

Crítica à Cultura, Sociabilidade Moral e *Amour de L'ordre* em Rousseau

Claudio Almir Dalbosco¹

Considere que, primeiramente, querendo formar um homem natural, nem por isso se trata de fazer dele um selvagem, de jogá-lo no fundo da floresta; mas que, entregue ao turbilhão social, basta que não se deixe arrastar pelas paixões e nem pelas opiniões dos homens; que veja com seus olhos, que sintam com seu coração; que nenhuma autoridade o governe a não ser sua própria razão (OC IV, 550-551; 1992, p. 291).²

Resumo

O artigo procura investigar, segundo Rousseau, o papel que os conceitos de amor-de-si (*amour-de-soi*) e amor-próprio (*amour-propre*) desempenham na formação da sociabilidade moral do ser humano. Contra a interpretação *standard* do problema, procura mostrar que a constituição do amor da ordem (*amour de l'ordre*), o qual representa o ideal moral a ser alcançado pela ação humana, só é possível por uma dupla elevação, reflexiva do amor-de-si e virtuosa do amor-próprio.

Palavras-chave: *Amour-de-soi*. *Amour-propre*. *Amour de l'ordre*. Sociabilidade moral.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de Kassel/Alemanha, professor do curso de Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Educação/UPF. Pesquisador do CNPq. vcdalbosco@hotmail.com

² As citações das obras de Rousseau, salvo indicação contrária, serão feitas como esta primeira, indicando-se no corpo do próprio texto, de acordo com a edição Gallimard da Bibliothèque de la Pléiade, a abreviatura OC referente às *Oeuvres Complètes*, seguida da indicação do volume em romano maiúsculo, acompanhada da respectiva paginação em arábico. Na sequência, indicam-se o ano e a página da edição portuguesa consultada. Farei livremente modificações quando julgar necessário.

THE CRITIQUE OF CULTURE, MORAL SOCIABILITY AND LOVE FOR ORDER (*AMOUR DE L'ORDRE*) IN ROUSSEAU

Abstract

With this article one seeks to investigate, according to Rousseau, the role which the concepts of love of oneself (*amour-propre*) play in shaping the moral sociability of a human being. Against the standard interpretation of the problem, he tries to show that the constitution of love for order (*amour-de-l'ordre*), which represents the ideal moral to be reached by human action, is only possible by means of a double elevation, reflexive of love of oneself and virtuous of self-love.

Keywords: *Amour-de-soi. Amour-propre. Amour de l'ordre. Moral sociability.*

Rousseau esboça, em sua obra, um “programa” de crítica à cultura que antecipa, ao mesmo tempo, aspectos pontuais do egoísmo racionalmente calculado predominante na sociedade. Neste sentido, ao contrário de ser um “decadente cansado culturalmente”, ele põe no centro de sua análise a tendência individualista que sustenta a necessidade descontrolada de distinção e que conduz o homem a uma luta de concorrência destrutiva: cada um quer se promover e ser reconhecido, mas busca este fim não só por méritos próprios, senão também pela injustiça e prejuízo dos outros (Fetscher, 1975, p. 21).

Na base da crítica rousseauiana está o interesse filosófico em compreender o processo de sociabilidade e as razões que motivaram o aumento progressivo da corrupção e deformação da vida humana em sociedade. Sua sustentação teórica repousa, em grande parte, nos conceitos de amor-de-si (*amour-de-soi*) e amor-próprio (*amour-propre*). Se há consenso quanto à centralidade desempenhada por estes dois tipos de sentimentos humanos, não há, contudo, unanimidade quanto ao seu significado e nem ao modo como Rousseau lhes confere tal centralidade.

Neste sentido, um dos problemas cruciais de seu “programa” consiste em saber o que significam os conceitos de amor-de-si e amor-próprio e que papel desempenham na sociabilidade moral do ser humano. Tal sociabilidade pode ser alcançada – embora nunca de modo definitivo – somente pela elevação de um desses dois tipos de sentimento em detrimento do outro? Ou, considerando as dificuldades insolúveis que o problema parece abarcar, o tratamento adequado exigiria a possibilidade de se pensar a passagem do amor-de-si ao amor-próprio não como sinônimo de perda de uma humanidade original, cuja recuperação conduziria à supressão do sentimento do amor-próprio, mas sim como uma dialética tensional entre elevação superior do amor-de-si e ampliação virtuosa do amor-próprio? Teria sentido, sem incorrer numa grande ingenuidade, falar de ampliação virtuosa do amor-próprio?

Se, segundo o argumento de Rousseau, é somente pelo nascimento do sentimento do amor-próprio que o homem pôde encetar definitivamente o caminho da sociabilidade e se é também por meio desse mesmo sentimento

que ele vê sua vida em sociedade corrompida, então a busca pela sociabilidade moral parece implicar a superação de tal sentimento. A dificuldade maior, no entanto, reside no modo como o próprio genebrino pensou tal superação e a oscilação que incorre ao empregar conceitos decisivos como razão e consciência.³

A interpretação *standard* deste problema, apresentada, entre outros, por Fetscher (1975), consiste em defender o retorno ampliado e, portanto, refletido do amor-de-si como modo de superar a socialização corrompida pelo domínio do amor-próprio. Tal interpretação pressupõe, em primeiro lugar, que o conceito de amor-próprio desempenha papel somente negativo, do ponto de vista moral, pois é a origem do egoísmo, da depravação humana e social e que exatamente por isso deveria ser eliminado. Em segundo lugar, pressupõe que o amor-de-si, impulsionado pelas “luzes” (pela razão), pode transformar-se num sentimento superior, assumindo a forma do amor da ordem (*amour de l'ordre*).

