

I

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO**

**ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS  
HUMANAS - EFLCH**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FERNANDO HENRIQUE FERREIRA**

**Rousseau: Da propriedade privada à alienação**

**SÃO PAULO**

**2017**

FERNANDO HENRIQUE FERREIRA

## **Rousseau: Da propriedade privada à alienação**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação da Profa. Dra. Jacira de Freitas.

**SÃO PAULO**

**2017**



Fernando Henrique Ferreira.

**Rousseau: Da Propriedade privada à Alienação** / Fernando Henrique Ferreira. – Guarulhos, 2017.

146 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.

Orientadora: Jacira De Freitas.

Título em inglês: *Rousseau: From private property to alienation.*

1. Rousseau. 2. Iluminismo. 3. Desigualdade. 4. Propriedade. 5. Alienação I. Freitas, Jacira. II. **Rousseau: Da Propriedade privada à Alienação.**

FERNANDO HENRIQUE FERREIRA

## **Rousseau: Da propriedade privada à alienação**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, para obtenção do título de Mestre.

Aprovado em: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / 2017.

---

Prof. Dra. Jacira de Freitas

Universidade Federal de São Paulo

---

Prof. Dra. Maria das Graças

Universidade de São Paulo

---

Prof. Dr. Thomaz Kawauche.

Universidade Federal de São Carlos

*À minha mãe, Rosa e meu irmão, Carlos.*

## AGRADECIMENTOS

Sem dúvidas é difícil lembrar todos que contribuíram – mesmo que de formas diferentes – para o presente trabalho. Não obstante, dedicar os agradecimentos parece insuficiente a toda contribuição recebida ao longo dos últimos anos para a feitura desta dissertação.

Primeiramente, gostaria de agradecer à minha orientadora, Prof<sup>a</sup>. Dr. Jacira de Freitas, pelo grande privilégio de ter sido acolhido como orientando desde a iniciação científica e por ter me ensinado, com tamanha paciência e generosidade, o real sentido da filosofia.

Gostaria de manifestar meus agradecimentos à Prof<sup>a</sup>. Dr. Olgária Matos, por ter me concedido o privilégio de participar do exame de qualificação, pelos grandes ensinamentos em suas aulas, bem como pela leitura e as críticas feitas no exame de qualificação que me ajudaram a encontrar novos caminhos para a pesquisa.

Também sou muitíssimo grato à Prof<sup>a</sup>. Dr. Maria das Graças, pela honra de tê-la no exame de qualificação e defesa, pelas críticas ao trabalho, que sem dúvidas foram de extrema importância para o amadurecimento desse trabalho.

Gostaria de agradecer ao Prof. Dr. Thomaz Kawauche, por ter me concedido o privilégio de participar na banca de defesa, pelas críticas feitas ao trabalho, que ajudaram a pensar novos caminhos na leitura das obras de Rousseau.

Agradeço imensamente aos queridos amigos dos tempos de graduação (que permaneceram no mestrado): Lucas Alves Barbosa, Leandro Lima, Christian Betim, Marcos Radis, Deborah Guimarães, Jessica Paula, Heric Endo, Hermes Manoel e Iryna Dahmen, que sempre me motivaram e ajudaram nos estudos.

Aos amigos que o mestrado me trouxe: Mathias Moller, André Nascimento, Vinicius Andrade (Finicius) e Bruno Coimbra, pelo grande companheirismo, pelos diálogos e reflexões (mesmo que às 4 da manhã do outro lado do mundo).

A todos os amigos de Sorocaba pela compreensão na ausência de momentos importantes que tive de me abster pelos estudos: Rafael, Gabriel, Rapha, David e Diego. Em especial ao querido amigo Wellington Agostinho, pelo intercâmbio de ideias e pelas aulas de francês.

Aos membros do grupo de estudo Rousseau da UNIFESP, pela contribuição nas leituras e disponibilização de fontes bibliográficas: André Queiroz, Bruna, Camila e Fábio – e todos que por ventura acabei esquecendo.

À minha família, minha mãe Rosa e meu irmão Carlos, pois sem eles nenhum momento - da graduação ao mestrado - seria possível. Agradeço-lhes pela compreensão, ajuda e o companheirismo em todos os momentos de minha vida acadêmica e pessoal. São eles a razão e a força que sempre me guiaram. Também agradeço ao meu pai, Carlos por toda ajuda.

A Rafaela Lopes Bonadies, por me acompanhar nesse caminho.

E finalmente, a todos do departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo, em especial a Jane, Douglas e Daniele, pela atenção e disponibilidade para assuntos burocráticos.



*Todo tempo em teu íntimo Ítaca estará presente.  
Tua sina te assina esse destino,  
mas não busques apressar sua viagem.  
É bom que ela tenha uma crônica longa duradoura,  
que aportes velho, finalmente à ilha,  
rico do muito que ganhares no decurso do caminho,  
sem esperares de Ítaca riquezas.  
Ítaca te deu essa beleza de viagem.  
Sem ela não a terias empreendido.  
Nada mais precisa dar-te.  
Se te parece pobre, Ítaca não te iludiu.  
Agora tão sábio, tão plenamente vivido,  
bem compreenderás o sentido das Ítacas.*

(Konstantinos Kaváfis - Ítaca)

## Resumo

**FERREIRA, FERNANDO H. ROUSSEAU: Da propriedade privada à alienação.**  
2017. XXX f. Dissertação (Mestrado) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
– EFLCH. Departamento de Filosofia, Universidade Federal de São Paulo, 2017.

O presente trabalho tem como objetivo detectar as possíveis articulações que se pode estabelecer entre o conceito de propriedade privada e a concepção de degeneração da essência humana, na obra de Jean-Jacques Rousseau. O fio condutor das discussões é a noção de propriedade tal como é exposta no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. A análise procurará demonstrar as relações entre a noção de “alienação” e a propriedade privada e comprovar que a apropriação das terras realizada através do trabalho está na gênese do afastamento do homem de sua essência natural. Ao elucidar as relações propostas pelo autor entre a alienação do homem e a corrupção moral, aspira-se não apenas compreender os aspectos morais e políticos do pensamento rousseauiano, mas também os problemas concernentes ao advento da propriedade privada.

**Palavras-chave: Rousseau – Iluminismo – Desigualdade – Propriedade – Alienação**

**ABSTRACT**

**FERREIRA, FERNANDO H. ROUSSEAU: From private property to alienation.**

**2017. XXX f.** Dissertação (Mestrado) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – EFLCH. Departamento de Filosofia, Universidade Federal de São Paulo, 2017.

This research aims to detect the possible joints that can be establish between the concept of private property and the degeneration of the human essence in the work of Jean-Jacques Rousseau. As a conductor of the discussions, it's taken the concept of private property as is exposed in *Discours sur l'inégalité*. The analysis will try to demonstrate the possible relationships between the notion of “alienation” and private property; furthermore, it will demonstrate that the lands appropriation held through work is in the genesis of the man's removal from his natural essence. To elucidate the relationships proposed by the author between man alienation and moral corruption, it is intended not only to understand the moral and political aspects of Rousseau's thought, but also the problems related to the advent of private property.

**Keywords: Rousseau – Enlightenment - Inequality – Property – Alienation**

## ÍNDICE

Apresentação .....	XIII
Capítulo 1 – A propriedade privada em Rousseau.....	20
1.1. Introdução aos males da propriedade .....	22
1.1.1. A relação entre propriedade e sociedade civil.....	24
1.1.2. Modificação moral e psíquica do homem .....	27
1.2. Os elementos que levaram à apropriação .....	31
1.2.1. As primeiras reuniões em grupos .....	33
1.2.2. A metalurgia e agricultura .....	35
1.3. A propriedade em Locke: o <i>Segundo Tratado sobre o Governo</i> .....	38
1.3.1. Trabalho e propriedade privada em Locke.....	43
1.3.2. A influência do “ <i>Segundo Tratado sobre o Governo</i> ” em Rousseau .....	46
1.4. A história da propriedade em Rousseau: O trabalho como forma de apropriação .....	48
1.4.1. A introdução ao trabalho - Da natureza à sociedade .....	51
1.4.2. Do trabalho à sociedade.....	59
Capítulo 2 – Propriedade privada e degeneração social.....	66
2.1. O estado de natureza: A constituição do homem natural no <i>Segundo Discurso</i> .....	69
2.1.1. Do homem natural ao social: Formação física e psicológica .....	73
2.1.2. A propriedade privada e o estado social .....	80
2.2. A sociedade civil e o afastamento do homem de sua natureza .....	82
2.2.1. Os signos sociais .....	86
2.2.2. A perda da liberdade natural .....	90
2.3. O último estágio da corrupção: a perda de si .....	93
2.3.1. A formação de um “novo homem” .....	95
Capítulo 3 – Da propriedade à alienação do homem .....	99
3.1. O conceito de alienação em Rousseau.....	107
3.2. A perfectibilidade e as faculdades virtuais: o primeiro distanciamento da natureza.....	112
3.2.1. O progresso das faculdades virtuais .....	115
3.2.2. As faculdades como início do distanciamento da natureza.....	120
3.3. A propriedade privada: o grande afastamento do estado de natureza .....	124
3.3.1. As relações entre propriedade e afastamento da natureza.....	126
Considerações finais .....	134
Bibliografia.....	142

## Apresentação

O problema da propriedade adquire grande importância no século XVIII, pois trata-se de um momento histórico de transformações não apenas sociais, mas também políticas e econômicas<sup>1</sup>. Dessa forma, o conceito da propriedade aparece com grande intensidade no pensamento de diversos pensadores da filosofia política, tendo como defensor John Locke, filósofo que vem a influenciar Rousseau em sua concepção de propriedade. Sendo a propriedade um elemento de grande monta nas discussões políticas no período iluminista, não seria menos evidente a participação de Jean-Jacques na contribuição para tais discussões. Assim, podemos logo anunciar que o problema da propriedade irá transpassar todo o pensamento moral e político de Rousseau, pois já no início de seus escritos, como no Verbete *Economia Política* para a *Encyclopedie* (1755) e no texto do mesmo ano para a Academia de Dijon, o *Discurso sobre a Desigualdade*, a propriedade é descrita como o elemento que leva os homens ao estado social, engendrando os males sociais, e uma vez que a vida civil já esteja em ação e a propriedade instaurada, é certo que não se pode retornar.

O conceito de propriedade parece essencial no conjunto da obra. Ao buscar nas obras de Jean-Jacques a compreensão da constituição da vida social, esbarramos justamente no conceito de propriedade, pois a sua amplitude perpassa verticalmente a constituição dos homens, dos sistemas políticos e da própria sociedade. Desse modo, a história dos homens para Rousseau só pode ser possível a partir da sociedade, sendo assim, até mesmo no que concerne ao problema da história, temos na propriedade uma parcela de importância. Não obstante, em outros temas que aparecem na obra do genebrino, como a linguagem, a educação, o teatro e as artes, temos na propriedade um elemento central para compreensão de tais problemas; em alguns momentos, como se pretende demonstrar, o problema da propriedade torna-se substancial. Ela parece adquirir posição estrutural e estruturante para formação da sociedade e dos homens, de tal modo que, quando Rousseau tomou a posição de Legislador no *Projeto para a Córsega* e *Considerações Sobre o Governo da Polônia e sua projetada Reforma*,

---

<sup>1</sup> Cabe ressaltar que o período histórico mencionado compreende a passagem do feudalismo para outras formas de economia e política. Como o sistema feudalista pautava-se pela propriedade das terras e sua utilização, não seria menos evidente conceber que a propriedade toma evidência nas discussões do período. Sobre tais análises ver: HOBBSAWM, Eric J. A era das revoluções, 1789-1848. 34ª Ed – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

colocou grande importância na propriedade e no Estado e buscou meios nesses projetos com o intuito de que a propriedade não rompesse com o necessário para que a sociedade fosse construída a partir da *liberdade* e da *igualdade*<sup>2</sup> descritas no *Contrato Social*.

Pelas razões acima expostas, analisar a propriedade como fio condutor das discussões políticas apresentou-se como um meio seguro para a compreensão da política em Rousseau. Assim, buscando estabelecer a relação da propriedade privada como parte do problema político e moral, encontramos na problemática da relação entre a propriedade privada e a formação dos homens uma fecunda questão, pois não seria a propriedade privada o elemento que leva os homens a sair do estado natural? Se analisarmos apenas a segunda parte do *Discurso sobre a Desigualdade*, responderíamos assertivamente a essa questão, mas tal resposta implicaria diversos problemas teóricos que seriam deixados de fora. Desse modo, podemos tomar a propriedade como um dos meios que levaram à saída do homem de seu estado natural. Resta saber qual a sua real importância, bem como detectar os demais meios que levaram o homem à saída daquele estado e à formação da sociedade civil. Portanto, na tentativa de captar esse contraste, consideraremos três níveis de análise que estão presentes nas obras de Jean-Jacques Rousseau: o nível histórico, o social e o antropológico. No primeiro momento, traçaremos o caminho do homem natural ao homem civilizado do ponto de vista da história hipotética do *Segundo Discurso*. No segundo momento, o desafio será compreender os aspectos sociais e políticos que decorrem da divisão do trabalho. Já no terceiro, buscaremos estabelecer a relação entre a propriedade e a exteriorização do homem nas sociedades ocidentais.

\* \*

Como o problema da propriedade tem grande amplitude na obra de Rousseau, buscamos estabelecer em nossas análises a relação entre a propriedade privada, compreendida como mecanismo de aceleração da desigualdade social, como forma da degeneração da essência humana. Para compreender os seus desdobramentos no

---

<sup>2</sup> Rousseau demonstra que para a constituição do bom Estado deve ser preservada a liberdade – não a do estado de natureza, mas outra que se constitui no estado social – e a igualdade, para que assim não haja dependência entre os indivíduos, a única dependência permitida deve ser para com o Estado e a Vontade geral. Assim, a liberdade e a igualdade devem fazer parte da construção do Estado, como menciona Rousseau no livro II, capítulo XI – “Se quisermos saber no que consiste precisamente o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetos: a *liberdade* e a *igualdade*” (Rousseau. Do Contrato Social, p. 72).

conjunto do sistema do filósofo, acompanharemos como Rousseau distingue categorias de trabalho concebidas e formuladas tendo em vista os dados estruturais e antropológicos que compõem cada uma das diversas etapas do estado de natureza.

Para Rousseau, o trabalho que engendra a propriedade não é da mesma essência ou natureza do trabalho moderado tal como aparece na época da “juventude do mundo”, nem mesmo dos primeiros trabalhos primitivos. Os esforços físicos que se dispense na coleta daquilo que se poderia chamar de “produções naturais”, espécies de trabalho mais simples e primitivos, não constituem uma apropriação no sentido jurídico do termo. Essas produções não traduzem o reconhecimento de qualquer direito privativo ou exclusivo, já que os frutos pertencem a todos e todos podem usufruir deles igualmente. O trabalho primitivo coincide com a dinâmica da natureza, que garante a subsistência por meio do trabalho, já a apropriação de um terreno não se encontra entre as necessidades naturais. Antes do pacto social, a posse é mantida pela força, como nos mostra o *Contrato Social* (L. I, Cap. VIII). Ora, a força não pode sustentar o direito, razão pela qual a propriedade só poderá, nesse estágio, se configurar como uma categoria “contrária ao direito natural” (*Discurso da Desigualdade*, OC, III, p. 177). As análises da segunda parte do *Discurso sobre a Desigualdade* serão seguidas para mostrar as profundas transformações que marcam a noção de “trabalho” e como a atividade humana traz ao trabalhador o direito aos produtos de seu trabalho; porém, ressaltando que não se estende naturalmente dessa atividade o direito à determinada porção de terra. É somente após muitas etapas habilmente desenvolvidas por Rousseau, nessa obra, que é facultado ao trabalhador uma posse sobre o solo apenas durante o tempo necessário à colheita.

A pretensão de possuir terras em detrimento dos demais, mais do que isso, a pretensão ao direito à propriedade privada é formulada como resultante de um longo processo que culmina na ameaça a um “direito natural mais antigo” (Masters, R. p. 222). Dois grandes intérpretes do pensamento de Rousseau, Victor Goldschmidt<sup>3</sup> e Robert Derathé<sup>4</sup>, ressaltam insistentemente a influência de Locke sobre a formulação da ideia de propriedade em Rousseau. Em *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*, Derathé afirma que “Locke empresta a ideia que a propriedade é

---

<sup>3</sup> GOLDSCHMIDT, Victor. Rousseau. *Anthropologie et Politique*. Paris: Vrin, 1983, p. 526.

<sup>4</sup> DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*. Paris: Vrin, 2009, p. 114. Ed. bras. p. 178-179.

*fundada sobre o trabalho*”<sup>5</sup>. Todavia, a questão pode adquirir nova configuração sob a perspectiva de intérpretes mais recentes. A discussão é um dos percursos da pesquisa na elucidação do problema central. Por ora, nos restringiremos à particularidade observada por Raymond Polin acerca da concepção de Locke. Esse “elemento particular”<sup>6</sup> diz respeito ao fato de Locke atribuir a denominação de trabalho ao simples esforço, como aquele da atividade de coleta<sup>7</sup>. A hipótese aqui proposta é a de que um olhar mais detido sobre a obra de Rousseau mostra que, não obstante o genebrino ter retomado um elemento da tese de Locke, a saber, a legitimação da propriedade privada a partir do trabalho humano, sua concepção final dele se afasta visivelmente. Algumas razões a serem exploradas em detalhe no decorrer da pesquisa podem contribuir para explicitar a questão. A primeira é o momento de surgimento do trabalho, que é diferente para os dois filósofos. Enquanto em Locke, o trabalho já aparece em todas as fases do estado de natureza; em Rousseau, a noção de trabalho só pode ser concebida no estado civil. Ela surge como resultado da atuação da *perfectibilidade* e expressão da liberdade, pressupõe uma “indústria”, como afirma Goldschmidt<sup>8</sup>. O trabalho e o cultivo são indispensáveis para a posse da terra: *“Em geral, para autorizar sobre um terreno qualquer o direito do primeiro ocupante, são necessárias as seguintes condições (...) que dele [do terreno] se torne posse, não por uma cerimônia vã, mas pelo trabalho e pelo cultivo, únicos signos de propriedade que, na ausência de títulos jurídicos, devem ser respeitados pelos outros”* (OC, III, Contrato Social, Livro I, Cap. IX, p. 366). Em segundo lugar, enquanto para Rousseau o exercício do direito de propriedade deve ser limitado, pois a posse de bens e fortunas ampliam as desigualdades, o rico explora o pobre, e assim o mais fraco é explorado pelo mais forte; a sujeição de um a outro é precisamente o que o filósofo pretende evitar. Já em Locke, isso é inconcebível. O Estado não pode restringir o gozo de tal direito, mas ter como meta garantir o seu livre exercício:

*O crescimento das fortunas e o progresso da desigualdade, que são sua consequência, conduzem inevitavelmente à exploração do pobre pelo rico, à submissão do fraco pelo forte. Rousseau foi o primeiro a perceber que a propriedade privada, enquanto não for mantida em limites estreitos, pode tornar-se uma ameaça à liberdade (...) Para Locke, ao contrário, a propriedade é um direito absoluto, cuja infração é um sacrilégio. Fixar seus*

---

<sup>5</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>6</sup> POLIN, Raymond. *La Politique Morale de John Locke*. Paris: PUF, 1960. p. 262.

<sup>7</sup> LOCKE, John. *Second Treatise in Two Treatises of Government*. Edição, introdução e notas de Peter Laslett, Student Edition. 14ª reimpressão. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Cap. V, §§28-29. p. 288-289. Ed. Bras. p. 410-411.

<sup>8</sup> GOLDSCHMIDT, V. Op. cit., p. 526.



*limites é portanto incogitável e o Estado deve limitar-se a assegurar seu livre exercício*<sup>9</sup>.

Assim, retomamos as análises do Segundo *Discurso* para compreender não somente a gênese do trabalho, mas também como a recusa desse conceito no estado de natureza se formula na obra. Uma pista nos é fornecida pela concepção de imersão completa na Natureza, pois nela tudo se completa: não é necessário nem atividade, nem cultivo da terra naturalmente fértil. Todo trabalho é, portanto, inútil no estado de natureza, aliás, ele é inconcebível, já que o homem vive o instante, o agora e tudo o que necessita está ao seu inteiro dispor. Necessidade e satisfação não se distanciam, e embora não se possa afirmar que se identifiquem, a proximidade de sua ocorrência é tal que, do ponto de vista cronológico, são quase simultâneas: “*Vejo-o saciando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando sua cama ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, deste modo, eis suas necessidades satisfeitas*”<sup>10</sup>.

Nesse estágio, o homem está sujeito às sensações e aos impulsos da Natureza; nele já estão em germe todas as faculdades virtuais. Essas faculdades terão o seu desenvolvimento desencadeado pela ação da *perfectibilidade*, faculdade de autoaperfeiçoamento que irá conduzir o homem à superação das adversidades impostas pela Natureza, a uma cooperação mútua e, finalmente, à instituição da vida em sociedade. A partir do ingresso na vida social, o homem passa a dominar o que até então constituía a extensão de seu corpo, a Natureza. As descrições do Segundo *Discurso* sobre o nascimento da agricultura e da arte de trabalhar metais demonstram o desenvolvimento do aparelho mental e intelectual humano, ao mesmo tempo em que a consciência de si, levando-o a distanciar-se de sua natureza, tende a conduzi-lo à própria alienação. O processo é bastante complexo, mas fundamental para a compreensão do lugar que a corrupção moral adquire, sobretudo após a introdução da propriedade privada, quando então será deflagrado o processo de crescente desigualdade social. É importante, nesse momento, a determinação da distinção entre desigualdade no estado de natureza e desigualdade entre os homens no estado social, já que se trata de demonstrar a responsabilidade das instituições humanas na degeneração do homem.

---

<sup>9</sup> Derathé, Robert. Op. cit. p. 119. Ed. Bras. p. 184-185.

<sup>10</sup> Rousseau, J.-J. OC, III, segundo *Discurso*, p. 135

[...] cabe agora reconstituir o processo ambivalente de transformações que, mediante a ação da perfectibilidade, conduzirá a um desenvolvimento brilhante das faculdades humanas e, ao mesmo tempo, a uma perversão de suas disposições primitivas. De uma condição de integração com a natureza circundante e de independência de seus semelhantes, o homem evoluirá para uma situação de independência da natureza e de dependência em relação ao outro homem <sup>11</sup>.

É somente a partir da instauração da propriedade privada que o homem é retirado de uma vida simples e natural. A propriedade parece demarcar um ponto importante na história do homem, pois a partir dela constituem-se os agrupamentos, as famílias e o abandono da vida nômade.

É com a introdução da propriedade que esse estado de juventude será destruído. E começa a ser elaborada a ideia de propriedade, de que algo me pertence com exclusividade, de que posso dispor de algo em condições absolutas, com exclusão de todos os demais. Estas também me excluem da posse e do uso dos bens de que se imaginam proprietários. A noção de propriedade não é uma ideia inata que acompanha o homem desde os tempos primitivos, mas é uma ideia adquirida, resultante de um aperfeiçoamento das “luzes” A partir de determinado momento, os homens que nada possuíam de seu e tudo partilhavam no seio da tribo, passaram a manter sob seu domínio exclusivo os frutos de seu trabalho ou a terra que trabalhavam . <sup>12</sup>

O homem atualizará suas potências à medida que os eventos históricos se sucederem e quando causas externas as colocarem em movimento. Se a natureza tudo provesse, os homens viveriam para sempre em repouso, assim como suas faculdades virtuais. Starobinski explica, nas notas da edição da *Pléiade*, como essa circunscrição do desejo se dá em função das necessidades não satisfeitas <sup>13</sup>. Isso significa que apesar do equilíbrio original que se verifica no estado de natureza entre necessidades e potência, compreendido como capacidade de suprir as primeiras, ele é extremamente frágil e, por isso, pode ser rompido.

O perfeito equilíbrio entre "potência" e desejos é extremamente frágil, suscetível de ser rompido mediante a menor mudança. Toda e qualquer aquisição que envolva a transformação da constituição humana pode desencadear um desequilíbrio, levando em consequência à irrupção do mal. O abandono do estado primitivo conduz, assim, à perda de certas prerrogativas: o progresso intelectual e o desenvolvimento técnico se fazem acompanhar de um desnivelamento entre os desejos - não mais limitados às necessidades imediatas de sobrevivência - e os objetos, cuja *percepção* só agora se dá. Ou seja, há uma crescente dissimetria entre os desejos e a capacidade de satisfazê-los, à qual se devem os males da condição do homem. <sup>14</sup>

<sup>11</sup> SALINAS FORTES, Luiz Roberto. Rousseau: o bom selvagem. São Paulo: FTD, 1989, p.58.

<sup>12</sup> Idem, ibidem, p. 62.

<sup>13</sup> STAROBINSKI, Jean. OC, III *Introductions. Discours sur "l'Origine de l'Inégalité"*, p. LVI. Paris: Gallimard, 1964. Ed. bras. p. 393.

<sup>14</sup> FREITAS, Jacira de. *Política e Festa Popular em Rousseau: a recusa da representação*. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP, Fapesp, 2003. p. 57.

Além disso, observa-se que se no desenvolvimento mental e intelectual preside o desenvolvimento humano no que se refere às técnicas, na perspectiva do processo da civilização, esse desenvolvimento do aparelho cognitivo humano também será responsável pelo germe da corrupção moral, considerando-se também seu exercício nas atividades que levarão à introdução da propriedade privada. Por essa razão, a última etapa da pesquisa deverá acompanhar as análises acerca da exteriorização do homem nas sociedades modernas, na obra de Rousseau, buscando compreender como essa exteriorização se articula em face dos desdobramentos do conceito de propriedade privada na sociedade já corrompida. Portanto, considerar a propriedade privada dentro das conjecturas rousseauianas é pensar a política como forma de inserção social do homem nas sociedades contemporâneas e a constituição de sua própria individualidade. Não obstante, devido a uma certa influência da leitura hegeliana, este trabalho não escapa às possibilidades de interpretação marxista, vislumbradas em alguns dos intérpretes que utilizaremos. Pode-se concluir retomando as palavras de Louis Althusser em uma aula sobre a política do século XVIII e sua constatação de que o genebrino se situa na exata medida entre a filosofia hegeliana e a filosofia marxista: *“Pode-se interpretar Rousseau de dois modos: 1) história da alienação (Hegel); 2) concepção materialista e dialética de história (Marx). Rousseau, portanto está na encruzilhada”*.

## Capítulo 1 – A propriedade privada em Rousseau

“Antes, de fato, as tribos dos humanos viviam sobre a terra (90)  
sem contato com males, com o difícil trabalho  
ou com penosas doenças que aos homens dão mortes.  
(Rapidamente em meio à maldade envelhecem os mortais.)  
Mas a mulher, removendo com as mãos a grande tampa de um jarro,  
espalhou-os, e preparou amargos cuidados para os humanos. (95)  
Sozinha ali ficava a Antecipação, na indestrutível morada,  
dentro, abaixo da boca do jarro, e para fora não  
voou. Pois antes baixou a tampa do jarro  
por vontade de Zeus que ajunta nuvens, o detentor da égide.  
Mas outras incontáveis tristezas vagam entre os homens. (100)  
Na verdade, a terra está cheia de males, cheio o mar;  
doenças para os humanos, algumas de dia, outras à noite,  
por conta própria vêm e vão sem cessar, males aos mortais levando  
em silêncio, já que privou-as de voz Zeus sábio”.

Hesíodo<sup>15</sup>

A condição humana e suas diferentes formas de inserção e representação social foram durante toda vida de Rousseau tema de inquietações, cujo fruto são suas diversas obras. Seus temas de reflexão foram os mais diversos e abrangem um amplo espectro, indo das formas de governo, como podemos acompanhar em *Do contrato social*, à crítica da instituição do teatro francês em Genebra, exposta na *Carta a D’Alembert*. Rousseau traz à discussão diversos problemas advindos da forma de entrada do homem na ordem social<sup>16</sup>. Dentre eles, a propriedade emerge como uma questão essencial no conjunto de suas reflexões, sobretudo ao ser desenvolvido o problema da desigualdade entre os homens na obra *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. A propriedade privada não aparece apenas como um elemento central na discussão da desigualdade entre os homens, mas também tem um lugar privilegiado nas teorias políticas rousseauianas<sup>17</sup>, uma vez que, para nosso autor, é a propriedade que institui a sociedade civil. Todavia, cabe ressaltar que o tema já havia sido suscitado por diversos filósofos, entre os quais John Locke, cuja obra *Two treatises of government*

<sup>15</sup> Hesíodo. *Os Trabalhos e os dias*. Trad. Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Ed. Sugesta, 2012.

<sup>16</sup> É importante ressaltar o período histórico no qual nosso autor está inserido. Antecessor da Revolução Francesa, tido por muitos como seu precursor por ser porta voz de problemas que afligiam a França pré-revolucionária, como afirma Grespan em seu livro: *Revolução Francesa e Iluminismo*. São Paulo: Contexto, 2008. Desse modo, o período social no qual Rousseau está inserido faz dele um grande visionário em diversos temas, ainda que alguns lhe tenham escapado pela limitação temporal.

<sup>17</sup> Cabe lembrar que, para Rousseau, a política perpassa todas as discussões.

teve grande influência sobre nosso autor<sup>18</sup>. Porém, as posições do autor genebrino não se mantiveram fidedignas às de Locke e, embora tenham partido de pontos muito próximos, chegam a conclusões distintas. Desse modo, nosso trabalho buscará elucidar a concepção rousseauniana de propriedade privada e suas implicações na constituição do ser social, ou seja, o homem do estado civil. O intuito é acompanhar as análises do filósofo em suas obras, em particular o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, *Do Contrato Social*, *Discours sur l’Economie politique*, levando em consideração reflexões presentes também no *Emílio*. Trata-se ainda de propor uma discussão acerca dos elementos que conduziram à apropriação, assim como a função do trabalho na apropriação, determinando os fundamentos dessa concepção de propriedade privada. Esse percurso proposto para delinear o conceito de propriedade privada em Jean-Jacques Rousseau contempla, portanto, as influências de outros filósofos, em especial John Locke.

Hesíodo, em sua obra “*O trabalho e os dias*”, remete aos males da humanidade após a abertura da Caixa de *Pandora*, enquanto Rousseau atribui à propriedade uma similar importância, pois nela estão contidas as informações para o esclarecimento das transições sofridas pelo homem quando de seu ingresso no estado social. Para compreender os desenvolvimentos inscritos na sociedade e nas questões de ordem política a partir da introdução da propriedade privada, deve-se buscar quais são os principais motivos de sua instituição e perpetuação. O homem em seu estado natural não tem necessidade de se apropriar da terra, de um local, uma vez que ele não detém a projeção do tempo futuro e tampouco domina técnicas suficientes para fazê-lo, como ilustra a célebre passagem rousseauniana “*assim como o caraíba que vende seu colchão na manhã, chora a noite por se dar conta de sua necessidade*”. A representação do tempo será desenvolvida junto com as faculdades mentais e intelectuais, por meio da *perfectibilidade*. Portanto, o homem em seu pleno gozo natural não sentiria necessidade de apropriação territorial. É somente com o desenvolvimento de suas faculdades que o homem acabará por se apropriar da terra e assim modificar, ainda mais, sua história, a relação com seus pares e, por fim, a criação do Estado. O conceito de propriedade é um

---

<sup>18</sup> “Rousseau foi inspirado por Locke no *Discurso sobre a desigualdade* a fazer a crítica ao direito de escravidão, e na Economia política para refutar Filmer e sua teoria da origem do poder real, que ele deriva do poder paterno” (DERATHÉ, 2009, p. 179).

elemento fundamental para a compreensão da sociabilidade<sup>19</sup>, pois a sociedade moderna só pode ser pensada em tais termos, desde que foi instituída a propriedade privada. A busca para retirar o *véu que cobre*<sup>20</sup> a propriedade privada não pode se restringir a determinar apenas as ações que levaram os homens a concebê-la, mas também é preciso estabelecer sua origem para compreender as razões de sua instituição; assim como trazer à luz suas consequências, seus desdobramentos na consolidação das sociedades e sua forma de inscrição no homem social, a fim de determinar quais foram, segundo Rousseau, os males provocados por ela.

### 1.1. Introdução aos males da propriedade

Para compreender a importância adquirida pela propriedade privada em Rousseau, voltemos a um importante trecho do *Segundo Discurso*.

O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer ‘isto é meu’ e encontrou pessoas suficientemente simples para nele acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, mortes, misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso houvesse gritado aos seus semelhantes: ‘*Evitai escutar esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém*’. Mas, ao que tudo indica, as coisas já haviam então chegado a ponto de não mais poder permanecer como eram, pois esta ideia de propriedade, dependendo de muitas outras ideias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formará repentinamente no espírito humano.<sup>21</sup>

O anátema do impostor que se apropria da ingenuidade dos demais introduz três problemas, cuja origem é evidenciada na propriedade, a saber: o primeiro, a constituição da sociedade civil a partir desse fato; o segundo, os males ocasionados aos homens devido à instituição da propriedade, como “*crimes, guerras, mortes, misérias e horrores*”; o terceiro, as diversas modificações mentais que se operam no homem social para a apreensão do conceito de propriedade, que “*não se formará repentinamente no espírito humano*”. Como a princípio nos surgem três grandes questionamentos acerca da propriedade, buscar-se-á elucidar um por vez ao longo do texto.

<sup>19</sup> Rousseau atacará em diversos momentos de sua obra a concepção de sociabilidade natural, assim distanciando-se de diversos autores, como: Aristóteles, Diderot, D’Alembert, entre outros.

<sup>20</sup> Termo cunhado por Jean Starobinski em *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, op. cit.

<sup>21</sup> ROUSSEAU.. *Discurso sobre a desigualdade*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 164.

A apropriação da terra pelos homens não foi um processo rápido, pois foram necessárias inúmeras “revoluções” no espírito dos homens; e as mudanças de ordem intelectual foram dadas com o decorrer dos séculos. Assim, podemos concluir que as faculdades não foram incorporadas de uma vez no espírito dos homens, mas, sim, ao longo do tempo. Dessa forma, tomando o desenvolvimento das faculdades por meio de uma concepção antropológica do ser, a nosso ver, de modo similar ao dialético, cuja representação pode ser exemplificada como uma mola na posição ascendente, porque a ação da *perfectibilidade* manifesta lentamente o progresso das faculdades, assim o processo ocorre de modo que cada acréscimo sobre uma faculdade resultará em outros, havendo uma relação direta entre o desenvolvimento de diversas faculdades.

Portanto, o acréscimo da *perfectibilidade* faz com que os homens percorram uma lenta subida no progresso das faculdades (progresso que é resultado das modificações ocorridas anteriormente), passando sempre a um ponto acima e recobrando o que está abaixo, fazendo um movimento de incorporação, manutenção e superação no percurso desse progresso, como evidencia Rousseau no *Segundo Discurso*. Esse movimento fez o homem marchar com lentidão até o estado social, conseqüentemente, caminhando para a apropriação da terra que fez surgir intermináveis conflitos entre eles.

O *Discurso sobre a origem da desigualdade* retoma, de forma mais sistemática, e acrescentando novos elementos, o tema da história do homem como movimento de degeneração e enfraquecimento. Neste processo, são os graus da desigualdade que assinalam os momentos críticos que acabaram por transformar completamente a alma humana e por viciar na origem as suas instituições. A instituição da propriedade foi o primeiro passo da desigualdade, estabelecendo a diferença entre ricos e pobres. O segundo passo foi dado na instituição dos governos. Surgiram ricos e pobres. E, por último, a transformação do governo legítimo em governo arbitrário completa a trajetória do mal na história, numa ordem que, do ponto de vista de Rousseau, deve ser considerada como necessária. Ou seja, a instituição dos governos não pode ser concebida como algo que aconteceu antes do estabelecimento do direito de propriedade. Homens que nada têm não precisam submeter-se a ninguém. Só a desigualdade entre ricos e pobres tornou necessária a submissão política. Assim, pode-se dizer que, para Rousseau, o “mau encontro” originário que segundo La Boétie é a servidão voluntária (ou seja, a servidão pública), só poderia ter ocorrido depois da invenção da propriedade. Do mesmo modo, o surgimento do despotismo, que é a transformação do governo legítimo em governo arbitrário, só pôde acontecer depois que os primeiros graus da desigualdade haviam alterado a alma humana e a predisposto a aceitar a servidão.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Souza, Maria das Graças de. *Ilustração e história: O pensamento sobre história no iluminismo Francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 72-73.

Rousseau, diferentemente de Hobbes que concebe a “guerra de todos contra todos” no estado de natureza, não concebe violência nesse estado, pois, como afirma Derathé, “[...] no estado de natureza, onde tudo é comum a todos, não há injúria, porque não há propriedade. O estado de guerra não pode, portanto, ter lugar entre os particulares antes do estabelecimento da propriedade privada e antes da constituição das sociedades civis”<sup>23</sup>.

Destarte, o desenvolvimento das faculdades fez surgir em alguns poucos a ganância, a qual encontrará sua expressão máxima na ideia de apropriação, que até aquele momento não podia ser concebida, sendo somente a partir de tal incorporação que o homem “*cercando um terreno*”, atreveu-se a dizer “*isto é meu*”, apropriando-se do que até então “*[era] de todos*” e dando início ao baluarte da desigualdade. Quando alguns privaram muitos do que até então era um direito natural - caça, pesca e frutas que eram advindos da Natureza -, surgiram conflitos intermináveis entre os homens, pois a partir daí instalou-se a interminável disputa pelas terras, gerando assim, segundo nosso autor, o primeiro termo da desigualdade.

Por fim, a ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a todos os homens uma negra tendência a prejudicarem-se mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe com maior segurança, frequentemente usa a máscara da bondade; em uma palavra, há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem. Todos esses males constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente<sup>24</sup>.

### 1.1.1. A relação entre propriedade e sociedade civil

Segundo Rousseau, no *Discurso sobre a desigualdade*, foi somente graças à fundação da propriedade privada que a sociedade civil se forjou<sup>25</sup>. Cabe ressaltar que esses elementos (propriedade e sociedade civil) têm grande importância no pensamento

<sup>23</sup> DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009. p. 207.

<sup>24</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a desigualdade*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 273.

<sup>25</sup> Rousseau inicia a segunda parte do *Discurso sobre a Desigualdade* relacionando o ato de apropriação como princípio da sociedade civil - “O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer “isto é meu” e encontrou pessoas suficientemente simples para nele acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil” (ROUSSEAU, 1973, p. 164).



do nosso autor, uma vez que é a partir dos estudos sobre a sociedade e as formas de governo que surge a obra *Do contrato social*<sup>26</sup>. Se o desenvolvimento do homem o levou à apropriação das terras, essa, por sua vez, tornou necessárias as leis para assegurar o direito de posse ao primeiro ocupante, assim surgindo a sociedade civil. Como descreve Rousseau no *Tratado sobre a economia política*: “[...] a propriedade é o fundamento da sociedade civil, e a verdadeira garantia dos esforços do cidadão”<sup>27</sup>. Após alguns terem se apropriado de terras, o problema torna-se a sua manutenção, pois o direito sobre a terra não poderia ser dado através da força, tampouco no direito de apropriação, e assim se iniciam os “*crimes, guerras, mortes, misérias e horrores*”.

Contudo, aos apropriadores de terras era imprescindível assegurar seus “bens” e suas “vidas” para garantir sua proteção. Assim, no *Segundo Discurso* é apresentado o discurso do rico, recurso utilizado pelos que se apropriaram das terras para buscar a manutenção da sua liberdade para gozar os bens e a garantia à vida, assim o discurso se apresenta a fim de superar o impasse: ele dá início à sociedade civil. Nela, os homens se unem, pois são obrigados a dividirem os espaços com seus pares, ao mesmo tempo que se separam, visto que vivem apenas por seus próprios desejos e vontades, tendo como intermediárias as leis para salvaguardar as posses dos expropriadores.

Os ricos, sobretudo, com certeza logo perceberam quanto lhes era desvantajoso uma guerra perpétua cujos gastos só eles pagavam e na qual tanto o risco da sua vida como dos bens particulares eram comuns. Aliás, qualquer que fosse a interpretação que pudessem dar às suas usurpações, sabiam muito bem estarem estas apoiadas unicamente num direito precário e abusivo e que, tendo sido adquiridas apenas pela força, esta mesma poder-lhes-ia arrebatar-las sem que pudessem lamentar-se. Os enriquecidos só pela indústria não podiam basear sua propriedade em melhores títulos. [...] Destituído de razões legítimas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se, esmagado com facilidade um particular, mas sendo ele próprio esmagado por grupos de bandidos, sozinho contra todos e não podendo, dados aos ciúmes mútuos, unir-se com seus iguais contra os inimigos unidos pela esperança comum da pilhagem, o rico, forçado pela necessidade, **acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano**<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Cabe ressaltar, ainda que em nota, que as obras *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e *Do contrato social* exprimem registros diferentes: o primeiro diz respeito à história-hipotética, e o segundo está no plano do “dever ser” como ficou conhecida a célebre expressão, sobre a qual discorre Milton Meira em um artigo intitulado: *Do Contrato Social: entre a escala e o Programa*, publicado na Revista *Discurso* nº 17.

