que surge do desenvolvimento humano e encontra sua aplicação prática de forma *eventual* quando as *condições auxiliares* lhe permitem. São seis condições identificadas por Neuhouser, cada uma guardando um grau de

⁸⁹ NEUHouser, 2014, p. 90.

independência parcial e organizadas de forma genealógica - as anteriores dão condições de surgimento para as próximas⁹⁰:

- 1) *Leisure* (lazer, tempo livre): condição que antecede alguns desenvolvimentos cognitivos e o *amor próprio*, é configurado pela disponibilidade de tempo não ocupado pelas necessidades e urgências naturais da manutenção de si e dá espaço para criação de *hábitos e ações visando prazer*.
- 2) *Luxury* (luxo): engendrados hábitos prazerosos, gera-se um interesse pela busca daquilo que se gosta.
- 3) *Individual differentiation* (diferenciação individual): na medida em que cada um desenvolve gostos distintos, as diferenças entre os homens ficam gradualmente mais óbvias - a subjetividade ganha terreno na ordem social.
- 4) *Division of labor* (divisão do trabalho): gostos diferentes geram demandas específicas e os homens passam a *dependem mais profundamente dos outros* para obter bens específicos que apeteçam seus gostos.
- 5) *Codified rules of private property* (regras codificadas sobre propriedade privada): a demarcação profunda entre o *de um* e *de outro* insere uma nova categoria de possíveis desigualdades, a saber, *ter e não ter, rico e pobre*. Neuhouser concorda com Rousseau que este pode não ser o início do mal, mas é sem dúvida uma das fontes mais firmes de desigualdades sociais, reverberando em qualquer sociedade humana conhecida.
- 6) *Political institutions* (instituições políticas): o estabelecimento do Estado, por fim, cimenta os desejos e problemas que surgem com as condições anteriores e ainda estabelece uma nova possibilidade de *desigualdade*, a saber, a *dominação política e as instituições*.

Por meio desta formulação, Neuhouser expõe o caráter *gradual* com que o desenvolvimento humano é capaz de levar um indivíduo de sua *natureza humana original* à sua *natureza humana expandida* com o surgimento do *amor próprio*. Também gradualmente, esta concepção não-normativa refina-se conforme as capacidades cognitivas do ser humano são expostas à socialização continuada e, especificamente, a capacidade de *pensar e julgar* passa a

⁹⁰ NEUHOUSER, 2014, p. 90.

formular *opiniões* sobre si e sobre aqueles a sua volta. Nasce o *desejo pela estima do próximo*, dando possibilidade a uma busca por *reconhecimento* intersubjetivo que encontra realização nas condições auxiliares e materiais do desenvolvimento, cujo terreno acidentado altera contingencialmente a percepção dos homens sobre si e sobre os outros, de tal forma que relações *desiguais* começam a surgir e se propagar, posto que as condições até ali estabelecidas são muito férteis para tais discrepâncias. O *amor próprio* não é capaz de inserir as *desigualdades sociais* por si só, mas quando copulado com as condições descritas, incendeia facilmente as paixões dos homens.

É neste sentido que Neuhausser compreende a ligação entre *amor próprio*, *reconhecimento* e *desigualdade*. Um fio condutor que começa nas condições de possibilidade naturais da existência humana e segue percorrendo uma história hipotética até o início da busca por estima, valor, enfim, *reconhecimento de si como um sujeito*, introduzidos pelo *amor próprio*; esta busca é de tal forma fundamental, visceral e central à existência social humana que espalha-se inescapavelmente por todos os lados nas relações entre sujeitos - e quando, por condições que fogem ou não ao controle dos homens, estas relações são *inflamadas*, tornam-se a fonte factual de disparidades sociais e assimetrias que enraízam-se na própria constituição das instituições políticas, que fatalmente as reproduzem sob o *consentimento* tácito ou explícito de seus integrantes, *responsáveis* factuais pela sua perpetuação.