O mérito desta interpretação consiste, a meu ver, em mostrar que é justamente o ponto de vista humano baseado no amor da ordem que, enquanto valor normativo mais alto, inspira a formação da sociabilidade moral. Seu limite repousa, porém, em atribuir papel somente negativo ao amor-próprio. Neste sentido, defenderei a hipótese de que o ponto de vista baseado no amor da ordem – para poder ser formado e assumido como conduta moral do ser humano – depende não somente da ampliação refletida do sentimento do amor-de-si, mas também da ampliação virtuosa do amor-próprio. Resulta desta hipótese que a formação do sentimento de amor da ordem, como sentimento indispensável à sociabilidade moral, não implica a exclusão do amor-próprio, mas, ao contrário, em trazer “luzes” ao amor-de-si com base na ampliação virtuosa do amor-próprio.

³ O significado dos conceitos de razão e consciência e o modo como Rousseau pensa a relação entre eles certamente é um dos problemas mais difíceis de seu pensamento. A posição assumida por Derathé em seu estudo sobre Rousseau parece ir na direção certa quando afirma: “Vê-se como a consciência e a razão se complementam mutuamente: enquanto a razão oferece conhecimento, a consciência é somente um élan cego até que não seja esclarecida pela razão” (Derathé, 1948, p. 111). Sobre este tema ver também Dalbosco (2007, p. 135-150).

Penso que se conseguir oferecer uma justificativa razoável para esta hipótese de trabalho, além de criticar a interpretação anteriormente referida, também poderei trazer esclarecimento ao conceito de sociabilidade moral, mostrando o papel normativo que o conceito de amor da ordem desempenha no “programa” rousseauiano de crítica à cultura.

Com base nisso, procuro justificar minha hipótese em dois passos: no primeiro, resumo alguns traços principais do “programa” de crítica à cultura de Rousseau, mostrando que a sociabilidade humana depende, segundo ele, de três fatores fundamentais: autoconservação, perfectibilidade e representação (1); no segundo passo, reconstruo o núcleo da interpretação *standard* sobre os conceitos de amor-de-si e amor-próprio, tomando a posição de Fetscher (1975) como exemplo. Com base nisso apresento, na sequência, o conceito de amor da ordem como núcleo da sociabilidade moral, indicando em que sentido sua compreensão adequada exige uma dupla ampliação, por um lado, a reflexiva do amor-de-si e, por outro, a virtuosa do amor-próprio (2).

“Programa” de crítica à cultura: autoconservação, perfectibilidade e representação

O “programa” de crítica à cultura está sustentado por uma filosofia da cultura que é desenvolvida por Rousseau, sobretudo no *Discurso sobre as ciências e as artes (Primeiro Discurso)* e no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens (Segundo Discurso)*.⁴ Como seu conteúdo reúne problemas complexos, não posso abordá-lo em detalhes, mas vou apenas fazer uma referência pontual, indispensável ao tema em discussão. Ou seja, Rousseau pensa o ser humano como constituído pela dinâmica tensional entre os sentimentos de amor-de-si e amor-próprio, concebendo a cultura, em parte, como resultado da passagem do primeiro para o segundo

⁴ Forschner considera, no capítulo introdutório de seu livro sobre Rousseau (1977), o *Segundo Discurso* como um dos principais textos de uma moderna crítica da cultura.

sentimento. O esclarecimento desta passagem, entretanto, depende de premissas mais amplas da filosofia da cultura, as quais estão relacionadas, originariamente, com os conceitos de estado de natureza e de homem natural.

Por intermédio de sua filosofia da cultura Rousseau pretende compreender – e talvez este seja seu primeiro e maior objetivo – o processo de socialização humana, com a finalidade de descobrir as razões que estão na base do estado de coisas atual, marcado pela corrupção social e depravação moral. Sua preocupação recai sobre a origem da sociedade, interessando-se em saber o que levou os homens a se aproximarem uns dos outros, a reunirem-se uns com os outros, criando grupos e tendo que “suportar” a dura carga da convivência social. Que papel assumiu, neste contexto, a capacidade instintiva inicial de autoconservação? Como nasceu e se despreendeu deste processo a vontade humana de poder e seu desejo de se tornar diferente e superior em relação aos outros? Enfim, qual é a origem da desigualdade social entre os homens? Assim sendo, seu questionamento incide sobre os fatores originários que conduziram à constituição do laço social e que possibilitaram aos homens, apesar das extraordinárias dificuldades, manterem-se vinculados uns aos outros.⁵

Os conceitos de estado de natureza e de homem natural desempenham papel decisivo para compreender os fatores que conduziram originariamente à constituição do laço social. O modo como Rousseau empregou tais conceitos faz surgir algumas indagações: Os conceitos de estado de natureza e homem natural marcariam um ponto de início da história humana e, neste sentido, são tomados por Rousseau meramente como conceitos empíricos descritivos? Representariam o anseio do genebrino de retorno do homem civilizado à idade de ouro idílica, tomada como forma de superar o processo intenso de corrupção ao qual o homem se submeteu progressivamente em sua socialização?

⁵ Segundo Rang (1959, p. 31), o interesse pela origem da existência humana caracteriza a “sistemática interna” da filosofia de Rousseau. Para esclarecer tal existência, o genebrino desenvolve o método genético, empregando-o numa dupla direção: como teoria do desenvolvimento natural e como genealogia dos vícios (ibidem, p. 110).