<sup>27</sup> Rousseau. *Tratado sobre economia política* (1755). In: *Rousseau e as relações internacionais*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003. p. 26.

<sup>28</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 274-275. (Grifo nosso).

A condição que leva à sociedade e, por consequência, ao desenvolvimento do homem ao último grau de corrupção tem como ponto central a propriedade privada. Mikhail Xifaras, ao abordar a fundação dos Estados, demonstra como a perpetuação da propriedade leva os homens ao estado social <sup>29</sup>:

Le second lieu où se rencontre la question de la propriété est celui qui suit, logiquement et chronologiquement, la généralisation de l'appropriation private des terres. Cette appropriation, conjuguée aux inégalités naturelles physiques et de talents, a entraîné l'explosion des inégalités matérielles, la division de la société en riches et pauvres, plongeant l'humanité dans la guerre de chacun contre chacun, et rendant enfin pensable (à tous) et utile (à certains) l'érection des États. La question de la fondation des États et de leur nature fondamentalement illégitime, en ce que l'institution de la domination politique se contente de reconduire et de fortifier l'inégalité originelle des richesses qui règne dans la société civile, soulève celle de la légitimité de leur assise territoriale, question traitée dans le difficile chapitre IX du premier livre du Contrat Social. <sup>30</sup>

Ao caracterizar o “primeiro ocupante” como fundador da sociedade civil, Rousseau lança olhos sobre os conjuntos legislativos, materiais e intelectuais que estão na base da sociedade civil. Desse modo, observa-se que o código legislativo tem como função a proteção da propriedade privada <sup>31</sup>. Todavia, para que houvesse uma condição material para a fundação da sociedade civil, teve primeiramente de ocorrer uma mudança na constituição do homem, como nos demonstra Xifaras em seu artigo *La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau*:

Aussi faut-il regretter que l'inégal développement des facultés mêmes de l'homme rende l'appropriation private non seulement possible mais peut-être même inévitable, dès lors que l'homme est incapable de concevoir son absurdité avant de devenir la victime des ses funestes conséquences. Le premier pieu planté, le domaine human ne connaît plus que ses propres limites et la propriété commune s'avance vers son tragique destin, qui veut que le seul rapport naturel que les hommes aient entretenus avec les choses

<sup>29</sup> Xifaras, Mikhail. *La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau*, pp. 338-339. In: *Les Études philosophiques*. 2003/3 (nº66), p. 341.

<sup>30</sup> Idem, *ibidem*, p. 341.

<sup>31</sup> Em *Rousseau e a ciência política*, ao buscar o conceito de sociedade civil, Robert Derathé nos traz uma ótima análise do problema da origem das sociedades civis, exposto no *Discurso sobre a desigualdade*: “A sociedade nascente deu lugar ao mais horrível estado de guerra: o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais retornar sobre seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que tinha feito, e só trabalhando vergonhosamente pelo abuso das faculdades que o honram, colocou-se na véspera de sua ruína’. Foi esse estado que guerra que tornou os estabelecimentos políticos necessários e nos fez sentir suas vantagens. Sob a iniciativa dos ricos, os homens decidiram unir-se por convenções e obedecerem, todos, a uma autoridade comum. ‘Tal foi, diz Rousseau, ou deveu ser, a origem da sociedade e das leis’” (DERATHÉ, 2009, p. 264).

soit en même temps la plus instable, par conséquent la plus irréalisable, des formes civiles de propriété.<sup>32</sup>

Portanto, para chegar à afirmação “isto é meu”, expressão que denota o desenvolvimento de algumas faculdades, foi necessário encontrar homens pouco tão desenvolvidos como esses, pois eram “*peçoas suficientemente simples para nele acreditar [...]*”, que não estavam em condições de identificar a real intenção para não se deixarem seduzir pelo discurso do primeiro ocupante.

### 1.1.2. Modificação moral e psíquica do homem

Uma das etapas mais importantes é a análise do problema das modificações do homem a partir da introdução da propriedade privada e, por consequência, do seu ingresso na vida civil. A questão aqui será buscar os elementos expostos na filosofia do genebrino para demonstrar as diferentes modificações às quais o homem fora exposto após ter “contato” com a propriedade. Essas transformações levaram o homem a se afastar de sua natureza, como mostra a segunda parte do *Discurso sobre a Desigualdade*.

O conceito de propriedade também está associado em alguma medida ao movimento de exteriorização do homem, durante sua passagem do estado natural para o estado civil. Esse movimento exprime aquilo que podemos chamar de alienação, no sentido de afastamento da natureza e perda de si mesmo, e não nos termos expostos no *Contrato Social*, quando o termo alienar adquire outra conotação, significando somente a transferência de algo que possuo para outra pessoa. Desse modo, o que pretendemos é estabelecer o princípio das modificações que se operam no homem pelo advento da propriedade privada, a partir da determinação das modificações ocorridas nele. Assim, iniciemos por uma citação na qual Rousseau expõe os vícios do homem após a instituição no estado social:

Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes. Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam o cortejo. Por outro lado, o homem, de livre e independente que

<sup>32</sup> Xifaras, Mikhail. *La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau*, pp. 338-339. In: Les Études philosophiques. 2003/3 (nº66), p. 331-370.

antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles. É preciso, pois, que incessantemente procure interessá-los pelo seu destino e fazer com que achem, real ou aparentemente, residir o lucro deles em trabalharem para o seu próprio. Isso faz com que seja falso e artificioso para com uns, e, para com outros, imperativo e duro, e o coloca na contingência de iludir a todos aqueles de que necessita, quando não pode fazer-se temer por eles ou não considera de seu interesse ser-lhes útil<sup>33</sup>.

O desenvolvimento das faculdades após a ação da *perfectibilidade* proporcionou diversas mudanças aos homens, sendo o ato da apropriação uma delas. Esse ato levou a diversas mudanças na vida política e psíquica do homem, pois, ao contrastar o homem do estado de natureza e o homem do estado social, do *Segundo Discurso*, vemos que mediante as mudanças psíquicas que se operaram no homem, em virtude da *perfectibilidade*, se dá a exteriorização de si. Todavia, a hipótese a ser demonstrada é que o lançamento para fora de si mesmo só se amplia de forma determinante após a instituição da propriedade e, portanto, depois do advento da sociedade civil.

Portanto, após o ingresso na vida social, há um desdobramento do homem em duas diferentes esferas. A primeira corresponde à natureza do gênero humano; já o segundo domínio corresponde a uma “segunda natureza”, que podemos classificar como originária do mundo da cultura. Surge, assim, a divisão entre “*ser e parecer*”<sup>34</sup>, tendo de um lado o essencial do homem, o seu lado mais próximo à natureza, cujo valor é inestimável para Rousseau, e de outro, a mera aparência, cujo valor é o guia no mundo civil.

Desse modo, na sociedade nascente, o homem foi se distanciando de sua natureza, pois, com o desenvolvimento das faculdades, ele modificou-se, transformando as paixões naturais, o sentimento de sua “existência” e “conservação”, e transformou-se com a ação da *perfectibilidade*. Assim, o homem se modificou e começou a reconhecer

---

<sup>33</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a desigualdade*, op. cit. 273.

<sup>34</sup> Sobre o assunto ver: Rousseau - *Discurso sobre as ciências e as artes*.

a si próprio e seus semelhantes, sentimento que não é encontrado no estado natural, pois nesse estado ele era uma mera “extensão da natureza”.

No estado natural, os homens tinham nos sentimentos de “conservação” e de sua “existência” os poucos sentimentos necessários à vida, sendo assim, “o primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, sua primeira preocupação a de sua conservação”<sup>35</sup>. Ao desenvolverem-se e afastarem-se da natureza, os homens não mais têm no sentido de existência e conservação sentimentos unidos, mas, sim, outros desejos que começam a modificar seus pensamentos.

A opinião torna-se significativa, pois os homens, ao passarem para o estado social e começarem a reconhecer os demais, têm nela um elemento importante para a vida em sociedade, assim o desejo de ter o olhar de todos os demais impõe uma mudança interior, ou seja, “para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era”<sup>36</sup>. A necessidade criada pelas diversas mudanças levou o homem – gradativamente - a afastar-se a ponto de atingir um estado de não reconhecimento de si, estado criado pela necessidade de se distinguir dos demais. Isso porque essa necessidade de se sobressair só é satisfeita quando o homem tem o “olhar” dos demais, quando passa a ter prestígio e a consideração de todos, buscando sempre na “opinião” dos outros os meios para se reconhecer, como nos ensina o *Segundo Discurso*.

Para ter esses olhares, a forma como os homens se mostram torna-se agora essencial, os aspectos exteriores passam a preponderar, pouco importando que exprimam ou não o que se é de fato. A natureza que agora se constrói nos homens deve-se tanto à “[...] beleza, à força e à habilidade, quanto aos méritos e talentos e, sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se desde logo tê-las ou afetar possuí-las”. A opinião toma grande importância no homem social, pois, nesse estágio, ele passou a se reconhecer por meio de comparações que estabelece entre ele mesmo e os demais de sua espécie. É importante ressaltar que o transporte para fora de si só ocorreu com o desenvolvimento da faculdade da “imaginação” – faculdade de transporte, de comparar e julgar. Todavia, o desenvolvimento das faculdades virtuais só

---

<sup>35</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a Desigualdade*. Op. cit. p. 266.

<sup>36</sup> Idem, *ibidem*, p. 273.

puderam chegar ao último estágio com a sociedade <sup>37</sup>, assim, temos nelas um movimento duplo, pois se não fosse pelo seu desenvolvimento, os homens não estariam em condições de reconhecer a propriedade e, por consequência, não entrariam na vida civil. Cabe ressaltar, porém, que como o progresso das faculdades ocorreu contra a vontade da natureza, essas faculdades tiveram seu desenvolvimento de forma lenta. Foi somente com o ingresso na vida social que elas acabaram por desenvolver-se em função do novo modelo de vida. “O processo de perda da pura sensibilidade até o desenvolvimento do raciocínio, descrito no *Discurso sobre a origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, articula-se por um duplo movimento. A sucessão de momentos que se condicionam reciprocamente é marcada pelo confronto com os obstáculos naturais e pela luta para superá-los”<sup>38</sup>. A sequência do texto citado mostra que esse movimento dá origem às modificações psicológicas: “A luta contra os obstáculos naturais é vencida pelo trabalho e pelo fazer instrumental, que por sua vez, provocam no homem modificações psicológicas: a faculdade de comparar o torna capaz de uma reflexão rudimentar...”<sup>39</sup>. Essa última torna possível “perceber certas relações” entre as coisas e as “novas luzes, que resultaram desse desenvolvimento, aumentaram sua superioridade sobre os demais animais, dando-lhe consciência dela (...) Com a irrupção do *orgulho* estão dadas as condições para o início da separação de sua própria natureza interior. A partir daí começa a separação entre o “Eu” e o “Outro”. *O amor de si se degenera em amor-próprio...*”<sup>40</sup>.

Na vida social, o homem começará a se exteriorizar cada vez mais, submetendo-se inteiramente ao “*olhar*” e à “*opinião*” dos demais <sup>41</sup>, cujo efeito tem

---

<sup>37</sup> No *primeiro Discurso*, Rousseau já introduz o problema da não correspondência entre o que se é e o que se quer parecer, e, ao abordar a distinção entre “ser” e “parecer” traz à luz a ideia de polidez. Tal conceito é apresentado por Jacira de Freitas no texto intitulado *Política e Tecnologia: uma releitura do Iluminismo*: “[...] a seguir deparamo-nos com a ideia de polidez (*politesse*) como encobrimento do real, do verdadeiro. Categoria sem conteúdo, ela é a forma de expressão de algo que não está lá, pois os frutos do ‘gosto’ adquiridos nos estudos e aperfeiçoados no convívio social nem sempre correspondem às disposições da alma. A polidez inaugura o desnível entre aparência e essência no âmbito da convivência cotidiana. Com isso, abre-se o portal através do qual o mal irá penetrar no mundo: a disparidade entre o que se sente e o que se busca transparecer”. In *Filosofemas*.

<sup>38</sup> FREITAS, J. de. “Política e Tecnologia: uma releitura do Iluminismo”. In Paiva, R. et al (Org.). *Filosofemas*. São Paulo: Editora Unifesp, 2016, op. cit. p. 520.

<sup>39</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>40</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>41</sup> Rousseau, ao iniciar a exposição acerca da concepção de conhecimento através de outro, traz um exemplo do “senhor e do escravo”. Embora essa passagem possa nos remeter à dialética do senhor e do escravo, exposta na Fenomenologia do Espírito de Hegel, Freitas nos alerta – no texto acima referido –

origem nas relações estabelecidas com seus pares ou com os objetos. Essa mudança colocará em risco a liberdade, conceito essencial do qual se tratará mais adiante. Desse modo, compreende-se que fora a partir do desenvolvimento das faculdades mentais que se propiciou aos homens o reconhecimento das terras, e a apropriação dessas terras, por sua vez, pareceu algo proveitoso, pois, nesse novo estágio da vida, as terras pareciam prover melhor a “conservação de si”. Cabe lembrar que o desenvolvimento das faculdades fez modificar nos homens diversas paixões naturais, mas a conservação de si será um sentimento importante que, mesmo no estágio social, ainda estará em ação no homem <sup>42</sup>. Assim, as terras que pertenciam a todos, quando em comunhão com a natureza, tiveram no desenvolvimento dos homens sua exploração. A seguir, buscaremos restabelecer o percurso descrito por Rousseau acerca dos elementos que levaram o homem à apropriação, tentando demonstrar a importância desse elemento para a concepção política de nosso autor.

## 1.2. Os elementos que levaram à apropriação

*“Oh! Homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na tua natureza que jamais mente.”* <sup>43</sup>

Ao pintar a história do homem de outra forma, Rousseau expõe no *Segundo Discurso* uma compreensão histórica que não se tinha na época, estabelecendo, a partir de um modelo “antropológico”, os hiatos que compunham a história, pois “os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá.” <sup>44</sup>. Sendo assim, a crítica de Rousseau sobre o modo como os pensadores retratavam a história tinha como ponto de

---

que é preciso atentar para os riscos de uma simplificação que tal identificação representaria. A pergunta a ser feita é: nessa passagem de Rousseau prevalece o aspecto material da existência humana deixando de lado a esfera do conflito das consciências? Pois se assim for, não se poderia cogitar que na filosofia de nosso autor já estaria em germe aquela concepção.

<sup>42</sup> Neste ponto, retomamos a exposição da estátua de Glauco no prefácio do *Segundo Discurso*, onde com o “tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus [...]”. Assim como a estátua de Glauco modificou-se ao ponto do não reconhecimento, mesmo que de forma superficial, ainda em seu interior resguarda-se a Natureza. Deste modo, tomamos o símile da estatua de Glauco e suas transformações sociais (apreensão da cultura) de modo dialético, onde as transformações são sobrepostas, mas não excluídas.

<sup>43</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*, op.cit., p. 243.

<sup>44</sup> Idem, *ibidem*, p. 241.

partida a descrição do homem natural, pois tratavam do homem natural, mas descreviam o social – como aponta o autor: “*Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil.*”<sup>45</sup>. Desse modo, a pretensão do *Segundo Discurso* é de recriar a história dos homens – mesmo que de modo hipotético – a partir da análise do próprio homem e de conjecturas, e será a partir desse modelo que Claude Lévi-Strauss reconheceria o autor como “*fundador da ciência dos homens*”<sup>46</sup>.

Portanto, o *Segundo Discurso* nos oferece o desenvolvimento completo do homem, demonstrando seu início no estado de natureza, e permite estabelecer relações entre um homem físico e metafísico. Para chegar a esse ponto da história humana, o genebrino faz uma imersão completa no percurso da humanidade utilizando-se de um modelo hipotético, que buscava dissociar do homem toda a sua sociabilidade (cultura), assim retirando todas as camadas que a *perfectibilidade* o fez adquirir. Ao remontar a história do homem, o autor constata diversos momentos até a constituição das primeiras sociedades.

Como aponta Goldschmidt em seu livro *Antropologie et politique: les principes du système de Rousseau*: “*Le dernier stade de l'état de nature se définit à la fois par rapport à l' "état primitif" (le stade familial) qui en est l'extrême, et rapport à la jeunesse du monde qui se situe dans l'entre-deux*”<sup>47</sup>. Essa nova dedução histórica nos fornece pistas dos elementos que foram efetivos para apropriação de terras. A princípio, dois desdobramentos se apresentam: o primeiro é a mudança do homem com seu ambiente, tendo significativa importância na passagem do homem solitário para pequenos grupos; o segundo é o uso da técnica para produção de alimentos e confecção de materiais. Desse modo, voltaremos nosso olhar para a descrição do desenvolvimento do homem segundo o plano histórico-hipotético, descrito no *Segundo Discurso*, como recurso para ir aprofundando o conceito de propriedade privada.

---

<sup>45</sup> Idem, *ibidem*, p. 242.

<sup>46</sup> Em comemoração ao 250º aniversário de nascimento de Rousseau, na conferência à Université Ouvrière de Genève, Claude Lévi-Strauss colocou Rousseau como um dos principais pensadores das ciências humanas e chamou-o de “fundador das ciências dos homens”. LÉVI-STRAUSS, C. Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme. In: *Antropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973. p. 45-56.

<sup>47</sup> GOLDSCHMIDT, Victor. *Antropologie et politique les principes du système de Rousseau*. 2ª ed. Paris: Vrin, 1983. p. 459.



### 1.2.1. As primeiras reuniões em grupos

O desenvolvimento do homem no estado de natureza levou-o ao seu estado social, mas há diferentes etapas até o seu termo. A *perfectibilidade* em ação levou-o a se distanciar de seu estado natural, fazendo-o chegar ao último estágio da desigualdade, como descrito no *Discurso sobre a desigualdade*. Entre o estado mais puro da natureza e o mais social, exemplificado pela vida nas grandes cidades, a cidade de Paris é o grande exemplo de sociedade policiada e, portanto, o mais distante da natureza para o autor. Diferentes formas de reunião levaram o homem ao estado social, como afirma Derathé: “Entre o momento em que estas se constituem e o puro estado de natureza, decorre uma ‘multidão de séculos’ e instalam-se duas épocas intermediárias”<sup>48</sup>. Rousseau aponta como uma primeira forma de ordem social, a reunião de homens para caça ou associações livres, uma reunião que durava o tempo de suas necessidades. O avanço das associações fez ampliar ainda mais a atuação da *perfectibilidade* e, assim, as faculdades, como “memória”<sup>49</sup> e “trabalho”<sup>50</sup>, foram se desenvolvendo nos homens.

---

<sup>48</sup> DERATHÉ, Robert. Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009. p. 263. Derathé expõe e analisa a origem das sociedades civis para estabelecer, no capítulo “A teoria do contrato e o fundamento da autoridade”, o desenvolvimento dos homens até a instituição do contrato. Desse modo, a passagem completa nos elucida problemas que concernem a este trabalho. Na segunda parte do *Discurso sobre a Desigualdade*, ele retraza em grandes linhas a evolução da humanidade e os “funestos progressos” que a conduziram do estado de natureza ao estabelecimento das sociedades civis. Entre o momento em que estas se constituem e o puro estado de natureza, decorre uma “multidão de séculos” e instalam-se duas etapas intermediárias. Primeiramente, um período que foi a época mais feliz da humanidade e que Rousseau chama de “sociedade nascente”. Durante esse período, sem constituírem sociedades políticas, sem se submeterem às leis, os homens não estão mais esparsos, vivem em “tropas”, adquirem “algumas ideias grosseiras dos engajamentos mútuos” e conhecem os “deveres da civilidade”. É assim que os povos selvagens vivem. Mas, com os progressos das desigualdades e o desenvolvimento das paixões, essa idade de ouro desapareceu para dar lugar ao “mais horrível estado de guerra”: “É assim, diz Rousseau, que as usurpações dos ricos, os assaltos dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. Erguia-se entre o direito do mais forte e o direito do primeiro ocupante um conflito perpétuo que só terminava com combates e assassinios. A sociedade nascente deu lugar ao mais horrível estado de guerra: o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais retornar sobre seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que tinha feito, e só trabalhando vergonhosamente pelo abuso das faculdades que o honram, colocou-se na véspera de sua ruína”. Foi esse estado de guerra que tornou os estabelecimentos políticos necessários e nos fez sentir suas vantagens. Sob iniciativa dos ricos, todos, a uma autoridade comum. “Tal foi, diz Rousseau, ou deve ser, a origem da sociedade civil e das leis”.

<sup>49</sup> É importante mencionar como a memória e seu desenvolvimento contribuíram para o distanciamento do homem do seu estado de natureza, pois os homens, por não terem a faculdade da memória, não se ligavam a ninguém, eram livres nas florestas, como menciona Rousseau: “Eis como puderam os homens insensivelmente adquirir certa ideia grosseira dos compromissos mútuos e da vantagem de respeitá-los, mas somente tanto quanto poderia exigir o interesse presente e evidente, posto que para eles não

Desse modo, com as faculdades virtuais entrando em atividade, os homens começaram a se reunir em pequenos grupos, sendo as famílias os primeiros, assim deixando a vida nômade.

Esses primeiros progressos puseram por fim o homem à altura de conseguir outros mais rápidos. Quanto mais esclarecia o espírito, mais se aperfeiçoava a indústria. Logo, deixando de adormecer sob a primeira árvore, ou de recolher-se a cavernas, encontrou alguns tipos de machados de pedra duros e cortantes, que serviam para cortar lenha, cavar a terra e fazer choupanas de ramos, que logo resolveu cobrir de argila e de lama. A essa época se prende uma primeira revolução que determinou o estabelecimento e a distinção das famílias e que introduziu uma espécie de propriedade da qual nasceram talvez brigas e combates. No entanto, como os mais fortes possivelmente foram os primeiros a fazer habitações que se sentiam capazes de defender, é de crer que os fracos acharam mais rápido e seguro imitá-los do que tentar desalojá-los e, quanto aos que já possuíam cabanas, nenhum deles certamente procurou apropriar-se da de seu vizinho, menos por não lhe pertencer do que por ser-lhe inútil e não poder apossar-se dela sem expor-se a um combate violento com a família ocupante.<sup>51</sup>

Uma pista para compreender de que modo se agrega valor às terras a ponto de surgir interesse pela sua apropriação e os desenvolvimentos a partir desse ato pode estar na primeira reunião que Rousseau concebe, os grupos familiares. Além das habitações, a apropriação da terra visa garantir àqueles que trabalharam nela o produto do cultivo, uma vez que a saída da vida nômade traz ao grupo a necessidade de cultivar seus próprios alimentos. Tal reunião introduz contínuos avanços, como o desenvolvimento das técnicas – elemento de fundamental importância para a metalurgia e a agricultura, responsáveis pelos grandes avanços na modificação da natureza em vista da afirmação da vida dos homens em sociedade. O desenvolvimento das técnicas é ainda tratado pelo autor como elemento do campo histórico, pois permite a passagem da “*juventude do mundo*” para o último estágio: o do homem policiado.

Rousseau não trata minuciosamente do desenvolvimento do homem até a introdução das famílias no *Discurso*. Todavia, podemos pressupor que embora as primeiras famílias não tivessem a necessidade de propriedade, seus agrupamentos que

---

*existia a providência e, longe de se preocuparem com um futuro distante, não pensavam nem mesmo no dia de amanhã. Se era caso de agarrar um veado, cada um sentia que para tanto devia ficar no seu lugar, mas, se uma lebre passava ao alcance de um deles, não há dúvida de que ele a perseguiria sem escrúpulos e, tendo alcançado a sua presa, pouco lhe dava falta a dos companheiros.”* (Rousseau, 1978, p. 267).

<sup>50</sup> O desenvolvimento das técnicas (trabalho) está ligado ao progresso das demais faculdades através da *perfectibilidade*. Assim, o aperfeiçoamento das paixões será um efeito direto na evolução das técnicas. Tal assunto será melhor explorado ao longo do texto.

<sup>51</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*, op. cit., p. 268.

possibilitaram o surgimento da propriedade. Ela aparece de forma clara no momento em que surge a “*agricultura*” e a “*metalurgia*”, atividades que demandaram um desenvolvimento das faculdades e que podem ser apontadas como um reflexo do desenvolvimento dos grupos. Há uma retomada no início da segunda parte do *Discurso sobre a Desigualdade* sobre a constituição da propriedade e seus efeitos, na qual Rousseau expõe uma espécie de “*guerra de todos contra todos*”<sup>52</sup> e o movimento das facções. Assim, esses dois elementos são importantes para a compreensão da concepção política do genebrino e da importância atribuída à propriedade privada no desenvolvimento desses estágios mais recentes no percurso da civilização.

### 1.2.2. A metalurgia e agricultura

Ao adentrarem a “*Jeunesse du monde*” e reunindo-se em grupos familiares, os homens fundam os primeiros modelos sociais, começam a se julgar a partir de códigos e regras estabelecidos pelos próprios grupos sociais a que pertencem e desenvolvem técnicas como a agricultura e a metalurgia, que representarão um novo estágio na história da humanidade, pois, como aponta Rousseau, “*A metalurgia e a agricultura foram as duas artes cuja invenção produziu essa grande revolução*”<sup>53</sup>; ou seja, esse modelo de vida exigiu a fixação do homem em um determinado espaço geográfico, bem como propiciou a ele o desenvolvimento dessas técnicas. Essa passagem nos revela os elementos de fundamental importância para este trabalho: o germe da apropriação das terras, que aparece através dos elementos históricos contidos na “*metalurgia e agricultura*” e no desenvolvimento da “*téchne*” como expressão das primeiras concepções de trabalho.

Rousseau nos informa que ambos os elementos estão interligados, uma vez que a apropriação das terras só pode se dar através do trabalho, elemento retomado do filósofo John Locke. A princípio, não podemos conjecturar que, neste estágio - “*juventude do mundo*”-, o desenvolvimento das técnicas represente o trabalho no sentido estrito do termo, assim sendo, torna-se necessário elucidar como o conceito de técnica evolui para

---

<sup>52</sup> A expressão “guerra de todos contra todos” é uma clara alusão à concepção de Hobbes. Esse elemento aparece de forma estrutural em Rousseau, pois será a partir dele que os homens irão se reunir para instituir as sociedades.

<sup>53</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a Desigualdade*, op. cit., p. 271.

o conceito de trabalho, propiciando “[...] *as artes cuja invenção produziu essa grande revolução*”<sup>54</sup> \*.

A revolução produzida a partir da inserção do homem em pequenos grupos que se uniam em torno de objetivos e valores comuns e, conseqüentemente, o surgimento de pequenas sociedades trazem outras demandas para os homens. Até esse momento da história dos homens, estes vagavam pelas florestas sem necessidade mútua de outrem, mas a sua introdução em grupos fez com que a *perfectibilidade* atuasse no processo de desenvolvimento humano, desencadeando necessidades que até então não conheciam. Essas necessidades deflagram uma relação de dependência constante não apenas no plano da subsistência e conservação de si mesmo, como também no plano mental e intelectual.

O reconhecimento de si inicia-se no momento em que o homem olha para si e se sente orgulhoso. Já a aquisição da imaginação e da memória favorece o homem no reconhecimento da distinção entre ele e o outro, a reconhecer-se diferente dos demais, mas, ao mesmo tempo, por colocar o outro em seu campo de visão e reconhecimento, essa aquisição o impele a necessitar do outro para atividades furtivas, gerando, assim, a dependência recíproca.

Essa mútua dependência que passa a existir e a se ampliar cada vez mais é o que irá colocar em risco, nas etapas subsequentes, o exercício da liberdade. Se a cada nova situação de dependência, uma outra surgir, como no caso do reconhecimento, é porque aquela dependência amplia cada vez mais suas necessidades, as quais já não

---

<sup>54</sup> Idem, *ibidem*, p. 271.

\* “A grande revolução” mencionada por Rousseau nesta passagem refere-se ao “trabalho” – ou melhor, o desenvolvimento das técnicas e a “propriedade” que fizeram com que os homens deixassem a vida individual para viver em coletivo, como tratado no parágrafo anterior – “Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar com espinhos ou com cerdas suas roupas de peles, a enfeitar-se com plumas e conchas, a pintar o corpo com várias cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a cortar com pedras agudas algumas canoas de pescador ou alguns instrumentos grosseiros de música – em uma palavra: enquanto só se dedicaram a obras que um único homem podia criar, e a artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza e continuaram a gozar entre si das doçuras de um comércio independente; mas, desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas.” (Rousseau. 1973, p. 270-271). Cabe ressaltar que iremos elucidar melhor a passagem do estado natural para o estado social no decorrer deste trabalho, no presente momento buscamos analisar a passagem das técnicas como o trabalho, a fim de elucidar a relação desse elemento na apropriação das terras.

podem ser satisfeitas sem o auxílio do outro. Portanto, observamos que o movimento de aprimoramento das faculdades virtuais é análogo ao ingresso do homem no meio social, não significa, porém, que essas faculdades tenham surgido por movimento aleatório, e sim pelas necessidades impostas pelo meio ambiente nos quais viviam<sup>55</sup>, sendo a partir dos avanços propiciados pela *perfectibilidade* que os homens observam a necessidade de dominar a Natureza. Após a irrupção dessas faculdades que iniciam o homem nas sociedades, temos uma modificação e uma expansão de necessidades que propiciarão a invenção de novos recursos, as técnicas tornar-se-ão fundamentais para o trabalho e terão como consequência o surgimento de uma nova “classe social”.

La métallurgie produit une classe sociale: les “ouvriers”, qui se dévouent plus à des activités immédiatement nutritives, et qu’il faudra donc nourrir, ce qui, de l’autre cote, exige des “laboureurs”. Du coup, “le travail devint nécessaire”. A quoi est lié, sur le plan de la civilisation, la multiplication des “usages” et des “denrées” et, sur le plan psychologique “ou anthropologique” l’art de la prévision, qui, jusqu’ici, avait fait entièrement défaut et ou Cumberland, à la suite des anciens, avait vu la marque distinctive de l’homme.<sup>56</sup>

O desenvolvimento da técnica propicia ao homem a manutenção da vida em sociedade, sendo ela um elemento duplo, porque os homens adquirem técnicas para trabalhar as terras a fim de produzir mais alimentos, mas à medida que os efeitos das técnicas se solidificam, os homens começam a se manter aprisionados em sua condição de dependência.

Ademais, a *perfectibilidade* leva os homens a desenvolverem continuamente o potencial de suas faculdades virtuais também no que diz respeito ao aprimoramento das condições objetivas da vida em sociedade, assim como das relações sociais: “*c’est cette transformation de l’homme em laboureur qui est le signe le plus sensible de la civilisation et de la socialisation: le partage des terres et l’établissement des “premiers*

---

<sup>55</sup> Como Rousseau expõe no *Segundo Discurso* que as diferenças da *perfectibilidade* estão ligadas proporcionalmente aos ambientes nos quais os homens estavam inseridos – “A diferença das terras, dos climas, das estações pôde forçá-los a incluí-la na sua própria maneira de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova indústria. À margem do mar e do rio, inventaram a linha e o anzol, e se tornaram pescadores e ictiófagos. Nas florestas, construíram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros. Nas regiões frias cobriram-se com as peles dos animais que tinham matado.” (Rousseau, 1973, p. 266). Tal relação também será explorada em outros textos, como a influência do ambiente está relacionada à formação social, dos costumes e da economia, como no Projeto para Córsega. Assim, nos parece correto apontar que a relação entre o ambiente e o desenvolvimento dos homens tenha sido retirada das leituras de Montesquieu em “O Espírito das Leis”.

<sup>56</sup> GOLDSCHMIDT, Victor. Op. cit. p. 484.

*règles de justice” son les conséquences nécessaires”*<sup>57</sup>. Rousseau, na segunda parte do *Discurso sobre a Desigualdade*, destaca a importância desse elemento para a criação e a manutenção das sociedades, segundo o autor: “[...] a metalurgia e a agricultura foram as duas artes cuja invenção produziu essa grande revolução. Para o poeta foram o ouro e a prata, mas para o filósofo foram o ferro e o trigo que civilizaram os homens e perderam o gênero humano”<sup>58</sup>.

Desse modo, o desenvolvimento das técnicas criou no homem os primeiros compromissos com o trabalho, pois, antes da inserção na sociedade, eles não tinham a ideia de movimentos repetitivos e buscavam apenas saciar suas necessidades. Se o trabalho só pode ser concebido após inúmeras revoluções do gênero humano, é certo que nesse conceito repousa o perfil das sociedades que virão a se constituir na negação da igualdade, sobretudo porque é a partir do trabalho que se constrói em Rousseau uma outra noção de fundamental importância, a saber: a apropriação das terras. Rousseau imputa a esses elementos grande importância, pois eles são, do ponto de vista material, aqueles cujos efeitos determinam, na maioria das vezes, a degeneração do homem.

Para compreender a origem da concepção de “trabalho” presente no *Discurso sobre a Desigualdade*, devemos voltar a um dos autores cuja influência foi significativa, John Locke. Buscaremos delinear o conceito de trabalho nesse autor para, em seguida, estabelecer aproximações e distanciamentos e compreender melhor essa questão.

### **1.3. A propriedade em Locke: o Segundo Tratado sobre o Governo**

Diversos autores franceses do século XVIII sofreram influência dos escritores ingleses do século anterior, como Thomas Hobbes e John Locke – que tiveram grande influência sobre autores como Montesquieu, Voltaire e Rousseau. Essa influência sobre o Iluminismo Francês<sup>59</sup> é apontada por comentadores como Robert Derathé, que em seu livro *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, dedica um capítulo a explorar tais relações, cujo nome é “*As leituras políticas de Rousseau*”.

---

<sup>57</sup> Ibid. Ibid. 484.

<sup>58</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*, Op. Cit., p. 271.

<sup>59</sup> Cabe ressaltar que o Iluminismo francês, embora seja tratado como uma escola de filosofia, não atende bem a esta designação, uma vez que não há uma unidade comum na maioria dos autores, como aponta Jorge Grespan em seu livro: *Revolução Francesa e Iluminismo*. São Paulo: Contexto, 2008.

Outros autores, como Goldschmidt, Maria das Graças e Olgária Matos, trazem contribuição importante sobre as influências de Hobbes e, sobretudo, de Locke em Jean-Jacques Rousseau. Assim, faz-se necessário elucidar o conceito de propriedade privada em Locke para compreender se há aproximação em relação a suas reflexões na obra de Rousseau, e, caso haja, em que momentos da obra isto se dá. Desse modo, caberá fazermos aqui uma digressão acerca da construção dessa noção na obra do filósofo inglês para compreender como ela se insere no contexto da sua obra política, em seu “*Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*”, e assim avaliar melhor sua influência sobre o filósofo genebrino.

O percurso teórico do *Segundo Tratado* ancora-se na busca pela verdadeira instituição do governo, colocando em questão o poder monárquico absoluto. O *Segundo Tratado* propõe um novo panorama de governo, saindo assim dos regimes despóticos. Além disso, tal qual Hobbes, Rousseau, Malebranche, Espinosa, Kant, o filósofo inglês faz parte daquilo que se convencionou chamar de escola do direito natural ou *jusnaturalismo*. Trata-se de uma tendência de explicação da constituição das sociedades, isto é, do ingresso do homem na vida social a partir da dicotomia estado de natureza/estado civil. Desse modo, apresenta uma saída para o estado de natureza, na qual o homem, visando a proteção de seus bens, reconhece o benefício da vida em sociedade.

A propriedade aparece rapidamente na argumentação do filósofo inglês, uma vez que ela se apresenta como fonte das riquezas. Assim, buscaremos restabelecer, junto ao texto do autor, seu caminho para a propriedade, as características que a definem, os elementos que fazem a propriedade prevalecer e, por fim, estabelecer as eventuais influências sobre o pensamento de Rousseau.

No *Segundo Tratado Sobre o Governo*, o tema da propriedade privada aparece ao longo da obra, mas é no capítulo V, *Da propriedade*, que o autor irá explorar ao máximo esse conceito e suas formas de apropriação. O capítulo é iniciado com uma crítica à monarquia e sua apropriação das terras advindas do direito divino dos reis.

Não me contentarei em responder que, se é difícil formular a propriedade partindo da suposição que Deus deu o mundo a Adão e sua posteridade em comum, é impossível que qualquer homem que não um monarca universal pudesse ter qualquer propriedade baseando-se na suposição de que Deus deu

o mundo a Adão e seus herdeiros em sucessão, com exclusão de todo o resto de sua posteridade.<sup>60</sup>

Locke questiona os direitos de apropriação dos monarcas, expondo uma nova teoria sobre como poderia ser possível a propriedade privada sem tal direito ter uma relação direta com a religião. Cabe mencionar que o autor não rompe com a religião, nem faz uma crítica a ela, pois menciona “[...] *esforçar-me-ei por mostrar como os homens podem chegar a ter uma propriedade em várias partes daquilo que Deus deu à Humanidade em comum, e tal sem qualquer pacto expresso entre todos os membros da comunidade*”<sup>61</sup>. Assim, a apropriação da terra e sua transformação em propriedade de alguém está inscrita em outro panorama, segundo o autor.

O conceito de trabalho aparece como elemento estrutural para a apropriação da terra, que será importante não somente para a aplicação dos direitos sobre a terra, mas também sobre a forma econômica que é atribuída a ela. Esse conceito fundamental emerge no início do capítulo V do *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* e é a partir dele que se propõe a constituição de um direito de apropriação, passando, por sua vez, do direito natural ao direito civil. O trabalho aparece como um elemento central de tal categoria do direito. Vejamos, a partir das considerações de Derathé, como se elabora esse conceito, buscando estabelecer os enlaces entre o conceito de propriedade e a concepção política do filósofo inglês.

Segundo Locke, a única vantagem que os homens buscavam ao renunciar à sua independência natural para formar sociedades civis foi a de assegurar o usufruto pacífico de seus direitos individuais, e a única função da lei natural civil é fazer com que sejam respeitados os preceitos da lei natural que, na ausência de sanção, corria o risco de permanecer letra morta no estado de natureza. O direito de propriedade, o desenvolvimento da razão e o da moralidade são anteriores à constituição das sociedades civis. O problema político coloca-se em termos relativamente simples. Trata-se de assegurar aos cidadãos o máximo de segurança, deixando-lhes também o máximo de liberdade possível, e por consequência trata-se de reduzir ao extremo as funções e o poder do Estado. Esse não tem mais razões para intervir no domínio intelectual e moral do que na vida econômica do país. Seu papel é essencialmente o de um árbitro, de um juiz comum, e o único beneficiário que os homens retiram da submissão ao governo civil é o de poder dispor em paz, sob proteção das leis, de suas vidas, de seus bens e de suas liberdades, todas as coisas que Locke designa com o termo geral “propriedade”. O verdadeiro fim do Estado, com vistas ao qual ele foi instituído, é assegurar a proteção da liberdade e da propriedade individual. O que Locke teme acima de tudo é que o Estado disponha de um poder excessivamente grande sobre seus membros. Ele é hostil tanto à soberania do povo quanto à de um

---

<sup>60</sup> John, Locke. *Segundo tratado sobre o governo*. 2ª ed. São Paulo: Abril cultural, 1978. p. 45.

<sup>61</sup> Idem, *ibidem*. p. 45.



monarca. Toda sua doutrina tende a estabelecer, como diz tão justamente Vaughan, a soberania do indivíduo<sup>62</sup>.

Assim, a apropriação da terra pode ser contestada por outrem, uma vez que há o questionamento sobre quem deu o consentimento para tal apropriação, ponto sobre o qual Rousseau se debruça na segunda parte do *Segundo Discurso*. Todavia, Locke busca a solução para esse problema de âmbito jurídico no conceito de trabalho, pois segundo o autor “[...] quando [as terras] começaram a pertencer-lhe? [...] E é evidente que, se a colheita, de início, não as fez dele, nada mais poderia tê-lo feito. Este trabalho estabeleceu uma distinção entre o comum e elas; juntou-lhes algo mais do que fez a natureza, a mãe comum de todos tornando-as assim direito privado dele”<sup>63</sup>. O trabalho torna-se o elemento que dá ao homem o direito sobre os objetos da natureza, assim traçando um primeiro direito sobre o que a Natureza destinara a todos. Dessa forma, a propriedade surge como uma noção do âmbito do direito e se constitui como um dos elementos fundamentais na teoria do contrato de Locke. O conceito de propriedade é fundado sobre o conceito de direito natural, o qual assegura o direito de se apropriar de terras e frutos que resultem de um trabalho que o homem tenha realizado para obtê-lo. Esse modelo também serve de medida para as quantidades a serem apropriadas.