5. OUTRAS QUESTÕES

5.1. Breve observação sobre a questão da normatividade e o estado de natureza em Neuhouser

Este trabalho ocupou-se em grande parte, especificamente, de apresentar a análise do viés não-normativo feita por Neuhouser em suas obras. Mesmo pretendendo ser tão pontual, é uma discussão que nos tomou um espaço muito grande. Falta-nos fôlego para nos aprofundarmos em uma seção da pesquisa de Neuhouser e propriamente dos estudos de Rousseau que é muito frutífera, a saber, a questão da normatividade e a transição para a moralidade no âmbito social. É importante frisar, no entanto, que ao contrário do que nossa exposição focada talvez possa levar a entender, nem os escritos de Rousseau, nem a interpretação de Neuhouser são esvaziadas de conteúdo normativo. Muito pelo contrário, é um aspecto de grande importância nos estudos rousseauistas e que, no entanto, não coube em nosso trabalho justamente por sua profundidade.

Assim como faremos com os remédios prescritos por Neuhouser, convém apontarmos para o horizonte que é explorado pelo autor nesta questão, na expectativa de clarificar alguns pontos sobre seu projeto como um todo e suscitar questões que talvez possam ser exploradas em trabalhos futuros. Aqui, ocuparemos-nos com a importância do *estado de natureza* para a questão normativa, na esperança de iluminar a ligação entre o âmbito explicativo e o âmbito normativo que Neuhouser atribui a Rousseau.

Há um sentido normativo para o estado de natureza apresentado no *Segundo Discurso*. Neuhouser o identifica, como veremos, especialmente no que diz respeito à resposta da segunda questão proposta pela academia de Dijon, que questiona se as desigualdades são *justificadas* pelo direito natural. Neste sentido, a busca pelo próprio estado de natureza humano serve como uma busca por características que poderiam fundamentar um direito natural que comportasse as desigualdades sociais - algo que Rousseau nega explicitamente⁹¹, mas que segundo Neuhouser

⁹¹ Voltamos mais uma vez à conclusão do *Segundo Discurso*: "Conclui-se também que a desigualdade moral [social], autorizada apenas pelo direito positivo, é contrária ao direito natural sempre que não coincide, na mesma proporção, com a desigualdade física; distinção que determina suficientemente o que se deve pensar, a esse respeito, sobre a espécie de desigualdade que reina entre os povos civilizados, pois é manifestamente contra a lei da natureza, não importa como a definamos, que uma

exige a consideração de acréscimos importantes à estrutura argumentativa até aqui estudada⁹². Como comenta Dalbosco, "[é] o estudo da questão 'quem é o ser humano?' que deve fundar os *princípios do direito político*, e tal estudo repousa em parte na construção normativa do estado de natureza"(DALBOSCO, 2016, p. 152). Assim, convém compreender em que sentido exatamente consiste uma normatividade no estado de natureza. É olhar para além do modelo explicativo rousseauista, que identifica o homem hipotético como antecedendo a racionalidade, socialização e moralidade, e buscar ali condições que possam servir como base de sua construção normativa⁹³.

Vimos anteriormente que duas características fundamentais do estado natural, o amor-de-si-mesmo e a pena, quando em conjunção, permitiam inferir uma máxima de ação primitiva - fazer aquilo que é melhor para nós, prejudicando minimamente o outro. Este parece ser um princípio de força normativa, que nos guiaria neste panorama natural ao início de um direito natural, onde a pena apresenta-se como limitador ao amor-de-si-mesmo dentro do âmbito natural, precedendo mesmo a ordem social e fornecendo um parâmetro que pode ser utilizado como comparação com a situação dos homens em sociedades contemporâneas existentes⁹⁴.

Embora em *Theodicy of Self Love* Neuhouser explicita os elementos normativos presentes em vários pontos do núcleo textual rousseauiano, especialmente no que leva às prescrições dos "remédios" educacionais que veremos em breve, talvez a parte em que a normatividade do estado de natureza encontre maior ênfase nos estudos de Neuhouser se dê no capítulo 3 de *Rousseau's*

criança comande um velho, que um imbecil conduza um homem sábio e que um punhado de gente tenha coisas supérflua sem abundância enquanto a multidão faminta carece do necessário." (ROUSSEAU, 2013, p. 114). A crítica cáustica de Rousseau à sociedade de seu tempo encontra aqui formulação ao se opor à tradição do direito natural de seu tempo (que é mais estudada a fundo em DERATHÉ, 2009, como um todo).

⁹² NEUHOUSER, 2014, p.161.