Rousseau responde à primeira questão abordando, no *Segundo Discurso*, as dificuldades de reconhecer um estado natural que não existe mais, que talvez nunca existiu e que provavelmente nunca existirá, mas que é necessário tê-lo como conceito para julgar adequadamente o estado atual (OC III, 123; 1978, p. 228). Na referida obra ele busca oferecer um esclarecimento histórico do estado atual, mostrando como este estado veio historicamente a ser o que é. Neste contexto, encontra no homem natural uma medida para investigar o que o processo de socialização fez do homem (Kersting, 2003, p. 12). Os conceitos de estado de natureza e de homem natural são tomados, portanto, como uma escala, ou seja, como uma ideia reguladora, a partir da qual são avaliadas e confrontadas em seu grau de afastamento e proximidade duas ou mais medidas, dois ou mais acontecimentos: estado de natureza *versus* estado social; homem natural *versus* homem civil; natureza *versus* sociedade.⁶

A segunda questão é enfatizada pelos críticos de Rousseau para acusá-lo de utópico no sentido pejorativo da expressão, pois seria em nome de tal utopia que ele se colocaria contra o progresso técnico-científico: o presente e o futuro seriam negados em nome do retorno a um passado remoto, caracterizado por uma sociedade de ouro perdida (ideia de retorno ao paraíso perdido). O que a referida crítica desconsidera, porém, é que Rousseau não pretendeu voltar para trás,⁷ mas sim descortinar um horizonte futuro mediante o qual o presente pudesse ser avaliado. Trata-se, fundamentalmente, como afirma Sturma (2003, p. 27), da busca pelo reconhecimento ético e pela constituição de um contrato social justo e não do retorno a um estado natural paradisíaco, localizado fora da sociedade.

⁶ Salinas Fortes (1997) oferece uma instigante interpretação do emprego rousseauiano de escala como uma ideia reguladora, no sentido kantiano, sobretudo quando se reporta ao conceito de natureza em Rousseau. Sobre isso ver as páginas 75 a 82 de seu estudo anteriormente indicado.

⁷ Procurei mostrar, em outro lugar (Dalbosco, 2008, p. 121-144), que o retorno à natureza postulado por Rousseau não significa a fuga do homem de sua vida em sociedade, mas sim o sentido normativo de retorno à interioridade humana como busca da autenticidade para fazer frente à artificialidade social reinante. No contexto de um “programa” de crítica à cultura, ouvir a voz da natureza significa ouvir a voz da consciência como modo de resgatar a autenticidade da conduta humana.

Com essas observações penso ter livrado o pensamento de Rousseau de dois equívocos elementares, no entanto, se a força principal dos conceitos de estado de natureza e homem natural não reside em suas descrições empíricas e se com eles Rousseau não pretende voltar para trás, onde repousa então sua produtividade normativa? O estado de natureza tem a função normativa de diferenciar o que é autêntico do que é artificial na constituição humana. O procedimento de Rousseau consiste, como esclarece Sturma (2001, p. 55), na contraposição entre possíveis âmbitos culturais, um presente e outro passado, visando a problematizar a aparente soberania da ordem social atual, confrontando-a com a naturalidade do homem, buscada no retorno humano a sua própria interioridade. Neste sentido, o conceito de estado natural serve de contraponto crítico à ordem social (estado civil), funcionando como base normativa, como ideia reguladora, que permite ao pensamento reflexivo distanciar-se do momento atual, para poder analisá-lo de fora e, com isso, identificar suas imperfeições. Justamente nesse ponto é que a ideia de natureza, como amor da ordem, fornece a base normativa necessária para que o conceito de estado de natureza possa desempenhar sua finalidade crítica.

O conceito de estado de natureza, além de conter a base normativa anteriormente designada, também é constituído por uma constelação particular de elementos analíticos e históricos que devem permitir então a apresentação de estruturas reais da história do desenvolvimento humano. Aqui ele serve como contraponto empírico ao conceito de estado social. Assim sendo, o estado de natureza designa um estado pré-social, pré-racional e indiferente do ponto de vista moral. O homem que nele vive não possui desejo de propriedade, nem a noção espaço-temporal e nem a de comunidade e de leis. Não possui, enfim, a ideia de formação e, por isso, falta-lhe a noção de cultura como força moldadora do ser humano.

Essa caracterização do estado de natureza, e do homem que nele vive, porém, visa a explicar o surgimento do homem social. O problema diz respeito, portanto, à passagem do estado de natureza para o estado social e, na medida em que Rousseau compreende esta passagem como um processo, ele

precisa deixar claro quais são os germes contidos no estado originário que tornam possível o surgimento do homem social. Em síntese, o que está em jogo aqui é a explicação acerca dos fatores responsáveis pelo surgimento progressivo da sociabilidade humana. Neste ponto a filosofia da cultura de Rousseau faz intervir três fatores: a autoconservação, a perfectibilidade e a representação. Na base destes três fatores está, no entanto, o sentimento originário da liberdade natural, a qual caracteriza certa independência da ação humana em relação à sua base instintiva, abrindo-lhe a possibilidade de escolha (*lé sentiment de la puissance de vouloir de choisir* – OC III, 142).⁸

Autoconservação é o sentimento mais primário e elementar de qualquer ser vivo, presente tanto no homem quanto no animal. Ela diz respeito à inclinação instintiva de preservação da vida, por meio da qual o organismo coloca permanentemente todo seu comportamento, incluindo nele todas suas forças e movimentos, à disposição da proteção de sua vida. Ou seja, a autoconservação caracteriza a disposição instintiva (pré-reflexiva) do organismo posta inteiramente a serviço da manutenção da vida. Na situação em que a sente ameaçada, o organismo lança mão de todos os recursos para protegê-la. Por isso, em tal situação não podem existir outras leis e regras a não ser a de conservação da própria vida.⁹

⁸ Aqui está um ponto crucial do pensamento de Rousseau que o diferencia tanto do direito natural clássico (Aristóteles) quanto do moderno (Hobbes): o aspecto originário que explica a socialização humana, tanto em sua dimensão moral como legal (jurídica), não repousa na razão e nem na autoconservação, mas sim na liberdade, a qual é resultado de contingências histórico-naturais. Neste sentido, como explica Strauss, Rousseau vê na liberdade um tipo de obediência que cada um dá a si mesmo que é superior a qualquer outro tipo de lei, inclusive superior à lei da própria autoconservação. Ora, por considerar não mais a razão, mas sim a liberdade como característica específica da sociabilidade humana é que Rousseau pode ser visto como o “autor da filosofia da liberdade” (Strauss, 1977, p. 291).