Destarte, para Locke o direito natural se converte em fundamento de uma ação de posse que garante um direito no campo civil: “*Antes da apropriação das terras, quem colhia o mais possível de frutas silvestres matava, apanhava ou domava tantos animais quanto podia; quem assim empregava os seus esforços com relação a qualquer produto espontâneo da natureza de maneira a alterá-los do estado em que a natureza os dispunha, aplicando neles parte do seu esforço, adquiria por esse modo certa propriedade sobre eles...*”. Assim, para o filósofo inglês, a atividade de colheita do homem natural resulta no direito sobre o fruto recolhido. O direito natural engendra o direito civil da posse, pois tendo o homem se colocado na atividade da colheita, este por sua vez, estará se ampliando, indo para além de si mesmo através do dispêndio de forças sobre determinado objeto. Portanto, o homem ao buscar colher frutos, está a partir de tal ação utilizando forças vitais para garantir a colheita do fruto pretendido, o que significa

---

<sup>62</sup> DERATHÉ, Robert. Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009. p. 182-183.

<sup>63</sup> John, Locke. *Segundo tratado sobre o governo*. 2ª ed. São Paulo: Abril cultural, 1978. p. 46.

dizer que a posse do objeto retirado da natureza só pode ser considerada uma espécie de propriedade se houver modificação desse objeto pelo “esforço” do próprio homem.

Contudo, há ainda outra exigência, como lemos na sequência do texto: “[...] *mas se extinguíam nas mãos dele sem emprego conveniente; se os frutos apodreciam ou a carne se estragava antes de utilizar-se, ofendia a lei comum da natureza e estava sujeito a punição; invadia a parte do vizinho, porque não tinha direito mais além do que o exigia o próprio uso para qualquer deles e poderia servir-lhe para proporcionar-lhe as conveniências da vida*”<sup>64</sup>. Essa posse adquirida pela modificação da natureza através do “esforço” humano só é concebida como “uma certa propriedade” somente se o princípio da utilidade for levado em consideração.

Uma vez que o direito de posse da terra é reconhecido, o elemento seguinte é a determinação da porção que cada homem pode apropriar.

É verdade que, em terra que é comum na Inglaterra ou em qualquer outro país onde há muita gente sob o governo que dispõe de dinheiro e comércio, ninguém pode fechar qualquer parte de terreno ou dele apropriar-se sem o consentimento de todos os membros da comunidade; deixa-se esse terreno em comum pacto, isto é, conforme as leis do país, que não se pode violar. E embora seja comum em relação a alguns homens, não o é para a totalidade, mas constitui propriedade conjunta do país ou da paróquia. Além disso, o restante, depois de tal separação, não seria tão bom para os demais membros da comunidade como era o conjunto quando todo o mundo dele podia fazer uso; enquanto que o caso era inteiramente diferente no começo e no primeiro povoamento do grande comum do mundo. A lei sob a qual o homem estava era favorável à apropriação. Deus ordenava, e as necessidades obrigavam ao trabalho.<sup>65</sup>

Como o elemento que autoriza a terra a ser apropriada é o *labor* empregado sobre ela, juntamente com a necessidade de tal atividade imposta por Deus, o trabalho aparece como o elemento que define a quantidade de terra que os homens podem tomar para si. Assim, o homem só poderá anexar a quantidade de terra na qual consiga trabalhar, não podendo se apropriar de quantidades maiores que seu trabalho alcance.

A natureza fixou bem a medida de propriedade pela extensão do trabalho e convivências da vida. Nenhum trabalho do homem podia tudo dominar ou de tudo apropriar-se, nem a fruição consumir mais do que uma pequena parte, de sorte que era impossível para qualquer homem, dessa maneira, usurpar o direito de outro ou adquirir para si uma propriedade com prejuízo do vizinho, que ainda disporia de espaço para posse tão boa e tão extensa – depois que o

<sup>64</sup> John, Locke. *Segundo tratado sobre o governo*. Op. Cit., p. 49.

<sup>65</sup> Idem, *ibidem*, p. 48.

outro lhe tivesse arrebatado a sua -, como antes de ter-se dela apropriado. Esta medida limitava a posse de todos a proporções muito moderadas e tal que lhe fosse possível tomar conta sem causar prejuízo a quem quer que fosse, nos primeiros tempos do mundo, quando os homens corriam maior risco de se perderem afastando-se da companhia uns dos outros nos então vastos desertos da terra do que ficarem apertados por falta de espaço em que plantassem.<sup>66</sup>

Locke apresenta uma relação direta entre estado civil, direitos de apropriação e direitos religiosos. O direito de apropriação tem sua afirmação justificada nas “*Sagradas Escrituras*”, logo, a concepção de contrato permanece sob influência da esfera religiosa. Se Locke refuta tal influência na concepção de seus adversários, parece não escapar inteiramente disso, já que ele procura apresentar a questão de outro modo, tentando demonstrar que a imposição divina só se refere à dominação e apropriação das terras, enquanto cabe ao homem a responsabilidade pela instauração da propriedade privada propriamente dita. Ainda assim, ao justificar a apropriação recorrendo à intervenção divina, Locke parece se aproximar das concepções que ele mesmo critica: “[...] *Deus, mandando dominar, concedeu autoridade para a apropriação; e a condição da vida humana, que exige trabalho e material com que trabalhar, necessariamente introduziu a propriedade privada*”<sup>67</sup>.

### 1.3.1. Trabalho e propriedade privada em Locke

Em Locke, o conceito de trabalho parece ser um dos elementos centrais de sua concepção política. Sua compreensão alicerça os conceitos do novo modelo político, segundo o qual, a propriedade é um direito natural do homem. Entrementes, o trabalho só pode entrar no campo do direito a partir de um recuo, voltando os olhos para o campo metafísico e utilizando preceitos religiosos para ancorar o modelo do direito de apropriação. Todavia, o trabalho não aparece apenas como um elo entre o direito de apropriação, direito natural garantido por Deus, e os homens que se apropriam e tornam a propriedade um direito inalienável, esse conceito vai além, sendo também a expressão de valor e valorização<sup>68</sup>, como o autor demonstra. Para fins de análise, iremos colocar a

---

<sup>66</sup> Ibid. Ibid., p. 48.

<sup>67</sup> Ibid. Ibid., p. 48.

<sup>68</sup> Cabe mencionar como a tradição marxista recolhe este conceito da valoração através do trabalho, desenvolvido de forma inicial por John Locke e, posteriormente, seria analisado por Adam Smith, do qual Karl Marx fora grande crítico. Para uma melhor compreensão do assunto, ver: SERENI, Paul. Marx:

citação de modo ampliado feita por Locke, porque ela ajuda a compreender as relações entre uma teoria da valoração das terras e de objetos pelo trabalho:

*É o trabalho, portanto, que atribui a maior parte do valor à terra, sem o qual dificilmente valeria alguma coisa; é a ele que devemos a maior parte de todos os produtos úteis da terra; por tudo isso a palha, farelo e pão desse acre de trigo valem mais do que o produto de um acre de terra igualmente boa mas abandonada, sendo o valor daquele o efeito do trabalho. Não é simplesmente o esforço do lavrador, a labuta do ceifador e do trilhador e o suor do padeiro que se têm de incluir no pão que comemos; o trabalho dos que amansaram os bois, extraíram e prepararam os ferros e as mós, derrubaram as árvores e prepararam a madeira empregada no arado, no moinho, no forno ou em outros utensílios quaisquer, que são em grande parte indispensáveis a esse trigo, desde que foi somente a plantar-se até transformar-se em pão, terá de computar-se à conta do trabalho, e receber-se como efeito deste; a natureza e a terra forneceram somente os materiais de menor valor em si.*<sup>69</sup>

Assim, buscaremos analisar o trabalho sob os dois panoramas apresentados, a saber: o primeiro trata-se do trabalho como forma e representação do direito natural à apropriação; o segundo, como valorização das terras através do trabalho. Dessa forma, buscar-se-á ponderar os dois lados que Locke apresenta do trabalho: o político, como representação de direitos, e o econômico, como expressão do valor e do dinheiro.

O trabalho como expressão do direito de posse estrutura todo o modelo político de Locke. Esse elemento aparece como uma das bases da estruturação do contrato social do autor, pois cabe ao Estado fundar direitos para a manutenção da propriedade, sendo ela um direito constituído desde o estado de natureza através do trabalho. Assim, o conceito aparece claramente com única forma de apropriação das terras de “todos” no estado de natureza, pois, segundo o autor, “... o trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele. Seja o for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e o qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade

---

La personne et la chose. Paris: L'Harmattan, 2007. Goldschmidt passa por tal assunto ao tratar do trabalho em Rousseau: “A Le concept de travail, comme il suffit ici de le rapeler brièvement, est utilisé em science économique ou s'élabore jusqu'à Marx, en passant par A. Smith et Ricardo, la formulation de la loi de la “valeur-travail”. Cet effort a commencé em Angleterre, et avant Locke, avec Petty, qui expose une théorie de la richesse, dont les deux facteurs composants sont la terre et le travail (théorie qu'on a appelée pono-pshyocratique). Ces recherches visent à définir la valeur des choses et, si le travail est alors pris em considération, c'est pour aider à déterminer cette valeur marchande, et non pas pour fonder le droit de propriété. On sait assez combien il serait faux de dire que ces travaux se désintéressent de la justification du droit de propriété, mais qu'il serait plus faux encore de croire qu'ils fondent ce droit sur le travail” - GOLDSCHMIDT, Victor. Anthropologie et politique les principes du système de Rousseau. 2<sup>a</sup> ed. Paris: Vrin, 1983. p. 513.

<sup>69</sup> John, Locke. *Segundo tratado sobre o governo*. Op, cit., p. 51.

*dele*”<sup>70</sup>. Desse modo, para Locke, o direito de apropriação é consentido por um direito que já era existente no estado de natureza, o direito à terra.

O *labor*, por sua vez, é introduzido como elemento central para a aquisição desse direito, pois, como menciona Rousseau, “as propriedades são de todos”, então, o direito de todos acabaria por anular o direito individual; porém, o dispêndio de energia sobre a terra acaba por sancionar um direito de apropriação para usufruto, uma vez que houve um gasto de energia com a finalidade de melhoria de tal local. Portanto, é nessa esteira de pensamento que encontramos o entrelace entre trabalho e direito de propriedade, sendo que a concepção de um vai ao encontro do outro. Essa concepção influenciará diretamente a compreensão de Jean-Jacques Rousseau acerca da propriedade privada e sua relação com o trabalho, como será demonstrado nos capítulos posteriores deste trabalho.

Outro aspecto abordado por Locke, na mesma obra, diz respeito à geração de valor através do trabalho. Demonstra-se por meio de comparações entre as terras com maior trabalho e as com menor trabalho atrelado, que as terras nas quais é empregado maior esforço têm conseqüentemente maior valorização. Assim, a ideia de valorização das terras em função do dispêndio de esforço aplicado na sua transformação e produção, que se traduz em mais ou menos trabalho e, por sua vez, da medição do valor através desse elemento, abordada no “*Capítulo V*”, está na base da concepção lockeana de propriedade privada: “*Nem é tão estranho, como talvez possa parecer antes de dispensar-se a devida atenção, que a propriedade do trabalho seja capaz de contrabalançar a comunidade da terra; porquanto é, na realidade, o trabalho que provoca a diferença de valor em tudo quanto existe*”<sup>71</sup>.

Portanto, Locke aborda o trabalho sob múltiplos ângulos, buscando suas determinações na concepção social e política de seu período. Nesse conceito estão inseridas inúmeras questões como a do direito sobre a posse, a valoração através de sua empresa, tema que será amplamente discutido na história da filosofia e economia, e, finalmente, a constituição do contrato a partir da propriedade privada. Esses elementos que influenciaram diversas teorias da filosofia política também estão presentes em Jean-Jacques Rousseau, de forma que se impõe examinar o alcance desse conceito.

---

<sup>70</sup>Idem, *ibidem*, p. 45.

<sup>71</sup>Idem, *ibidem*, p. 50.

### 1.3.2. A influência do “*Segundo Tratado sobre o Governo*” em Rousseau

O contratualismo foi uma corrente filosófica dos séculos XVII e XVIII que rompe em definitivo com o pensamento aristotélico de que o homem é naturalmente político. Rousseau é um dos pensadores cujas doutrinas se inserem dentro dessa tendência e, por estar avançado no tempo, o filósofo acaba por travar grandes embates político-filosóficos com seus antecessores. Cabe ressaltar que ele também travou grandes duelos no campo do raciocínio com seus contemporâneos. Aliás, como aponta Derathé, as referências políticas de Rousseau dividiam-se em dois campos: o da jurisprudência, com *Pufendorf*, *Grotius*, *Burlamaqui*, *Barbeyrac*, *Althusius*, e dos escritores políticos, como *Hobbes*, *Locke*, *Jurieu*. O autor teve, no campo da política, claras referências de Locke, sobretudo a obra “*Dois tratados sobre o Governo*”. Assim, vamos tentar demonstrar a importância desse autor e seu texto para a constituição do pensamento político de Jean-Jacques.

Ao contrastar o pensamento de Locke e Rousseau, pareceria a princípio que esses autores encontram-se a meia distância um do outro, pois a concepção do estado de natureza do genebrino não parece estar em harmonia com a teoria do inglês. Ao que parece, se há alguma concordância, será apenas em passagens específicas, isto é, nos elementos pontuais que eles irão se encontrar, mesmo que haja uma dissonância nesses pequenos acordos. Derathé comenta a posição de Vaughan sobre uma possível aproximação das teorias de Locke e Rousseau: “*Vaughan afirma que Rousseau foi, antes de tudo, um adversário da teoria individualista da qual Locke é o representante mais ilustre. Portanto, não poderia haver nada em comum entre os dois pensadores: suas doutrinas são “diametralmente opostas”.* “*O contrato de Locke, escreve Vaughan, foi concebido para preservar e confirmar os direitos individuais, enquanto o de Rousseau tem como efeito (e era exatamente a intenção do autor) suprimi-los. Um é o cartuário do individualismo, e o outro, propõe uma fórmula extrema do coletivismo. Não se poderia conceber oposição mais completa*”<sup>72</sup>. Todavia, nosso objetivo não é forçar uma aproximação das teorias, e sim destacar os elementos importantes para a

---

<sup>72</sup> DERATHÉ, Robert, op. cit., p. 181-182.

construção do conceito de propriedade privada em Rousseau, levando em consideração eventuais aproximações teóricas que sejam pertinentes e incontestáveis.

Ao que parece, o mais evidente desses encontros é marcado pelo princípio de propriedade privada, cuja função assume papéis distintos em ambos os autores, mas seu meio de afirmação através do trabalho é reconhecido em ambos, como afirma Derathé “[...] é de Locke que Rousseau empresta a ideia de que a propriedade está fundada no trabalho”<sup>73</sup>. O conceito de trabalho em conjunto com sua análise sobre a propriedade é o elemento que Rousseau irá absorver dos “*Dois tratados sobre o Governo*”.

Se Rousseau e Locke têm igual amor à liberdade e o mesmo ódio ao despotismo e à monarquia absoluta, eles não deixam de ter duas concepções muito diferentes, ou mesmo radicalmente opostas, sobre o papel do Estado. O *Ensaio acerca do governo civil* foi no século XIX o Evangelho do liberalismo, enquanto o *Contrato social* contém em germe o estatismo do século subsequente. Para salvaguardar a liberdade e a propriedade individuais, Locke não hesita em enfraquecer a autoridade do Estado, ou até mesmo em confiná-la em estreitos limites. Rousseau exclui, ao contrário, a eventualidade de um conflito entre o indivíduo e o Estado. Como o cidadão poderia entrar em conflito com uma instituição à qual ele deve tudo? Além disso, segundo o *Contrato social*, o poder do Estado não conhece outros limites além daqueles que ele mesmo prevaleceu. Sua ação deve estender-se a todos os aspectos da vida humana, inclusive ao domínio intelectual e à vida moral, enquanto Locke limita estreitamente seu papel à proteção dos direitos individuais. A oposição entre as duas doutrinas é, então, a mais completa possível.<sup>74</sup>

A concepção de trabalho que Rousseau irá recolher de Locke será do trabalho como elemento fundamental para a apropriação da terra. O anátema do impostor apresentado no início da segunda parte do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da desigualdade*, que propõe o pacto social, insere o problema da propriedade privada dentro de uma concepção histórica da sociedade, na qual, como aponta Goldschmith, “*L’origine du droit de propriété s’explique, comme on l’enseigne couramment, par deux theories qui s’affrontent: théorie de l’occupation ou théorie du travail. A partir de là, on voit clairement ce que signifie la thèse de Rousseau sur la “main-d’oeuvre”,*

---

<sup>73</sup> Idem, ibidem, p. 178.

<sup>74</sup> Idem, ibidem, p. 185.

*d'autant, peut-on ajouter, que Locke avait déjà formulé cette même idée.*"<sup>75</sup>, sendo a propriedade um dos princípios fundadores para a sociedade<sup>76</sup>.

Locke não concebe a propriedade como um primeiro movimento para a sociedade, e sim em vista da apropriação ser garantida por Deus. Para ele, a propriedade é um direito natural; enquanto para Rousseau, ela nem mesmo pode ser concebida no estado de natureza. Porém, o elemento que possibilita a apropriação das terras para Rousseau é claramente absorvido das leituras de Locke, nas quais ele expõe que a propriedade é apropriada por outrem somente a partir de um dispêndio de energia sobre ela, de outra forma não poderia haver uma apropriação sobre as terras de todos. Cabe ressaltar que no *Segundo Discurso*, Rousseau não propõe em nenhum momento um direito sobre a propriedade privada, diferentemente de Locke, em cuja teoria a propriedade é um direito e dever do homem. Em Rousseau, a propriedade aparece muito mais como a fundadora dos males existentes, e não como um direito, colocando-se na contramão do inglês e tornando-se um profundo crítico da propriedade privada – enquanto Locke é um completo defensor. Na tentativa de melhor elucidar a relação entre o trabalho e a propriedade privada em Jean-Jacques Rousseau, iremos trazer de forma mais completa essa discussão na continuidade do texto.

#### **1.4. A propriedade em Rousseau: O trabalho como forma de apropriação**

Em Rousseau, o trabalho assumiu um papel central na análise e exposição do percurso histórico-hipotético da civilização, pois ele é um dos elementos que propicia a posse dos meios materiais, por meio dos quais a Natureza será transformada e a vida

---

<sup>75</sup> GOLDSCHMIDT, Victor, op. cit., p. 498.

<sup>76</sup> "Rousseau foi inspirado por Locke no *Discurso sobre a desigualdade* para fazer a crítica ao direito de escravidão, e na *Economia política* para refutar Filmer e sua teoria da origem do poder real, que ele derivava do poder paterno. Além disso, é de Locke que Rousseau empresta a ideia de que a propriedade está fundada no trabalho. Mas essas questões são, enfim, acessórias. É mais importante assinalar que, no momento em que redige o *Discurso sobre a desigualdade* e a *Economia política* (1753-1754), Rousseau está de acordo com Locke sobre a origem e o fim do poder civil. Locke afirma várias vezes – trata-se mesmo do leitmotiv de seu Tratado – que os homens só renunciaram à sua liberdade natural e formaram as sociedades civis com o único fim de assegurar "a preservação mútua de suas vidas, de suas liberdades e de seus bens". Ora, Rousseau apropria-se dessa fórmula, que ele reproduz quase palavra por palavra no *Discurso sobre a desigualdade* e na *Economia política*. "Buscai, diz ele, os motivos que levaram os homens, unidos por suas necessidades mútuas na grande sociedade, a se unirem mais estreitamente em sociedades, não encontrareis outro além daquele de assegurar os bens, a vida e a liberdade de cada membro pela proteção de todos". "Por que se deram superiores, se não é para defendê-los contra a opressão, e proteger seus bens, suas liberdades e suas vidas, que são, por assim dizer, os elementos constitutivos de seu ser?" (DERATHÉ, 2009. p. 178-179).



social poderá se desenvolver e se consolidar do ponto de vista econômico<sup>77</sup>. Assim, para compreender as mudanças ocorridas nos homens e na sociedade, será necessário voltar ao estado de natureza para vislumbrar o momento anterior àquele no qual o trabalho, sendo introduzido na vida dos homens, propiciou a apropriação das terras e as mudanças ocorridas nos homens a partir desse ato. Assim sendo, utilizemos o símile da estátua do deus Glauco<sup>78</sup>, representada por Rousseau no *segundo Discurso*, para representar o desenvolvimento dos homens e de suas faculdades até a corrupção se instalar, pois o retrato da divindade pode ser tomado como o homem natural, puro e sem nenhum vício, mas com o decorrer do tempo o homem natural acaba se desenvolvendo até o estado social, e acaba por se corromper. Assim o símile de Glauco representa a passagem do estado de natureza para o estado social, pois no estado social os homens se modificaram quase ao ponto de não mais se reconhecerem.

Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível e, em lugar de um ser agindo sempre por princípios certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual seu autor tinha marcado, não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante.<sup>79</sup>

Como é possível ver o homem que está por trás da densa camada de poeira que o tempo revestiu? Observa-se que a sociedade produziu inúmeras modificações no homem, como o desenvolvimento moral e intelectual, cujos efeitos são a construção de uma “segunda natureza” – a cultura. O conceito de trabalho talvez permita compreender o processo de civilização de outro ponto de vista, pensando o homem a partir da dominação da natureza que o trabalho engendra nele e na exteriorização de si que contribui com o processo de construção da sociedade civil.

Segundo Rousseau, o trabalho é o elemento que dá direito a posse das terras, pois *“somente o trabalho, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe conseqüentemente direito sobre a gleba pelo menos até a colheita, assim sendo cada ano; por determinar tal fato uma posse contínua,*

<sup>77</sup> FREITAS, J. de. op., cit, p. 23.

<sup>78</sup> Rousseau se utiliza da metáfora Platônica da estatua de Glauco, encontrada em: “A republica, livro X – 611 c”.

<sup>79</sup> ROUSSEAU.. *Discurso sobre a desigualdade*, op. cit., p. 233.

*transforma-se facilmente em propriedade*”<sup>80</sup>. A compreensão de que é através do trabalho que os homens poderiam dominar as terras já estava inscrita em Locke.

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado a próprio trabalho, juntando-se algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele.<sup>81</sup>

Para Locke, apenas o trabalho credencia o usufruto das terras, dando ao homem que despendeu energia sobre a terra uma conquista jurídica, pois, ao colocar seu labor sobre os elementos naturais, o homem está colocando algo que lhe pertence, que é parte de si mesmo, exteriorizando-se. Desse modo, transforma-se aquilo que é comum a todos em algo particular. Portanto, o desafio agora é resolver o problema da legitimidade dessa ação. Ao mostrar que no estado de natureza não há uma proteção jurídica sobre as terras, Rousseau distancia-se de Locke, já que independentemente de qualquer atividade despendida sobre as terras, não há uma garantia de direitos de posse.

Entretanto, o Estado surge como consequência daquela apropriação de alguns, pois somente essa instituição pode garantir aos “*cercadores*” os direitos sobre as terras trabalhadas; esse projeto de constituição de um estado a partir da necessidade de legitimação é assim descrito por Rousseau: “[...] *o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano*”<sup>82</sup>. Assim, foi estabelecida a sociedade, cujo fim fora a proteção da propriedade por parte dos ricos, pois havia a necessidade de legitimação da posse, garantindo a aceitação dos demais, os não-proprietários, da posse de algo que tinha sido apanhado arbitrariamente.

O trabalho implica uma duração que se organiza no contato com o obstáculo, a reflexão é o agente dessa organização. Nesse encontro ativo em que afronta a inércia das coisas, o homem toma consciência de sua diferença. Compare-se com o outro, e essa comparação é o próprio despertar da razão. Mas o poder que adquire sobre o mundo, o homem paga perdendo o contato direto que constituía a sua primeira felicidade. Todas as suas relações se tornam mediatas e instrumentais. A ferramenta se interpõe entre o homem e a natureza violentada; da mesma maneira, ao tomar posse de sua identidade distinta, o homem vê fender-se a esfera perfeita da vida imediata; perde a unidade fechada, a coesão sem dentro e sem fora do estado primordial. Não

<sup>80</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*, op. cit., p. 272.

<sup>81</sup> LOCKE, J. Op., cit., p. 45.

<sup>82</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*, op. cit., p. 275.

se pode mais pertencer integralmente ao sentimento de sua existência atual. Em uma mesma descoberta, ele se sabe agora diferente dos semelhantes que acaba de encontrar, diferente da natureza que ameaça sua existência e resiste a seus desejos; diferente do que ele foi e do que será. A separação, a diferença, o escoamento do tempo, a morte possível, aí está o que percebe, logo que o esforço bem-sucedido o faz conhecer seu poder sobre o mundo. Ele conquista a maestria para descobrir uma dependência. A mesma faculdade de comparar (de refletir), que constitui a superioridade consciente do homem sobre o mundo, faz também com que se preveja sofrendo ou morrendo. Em algumas páginas admiráveis, Rousseau nos mostra como, pelo trabalho, o homem sai da condição de animal e descobre o conflito dos contrários: o fora e o dentro, o eu e o outro, o ser e o parecer, o bem e o mal, o poder e a servidão.<sup>83</sup>

Da indolência do homem no estado de natureza ao trabalho produtivo no estado social existem séculos de distância. O grande hiato que separa esses milhares de anos, aos quais Rousseau se refere no *Segundo Discurso*, não seria facilmente recriado. Por essa razão, o método adotado pelo autor é o da hipótese dedutiva. Portanto, o desenvolvimento através do trabalho é esse elemento que leva, segundo Rousseau, o homem à apropriação das terras e ao domínio sobre a Natureza. Se as “*revoluções*” que levaram os homens a se apropriarem das terras foram acompanhadas pelas constantes mudanças no homem, podemos contrastar dois momentos expostos pelo autor, a fim de compreender as modificações após a inserção do homem no mundo do trabalho. Assim, ao contrastar o homem natural, que vive em seu pleno equilíbrio com a natureza e seu oposto, e o homem policiado, temos na passagem desses dois momentos a ruptura com a natureza e as modificações antropológicas do Ser deflagradas pela ação da *perfectibilidade*. Portanto, para compreender como Rousseau expõe essa passagem, voltemos ao conceito de trabalho e seus efeitos.

#### **1.4.1. A introdução ao trabalho - Da natureza à sociedade**

Observa-se um dualismo que se apresentará ao longo do *Segundo Discurso*, a saber: um estado primitivo no qual reina certa indolência e o aperfeiçoamento das técnicas de trabalho que retira os homens da indolência. Nesta passagem histórica, o autor nos permite elencar três grandes momentos: o primeiro refere-se ao homem no seu pleno estado de natureza (o estado de isolamento primitivo); e o segundo diz respeito a

---

<sup>83</sup> Starobinski, Jean. Jean-Jacque Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. pp. 398-399.

“*Jeunesse du Monde*”; e, por fim, as sociedades policiadas. Esses três momentos nos ajudarão a elucidar o processo de reconstrução histórica do homem, para assim, como Rousseau, retirar as camadas que se sobrepõem à estátua de Glauco e compreender as modificações ocorridas nos homens após a ação da *perfectibilidade*.

a) O puro estado de natureza

Este estado pode ser compreendido como o início dos tempos, estando ele no início da reconstrução da história hipotética da humanidade proposta por Rousseau no *segundo Discurso*<sup>84</sup>. Nesse momento histórico não há referências históricas, filosóficas ou antropológicas. Ele só pode ser alcançado graças ao método hipotético dedutivo que Rousseau empregara no *segundo Discurso*, buscando a partir do próprio homem uma reconstrução que leva em consideração sua existência determinada então pelas paixões naturais e pela luta pela sobrevivência. Desse modo, o autor inicia sua análise pelo puro estado físico do homem, como descrito no *segundo Discurso*:

Despojando esse ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que ele pôde receber e de todas as faculdades artificiais que ele só pôde adquirir por meio de progressos muito longos, considerando-o, numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe o repasto, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades.<sup>85</sup>

Há uma série de especificidades no homem puramente físico. Ao considerar o homem em contato com a natureza, naturalmente se pensa em um ser adaptado ao meio e às intempéries, pois não gozava de mecanismos para a fabricação de materiais, como lanças. Desse modo, a natureza torna-os fortes, porque “*habitados, desde a infância, às intempéries da atmosfera e ao rigor das estações, experimentados na fadiga e forçados a defender, nus e sem armas, a vida e a prole contra as outras bestas ferozes ou a elas escapar correndo, os homens adquirem um temperamento robusto e quase*

---

<sup>84</sup> Rousseau apresentara ao seu leitor sua reconstrução da história, recorrendo à ideia de natureza: “Oh! Homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na tua natureza que jamais mente” (ROUSSEAU, 1978, p. 243).

<sup>85</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 244.

*inalterável [...]*”<sup>86</sup>, assim como a lei de Esparta<sup>87</sup>, onde somente os mais fortes prevaleciam. Os progressos da *perfectibilidade* não podem ser referidos aos primeiros homens, visto que eles possuíam essa faculdade apenas em potência. Entrementes, sua manutenção era garantida pela natureza, de modo que os corpos eram perfeitamente bem adaptados ao ambiente, não havendo necessidade de objetos para sua manutenção, ao contrário do homem social, dependente do que lhe é exterior, como aponta Rousseau:

Sendo o corpo o único instrumento que o homem selvagem conhece, e por ele empregado de diversos modos, de que são incapazes, dada a falta de exercícios, nosso corpo, e foi nossa indústria que nos privou da força e da agilidade que a necessidade obrigou o selvagem a adquirir. Se tivesse um machado, seu punho romperia galhos tão resistentes? Se tivesse uma funda, lançaria com a mão com tanto vigor, uma pedra? Se possuísse uma escada, subiria a uma árvore tão ligeiramente? Se tivesse um cavalo, seria tão veloz na corrida? Dai ao homem civilizado o tempo de reunir todas essas máquinas à sua volta; não se poderá duvidar que, com isso, sobrepassa, com facilidade, o homem selvagem. Se quiserdes, porém, ver um combate mais desigual ainda, deixai-os nus e desarmados uns defronte dos outros, e logo reconheceréis qual a vantagem de sempre ter todas as forças à sua disposição, de sempre estar pronto para qualquer eventualidade e de transporta-se, por assim dizer, sempre todo inteiro consigo mesmo.<sup>88</sup>

O homem no puro estado de natureza está à mercê de seus puros instintos e suas paixões. Uma das primeiras paixões a ser descrita nesse estado por Rousseau é o “*amor de si*”, sendo ele uma paixão natural que conduz o homem a prover sua subsistência e sua autoconservação e relaciona-se com outra paixão natural, a *pitié*, sentimento de se transportar ao ver o sofrimento alheio, colocando-se no lugar daquele que sofre. Como afirma Rousseau, em nota no *Discurso da Desigualdade*, “*o amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude*”<sup>89</sup>. O *amor de si* é o primeiro sentimento, e a piedade natural está, por sua vez, atrelada a esse primeiro sentimento, trabalhando como um mecanismo de moderação do

---

<sup>86</sup> Idem, *ibidem*, p. 244.

<sup>87</sup> Rousseau frequentemente utiliza a cidade-estado espartana como exemplo de simplicidade e força, como na seguinte passagem: “A natureza faz com eles precisamente como a lei de Esparta com os filhos dos cidadãos; torna fortes e robustos aqueles que são bem constituídos e leva todos os outros a perecerem [...]” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a desigualdade*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 244

<sup>88</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a desigualdade*, op. cit., p. 244-245.

<sup>89</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*, op. cit., p. 312-313.

*amor de si*, preservando-o de tornar-se o amor-próprio narcisista que atingirá o homem nas etapas subsequentes do seu desenvolvimento.<sup>90</sup>

Na realidade, todas as paixões derivam do *amor-de-si*, inclusive o próprio *pitié* e o impulso sexual. É o que nos diz claramente o autor no início do Livro V do *Emílio*: “A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e não o deixa nunca enquanto ele vive, é o *amor-de-si*; paixão primitiva, inata, anterior a qualquer outra e da qual *todas as outras não são, em certo sentido, mais do que modificações*”. É movido pelo *amor-de-si* que o indivíduo busca os bens necessários à sua autoconservação. Por “instinto”, o homem busca aquilo que o favorece e foge daquilo que o prejudica. Essa paixão primitiva é boa, pois conforme à “ordem” (*Emílio*, OC, t. IV, p. 491), embora, por outro lado, seja diferente ao bem e ao mal morais, já que se situa aquém de qualquer valoração (*Carta a Beaumont*, OC, t.IV, p. 936).<sup>91</sup>

No estado social, esse sentimento primário dá lugar ao *amor próprio*, sentimento que faz com que os homens se coloquem à frente dos demais, buscando privilégios em detrimento dos outros<sup>92</sup>. Nesse momento, o homem está em pleno contato com a natureza, sendo o mundo uma extensão de seu corpo.

O espetáculo da natureza, por muito familiar torna-se-lhe indiferente; é sempre a mesma ordem, são sempre as mesmas revoluções; não possui espírito para espantar-se com as maiores maravilhas e não é nele que se deve procurar filosofia de que o homem tem necessidade para saber observar por uma vez o que sempre viu. Sua alma, que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem qualquer ideia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia.<sup>93</sup>

Os homens permaneceram sem modificações por milhares de anos e assim continuariam, não fosse pelas faculdades virtuais que, estando em potência no homem quando no estado de natureza, transformaram-no a partir dos acidentes naturais. Esse momento é de fundamental importância, pois não fossem as adversidades da natureza, os homens não teriam se modificado, mas, sim, permanecido como os primeiros de sua espécie.

<sup>90</sup> FREITAS, J. de. op. cit., p. 28.

<sup>91</sup> SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997. p. 56.

<sup>92</sup> Rousseau explica na nota “o” do segundo Discurso como o amor-próprio toma o lugar do amor de si nas sociedades. “O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra.” – ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit. Nota (o), p. 313.

<sup>93</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*, op. cit., p. 251.

b) *La Jeunesse du Monde*

Se considerássemos uma escala progressiva no desenvolvimento humano, este período seria exatamente o meio de nossa escala. Entre o primeiro estado (o estado de natureza primitivo) e a completa exteriorização do homem no último estado, o estado social, no qual a corrupção da natureza primitiva do homem já predomina, encontra-se *la jeunesse du monde*. Para Rousseau, esse momento “[...] deve ter sido a época mais feliz e duradoura”<sup>94</sup>. Tal estado é marcado pelo avanço das faculdades, mas não ao ponto dessas faculdades o corromperem em vista do orgulho, do *amor-próprio* e de sua ganância. Para a Profa. Dr. Olgária Matos, em seu livro “*Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*”:

Sobrevém o que Rousseau chama a "Primeira Revolução" - o período dos agrupamentos em família e da construção das comunidades. Quanto mais Rousseau reflete sobre ele e o reconstitui, mais acredita ser este o estado menos sujeito a conflitos, o melhor ao homem, e do qual só saiu por um "funesto acaso" que para o bem de todos não deveriam nunca ter ocorrido. Na idade das cabanas, o homem já perdeu sua ociosidade paradisíaca, caiu no estado do trabalho que começa a opô-lo à natureza; mas a economia que resulta e uma “economia de subsistência” – o trabalho não cria ainda valor.<sup>95</sup>

Nesse estado, o homem inicia suas primeiras reuniões em grupos, configurando o germe das sociedades, ele ainda não tinha a “ganância devoradora”, mas já usufruía do avanço de suas faculdades no que diz respeito à fala e à imaginação<sup>96</sup>. Com o avanço das faculdades virtuais, o homem começa a dar seus primeiros passos rumo à sociedade. As necessidades mútuas impõem a divisão do trabalho, pois, como menciona Rousseau, “na medida em que multiplicou o número de trabalhadores, menos mãos houve para

<sup>94</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*, Op. cit., p. 270.

<sup>95</sup> MATOS, Olgária C.F. *Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo, M.G. Editores, 1978. p. 39-40.

<sup>96</sup> Este percurso é descrito por Olgária Matos em seu livro “*Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*”, p. 39: “Este período de desenvolvimento das “faculdades” do homem (linguagem, moralidade, trabalho) encontra-se a meio caminho entre a indolência primitiva e a degenerescência civil; por esta razão deve ter sido o momento mais feliz e mais durável - quando a terra não era de ninguém e a colheita e a caça, atividades que bastavam aos grupos - da qual só se saiu por um ‘funesto acaso’. Rousseau diz que um imenso intervalo separa a perda da natureza primitiva e o estabelecimento da sociedade civil - e que a sucessão destes estados não poderia ocorrer sem crises, ritmadas pelas “Grandes Revoluções” do “Segundo Discurso”: “Forçados a se abastecer para o inverno, eis os habitantes levados a se socorrer, obrigados a estabelecer entre si alguma espécie de convenção. Quando as expedições se tornam impossíveis e o rigor do frio os detém, o tédio os liga tanto como a necessidade: os Lapões, enterrados nos gelos, os Esquimós, o mais selvagem de todos os povos, reuniam-se no inverno em suas cavernas e, no verão, nem se conhecem mais. Aumentai de um grau seu desenvolvimento e suas luzes, e ei-los reunidos para sempre”. O homem primitivamente ocioso, sobredeterminado pelas ‘circunstâncias exteriores’ descobre a necessidade e a eficácia do trabalho”.

*atender à subsistência comum, sem que com isso houvesse menos bocas para consumi-la, e, como uns precisaram de comestíveis em troca do ferro, outros por fim encontraram o segredo de empregar o ferro na multiplicação dos comestíveis”*<sup>97</sup>. É sob esse registro que encontramos as primeiras formações sociais. Como retrata Maria das Graças de Souza em seu livro *“Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês”*:

Ao abandonar a vida solitária e errante nas florestas pela vida familiar, o homem passou a experimentar sentimentos novos: a ternura, o amor paternal e maternal, o amor conjugal. Mas o homem terno e amoroso é mais frágil. O progresso significa aí uma certa perda de força da alma. Com a divisão do trabalho, os homens puderam promover mais facilmente a sua subsistência. De outro lado, a divisão do trabalho estabeleceu uma dependência nunca antes experimentada: o ferreiro precisa do agricultor, o agricultor do pastor. Ninguém é mais autossuficiente”<sup>98</sup>.

Portanto, a passagem do homem do estado de natureza para o estado social faz surgir o problema das técnicas do trabalho, pois, com o aumento das necessidades por alimentos, ferro e outros materiais, foi preciso aumentar a produção para satisfazer as necessidades. Esse movimento promoveu uma mudança nas relações humanas e na sua forma de se colocar no mundo<sup>99</sup>. Se até então os homens eram completamente independentes, necessitando apenas de si mesmos para dar conta de sua existência, o desenvolvimento das reuniões e o avanço do trabalho farão surgir necessidades entre os homens, tornando-os dependentes dos demais, tanto no processo de trabalho como nas relações que estabelece com seus parceiros sociais.

### c) As sociedades policiadas

Na escala imaginária<sup>100</sup> de desenvolvimento da história dos homens, este é o momento no qual eles estão mais distantes do seu estado inicial, o estado de natureza, aquele em que a alma *“que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem qualquer ideia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos,*

<sup>97</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*, op. cit., p. 272.

<sup>98</sup> SOUZA, Maria das Graças. *Ilustração e história: O pensamento sobre a história no iluminismo Francês*. São Paulo: Discurso editorial, 2001. p. 78.

<sup>99</sup> SOUZA, Maria das Graças, op. cit., p.78.

<sup>100</sup> SOUZA, Maria das Graças, op. cit. 78.



*limitados como suas vistas, dificilmente se estendem ao final do dia*"<sup>101</sup>. Essa passagem é analisada à luz da dicotomia ser e tempo por Olgária Matos, que nos explica que Rousseau articula a significação da origem (essência, presença, nascimento, renascimento) compreendendo as relações entre o ser e o tempo a partir do "agora". É por esta razão que o homem selvagem enfrenta a morte sem angústia: para ele, o tempo é o presente, "o presente sem espessura": *"Sua alma que não é por nada agitada, entrega-se ao único sentimento da existência atual sem nenhuma ideia do futuro, por mais próximo que seja, e seus projetos, limitados por sua vista, se prolongam somente até o fim do dia. Tal é ainda hoje o grau de previsão do caraíba: vende de manhã o leito de algodão e vem chorar à noite para recomprá-lo, por não ter previsto que precisaria dele na próxima noite"*<sup>102</sup>.

O homem do estado de natureza está em relação à Natureza como que mergulhado inteiramente nela, formando um todo<sup>103</sup>, ele está em completa harmonia com a natureza. Entrementes, no estado policiado, os homens não se encontram mais em si, mas somente fora de si. Esse momento foi propiciado pelas grandes revoluções e pelas modificações que ocorrem no homem e em seu meio, tendo como ponto de partida a propriedade privada. A apropriação, marco das sociedades civis, é também o início da degeneração do homem, pois corresponde ao meio material de exteriorização da vida. Todavia, para que os homens se apropriassem das terras, foi necessário o trabalho. O trabalho é o alicerce para apropriação das terras, pois é nele que o direito de apropriação se funda; ele não aparece apenas como um elemento da apropriação, mas também como o propulsor da divisão social e do afastamento dos homens de sua condição natural.

A introdução de novas formas de trabalho não gera apenas mudanças sociais, mas também influencia o homem físico. Essas mudanças conduzem à separação entre a natureza e o homem, pois o homem busca aprimorar suas técnicas e meios para a produção de matérias. No início, o homem era robusto e forte, e suas necessidades eram supridas pelo seu próprio corpo. Vimos anteriormente que a introdução da propriedade só fora possível graças a significativas mudanças nas faculdades virtuais, de modo que os homens já tinham mudado suas técnicas de trabalho. Assim, as técnicas transformam o homem em suas relações com a natureza, fazendo-o se afastar dela cada vez mais.