⁹³ DALBOSCO, 2016, p. 157: "É neste sentido que Rousseau coloca a condição de isolamento e total independência como característica central do homem natural, o que lhe permite ser "livre" e bondoso, mas ainda sem ser racional e emocional", e seguindo o que vimos anteriormente sobre as capacidades (vontade e perfectibilidade), "no estado de natureza a razão existe como uma faculdade virtual, ocorrendo seu desenvolvimento somente com a sociabilidade humana. (...) a razão existe como perfectibilidade, ou seja, como potencialidade inerente à condição humana". Dalbosco está em concordância com Neuhouser.

⁹⁴ Dalbosco (2016, p. 160) defenderá, então, que é possível uma "caracterização geral do estado de natureza como um construto normativo empregado por Rousseau para empreender sua crítica à cultura e ao "nosso estado presente". Em síntese, além de ser um estado pré-racional, pré-social e pré-moral, o estado de natureza caracteriza o homem natural como isolado, independente, dominado pela liberdade (natural), pelo amor de si [amor-de-si-mesmo] e pela piedade [pena], possuindo também a perfectibilidade em sua condição nativa. Todas estas características, que definem a base normativa do estado de natureza, nada mais significam que a independência radical (liberdade) do indivíduo. (...) Porque a liberdade é o fenômeno primordial do estado de natureza (Strauss, 2009, p. 240) ela deve servir como padrão normativo para criticar o estado civil naquilo que possuía de defeituoso e indicar traços daquilo que deveria ser."

Critique of Inequality. Intitulado 'The Normative Resources of Nature'⁹⁵, a preocupação inicial é justamente de atacar as questões concernentes ao *direito natural* (natural law) e se as desigualdades sociais são autorizadas por ele, reformulando o questionamento da Academia de Dijon da seguinte forma:

Rousseau's most fundamental normative question in the Second Discourse is best formulated not in the words of the Academy - is human inequality authorized by natural law? - but, more comprehensively, as: to what extent, and for what reasons, are social inequalities legitimate? Or, since the Second Discourse is primarily a critique of modern society rather than a positive account of what legitimate social and political institutions must look like (DI, 187–8, 201/OC III, 193, 205), it is probably more accurate to formulate its fundamental normative question negatively: when and for what reasons are social inequalities *illegitimate*. (NEUHouser, 2014, p. 115)⁹⁶

Este parágrafo de Neuhouser nos informa, em traços gerais, sobre os questionamentos fundamentais de seu estudo. Ademais, caracterizará o estado de natureza em seu papel normativo como um "estado de natureza verdadeiro" (true human nature)⁹⁷, uma concepção de qualidades e bens básicos que "definem a existência humana como ela deveria ser, a despeito do fato de que tantas vezes falham em sê-lo" (NEUHouser, 2014, p. 117), compreendida como um "ideal normativo", expondo com profundidade o caráter comparativo que serve a Rousseau em sua crítica da sociedade de seu tempo pelo contraste visível entre o que somos, o que deveríamos ser segundo nossa natureza, e mesmo o que possivelmente fomos (na figura hipotética da Era de Ouro dos homens) antes da complexificação da sociedade:

This normative conception of human nature – of the essential goods humans should strive to attain – also finds expression in the Second

⁹⁵ NEUHouser, 2014, p. 109.

⁹⁶ Convém indicar que Neuhouser tem em mente uma noção específica de *legitimidade* em Rousseau, exploradas nas páginas seguintes ao parágrafo citado (NEUHouser, 2014, p. 115-6) e que diz, grosso modo, que afirmar que desigualdades são legítimas é dizer que são permissíveis, e que os cidadãos não tem base moral para objetá-las, mas que ao mesmo tempo nem sempre elas evocam a necessidade de ação ou obrigação por parte daqueles sujeitos a ela (é o caso do *prestígio social*, por exemplo).

⁹⁷ NEUHouser, 2014, p. 117.

Discourse's depiction, in the original state of nature but also in the Golden Age, of humans who "live well in accordance with nature" (DI, 113/OC III, 109), or who enjoy "the way of life prescribed to [them] by nature" (DI, 138/OC III, 138). To say that humans realize their true nature is to say that they have achieved the most important goods available to them, or that they live lives that are uncorrupted or good or appropriate, given the kind of beings they are (DI, 157/OC III, 160). (NEUHouser, 2014, p. 117).