⁹ Dieter Henrich mostrou em seu profundo ensaio (1996, p. 97-121) em que sentido o conceito de *conservatio sui* tornou-se um conceito fundamental da História da Filosofia, especificamente como referência nuclear da Filosofia moderna. É a partir de Hobbes que o conceito de autoconservação transforma-se no princípio racional da vida tanto individual como pública, alcançando tal *status* quando consegue livrar-se de ilusões e interesses particulares para elevar-se ao conhecimento claro da vinculação autêntica do mundo humano (p. 99).

A perfectibilidade é, por sua vez, segundo Rousseau, uma capacidade preponderantemente humana que caracteriza a plasticidade da conduta necessária para sua adaptação a novos ambientes e situações.¹⁰ É por meio dela que o homem adquire as forças necessárias para fazer os mais diversos e complexos construtos artificiais, quer sejam de ordem material ou cultural. Perfectibilidade é a capacidade humana de se autoaperfeiçoar que conduz o homem a romper com suas determinações instintivas, concedendo-lhe o poder de ir além das condições duras e violentas impostas pelo ambiente físico, tornando-o apto a aprender pelas experiências acumuladas. Por meio dela o homem adquire a capacidade de iniciar por si mesmo um novo estado, isto é, adquire a capacidade de se tornar livre. Em síntese, a perfectibilidade propicia-lhe a capacidade cognitiva que o habilita originariamente a buscar a solução de problemas além de sua estrutura instintiva determinada.¹¹

Embora esta conquista humana não signifique necessariamente, como insiste Rousseau, um ganho do ponto de vista moral, ela representa, no entanto, um ganho cognitivo (epistêmico) imenso, uma vez que a perfectibilidade habilita o homem a transformar o meio ambiente que vem ao seu encontro e que, por seu turno, também transforma o próprio homem. Sob este aspecto, a perfectibilidade dá ao homem a ideia de mudança, capacitando-o a se conceber a si mesmo e à história na qual está inserido como um processo aberto. A

¹⁰ Segundo Forschner, a perfectibilidade assume um caráter extremamente ambivalente no pensamento de Rousseau. Por um lado, ela possibilita ao homem, e não aos outros animais, responder adaptativamente, por meio da formação de novas capacidades, aos problemas que se põem naturalmente à sua sobrevivência. Por outro lado, a perfectibilidade permite-lhe abandonar o quadro de orientação da natureza, transcendendo ou até mesmo negando as necessidades e os movimentos dados naturalmente (1998, p. 84).

¹¹ O ensaio de Benner e Brügggen (1996, p. 12-48) desenvolve argumentos suficientes para mostrar a centralidade que o conceito de *perfectibilité* desempenha no pensamento de Rousseau, principalmente no contexto de suas ideias pedagógicas. Segundo eles, o genebrino concebe-o como conceito fundamental de uma moderna Antropologia hipotética que faz a mediação entre a teoria genética da aprendizagem e a teoria educacional interativa (ibidem, p. 12). A perfectibilidade assume tal centralidade porque não é reduzida a nenhuma capacidade humana específica, como à razão, e nem à soma de todas as faculdades, mas é concebida sim como pressuposição do desenvolvimento aberto e, neste sentido, indeterminado de capacidades (ibidem, p. 20).

indeterminabilidade é, como afirma Sturma, o resultado epistêmico do caráter processual da natureza humana. São primeiramente as circunstâncias contingentes, mediante as quais o homem tende a conduzir sua vida, que tornam evidente que caminhos de desenvolvimento lhe permanecem realmente abertos (Sturma, 2003, p. 30).

Justamente esta capacidade, inicialmente neutra, porém, atuará no sentido de aguçá-la desmesuradamente os desejos humanos, provocando um desequilíbrio visível entre suas faculdades do querer e do poder. Este desequilíbrio assinala, aos olhos de Rousseau, uma das marcas características mais fortes do homem civilizado, uma vez que ele aguça infinitamente seus desejos para muito além de suas capacidades de poder satisfazê-los. No *Emílio* ele considera a desproporção entre nossos desejos e nossas faculdades como fonte de toda miséria humana (OC IV, 303; 1992, p. 62).¹² Para explicar esta dinâmica Rousseau recorre à necessidade humana de se exteriorizar, de sair fora de si e mostrar-se ao outro e de ser por ele reconhecido. Com base nesta necessidade, o homem desenvolve sua capacidade de representação. Encontramo-nos aqui, segundo o genebrino, no momento originário crucial da sociabilidade humana, pois o ato de representação marca definitivamente a cisão dos homens entre si e de sua relação com a natureza – cisão entre sujeito e objeto – e, por conseguinte, assinala, ao mesmo tempo, a busca humana permanente e talvez desesperada de compreender e até mesmo de tentar superar tal cisão.