---

<sup>101</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*, op. cit., p. 251.

<sup>102</sup> MATOS, Olgária C.F. Op. cit., p. 32.

<sup>103</sup> MATOS, Olgária C.F. Op. cit., p. 32.

O *Discurso* não oferece estas perspectivas tranquilizadoras. Rousseau continua a procurar a origem da desigualdade e continua a mostrar que pelo trabalho o homem se torna um ser histórico que luta contra a natureza, opondo-lhe seu trabalho e degenerando-se à medida em que se desenvolvem nele "novas luzes"; Rousseau lembra sempre que no estado de natureza os desejos não ultrapassam as necessidades físicas e a imaginação não se manifesta pois nada agita a alma, só existe o sentimento da existência do momento. O trabalho que enfrenta as coisas evoca a reflexão e o homem acaba por tomar consciência de sua diferença: começa a comparar-se ao outro e esta comparação se encontra na origem da razão. Ao chegarmos neste ponto nem mesmo conseguimos recuperar as "origens" e cada vez nos afastamos mais desta dimensão: "O que há de mais cruel ainda é que, mais os progressos da espécie humana o distanciam incessantemente de seu estado primitivo, mais acumulamos novos conhecimentos, e mais retiramos os meios de adquirir o mais importante de todos, e que é num certo sentido, à força de estudar o homem que nos tornamos incapazes de conhecê-lo". É preciso examinar o porquê deste desvio.<sup>104</sup>

Nas sociedades policiadas, o trabalho é marcado pela separação entre homem e natureza, pois ele propicia ao homem um movimento para fora de si, ao impulsioná-lo à realização e à transformação da Natureza. Em um texto sobre estas passagens do *Segundo Discurso*, Freitas demonstrou que esse afastamento do homem em relação à Natureza tem como contrapartida a exteriorização que caracteriza o trabalho, em todas as suas formas de manifestação: a realização objetiva e visível no mundo da cultura. Além disso, o trabalho contribui para desenvolver a reflexão, numa espécie de trabalho intelectual necessário para desencadear o trabalho propriamente físico. Assim, ao dotar o homem de raciocínios cada vez mais sofisticados, irá afastá-lo da vida na dimensão da natureza e de sua simplicidade dos primeiros tempos. O trabalho torna-se, por fim, o meio de acúmulo de riquezas e aumento dos prestígios sociais<sup>105</sup>. Nesse estágio do desenvolvimento do trabalho, a interação entre homem e natureza está completamente rompida, pois o trabalho visa apenas o aumento das riquezas e dos territórios.

O movimento inserido pelo trabalho na nova configuração social contrasta com as primeiras associações, nas quais os homens se reuniam para uma finalidade em que todos iriam se beneficiar, atividade essa que podemos conceber como "germe" do trabalho. Se compararmos os dois momentos do trabalho, aquele em que os homens se reuniam e se beneficiavam de sua caça e o trabalho após a inserção da propriedade, vemos, no segundo, a ocorrência da divisão social. Os homens não trabalham mais para atingir uma finalidade comum, não mais atuam em cooperação mútua, mas, sim, para

<sup>104</sup> MATOS, Olgária C.F. Op. cit., p. 43-44.

<sup>105</sup> FREITAS, J. Op. cit., p. 32.

aumentar seus ganhos. A divisão do trabalho gera também novas formas de distinção entre os homens, que passam a buscar reconhecimento por meio do trabalho. A busca desse reconhecimento transcende a esfera da moralidade das ações humanas, na qual prevalece o desejo de ser preferido por alguma qualidade sensível, para buscar o reconhecimento e o prestígio social pela apropriação de terras, ou seja, pela acumulação de riquezas.

#### 1.4.2. Do trabalho à sociedade

As noções de apropriação e direito de propriedade têm como intermediário o conceito de trabalho, já que é nele que se ancora o processo pelo qual ambos se dão e que se dá início à passagem para o estado social. Para Rousseau, não há justificação jurídica na apropriação das terras por meio do trabalho, tal como aparece em Locke na obra *Dois tratados do Governo Civil*. Para ele, o trabalho é em si mesmo no máximo uma espécie de justificação da apropriação<sup>106</sup>, mas jamais sua legitimação ou legalidade, como mostra Goldschmidt: *“Le primitif solitaire n'a pas de droit au sens juridique du terme: c'est un "droit qu'il s'attribue avec raison aux choses dont il a besoin”*<sup>107</sup>. Assim, o trabalho apresenta-se como o grande hiato para compreensão desses elementos em Rousseau, pois nele estão concentrados os elementos que propiciarão futuramente o discurso jurídico acerca da legitimidade da propriedade privada<sup>108</sup>.

Não é possível que os homens não tenham, afinal, refletido sobre tão miserável situação e as calamidades que os afligiam. Os ricos, sobretudo, com certeza logo perceberam quanto lhes era desvantajosa uma guerra perpétua cujos gastos só eles pagavam e na qual tanto o risco da sua vida como o dos bens particulares eram comuns. Aliás, qualquer que fosse a interpretação que pudessem dar às suas usurpações, sabia muito bem estarem estas apoiadas unicamente um direito precário e abusivo e que, tendo sido adquiridas apenas pela força, esta mesma poder-lhes-ia arrebatar-las sem que pudessem lamentar-se. Os enriquecidos só pela indústria não podiam basear sua propriedade em melhores títulos. Por mais que dissessem: “Fui eu quem construí este muro; ganhei este terreno com meu trabalho”, outros poderiam responder-lhes: “Quem vos deu as demarcações, por que razão pretendeis ser pagos a nossas expensas, de um trabalho que não vos impusemos? Ignorais que uma multidão de vossos irmãos perece e sofre a necessidade do que tendes a mais e que vos seria necessário um consentimento expresse e

<sup>106</sup> MATOS, Olgária C.F., op. cit., pp. 43-44.

<sup>107</sup> GOLDSCHMIDT, Victor, op. cit., p. 509.

<sup>108</sup> Cabe mencionar que, em Rousseau, os termos jurídicos não dão valor de legalidade à apropriação e estão inseridos como o meio pelo qual se criaram os dispositivos jurídicos para a proteção da propriedade.

unânime do gênero humano para que, da subsistência comum, vos apropriásseis de quanto ultrapassa a vossa?”<sup>109</sup>

Para Locke, o trabalho aparece como expressão da forma jurídica sobre a terra trabalhada. Porém, a afirmação jurídica imputada sobre a terra, tal como Locke expõe, não será prontamente aceita por Rousseau, uma vez que, no momento da apropriação das terras, não havia meios legais e jurídicos para afirmar o direito de propriedade, mas justamente o contrário. Foi somente a partir da propriedade que a sociedade civil e, posteriormente, os Estados se organizaram. Desse modo, a propriedade, para nosso autor, compreende um processo mais longo de reconhecimento e posse, no qual o trabalho é o elemento estrutural do processo, pois, como menciona nos *Manuscritos de Genebra*:

Posso também conceber que um homem rico e poderoso, dispondo de uma imensidade de terras, imponha leis aos que queiram nelas fixar-se; que ele acolha essas pessoas sob a condição de que reconheçam sua autoridade suprema, e obedeçam a todos os seus desejos. Mas, como posso conceber um tratado que pressupõe direitos anteriores, como base da legislação? Não haverá nesse ato tirânico uma dupla usurpação, da propriedade da terra e da liberdade dos seus habitantes? Como pode um indivíduo apoderar-se de um imenso território, impedindo toda a humanidade de acessá-lo, a não ser por uma usurpação punível? Não será este um ato que rouba do resto dos habitantes do mundo um lugar para morar e os alimentos que a natureza lhes proporciona de forma comum? Admitamos, com base no seu trabalho e nas suas necessidades, o direito do primeiro ocupante. Mas será que não podemos impor certos limites a esse direito? Bastará a alguém instalar-se em uma parte da terra pública para que possa declarar-se seu proprietário exclusivo? Quem tem a força necessária para expulsar os habitantes de um lugar terá o direito de impedir o seu retorno? Em que medida o ato de tomar posse estabelece a propriedade? Ao desembarcar em uma praia, Nuriez Balboa tomou posse do mar meridional e de toda a América do Sul em nome da Coroa de Castela; mas terá sido suficiente esse desembarque para despojar de títulos todos os seus habitantes, e invalidar as pretensões de todos os outros príncipes? Com base nesse raciocínio essas cerimônias se multiplicaram inutilmente, pois tudo que o Rei Católico precisava fazer era tomar posse de todo o universo de uma só vez, sem sair do seu gabinete, embora devesse eliminar subsequentemente do seu império o que tivesse sido antes declarado posse de outros príncipes. Assim, quais as condições necessárias para conferir o direito do primeiro ocupante de qualquer território? Em primeiro lugar, que ele não seja habitado por ninguém. Em segundo lugar, que se ocupe apenas a terra necessária para assegurar a subsistência do novo ocupante. Em terceiro lugar, que a posse seja caracterizada não por uma vã cerimônia, mas pelo trabalho e o cultivo da terra, o único sinal de propriedade a ser respeitado pelos outros. Os direitos de um homem antes do estado social não podem ir além disso, e tudo o mais, sendo violência e usurpação, contraria o estado da natureza e não pode servir de fundamento para um direito social.<sup>110</sup>

<sup>109</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit., p. 274.

<sup>110</sup> ROUSSEAU. *Manuscrito de Genebra*. In: Rousseau, Jean-Jacques. *Rousseau e as Relações Internacionais*. Prefácio: Gelson Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003. p. 133-134.

O processo de socialização se faz ao mesmo tempo em que se dá o progresso da técnica desenvolvida para o trabalho. Vimos que o percurso natural fez com que os homens se reunissem para atividades que visavam sua manutenção, sobretudo aquelas relacionadas à alimentação, quando formavam pequenos grupos para caça. Aqui, se estabelece o encontro fortuito entre homens; a sociabilidade é um processo gradual que se inicia com a atividade grupal de caça, atividade que tomaremos como trabalho. Não queremos incorrer em anacronismos com relação ao termo e à sua execução, porém, nos parece que as primeiras atividades dos homens descritas por Rousseau no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade* podem ser abarcadas pelo conceito de trabalho, já que envolvem o dispêndio de energia para uma atividade de subsistência.

Assim, temos, nesse primeiro ato descrito no *Segundo Discurso*, o primeiro modelo de trabalho, sendo importante neste momento delinear melhor o modo como ocorreu esse primeiro modelo de atividade, a fim de buscar suas consequências nos homens. A descrição dos trabalhos exercidos nos primeiros tempos sugere um “dispêndio” de energia cuja finalidade última era a subsistência, sendo uma atividade em que o homem estava integrado à natureza e, portanto, diametralmente oposta ao trabalho após a instituição social. Esses modelos de trabalho visivelmente opostos – o trabalho inocente dos primeiros tempos e o trabalho acumulador das sociedades corrompidas – têm uma mesma referência comum: a propriedade privada, momento último de um e primeiro do outro. A propriedade é uma ponte capaz de pôr em contato cada um dos dois polos antagônicos.

Ainda que estivessem lentamente caminhando para um rompimento com a natureza, as primeiras atividades dos homens a fim de satisfazer suas necessidades indicam que, no estado mais remoto, o homem é ainda apenas a extensão da natureza; seu lento progresso irá culminar no rompimento com esse estado. Ao se encontrar a meio caminho da natureza primitiva, o homem inicia trabalhos rudimentares sobre a terra e a sua condição de errante começa lentamente a findar. As faculdades da *imaginação*, da *memória* e da *razão* ainda não se encontram completamente formadas e suas atividades ainda se confundem com a dos tempos primitivos. Alocando-se em cabanas e iniciando contatos fortuitos para caçar, os homens começam a se estabelecer.

A "perfectibilidade" torna manifesto que as relações humanas mudaram; num certo sentido, realiza-se "contra a natureza", no estado social, sob a influência das necessidades materiais. Ou seja, as mudanças respondem a uma provocação vinda de fora: em certas regiões o homem encontrou "anos estéreis, invernos longos e rudes, verões ardentes" e em seu meio natural não conseguiu encontrar proteção segura. Vendo-se forçado a sair de sua indolência primitiva; a partir de então, passa a *depende do exterior*. E este ser que recebia os dons da natureza deverá conquista-los - a adversidade só será vencida ao preço de um esforço contínuo: e o trabalho que obrigará o homem a organizar-se em sua luta contra os obstáculos.<sup>111</sup>

A partir dos progressos adquiridos pelos primeiros “encontros” e pelas noções de “trabalho” entre homens que propiciaram avanços nas faculdades como imaginação, memória e razão, os homens revolucionam sua forma de se pôr no mundo, a partir da mudança na percepção de si mesmo. Progressivamente, começam a conjecturar mais conforme vão se formando as faculdades mentais, e esse avanço culmina em ideias mesquinhas como a apropriação das terras. É nesse ponto que Rousseau traz as faculdades da *imaginação*, da *memória* e da *razão* como busca pelo reconhecimento dos demais, isto é, a busca pelo prestígio e pela consideração dos seus parceiros sociais.

A busca por reconhecimento pode ser abordada de diferentes ângulos. Um deles é apresentado por Salinas Fortes em “*Paradoxo do espetáculo: Política e poética em Rousseau*”, obra na qual o autor mostra que o anseio de distinção permite compreender a dicotomia entre ser e parecer e, ainda, as relações entre o estabelecimento da crítica política junto a crítica do teatro. Assim, o sentido que a ânsia de distinção adquire nessa obra poderia ser retomado quando se trata do trabalho? Ao fornecer aos homens a possibilidade de se distinguir dos demais, levando-os a buscar a maior produção e, ao mesmo tempo, a exclusão dos demais a fim de garantir sua distinção, o conceito de trabalho não se prestaria a reforçar o processo de corrupção moral? Essa discussão sobre a distinção a partir do trabalho não é trazida à tona por Rousseau, apenas podemos conjecturar tal possibilidade de leitura a partir de exemplos similares, como as análises de Salinas acerca dos espetáculos. O fato é que o desenvolvimento das faculdades culmina no anseio de distinção, ou seja, com as faculdades da *memória* e da *imaginação* já plenamente em ação, os homens começam a pensar e a se projetar no futuro. Assim compreendem que as terras trabalhadas são um direito em vista do trabalho dispendido sobre elas; o esforço dispendido é o pretexto para que sintam-se autorizados a bater as estacas e dizer “*isto é meu!*”. Cabe lembrar

---

<sup>111</sup> MATOS, Olgária C.F. Op. cit., p. 42.

que os avanços da *perfectibilidade* não são idênticos em todos os homens, mesmo que estes tenham passado pelas mesmas intempéries, como aponta Rousseau:

Estando as coisas nesse estado, teriam assim continuado se os talentos fossem iguais e se, por exemplo, o emprego do ferro e a consumação dos alimentos sempre estivessem em exato equilíbrio. Mas a proporção, que nada mantinha, logo se rompeu; os mais fortes realizavam mais trabalho, o mais habilidoso tirava mais partido seu, o mais engenhoso encontrava meios para abreviar a faina, o lavrador sentia mais necessidade de ferro ou o ferreiro mais necessidade de trigo e, trabalhando igualmente, um ganhava muito enquanto o outro tinha dificuldade de viver. Assim, a desigualdade natural insensivelmente se desenvolve junto com a desigualdade de combinação, e as diferenças entre os homens, desenvolvidas elas diferenças das circunstâncias, se tornam mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos e, em idêntica proporção, começam a influir na sorte dos particulares.<sup>112</sup>

Podemos conjecturar que não eram todos os homens que tinham avançado ao ponto de desejar e querer o reconhecimento dos demais ou concebido a ideia de futuro, pois este poderia assemelhar-se com um “fantasma de mãos vazias”<sup>113</sup>. Portanto, foram esses poucos homens que, com o avançar de suas faculdades intelectivas, discursaram para homens rústicos, os quais acreditaram ser melhor aceitar a proposta. Essa proposta, conhecida como “discurso do rico” do *Discurso da Desigualdade*, é aquela que institui a desigualdade de bens, pois procura justificar a posse daqueles que trabalhavam a terra, privando os demais do que a natureza até então havia garantido a todos. Esse ato de apossar-se privando os demais das terras comuns constituía uma ação arbitrária? A questão é mais complexa do que parece, visto que o problema é justamente a aceitação desse pacto por aqueles que não seriam por ele beneficiados com a posse das terras. Porém, por que homens iguais por natureza poderiam aceitar tal engodo? Haveria algum interesse em entrar no pacto? A indagação não é desprovida de sentido, pois, caso não houvesse algum tipo de interesse particular, dificilmente teriam aceitado.

Temos assim, duas possibilidades de investigação: ou os homens que aceitam o pacto dos ricos são suficientemente simples para não perceber o engodo, ou o percebem, mas, tendo interesse em garantir a própria segurança, são levados a aceitar a proposta do pacto<sup>114</sup>. Mas então, cabe perguntar quais as bases que permitem a consolidação desse pacto, senão a força? E se assim for, como transformar tal apropriação em um direito? Esse pequeno grupo (de novos proprietários) concebeu a “ideia mais audaciosa do gênio

<sup>112</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit., p. 272-273. (Grifo nosso).

<sup>113</sup> Expressão retirada do poema “*sunt lacrymae rerum*” de Victor Hugo.

<sup>114</sup> MATOS, Olgária C.F. Op. cit., pp. 43-44.

humano”, a formação de uma instituição capaz de assegurar sua posse e, a partir da aceitação de todos do pacto social, a constituição do Estado. Assim, seus direitos sobre a terra não seriam mais arbitrários, e sim garantidos pelas instituições jurídicas, que assegurariam total legitimidade e legalidade. Portanto, o processo descrito por Rousseau da formação do corpo social passa pela incorporação das terras e, conseqüentemente, pela transformação em propriedade privada. Dessa forma, compreender tal processo é de fundamental importância para compreender a relação entre a propriedade privada e a formação dos homens.





## Capítulo 2 – Propriedade privada e degeneração social

La nature est un temple où de vivants piliers  
 Laissant parfois sortir de confuses paroles ;  
 L’homme y passe à travers des forêts de symboles  
 Qui l’observent avec des regards familiers.<sup>115</sup>

A propriedade privada é apresentada por Jean-Jacques em diferentes momentos de seus escritos, por vezes, ele a ataca com golpes certos, como no *Discurso sobre a Desigualdade*, mas, em outros momentos, faz críticas mais ponderadas sobre a propriedade privada<sup>116</sup> dentro do contexto social, caso do *Tratado Sobre a Economia Política* (1975) e até mesmo *Contrato Social*. Desse modo, o conceito de propriedade está intrinsecamente ligado ao de sociedade civil, pois, como menciona Robert Derathé nas notas de *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, “para Rousseau, como para Hobbes, a propriedade não poderia ser anterior à formação das sociedades civis”<sup>117</sup>, e mais adiante continua “é somente sob a proteção das leis que a posse transforma-se em propriedade, e a usurpação, em verdadeiro direito. O exercício do direito de propriedade só se encontra garantido no seio do Estado. A propriedade é, portanto, uma instituição civil; ela não é um direito natural”<sup>118</sup>.

Destarte, a propriedade é apresentada como o meio material para o ingresso dos homens no estado social, elemento que propiciou diversas mudanças nos homens e os levou à desigualdade. Esse percurso pode ser descrito como um movimento dialético de transformações, como aponta Goldschmidt: “L’état de civilisation est dynamique, et il se déroule, comme le stade précédent, en trois mouvements. Le premier comprend la mise en place des nouvelles conditions (propriété et échange) et leurs premiers effets (pregression de l’inégalité). Le deuxième décrit la gradation des effets sur le plan de

<sup>115</sup> A natureza é um templo onde colunas vivas

Às vezes deixam sair palavras confusas;

O homem passa entre florestas de símbolos

Que o observam com olhares familiares.

Baudelaire. As flores do mal. Correspondências.

<sup>116</sup> Acerca da ponderação ao atacar a propriedade, podemos conceber em Rousseau momentos distintos, pois boa parte do que encabeça seus conceitos sobre a propriedade vem da leitura dos *Dois tratados sobre o Governo Civil* de John Locke. Assim podemos dividir a crítica à propriedade privada em dois momentos para o genebrino: 1) Crítica sobre os efeitos da propriedade privada e da corrupção do homem; 2) Compreensão da propriedade privada nos termos de John Locke. Como menciona Robert Derathé em seu livro: *Rousseau e a ciência política de seu tempo*.

<sup>117</sup> DERATHÉ, R. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Editora Bacarolla, 2009. p. 336 (Nota 174).

<sup>118</sup> Idem, ibidem, p. 337 (Nota 174).

*l'esprit et de la morale, le troisième, sur le plan du corps et du droit*"<sup>119</sup>. Não obstante, não nos parece menos evidente que o conceito então apareça com frequência quando Rousseau descreve temas relacionados à sociedade e à política, pois, ao estabelecer a história hipotética dos homens, o autor menciona: “o verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer ‘isto é meu’ [...]”<sup>120</sup>, destacando a importância da propriedade na passagem para a ordem civil.

Desse modo, a fim de compreender os múltiplos processos que levaram à degeneração do homem e à instituição da sociedade, faz-se necessário um retorno ao elemento central na formação da sociedade, a propriedade privada. Esse elemento está não apenas inscrito na construção histórica e social da sociedade, como também na formação psicológica do indivíduo, visto que “Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração para geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza”<sup>121</sup>.

Assim, para que os homens tivessem luzes suficientes para enxergar a divisão entre “*teu e o meu*”, fora necessário romper inúmeras revoluções pelo progresso de suas faculdades, pois, para Rousseau, “*Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano*”<sup>122</sup>. Como mencionara Goldschmidt, o progresso rumo à sociedade é representado através de um lento percurso que passa diretamente pela instituição da propriedade até a corrupção do gênero humano.

De fait, ce « premier » propriétaire n'est aucun de ceux qui se sont partagé les terres. Il ne tient aucun rôle dans le drame qui suit les thesmophories ; il n'entrera en scène que plus tard. Ce drame se situe encore dans l'état de nature ; or ce « premier » est « le vrai fondateur de la société civile ». Ce drame se déroule donc selon son rythme interne, sans l'intervention délibérée d'aucune volonté humaine particulière. L'institution du droit (pré-étatique) de la propriété fondé sur le travail ( et sur la prescription), déclenche un mouvement autonome, au cours duquel il se dégrade en « usurpation » et en instrument de domination. Ce processus est nécessaire et intelligible : aucune « funest hasard » ne sera requis pour en rendre compte, aucune malice personnelle n'en porte la responsabilité. C'est le droit de propriété en tant que

<sup>119</sup> GOLDSCHMIDT, Victor. Rousseau. *Anthropologie et Politique*. Paris: Vrin, 1983. p. 538.

<sup>120</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 265.

<sup>121</sup> Idem, ibidem, p. 265-266.

<sup>122</sup> Idem, ibidem, p. 265.

tel qui, malgré l'excellence de son origine, se pervertit et corrompt le genre humain.<sup>123</sup>

Para que os homens tivessem “consciência” do real termo apropriar, retirar de outrem o direito sobre a terra comum a todos, foram necessárias muitas revoluções no seu espírito<sup>124</sup>, pois os homens no estado de natureza não tinham capacidades cognitivas para formular abstrações tão difíceis. Desse modo, concebemos que as revoluções produzidas através da *perfectibilidade*, aprimorando as faculdades dos homens e criando novas, foram fundamentais para o homem se tornar “Senhor de si”, modificando no seu interior os pensamentos, as palavras e as ações até o momento de proferir “isto é meu!”.

O processo da criação da cultura, que é intermediado pela faculdade de *autoaperfeiçoamento*, pode ser observado através do símile da estátua de Glauco, como expõe Starobinski “Rousseau apreende a mudança como uma corrupção; no curso do tempo, o homem se desfigura, se deprava. Não é apenas a aparência, mas sua própria essência que se torna irreconhecível”<sup>125</sup>. Conforme o homem caminha rumo ao progresso de suas faculdades, mais distante ele se encontra de seu estado natural. A propriedade surge como elemento fundador da sociedade civil para Rousseau, mas ela demonstra ser mais do que apenas o elemento que introduz os homens a uma vida em conjunto sobre as mesmas práticas e regras, pois ela também introduz a ideia de posse, dividindo-os e separando-os. Quanto mais os homens caminham sob os mandamentos da propriedade, mais eles caminham para a degeneração, porque a ideia de propriedade cria nos homens diversos mecanismos que, agindo sobre o crivo da razão<sup>126</sup> na sociedade, fazem com que eles se coloquem mais distantes de sua natureza original.

Assim, buscaremos explicitar neste capítulo a relação entre a propriedade privada e a decomposição moral dos homens nas sociedades, analisando à luz da criação das sociedades e suas funções na distinção do homem, uma vez que será na sociedade o momento em que o homem começa se distinguir, buscando compreender a concepção social trazida por Rousseau e relacionando-o ao capítulo anterior, no qual buscamos estabelecer o percurso histórico para a criação do conceito de propriedade.

<sup>123</sup> GOLDSCHMIDT, Victor. *Rousseau. Anthropologie et Politique*. Paris: Vrin, 1983. p. 536.

<sup>124</sup> Como descrito na segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*.

<sup>125</sup> STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2011. p. 29.

<sup>126</sup> “Se ela [a Natureza] nos destinou a sermos sãos, ousa quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado” (ROUSSEAU, 1978, p. 247).

Deste modo, ao longo de todo o trabalho, buscaremos esclarecer os conceitos em três parâmetros: histórico, social e antropológico. Assim sendo, ficará a cargo deste segundo capítulo relacionar os conceitos de propriedade e a criação social, para que, em seguida, possamos demonstrar esses conceitos na alienação do homem.

## **2.1. O estado de natureza: A constituição do homem natural no Segundo Discurso**

O estado de natureza é um importante elemento da construção teórica de Rousseau. Para analisar muitos dos conceitos que aparecem em suas obras, muitas vezes se faz necessário retornar ao estado primeiro do homem para buscar respostas. O estado de natureza não é em si uma criação de Rousseau, porque ela já aparece em diversos autores, como Hobbes, Locke, entre outros – esses autores serão, em muitas obras de Jean-Jacques Rousseau, alvo de críticas por conta de seu modelo de análise acerca do estado de natureza. Todavia, a descrição antropológica de nosso autor coloca-o em um novo nível de análise desse estado, pois, evitando incorrer nos erros de outros pensadores, ele descreve a história aproximada do homem partindo de seu elemento mais puro, o homem puramente físico.

Para se aproximar deste estado, fora necessário despojar o homem de todas as suas construções sociais e, em seguida, reconhecer quais elementos pertenceriam de fato aos homens e quais são adquiridos com a sociedade. A fundamentação desse conceito é demonstrada por Rousseau durante a primeira parte do *Segundo Discurso*, elencando conjecturas, historiadores, filósofos e relatos de viajantes para reconstruir o verdadeiro estado de natureza. Assim, estabelecendo o que há de comum em todos os homens, independentemente de seu local de nascimento, sua idade, seu sexo, etc. – essa busca por meio da decomposição é, possivelmente, retirada dos modelos científicos de sua época, tal como de Descartes<sup>127</sup>.

Se traçarmos uma linha buscando definir o desenvolvimento do homem e de suas degenerações, teremos de um lado, o estado de natureza e, do lado oposto, o estado

---

<sup>127</sup> A concepção da mecânica cartesiana aparece exposta em alguns momentos na obra de Rousseau: “Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal enquanto o homem executa as suas como agente livre” (ROUSSEAU, 1973, p. 248). A passagem citada acima é comentada pelo tradutor Paul Arbousse-Bastide na nota de número 50 no *Discurso sobre a desigualdade* “Rousseau adota o mecanismo cartesiano dos corpos”.

social. O estado de natureza é definido como o mais puro da natureza humana e também o mais ideal para os homens, pois é o estado da sua completa independência e liberdade<sup>128</sup>. Para Rousseau, do lado oposto ao estado de natureza está o estado social, embora habitualmente sejam tomados em polos opostos (estado de natureza e estado social), não podemos tomá-los como opostos diametralmente, porque este é o momento em que podemos ler a partir de uma análise dialética<sup>129</sup> dual, onde um estado é engendrado pelo outro.

Assim, o estado social se contrapõe estado natural, pois fora somente a partir dos sucessivos desenvolvimentos do homem que ocorrera a passagem para o estado social. Há então uma relação conceitual entre os dois estados, tornando o segundo um processo do primeiro, logo, só podemos pensar o segundo a partir do primeiro. Dessa forma, para compreender o estado social, é necessário anteriormente compreender o estado de natureza, porém, para compreender os homens como eles se apresentam em sociedade, é necessário reconstruir – mesmo que hipoteticamente – a história e as relações que os fizeram rumar em direção à sociedade. Portanto, com o intuito de entender a lenta evolução do homem descrita pelo genebrino no *Segundo Discurso*, voltaremos nossos olhos para o estado de natureza, observando, sobretudo, a primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade entre os homens*, porque nela encontramos uma reconstrução conceitual e histórica do estado de natureza.

Rousseau propõe a retirada das características sociais dos homens a fim de compreender o estado natural e não cometer os mesmos erros de outros filósofos que julgavam o homem natural, mas pintavam-no como o viam em meio à sociedade<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup> Esse conceito é fundamental para nosso autor, pois ele, em todos os momentos, coloca a liberdade como elemento de seu modelo político. Cabe mencionar que o homem no estado de natureza não reconhece a liberdade, nem a injustiça, nem o bem, nem todos os conceitos que buscam definir a realidade sensível. Portanto, embora os homens fossem livres no estado mais puro da natureza, eles mesmos não tinham condições para reconhecer-se como entes livres. Poderíamos conjecturar se não é, pois, pela falta de reconhecimento desse elemento, unindo com o discurso de poucos mais evoluídos, que fez com que os homens fossem ao “encontro de seus grilhões”.

<sup>129</sup> Quando me refiro à dialética dual pretendo exprimir uma espécie de dialética, mas que em nada se assemelha à dialética hegeliana. Trata-se apenas de dois termos antagônicos que não necessariamente produzem um terceiro elemento.

<sup>130</sup> “Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. Uns não hesitaram em supor, no homem, nesse estado, a noção de justo e injusto, sem preocuparem-se com mostrar que ele deveria ter essa noção, nem que ele lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural, que cada um tem, de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros dando inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o Governo, sem se lembrarem do tempo que deveria decorrer antes que pudessem existir entre os homens o sentido das palavras autoridade e governo. Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho,

Desse modo, propõe-se que seja retirado dos homens todos os seus “dons sobrenaturais” e as suas “faculdades artificiais”, qualidades que correspondem a características sociais. O segundo movimento é de imersão na pura natureza, pois somente desse modo poderá ter ideias claras sobre o estado de natureza. Assim, destacam-se a princípio dois grandes elementos do homem natural, sua liberdade e sua animalidade. O homem natural está imerso em sua essência nas sensações naturais e sem nenhum traço de sociabilidade.

O estado de natureza pode ser definido por sua essência pura, que assim preserva a pureza da terra e dos homens, como destaca o autor: “*A terra abandonada à fertilidade natural e coberta por florestas imensas, que o machado jamais mutilou, oferece, a cada passo, provisões e abrigos aos animais de qualquer espécie*”<sup>131</sup>. Nesse estado de calma, os homens poderiam se encontrar em desvantagens, se comparados aos animais que os cercavam, mas esse problema não se apresenta efetivamente para Rousseau, pois, para ele, o homem sendo desprovido de instintos faz com que ele copie dos demais animais, colocando-se em uma posição privilegiada para conseguir com maior facilidade sua subsistência<sup>132</sup>. Assim, temos o primeiro traço distintivo apontado pelo autor sobre o homem natural.

As adversidades impostas aos homens em meio à natureza deixam seus corpos robustos, pois, para viver em meio as bestas, a natureza fortifica os corpos e altera-os. Assim como a lei de Esparta tratava de fortificar seus cidadãos, Rousseau concebe que a natureza o faz com os homens; o modelo da cidade de Esparta não será trazido pelo autor apenas no louvor a constituição e robustez dos corpos, mas também, assim como Platão<sup>133</sup>, ele elogiará a constituição política da cidade. Entrementes, fica claro para o autor a necessidade de demonstrar as diferenças entre o homem do estado de natureza e o homem social. O homem no estado de natureza é mais forte e ágil, sendo mais capaz de sobreviver e romper qualquer obstáculo que seu corpo possa suportar, de modo que a natureza e ele se confundem, pois ele aprimora seu corpo para viver entre as bestas. Já o

---

transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do selvagem e descreviam o homem civil” (Rousseau, 1973, p. 241-242). (Grifo nosso)

<sup>131</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit., p. 244.

<sup>132</sup> Os homens, dispersos em seu seio, observam, imitam sua indústria e, assim, elevam-se até o instinto dos animais, com a vantagem de que, se cada espécie não possui senão o seu próprio instinto, o homem, não tendo talvez nenhum que lhe pertença exclusivamente, apropria-se de todos igualmente e se nutre da maioria dos vários alimentos que os outros animais dividem entre si e, por consequência, encontra sua subsistência mais facilmente do que qualquer um deles poderá conseguir. (ROUSSEAU, 1973, p. 244).

<sup>133</sup> PLATÃO. *A República* [468 e].

homem social é mais evoluído no que concerne ao domínio da indústria e da criação de objetos que facilitam sua vida (técnica).

Para o autor, ao comparar os homens, teríamos no homem natural uma vitória, pois ele depende apenas de si para sua sobrevivência – uma “*unidade*”<sup>134</sup>; já o homem social nada faz sem o auxílio de objetos ou de outrem, compondo exteriormente a ele – “desunião”. Essa necessidade de outrem ficará marcada como um dos modos da perda de liberdade e da alienação do homem social, porque ele será “aprisionado” no seu modo de vida, no qual dependerá de outrem inclusive para se reconhecer.

Assim, caminhando em direção à formação do homem natural, temos o embate entre Hobbes e Rousseau, já que, para Hobbes, todo homem é intrépido, busca somente o combate e visa sempre seu benefício; e, para Rousseau, essa afirmação será um grande erro. Já a posição contrária de Cumberland, de que o homem é naturalmente tímido e medroso, também não encontra razão no genebrino.

Para Rousseau, o homem natural explora a força e a aptidão ao combate somente quando necessário, tendo sua vida na dependência apenas de suas forças, pois “[...] o homem selvagem, vivendo disperso entre os animais e vendo-se desde cedo na iminência de medir forças com eles, logo fez a comparação e, verificando que mais os ultrapassa em habilidade do que eles o sobrepujam pela força [...]”<sup>135</sup>. Contudo, o homem selvagem também pode ser tímido e medroso com os objetos que não lhe são conhecidos. Este é o perfil físico do homem natural. Nosso autor retoma o exemplo de François Correal com os caraíbas da Venezuela para exemplificar os povos mais rudimentares, nos quais não se encontra grandes gracejos culturais, mas se demonstra a força dos corpos<sup>136</sup>.

Rousseau apresenta que a condição do homem natural é preferível a do homem social, pois ele tem em si os meios para sua subsistência, uma vez que o homem natural não tem necessidade de outros para prover sua vida, bem como de remédios ou médicos.

---

<sup>134</sup> O conceito de “unidade” para o homem natural foi retirado do *Emílio* e será posteriormente retoado.

<sup>135</sup> *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit., p. 245. Importante notar que no texto Rousseau utiliza o termo “comparação”, em francês “comparaison”, para demonstrar a força dos homens defronte aos demais animais. Todavia, a faculdade de comparar não está em ação nesse estágio.

<sup>136</sup> Ao longo do *Discurso sobre a Desigualdade*, Rousseau utiliza a descrição dos caraíbas de François Correal, bem como de outros viajantes que publicaram livros descrevendo diferentes tribos, tais como: Pierre Kolben, Jean-Baptiste du Tetre e Jean-Antoine Gautier, cujas referências podemos encontrar na Nota (f) do *Discurso sobre a desigualdade*.



Assim como os animais que quando domesticados e aprisionados são mais fracos que os animais ferozes, os homens são mais fortes em meio à natureza do que fora dela, porque *“Tornando-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso e subserviente, e sua maneira de viver, frouxa e afeminada, acaba por debilitar ao mesmo tempo sua força e coragem”*.

O homem natural não tem como obstáculo para sua manutenção a fixação em um local, algo necessário para os homens sociais, pois, embora houvesse obstáculos como animais e temperatura, eles poderiam dispor de peles, correr de seus adversários, etc. Sendo assim, no estado de natureza, a maior preocupação do homem é a sua conservação. Para isso, as faculdades mais desenvolvidas nesse estado devem ser aquelas para o ataque e a defesa. Já outros órgãos que se aperfeiçoam pela “lassidão e pela sensualidade” devem estar em um “estado de grosseria”. Assim, os órgãos mais desenvolvidos serão “audição”, “visão” e “olfato”, enquanto “tato” e “gosto” (paladar) permanecem em uma rudez extrema. Desse modo, Rousseau inicia uma explanação contra a vida em sociedade e a favor da natureza. Ele começa por retomar o problema das doenças, trazendo como plano de fundo o excesso e a falta<sup>137</sup>, no qual o excesso é representado pelos ricos e a falta, pelos pobres, no qual a alimentação em excesso dos ricos causa-lhes doenças, assim como a falta de alimentos dos pobres também lhes causa doenças. O autor aponta que os males dos homens são causados por eles mesmos, demarcando na vida natural o melhor, porque, se tivesse conservado a maneira simples, não existiriam tais males. Assim, o desenvolvimento das faculdades, como a razão, propiciará ao homem a saída do estado de natureza, mas, para Rousseau, a condição do homem é de equilíbrio com ela, pois *“Se ela [a natureza] nos destinou a sermos sãos, ousa quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado”*.

### **2.1.1. Do homem natural ao social: Formação física e psicológica**

O caminho do desenvolvimento dos homens até a aquisição das faculdades, como memória, imaginação, razão e trabalho, fora longo e repleto de atos contingentes da natureza. Em seu início, esse desenvolvimento relaciona-se mais com atos fortuitos, pois há uma implicação sistemática do aprimoramento técnico pelos homens. Podemos

---

<sup>137</sup> O pensamento de Rousseau sobre o excesso e a falta assemelha-se muito ao de Aristóteles, embora o autor não cite o filósofo grego neste momento.

afirmar que no início não havia a possibilidade de que os homens buscassem aperfeiçoar as técnicas, uma vez que muitas delas cessavam juntamente com seu possuidor, porque sem os acréscimos da *faculdade* da *memória* ou da *linguagem* – condição na qual o homem natural se encontra - seriam impossíveis acréscimos em sua alma, como aponta Rousseau: “*Quantos séculos talvez tenham decorrido antes de chegarem os homens à altura de ver outro fogo que não o do céu! Quantos acasos não lhes foram necessários para aprender os usos mais comuns desse elemento! Quantas vezes não deixaram que ele se extinguísse antes de ter adquirido a arte de reproduzi-lo! E quantas vezes, talvez, cada um desses segredos não morreu com aquele que o descobrira!*”<sup>138</sup>. Desse modo, é necessária uma retomada de como ocorreu o desenvolvimento das faculdades humanas, para assim determinar suas relações com a introdução do homem na sociedade.

Iniciamos a construção feita por Rousseau buscando os conceitos de entendimento e vontade para compreender a construção do aparelho psíquico dos homens e, a princípio, devemos tomar como pressuposto a liberdade neste estágio da humanidade. Assim, o homem é posto no início do *Segundo Discurso* como “*máquina engenhosa*”<sup>139</sup> cujo sentido é se defender. Poderíamos denominar esse instinto de conservação de si mesmo como um impulso natural, mas o homem não pode ser visto apenas por seus impulsos naturais como os animais, pois ele se encontra na condição de “agente livre”. Enquanto os animais fazem suas escolhas por instintos, os homens as fazem por serem livres.

Assim, um pombo morreria de fome perto de um prato cheio das melhores carnes e um gato sobre um monte de frutas ou de sementes, embora tanto um quanto outro pudessem alimentar-se muito bem com o alimento que desdenham, se fosse atilado para tentá-lo; assim, os homens dissolutos se entregam a excessos que lhes causam febre e morte, porque o espírito deprava os sentidos e a vontade ainda fala quando a natureza se cala.<sup>140</sup>

Rousseau deriva as ideias dos sentidos, assim sendo, todos que têm sentidos, por sua vez, têm ideias. A diferença entre o homem e o animal está justamente na intensidade, ou seja, a liberdade do entendimento se mostra nas decisões do homem, pois a natureza manda e o animal obedece, mas, ao homem, cabe seguir as ordens ou não. Assim, o autor propõe que o entendimento do homem está em sua liberdade. Outro argumento acerca da distinção entre homens e animais é a faculdade de aperfeiçoar-se

<sup>138</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit., p. 250-251.

<sup>139</sup> Referência ao sistema cartesiano.

<sup>140</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit., p. 249.

(*perfectibilidade*), faculdade que existe apenas nos homens, fazendo-os se transformar com o decorrer do tempo.

Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos, desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza.<sup>141</sup>

O homem selvagem é movido unicamente pelos instintos e, assim, a natureza relega a ele e aos animais essa mesma característica. Desse modo, “*perceber e sentir será o seu primeiro estado*”, mas também terá operações, ainda que básicas, de sua alma, sendo que “*querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma*”, assim, as paixões aparecem como motor do raciocínio. No homem natural, o que se conhece das paixões são as ligadas à sua subexistência física.

Os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome. Digo a dor e não a morte, pois jamais o animal saberá o que é morrer, sendo o conhecimento da morte e de seus terrores uma das primeiras aquisições feitas pelo homem ao distanciar-se da condição animal.<sup>142</sup>

A produção e a absorção dos conhecimentos nos homens naturais foram questionadas pelo genebrino, visto que, entre aprender uma técnica e passá-la adiante, foram necessários muitos invernos, nos quais muito tempo decorreu até que os homens dominassem a linguagem necessária para transmitir tal conhecimento. Para Rousseau, a linguagem não é natural, e sim, uma criação social, não apenas uma mera criação, mas também um fator decisivo para a união de povos que caminhavam dispersos.

Quanto mais se medita sobre esse assunto tanto mais aumenta, aos nossos olhos, a distância entre as puras sensações e os mais simples conhecimentos, sendo impossível conceber-se como um homem teria podido, unicamente por suas forças, sem o auxílio da comunicação e sem a premência da necessidade, vencer intervalo tão grande. Quantos séculos talvez tenham decorrido antes de chegarem os homens à altura de ver outro fogo que não o do céu! Quantos acasos não lhes foram necessários para aprender os usos mais comuns desse elemento! Quantas vezes não deixaram que ele se extinguisse antes de ter

---

<sup>141</sup> Idem, *ibidem*, p. 249.

<sup>142</sup> Idem, *ibidem*, p. 250.

adquirido a arte de reproduzi-lo! E quantas vezes, talvez, cada um desses segredos não morreu com aquele que o descobrira!<sup>143</sup>

A linguagem foi de fundamental importância para o desenvolvimento social dos homens, e Rousseau aponta para o tema por meio de um dos célebres interlocutores do período, Étienne de Condillac. Porém, ao iniciar a discussão sobre a linguagem, faz uma ressalva nas concepções do Condillac, pois este concebe a linguagem já formada em suas análises, e o genebrino impõe uma questão: Qual a necessidade da criação da linguagem pelos homens? Como foram as primeiras linguagens? Surge uma duplicidade no desenvolvimento da linguagem, porque, se era necessário aprender a pensar para se comunicar, antes seria necessário saber pensar para movimentar tal processo. Assim, o “grito da natureza” é a linguagem universal. Os homens no estado mais primitivo não tinham necessidade de outrem, assim não era necessária uma comunicação. Todavia, em momentos fortuitos, era necessário expressar suas necessidades, como dor, frio e fome, através de gritos e gestos. Cabe mencionar que a transposição para as linguagens modernas necessitou de tempo e de outros desenvolvimentos<sup>144</sup>.

A exemplo da linguagem, a moral é colocada em análise. Essa, assim como a linguagem, também aparece como uma criação social e, portanto, o homem do estado natural não pode ser definido como “*bom ou mau*”, tampouco através de conceitos como “*vícios e virtudes*”. Rousseau se opõe ao pensamento de Hobbes de que no estado de natureza os homens são maus; para ele, é justamente o contrário, pois o homem em seu estado primitivo não goza de bondade ou maldade. Para contrapor a Hobbes, o autor inicia uma reflexão acerca do sentimento que existe já no estado de natureza, a piedade natural. Esse sentimento aparece nos homens naturais e servirá de apoio da razão nos

---

<sup>143</sup> Idem, *ibidem*, p. 252.

<sup>144</sup> O desenvolvimento das línguas modernas e os meios pelos quais ele foi possível: Rousseau inicia por debater a problemática de como foram instituídos os termos e as palavras, mas o que rege essa discussão é o conceito de ideia. As ideias são aprendidas pelo espírito dos homens com a ajuda das palavras, e o entendimento se aprende por via de proposições. A relação entre ideias e palavras pode ser encontrada na teoria nominalista da psicologia inglesa, sobretudo em autores como Locke, Berkeley e Hume. No decorrer do parágrafo, o autor leva à prática, dando exemplos dos animais, e acaba por impor um primeiro modelo da gramática. Crítica aos gramáticos e aos seus modelos estabelecidos. Claramente ele faz uma crítica ao modelo de gramática grega. Rousseau apresenta uma dificuldade com relação ao tema da linguagem, pois anuncia que não seria possível a criação da linguagem “por meios puramente humanos”. Desse modo, não resolve seu problema e, sobretudo, deixa em aberto a questão: A linguagem surge antes das sociedades? Ou ainda, a linguagem surge após a sociedade já formada? Rousseau admite que a linguagem só pode ser estabelecida entre pares, mas não resolve no *Segundo Discurso* a ordem do processo.

homens sociais. A piedade natural também serve de impulso a outros sentimentos, mas cabe ressaltar que ela pode se degenerar, assim como o homem social, e se transformar em um elemento nocivo ao homem.

A *piedade natural* é representada no indivíduo através do *amor-de-si*, sentimento que visa a conservação. No estado natural, esse sentimento ocupa o mesmo local da moralidade no homem social, ocupando o lugar das leis, mas de forma natural e integrado a si mesmo. Apesar de as paixões serem poucas no estado de natureza, pois os homens eram muito rústicos, uma paixão desponta dentre as outras nesse estado: “o amor” (desejo sexual), que causa uma aproximação entre homens e mulheres. Todavia, muitas paixões que se encontravam adormecidas no estado natural afloram no social, assim, define-se o físico do moral.

No *Segundo Discurso*, Rousseau escolhe “o amor” para exemplificar esta definição. O amor físico é constituído pela necessidade do outro, visando também a manutenção da vida através da reprodução. Já o amor moral é encontrado apenas no estado social, cultivado com o convívio e de forma artificial. Por não sentirem mais do que o amor físico, os homens, no estado de natureza, entregavam-se a seus instintos a fim de satisfazê-los e, depois de satisfeitos, seguiam adiante e extinguíam-se os desejos. Portanto, contrapondo os instintos existentes no estado de natureza e social, observa-se que o amor só toma o ardor na convivência social, pois antes, no estado de natureza, o amor aparecia como elemento suave, como mostra o exemplo dos caraíbas.

Assim, o homem no estado de natureza não necessitava do outro e, por isso, suas faculdades continuavam sem progresso. Por consequência, não falava, não cotejava o futuro e era uma reprodução contínua da espécie sem progresso, pois, como não havia ensino do que fora apreendido por outros, todo conhecimento acabava no momento em que o possuidor conhecia seu fim. Rousseau aponta que muitas diferenças tidas como naturais são obras do estado social, como a robustez ou o enfraquecimento do corpo, e esses elementos têm mais referência no estado social do que no de natureza, porque os trabalhos são diferentes.

A educação também aparece como um elemento que faz surgir diferenças entre os homens, pois quanto maior a educação, maior o progresso do indivíduo. Desse modo, o estado natural demonstra ter menos diferença de homem para homem, porque eles são submetidos às mesmas intempéries naturais; já no estado social, os homens são criados

de maneiras diversas, tendo uns maior força por necessitarem de seus corpos, como lavradores e carpinteiros, e outros, maior fraqueza nos corpos, como filósofos e letrados.

Ora se se fizer uma comparação entre a diversidade prodigiosa de educação e de gêneros de vida que reina nas várias ordens do estado civil, e a simplicidade e uniformidade da vida animal e selvagem, na qual todos se alimentam com os mesmos alimentos, vivem da mesma maneira e fazem exatamente as mesmas coisas, compreender-se-á quanto deve a diferença de homem para homem ser menor no estado de natureza do que no estado de sociedade e quanto aumenta a desigualdade natural na espécie humana por causa da desigualdade de instituição.<sup>145</sup>

A primeira faculdade do homem no estado de natureza é a  *piedade natural*<sup>146</sup>, faculdade que pode ser encontrada também nos demais seres vivos e significa se colocar na condição do ser que sofre. Ela é manifestada nos homens através do  *amor-de-si*, cujo sentido nos homens naturais é a própria conservação. Esse conceito aparece no  *Segundo Discurso* como investida a teoria do estado de natureza hobbessiano, pois, para Hobbes, os homens no estado de natureza são maus. Já para Rousseau é justamente o contrário, porque o homem, em seu estado primitivo, não goza de bondade, tampouco de maldade, como menciona o genebrino na primeira parte do  *Discurso sobre a Desigualdade*: “*parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem nos nem maus ou possuir vícios e virtudes [...]*”<sup>147</sup>. Assim, o homem não é arrebatado pelos vícios no estado de natureza, uma vez que eles só poderão ser reconhecidos no âmbito social, pois as paixões que Hobbes menciona não existiam no homem natural. Todavia, Rousseau reconhece que a  *piedade natural* será o germe para as paixões no estado social.

[...] é que, tendo sido possível ao homem, em certas circunstâncias, suavizar a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de conservação antes do

<sup>145</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit., p. 263.

<sup>146</sup> Para Rousseau, a piedade natural é um sentimento tão forte na natureza que mesmo após o homem se corromper e se distanciar dela, ela ainda se manifesta nos homens, mesmo que nos piores tiranos e assassinos: “Tal o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão; tal a força da piedade natural que até os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir, porquanto se vê todos os dias, em nossos espetáculos, emocionar-se e chorar por causa das infelicidades de um desafortunado, aquele mesmo que, se estivesse no lugar do tirano, agravaria ainda mais os tormentos de seu inimigo, como o sanguinário Sila, tão sensível aos males que não tinha causado, ou aquele Alexandre de Fers, que não ousava assistir à representação de uma tragédia, temendo que o vissem chorar com Andrômaca e Príamo, enquanto ouvia sem emoção os gritos de tantos cidadãos que, por sua ordem, eram degolados cada dia” (ROUSSEAU, 1973, p. 259).

<sup>147</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit., p. 257.

nascimento desse amor, tempera, com uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante, o ardor que consagra ao seu bem-estar. Não creio ter a temer qualquer contradição, se conferir ao homem a única virtude natural que o detrator mais acirrado das virtudes humanas teria de reconhecer. Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes são dela alguns sinais perceptíveis.<sup>148</sup>

As paixões não aparecem no homem natural em sua amplitude, como aponta Hobbes ao descrever o homem natural como mau por não possuir bondade<sup>149</sup>. Para Rousseau, essas paixões aparecem no homem natural de forma muito rústica, uma vez que elas podem ser encontradas em sua potencialidade, mas constituídas como nos homens sociais. O desenvolvimento das paixões acontece através de mudanças fortuitas da natureza (como a cheia de um rio, a escassez de água, o acréscimo do fogo), que são intermediadas pela ação da *perfectibilidade* e fazem com que os homens progridam técnicas e conhecimentos. Desse modo, podemos afirmar que, no homem natural, as paixões ainda estão em um estágio inicial, pois “*com paixões tão pouco ativas e freio tão salutar, os homens, mais ferozes do que maus e mais preocupados em se defender do mal que possam receber do que tentados a fazê-lo a outrem, não estavam sujeitos a disputas muito perigosas*”. O homem natural era pouco inclinado a mudanças em seu espírito, pois, muitas vezes, o desenvolvimento de alguma técnica findava-se com o conhecedor desta.

A *piedade natural* aparece nos homens primitivos como expressão da moralidade em sua origem, pois, embora não possa ser classificada nos homens naturais como a atividade de concernir sobre as ações, ela representa as funções, mesmo que movida pelos sentimentos, das noções de “certo e errado” no âmbito da natureza e, por isso, podemos classificá-la como o germe da moralidade. Entrementes, mesmo com o avançar dos séculos e das faculdades, a piedade natural aparece nos homens sociais como apoio para a razão. Todavia, essa faculdade serve de impulso a outras paixões,

---

<sup>148</sup> Idem, *ibidem*, p. 259.

<sup>149</sup> Rousseau critica o modelo natural de Hobbes ao explanar a moralidade no estado de natureza: “Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma ideia de bondade, seja o homem naturalmente mau; que seja corrupto porque não conhece a virtude; que nem sempre recusa a seus semelhantes serviços que não crê dever-lhes; nem que, devido ao direito que se atribui com razão relativamente às coisas de que necessita, loucamente imagine ser o proprietário do universo inteiro. Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas de direito natural, mas as consequências, que tira das suas, mostram que o toma num sentido que não é menos falso” (ROUSSEAU, 1973, p. 258).

porque o homem, ao se transportar para o sentimento de outrem, estabelece uma relação imagética desse efeito.

Além da piedade natural o homem natural caracteriza-se pelo *amor-de-si*<sup>150</sup>, uma paixão natural que com o desenvolvimento das demais faculdades, acaba por degenerar-se no estado social e transformar-se em *amor-próprio*, que para Rousseau é nocivo. Portanto, será a partir da metamorfose das faculdades que os homens caminharão em direção ao reconhecimento da propriedade, sendo através das faculdades da memória, da imaginação, da razão e do trabalho que surgirão os males sociais e a propriedade.

### 2.1.2. A propriedade privada e o estado social

Ao romper as barreiras naturais e concluir os desenvolvimentos intelectuais, os homens iniciam seu percurso rumo à sociedade. Esse caminho fora circunscrito pelos vários acontecimentos atípicos que fizeram florescer em seu coração as faculdades que o levariam para longe de sua essência, uma vez que é na natureza que tudo se completa. A saída do homem de sua essência tem como ponto de parada em seu percurso histórico a propriedade privada, pois, como menciona Rousseau no início da segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*, “o verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer ‘isto é meu’ [...]”<sup>151</sup>.

Assim, a propriedade representa a inserção do homem em um novo modelo de relações entre homens, porque o autor não descarta outros meios de relação entre homens anteriores à propriedade<sup>152</sup>, mas será somente após a introdução da propriedade e seus acréscimos que surge a sociedade civil. Portanto, a propriedade marca o limite entre o comum e o individual, distinguindo nas sociedades o público e o privado –

---

<sup>150</sup> Para Rousseau a piedade natural é representada no indivíduo através do amor de si, sentimento que visa a busca da conservação. Esse sentimento, no estado natural, ocupa o local da moralidade no homem social, ocupando o lugar das leis, mas de forma natural e integrado a si mesmo, como demonstra no *Discurso sobre a desigualdade* “[...] pois a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz” (ROUSSEAU, 1973, p. 260).

<sup>151</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit., p. 265.

<sup>152</sup> Exemplo das reuniões em grupos, como os caríbas e outras tribos.



conceito que não está presente nos homens naturais. A propriedade exerce grande importância no afastamento do homem de sua essência, pois é após a passagem para o estado social que ele se afasta de sua natureza, alienando-se através de signos representativos, como a imagem, o reconhecimento e a riqueza.

Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio interessado, a razão em atividade, alcançando o espírito quase que o termo da perfectibilidade de que é suscetível. Aí estão todas as qualidades naturais postas em ação, estabelecidas a posição e o destino de cada homem, não somente quanto a quantidade dos bens e o poder de servir ou de ofender, mas também quanto ao espírito, à beleza, à força e à habilidade, quanto aos méritos e aos talentos e, sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se desde logo tê-las ou afetar possuí-las. Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era. Ser e parecer tonaram-se duas coisas totalmente diferentes. Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam o cortejo. Por outro lado, o homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles. É preciso, pois, que incessantemente procure interessá-los pelo seu destino e fazer com que achem, real ou aparentemente, residir o lucro deles em trabalharem para o seu próprio. Isso faz com que seja falso e artificioso para com uns, e, para com outros, imperativo e duro, e o coloca na contingência de iludir a todos aqueles de que necessita, quando não pode fazer-se temer por eles ou não considera de seu interesse ser-lhes útil. Por fim, a ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a todos os homens uma negra tendência a prejudicarem-se mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe com maior segurança, frequentemente usa a máscara da bondade; em uma palavra, há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem. Todos esses males constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente.<sup>153</sup>

O homem em seu estado de natureza goza de liberdade por não necessitar de ninguém, sendo ele uma unidade em si. Contudo, o avançar das faculdades e das luzes deixa sua vida solitária, e ele começa a fazer comércio com os demais, como demonstra Rousseau ao falar do início das famílias no *Segundo Discurso*. Ao ultrapassar o limite que a natureza guarda em direção ao campo social, campo este em formação, o homem dá início a sua queda no mundo das necessidades, onde a vida é intermediada e medida através de seus iguais. A essência do homem no estado de natureza não é acompanhada do homem social, pois quanto mais as sociedades se tornam complexas, mais os homens

<sup>153</sup> ROUSSEAU. Discurso sobre a desigualdade. Op. cit., p. 273.

necessitam dos outros para dizerem de si mesmos, condição contrária ao do homem natural.

A propriedade, como mencionamos, aparece como elemento estrutural das sociedades civis, porque será a partir dela a cisão entre público e privado. Dessa divisão promovida pelos homens<sup>154</sup>, ocorrem tantas outras que promoveram no espírito as mais funestas mudanças, como: a riqueza ou a desigualdade de instituição, a desigualdade de poderes, a necessidade do reconhecimento e o culto a imagem. Esses elementos constituídos dentro da sociedade fazem com que o homem se aprisione neles e, à medida que a sociedade vai se tornando mais complexa, mais aprisionado ele se torna. Será esse movimento de projeção para fora de si que marcará, para Rousseau, o afastamento do homem de sua essência.

## 2.2. A sociedade civil e o afastamento do homem de sua natureza

O ingresso na sociedade civil tem como fundamentação a perda do homem de sua liberdade plena do estado de natureza e seu aprisionamento em um estado de não-liberdade. Assim, a mútua dependência causada pelo avanço social causará diversas mudanças nos homens, fazendo com que eles percam a liberdade e a independência natural. O ingresso na sociedade também causará grandes mudanças no modo como os homens se reconhecem, como aponta Bronislaw Baczko:

Cette dépendence de “chacun de tous” ne se prête nullement au sentiment de sécurité de l’individu : elle est vécue comme un danger pour son autonomie et sa liberté. La fait de ne pas pouvoir satisfaire ses besoins par ses propres moyens, sans la coopération des autres, prive l’homme de ses forces. D’une part, l’interdépendence isole l’individu, ce lien social n’ayant pu se créer que parce que chacun agit au nom de son propre intérêt, sans égards pour les autres. D’autre part, chacun se met à dépendre de rapports qu’il ne connaît pas : le lien entre les hommes devient lui-même anonyme, impersonnel.<sup>155</sup>

O percurso adotado por Rousseau no *Discurso sobre a Desigualdade* demonstra um novo processo histórico do homem, bem como uma espécie de antropologia do

<sup>154</sup> Cabe nota para mencionar que as desigualdades no estado social não são autorizadas pela natureza, como mencionado no Segundo Discurso.

<sup>155</sup> BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Paris: Mouton, La Haye, 1974. p. 18.

homem primitivo<sup>156</sup>. Desse modo, cabe aqui evidenciar o processo de formação das sociedades civis analisando as influências dos signos representativos no afastamento do homem de sua natureza.

O ingresso na sociedade marca o rompimento do homem com sua essência natural, e essa entrada no perímetro social tem grande influência no avanço das faculdades humanas e nos “*fatores exteriores*” ao homem, como a propriedade privada que modifica as relações entre os homens. A representação da sociedade civil em Rousseau, ao contrário do que é pensada por outros filósofos, não é um elemento bom para os homens, pelo contrário, ela será o seu flagelo. Se para Hobbes a sociedade é um elemento insubstituível para domar os espíritos dos homens<sup>157</sup>, para Locke ela é fundamental para a garantia da individualidade e da propriedade<sup>158</sup>.

Em Rousseau, a sociedade será pensada como o momento em que o homem se aliena de sua condição natural, transportando-se para fora de si e vivendo no mundo das aparências, não mais da essência, como menciona Starobinski: “*E, enquanto a razão se aperfeiçoa, a propriedade e a desigualdade se introduzem entre os homens, o meu e o teu se separam sempre mais. A ruptura entre ser e parecer passa a marcar o triunfo do “factício”, a distância cada vez maior que nos afasta não apenas da natureza exterior, mas de nossa natureza interior*”<sup>159</sup>. Como aponta Baczkó, a divisão entre “*ser e parecer*” será um elemento central nas obras de Rousseau, pois é a partir dessa divisão que ocorrerá o aprisionamento dos homens no mundo social, bem como a transfiguração do “*amor-de-si*” para “*amor-próprio*”:

---

<sup>156</sup> Não queremos incorrer em anacronismos etimológicos, mas o termo é proferido por Claude Lévi-Strauss em Genebra, em 28 de junho de 1962, em comemoração ao 250º aniversário de nascimento de Jean-Jacques Rousseau. In: *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

<sup>157</sup> HOBBS, Thomas. *Do cidadão (1642)*, Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 108. “[...] a convergência de muitas vontades rumo ao mesmo fim não basta para conservar a paz e promover uma defesa duradoura, é preciso que, naqueles tópicos necessários que dizem respeito à paz e autodefesa, haja tão somente uma vontade de todos os homens. Mas isso não se pode fazer, a menos que cada um de tal modo submetta sua vontade a algum outro (seja ele um só ou um conselho) que tudo o que for vontade deste, naquelas coisas que são necessárias para a paz comum, se havido como sendo vontade de todos em geral, e de cada um em particular”.

<sup>158</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 468. “A única maneira pela qual uma pessoa qualquer pode abdicar de sua liberdade natural e revestir-se dos elos da sociedade civil é concordando com outros homens em juntar-se e unir-se em uma comunidade, para viverem confortáveis, seguros e pacificamente uns com outros, num gozo seguro de suas propriedades e com maior segurança contra aqueles que dela não fazem parte”.

<sup>159</sup> STAROBINSKI, JEAN. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das letras, 2011. p. 44.

Dans sa reconstruction hypothétique de l'évolution de l'humanité, Rousseau considère comme crucial le moment où « il faut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on étoit en effet », où « être et paraître deviennent deux choses tout à fait différentes ». Cette distinction entre « être » et « paraître » se trouve en quelque sorte au centre de la conception de Rousseau. D'une part, elle est à mettre en rapport avec la recherche des origines du monde des apparences et des mécanismes de l'existence apparente de l'homme : cette recherche aboutissant à la thèse que « l'amour de soi » - le motif d'action le plus élémentaire de l'individu - se transforme dans des conditions définies en « amour propre », menant précisément à la vie apparente. D'autre part, Rousseau explore et décrit ce monde des apparences, l'existence inauthentique de l'homme, en recourant aux images et symboles, en faisant appel à la fois à la raison et au sentiment. Son discours et tantôt une description que nous appellerions aujourd'hui sociologique, riche en concret social, tantôt une analyse moralisante qui invoque la vocation de l'homme. Tantôt Jean-Jacques procède à une analyse psychologique de la situation de l'individu dans le monde ; tantôt il pratique une auto-analyse qui, petit à petit, articule et conceptualise les affres de sa propre folie, dans laquelle le monde environnant prend figure d'un cauchemar. Montrer l'apparence, c'est en même temps la démasquer. Tel est le sens de l'appel que Rousseau lance au lecteur, et de l'effort dans lequel il s'engage pour faire entendre la voix de la vérité et de l'authenticité dans le monde des apparences et du mensonge. Le pathos et le réquisitoire dressé contre sa propre époque sont inhérents à la vision du monde que contient l'œuvre de Jean-Jacques, ils sont constitutifs dans la mesure où cette œuvre elle-même se propose de dépasser l'existence apparente, dans la mesure où elle parle de ce qui est (or « être » signifie dans ce contexte « doit être »), en s'opposant à ce qui n'est qu'apparent, au « paraître ».<sup>160</sup>

Deste modo, ao contrário de outros filósofos iluministas que advogavam a favor da sociedade, pois acreditavam que o progresso da razão e do homem só poderia ocorrer dentro da sociedade civil, Rousseau era completamente contrário a essa ideia e a combatia amplamente. Para os pensadores enciclopedistas, como Diderot e D'Alembert, o progresso da razão e das luzes deveria ser louvado, já para o genebrino, dever-se-ia tomar o rumo oposto, como expresso no *Discurso sobre as ciências e as artes*.

Encontramos na afirmação kantiana em defesa do esclarecimento, um grande exemplo desta defesa acerca do iluminismo e da razão, pois, para Kant, o progresso da razão propiciado pelo esclarecimento retira o homem de sua minoridade, e, desse modo, a razão é *conditio sine qua non* para o esclarecimento dos homens<sup>161</sup>. Podemos colocar Rousseau no extremo oposto dessa afirmação feita por Kant, porque, para ele, a razão

<sup>160</sup> BACZKO, Bronislaw. Rousseau: solitude et communauté. Paris: Mouton, La Haye, 1974. p. 20.

<sup>161</sup> "Esclarecimento (Aufklärung) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro. É a si próprio que se deve atribuir essa minoridade, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de resolução e de coragem necessárias para utilizar seu entendimento sem a tutela de outro. Sapere aude! Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento, tal é portanto a divisa do Esclarecimento".

coloca o homem justamente em sua minoridade, como demonstra no *Discurso sobre as ciências e as artes*.

Como o corpo, o espírito tem suas necessidades. Estas são o fundamento da sociedade, aquelas constituem seu deleite. Enquanto o governo e as leis atendem à segurança e ao bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formem assim o que se chama povos policiados. A necessidade levantou os tronos; as ciências e as artes os fortaleceram. Potências da terra, amai os talentos e protegei aqueles que os cultivam. Povos policiados, cultivai-os; escravos felizes, vós lhes deveis esse gosto delicado e fino com que vos excitaís, essa doçura de caráter e essa urbanidade de costumes, que tornam tão afável o comércio entre vós, em uma palavra: a aparência de todas as virtudes, sem que se possua nenhuma delas.<sup>162</sup>

Para Rousseau, os avanços promovidos pelo ingresso dos homens na sociedade e na conseqüente relação entre eles não são tomados como benéficos, visto que essas relações transportam o homem para fora de si e aprisiona-os nas imagens e opiniões<sup>163</sup>. Se na natureza o homem é uno e não depende de mais ninguém além de si próprio, nas sociedades ele será o oposto, dependendo de todos os homens, desde a produção de alimentos e vestimentas até a sua formação psíquica, na qual, para ele se reconhecer enquanto homem, necessitará dos outros, sentindo-se completo somente através do reconhecimento. Em outras palavras, se na natureza o homem era completo, pois seus sentimentos eram rústicos e ele não necessitava de ninguém, nas sociedades os homens precisarão dos demais e não se reconhecerão em si, mas somente nos outros.

Se o corpo o único instrumento que o homem selvagem conhece, é por ele empregado de diversos modos, de que são incapazes, dada a falta de exercício, nossos corpos, e foi nossa indústria que nos privou da força e da agilidade que a necessidade abrigou o selvagem a adquirir. [...] Daí ao homem civilizado o tempo de reunir todas essas máquinas à sua volta; não se poderá duvidar que, com isso, sobrepassa, com facilidade, o homem selvagem. Se quiserdes, porém, ver um combate mais desigual ainda, deixai-

<sup>162</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre as ciências e as artes*. . Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 342-343.

<sup>163</sup> Salinas, em seu livro *"Rousseau: da teoria à prática"*, demonstra como o homem em sociedade é revestido através de "máscaras" que estão sobrepostas umas sobre as outras, de modo que formam uma imagem disforme do indivíduo, mas seu apontamento está interligado à função da "polidez" nos homens sociais, - "É porque o homem social é mascarado que uma das primeiras lições da boa pedagogia consiste em um treinamento contra o prestígio das máscaras, diante das quais toda criança se assusta. Conhecer é tornar manifesto o homem que os ornamentos escondem, é proceder à operação inversa da dissimulação". (SALINAS, 1976, p. 49-50). Podemos utilizar tal análise como ponto de compreensão da fratura entre "ser" e "parecer" que representa a passagem do estado natural para o social.

os nus e desarmados uns defronte dos outros, e logo reconheceréis qual a vantagem de sempre ter todas as forças à sua disposição, de sempre estar pronto para qualquer eventualidade e de transportar-se, por assim dizer, sempre todo inteiro consigo mesmo.<sup>164</sup>

Para nosso autor, o avanço promovido pelas faculdades também não se demonstrará benéfico para os homens, pois estes, ao se defrontarem com seus avanços, não fizeram nada além de tirar vantagens dos demais e aprisionaram-se nas imagens e no reconhecimento que elas lhes proporcionavam. Assim, o percurso estabelecido da desigualdade no *Segundo Discurso* demonstra que ela só pode ser concebida no estado social, porque no estado de natureza as únicas desigualdades concebidas são as “*das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma*”<sup>165</sup>.

A introdução da desigualdade “*moral ou política*” acontecerá nas sociedades civis, pois é determinada por uma convenção social que consiste nas diferenças sociais, como “[...] *os vários privilégios de que gozam alguns em prejuízo de outros, como serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles*”<sup>166</sup>. Desse modo, as desigualdades são perpetuadas no estado social e, com o avanço das sociedades, é propiciado seu aumento, bem como a formação dos homens através dos signos sociais que propiciarão o afastamento entre homem e Natureza.

### 2.2.1. Os signos sociais

Para Rousseau, a sociedade civil será o local onde as vicissitudes dos homens se iniciam. A construção do conceito de sociedade está ligada a um processo histórico-social do homem, no qual os desenvolvimentos mentais e das técnicas fazem com que o homem rasgue o véu que o separava de seu estado natural. Desse modo, ao romper o limite entre o estado natural e o início do social, os homens, já com suas novas formas de criação de objetos e tendo em si uma nova visão do mundo, começam a criar signos representativos. Esses signos dentro da sociedade têm grande valor para os homens, embora, segundo o autor, eles façam parte do agrilhoamento e da perpetuação da

<sup>164</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit., p. 244-245. (Grifo nosso)

<sup>165</sup> Idem, *ibidem*, p. 241.

<sup>166</sup> Idem, *ibidem*, p. 241

condição de não saída desse novo estado, representando a prisão dos homens no mundo das aparências.

Jean Starobinski analisará os elementos sociais na construção da teoria política em Rousseau: *“O homem se aliena em sua aparência, Rousseau apresenta o parecer ao mesmo tempo como a consequência e como a causa das transformações econômicas. De fato, Rousseau liga profundamente o problema moral e o problema econômico”*, e mais adiante, o autor falará sobre os efeitos dos signos sociais nos homens: *“O homem social, cuja existência já não é autônoma mas relativa, inventa sem cessar novos desejos que não pode satisfazer por si mesmo. Precisa de riquezas e do prestígio: quer possuir objetos e dominar consciências. Só acredita ser ele mesmo quando os outros o “consideram” e o respeitam por sua fortuna e sua aparência”*<sup>167</sup>. Entrementes, podemos enumerar em signos como a propriedade, a opinião, a riqueza, o luxo, as honrarias, a inveja, a raiva, o orgulho, a vaidade, entre outros. São eles que, dentro da sociedade, representam algum valor, mas que fora dela não poderiam existir. Não obstante, esses signos representativos serão afastados do jovem Emílio, como nos conta Rousseau em seu livro IV:

Quereis, pois, animar e alimentar no coração de um jovem os primeiros movimentos da sensibilidade nascente e dirigir seu caráter para a beneficência e a bondade? Não façais que nele germinem o orgulho, a vaidade, a inveja, através da imagem enganosa da felicidade dos homens; não exponhais logo a seus olhos a pompa das cortes, o luxo dos palácios, o atrativo dos espetáculos; não o leveis a passear nos círculos, nas brilhantes assembleias. Não lhe mostreis o exterior da grande sociedade a não ser depois de o terdes colocado em condições de apreciá-la em si mesma. Mostrar-lhe o mundo antes que ele conheça os homens não é formá-lo, é corrompê-lo; não é instruí-lo, é enganá-lo.<sup>168</sup>

Poderíamos conjecturar como se deu o início destes signos, mas nos parece claro que o genebrino deixa escapar que eles são constitutivos e constituintes das sociedades, ou seja, são fruto da sociedade ao mesmo tempo em que são estabelecidos por ela. Assim, não nos pareceria leviano afirmar que um dos principais signos seja a propriedade, pois será ela a fundadora da sociedade civil e, por conseguinte, de todos os elementos que servirão ao longo dos milênios para constituir a sociedade. O início

---

<sup>167</sup> STAROBINSKI, JEAN. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 44-45.

<sup>168</sup> ROUSSEAU. *Emílio ou Da educação*, São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 302.

desses signos de representação não nos parecerá tão importante neste momento quanto seus efeitos na constituição dos homens.

Na sociedade, a relação entre o homem e o objeto é intermediada pela busca de reconhecimento. A procura por distinção abrange a “opinião” e o “olhar” dos demais, sendo assim, somente em meio a sociedade os homens podem alcançar o olhar e a opinião de seus iguais, mas a dinâmica apresentada parece ser dupla, uma vez que o olhar e a opinião parecem estar no princípio da caminhada rumo à sociedade. O conceito de “olhar” e “opinião” é fundamental para as modificações psicológicas dos homens, pois eles caracterizar-se-ão pela incessante busca por reconhecimento quando em sociedade, ou seja, os homens buscarão através de todos os elementos sua distinção dos demais a fim de se sobressair aos seus pares.

A relação entre homens e objetos é obscurecida pelos fins que os homens atribuem aos objetos, como aponta Bronislaw Baczko: *“La relation de l’homme aux choses est également faussée; on apprécie les choses non pas em fonction de leur rapport concret et significatif pour l’individu mais em fonction de leur valeur aux yeux des autres”*<sup>169</sup>. Assim, é através do olhar do outro que os homens buscam sua distinção, como demonstra Rousseau na passagem sobre as festas primitivas, onde os homens buscando se distinguir dos demais, buscavam para si o olhar de todos.

A fratura causada na divisão entre “*ser e parecer*” leva os homens à perda de seu “eu” e ao não reconhecimento de si, tendo como consequência a perda de si nos símbolos sociais, nas opiniões e no olhar dos demais, como aponta Bronislaw Baczko:

L’homme qui existe non pas « pour lui-même », mais eu égard aux autres, à ce que les autres pensent de lui, se met à la merci des opinions et des préjugés d’autrui. « Plus l’intérieur se corrompt et plus l’extérieur se complique », et vice versa, la dépendance est ici réciproque. Dans ce monde dépravé, l’individu puise à l’extérieur, dans l’opinion d’autrui non seulement les raisons, mais encore le sentiment de sa propre existence, du bonheur, de sa propre dignité. Les hommes « savent être heureux et contents d’eux-mêmes sur le témoignage d’autrui plutôt que sur le leur propre (...) L’homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l’opinion de autres, et c’est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu’il tire le sentiment de sa propre existence (...), demandant toujours aux autres ce que nous sommes et n’osant jamais nous interroger là-dessus nous-mêmes ». D’où la perte de notre personnalité : nous dépendons à un tel point de autres que même notre esprit se soumet au « joug de l’opinion ». « Notre individu n’est plus que la moindre partie de nous-mêmes. »<sup>170</sup>

<sup>169</sup> BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Paris: Mouton, La Haye, 1974. p. 22.

<sup>170</sup> BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Paris: Mouton, La Haye, 1974. p. 20-21.



Portanto, para Rousseau, o reconhecimento dos homens passa pelas opiniões e pelos olhares de outrem, sendo somente a partir dos outros que pode haver o seu reconhecimento e, por consequência, a sua perda em si e a alienação nas opiniões, nos olhares e nos objetos. Após a cisão entre ser/parecer, o homem só poderá se medir mediante o outro e, através do hábito, cria-se um mecanismo para se diferenciar dos demais. Desse modo, o homem voluntariamente se prende aos males e à “servidão” que o corrompe, sendo pela distinção que o vício se instala e pelo hábito que se perpetua.

Na sociedade, os homens iniciam uma busca pela distinção através da opinião dos outros, pois o primeiro movimento de “*olhar para si*” resultou em “*orgulho*”, como menciona Rousseau: “*assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho [...]*”<sup>171</sup> e, com o constante progresso dado pela entrada na sociedade, os homens buscaram se distinguir dos demais e fizeram com que surgisse nas sociedades nascentes a estima pública, pois, assim que “*cada um começou a olhar os outros e a desejar ele próprio olhado, passando assim a estima pública ter um preço*”<sup>172</sup>, surgiu os males que posteriormente seriam ampliados nas sociedades mais complexas, como salienta Salinas Fortes sobre a importância da “*tiranía da opinião*” na construção das sociedades para Rousseau.

Antes que se constitua uma verdadeira “sociedade” entre os homens, institui-se algo como o espaço-tempo “público”. Em uma palavra, esboça-se a “tiranía” da opinião que sofrerá uma intensificação progressiva e se estabelecem as condições da generalizada alienação que vai caracterizar o homem social a partir de agora nas etapas ulteriores do seu desenvolvimento<sup>173</sup>.

Assim, a tirania da distinção faz com que os homens criem objetos artificiais para se diferenciar dos demais, e esses objetos distintivos, os signos sociais, irão corroborar para a alienação do homem. Desse modo, todos os elementos que propiciam a separação dos homens com a natureza fazem parte desses signos sociais, pois na natureza os eles não tinham necessidades de distinção, tampouco de criação de objetos.

Portanto, elementos como propriedade, riqueza, luxo e honrarias serão parte da constituição dos homens, uma vez que o seu reconhecimento na sociedade é

<sup>171</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit., p. 267.

<sup>172</sup> Idem, *ibidem*, p. 269.

<sup>173</sup> SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo: Política e poética em Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 1997, p. 52.

determinado pelos objetos e pelas pessoas que os cercam, pois, sua representação não está mais em si, mas somente fora de si. Para Starobinski, “*Como os homens não procuram mais satisfazer suas “verdadeiras necessidades”, mas aquelas que sua vaidade criou, estarão constantemente fora de si mesmos, serão estranhos a si mesmos, escravos uns dos outros*”<sup>174</sup>, assim, ao se comparar aos demais para se reconhecer, torna-se escravo das opiniões e, ao se distinguir, torna-se servo dos objetos.

### 2.2.2. A perda da liberdade natural

O afastamento dos homens de sua condição natural está relacionado à sua perda da liberdade natural. O ingresso na sociedade é marcado por uma série de fatores, dentre eles, Rousseau destacará como um dos mais importantes a perda da liberdade. Esse elemento que é força motriz no homem de natureza, no homem social será diminuído quase ao ponto de seu desaparecimento. Não podemos afirmar que a liberdade nas sociedades desaparece, pois, no *Contrato social*, o melhor modelo será o que conseguir garantir a liberdade do cidadão através da *vontade geral*, e a sua finalidade [do contrato] é “*encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça, entretanto, senão a si mesmo e permaneça tão livre como antes*”<sup>175</sup>.

Assim, a liberdade aparecerá em diversos textos do genebrino, sendo ela um elemento fundamental para compreender a contraposição entre a natureza e a sociedade. Esse conceito irá aparecer até mesmo na formação do jovem Emílio, uma vez que tal educação buscará proporcionar ao máximo a preservação da liberdade na constituição do jovem, pois ele não se aprisionara a “*tiranía das opiniões*”, sendo ele livre dos preconceitos sociais. Os males que afligem os homens sociais não irão tocar o coração do jovem Emílio.

Se há na vida um momento favorável a esse estudo, é este que escolhi para Emílio; mais cedo, ser-lhe-iam estranhos, mais tarde, ele seria semelhante a eles. A opinião cujo funcionamento ele vê ainda não adquiriu domínio sobre ele; as paixões cujo efeito percebe não abalaram seu coração. Ele é homem, interessa-se por seus irmãos; é equitativo e julga seus pares. Ora, com certeza, se os julgar bem, não quererá estar no lugar de nenhum deles, pois a meta de todos os tormentos que causam a si mesmos, estando fundamentados

<sup>174</sup> STAROBINSKI, JEAN. *Jean-Jacques Rousseau : A transparência e o obstáculo*. Op. cit., p.45.

<sup>175</sup> ROUSSEAU. *Do contrato social*, livro I, cap. 6, p. 38.

em preconceitos que ele não tem, parece-lhe construída no ar. De sua parte, tudo o que deseja está a seu alcance. De quem dependeria ele, bastando-se a si mesmo e livre de preconceitos? Ele tem braços, saúde, é moderado, tem poucas necessidades e tem com que satisfazê-las. Tendo crescido em meio à mais absoluta liberdade, o maior dos males que pode conceber é a servidão. Ele tem pena dos miseráveis reis, escravos de todos os que lhes obedecem; tem pena dos salsos sábios, acorrentados à sua vã reputação; tem pena dos ricos tolos, mártires de seu luxo; tem pena dos voluptuosos de ostentação que entregam a vida inteira a tédio para parecer que sentem prazer. Teria pena do inimigo que fizesse mal a ele, pois veria sua miséria em suas maldades.

O aprisionamento do homem na sociedade através do seu lançamento para fora de si é proveniente da formação das suas *faculdades*, estas que serão fundamentais para que os homens em sua constituição se aprisionem a “*tiranía das opiniões*” e dos signos sociais. Desse modo, o princípio da alienação moral do homem está relacionado ao seu desenvolvimento intelectual, que o faz se lançar para fora de si, mas não podemos deixar de relacionar os desenvolvimentos exteriores aos homens como um elemento constituinte da sua formação.