A concepção de natureza humana normativa, "verdadeira", apresentada por Neuhouseer, dará conta de uma série de questões que vimos anteriormente no seu equivalente explicativo: será constituída de um pequeno número de postulações⁹⁸ enquanto ainda é capaz de englobar a maleabilidade do potencial humano, postulados estes que serão identificados como interesses humanos fundamentais e que, posteriormente, em um estado constituído, seriam inalienáveis (o exemplo maior sendo o da 'liberdade', identificada por ele como "bem maior" do homem, o que caracteriza sua perda - pela dominação, escravização, etc. - como uma desfiguração violenta do ideal normativo rousseauiano)⁹⁹.

A *obediência aos outros*¹⁰⁰ seria uma relação assimétrica, perda de liberdade e até mesmo escravização, uma desigualdade moral no sentido de contrariar a liberdade fundamental do estado de natureza "verdadeiro", o que exemplifica novamente o que já afirmamos sobre o caráter comparativo do estado de natureza com a realidade social. Isto suscita a questão: o que legitima certas formas de obediência dentro da sociedade? De fato uma questão que terá impacto, por exemplo, na própria constituição do Estado de Direito, posto que é necessário aos indivíduos que se sujeitem e obedeçam a certos poderes.

Neuhouseer seguirá uma linha de interpretação em que Rousseau estaria distinguindo a ideia de liberdade em oposição à dominação. Segundo esta ideia, mesmo quando obedecemos, ainda agiríamos livremente se o fizemos por nossa própria vontade, ou seja, quando

⁹⁸ NEUHouser, 2014, p. 119.

⁹⁹ A questão da 'liberdade' como fundamental para a "verdadeira" natureza humana encontra extensa discussão, e Neuhouseer posiciona-se de maneira interessante (e que talvez o diferencie de outros pensadores): a *liberdade será postulada como ausência de dominação* (NEUHouser, 2014, p. 124). No estado natural, não há sujeição ou dominação e os habitantes não precisam obedecer a "nenhuma vontade que não as suas próprias", e nesse sentido é social no que diz respeito a existir a vontade de outros, mas ela não ser obedecida por escolha.

¹⁰⁰ Neuhouseer conecta isto ao conceito de *Herrschaft* (*domination or rule*) dado por Max Weber. (NEUHouser, 2014, p. 126)

determinamos para nós mesmos a ação de obedecer, agindo com nossos interesses em vista, "para o nosso bem". O conflito de interesses dentro de uma sociedade, no entanto, aprofunda esta questão para além desta mera oposição entre autodeterminação *versus* vontade alheia, sendo importante ao menos imprimir a ideia de que *há espaço na teoria rousseauiana para a legitimação da autoridade política* desde seu *Segundo Discurso*, tomando esta questão uma forma definitiva apenas em seu *Contrato Social*¹⁰¹. As fundações para todo o arcabouço teórico que será envolvido neste assunto, no entanto, estariam localizadas na natureza humana.

Neuhouser dedica muito de seu estudo à questão da dominação, do bem-estar¹⁰² e da "verdadeira" natureza humana. Para ele, estes são os temas inescapáveis do âmbito normativo. Todos eles estão profundamente ligados à questão das desigualdades sociais, do potencial de desenvolvimento do *amor próprio* enquanto capaz de inserir certos problemas na existência humana (como veremos em breve, o próprio "desejo de dominação" parece surgir junto desta paixão) e junto com ele do desejo de estima e de reconhecimento¹⁰³. O que devemos certamente nos lembrar é que o estado de natureza expressa ideais de bem para os homens que, satisfeitos, conferem o "o sentimento da existência dele mesmo" (ROUSSEAU, *DI*, 187/OC III, 193, *apud* NEUHOUSER, 2014, 149).

O âmbito explicativo se conecta ao normativo, antes de mais nada, como critério comparativo - conhecer o homem e seu potencial natural para então observar seu distanciamento de nossa condição. O que Neuhouser propõe é que a descoberta do que é "melhor para nós" (as prescrições rousseauianas) encontram-se intrinsecamente conectadas com sua caracterização daquilo que *somos*:

There is, however, more of a connection between these two aspects of his conception of human nature than I have so far acknowledged. Such a connection is asserted already in the Preface to the Second Discourse when Rousseau states that "so long as we do not know natural man, we shall in vain try to ascertain ... what best suits his constitution" (DI, 127/OC III, 125). In this remark the two senses of human nature are clearly

¹⁰¹ NEUHOUSER, 2014, p. 131-3.