A linguagem torna-se o veículo humano mais expressivo de sua capacidade de representação, sendo por meio dela que o homem pode exteriorizar-se, colocando-se mediante apreciação do juízo alheio, isto é, mediante o

¹² Neste contexto, não seria nenhum exagero considerar como objetivo principal de sua filosofia a busca pelo equilíbrio entre querer e poder, pois, ao atingir tal equilíbrio, a vida humana estaria de acordo com sua natureza. No parágrafo seguinte da passagem do *Emílio* anteriormente citada, Rousseau considera a sabedoria humana e o caminho da verdadeira felicidade como busca para “diminuir o excesso dos desejos sobre as faculdades e colocar em perfeita igualdade o poder e a vontade” (OC IV, 304; 1992, p. 62). Poder-se-ia afirmar que este equilíbrio buscado significa a presença concreta do amor da ordem na ação humana, uma vez que vivendo de acordo com sua natureza, o homem se acharia “bem ordenado” e sua alma permaneceria “serena”.

olhar público. Nesse sentido, como assinala Salinas Fortes, sair da natureza é aparecer ao outro mediante a operação da linguagem, que exprime e mascara simultaneamente. Na linguagem está presente e atuante, portanto, o jogo possível entre um parecer-dizer mentiroso e um ser-fazer mais autêntico (Salinas Fortes, 1997, p. 49 et seq.).

Se a autoconservação é, do ponto de vista genético, uma capacidade típica do homem natural e a perfectibilidade assinala a passagem do estado de natureza para o estado social, a capacidade de representação é, por sua vez, própria ao homem social. Assinalando ao homem seu estado racional, ela abre-lhe a imensa possibilidade de se colocar calculadamente, por meio da linguagem, no lugar do outro, para usá-lo em proveito próprio. A capacidade de sair fora de si mesmo, de se representar aos outros, faz surgir a necessidade do reconhecimento, da autoavaliação baseada na avaliação dos outros.

Tem-se aí o início da socialização e de sua dinâmica destrutiva: leva-se adiante pelo progresso conquistado na indústria, nas artes e na ciência, tal dinâmica cria um alto grau de necessidades artificiais, tornando impossível que todos os homens consigam simultaneamente satisfazer seus desejos criados por tais necessidades. Nesta situação, cada um é visto como um obstáculo, como um concorrente em relação à busca pela satisfação das necessidades criadas artificialmente. Como cada um quer ser melhor do que o outro e como isso só é possível pela não satisfação do desejo semelhante que o outro possui, nasce então a inveja, o ódio, a trapaça e a inimizade (Fetscher, 1975, p. 71 et seq.).

Temos assim caracterizado, em largos traços, o processo de socialização humana e alguns dos conceitos da Filosofia da cultura de Rousseau que lhe dão sustentação. Cabe agora dar um passo adiante e analisar a problemática sob a ótica da dinâmica tensional entre os sentimentos de amor-de-si e amor próprio.

***Amour de l'ordre*: reflexividade do amor-de-si e virtuosidade do amor-próprio**

Rousseau concebe a passagem do homem natural para o homem social com base na dinâmica tensional entre os sentimentos de amor-de-si e amor-próprio. Tais conceitos estão no centro não só de sua crítica à cultura, de sua Antropologia e de sua ética, mas também de suas ideias pedagógicas e políticas, no entanto o modo como o genebrino opera com estes conceitos para justificar sua crítica à cultura é um ponto controverso entre seus intérpretes. Conforme já anunciado, dedicar-me-ei agora em reconstruir a interpretação de Fetscher para formular, em seguida, minha própria posição.

É no segundo capítulo de seu extenso e bem documentado estudo sobre a Filosofia política de Rousseau, publicado na Alemanha em 1961, que Fetscher, ao se dedicar à ética e à Antropologia, trata dos conceitos de amor-de-si e amor-próprio. Reforça a interpretação, comum entre os intérpretes, de que Rousseau procura explicar o processo de socialização humana em termos da tensão entre amor-de-si e amor-próprio. Neste contexto, concebe o amor-de-si como sentimento típico do homem natural, relacionando-o diretamente às suas necessidades naturais, considerando entre elas, como principal, a necessidade de autoconservação. Como natural, o sentimento do amor-de-si é o sentimento de uma bondade de acordo com a ordem, mas, tratando-se de uma bondade natural, coloca-se aquém das noções de bem e mal no sentido moral. Ou seja, uma de suas principais características é a neutralidade do ponto de vista moral. Em resumo, o homem natural originário é determinado pelo seu amor-de-si, um sentimento que orienta sua vontade para cuidar da conservação de seu corpo. Para esta autoconservação ele é completamente independente da vontade de outros homens, na medida em que obtém autarquicamente os objetos de suas necessidades (Fetscher, 1975, p. 92). Isso significa dizer que não há intercâmbio social, pois o homem primitivo (selvagem) permanece fechado em si mesmo, bastando-se a si mesmo.

Entre o amor-de-si e o amor-próprio intercala-se a piedade. Expressando-se em termos biológicos, Fetscher afirma que se o amor-de-si refere-se à conservação do indivíduo, a piedade tem a função de preservar a espécie e,

por isso, embora seja um sentimento individual, ela exige obrigatoriamente a presença do outro. Em princípio a piedade é uma disposição natural voltada para a proteção do próximo, expressando o ato originário de identificação e padecimento do homem com o sofredor alheio. Quanto maior torna-se o grau de alcance e abrangência de sua ação, no entanto, tanto menos intenso se torna tal sentimento, fazendo diminuir sua atividade de ajuda. Sendo profundamente afetada pela transformação do amor-de-si em amor-próprio, a piedade expande-se perdendo em força e, com isso, abre espaço para o crescimento do conteúdo maldoso e odiento das paixões humanas, canalizadas, racionalmente, pelo amor-próprio (ibidem, p. 75 et seq.).¹³