Com esse desígnio, depois de expor a seus vizinhos o horror de uma situação que os armava, a todos, uns contra os outros, que lhes tornava as posses tão onerosas quanto o eram suas necessidades, e na qual ninguém encontrava a segurança, fosse na pobreza ou na riqueza, inventou facilmente razões para fazer com que aceitassem seu objetivo: “unamo-nos”, disse-lhes “para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituíamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se que não abram exceção para ninguém que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna [...]”.<sup>176</sup>

Adiante, Rousseau continua a examinar o ingresso dos homens na sociedade como forma de sua perda de liberdade:

Fora preciso muito menos do que o equivalente desse discurso para arrastar homens grosseiros, fáceis de seduzir, que aliás tinham questões para deslindar entre si, que não podiam dispensar árbitros e possuíam demasiada ambição para poder por muito tempo dispensar os senhores. Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade, pois, com muita razão reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não contavam com a suficiente experiência para prever-lhe os perigos [...].<sup>177</sup>

A liberdade é, para Rousseau, um conceito de suma importância para os homens, pois está na base da vida do homem natural. O homem natural é livre, pois ele não tem

<sup>176</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit., p. 275.

<sup>177</sup> Idem, *ibidem*, p. 275.

nenhum compromisso com outros homens e também não está aprisionado em desejos ou objetos que estão ao seu redor. A liberdade do homem natural de não ter nenhum compromisso, de estar sempre todo em si, constitui o elemento central da vida natural, porque esse todo que o homem natural representa é atribuído à liberdade por Rousseau. Desse modo, a liberdade no homem natural é gozada apenas no homem enquanto uma unidade, após seu ingresso na vida social, ele perde sua unidade e começa a se fracionar, perdendo assim sua liberdade.

[...] o homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades, passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes, dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles.<sup>178</sup>

O homem natural é descrito como um todo, sendo que nada afeta sua alma, e a calma de suas paixões faz demonstrar sua liberdade. Ele é completo em si, não necessita de ninguém, tampouco tem necessidade do outro, e sua extensão não são os objetos ou os homens, mas, sim, a Natureza. Elementos como o olhar, a consideração e as opiniões não lhe fazem sentido. As paixões estando pouco ativas o colocam em uma condição muito a frente do homem social diante da liberdade, uma vez que ele sempre está livre para fazer o que seu coração lhe ordena. Desse modo, não há, no homem natural, restrições, diferentemente do homem social, que a tudo é submetido.

O homem social não vive em si, mas somente fora de si, e para ele definir a si mesmo, é necessário comparar-se com os demais ao seu redor. Sua felicidade não está na liberdade de respeitar ao que o coração lhe ordena, mas, sim, em se comparar com os demais e sentir-se o melhor em tal comparação. Os objetos que permeiam o mundo, ou seja, os títulos de riqueza, de luxo, como as propriedades e honrarias no geral, são suas ambições. Assim, a liberdade do homem de natureza pode ser afirmada, pois ele não está fora de si e não deseja comparar-se a ninguém, estando sempre em condições de fazer o que seu coração lhe ordena, por ser um todo em si mesmo. Essa condição será perdida nos homens sociais, pois estes irão viver somente fora de si, buscando sua felicidade nos objetos e nas honrarias.

---

<sup>178</sup> Idem, *ibidem*, p. 273.

### 2.3. O último estágio da corrupção: a perda de si

Após analisar a contribuição dos símbolos representativos no afastamento do homem de sua natureza, buscaremos ponderar as diferentes modificações nos indivíduos ocorridas através da instituição dos signos e ressaltar a construção das desigualdades e a exclusão que são oriundas desses elementos. Assim, tentaremos desvelar as relações políticas cujo princípio se ancora na propriedade privada, acompanhando o *Discurso sobre os fundamentos da desigualdade entre os homens*, procurando tratar do último grau da desigualdade e da formação social oriunda desse último estágio, porque, nesse momento, todos os homens tornam-se iguais por nada terem e estarem presos às instituições sociais.

A propriedade fora o primeiro motor físico desta alienação<sup>179</sup>, pois estabeleceu as relações entre propriedade e sociedade, aprisionando os homens aos elementos simbólicos. Nesse momento, os homens, por nada terem, estão a mercê de outrem e se reconhecem apenas nos objetos exteriores, tendo nos elementos materiais sua busca.

O último grau da desigualdade, o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de que partimos; então, todos os particulares se tornam iguais, porque nada são, e os súditos, não tendo outra lei além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra além de suas paixões, as noções do bem e os princípios da justiça desfalecem novamente; então tudo se governa unicamente pela lei do mais forte e, conseqüentemente, sendo um novo estado de natureza, diverso daquele pelo qual começamos, por ser este um estado de natureza em sua pureza, e o outro, fruto de um excesso de corrupção.<sup>180</sup>

Assim, as relações entre a propriedade e a formação sociopolítica dos homens estabeleceram os progressos das desigualdades que os enclausuraram no estado social, já os avanços das instituições e desigualdades modificaram a constituição do homem no estado social, este que chamaremos de “novo homem”. O homem no estado social será

<sup>179</sup> O desenvolvimento do homem e sua saída do estado natural estão relacionados aos objetos materiais. Desse modo, o avanço das desigualdades e da perda de si também está relacionado aos meios materiais e à sua relação com os homens, pois como menciona Olgária Matos: A “perfectibilidade” torna manifesto que as relações humanas mudaram; num certo sentido, realiza-se “contra a natureza”, no estado social, sob a influência das necessidades materiais. Ou seja, as mudanças respondem a uma provocação vinda de fora: em certas regiões, o homem encontrou “anos estéreis, invernos longos e rudes, verões ardentes” e em seu meio natural não conseguiu encontrar proteção segura, vendo-se forçado a sair de sua indolência primitiva; a partir de então, passa a depender do exterior. E este ser que recebia os dons da natureza deverá conquista-los - a adversidade só será vencida ao preço de um esforço contínuo: é o trabalho que obrigará o homem a organizar-se em sua luta contra os obstáculos. (MATOS, 1978, p. 42).

<sup>180</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit., p. 286.

institucionalizado, tendo na introjeção das leis e dos objetos exteriores o seu meio de viver.

Os corpos políticos, deste modo permanecendo, entre si, em estado de natureza, logo se ressentiram dos inconvenientes que haviam forçado os particulares a sair dele, e tal estado tornou-se ainda mais funesto entre esses grandes corpos do que fora, antes, entre os indivíduos dos quais se compunham. Daí nasceram as guerras nacionais, as batalhas, os assassinatos, as represálias que levam a natureza a agitar-se e chocam a razão, e todos esses preconceitos horríveis que consideram como virtude a honra de derramar o sangue humano. As pessoas de bem passaram a incluir entre seus deveres o de degolar seus semelhantes; viu-se, por fim, os homens se massacrarem aos milhares sem saber porque e cometerem-se mais assassinatos num só dia de combate e mais horrores na tomada de uma única cidade do que se cometera, no estado de natureza, em toda a superfície da terra, durante séculos inteiros. Tais são os primeiros efeitos que se discernem na divisão do gênero humano em diferentes sociedades.<sup>181</sup>

Ao descrever o progresso das desigualdades, Rousseau estabelece, ao final de seu *Discurso* na academia de Dijon, que os avanços das instituições políticas e da desigualdade se ancoram em três momentos, sendo eles: “o estado do rico e do pobre”, “o de poderoso e do fraco” e “o de senhor e escravo”<sup>182</sup>. Assim, o homem do último estágio, este que está no estado mais distante da natureza será o homem das sociedades policiadas mencionado no *Discurso sobre as ciências e as artes*. Da menção, retiramos duas conjecturas, a primeira é que o *Contrato social*, como menciona Milton Meira do Nascimento em seu artigo “O Contrato Social – entre a escala e o programa”<sup>183</sup>, trata-se de uma régua na escala da degeneração humana, assim distanciando deste livro a possibilidade de ser um manual da construção de um Estado. Já a segunda conjectura que podemos afirmar é que Rousseau está antevendo a burocratização social, na qual as leis tomam o corpo social e transformam o indivíduo em um ser instrumentalizado, pois, como menciona o autor no *Emílio*, “O homem civil nasce, vive e morre na escravidão; enquanto conservar a figura humana, estará acorrentado por nossas instituições”<sup>184</sup>, um tema que a ciência política moderna irá estudar com afinco.

Desse modo, está anunciada nas obras do genebrino a constituição de um “novo homem” a partir das instituições sociais, porque, se Descartes com “*cogito ergo sum*” desvela a estrutura do homem e, desse ato, o homem torna-se portador da razão,

<sup>181</sup> Idem, *ibidem*, p. 276.

<sup>182</sup> Idem, *ibidem*, p. 283.

<sup>183</sup> Revista *Discurso*, 1988, n.17.

<sup>184</sup> ROUSSEAU. *Emílio ou Da educação*. Op. cit., p. 16.

as instituições sociais são o motor da constituição de um novo homem a partir da entrada na sociedade. Ao investigar a saída do homem de seu estado natural e o ingresso na sociedade, Rousseau busca elucidar a sociedade em seus termos, assim esclarecendo os diversos períodos que existem na constituição do homem e das sociedades até seu ponto mais distante do estado de natureza, pois como menciona Olgária Matos em uma das notas de *Rousseau uma arqueologia da desigualdade*: “É preciso observar que há, em Rousseau, a consideração do “homem da natureza”, “homem primitivo”, e “homem selvagem” que tendem a confundir-se, como se verá pela sequência dos textos. Nos três casos, o importante será a representação da ausência de desigualdade e o momento da vida indolente e em equilíbrio com a natureza [...]”<sup>185</sup>. Desse modo, o próprio autor, ao longo de suas obras, enuncia as transformações dos homens.

Assim sendo, a escada evolutiva da degeneração do homem é tratada em diversas obras e de diversos modos, pois o que seria o Emílio senão a tentativa de um tratado educacional que busca diminuir a alienação dos homens. Nas constituições propostas pelo autor, como: *Projeto de Constituição para a Córsega*, *Considerações sobre o Governo da Polônia*, *Tratado Sobre a Economia Política*, *O Contrato Social*. Assim, a constituição dos homens passa pela formação do meio exterior ao qual eles estão imersos, pois, por mais que a ação da *perfectibilidade* esteja no interior do homem, esses avanços são instigados por eventos exteriores.

### 2.3.1. A formação de um “novo homem”

Ao buscar a resposta para as desigualdades entre os homens, Rousseau estabelece um novo modelo histórico a partir dessas desigualdades, apresentando o problema das instituições sociais na formação do homem. No início do *Segundo Discurso*, Rousseau anuncia que as desigualdades tiveram seu desenvolvimento nas sociedades, pois no estado de natureza elas eram praticamente nulas, uma vez que estavam no campo puramente físico (na constituição dos corpos, das saúdes, das idades). Já a desigualdade de instituição ou moral, só pode ser concebida com o ingresso dos homens na vida social, de modo que a desigualdade moral é estabelecida pelas diferenças de riquezas, prestígios, poder, entre outros. Porém, ao apresentar os três termos da desigualdade, Rousseau retoma o problema do seu desenvolvimento como um problema das

---

<sup>185</sup> MATOS, Olgária C.F. *Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*. Op. cit., p 33.

instituições que as sociedades produzem, de modo que, quando retoma a história das sociedades políticas e as suas consequências na formação dos homens, fica evidente que o desenvolvimento das instituições proporcionou a formação de um “novo homem”.

Com o passar do tempo e os avanços da sociedade, os homens modificam seus corpos e espírito, novas ideias são criadas e novas necessidades são estabelecidas, como menciona Rousseau: “[...] esse desejo universal de reputação, de honrarias e de preferências, que nos devora, a todos adestra e põe em confronto os talentos e as forças, excita e multiplica as paixões e como, tornando todos os homens concorrentes, rivais, ou melhor, inimigos, cotidianamente determina desgraças, acontecimentos e catástrofes de toda espécie, fazendo com que tantos pretendentes entrem num mesmo combate”<sup>186</sup>, tal movimento em direção ao último estágio das desigualdades propiciou uma ampla modificação nos homens.

O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social.<sup>187</sup>

Rousseau propõe que a constituição das sociedades está no centro dos problemas humanos, portanto, será a partir do ingresso social que os homens irão se distanciar de sua essência. Desse modo, as estruturas sociais são determinantes para a formação dos homens, uma vez que fazem parte da construção das bases sociais e psicológicas, nas quais os homens estão inseridos. Porém, o homem participa da construção desses campos, pois, se não fosse seu desenvolvimento intelectual, ele não teria avançado no progresso da razão, por isso, podemos conjecturar que, para Rousseau, a constituição do homem se dá de uma forma dialética. O desenvolvimento das sociedades propicia uma nova formação do homem, constituição essa que será abordada na passagem da estátua de Glauco, na qual podemos ler que, após tantos desenvolvimentos na história e na sociedade, os homens se modificam a ponto de não se parecerem em nada com sua essência natural.

A sociedade tem grande influência na constituição dos homens e das desigualdades por eles sofridas, pois a alteração na alma humana faz com que os homens se tornem irreconhecíveis nas sociedades e, por sua vez, não consigam retornar

<sup>186</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit., p. 284.

<sup>187</sup> ROUSSEAU. *Emílio ou Da educação*. Op. cit., p. 11.



ao seu estado natural – após avançar, não é mais possível retornar ao estado anterior. Assim, caberá à construção de uma sociedade resolver os problemas provenientes dela, na qual as instituições funcionem como meio moderador das paixões humanas<sup>188</sup>. Ao ingressar na vida em sociedade e aderir a ela mesmo que inconscientemente, o homem apreende regras e normas sociais que o tornam civilizado e, em meio a sociedade, para que tenha a noção de pertencimento, ele deve respeitar as regras culturais que ela transmite – dessa forma, há uma criação e reprodução de regras, que são os meios de manutenção da sociedade.

Tomar o que se oferece na medida em que se deseja era o privilégio do estado de natureza, ilustrado, em sua primeira parte, pelo *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Mas a sociedade distinguiu o *teu* e o *meu*, e não se pode retroceder: os ladrões são colocados na prisão. À suficiência ociosa do estado de natureza sucede um estado de carência perpetuamente insatisfeito: o homem esquece de si mesmo em seu trabalho, no qual se torna escravo das coisas e dos outros homens. No entanto, o trabalho torna o homem humano, eleva-o acima da condição dos animais: o homem se define doravante como o ser laborioso e livre que emprega meios e instrumentos pelos quais se opõe à natureza para transformá-la. O que constitui a infelicidade do estado social é que o homem sempre busca novas satisfações, perde-se no mundo dos meios, e não sabe mais se dominar. É constantemente afastado de si mesmo pelo sentimento da insuficiência de seus prazeres, e agrava essa insuficiência ao buscar proporcionar a si mesmo outros prazeres.<sup>189</sup>

Rousseau descreve uma espécie de “*servidão voluntária*”<sup>190</sup> dos homens de um modo inovador para seu tempo, pois o desenvolvimento dos homens ocasiona uma servidão aos símbolos nas sociedades nascentes. Esse processo de construção de si em torno de elementos exteriores teve início com o estabelecimento do objeto mais vil a que os homens tiveram acesso, a propriedade.

<sup>188</sup> Para Rousseau, *O contrato social* e *Emílio* serão livros cuja função é de instituir modelos políticos e educacionais a fim de controlar as paixões humanas e diminuir nos homens os seus vícios.

<sup>189</sup> STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacque Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Op. cit., p. 148-149.

<sup>190</sup> Servidão voluntária é título do livro de Etienne La Botie, texto que fora lido pelo autor através de Montaigne. Rousseau expressa que a dependência criada pela propriedade privada colocara os homens na condição de aprisionamento nas opiniões de outrem, desse modo, os homens, ao se reconhecerem apenas nos demais, não mais estarão em condições de viver livres. Assim como Rousseau expõe a figura do “escravo e do senhor”, em que ambos, necessitando do outro para reconhecerem suas forças e necessidades, alienam suas consciências nas opiniões e nos objetos do mundo social. O processo da “servidão voluntária”, das opiniões e dos objetos sociais pode ser descrito através do hábito, pois os homens, habituando-se às necessidades exteriores e convivendo com os demais, criam a necessidade de outrem. Como aponta Bronislaw Baczeko: “Fonde sur l’inégalité, la dépendence mutuelle prive l’homme de sa liberté. Ne sont libres ni l’esclave qui dépend de son maître, ni le maître qui depend à chaque instant de ses esclaves, et tous les deux dépendent de forces anonymes, n’étant que des chaînons das la chaîne des événements” (BACZKO, 1974, p. 18).

O avanço das sociedades propiciou o decaimento do *amor-de-si* em *amor-próprio*, e essa passagem pode ser medida pela voracidade que os homens reivindicaram para si títulos de direito sobre as terras comuns. As paixões humanas se desenvolveram de forma lenta ao longo da história e poderiam ter continuado de forma grosseira, não fosse as mudanças exteriores que a própria natureza impõe sobre os homens. Portanto, o desenvolvimento das faculdades dos homens está atrelado ao acaso natural, mas ele não teria alcançado proporções grandes, como a sociedade, se não fosse os meios materiais que os homens encontraram. Assim, a propriedade é lançada pelo autor, no *Segundo Discurso*, como o meio material que levou os homens às suas correntes, pois, como menciona n' *O Contrato*, “*O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles*”<sup>191</sup>, de modo que foi esse meio material que levou os homens a se desenvolverem até o ponto mais alto de sua corrupção.

A propriedade torna-se elemento central na busca pelos meios que corrompem os homens, pois, é a partir da constituição da propriedade privada que os homens irão estabelecer sociedades, o discurso do apropriador aparecerá como forma da criação dos Estados e das leis. Assim, a sociedade surge da apropriação das terras por alguns que, possivelmente, tinham mais luzes do que os demais e condenaram todos a seguir “seus grilhões”.

A propriedade não é o primeiro elemento de afastamento do homem da natureza, pois como mencionamos anteriormente, as faculdades humanas ocupam o espaço de germe da corrupção moral e, para que houvesse o reconhecimento do homem ou até mesmo o reconhecimento da propriedade, foram necessárias muitas luzes.

Assim, podemos estabelecer dois grandes momentos da corrupção dos homens em Rousseau: a primeira está ligada ao desenvolvimento das faculdades através da *perfectibilidade*, como comenta Salinas Fortes, “*a gênese das nossas faculdades e das nossas luzes, que o segundo Discurso reconstitui paralelamente à genealogia dos nossos vícios ou dos nossos preconceitos, tem na ‘perfectibilidade’ a sua condição de possibilidade*”<sup>192</sup>, pois caso não houvesse o avanço da *perfectibilidade* sobre as faculdades humanas, os homens ainda se encontrariam no estado de paz perpetua com a

<sup>191</sup> ROUSSEAU. *O Contrato social*. 1973, p. 53.

<sup>192</sup> SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau: Da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976, p.52.

natureza. Já o segundo fora a instituição da propriedade privada entre os homens, pois ao se apropriarem de um terreno, os homens não se reconheciam com seus iguais e buscaram a distinção, fazendo avançar as faculdades. A instituição da propriedade fez com que fossem necessárias leis para proteger os que possuíam dos que nada tinham e, assim, fundou-se o Estado. Ao constituir os avanços da propriedade, mais os homens se distanciaram de sua natureza e, quando não a enxergaram mais, foram tomados pela sua segunda natureza.

### Capítulo 3 – Da propriedade à alienação do homem

*O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo [...]*<sup>193</sup>

A propriedade aparece ao longo das obras de Jean-Jacques Rousseau como um importante elemento para a fundação da sociedade civil, pois, após a instituição da propriedade, o homem começa a modificar sua relação com o mundo natural e consigo mesmo, assim aprisionando-se no nível das meras aparências e começando a distanciar-se de sua essência. É somente a partir da instauração da propriedade que os homens saem de seu estado natural e começam a tornar a vida mais complexa, porque no estado natural, a vida dos homens era simples, uma vez que não havia necessidade de outrem.

As mudanças promovidas pela introdução da propriedade tornaram a vida mais complexa em meio a sociedade, transformando as relações dos homens e modificando seu pensamento, pois, como afirma Rousseau no *Emílio*, “o homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante”<sup>194</sup>. Essa relação absoluta entre homem e natureza será rompida com o advento da propriedade privada e os interesses provenientes dela, assim o estado social se sobrepõe ao natural, sendo o homem social uma sobreposição de camadas ao homem natural, como aponta Rousseau no prefácio do *Discurso sobre a Desigualdade* com o símile da estátua de Glauco<sup>195</sup>, na qual os efeitos do tempo modificaram a sua

<sup>193</sup> ADORNO, Theodor W. ; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p. 40

<sup>194</sup> ROUSSEAU. *Emílio ou Da educação*. Op, cit., p. 11.

<sup>195</sup> A representação da estátua de Glauco é apontada por Kuntz como o exemplo dos efeitos da cultura sobre a natureza, assim os efeitos da sociedade nos homens se manifestarão de modo a fazer com estes modifiquem sua percepção de si, pois se o homem natural é integrado com a natureza, a sua saída desse estado promove uma mudança em sua relação com a natureza, logo, a razão e o trabalho se impõem como uma necessidade para a manutenção dos homens. Esse percurso histórico representado no Segundo Discurso é amplamente marcado por uma análise dialética dos termos apresentados por Rousseau, assim os efeitos sobre a estátua de Glauco marcam a relação dialética entre homem e sociedade - “Se tal é, finalmente, o propósito da investigação rousseauiana, então devemos entender que a referência à imagem de Glauco, no prefácio do Segundo Discurso, tem um duplo significado. De um lado, a estátua deformada e recoberta de camadas superpostas, acumuladas com o tempo, representa o homem afastado de sua condição original. As camadas acrescentadas à imagem escondem sua natureza original e, por isso, ela é quase irreconhecível. De outro lado, a estátua de Glauco representa o engano. Ao contemplá-la, não estamos, simplesmente, diante de uma aparência que nos esconde a

aparência. O efeito da entrada do homem na vida social acontece da mesma forma, na qual o desenvolvimento criará uma “segunda natureza”, como demonstra Rolf Kuntz, em *Fundamentos da teoria política de Rousseau*, acerca da cisão do homem com a natureza:

Restabelecer esta verdade, mostrando a distância entre o estado presente e o estado natural, é o primeiro passo para a redescoberta, já não da essência humana, mas de como foi possível que o homem chegasse ao desconhecimento de si mesmo, construindo no interior do seu espírito, um véu entre a aparência e a realidade. A história da desigualdade é, portanto, a história da alienação, da divisão do homem em real e aparente. Se toda ciência supõe, o seu ponto de partida, a distinção entre aparência e realidade, estamos, portanto, assistindo a gênese de um projeto científico. A partir de agora Glauco, que pensávamos conhecer, transforma-se em objeto de interrogação. Quem é realmente o homem? Qual sua verdadeira história? Como chegou a desconhecer-se? (KUNTZ, 2012, p. 80-81).

Rousseau demonstra que o percurso histórico – mesmo que hipotético – dos homens através de revoluções fez com houvesse o progresso sucessivo, assim chegando ao momento de uma exteriorização completa e ao rompimento com a natureza. Com o processo das revoluções ocorrendo, os homens deixam de ser um “inteiro absoluto” com a natureza e tornam-se seu oposto, lançando-se para fora de si e se aprisionando nas aparências – esse é o percurso dos homens, passando do estado natural para o social e alienando-se nas aparências, como no luxo, na riqueza e nas opiniões.

O percurso da alienação dos homens descrito no *Segundo Discurso*, como aponta Derathé, fora permeado por uma “multidão de séculos” que separaram o homem natural do social. As revoluções que eram poucas até o aparecimento da propriedade, foram aumentando sucessivamente, pois os sucessivos progressos só fizeram aumentar a necessidade de outros. Assim nasceu o “estado de guerra”, no qual os homens entraram após a propriedade<sup>196</sup>. Esse percurso histórico terá grande relevância na compreensão

---

natureza real do homem. Estamos, na verdade, diante daquela aparência que nos é apresentada como a verdadeira e eterna condição humana. Se isto acontece, então não é apenas o observador que se engana diante de Glauco: é o próprio Glauco, símbolo do homem, que se engana sobre si mesmo e foi ensinado a contemplar-se tal como a sociedade o formou e tal como ela deseja que ele se contemple. Pôr em questão a verdade de sua imagem é abandonar as crenças geradas pela vida social e criar a possibilidade de uma investigação radical capaz de restabelecer a verdade. É o que mostra Rousseau, quase no fim da primeira para do Discurso:” (KUNTZ, Rolf. *Fundamentos da teoria política de Rousseau*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 79-80).

<sup>196</sup> Rousseau fará a defesa dos homens no estado pré-social, distinguindo-se de Hobbes que coloca os homens na condição de “naturalmente intrépido”, concebendo neles uma bondade natural ou aversão ao ver o sofrimento alheio causado pela “pitié”, dessa forma, o homem natural só se encontrara no caminho para o estado de guerra após a introdução da propriedade – “Ora, nada é mais meigo do que o

das sucessivas “revoluções” ocorridas na “alma humana”, que fizeram com que os homens, após a exposição a elementos exteriores à natureza, progredissem até a saída do estado natural. Cabe sublinhar que o processo das revoluções do homem, expostos por Rousseau, tem no processo dialético seu grande centro.

Ao delinear a história da saída do homem de seu estado natural até a instituição do pacto social, demonstra-se a sinuosidade pela qual passou a história dos homens, utilizando o “estado de guerra” para demonstrar o nascimento da propriedade e os avanços das paixões. A guerra tem seu lugar na consolidação do contrato do rico e demonstra a carga dialética do *Segundo Discurso*, no qual os efeitos de um objeto exterior irão afetar progressivamente os homens, propiciando sua modificação.

Na segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*, ele retraza em grandes linhas a evolução da humanidade e “os funestos progressos” que a conduziram do estado de natureza ao estabelecimento das sociedades civis. Entre o momento em que estas se constituem e o puro estado de natureza, decorre uma “multidão de séculos” e instalam-se duas etapas intermediárias. Primeiramente, um período que foi a época mais feliz da humanidade e que Rousseau chama “sociedade nascente”. Durante esse período, sem constituírem sociedades políticas, sem se submeterem às leis, os homens não estão mais esparsos; eles vivem em “tropas”, adquirem “alguma ideia grosseira dos engajamentos mútuos” e conhecem os “deveres da civilidade”. É assim que os povos selvagens vivem. Mas, com os progressos da desigualdade e com o desenvolvimento das paixões, essa idade de ouro desapareceu para dar lugar ao “mais horrível estado de guerra”: “É assim, diz Rousseau, que as usurpações dos ricos, os assaltos dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornam os homens avaros, ambiciosos e maus. Erguia-se entre o direito do mais forte e o direito do primeiro ocupante um conflito perpétuo que só terminava com combates e assassínios. A *sociedade nascente deu lugar ao mais horrível estado de guerra*: o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais retornar sobre seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que tinha feito, e só trabalhando vergonhosamente pelo abuso das faculdades que o honram, colocou-se na véspera de sua ruína”. Foi esse estado de guerra que tornou os estabelecimentos políticos necessários e

---

homem em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil, e compelido tanto pelo instinto quanto pela razão a defender-se do mal que o ameaça, é impelido pela piedade natural de fazer mal a alguém sem ser a isso levado por alguma coisa ou mesmo depois de atingido por algum mal. Porque, segundo o axioma do sábio Locke, ‘não haveria afronta se não houvesse propriedade’.” (ROUSSEAU, 1978, p. 270). Cabe ressaltar que, embora Rousseau coloque o pré-social como “bom”, o autor também fará distinção dos selvagens, como aponta Paul Arbousse-Bastide em nota do *Discurso sobre a Desigualdade* – “Rousseau distingue, implicitamente, duas espécies de selvagens: 1) os bons selvagens, que conservaram a simplicidade do estado de natureza original – seriam antes “primitivos”; 2) os maus selvagens, que aprenderam os vícios da corrupção social sem equilibrá-los com as vantagens da civilização – seriam os “bárbaros”. (Nota 90 do *Discurso sobre a Desigualdade*). Por fim, cabe lembrar a belíssima obra de Salinas Fortes intitulada *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: Humanitas, 2007.

nos fez sentir suas vantagens. Sob a iniciativa dos ricos, os homens decidiram unir-se por convenções e obedecerem, todos, a uma autoridade comum. “Tal foi, diz Rousseau, ou deveu ser, a origem da sociedade civil e das leis”.<sup>197</sup>

O processo de socialização dos homens culminará na exteriorização de si e, por consequência, em um sucessivo distanciamento da natureza, assim, o avanço social está presente no processo de alienação dos homens para Rousseau, pois representa a cisão com a natureza, isto é, “*ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente distintas*”<sup>198</sup>. O conceito de alienação aparece em diversos momentos e de diversas formas, enquanto no *Segundo Discurso* a alienação é apresentada como a exteriorização do homem de sua natureza; no *Contrato Social*, ela aparecerá na forma de uma representação política, pois para a formação do contrato, será necessária a alienação dos contratantes, assim os indivíduos se alienam através do contrato para a formação da “*vontade geral*”.

O conceito de alienação apresenta-nos diversas compreensões e leituras na obra de Rousseau, porém, buscaremos analisar o conceito apresentado no *Discurso sobre a desigualdade*, sem negligenciar a sua importância n’*O Contrato Social*. Desse modo, nos interessa não apenas compreender os motivos pelos quais os homens se alienam, mas também propor a partir da leitura do *Segundo Discurso* a relação entre propriedade e alienação, pois a propriedade é apresentada por Rousseau como o elemento material da história dos homens que propiciou sua introdução nas sociedades e, se não fosse pela entrada no sistema social, eles não teriam conhecido nenhum tipo de mal.

Portanto, a propriedade é um elemento singular na discussão sobre a exteriorização do homem, uma vez que, como demonstra Rousseau, “[...] *essa foi a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras que, tão-só se aproveitando dos dons que a natureza lhe oferece, longe estava de pensar em arrancar-lhes alguma coisa. Mas logo surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las*”. Desse modo, fica exposto que fora graças a eventos exteriores à natureza e, até mesmo, ao acaso que fizeram com que os homens se aperfeiçoassem a fim de se adaptar aos meios em que viviam. Esses elementos exteriores propiciaram modificações no homem, por exemplo, a incorporação de novas faculdades que engendraram novas atividades, tal como a atividade do trabalho - elemento fundamental para a incorporação das terras –, sendo

<sup>197</sup> DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Op. cit., p. 263-264.

<sup>198</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit., p. 273.

que, a partir desses sucessivos avanços, os homens modificaram-se a ponto de se tornarem exteriores à natureza, assim alienando-se<sup>199</sup>. Destarte, a partir do momento em que os homens reconheceram a propriedade, estes “*correram para grilhões*”<sup>200</sup> e perderam-se no estado social do qual não gozaram mais da harmonia dos primeiros tempos.

O homem aliena-se na aparência, que é ao mesmo tempo consequência e causa das transformações econômicas. Ou seja, a questão moral e a econômica vêm juntas: “Os políticos antigos falavam incessantemente de bons costumes e de virtudes, os nossos só falam de comércio e de dinheiro (...) Que nossos políticos se dignem a suspender seus cálculos para refletir sobre estes exemplos, e que aprendam de uma vez por todas que se tem de tudo com dinheiro, salvo bons costumes e cidadãos”. O homem social perde sua existência autônoma por uma “relativa”, e para ela inventa cada vez mais desejos, aos quais, por si não é capaz de satisfazer – necessitará então, ao mesmo tempo, de riqueza e de prestígio, necessitará *possuir* objetos e *dominar* consciências. Só se “reconhecerá” a partir da consideração do outro e de seu respeito em relação a sua fortuna e aparência. A categoria do *parecer* explica a divisão interior do homem civilizado, isto é, sua *servidão* e o caráter ilimitado de suas necessidades: na *Profissão de fé*, Rousseau diz que a consciência é a voz da alma e as paixões do corpo, a consciência representa para a alma o que o instinto é para o corpo. A voz da alma é diferente da voz do corpo, mas as duas são Natureza - a consciência só toma o rumo da oposição quando a Natureza se divide, quando se abre o

<sup>199</sup> No final do percurso da história dos homens, proposta por Rousseau na primeira parte do *Discurso sobre a Desigualdade*, demonstra-se que foi necessário elementos exteriores para que os homens saíssem do estado natural, deste modo reconhece-se a necessidade dos elementos exteriores para a transformação dos homens, bem como pré-anuncia a introdução da propriedade privada no *Discurso* – “Depois de ter provado ser a desigualdade apenas perceptível no estado de natureza, e ser nele quase nula sua influência, resta-me ainda mostrar sua origem e seus progressos nos desenvolvimentos sucessivos do espírito humano. Depois de ter mostrado que a *perfectibilidade*, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente jamais poderão desenvolver-se por si próprias, pois para isso necessitam do concurso fortuito de inúmeras causas estranhas, que nunca poderiam surgir sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva, resta-me considerar e aproximar os vários acasos que puderam aperfeiçoar a razão humana, deteriorando a espécie, tornar mau um ser ao transformá-lo em ser social e, partido de tão longe, trazer enfim o homem e o mundo ao ponto em que o conhecemos.” (ROUSSEAU, 1973, p. 264. Grifo nosso). Rousseau expõe a importância dos efeitos exteriores na formação dos homens, assim pode-se considerar que a formação interior - psíquica - dos homens perpassa pelas relações com os objetos materiais.

<sup>200</sup> Rousseau trata acerca da liberdade nos seus diversos textos, nos quais o autor concebe que ela era encontrada no estado de natureza, mas os homens, ao passarem para o estado social e de anarquia, perdem tal liberdade, sendo para o autor, somente com a instituição do *Contrato social* que os homens retomaram a sua liberdade, não a liberdade do estado natural, mas sim a liberdade civil. Assim, Rousseau inicia o Capítulo I, do livro I *Do Contrato Social*, com a seguinte passagem – “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros” (ROUSSEAU, 1978, p. 28). Todavia, já no *Discurso sobre a Desigualdade*, podemos encontrar um pré-ânúncio do *Contrato social* ao tratar sobre o discurso do rico e a perda da liberdade da entrada dos homens em sociedade – “Fora preciso muito menos do que o equivalente desse discurso para arrastar homens grosseiros, fáceis de seduzir, [...] Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade [...] Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para proveito de alguns ambiciosos, sujeitaram doravante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria” (ROUSSEAU, 1978, p. 275-276).



caminho para a ação da “contra-natureza” (Quando o homem perde a unidade) “fonte de todas as misérias”, diz o *Emílio*. O homem da Natureza era uno porque os seus *meios* coincidiam com suas necessidades e desejos. O homem do parecer “vive na opinião do outro” e só do juízo alheio é que pode retirar o sentimento de sua própria existência.<sup>201</sup>

Desse modo, o problema da alienação em Rousseau apresenta-se como efeito da ruptura entre “essência” e “aparência”, assim, cabe conjecturar os efeitos da civilização na constituição dos homens e a contribuição da propriedade privada para os efeitos da exteriorização de si. O homem natural é um ser “uno” independente e livre, como menciona Rousseau no *Emílio*, sendo o homem civil completamente o oposto, pois ele não passa de ser dividido em frações e que “encontra-se sob os grilhões” de todos os elementos sociais. Entrementes, o caminho que levou os homens a se submeterem aos seus grilhões passa pela propriedade privada, tendo ela importante função na corrupção moral dos homens, pois fora somente após sucessivos progressos na alma humana, incluindo-se aí o surgimento da ideia de propriedade que estarão criadas as condições propícias para o advento da sociedade civil. Ademais, podemos tomar a propriedade privada como uma mola propulsora dos efeitos da alienação, pois essa alienação (enquanto ruptura com a natureza) está ligada aos avanços das faculdades virtuais, que só puderam ser compreendidos após a introdução da propriedade, por isso, ela assume um posto importante para os avanços da alienação. Portanto, a ruptura entre “essência” e “aparência” é marcada pela introdução da propriedade privada e pelos efeitos da civilização nos homens, marcando, assim, o distanciamento entre o natural e o social, os primeiros tempos e a degeneração social, como demonstra Bronislaw Baczko:

Cette « existence hors de soi » signifie effectivement qu’une rupture se produit entre l’existence de l’homme et sa nature : l’homme naît bon – les hommes sont méchants, l’homme naît libre – les hommes sont partout dans les chaînes. Les hommes n’écourent pas la voix de la conscience – voix universelle, exprimant les propriétés essentielles de la nature humaine – mais ils se laissent guider par leurs intérêts égoïstes et leurs passions ; ils suivent non pas la raison mais les préjugés (que de fois Jean-Jacques identifie les préjugés avec le règne de l’« opinion » qui aliène l’homme, substitue à la raison et à la « voix de la nature » les opinions de autres). Entre l’essence ou la nature de l’homme et son existence sociale s’interposent les institutions humaines : intaurées par les hommes eux-mêmes, ce sont elles qui séparent « l’homme », bon et libre, de lui-même, qui altèrent sa nature et font de lui l’esclave des préjugés et des passions. Ainsi donc, « l’existence hors de soi » signifie qu’à travers les progrès de la civilisation, l’individu perd les propriétés essentielles du genre humain, son humanité, ainsi que – soulignons-le – sa propre personnalité. Le problème de l’aliénation traduit la rupture entre l’essence et l’existence de l’homme, entre sa vocation et ses

<sup>201</sup> MATOS, Olgária C. F. *Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*. Op, cit., p.72-73.

actions. Et comme l'aliénation se situe dans l'histoire, elle relève de la philosophie de l'histoire, mais aussi de la métaphysique, car elle introduit un conflit dans l'ordre de la nature.<sup>202</sup>

Podemos concluir que a propriedade se apresenta no *Segundo Discurso* como o germe material da corrupção moral do homem, mas não podemos tomá-la como o único elemento que fez com que os homens se alienassem de sua essência. Rousseau apresenta dois importantes elementos para a corrupção moral do homem. O primeiro fora inserido pela própria natureza, sendo a *perfectibilidade* é a primeira disposição da corrupção nos homens, pois os progressos promovidos pelas faculdades humanas criaram novas luzes nos homens e, assim, o progresso da corrupção fora instalado. Todavia, esse progresso caminhará a passos lentos – quase imperceptíveis - até a introdução da propriedade privada, porque, no percurso histórico-hipotético de Rousseau, no *Segundo Discurso*, os homens encontravam-se a meio termo da corrupção, e foi somente após a introdução da propriedade que se instaurou a sociedade civil e as desigualdades.

Assim, neste momento do trabalho, buscaremos analisar o homem do ponto de vista antropológico, pois ao estudar os efeitos da propriedade privada na constituição dos homens que ingressaram no estado social e se afastaram de sua essência, estamos propondo uma leitura antropológica seguindo as análises de Rousseau no *Discurso sobre a Desigualdade*. Ademais, cabe ressaltar que a proposta é analisar a alienação seguindo uma via antropológica. Sem incorrer em um erro etimológico, faremos, com o auxílio da antropologia, uma análise sobre o distanciamento dos homens de sua essência e a relação entre esse distanciamento e a propriedade.

Caberá, então, retomar partes do processo que foram constituídos no presente trabalho para analisar a reconstituição do homem natural do ponto de vista psicológico e sua degeneração no ingresso social. Destarte, buscaremos analisar essa problemática em três momentos: o primeiro, elucidando o conceito de alienação em Rousseau; o segundo, trabalhando a *perfectibilidade* como um primeiro distanciamento do homem de seu estado original; e o terceiro, analisando o grande afastamento do homem através da inserção da propriedade privada.

---

<sup>202</sup> BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Op, cit., p. 29.

### 3.1. O conceito de alienação em Rousseau

O conceito de alienação adquiriu grande profusão filosófica ao longo da história da filosofia, tendo na leitura de Hegel (consciência alienada) e, posteriormente, na de Karl Marx (alienação do trabalho), a maior difusão desse conceito. Embora ele apareça com grande intensidade no período contemporâneo, já podemos encontrar nas obras de Rousseau o conceito sendo apresentado, como aponta Bronislaw Baczko: “Rousseau, lui, l’emploie dans le sens étymologique et dans le contexte établi par la tradition de la jurisprudence: pour lui, “l’aliénation” consiste en un acte de cession ou de vente, lequel peut porter sur une chose, comme sur un droit; cet acte se trouvant entre autres à la base du contrat social”<sup>203</sup>.

Todavia, no autor do *Contrato Social* aparecem duas leituras do conceito de alienação, sendo elas: os conceitos de exteriorização e o conceito de venda de algo, como define Rousseau, no Cap. IV, *Da escravidão*, “alienar é dar ou vender”<sup>204</sup>. Assim, o conceito de alienação n’*O Contrato Social* aparece na construção da unidade política, pois é somente após a alienação da liberdade de cada indivíduo ao contrato que ele poderá ser instituído, assim, sem a alienação da liberdade individual, não poderá haver a *vontade geral*. Já ao longo do *Discurso sobre a Desigualdade* e do *Discurso sobre as ciências e as artes*, o sentido do conceito alienação é diferente do apresentado no *Contrato Social*, ele será apresentado na forma de exteriorização da essência ou de aprisionamento do ser em objetos sociais, pois o homem natural é uma unidade fundida com o meio em que vive, sendo o homem e a natureza um conjunto indivisível, no qual a natureza constitui-se como a essência dos homens. Assim, o progresso que propiciará a saída do homem do estado de natureza representará a alienação de sua essência, já que, ao adentrarem na vida social, os homens se alienaram de seu estado primeiro para se aprisionar em objetos e aparências.