¹⁰² NEUHOUSER, 2014, p. 137: o bem estar será, para todos os efeitos, considerado a "ausência de dor, desejos frustrados, e necessidades inalcançadas.

¹⁰³ NEUHOUSER, 2014, p. 148, por exemplo, afirma novamente a relação entre *amor próprio* e reconhecimento social como estando profundamente assentada na natureza humana expandida. Neste caso, está falando de uma "Natureza humana verdadeira no sentido expandido", onde efetua um movimento semelhante ao executado no âmbito explicativo.

distinguished: the “natural man” we are encouraged to know refers to human nature in the explanatory sense (the basic capacities and dispositions that characterize all human beings as such), and “what best suits [man’s] constitution” is human nature understood as a normative ideal. The new claim here is that discovering what is best for us as humans depends on knowing the dispositions and capacities that are characteristic of our species. (NEUHOUSER, 2014, p. 150)

5.2. Breve observação sobre os remédios prescritos por Neuhouser

Nossa ênfase neste trabalho repousou majoritariamente nas condições de possibilidade do surgimento do *amor próprio*, reconhecimento e suas possibilidade degenerativas que levam à desigualdades sociais dentro do viés explicativo-hipotético apresentado por Neuhouser, o que implicou em grande parte os desenvolvimentos de potências cognitivas humanas. No entanto, esta não é a totalidade da investigação deste autor: as duas últimas seções de seu livro *Theodicy of Self-Love* (2008), englobando quase metade da obra, são dedicadas a identificar e prescrever "remédios" para os problemas levantados anteriormente (problemas estes aprofundados por seu segundo livro, *Rousseau's Critique of Inequality*(2014)).

Daremos agora uma breve notícia destes remédio, observando que fazem parte do viés mais *normativo* que Neuhouser apresenta: vê em Rousseau uma teoria ampla que abarca uma série de prescrições para os indivíduos sejam educados desde sua infância com o intuito de minimizar as possibilidades de inflamação do *amor próprio*. Para todos os efeitos, é uma prescrição de intervenções artificiais humanas no desenvolvimento do sujeito, especialmente por parte do educador, que deverá agir de tal e tal forma em relação à criança enquanto sujeito em formação e posteriormente enquanto membro de uma sociedade.

Se antes o diagnóstico encontrara-se focado no hipótese de um homem natural e suas capacidades cognitivas em formação, quando atingimos a parte dos "remédios" entramos em uma perspectiva muito mais prática. Aquilo que antes se prestou como ferramenta analítica sobre a condição natural humana e de onde as desigualdades sociais poderiam surgir, agora deve ser encaixado em uma perspectiva normativa que visa alterar a práxis humana, especialmente a

atitude que devemos ter em relação à inflamação do *amor próprio* e as vias pelas quais o sujeito busca reconhecimento, posto que são identificadas na leitura de Neuhouser como pontos problemáticos do desenvolvimento humano.

Neuhouser aborda¹⁰⁴, antes de mais nada, uma questão profunda: por que a inflamação do *amor próprio* é tão comum? Acredita que, embora Rousseau não seja muito claro sobre o assunto, é possível remontar uma teoria que implica duas fontes psicológicas práticas, inerentes ao desenvolvimento das crianças: a criança ainda vulnerável, não podendo cuidar de suas necessidades do *amor-de-si-mesmo* e de sua sobrevivência, depende da ação de outros (em geral da mãe ou de seu cuidador) para manter-se. Experimenta, então, sua primeira relação de *intersubjetividade* e reconhecimento ao ser cuidado por alguém que reconhece marginalmente como imprescindível à sua sobrevivência - alguém que atende seus desejos e necessidades. Rousseau também estaria inserindo mais uma peça no panorama psicológico humano, a saber, um "princípio ativo"¹⁰⁵ que dá à criança o desejo de ver o mundo a reagir segundo sua vontade, refletindo e confirmando sua subjetividade. E na medida em que não dispõe de meios suficientes para alterar e mover o mundo por si só, ela o faz *através dos outros*, inicialmente por necessidade biológica (sobrevivência), mas também abrindo-se à possibilidade de o fazer por mero *prazer*, introduzindo nos primeiros estágios do desenvolvimento humano o desejo de *dominação*, despertando e possivelmente inflamando o *amor próprio* no sujeito.