O amor-próprio é, por sua vez, o sentimento do homem social. Ele está diretamente vinculado às suas necessidades artificiais, buscando satisfazê-las por meio do jogo interno que constitui a representação. Fetscher argumenta que o amor-próprio significa a tendência humana de superar o nível de independência material e psíquica próprio ao sentimento de amor-de-si do homem natural. Por isso, tal sentimento projeta o homem social para uma condição corrupta e perversa porque a busca de tal superação ocorre à custa dos outros. Trata-se de um amor fundamentalmente egoísta, voltado para si mesmo, situando o homem particular no centro de tudo e de todos. Nesse sentido, sendo a fonte de perversidade e sofrimentos pessoais e da corrupção social, o amor-próprio representa a tendência agressiva de controlar os outros, impedindo seu crescimento. Ele desencadeia um tipo de procedimento dominador sem limites, que conduz à utilização dos outros como simples meio para atingir finalidades pessoais. Justamente por assumir tais feições é que ele se torna a sede das paixões odientas e, por isso, constitui a fonte da maldade humana. Sendo assim, ao contrário do senti-

¹³ É neste contexto que Rousseau trata, segundo Fetscher, do paradoxo do cosmopolitismo e do sentimento patriótico que se sustenta na piedade. Enquanto o homem natural se identificava somente com seus parentes e vizinhos e seus sentimentos tinham mais energias, o cosmopolita, em nome de um amor universal, parece dar-se o direito de não amar a ninguém em particular. Ora, seria por meio de pequenas comunidades e da educação de seus membros para o amor à pátria que se elevaria a intensidade do sentimento de co-pertença e de simpatia próprios à piedade (Fetscher, 1975, p. 76).

mento do amor-de-si, o amor-próprio não é neutro do ponto de vista moral. Usando-se da capacidade reflexiva de sair fora de si pela representação, por meio do amor-próprio o homem coloca-se calculadamente no lugar do outro para dominá-lo (Ibidem, p. 69 et seq.).

Em que sentido, no entanto, estes dois sentimentos constituem a dinâmica tensional que auxilia na compreensão da passagem do homem natural para o homem social? Fetscher explica isso nos termos de que o homem natural, embora possuísse uma “existência absoluta”, encontrava-se completamente absorvido pela ordem natural (divina). Nesta condição, ele não podia colocar-se no centro de tudo e nem ordenar-se virtuosamente no todo, pois era conduzido “magicamente” por aquela ordem. O homem social, ao contrário, concebendo-se como ser absoluto, procura tornar-se o centro de todas as relações que mantém com as pessoas e as coisas. Ele o faz em nome, por um lado, da destruição da ordem natural e, de outro, de sua própria perversão moral (ibidem, p. 73). Em conclusão, se a passagem do amor-de-si para o amor-próprio significa a instituição da subjetividade como centro e referência, tal passagem contém, aos olhos de Rousseau, uma imensa problemática moral, uma vez que a subjetividade constituiu-se, desde seu início, de modo narcisista.

Este diagnóstico leva então à conclusão de que a socialização é sinônimo de corrupção e depravação humanas. A posição de Rousseau, contudo, seria definitivamente pessimista se não fizesse entrar em cena o fator inteligência. Aí se faz notar a força de sua “metafísica”, segundo a qual o homem, além de possuir uma existência física, dominada por suas necessidades naturais e pelo desejo de autoconservação do amor-de-si, também possui uma existência espiritual (ibidem, p. 83 et seq.). O núcleo da interpretação de Fetscher consiste em conceber o amor-próprio como perversão, como “desvio” do homem de sua moralidade e o retorno do amor-de-si como possibilidade de reversão desta “rota” de desenvolvimento. Encontramo-nos aqui diante de um dos problemas mais difíceis do pensamento de Rousseau. Fetscher procura apoiar sua interpretação numa longa passagem da carta de Rousseau

ao bispo Beaumont, escrita em 1762.¹⁴ Nesta passagem Rousseau afirma que há dois si mesmos (*Selbst*), um físico (*l'être sensitif*) e outro espiritual (*l'être intelligent*), ambos contidos pelo amor-de-si.

O amor-de-si físico seria distorcido (desviado) pelos obstáculos impostos pela vida social e pervertido no amor-próprio maldoso. Com o surgimento da racionalidade humana¹⁵ emerge, no entanto, outra forma de amor-de-si, que se transforma no amor da ordem. Esta dimensão do amor-de-si significa o estágio em que a subjetividade (*Selbst*) transforma-se em consciência. Um aspecto decisivo dessa dimensão do amor-de-si consiste no fato de que ela não é inata, mas desenvolve-se socialmente, precisando ser formada. Para que o órgão deste amor-de-si superior possa ser formado é necessário que as “luzes”, ou seja, a razão, entre em ação. Este amor-de-si superior nada mais é do que o amor da ordem e significa, enquanto tal, o nível mais elevado da ação humana moral, assinalando o lugar que ela ocupa na espécie humana e no universo organizado racionalmente.¹⁶

¹⁴ Limite-me aqui a transcrever uma parte da referida passagem: “O homem não é um ser simples; ele se compõe de duas substâncias. [...] Uma vez isso provado, o amor-de-si não é mais uma paixão simples, mas tem dois princípios, a saber, o ser inteligente e o ser sensível, cujo bem-estar não é o mesmo. O apetite dos sentidos conduz ao bem-estar do corpo, e o amor pela ordem, ao da alma. Este último amor, desenvolvido e tornado ativo, recebe o nome de consciência; mas a consciência só se desenvolve e age em conjunto com as luzes do homem. É só graças a essas luzes que ele atinge um conhecimento da ordem, e é só quando a conhece que sua consciência o leva a amá-la. A consciência, portanto, não existe no homem que ainda nada comparou e que não percebe suas relações” (OC IV, 936; 2005, p. 48).