Por tomar formas distintas, o conceito de alienação apresenta-se muito rico ao longo das obras de Rousseau. A forma exposta no *Contrato Social* será de grande importância para a leitura política do autor, a fim de compreender a formação e os modos que a política deve ser aplicada nas sociedades. Já a forma apresentada no *segundo Discurso*, apresenta-nos um modelo psicológico e antropológico do conceito de

<sup>203</sup> Idem, ibidem, p. 13

<sup>204</sup> ROUSSEAU. *Do Contrato Social*. Op, cit., p. 32.

alienação, trazendo uma leitura da formação do indivíduo após a sua saída do estado de natureza e o modo como esses indivíduos constituem-se a partir da relação com objetos exteriores. Destarte, buscaremos apresentar as duas formas do conceito de alienação para Rousseau, mas iremos manter um foco maior no conceito de alienação apresentado no *Discurso sobre a Desigualdade* e no *Discurso sobre as ciências e as artes*, pois é no conceito de exteriorização dos homens que são explícitas as relações dos objetos materiais na constituição dos homens em sociedade, assim, buscaremos evidenciar também a importância da propriedade privada na formação dos indivíduos, bem como sua relação com a alienação dos homens em sociedade.

#### a) A Alienação no *Contrato Social*

No *Contrato Social*, a alienação aparece como um elemento central na teoria do contrato, uma vez que, para que possa haver a construção da sociedade pelo contrato, todos os participantes devem se organizar ao seu redor e respeitar as suas vontades. Entrementes, os participantes devem abdicar de sua liberdade natural, para que assim possam gozar de uma liberdade civil, respeitando as vontades do coletivo e tornando-se parte dele; assim, os homens instituem a *vontade geral*, mas, para que esse complexo sistema funcione, Rousseau coloca como condição necessária que os contratantes se alienem no contrato, pois é somente com a alienação da liberdade individual que poderá surgir o corpo social e coletivo. Cabe a cada contratante, alienar-se em torno do contrato para garantir a sua efetividade, porque todo indivíduo deve “*alienação total de cada associado à comunidade toda*”, *pela qual cada contratante deixa de ser uma pessoa particular para se tornar parte integrante de um corpo moral e coletivo*” (CS, I, 6, Pl. 360-1). Para a constituição do contrato, cada indivíduo deve ceder sua liberdade natural para gozar de uma liberdade civil que somente o contrato poderá garantir. Assim, para que seja constituído o contrato e todos tornem-se cidadãos é fundamental a alienação ao contrato social<sup>205</sup>.

A ideia da alienação total pelo pacto social garante a reciprocidade requerida pelos indivíduos como condição para sua submissão a regras e valores. Se há reciprocidade entre os cidadãos, no sentido de que todos respeitem e se conduzam de acordo com as normas estabelecidas, cada membro da

<sup>205</sup> Como aponta Baczko em seu livro “Rousseau: solitude et communauté”, pág. 16, o conceito de alienação em Rousseau visa “l’harmonie sociale”, pois o autor reconhecerá que a “vie sociale est un jeu d’intérêts individuels contradictoires et les hommes, afin de vivre entre eux, doivent ‘se supplanter, se tromper, se trahir, se détruire mutuellement’”, portanto, será justamente a fim de evitar o confronto de individualidades que o autor genebrino proporá a necessidade da alienação no contrato.

associação garante para si mesmo, através da ação, que o que foi instituído como pertencendo à vontade geral, como se referindo de algum modo ao bem comum, é também, ao mesmo tempo, aquilo que ele efetivamente quer. Ou seja, a vontade geral, que possui enquanto cidadão, corresponde de fato, e não somente de direito, à sua vontade enquanto homem e indivíduo.<sup>206</sup>

Para que o corpo social seja formado legitimamente de acordo com o contrato, no qual todos os indivíduos gozem de liberdade civil, todos devem alienar sua liberdade natural. Assim sendo, a alienação é um elemento importante no *Contrato Social*, pois sem a alienação total dos participantes, o contrato não pode ser instituído, uma vez que somente a partir da “alienação total” de cada indivíduo para com a comunidade é que o contrato poderá ser instituído<sup>207</sup>. A constituição do corpo social por meio da alienação total visará, no Contrato Social, assegurar a liberdade, já que o indivíduo se aliena ao corpo do qual faz parte, como se ele se alienasse a si mesmo. A construção da teoria do contrato social em Rousseau tem influência da teoria do filósofo inglês Thomas Hobbes. O problema é que, na construção do Leviatã hobbesiano, os mesmos pressupostos da alienação de todos indivíduos para com o poder soberano não pode garantir a liberdade, tal como na filosofia política de Rousseau. O ponto de partida de Hobbes, isto é, o estado de natureza, considera que a singularidade dos indivíduos poderia proporcionar uma luta intermitente de todos contra todos, pois tendo os homens desejos distintos e liberdade para busca-los, estes não mediriam esforços para fazê-lo. Assim, para Thomas Hobbes caberá ao Leviatã a construção do corpo político, fazendo com que os indivíduos se conformem a ele, alienando a liberdade do estado de natureza, mas assegurando a vida através do pacto social.

<sup>206</sup> MURAYAMA, Natalia. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau* / Natalia Murayama. São Paulo: Humanitas: Fapesp, 2001. p. 142.

<sup>207</sup> Como menciona Murayama em seu livro “A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau”, a alienação é abordada por Rousseau no *Contrato Social* como um conceito de grande importância para a construção teórica do contrato. Na associação política – a forma mais acabada das associações civis enquanto produto de uma convenção –, a existência torna-se relativa, isto é, dependente do corpo social, e se faz, por definição, incompatível com as inclinações naturais, pois, em última instância, aquele que segue unicamente as inclinações naturais, ou seja, o homem natural, não tem nenhuma noção de dever ou obrigação. É por isso que Rousseau afirma que as boas instituições sociais são as que desnaturam o homem (E, I, Pl. 249). A ideia de cidadão, tributária dessa concepção de homem civil, é a que está implícita na parte mais teórica do *Contrato social*, cujos princípios decorrem dessa dupla relativização da existência e do “eu” individual. Daí a cláusula contratual para a formação do corpo político envolver a “alienação total de cada associado à comunidade toda”, pela qual cada contratante deixa de ser uma pessoa particular para se tornar parte integrante de um corpo moral e coletivo (CS, I, 6, Pl. 360-1)6. O cidadão do *Contrato social* é, de modo geral, como o homem civil definido no *Emílio*, uma “unidade fracionária”, “cujo valor está em relação com o todo”, e que “colocou o ‘eu’ na unidade comum” (E, I, Pl. 249). pp. 32-33.

b) A Alienação nos *Discursos*

O outro conceito de alienação descrito por Rousseau é o de exteriorização do indivíduo, de sua essência. Esse conceito de alienação está ligado à crítica sobre o desenvolvimento das sociedades e dos homens que o autor faz no *Discurso sobre a Desigualdade entre os homens* e no *Discurso sobre as ciências e as artes*. A crítica da sociedade desenvolvida nos discursos tem, na sua estrutura analítica, um ponto em comum, pois ao criticar as sociedades estabelecidas, o autor retornará os olhos para a natureza, sendo a natureza o ponto de partida, mas também de equilíbrio para Rousseau.

A natureza aparecerá como o elemento central das obras do autor, porque é na natureza onde tudo se encontra, assim sendo, se ela é o princípio de todas as coisas, nela que estará contida a essência do homem. Desse modo, a exteriorização do homem de sua natureza caracterizará a alienação de sua essência. Não obstante, ambos os discursos escritos à academia de Dijon tiveram uma grande crítica da sociedade, pois o desenvolvimento das sociedades fez os homens gradualmente se afastarem de sua essência. Assim, o progresso dos homens nas sociedades causará o afastamento de sua essência natural, ao passo que, quanto maior forem às sociedades, mais distante da natureza o homem se encontrará. Como mencionado por Jacira Freitas, mesmo que em outro registro, sobre a alienação, “*a divisão interior do homem, nesta perspectiva, conduz a uma tal ruptura, que terá necessariamente como consequência a alienação e perda de si mesmo pela introdução de signos visíveis e invisíveis, o que ocorre predominantemente quando da sua inserção na esfera social*”<sup>208</sup>. Assim, a introdução do homem na sociedade será marcada pela sua *perda de si*, pois o desenvolvimento das sociedades e o progresso da razão e da imaginação farão o homem se afastar de sua essência natural.

A alienação é demonstrada como uma ruptura entre “ser” e “parecer” (natureza/sociedade) no *Segundo Discurso*, na qual os avanços da sociedade provocam nos homens os avanços das faculdades que, por sua vez, acabam relativizando todas as relações dos homens, sejam elas “consigo mesmo” ou com os outros. O homem natural não tem necessidade de ninguém, portanto, é livre por não ter dependência do outro; já

---

<sup>208</sup> FREITAS, Jacira. *Imaginação e Loucura: Os Diálogos de Rousseau*. Cadernos de Ética e Filosofia Política, nº 21, 2012. (193-206). p. 194.

o homem social é o oposto, ele necessita dos seus pares para poder viver e atribui a eles valor de reconhecimento, assim, o homem acaba por “perder-se de si” na sociedade, pois se aprisiona nos objetos sociais:

L’alienation, exprimée dans la symbolique des « apparences » et de « l’existence hors de soi », devient ainsi quasi uniserselle, d’autant plus qu’à certains moments Rousseau affirme que cette « apparence » s’introduit dans toutes les relations interindividuelles, qu’elle devient un phénomène qui empêche toute communication entre les hommes. Les situations d’aliénation donnent donc lieu à des descriptions riches tantôt en réalités sociales et contenus historiques, tantôt en significations psychologiques où toute la problématique de l’aliénation semble être uniquement l’effet d’une déformation psychique [...].<sup>209</sup>

O conceito de alienação trazido no *Segundo Discurso* é tratado como uma ruptura entre o homem e a sua natureza original. Ao iniciar na vida social, os homens se afastarão da sua vida natural e, conforme a vida social vai se tornando complexa, mais distante da natureza eles ficarão. A vida social será caracterizada por Rousseau como o aprisionar dos homens aos elementos sociais, como riqueza, luxo, aparência e opinião. Como aponta Matos, “*daí decorre a divisão entre ser e o parecer, entre um núcleo natural e um eu de oposição: ‘ser e parecer tornaram-se duas coisas inteiramente diferentes. Desta distinção resultaram o fausto imponente, a astúcia enganadora e todos os vícios que constituem o seu cortejo’*”<sup>210</sup>. A partir da introdução nas sociedades, os homens deixaram a sua essência, mas esse progresso não fora dado rapidamente, e sim de forma lenta e progressiva, porque para que eles saíssem de seu estado natural, foram necessários “inúmeros progressos”.

A apropriação da terra está na raiz do subseqüente estado de guerra e de seus efeitos: ricos e pobres, fortes e fracos, senhores e escravos. As relações entre indivíduos que constituirão o estado de guerra são também produto da atividade do homem; tais relações não são externas com relação aos indivíduos, existem como “consustancialidade”, isto é, todo o desenvolvimento da história do homem se produz de tal maneira que os efeitos da primeira socialização já determinam a alienação dos indivíduos; a partir dessa “primeira alienação” das relações sociais existentes, o homem se aliena cada vez mais. Enquanto subsistiu a “floresta”, o homem pôde escapar à tirania das relações sociais e a seus efeitos coercitivos. Quando o “reino da floresta” findou, toda a terra começou a ser cultivada, dominada pelo proprietário mais forte que usurpou a terra aos ocupantes primitivos; os homens não encontraram mais refúgio para sua liberdade, viram-se forçados aos estados de guerra à alienação.<sup>211</sup>

<sup>209</sup> BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Op. cit., p.28.

<sup>210</sup> MATOS, Olgária C. F. *Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*. Op. cit., p. 72.

<sup>211</sup> Idem, ibidem, p. 84.

O progresso que levou os homens a saírem do estado de natureza, caracteriza-se como a “primeira alienação”, porém, esses progressos se deram de forma dialética, assim, conforme o desenvolvimento dos homens foi se instaurando, estes continuaram a avançar mais e mais, sempre aumentando seus progressos e, após os desenvolvimentos instaurados nos homens, eles não poderiam mais retornar ao estado anterior.

O percurso histórico da alienação dos homens é apontado como contínuo e sem retornos por Rousseau, uma vez que ele aponta que os homens não puderam retornar ao estágio anterior, assim, esse percurso teve seu maior desenvolvimento no “estado de guerra”, como aponta Matos: “A *alienação, tanto no sentido material (ligado à produção e ao trabalho) como no sentido moral (amor-próprio, ambição, inveja, separação entre o ser e o parecer) e social acentua-se no estado de guerra reconduzindo-nos sempre a sua origem - a luta entre os que possuem e os que não possuem, entre os ricos e os pobres*”<sup>212</sup>. Destarte, podemos conceber que a alienação dos homens é apresentada por Rousseau através de etapas na história dos homens, assim podemos apontar dois elementos do conceito de alienação no *Segundo Discurso* que fazem parte dessa estrutura: o primeiro fora os avanços da *perfectibilidade*; e o segundo, a propriedade privada. Somente após a introdução desses dois elementos, os homens rasgaram o véu que separava a natureza das vicissitudes humanas e, assim, se mantiveram aprisionados nas aparências.

### **3.2. A perfectibilidade e as faculdades virtuais: o primeiro distanciamento da natureza**

Retornemos a formação moral e psicológica dos homens para compreender as influências dos avanços da *perfectibilidade* no desenvolvimento dos homens, porque, como menciona Rousseau, “*foi assim que a natureza, que tudo faz do melhor modo, inicialmente o instituiu. Ela lhe dá de imediato apenas os desejos necessários à sua conservação e as faculdades suficientes para satisfazê-los. Ela colocou todas as outras como que de reserva no fundo de sua alma, para que se desenvolvessem quando necessário*”. Assim, a *perfectibilidade* colocada em ação modificará as faculdades dos homens, transformando-os gradativamente, pois os avanços caracterizam uma espécie

---

<sup>212</sup> Idem, *ibidem*, p. 92.



de *aufhebung*<sup>213</sup> na alma humana, em que o avanço na alma nega o estado original, o afirma e o supera, levando as faculdades para outro nível. Todavia, esses avanços serão caracterizados pelo genebrino como “funestos”, uma vez que eles levaram os homens a perderem a liberdade e a felicidade do estado natural, como continua adiante no *Emílio*, “só nesse estado primitivo o equilíbrio entre o poder e o desejo é reconhecido e o homem não é infeliz”<sup>214</sup>. É somente após os avanços da *perfectibilidade* que os homens começam sua “revolução”, assim, a faculdade de autoaperfeiçoamento está no centro das revoluções as quais os homens foram submetidos, sendo ela um elemento de fundamental importância para a compreensão do rompimento do homem com a natureza e a introdução da alienação.

Para a inserção dos homens nas sociedades, fora necessário o desenvolvimento de inúmeros progressos. Desses, colocamos dois como de fundamental importância para a alienação dos homens, sendo o primeiro o desenvolvimento das *faculdades virtuais* através da ação da *perfectibilidade*; e o segundo, uma consequência do primeiro, pois foi somente após o desenvolvimento das faculdades virtuais que os homens puderam alcançar o segundo desenvolvimento, a instituição da propriedade.

Formado de corpo e alma, de inteligência virtual e paixões pacíficas, este ser composto, com a criação de condições favoráveis, atributos adormecidos no estado primitivo. Antes que as condições se criem, temos ainda um quase animal limitado às puras sensações. Para este indivíduo isolado, que poucas relações mantém com seus semelhantes e que se acha confinado ao instante e ao presente, nem a própria Natureza pode oferecer-se ainda como espetáculo.<sup>215</sup>

Rousseau anuncia no *Segundo Discurso* que o *autoaperfeiçoamento* está no início da saída dos homens de seu estado natural, pois esse elemento está no cerne do desenvolvimento das faculdades humanas. Para o genebrino, a diferença entre o homem e a besta está justamente na intensidade do raciocínio, assim, os animais e os homens dos primeiros tempos tinham grandes semelhanças, porque tantos os homens como os

---

<sup>213</sup> Conceito utilizado pelo filósofo alemão Hegel, cuja finalidade é demonstrar uma nova concepção de tese, antítese e síntese. Para o filósofo alemão, há uma dinâmica no movimento dos objetos cujo modelo é expresso pela negação, afirmação e superação. Hegel se utiliza do exemplo do botão de uma rosa para expressar tal conceito: para que o botão da rosa venha a se transformar em rosa, o botão deve ser negado na condição de botão para que sua verdade em potencial emane, para assim surgir a rosa. Desse modo, o processo ocorre em três frentes: negação, afirmação e superação.

<sup>214</sup> ROUSSEAU. *Emílio ou Da educação*. Op, cit., p. 75.

<sup>215</sup> SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo: Política e poética em Rousseau*. Op, cit., p. 55.

animais estavam em uma posição parecida na constituição enquanto ser – salvo o fato de os animais terem instintos específicos e os homens não terem nenhum, isso colocava os homens em melhores condições, pois conseguiam copiar o melhor de cada animal. Esta condição de agente livre que a natureza destina aos homens tornou-os diferentes dos demais, pois os homens são dotados da condição de se *autoaperfeiçoar*, conceito que Rousseau expressa também como *perfectibilidade*, cujo sentido é demonstrado por Olgária Matos em nota de seu livro *Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*, citando Michel Launay, “*perfectibilidade é uma tradução científica e precisa da palavra comum de liberdade, que escondia várias confusões. Exprime simplesmente a ideia de que o homem pode transformar-se.*”<sup>216</sup>.

Assim, a constituição dos homens até as sociedades fora um caminho lento e cheio de sinuosidades, uma vez que a faculdade nos primeiros homens é descrita como rústica e eles tiveram poucos motivos para aperfeiçoá-la. Todavia, se os homens e os animais encontravam-se em condições semelhantes no início da descrição natural, essa semelhança logo é rompida pelos homens, pois estes estavam em vantagem em relação aos demais seres viventes, sendo eles os únicos possuidores da *perfectibilidade*. Desse modo, podemos colocar que a *perfectibilidade* está no início dos avanços que propiciaram a saída dos homens de seu estado natural, pois o progresso das faculdades só foi possível graças aos inúmeros atos de melhoramento ao longo dos tempos. Esse progresso que fora lento no início e, conforme aumentava, mais rápido se tornava, só fora possível devido à faculdade de *autoaperfeiçoamento* dos homens, que os distingue dos demais animais e cujo efeito será a devastação da natureza humana.

Do ponto de vista “metafísico”, como sabemos o próprio do homem, aquilo que o distingue essencialmente do animal, não é a “sensibilidade” ou o entendimento, mas de um lado sua qualidade de agente livre, a liberdade e, de outro, sua capacidade de aperfeiçoamento, a “perfectibilidade”. Do ponto de vista moral, por outro lado, dotado o “amor-de-si” que o conduz a prover sua própria subsistência e de uma paixão natural, a *pitié*, que o faz sensibilizar-se com os seus semelhantes, o homem acha-se aquém dos vícios e da virtude, assim como o “sentimento do amor”, sendo puramente físico, neste estado, ainda é calmo e não conhece preferências: a imaginação, “que faz entre nós tantos estragos, não fala a corações selvagens; cada qual espera pacificamente o impulso natural, a ele se entrega sem escolha, com mais prazer do que furor, e, uma vez a necessidade satisfeita, todo o desejo se extingue” (OC, t.III, p. 158).<sup>217</sup>

<sup>216</sup> MATOS, Olgária C. F. *Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*. Op, cit., p. 53.

<sup>217</sup> SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo: Política e poética em Rousseau*. Op, cit., p. 55.

Assim, as faculdades dos homens no estado de natureza se encontravam ainda de forma virtual, pois como menciona Natalia Muruyama em seu artigo *Estado de guerra e sociabilidade em Rousseau: a interpretação de Derathé*: “Essas faculdades – razão, imaginação, moralidade – não existindo na condição primitiva, isto é, no puro estado de natureza, para seguirmos as expressões do *Discurso sobre a desigualdade*, são consideradas como faculdades virtuais”<sup>218</sup> – cujo desenvolvimento ocorrerá através da ação da *perfectibilidade*.

Dessas faculdades, podemos apontar a *imaginação*, a *razão* e o desenvolvimento do *trabalho* como centrais para o progresso dos homens, porque será mediante o desenvolvimento da imaginação, a primeira faculdade a colocar-se em movimento, propiciando posteriormente o avanço da razão, que iniciou as mudanças nos homens até a inserção do trabalho; assim, os homens irão caminhar em direção as “revoluções” que os alienarão. Não obstante, outras faculdades cognitivas são apresentadas pelo autor, como a *sensação*, a *percepção*, a *memória*, a *imaginação*, o *trabalho* e a *razão*, cujo desenvolvimento também ocorrerá através da ação da *perfectibilidade*, tendo cada uma delas uma função no desenvolvimento do homem.

### 3.2.1. O progresso das faculdades virtuais

A formação do homem descrito por Rousseau passa pela constituição psicológica, pois ao descrever o desenvolvimento do homem até o estado social, o autor parte do princípio de que os homens no estado natural eram desprovidos de faculdades e orientavam-se conforme suas sensações, assim o processo descrito no *Segundo Discurso* demonstra o modo como os homens desabrocharam as suas faculdades. A retomada histórica que Rousseau faz para demonstrar seu estado de natureza, buscando o primeiro estado de natureza e o embrião da espécie humana, teve como objetivo o afastamento de outros autores, cuja descrição do homem natural era a de um homem social, pois muitos concebiam no homem natural faculdades das quais, para Rousseau, só puderam haver após milhares de evoluções, assim, a descrição do homem natural para o genebrino em nada se parecerá com a de outros autores.

---

<sup>218</sup> MURAYAMA, Natalia. Cadernos de Ética e Filosofia Política, nº 16, 1/2010 (117-135). p. 118.

Deste modo, o homem é descrito com poucas faculdades no estado natural, pois elas estão nele ainda de forma virtual, assim o homem e a besta não são descritos de forma completamente adversa, uma vez que para Rousseau ambos só se diferenciam pela intensidade de suas ideias. O progresso dos homens passa então pelo despertar de suas faculdades, fazendo com que elas deixem sua forma virtual e inserindo-as no espírito do homem, esse processo não nos é demonstrado de forma pormenorizada no *Discurso sobre a desigualdade*, porém, temos pistas dentro da obra do autor de como se deu o despertar e, conseqüentemente, o desenvolvimento das faculdades nos homens. Assim, para compreender o percurso da saída do homem do estado de natureza, bem como o desenvolvimento de suas faculdades, retomemos três das principais faculdades para esse processo: *imaginação, razão e trabalho*.

A imaginação é posta como a faculdade de transporte, uma das principais faculdades descritas pelo autor, pois após ela ser colocada em movimento, serve como impulso ao desenvolvimento das demais. Ela faz com que o homem se projete para fora de si, fazendo assim comparações no tempo e no espaço, rompendo os limites do tempo presente e do que está no plano das sensações no princípio e, posteriormente, utilizando raciocínios complexos. A imaginação está no cerne do desenvolvimento dos homens, porque será a partir de sua ação que os homens poderão se transportar para fora de si, esse efeito não é demonstrado de forma negativa no homem natural, seu uso está no princípio da *pitié*, no qual o ser se transporta para a condição do ser que sofre, sendo esse o princípio da ação da imaginação.

O rompimento do tempo presente que a imaginação traz, nos é demonstrada por Rousseau através da angústia do caraíba, pois este vende seu colchão sem previsão de que iria utilizá-lo mais tarde, porém, chorará sua venda ao se dar conta de sua necessidade. No exemplo do caraíba está representada a faculdade da imaginação ainda de forma grosseira, já que ele não previu o que viria no futuro. Até mesmo a morte é apresentada por Rousseau como um elemento de nenhuma reflexão e dor no estado natural, pois não estando a faculdade da imaginação em ação, a morte ou qualquer efeito no espaço e no tempo pouco toma a alma dos homens. Todavia, o desenvolvimento dessa faculdade acarretará o progresso de todas as outras, uma vez que ela engendra no desenvolvimento psicológico do homem natural, fazendo com que as demais faculdades se desenvolvam.

Já a razão toma a outra ponta da evolução das faculdades humanas, pois se a imaginação está no princípio do desenvolvimento de todas elas, Rousseau nos apresenta

a razão como a forma de utilização de todas as demais faculdades. Ela terá um papel importante, porque será a partir dela que ocorrerá a comparação entre objetos, sendo a partir da razão que os homens poderão produzir ideias complexas sobre esses objetos. Assim, a razão também é expressa através de dois movimentos, como apreensão dos objetos, e de apreensão dos objetos e produção de ideias, como menciona Murayama: “a razão, para Rousseau, é entendida sob dois aspectos: enquanto capacidade de comparar as sensações, produzindo as ideias simples, e, de modo não muito diferente, enquanto capacidade de comparar as ideias simples e elaborar as ideias complexas. À primeira ele dá o nome de “razão sensitiva” e à segunda, “razão intelectual” (E, II, Pl. 417)”<sup>219</sup>.

Deste modo, a razão assume um papel fundamental na evolução dos homens, pois será a partir dela que as ideias complexas formar-se-ão nos homens, assim como aponta Murayama: “É o sentimento interior, sentimento da consciência, que detém no pensamento de Rousseau o privilégio de conferir unidade ao sujeito moral. A evidência da consciência relativa à existência de um “eu” que sente e que é o mesmo em todos os momentos, é o ponto de partida de todo o conhecimento humano”<sup>220</sup>. Para Rousseau, o homem racional poderá ser concebido após o ingresso na sociedade, tendo a razão fundamental importância para ele e sua degeneração.

Com a razão posta em movimento, e os homens podendo comparar-se aos demais e projetar ideias sobre si e os outros, surge a consciência de si. Será a partir da consciência de si que o homem se representará no seio da sociedade, exteriorizando a ideia que tem de si ao se comparar com os demais seres vivos. Dessa comparação surgirá o “orgulho de si”, elemento que força os homens a viverem em sociedade, pois o homem concebendo a si próprio e se comparando aos outros, sentirá orgulho proveniente da comparação que este faz dos demais que surgiram laços de preferência entre os homens.

A “opinião” aparece como elemento moderador da vida social, pois os homens, necessitando dos demais para a vida, terão na opinião grande força no estado social. Ademais, a consciência de si promove, em conjunto com o avanço das técnicas – o trabalho –, o domínio do homem para com a natureza, porque esse rompimento do “eu

---

<sup>219</sup> MURAYAMA, Natalia. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J-J. Rousseau*. Op, cit., p. 58.

<sup>220</sup> Idem, *ibidem*, p. 59.

natural” para o “eu abstrato” trata-se da consciência de sua superioridade técnica em relação aos outros animais, assim colocando sob o jugo dos homens.

Como aponta Starobinski, “*é simultaneamente pelo emprego das ferramentas e pelo desenvolvimento do juízo reflexivo que o homem emerge da animalidade. Tudo se põe então em movimento, mas esse movimento nos afasta da plenitude original: perverte-nos, isto é, desvia-nos de nossa primeira natureza*”<sup>221</sup>, e, mais adiante, demonstra como os efeitos da faculdade de raciocinar em conjunto com o avanço das técnicas colocará o homem em oposição à natureza - “*A reflexão nos faz perder a presença imediata do mundo natural; por isso, na teoria, o desenvolvimento da reflexão é exatamente contemporâneo da invenção dos primeiros instrumentos, por meio dos quais o homem doravante vai se opor à natureza. A civilização se constrói pela conjunção do pensamento reflexivo e da ação instrumental, e não é possível retroceder*”<sup>222</sup>. Portanto, após esse rompimento, o homem não mais terá na natureza sua extensão ou continuação do “Ser”. A natureza nesse estágio aparecerá como fonte de dominação pelas mãos do homem e servirá para ele prover sua subsistência e dominá-la com suas técnicas<sup>223</sup>.

---

<sup>221</sup> STAROBINSKI, JEAN. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. Op, cit., p. 280-281.

<sup>222</sup> Idem, *ibidem*, p. 280-281.

<sup>223</sup> Starobinski demonstra que foi a partir do desenvolvimento da reflexão – a qual colocamos sob o efeito da consciência de si no presente texto – em conjunto com o desenvolvimento das técnicas – o trabalho –, que se elevou o homem a condição de superior aos demais animais. Assim, a “revolução” propiciada pela ação da *perfectibilidade* levou o homem a outros progressos que não pode mais abrir mão, segundo Rousseau demonstra no *Segundo Discurso*. Desse modo, a presente passagem faz luz sobre o problema da reflexão e o desenvolvimento das técnicas - “O segundo Discurso atribui a reflexão um papel ambíguo. Lembremo-nos, o poder da reflexão está ligado à perfectibilidade do homem. É simultaneamente pelo emprego das ferramentas e pelo desenvolvimento do juízo reflexivo que o homem emerge da animalidade. Tudo se põe então em movimento, mas esse movimento nos afasta da plenitude original: perverte-nos, isto é, desvia-nos de nossa primeira natureza. O homem que reflete é um animal depravado, o que não implica essencialmente uma condenação moral: um animal depravado é um animal que abandona a via simples a que o conduzia o seu instinto. A reflexão nos faz perder a presença imediata do mundo natural; por isso, na teoria, o desenvolvimento da reflexão é exatamente contemporâneo da invenção dos primeiros instrumentos, por meio dos quais o homem doravante vai se opor à natureza. A civilização se constrói pela conjunção do pensamento reflexivo e da ação instrumental, e não é possível retroceder. Por mais desastrosa que tenha sido a nossa ruptura com a clareza primitiva da experiência sensível, devemos considerá-la como irreversível e acomodar-nos ao nosso estado presente. Embora haja motivo para condenar os malefícios da reflexão, é preciso dizer também que ela fornece a prova da espiritualidade do homem. No *Emílio*, entre os argumentos que Rousseau opõe ao materialismo, a reflexão figura em bom lugar: o homem possui um poder ativo de julgar e comparar, portanto não é inteiramente o juguete das causas materiais, seu espírito não está inteiramente sujeito às leis da natureza inanimada. Por mais profunda que seja a nostalgia de Rousseau pelo imediato da vida sentida e do instinto, ele reconhece, no *Emílio*, que a sensação ainda supõe apenas um ser passivo. Para que o homem se realize, é preciso que manifeste o “princípio ativo” de sua alma, é preciso que julgue, raciocine, compare. (Locke e Condillac o haviam dito antes de Rousseau.) Superando a existência sensitiva, o homem adquire o poder de “dar um sentido a essa palavra é”. (STAROBINSKI, 2011, p. 280-281).

Mas a sociedade distinguiu o *teu* e o *meu*, e não se pode retroceder: os ladrões são colocados na prisão. À suficiência ociosa do estado de natureza sucede um estado de carência perpetuamente insatisfeito: o homem esquece de si mesmo em seu trabalho, no qual se torna escravo das coisas e dos outros homens. No entanto o trabalho torna o homem humano, eleva-o acima da condição dos animais: o homem se define doravante como ser laborioso e livre que emprega meios e instrumentos pelos quais se opõe à natureza para transformá-la. O que constitui a infelicidade do estado social é que o homem, sempre em busca de novas satisfações, perde-se no mundo dos meios, e não sabe mais se dominar. É constantemente afastado de si mesmo pelo sentimento da insuficiência de seus prazeres, e agrava essa insuficiência ao buscar proporcionar a si mesmo outros prazeres.<sup>224</sup>

O trabalho aparecerá em conjunto com o desenvolvimento da consciência de si e será preponderante para a saída dos homens do estado natural, pois como aponta Matos - *“Rousseau continua a procurar a origem da desigualdade e continua a mostrar que pelo trabalho o homem se torna um ser histórico que luta contra a natureza, opondo-lhe seu trabalho e degenerando-se à medida em que se desenvolvem nele "novas luzes" e, mais adiante, “O trabalho que enfrenta as coisas evoca a reflexão e o homem acaba por tomar consciência de sua diferença: começa a comparar-se ao outro e esta comparação se encontra na origem da razão. Ao chegarmos neste ponto nem mesmo conseguimos recuperar as "origens" e cada vez nos afastamos mais desta dimensão”*<sup>225</sup>. Assim, os homens começam a mudar seus pensamentos e a ter novas necessidades.

Na história do homem o trabalho aparecerá como elemento importante na função de aprimoramento da técnica, bem como do rompimento sem retorno com a natureza. É a partir da introdução do trabalho que os homens começam a dominar a natureza e tudo que a cerca. Também terá um papel importante, pois fará com que homens deixem a vida nômade para estabelecer-se em um local.

O trabalho implica uma duração que se organiza no contato com o obstáculo, a reflexão é o agente dessa organização. Nesse encontro ativo em que afronta a inércia das coisas, o homem toma consciência de sua diferença. Compara-se com o outro, e essa comparação é o próprio despertar da razão. Mas o poder que adquire sobre o mundo, o homem o paga perdendo o contato direto que constituía a sua primeira felicidade. Todas as suas relações se tornam mediatas e instrumentais. A ferramenta se interpõe entre o homem e a natureza violentada; da mesma maneira, ao tomar posse de sua identidade distinta, o homem vê fender-se a esfera perfeita da vida imediata; perde a unidade fechada, a coesão sem dentro e sem fora do estado primordial. Não se pode mais pertencer integralmente ao sentimento de sua existência atual. Em uma mesma descoberta, ele se sabe agora diferente dos semelhantes que acaba de encontrar, diferente da natureza que ameaça sua existência e resiste a seus desejos; diferente do que ele foi e do que será. A separação, a diferença, o escoamento do tempo, a morte possível, aí está o seu poder sobre

<sup>224</sup> STAROBINSKI, JEAN. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. Op, cit, p. 148.

<sup>225</sup> MATOS, Olgária C. F. *Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*. Op, cit., p. 44.

o mundo. Ele conquista a maestria para descobrir uma dependência. A mesma faculdade de comparar (de refletir), que constitui a superioridade consciente do homem sobre o mundo, faz também com que se preveja sofrendo ou morrendo. Em algumas páginas admiráveis, Rousseau nos mostra como, pelo trabalho, o homem sai da condição animal e descobre o conflito dos contrários: o fora e o dentro, o eu e o outro, o ser e o parecer, o bem e o mal, o poder e a servidão (STAROBINSKI, 2011, p. 398-399).

Essa mudança descrita por Rousseau no *Segundo Discurso* aparece como o início da propriedade privada, pois a propriedade só poderá concebida com o dispêndio do trabalho sobre a terra, assim, o trabalho está no ponto anterior a propriedade e é a partir dele que ela poderá ser concebida. Todavia, se os avanços psicológicos colocaram os homens em condição de trabalhar a terra a fim de prover suas vidas e, assim, surgir uma complexidade na vida dos demais, a propriedade aparece como elemento material da modificação psicológica.

### **3.2.2. As faculdades como início do distanciamento da natureza**

Para compreender o processo de formação dos homens, no qual Rousseau trata através da história hipotética no *Segundo Discurso*, temos de compreender o papel das faculdades como meio primeiro de alienação dos homens, pois é somente a partir do seu desenvolvimento que os homens começaram a progredir de forma contínua até sua saída do estado de natureza e exteriorização por completo. As faculdades têm dentro da obra de Rousseau um importante papel, pois os homens somente iniciaram um processo de automelhoramento de suas potencialidades (como memória, razão, linguagem, trabalho) a partir da ação da *perfectibilidade*, e o seu desenvolvimento agitará a alma dos homens e fará com que eles caminhem em direção da corrupção moral na sociedade. Essas faculdades encontram-se no princípio da corrupção dos homens, porque é através do seu desenvolvimento que os homens irão se afastar progressivamente da natureza.

Entretanto, o homem em meio à natureza era um ser completo por não depender de outrem, suas necessidades eram básicas e seu instinto de conservação era o que o mantinha. Como um ser autônomo em meio à natureza, os homens não possuíam: linguagem, pois não havia necessidade de diálogo; trabalho, porque a natureza tudo lhes provia; e história, por não terem razão nem memória para se compreenderem enquanto seres históricos. Assim, evidencia-se, após a leitura do *Segundo Discurso*, que a ação da



*perfectibilidade* nas faculdades dos homens fez com que estes iniciassem seu processo de degeneração.

Rousseau aí descreve o *estado* primitivo do homem, sua solidão ociosa e feliz, seus desejos em harmonia com suas necessidades, seus apetites imediatamente satisfeitos pela natureza; está aí o equilíbrio primeiro, anterior a todo devir; é a interminável *moderação por nada* que precede o começo; o tempo não transcorre ainda, não há história, as águas estão imóveis. Daí a necessidade de imaginar o que pôde pôr fim a essa origem anterior à história; a conjectura filosófica deve reconstruir o acontecimento decisivo que, rompendo o equilíbrio primordial e a plenitude fechada do estado de natureza, com isso tornou-se o começo da história. O homem, desenvolvendo sucessivamente todos os recursos de sua perfectibilidade, entregou-se à servidão do tempo; à deriva nas grandes águas da história, tornou-se sociável e mau, douto e escravo das aparências enganosas, senhor da natureza à custa de sua própria desnaturação.<sup>226</sup>

Todavia, cabe ressaltar que o avanço das faculdades, embora apareça de forma negativa nos *Discursos sobre a Desigualdade* e sobre *As ciências e as artes*, tomará um caminho diferente no *Contrato Social* e no *Emílio*, pois nestas obras ficara evidente a busca por relacionar as paixões humanas ao melhor modo de convívio social, uma vez que a saída dos homens do estado de natureza não pressupõe retornos. Assim, a busca n’*O contrato Social* será a formação de um corpo social de acordo com as máximas da natureza e, no *Emílio*, a formação de um homem e cidadão em completa harmonia com a natureza. Nessas obras, Rousseau buscará a partir da Lei (na primeira) e da educação (na segunda), a formação de uma sociedade o menos degenerada possível, dessa forma, buscar-se-á fundamentar sobre as bases da liberdade.

O afastamento dos homens de sua condição natural tem início com o avanço das faculdades virtuais que se dão através dos primeiros progressos sociais, pois são elas que se degeneraram levando os homens à alienação, como aponta Baczko: “*La situation d’aliénation naît au cours de la coopération des individus, dont chacun, en nouant “des rapports avec ce qui l’entourne”, est motivé par l’amour de soi, l’aspiration à satisfaire ses besoins*”<sup>227</sup>. Assim, o progresso do “amor-de-si” (faculdade que visa a autoconservação) levará os homens aos desejos mais complexos, fazendo assim degenerar em “amor-próprio”, como continua Bronislaw: “*L’interdépende des hommes a cependant pour effet de faire progressivement agir individu eu égard non plus à sa personne, mais à ce qu’il est aux yeux des autres; son action est dictée non pas*

<sup>226</sup> STAROBINSKI, JEAN. Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo. Op, cit., p. 371-372.

<sup>227</sup> BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Op, cit., p.31

*l'aspiration à l'utile, mais par l'ambition (le désir de se distinguer); il cesse "d'être lui-même", il commence à "exister dans le regard des autres"*<sup>228</sup>.

Para Rousseau, os homens no estado de natureza eram o “*todo absoluto*”, e a relação deles com o mundo que os cercava era de harmonia, pois tudo que seus olhos alcançavam ou que suas mãos tocavam, tudo que estava ao seu redor fazia parte dele. Em seus olhos não havia projeção para o futuro, tampouco raciocínios complexos, sua única preocupação era sua manutenção, assim os homens viveram milhares de anos até que a *perfectibilidade* colocasse em ação as faculdades que estavam de forma virtual. O desenvolvimento das faculdades fora pequeno no início, mas conforme as necessidades foram aumentando, mais seus conhecimentos foram se alargando. Dessa forma, quanto mais progressos os homens tinham, mais rápido eles tornaram a ter, assim como aponta Olgária Matos: “*Rousseau encadeia desse modo uma série de “momento” que se condiciona, uns aos outros, e que o homem percorre em razão da perfectibilidade. Ao obstáculo natural se opõe o trabalho; este provoca o nascimento da reflexão, que produz “o primeiro movimento de orgulho”*<sup>229</sup>, ou seja, o progresso dos homens os fez avançar as técnicas e a “consciência de si”, surgindo o orgulho sobre si. Esse momento marca o início das primeiras necessidades sociais, a entrada na vida social e também o rompimento com o estado de natureza.

Ao contrário do homem natural, os homens no estado civil são uma “*unidade fragmentada*”, e a sua formação passa pela constituição social ao qual está submetido, assim, o homem social sempre estará preso ao ambiente no qual foi formado, pois sua relação com os objetos e o mundo faz parte de si, sua percepção de si mesmo não está em si, e sim em comparação aos demais seres. O homem civil vive no mundo exterior a si, sua relação consigo é determinada pelas pessoas e pelos objetos. Essa exteriorização completa do homem só pode ser dada após a sua inserção no estado social, porque enquanto o homem estava errante nas florestas, ele tinham pouco ou nenhum contato com seus semelhantes e, assim, continuava completo em si, fazendo com que ele fosse o mundo e mundo fosse seu complemento.