Para Neuhouser, Rousseau estaria formulando a facilidade da ocorrência do *amor próprio inflamado* por ser decorrente de características psicológicas encontradas em estágios tão iniciais da vida. A inclinação pelo desejo por dominação, como exemplo principal, seria então (1) comum à psicologia humana e derivado de uma necessidade de sobrevivência introduzida pela dependência da criança, (2) não inata, mas adquirida (portanto não natural) e (3) as condições da aquisição desta inclinação são básicas à existência humana, e portanto a possibilidade do desejo pela dominação e sua degeneração em um *amor próprio inflamado* são permanentes em nossa espécie¹⁰⁶. Isto não é dizer, novamente, que isto tudo é *natural* ou intrínseco - o argumento de Neuhouser pretende tão somente reforçar sua posição de que o *amor próprio* é ambivalente e a ocorrência comum de sua forma inflamada ainda assim poderia ser de outra forma. As condições

¹⁰⁴ NEUHOUSER, 2008, p. 128-54.

¹⁰⁵ NEUHOUSER, 2008, p. 131-2: "*Active Principle*".

¹⁰⁶ NEUHOUSER, 2008, p. 129-30.

básicas da existência humana, mesmo em sua infância, tornam permanente e frequentemente realizada a possibilidade do *amor próprio inflamado*¹⁰⁷.

O que reforça a posição de que esta inflamação é parte da contingência do desenvolvimento humano é justamente o papel que o educador ou cuidador terá frente a este despertar do *amor próprio*, posto que faz parte de um desenvolvimento "normal" do psicológico infantil. A resposta deste cuidador aos anseios da criança é contingente, artificial e livre. A responsabilidade de identificar os desejos que são relativos à necessidade e os que são relativos à pura dominação repousa sobre ele. Em suma: "a principal espécie de amor-próprio inflamado que ameaça enraizar-se na primeira infância [desejo por dominação] pode ser evitada com sucesso por uma bem-considerada mas não extraordinária intervenção humana." (NEUHOUSER, 2008, p. 138). Tem, então, as bases para fundamentar um projeto educacional que visa justamente intervir artificialmente no desenvolvimento humano, a partir da infância, para que formas mais comuns não de inflamação formem raízes no caráter do indivíduo em momentos que ele ainda não é capaz de refletir por si próprio.

Este projeto educacional, defende Neuhouser¹⁰⁸, assume que o *amor próprio* não deve ser meramente suprimido¹⁰⁹, mas sim moldado, e divide-se em duas grandes categorias gerais: a primeira tem como objetivo a formação do caráter individual e subjetivo, desde a infância, com a finalidade de domar o desejo por prevalência sobre os outros, desejo de domínio e formas insalubres de busca por reconhecimento - esta categoria de educação encontra-se especialmente no *Emílio* como um projeto intrincado, que acompanha o sujeito desde sua infância até sua entrada na sociedade como adulto; a segunda categoria diz respeito a uma reestruturação das instituições sociais e políticas de tal forma que preservem as características positivas de alguns de seus aspectos (especialmente as condições auxiliares que delineamos no capítulo anterior) e ao mesmo tempo minimize qualquer tendência à produção de males - encontrada especialmente no *Do Contrato Social*.

¹⁰⁷ NEUHOUSER, 2008, 140.

¹⁰⁸ NEUHOUSER, 2008, p. 151, 157.

¹⁰⁹ Esta supressão total do *amor próprio*, para Neuhouser, teria ao menos dois problemas: seria "fútil" ou infrutífera, pois como paixão social que surge a partir de condições do desenvolvimento natural humano, está fadada a surgir de uma forma ou de outra; e sua exclusão total ou educação para "não se importar com os outros" retiraria da experiência humana todo o caráter intersubjetivo do reconhecimento, e como consequência também relegaria os homens à mera interação baseada no *amor-de-si-mesmo*, excluindo com isso a busca por virtudes e excelências que fazem a existência humana ser tão distinta de outros animais. Aparentemente, esta supressão do *amor próprio* é defendida por Allan Bloom, conforme nota 1 em NEUHOUSER, 2008, 156.