¹⁵ Fetscher não deixa de reconhecer que Rousseau argumenta com um conceito altamente ambíguo de razão que contém dois significados contrários entre si: a) uma razão calculadora que é escrava das paixões sensíveis. Este significado de razão, estando a serviço do amor-próprio, procura os meios mais adequados para alcançar os fins postos pelas paixões; b) razão como capacidade de conhecimento da ordem que é desatada pelo amor-de-si superior (consciência espiritual). Trata-se aí de revelar à consciência aquilo que é fim em si mesmo, ou seja, a ordem. O limite de Rousseau consistiria no fato de no mais das vezes argumentar com o mesmo conceito de razão para explicar tanto a passagem do amor-de-si para o amor-próprio como para justificar o sentido do amor-de-si superior (amor da ordem).

¹⁶ Sob este aspecto, parece não persistir dúvida sobre o quanto o pensamento de Rousseau é tributário do pensamento antigo. Em um estudo a ser publicado brevemente, procuro rastrear no *Timeu* de Platão e nas *Cartas a Lucílio*, de Sêneca, as fontes greco-romanas do conceito rousseauiano de natureza (Dalbosco, 2009).

Em síntese, a posição de Fetscher consiste em afirmar que Rousseau defende um sentimento universal que está na base de todo ser humano, denominando-o de amor-de-si, o qual se mostra mediante duas formas fenomenais contrárias entre si: por um lado, depravando-se na forma do amor-próprio; por outro, modificando-se até assumir a forma moral elevada do amor da ordem (*amour de l'ordre*). O núcleo de sua posição repousa na ideia de que o *amour de l'ordre* não é contrário ao amor-de-si, mas está em completa exclusão em relação ao amor-próprio.

Fetscher tem razão em vários pontos de sua interpretação, sobretudo quando contrapõe o sentimento de amor-de-si com o amor-próprio. Rousseau mesmo deixa claro, em inúmeras passagens de sua obra, que não se deve tomar o amor-próprio pelo amor-de-si, porque são duas paixões completamente diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos. Enquanto o amor-de-si, profundamente entrelaçado com a piedade, conduz à afetuosidade, o amor-próprio conduz ao ódio e à raiva; enquanto o primeiro diz respeito ao homem natural, o segundo refere-se ao homem social. Afirma Rousseau no *Emílio*: “Eis como as paixões ternas e afetuosas nascem do amor de si mesmo, e como as paixões odientas e irascíveis nascem do amor-próprio” (OC IV, 493; 1992, p. 237).

Um limite crucial da interpretação de Fetscher, no entanto, consiste em desconsiderar o caráter aporético que constitui o sentimento do amor-próprio, concebendo-o só como sinônimo do amor egoísta, baseado numa razão calculista que se compara excessivamente com os outros para poder dominá-los e colocá-los a serviço de seus interesses particulares. Claro que, pensado de modo retilíneo, o amor-próprio deve ser somente a sede da maldade e corrupção humana, sem ter nenhuma chance de contribuir para que a ação humana possa dirigir-se para o bem. Eu penso que esta interpretação, caso fosse exclusiva ou predominante no pensamento de Rousseau, poria sua Filosofia social e, com ela, seus propósitos pedagógicos, éticos e políticos mais amplos, em sérias dificuldades. Se a moralidade nasce com a sociabilidade – e esta é, como procurei mostrar em outro lugar (Dalbosco, 2005, p. 70-103), uma tese

central da Filosofia social de Rousseau – e se o amor-próprio é um sentimento tipicamente social, embora seja a sede das paixões irascíveis e odientas, também pode constituir a moralidade de modo positivo e não só negativamente. Ou seja, o amor-próprio, por meio da razão reflexiva que o constitui, pode desempenhar o papel positivo de elevação moral do caráter humano.

Esta interpretação encontra amparo textual em Rousseau? Confrontado, por um lado, com a reflexão e, por outro, com o sentimento natural do amor-de-si, o amor-próprio pode transformar-se de um sentimento meramente egoísta em um sentimento de defesa da humanidade. Há uma passagem capital no *Emílio* que legitima esta interpretação:

Ampliando o amor-próprio até outros seres, nós o convertemos em virtude, e não há coração humano no qual esta virtude não esteja enraizada. Quanto menos o objeto de nossas simpatias se prende a nós mesmos, menos é de se temer a ilusão do interesse particular; quanto mais universalizamos esse interesse mais ele se torna eqüitativo; e o amor do gênero humano não é outra coisa em nós senão o amor à justiça (OC IV, 547; 1992, p. 288).¹⁷

Resumindo, o conteúdo da passagem chama a atenção para três aspectos nucleares: o amor-próprio pode sair de si mesmo e ao ser estendido aos demais, transforma-se em virtude, a qual consolida a ruptura com o egoísmo racional; todas as pessoas (todos os corações humanos) são dignas desta condição (virtude); a universalização do interesse particular, que já não é mais a perspectiva individualista do egoísmo, gera a equidade e a justiça. Dessa forma, as mesmas luzes que impulsionam a passagem do amor-de-si ao amor-próprio, provocando a perversão deste último sentimento, também pode elevá-lo ao sentimento de humanidade, na medida em que o confronta com a virtude de simpatia radicada no coração humano, fazendo-o transformar-se no amor à justiça. Decisivo parece ser aqui o fato de que ao ser confrontado com

¹⁷ Segundo o tradutor e comentador alemão do *Émile* (2004, p. 989, nota 45), Rousseau deveria empregar nesta passagem a expressão *amour de soi* (*Selbstliebe*) em vez de *amour-propre* (*Eigenliebe*). De acordo com a interpretação que defendo aqui, o equívoco reside no próprio tradutor e não em Rousseau.

a consciência (*amour de l'ordre*), o amor-próprio precisa deixar de ser o centro e a referência de tudo e encontrar o seu lugar em tal ordem, exigência esta que o conduz a incluir moralmente o outro em sua ação.