Segundo Neuhouser, ao contrário do que poderia ser interpretado em certas passagens escritas por Rousseau¹¹⁰, estas duas categorias não são concorrentes ou mutuamente excludentes. *Emílio* e *Do Contrato Social* devem ser lidos como complementares, sinalizando duas etapas distintas da boa educação, dentre as quais a educação enquanto indivíduo precede sua educação enquanto cidadão: antes deve tomar seu lugar como sujeito, em relação intersubjetiva e moral com outros (em princípio sua família), para então poder assumir sua posição de sujeito em relações civis com outros e com instituições sociais.

¹¹⁰ NEUHOUSER, 2006, p. 157, nota 5: Alude para a citação em *E I*, 39/OC 4, 248, que diz que "não se pode ser ambos [cidadão e homem] ao mesmo tempo". Isto, me parece, induziria a pensar que as duas categorias gerais de educação estariam em concorrência. Mas se, como Neuhouser faz, as pensarmos como etapas, onde a educação do sujeito o prepara para sua posição de cidadão, podem integrar de forma coesa uma única proposta educacional de longo prazo. Esta visão encontra amparo no próprio Rousseau (expondo novamente o caráter muitas vezes confuso de suas obras) em (*E IV*, 455/OC 4, 833): "Agora que Emílio considerou a si mesmo em suas relações físicas com outros seres e em suas relações morais com outros homens, resta a ele considerar a si mesmo em suas relações civis com seus concidadãos."

6. CONCLUSÃO

Na concepção de Neuhouser, a conceitualização de e conexão entre *reconhecimento e desigualdade social ou moral* em Rousseau passam invariavelmente por uma série de etapas, que evidenciam gradualmente as respostas buscadas. Dentro do âmbito explicativo, o primeiro passo é entender as perguntas que o filósofo genebrino pretendia responder ao enfrentar o desafio do concurso da academia de Dijon: a primeira questão - se as desigualdades têm origens e fundamentos na natureza humana - evoca uma resposta não-normativa, explicativa, que recupera uma caracterização dos fundamentos da natureza humana original, dos quais nos ocupamos nestes trabalho especificamente; a segunda questão - se as desigualdades são justificadas pelo direito natural - exige por sua vez uma resposta normativa, que permitiria expor uma etapa do desenvolvimento humano para além dos meros fundamentos naturais, assunto do qual fizemos apenas uma breve observação (e principalmente naquilo que diz respeito mais diretamente aos próprios componentes da natureza humana).

As respostas de Rousseau eximem a natureza humana ao defender que as desigualdades não tem fundamentos naturais e nem são justificadas pelo direito natural, passando a responsabilidade pelos males da humanidade para a paixão social do *amor próprio*, intrinsecamente artificial. É neste âmbito que fizemos a reconstrução, no Capítulo 2, do que Neuhouser apresentou sobre os argumentos rousseauianos que defende, em uma nova tradição de comentário contemporâneo, levando em conta uma ambivalência do *amor próprio* e a *possibilidade da salvação* humana: o amor próprio é ao mesmo tempo a origem dos males dos homens e a sua salvação. O que implica para Neuhouser que a salvação e os remédios para as desigualdades (dos quais demos notícia breve no Capítulo 5), por mais improváveis que sejam, ainda assim são possíveis - ao contrário das propriedades da natureza humana, que são necessárias, aquilo que toca ao amor próprio é contingente.

Neste sentido, Neuhouser defende uma *teodicéia do amor próprio* (como visto no Capítulo 3) que visa eximir de culpa a natureza, dar respostas ao surgimento dos males humanos e propor a potencialidade da salvação - tudo por meio do desenvolvimento de uma teoria do amor próprio robusta e que explique a forma como esta paixão se desenrola na história hipotética da humanidade. Um dos expedientes que utiliza para isso é evidenciar uma busca por estima e valor

social inerente ao convívio humano, fruto do amor próprio, que entenderá como uma busca por reconhecimento.

O reconhecimento se liga às desigualdades sociais/morais (Capítulo 4) por via do conceito de amor próprio inflamado: o ímpeto de busca pela estima dado pela paixão social- na forma de uma disposição psicológica, não biológica - por si só é ambivalente, podendo ser bom ou mal; ao esbarrar em certos percalços acidentais no desenvolvimento humano, faz com que gradualmente a busca por estima se torne uma busca por superioridade insalubre e desenfreada, onde importa apenas sua posição social em detrimento do próximo. Esta busca, artificial e em sua forma degenerada, é oriunda da deterioração da capacidade cognitiva humana de julgar (a si e aos outros), da interação intersubjetiva e da dependência social que Neuhouser infere aos homens em sua condição de natureza humana expandida.

O amor próprio, por sua vez, não se inflama e causa as desigualdades por si só, mas sim como consequência da busca exacerbada de reconhecimento em conjunção com uma série de condições auxiliares materiais (as seis condições gerais da socialização, que vão do lazer ao estabelecimento do corpo político, trazem consigo aberturas para problemas variados que podem levar à inflamação do *amor próprio*) que acabam por permitir a introdução e o enraizamento das desigualdades no cerne da sociedade. Estas desigualdades são perpetuadas, então, pelo consentimento - uma aquiescência tácita ou explícita - dos participantes às instituições e costumes estabelecidos pelos homens no decorrer de seu desenvolvimento, efetivando uma manutenção das condições desiguais. Isso é feito de forma livre, mesmo que no mais das vezes inadvertidamente: aqui também Neuhouser entende que os homens são em geral livres da culpa pela forma recalcitrante como as desigualdades se manifestam na sociedade, mas a responsabilidade por mudar o status quo ainda assim repousa sob sua capacidade de agir, fazendo das desigualdades sociais intrinsecamente morais.

Em suma, há uma ligação pelo potencial degenerativo entre o reconhecimento e as desigualdades sociais, mediada pelo amor próprio inflamado somado a circunstâncias auxiliares contingentes. A complexidade desta análise separa Neuhouser de outros comentadores, colocando-o na vanguarda dos estudos rousseauianos contemporâneos, em pleno diálogo com pesquisadores atuais, e influenciando a nova geração de comentadores do assunto - inclusive no Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CLADIS, Mark S.. 'Tragedy and Theodicy: a Meditation on Rousseau and Moral Evil'. *The Journal of Religion*, v. 75, n 2 (Abril, 1995), p. 181-199.

COHEN, Joshua. *Rousseau: a Free Community of Equals*. Oxford : Oxford University Press, 2010. 197 p.

DALBOSCO, Cláudio A. *Condição Humana e Educação do Amor-Próprio em Rousseau*. São Paulo : Edições Loyola, 2016. 278 p.

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política do seu tempo*; tradução Natália Maruyama. São Paulo: Ed. Barcarola, 2009. 662 p.

KOLODNY, Niko. The Explanation of Amour-Propre. *The Philosophical Review*, v.. 119, n. 2 (Abril, 2010), p. 165-200.

NEUHOUSER, Frederick. Freedom, Dependence and General Will. *The Philosophical Review*, v. 102, n.3. (Julho, 1993). p. 363-395.

NEUHOUSER, Frederick. 'Review of Joshua Cohen's *Rousseau: A Free Community of Equals*'. *Ethics*, v. 121, n.2. (Janeiro, 2011). p. 429-434.

NEUHOUSER, Frederick. *Rousseaus's Critique of Inequality: reconstructing the Second Discourse*. Cambridge : Cambridge University Press, 2014. 236 p.

NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford : Oxford University Press, 2008. 279 p.

NEUHOUSER, Frederick. '2 - Rousseau: Freedom, Dependence and the General Will' in *Foundations of Hegel's Social Theory - Atualizing Freedom*. Harvard University Press, 2000. p. 55-81.

NEUHOUSER, Frederick. 'Rousseau's *Julie*: Passion, Love, and the Price of Virtue' in *Understanding Love: Philosophy, Film and Fiction*. Oxford Scholarship Online, 2014. 21 p.

REOUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*; tradução Paulo Neves. Porto Alegre : L&PM, 2013. 173 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*; tradução Eduardo Brandão. São Paulo : Penguin Classics Companhia das Letras, 2011. 200 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação*; tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo : Martins Fontes, 2004. 711 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*; editado por Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1956-69. 4 vols.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The First and Second Discourses*; edição, tradução e introdução Roger D. Masters e Judith R. Masters. New York : St. Martin's Press, 1964. 248 p.

SCOTT, John T.. The Theodicy of the Second Discourse: The "Pure State of Nature" and Rousseau's Political Thought. *The American Political Science Review*, v. 86, n. 3 (Setembro, 1992), p. 696-711.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo : Companhia das Letras, 2011. 554 p.