Deste modo, o retorno moral do amor-de-si pressupõe também a elevação virtuosa do amor-próprio. Isto é, o amor-de-si só pode elevar-se ao âmbito do amor da ordem na medida em que for iluminado pelas luzes do amor-próprio. Rousseau pensa esta reciprocidade tensional entre amor-de-si e amor-próprio com base em duas teses irrenunciáveis, as quais muitas vezes escapam à análise de seus intérpretes: a) a passagem do amor-de-si para o amor-próprio não significa o desaparecimento por completo do amor-de-si; b) o retorno moral do amor-de-si não significa o desaparecimento ou eliminação do amor-próprio, pois a elevação moral daquele implica o confronto com a racionalidade constitutiva do amor-próprio. Isso mostra então que Rousseau pensa a relação entre amor-de-si e amor-próprio como uma relação aporética e não como uma relação de exclusão ou eliminação e o faz simplesmente pela convicção de que estes dois sentimentos expressam a dupla indeterminação da própria condição humana: em relação à sua base instintiva e à autolegislação de sua razão. Assim sendo, permanece no homem um espaço de liberdade tanto em relação ao determinismo instintivo de sua psique quanto à capacidade autolegisladora de sua razão.

Por fim, se o amor da ordem é resultado da dupla ampliação, nos termos anteriormente indicados, que repercussão isso assume do ponto de vista pedagógico e político? Como mostrou Fetscher (1975, p. 94-95), o problema humano é, segundo Rousseau, um problema simultaneamente de educação e de constituição política. Ambos são, no entanto, o mesmo problema porque a tarefa principal da constituição política é uma atividade propriamente educacional. Boas instituições políticas servem para “desnaturar” o homem, para transformá-lo, de um ente particular absoluto, em membro de uma comunidade, isto é, em participante ativo de um *corps politique*. Essa transformação do homem natural como “*être absolut*” em “*citoyen*” que se compreende como uma “*fraction du tout*” Rousseau concebe como a principal tarefa do legislador cívico e do educador governante.

Na base desta profunda transformação, entretanto, está um desafio eminentemente moral: o domínio sobre suas paixões odiantas e irascíveis. Ou seja, para que possa elevar-se até o *amour de l'ordre*, o homem precisa estabelecer uma luta permanente consigo mesmo, visando a dominar suas paixões e manter-se distante dos vícios. Ora, justamente esta luta é o que diferencia, no homem, sua virtude daquela bondade natural que, por ser neutra do ponto de vista moral, torna-se inútil contra a maldade humana.

Referências

BENNER, D.; BRÜGGEN, F. “Das Konzept der Perfectibilité bei Jean-Jacques Rousseau. Ein Versuch, Rousseaus Programm theoretischer und praktischer Urteilsbildung problemgeschichtlich und systematisch zu lesen”. In: HANSMANN, O. (Hrsg.). *Seminar: Der pädagogische Rousseau. Band II: Kommentare, Interpretationen, Wirkungsgeschichte*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1996. p. 12-48.

DALBOSCO, C. A. “Teoria social, antropologia filosófica e educação natural em Rousseau”. In: DALBOSCO, C. A.; FLIKINGER, H. G. (Org.). *Educação e maioridade: dimensões da racionalidade pedagógica*. São Paulo: Cortez Editora; Passo Fundo: UPF Editora, 2005. p. 70-103.

_____. “Determinação racional da vontade humana e educação natural em Rousseau”. In: *Revista Educação e Pesquisa (USP)*, v. 33, n. 1, p. 135-150, 2007.

_____. “Crítica da razão e iluminismo pedagógico em Rousseau”. In: SGRÓ, M. R. *Teoría de la Sociedad, Educación, Democracia y Ciudadanía*. Tandil: UNCPBA, 2008. p. 121-144.

_____. *Paradoxos da educação natural em Rousseau: das necessidades da criança e dos cuidados do adulto*. Passo Fundo, 2009. (Em preparação).

DERATHÉ, R. *Le Rationalisme de Rousseau*. Paris: PUF, 1948.

FETSCHER, I. *Rousseaus politische Philosophie*. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

FORSCHNER, M. *Rousseau*. Freiburg: Alber, 1977.

_____. *Über das Handeln im Einklang mit der Natur*. Darmstadt: WBG, 1998.

HENRICH, D. “Die Grundstruktur der modernen Philosophie”. In: EBELING, H. *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996. p. 97-121.

KERSTING, W. (Hrsg.). *Die Republik der Tugend*. Jean Jacques Rousseaus Staatsverständnis. Baden-Baden: Nomos, 2003.

RANG, M. *Rousseaus Lehre vom Menschen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.

ROUSSEAU, J. J. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 5 tomos, 1959-1995.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).

_____. *Kulturkritische und politische Schriften in zwei Bänden* (Hrsg.). Berlin: V. M. Fontius, 1989.

_____. *Emílio ou da educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

_____. *Emil oder Über die Erziehung*. Stuttgart: Reclam, 2004.

_____. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Organização e apresentação de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

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

STRAUSS, L. *Naturrecht und Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

STURMA, D. *Jean-Jacques Rousseau*. München: Becker, 2001.

_____. “Rousseaus Kulturphilosophie”. In: KERSTING, W. (Hrsg.). *Die Republik der Tugend*. Jean Jacques Rousseaus Staatsverständnis. Baden-Baden: Nomos, 2003. p. 27-51.

Recebido em: 21/10/09

Aceito em: 10/11/09