Com a reflexão, termina o homem da natureza e começa “o homem do homem”. A queda nada mais é que a intrusão do orgulho; o equilíbrio do ser sensitivo está rompido; o homem perde o benefício da coincidência inocente e espontânea consigo mesmo. Se a natureza “nos destinou a ser são, quase

<sup>228</sup> Idem, *ibidem*, p. p.31.

<sup>229</sup> MATOS, Olgária C. F. *Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*. Op, cit., p. 44.

ouso assegurar que o estado de reflexão é um estado contra a natureza, e que o homem que medita é um animal depravado”. Então vai começar a divisão ativa entre o *eu* e o *outro*; o amor-próprio vê, perverter o inocente amor de si, os vícios nascem, a sociedade se constitui. E, enquanto a razão se aperfeiçoa, a propriedade e a desigualdade se introduzem entre os homens, o meu e o teu se separam sempre mais. A ruptura entre ser e parecer passa a marcar o triunfo do “factício”, distância cada vez maior que nos afasta não apenas da natureza exterior, mas de nossa natureza interior. (STAROBINSKI, 211, p. 44).

Assim, o desenvolvimento dos homens que propiciou sua saída do estado de natureza tem nas faculdades o primeiro impulso, uma vez que, se não tivesse ocorrido o desenvolvimento psíquico dos homens ainda em meio à natureza, estes estariam livres das mazelas sociais. O progresso das faculdades descrito por Rousseau está no eixo central do processo que culminará na sociedade civil, pois é através desse progresso que ocorrerão diferentes mudanças que, por sua vez, levarão o homem a romper os laços com a natureza. Desse modo, essas faculdades podem ser tomadas como uma mola que potencializou a saída do homem de sua condição primeira, assim elas fizeram com que os homens adquirissem mais conhecimento e, portanto, saíssem do seu estado natural.

Por um lado, se as faculdades são tomadas como o princípio do desenvolvimento dos homens que os levou ao estado social, Rousseau nos apresenta no início do livro dois no *Segundo Discurso* que a propriedade estabeleceu a sociedade, logo, não poderia haver a ideia de sociedade sem a propriedade; mas, por outro lado, o autor destaca que foram necessárias inúmeras revoluções até o conceito de propriedade, assim, evidencia-se que essas revoluções são os conhecimentos adquiridos a partir do desenvolvimento das faculdades através da *perfectibilidade*. Como menciona Matos, “[...] Rousseau diz que a fonte do mal está na liberdade do homem, na perfectibilidade que já começa corrompida. O mal é produzido pela história e pela sociedade, e a culpa da sociedade não é a culpa do “homem essencial”, mas a do “homem em relação”; o mal está do lado do factual e não existiria se o homem não possuísse a “perigosa liberdade” de negar, pelo artifício, o natural”, e adiante prosseguirá, “é nas mãos do homem, e não em seu coração que tudo degenera. Suas mãos trabalham, mudam a natureza, fazem a história”<sup>230</sup>. Portanto, a primeira revolução que propiciou a exteriorização do homem do

---

<sup>230</sup> MATOS, Olgária C. F. Rousseau – uma arqueologia da desigualdade. Op, cit., p. 59-60.

estado natural foi o desenvolvimento das faculdades<sup>231</sup>, e a partir dessa constante evolução dialética dos homens surge o trabalho e a razão, elementos que levam os homens à segunda revolução, a instituição da propriedade.

### 3.3. A propriedade privada: o grande afastamento do estado de natureza

O processo de formação das sociedades e, por consequência, o afastamento dos homens da natureza foram marcados por um longo processo histórico, porque foram necessários múltiplos avanços em suas faculdades para que os homens tivessem o reconhecimento da necessidade de se reunir em grupos, assim, houve muitas etapas e avanços até a necessidade de outro e a formação de um ser psicológico. Para chegar ao estado social, os homens tiveram muitas revoluções que os levaram ao reconhecimento da propriedade e, por assim dizer, os conduziram até suas primeiras formações sociais e de pequenos grupos, que acabaram se alienando de seu primeiro estado e iniciaram as primeiras rivalidades entre os homens. Assim, o progresso das faculdades humanas fez com que ocorresse o ingresso na vida civil.

A propriedade e o indício da passagem do estado de natureza ao estado civil. O animal humano do "primeiro estado de natureza" não tem, a rigor, *interesse particular*: não existem relações necessárias entre os homens, e a *condição* para oporem-se também se encontra ausente. No "estado de natureza segundo", o homem desenvolvido, alienado de seu estado anterior,

---

<sup>231</sup> As paixões encontram-se profusas por toda a obra de Rousseau, assim, a passagem das paixões e da corrupção moral do homem será instaurada do estágio social. As paixões são apresentadas já no estágio natural pelo autor, sendo a *pitié* – amor de si (conservação que todos os seres naturais apresentam) – modificada com o desenvolvimento de outras faculdades, assim o amor de si se metamorfoseara em amor-próprio, e dessa contínua sucessão de avanços, surgiram o trabalho, a razão e a propriedade. Desse modo, as faculdades dos homens irão se degenerar e engendrar todos os males e vícios sociais, como apresenta Olgária Matos: “Das paixões iniciais, amor de si (natureza) e amor-próprio (sociedade) vão logo nascer todas as que constituem o ser moral: mas Rousseau denuncia logo o pecado original do ser moral: se as paixões "doces e afetuosas" se originam do amor de si (este sentimento segundo o qual todo ser vela por sua própria conservação mas no qual a preocupação de si supõe sempre o olhar do outro), as paixões perversas nascem do amor-próprio, sentimento que leva cada um a cuidar de sua própria conservação; é um sentimento relativo, fictício, que nasce em sociedade. O amor-próprio é o amor de si, que se torna interesse particular, isto é o recalque e o esquecimento do sentimento natural. Germina, neste momento, a ideia da culpa, posto que a hipótese teológica foi descartada e a divindade confia ao homem a regência do mundo, fazendo dele não só um animal mas um ser livre; e numa carta a Voltaire, Rousseau diz que a fonte do mal está na liberdade do homem, na perfectibilidade que já começa corrompida. O mal é produzido pela história e pela sociedade, e a culpa da sociedade não é a culpa do "homem essencial" mas a do "homem em relação"; o mal está do lado do factual e não existiria se o homem não possuísse a “perigosa liberdade” de negar, pelo artifício, o natural. “É nas mãos do homem, e não em seu coração que tudo degenera. Suas mãos trabalham, mudam a natureza, fazem a história.” (MATOS, 1978, p. 59-60).

adquire a noção de interesse particular, estimulado pelas relações de socialização forçada; este *interesse particular* é a forma que torna o *amor-próprio* na sociedade nascente e que se radicaliza no estado de guerra. Podemos considera-lo (e Rousseau o faz) um estado de natureza, pois é estado social, mas ainda não é *estado civil*; no estado de guerra o homem encontra-se no interior do estado de natureza; só que está alienado. O que porá fim ao segundo estado de natureza é a luta mortal à qual o homem se entrega.<sup>232</sup>

Para Rousseau, a sociedade é quem produz os males dos homens, haja vista que estes, quando estavam errantes na natureza, não tinham conhecimento dos conceitos de bem e mal ou certo e errado e todos os demais conceitos morais, pois a constituição da moralidade só é possível no estado social. Assim, observamos que na obra do genebrino é descrito um processo do desenvolvimento no qual os homens, ao progredirem suas faculdades, começam a adquirir mais e mais progressos, portanto, uma vez que o processo da *perfectibilidade* iniciou-se, não haveria retorno ao primeiro plano, assim como aponta Starobinski: “[...] o *Discurso sobre a origem da desigualdade* é uma história da civilização como progresso da negação do dado natural, o progresso ao qual corresponde uma degradação da inocência original. A história das técnicas é exposta em estreita ligação com a história moral da humanidade”<sup>233</sup>.

Na reconstrução histórica dos homens feita por Rousseau no *Segundo Discurso*, observamos dois momentos que propiciaram a saída do homem do estado de natureza: a primeira é o desenvolvimento das faculdades através da *perfectibilidade*, que deu início aos males da humanidade e foi como uma mola propulsora que levou os homens para longe de sua essência natural. Já o segundo momento descrito é a inserção da propriedade, que foi o momento mais fúnebre da história dos homens, pois se não fosse o reconhecimento da propriedade, os homens não teriam rompido por completo<sup>234</sup> o véu que recobria a interseção do último estágio natural. Portanto, o reconhecimento da propriedade pelos homens é o momento do grande afastamento do homem de sua natureza. A propriedade é o marco da vida civil; a partir da sua instituição a sociedade tem início, como aponta Starobinski: “*A sociedade civilizada, desenvolvendo sempre mais sua oposição à natureza, obscurece a relação imediata das consciências: a perda*

<sup>232</sup> MATOS, Olgária C. F. *Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*, op, cit., p. 70-71.

<sup>233</sup> STAROBINSKI, JEAN. Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo. Op, cit., p. 39-40.

<sup>234</sup> Colocamos romper por completo, pois o autor menciona que foram necessárias inúmeras revoluções para que se chegasse à ideia de propriedade. Assim, concebemos, ao longo do trabalho, que foram inúmeros estágios que levaram os homens ao estado civil e que o estado anterior ao civil, a juventude do mundo, é apresentado pelo autor como o melhor estágio para os homens.

*da transparência original vai de par com a alienação do homem nas coisas materiais”*<sup>235</sup>. Assim, é somente após a introdução da propriedade que os homens irão se alienar de seu estado natural.

### **3.3.1. As relações entre propriedade e afastamento da natureza**

A propriedade adquire grande influência nas obras de Rousseau, pois nela encontramos o cerne das discussões sobre a sociedade civil. O desenvolvimento dos homens tem na propriedade um momento singular de expansão, porque se as faculdades tiveram uma evolução lenta a princípio, essa evolução se ampliou após a introdução da propriedade, alargando o desenvolvimento dessas faculdades. O ingresso dos homens na vida social faz surgir novas necessidades e, como consequência, há um aumento do progresso das faculdades. Assim, a propriedade representa o meio exterior e econômico da alienação, pois será através da influência dos objetos exteriores que os homens irão se alienar de sua condição primeira, promovendo a saída de seu estado natural, uma vez que se não fosse a ação desses meios na vida natural, os homens ainda estariam em meio às florestas.

Cabe frisar que a propriedade não surge como o primeiro elemento que propiciará a saída dos homens do estado natural. Mas é a partir das modificações exteriores que são favorecidas as mudanças interiores. O desenvolvimento das faculdades é anterior à propriedade. A propriedade representa uma ampliação no desenvolvimento das faculdades, bem como o surgimento das desigualdades e o rompimento entre “ser” e “parecer”. Assim, enquanto o homem natural é um todo em si e pode ser definido como essencial, o homem social é o “parecer” e não se reconhecerá mais em sua natureza. Portanto, o processo que envolve o reconhecimento da propriedade também diz respeito ao desenvolvimento intelectual dos homens e sua exteriorização do estado natural. Assim sendo, a propriedade representa um grande passo no desenvolvimento das relações entre os indivíduos.

O homem se aliena em sua aparência, Rousseau apresenta o parecer ao mesmo tempo como a *consequência* e como a *causa* das transformações econômicas. De fato, Rousseau liga profundamente o problema moral e o problema econômico. O homem social, cuja existência já não é autônoma, mas relativa, inventa sem cessar novos desejos que não pode satisfazer por si mesmo. Precisa de riquezas e do prestígio: quer possuir objetos e dominar

---

<sup>235</sup> STAROBINSKI, JEAN. Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo. Op, cit., p. 39.

consciências. Só acredita ser ele mesmo quando os outros o “consideram” e o respeitam por sua fortuna e sua aparência. Categoria abstrata, de onde todas as espécies de males concretos poderão decorrer, o *parecer* explica a uma só vez a divisão interna do homem civilizado, sua servidão, e o caráter ilimitado de suas necessidades. É o estado mais afastado da felicidade que o homem primitivo experimentava ao abandonar-se ao imediato. Já para o homem do parecer, há apenas meios, e ele próprio encontra-se reduzido a ser somente um meio. Nenhum de seus desejos pode ser saciado imediatamente; deve passar pelo imaginário e pelo factício; a opinião dos outros, o trabalho dos outros lhe são indispensáveis. Como os homens não procuram mais satisfazer suas “verdadeiras necessidades”, mas aquelas que sua vaidade criou, estarão constantemente fora de si mesmos, serão estranhos a si mesmos, escravos uns dos outros.<sup>236</sup>

Com as relações sociais estabelecidas, o homem irá desenvolver-se intelectualmente. Desse modo, a evolução psíquica dos homens pode ser acompanhada através da evolução das faculdades, porque o desenvolvimento delas propicia o reconhecimento da propriedade pelos homens. Ao degenerar suas *paixões* naturais como sentimento de conservação, o homem começa a buscar vantagens no meio exterior, pois sua busca primeira está em sua existência, assim, com o surgimento de novas necessidades, ele cerca a terra para angariar uma maior produção de alimentos e vantagens para si, mas, conseqüentemente, acaba por privar os demais da utilização do terreno apropriado. Assim, como aponta Olgária Matos, a *perfectibilidade* coloca os homens em outro momento de sua história e faz com que, a partir do desenvolvimento das faculdades, eles tenham um acúmulo contínuo de desenvolvimentos que propiciarão seu rompimento com o estado natural:

A "perfectibilidade" torna manifesto que as relações humanas mudaram; num certo sentido, realiza-se "contra a natureza", no estado social, sob a influência das necessidades materiais. Ou seja, as mudanças respondem a uma *provocação* vinda de fora: em certas regiões o homem encontrou "anos estéreis, invernos longos e rudes, verões ardentes" e em seu meio natural não conseguiu encontrar proteção segura, vendo-se forçado a sair de sua indolência primitiva; a partir de então, passa a *depende do exterior*. E este ser que *recebia* os dons da natureza *deverá* conquista-los - a adversidade só será vencida ao preço de um esforço contínuo: é o trabalho que obrigará o homem a organizar-se em sua luta contra os obstáculos.<sup>237</sup>

Esse momento na história dos homens só pode ser constituído com a evolução contínua nas faculdades até que se chegasse ao reconhecimento da propriedade, pois se não fosse o desenvolvimento da imaginação, o homem não poderia ter previsto o futuro;

<sup>236</sup> STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacque Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Op, cit., 44-45.

<sup>237</sup> MATOS, Olgária C. F. *Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*. Op, cit., p. 42.

se não fosse a memória, ele ganharia técnicas durante o dia e as perderia ao anoitecer; se não fosse a razão, ele não traçaria planos lógicos para o futuro; se não fosse o trabalho, ele não teria as técnicas para mudar o ambiente onde vive. Como Rousseau ilustra com o exemplo do *Caraíba*: “*de manhã vende o colchão de algodão e de tarde chora, querendo readquiri-lo, por não ter previsto que na noite seguinte necessitaria dele*”<sup>238</sup>, assim eram os homens com poucas paixões ativas - “*sua alma nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual em qualquer ideia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia*”<sup>239</sup>. Desse modo, as revoluções foram se sucedendo na alma, e os homens foram ganhando mais conhecimento à medida que as suas faculdades se expandiam e o seu material psíquico ia se modificando com elas.

Os primeiros passos para a propriedade foram dados com o desenvolvimento das faculdades e das técnicas que essas propiciavam ao homem. O desenvolvimento dos homens até o estágio social fora marcado pelo reconhecimento da propriedade, assim, a propriedade tomou grande importância nesse aspecto, uma vez que o desenvolvimento dos homens os levou ao reconhecimento da propriedade e a partir desse reconhecimento nunca mais puderam retornar ao estado anterior. Para Rousseau, a propriedade apresenta-se como um rompimento com a natureza. O desenvolvimento das faculdades levou os homens ao reconhecimento da propriedade, mas foi a partir dela que os avanços das faculdades se ampliaram, ou seja, a propriedade marca não somente relação entre o “teu e o meu” para o genebrino, mas também o momento da inserção na vida social<sup>240</sup>.

---

<sup>238</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit., p. 251.

<sup>239</sup> Idem, *ibidem*, p. 251.

<sup>240</sup> A propriedade privada irá propiciar inúmeras revoluções nos homens, assim, uma das mudanças principais será sobre as técnicas, essa mudança engendra inúmeras desigualdades, como aponta Olgária Matos – “Com a divisão social do trabalho, o trabalho e seu desfrutar, a produção e o consumo se dão a indivíduos diferentes. A divisão social do trabalho está na origem da repartição desigual do trabalho e de seus produtos, qualitativa e quantitativamente. Além disso, “divisão do trabalho e propriedade privada são (...) expressões idênticas - dado que numa se exprime com relação à atividade o que na outra se aplica com relação ao produto da atividade”. A partir daí compreende-se o sistema de desenvolvimento das artes, das ciências, do comércio, da indústria, das finanças, da circulação do dinheiro - o que vem simultaneamente (como mostra Rousseau em seu *Discurso sobre as Ciências e as Artes*) ao luxo material e ao do espírito - de onde decorre a formação de um povo ávido, ambicioso, servil, sempre no extremo da miséria e da opulência: “A ambição devoradora, o ardor de aumentar sua fortuna relativa, menos por uma verdadeira necessidade do que para se colocar acima dos outros, inspira a todos os homens uma negra tendência a prejudicarem-se mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe com segurança, frequentemente coloca a máscara da benevolência (...). Quando as heranças cresceram em número e em extensão a ponto de cobrir todo o solo e tocarem-se umas às outras, uns só puderam prosperar às expensas dos outros, e os



A propriedade é um dos elementos do pacto; o seu reconhecimento marca o ingresso na vida em sociedade. Se, pudermos dizer que, em Rousseau, ela corresponde a um momento fúnebre para os homens é porque ela representará – nas etapas subsequentes de desenvolvimento da humanidade - todos os males que possam atingir a alma humana. Assim, representará a vida em sociedade como a decadência dos homens ao ponto mais baixo de sua história, pois, *“por causa da propriedade, o eu coloca o outro como um perigo e a razão, ao examinar a realidade, ao discernir o bem e o mal, o útil e o prejudicial, estabelece-se, desde o início, como razão de dominação: o homem torna-se sujeito consciente, a razão de dominação permanece soberana em si mesma, recusa-se a alienar-se, a confundir-se com qualquer coisa que não seja ela mesma”*<sup>241</sup>. Desse modo, se a história hipotética tem seu início no homem natural e na sua pureza, sendo ele desprovido de males e virtudes, e não existindo nenhuma desigualdade moral ou política nesse estado, e no estado social acontece o completo oposto, sendo marcado por desigualdades, males e corrupção da alma humana. A propriedade insere-se exatamente no momento que os homens iniciam a vida em sociedade, ela representa os males que a sociedade representa e, assim, é apresentada como um dos símbolos – se não o mais importante – da degeneração do homem em sociedade.

As mudanças psicológicas tornam-se evidentes nos homens sociais, pois ao buscarem na distinção dos demais - mesmo que às custas de outrem -, eles procuram sua manutenção individual até mesmo dentro do corpo coletivo (será esse um dos esforços do contrato social, despojar os homens de sua “consciência” individual, procurando determinar uma “consciência” coletiva). Assim, a busca pela manutenção do “eu” encontra nos demais seres um obstáculo à vida e, portanto, deve ser superado, porém, mesmo havendo uma busca constante pela superação do outro, o convívio propicia uma relação ambígua em sociedade, uma vez que, apesar de haver um “confronto” entre os homens, estes necessitam de outrem para serem reconhecidos. Desse modo, há um constante embate entre a busca pela exclusão do outro e a necessidade dele. Esses confrontos de ordem psicológica são expostos através dos símiles do “olhar”, da

---

supranumerários, que a fraqueza ou a indolência tinham impedido de as adquirir por sua vez, tendo se tornado pobres sem nada terem perdido, porque tudo mudando à sua volta somente eles não mudaram, viram-se obrigados a receber ou arrebatam sua subsistência da mão dos ricos. Daí começaram a nascer, segundo os vários caracteres de uns e de outros, a dominação e a servidão ou a violência e as rapinas”. E mais: para formar uma nação livre que não tema a ninguém e que seja feliz, “é preciso utilizar um método bem diferente - manter, restabelecer (...) costumes simples, gostos são; (...) formar almas corajosas e desinteressadas; aplicar os povos à agricultura e as artes necessárias à vida: tornar o dinheiro desprezível e, se possível, inútil”. (MATOS, 1978, p. 90).

<sup>241</sup> MATOS, Olgária C. F. *Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*. Op. cit., p. 74.

“opinião” e do “luxo”, objetos que fazem parte da formação individual e coletiva dos homens, como demonstra Baczko:

« L’existence dans le regard des autres » aboutit à une totale destruction de la personnalité. Il est impossible que’un homme incessamment répandu dans la société et sans cesse occupé à se contrefaire avec les autres, ne se contrefaise pas un peu avec lui-même et quand il auroit le temps de s’étudier il lui seroit presque impossible de se connaître . » La « société » procède avant tout à une uniformisation. Dans les théâtres de Paris, on n’entend plus « je », mais « on ». Dans l’opinion des autres – et donc à ses propres yeux – l’individu est identifié avec son état, sa position et son rôle social : « Nous sommes paysans, Bourgeois, Rois, Gentilshommes, Peuple, nous ne sommes ni hommes ni citoyens. » Il y a une raison pour la noblesse, et une autre pour les financiers. L’homme, « vivant hors de lui », voulant être partout le maître, s’identifiant avec ce qu’il possède, ne se sent bien que là où il n’est pas et se fuit donc toujours . Cette situation « de se porter hors de soi, loin de soi » déforme toute la personnalité. La structure des besoins artificiels, les passions factices créent des dispositions psychiques qui poussent chacun à chercher son bonheur soit dans ce qui fut, soit dans ce qui sera, l’empêchant de vivre authentiquement le moment présent, de s’abandonner à la sensation et à la jouissance immédiates. « Nul ne veut aujourd’hui », et chacun « porte ses désirs au-delà du présent », sans jamais jouir « du plaisir d’aller à l’objet qu’il désire »<sup>242</sup>.

Portanto, a alienação dos homens enquanto projeção para fora de si está atrelada aos símbolos sociais, como opinião, luxo e olhar. Esses objetos são representantes da formação psicológica do indivíduo, uma vez que os homens, estando fora de si mesmos, vivem como fantasmas guiados pelo desejo de reconhecimento e distinção. Já não se reconhecem, sua consciência de si é corrompida em sociedade e a “não-consciência” expressa-se por meio das correntes que os prendem aos símbolos sociais. Dessa forma, vivendo como “espectros”, eles são guiados e domados apenas pelos desejos criados em sociedade e, habituando-se a esse mundo, mantêm nessa forma de existência sua constituição, manutenção e reprodução. Como aponta Baczko na citação acima, para Rousseau, uma vez que a *perfectibilidade* coloca em ação as faculdades, essas não podem mais retornar ao passo anterior, ou seja, o homem uma vez saído da natureza não pode mais regressar, pois ao ser apreendida a cultura e o processo pelo qual ocorre a apreensão desta, mantém-se ativo e a sua reprodução para as demais gerações é uma questão de tempo.

A propriedade é um dos elementos que marca a ruptura com o natural. Ela introduz a divisão entre o “teu” e o “meu” na condição de possuidor e desprovido de recursos, bem como a cisão entre a “essência” e a “aparência”. Ela marca o limite entre

---

<sup>242</sup> BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Op, cit., p. 22.

a ordem natural e social para Rousseau, pois é o elemento que permitirá ao homem o ingresso na vida social, um momento que representa diversas mudanças na condição original do homem.

O progresso dos homens até a vida social é apresentado dinamicamente com relação aos elementos exteriores, pois as *faculdades* só entraram em ação graças a provocações vindas de fora. Assim, após o reconhecimento da propriedade feita pelos homens, estes, com suas capacidades mentais mais avançadas do que em outros tempos, viram as vantagens de dividir o “comum” e o “individual”. Esse reconhecimento só pode ser dado após os avanços das faculdades da *memória* e da *razão* em conjunto com o instinto de autopreservação, pois se no homem natural sua própria conservação está no centro de tudo, o instinto se modifica com as provocações vindas de fora e, juntamente com as demais faculdades, os homens começam a prever o futuro e ver vantagens onde não enxergavam, assim, eles começam a conceber e dividir os elementos em categorias e reconhecem as vantagens dessa divisão. Assim, a propriedade privada foi instituída e a humanidade condenada à alienação de sua condição natural.

A introdução da propriedade marca o ingresso da vida social e o rompimento entre homem e natureza – não que a natureza não tenha mais efeito sobre a constituição dos homens, e sim a relação dos homens que será intermediada por elementos da ordem social, é por essa razão que concebemos na leitura de Rousseau uma análise *dialética*<sup>243</sup>,

---

<sup>243</sup> Como aponta Starobinski sobre a dialética na obra de Rousseau: “O trabalho implica uma duração que se organiza no contato com o obstáculo, a reflexão é o agente dessa organização. Nesse encontro ativo em que afronta a inércia das coisas, o homem toma consciência de sua diferença. Compara-se com o outro, e essa comparação é o próprio despertar da razão. Mas o poder que adquire sobre o mundo, o homem paga-o perdendo o contato direto que constituía a sua primeira felicidade. Todas as suas relações se tornam mediatas e instrumentais. A ferramenta se interpõe entre o homem e a natureza violentada; da mesma maneira, ao tomar posse de sua identidade distinta, o homem vê fender-se a esfera perfeita da vida imediata; perde a unidade fechada, a coesão sem dentro e sem fora do estado primordial. Não se pode mais pertencer integralmente ao sentimento de sua existência atual. Em uma mesma descoberta, ele se sabe agora diferente dos semelhantes que acaba de encontrar, diferente da natureza que ameaça sua existência e resiste a seus desejos; diferente do que ele foi e do que será. A separação, a diferença, o escoamento do tempo, a morte possível, aí está o seu poder sobre o mundo. Ele conquista a maestria para descobrir uma dependência. A mesma faculdade de comparar (de refletir), que constitui a superioridade consciente do homem sobre o mundo, faz também com que se preveja sofrendo ou morrendo. Em algumas páginas admiráveis, Rousseau nos mostra como, pelo trabalho, o homem sai da condição animal e descobre o conflito dos contrários: o fora e o dentro, o eu e o outro, o ser e o parecer, o bem e o mal, o poder e a servidão. Se recusamos a esse texto o mérito de ser dialético, que outra filosofia disso nos dará exemplo? Pois vemos aqui nos opostos chamarem-se uns aos outros, desenvolverem-se uns pelos outros; assistimos às transformações que afetam o homem interior à medida que ele modifica sua relação com o mundo exterior. No devir histórico, as modificações morais e as aquisições técnicas são interdependentes. Não existe de modo algum uma mudança nos métodos de subsistência e de produção (isto é, na economia) que não seja acompanhada,

porque o rompimento entre homem e natureza é feita por meio do recobrimento dos elementos naturais que caracterizarão uma “*segunda natureza*”. A vida social afasta a simplicidade da “*unidade*” que a natureza tinha reservado aos homens; nela, o homem é apenas uma parte fragmenta de um todo, uma pequena engrenagem de uma máquina. Após a propriedade privada, marca-se a exteriorização do homem e seu aprisionamento nos signos representativos da sociedade, diferente dos estágios anteriores a revolução, como a *juventude do mundo*, na qual a vida era marcada pelo baixo efeito das paixões.

O estado de *dependência e desigualdade* está ligado à passagem de uma *economia de subsistência* a uma *economia de produção*. Na economia de subsistência o produto do trabalho é o trabalho materializado num objeto, o que é a *objetivação* do trabalho; no estado de dependência e desigualdade, o trabalho vai se apresentar ao trabalhador primeiro como perda de sua realidade e em seguida como perda do objeto ou *servidão* com relação ao objeto - isto significa que a apropriação se torna alienação, *desapropriação*. Mas Rousseau não chega a destacar o núcleo da questão; mostra apenas que "a sociedade civilizada, desenvolvendo cada vez mais sua oposição à natureza, obscurece a relação imediata das consciências: a perda da transparência original caminha ao lado da alienação do homem nas coisas materiais (...). Com efeito, o *Discurso sobre a Desigualdade* é uma história da civilização como progresso da negação do dado natural, progresso ao qual corresponde uma degradação da inocência original. A história das técnicas é exposta em estreita ligação com a história moral da humanidade (...). Mas é como moralista que descreve a história da moral".<sup>244</sup>

A vida em sociedade produz uma série de mudanças psíquicas, econômicas e morais nos homens, pois será com a introdução da vida em sociedade que se acarretará essa série de mudanças, como a introdução da razão, da história e da moral. Assim, a introdução da propriedade através do trabalho engendrará nos homens o orgulho de si ao se reconhecer, dado que o reconhecimento de si passa por um longo processo até a exteriorização das imagens de si pela *faculdade da imaginação*. Essas mudanças foram proporcionadas pela ação da *perfectibilidade* sobre as faculdades dos homens, que fizeram ocorrer inúmeras mudanças. Todavia, para que essas mudanças viessem a ocorrer, foram necessárias mudanças vindas de fora, pois para elas ocorrem no interior dos homens, houve mudanças engendradas por elementos exteriores, como comenta Starobinski: “*assistimos às transformações que afetam o homem interior à medida que ele modifica sua relação com o mundo exterior*”, assim como apresentado no *Segundo*

---

correlativamente, de uma transformação do instrumental mental e da disposição passional dos homens. Como distinguir o que é causa e o que é efeito nesse processo? Tudo aí é alternadamente determinante e determinado”. (STAROBINSKI, 2011, p. 398-399).

<sup>244</sup> MATOS, Olgária C. F. *Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*. Op, cit., p. 86.

*Discurso* pelos verões, pelas cheias de rios e também pelo reconhecimento da *propriedade*.

Destarte, a propriedade aparece como um elemento fundamental na formação social, porque ela representa as mudanças exteriores que engendraram as mudanças na *perfectibilidade*. Portanto, a propriedade aparece não apenas como o elemento primeiro da inserção dos homens na vida social, como aponta Rousseau: “o verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer ‘isto é meu’ [...]”<sup>245</sup>, mas também como o elemento que leva os homens às mazelas que só ocorreram em sociedade, pois “quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: ‘Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!’”<sup>246</sup>. Desse modo, após a inserção da vida social, o homem irá se aprisionar nos signos sociais, como a opinião, o luxo, a riqueza e todas as formas que façam surgir nele o sentimento de distinção, como aponta Olgária Matos:

A estima e a benevolência constituem relações entre os homens pelas quais estes se ligam imediatamente: nada se coloca entre as consciências. Ao contrário, toda relação efetuada pelo *interesse pessoal* passa pela *mediação das coisas*. Daí pode-se retirar uma dupla conclusão: a perversão das relações entre os homens provém tanto do fato que as coisas se colocam entre as consciências, quanto do fato que homens não identificam mais seus interesses com sua existência pessoal, mas começam a identificar-se aos *objetos* que pensam ser indispensáveis à sua felicidade; o *eu* do homem social não se reconhece mais em si mesmo, mas procura-se no exterior, entre as coisas, tornando-se seu escrevo. E a *divisão do trabalho*, que faz nascer uma dependência mútua entre os indivíduos, terminará sendo vivida enquanto *dependência dos objetos*.<sup>247</sup>

Portanto, o processo que levou as revoluções à alma humana terá na propriedade o grande elemento exterior a influenciar na construção do indivíduo. Desse modo, podemos compreender que a propriedade será o principal elemento exterior na constituição dos homens, tendo função de uma segunda mola para a degeneração, pois será partir da sua introdução que os homens irão conhecer os males e a degenerescência.

<sup>245</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. cit., p. 265.

<sup>246</sup> Idem, *ibidem*, p. 265.

<sup>247</sup> MATOS, Olgária C. F. *Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*. Op. cit., p. 85.

## Considerações finais

### A Propriedade - Da “Caixa De Pandora” À Superação

A propriedade privada, cujo tema buscamos explorar no presente trabalho, exigiu de Rousseau inúmeras reflexões, pois é a partir dela que as mazelas dos homens surgiram. Desse modo, buscar meios para resolver os problemas provenientes dela sempre esteve no campo de visão do filósofo genebrino, haja vista que ela inaugura o momento mais “fúnebre” de toda a humanidade, ou seja, será a partir da propriedade que o homem irá fazer a passagem para a vida civil.

Com a introdução da vida civil, o homem irá se afastar do seu estado natural e perderá sua liberdade, esse caminho é propiciado pelos avanços das faculdades e das técnicas após a introdução da propriedade. Desse modo, pareceria plausível cogitar a possibilidade lançada de retorno à vida natural e à imersão na natureza, mas Rousseau<sup>248</sup> descarta essa ideia, uma vez que não há como abandonar todas as aquisições feitas pela *perfectibilidade*, pois essas transformações engendraram mudanças no próprio homem, criando uma “segunda natureza”, ou seja, fica impossível dispensar as aquisições das *faculdades*. Assim, a propriedade encontra-se no centro dos problemas, porque sua instituição não está dissociada do aprimoramento de novas *faculdades* que, por sua vez, colocarão os homens em condições de progredir cada vez mais, sendo que toda a estrutura social, política e moral dos homens se dará a partir desse progresso. Portanto, a propriedade se apresenta à Rousseau como uma “*caixa de pandora*” e sua resolução parece tão inalcançável quanto à empreitada de “*Sísifo*”. Logo, como resolver um problema que aparentemente é insolúvel?

A construção histórica, social e antropológica do homem só poderá ser descrita após o ingresso na sociedade, pois os males só podem ser concebidos com a entrada dos homens no estado civil, essa crítica de Rousseau se direciona aos seus contemporâneos, que “falavam do homem natural e pintavam o homem social”. A busca pela desigualdade engendrará uma reconstrução da “verdadeira história dos homens”, como anuncia Rousseau no início do *Discurso sobre a Desigualdade*, tentando estabelecer as verdadeiras razões que levaram os homens às desigualdades na França do séc. XVIII.

---

<sup>248</sup> Voltaire em carta de 30 de agosto de 1755, em resposta Rousseau, ataca a concepção do homem natural feita pelo autor.

Essa busca pelo problema que estabelecemos como central para o presente trabalho: a propriedade. É ela que leva os homens a todos os problemas que podem ser concebidos, pois todas as suas mazelas só podem ser concebidas em sociedade. Assim, será a partir da propriedade privada que os homens irão se afastar da natureza e se alienar nas aparências, opiniões e imagens da vida social. O homem transformar-se-á em um espectro do homem natural, sendo ele constituído pela opinião de outrem e pelo orgulho de si, estando preso às opiniões e imagens que somente a sociedade irá produzir.

Todavia, se a propriedade está no início do mal, ela em si mesma não pode ser considerada o mal. Na obra *Do Contrato Social*, Rousseau descreve que a função da vida social é a manutenção da liberdade e da propriedade, demonstrando havendo grande influência de John Locke sobre esse pensamento. Já no segundo Discurso a propriedade aparecerá como o elemento maléfico que engendra os males dos homens. Trata-se de obras distintas, com diferentes registros teóricos e isso deve ser levado em conta. Na obra *Do Contrato social*, no *Tratado sobre a Economia Política* (1755), no *Projeto de Constituição para a Córsega* e nas *Considerações Sobre o Governo da Polônia*, a apresentação o destino da propriedade no funcionamento e na fundação das sociedades.

O caminho para a propriedade, apontado por Jean-Jacques nos escritos como o *Tratado sobre a Economia Política*, será a sua manutenção pelo Soberano, pois caberá ao governo a limitação das grandes fortunas, assim, limitando a propriedade privada dos particulares. Para Rousseau, “*uma das funções mais importantes do governo é impedir a extrema desigualdade das fortunas. Não retirando a riqueza dos que a possuem, mas reduzindo para todos os meios de acumulá-las; não construindo hospitais para os pobres, mas impedindo que os cidadãos empobrecam*”<sup>249</sup>, isto é, caberá ao governo o controle sobre as fortunas a fim de manter o equilíbrio dentro da “*polis*”, evitando assim as grandes fortunas e a desigualdade. Desse modo, Rousseau busca, através das “*Leis*”, a manutenção da ordem social dentro de um equilíbrio, pois a construção da sociedade demonstrada no *Segundo Discurso* foi através do discurso do rico e, assim, Rousseau evita que esse erro seja perpetuado dentro do Contrato, como mencionado no *Tratado sobre a economia política*:

---

<sup>249</sup> Rousseau. *Tratado sobre economia política* (1755). In: Rousseau e as relações internacionais. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003. p. 22.

Esses direitos, embora importantes, pertencem a todos; mas sem parecer atacá-los diretamente, a má vontade dos governantes pode na verdade neutralizar facilmente o seu efeito. Assim abusada, a Lei serve aos poderosos ao mesmo tempo como arma ofensiva e como escudo, voltado contra o fraco. O pretexto do bem público é sempre o látego mais perigoso para o povo. O que é mais necessário no governo, e talvez o mais difícil, é a rígida integridade que leva a fazer justiça estritamente para todos, e acima de tudo a proteger os pobres contra a tirania dos ricos. Quando há pobres que precisam ser defendidos, e ricos a serem contidos, o mal maior já está presente.<sup>250</sup>

Deste modo, a defesa dos pobres sobre a tirania dos ricos aparecerá por meio da imposição da “Lei”, que deve ser o único meio dentro da sociedade para resolução de conflitos. O estado não deverá guiar através do prestígio ou dos títulos nos julgamentos, buscando estar acima de todos os conflitos. Outro meio pelo qual Rousseau expressa os modos de defender a sociedade civil das grandes propriedades é através dos impostos<sup>251</sup>, pois segundo ele: “*em primeiro lugar, precisamos considerar a relação de quantidades, segundo a qual, ceteris paribus, a pessoa com dez vezes mais propriedade do que outra deve pagar ao Estado dez vezes mais. Em segundo lugar, há que considerar o uso dado à propriedade, ou seja, a distinção entre o necessário e o supérfluo*”<sup>252</sup>. Assim, a cobrança de impostos atacará os grandes proprietários e as propriedades improdutivas, princípio que visará uma melhor distribuição de renda, pois continua Rousseau:

Quem só possui o que é uma necessidade comum para viver nada deve pagar, enquanto aquele que está de posse do supérfluo pode com justiça ser tributado em tudo o que tem acima do necessário. Essa pessoa poderia objetar que, quando se leva em conta o nível social, ela tem necessidade do que pode ser supérfluo para uma pessoa de condição social inferior. O que é uma falsidade, pois um grande Senhor tem só duas pernas, como um vaqueiro, e como o vaqueiro tem um só estômago. Além disso, essas alegadas necessidades na verdade são tão pouco necessárias à sua condição que se algum dia renunciasse a elas seria por isso elogiado. Com efeito, a população

<sup>250</sup> ROUSSEAU. *Tratado sobre economia política (1755)*. In: Rousseau e as relações internacionais. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003. p. 21.

<sup>251</sup> Rousseau exprime do *Tratado sobre a Economia Política* que todos em perfeita comunhão com o Contrato deverão contribuir voluntariamente para a manutenção da “*res publica*”. Todavia, os impostos serão definidos através da “vontade geral” a fim de evitar equívocos – “Vale lembrar aqui que o fundamento do contrato social é a propriedade, e sua primeira condição é a de que todos possam manter a posse pacífica do que lhes pertence. É verdade também que, pelo mesmo contrato, todos se obrigam, pelo menos tacitamente, a contribuir para atender as demandas públicas. Mas, como isso não prejudica a lei fundamental, e pressupõe o claro reconhecimento da necessidade pelos que devem dar tal contribuição, fica claro que essa avaliação precisa ser voluntária para que seja legítima; deve depender, portanto, não de uma vontade particular, como se fosse necessário obter o consentimento de cada indivíduo, para que cada um só contribuísse com o que quisesse, mas sim da vontade geral, decidida por voto majoritário, com base na distribuição proporcional que tira da imposição tributária o caráter arbitrário”. (ROUSSEAU, 2003, p. 34).

<sup>252</sup> ROUSSEAU. *Tratado sobre economia política (1755)*. In: Rousseau e as relações internacionais. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003. p. 34.



estaria pronta a adorar um ministro que chegasse a pé à reunião do Conselho de Estado, tendo vendido suas carruagens para prover uma necessidade premente do governo. Finalmente, a ninguém a Lei prescreve a magnificência, e a propriedade não é um argumento contra o direito.<sup>253</sup>

Embora a propriedade seja o centro e o motivo pelo qual os homens deixam a vida natural para a social e “*é certo que o direito à propriedade é o mais sagrado de todos os direitos da cidadania, e sob certos aspectos ainda mais importante do que a própria liberdade [...]*”<sup>254</sup>, ainda sim ela deve ser observada de perto pelo Estado e pelas Leis, porque como a propriedade implica uma relação de maior vulnerabilidade para o possuidor, a sua garantia é mantida pelo Estado, mas para Rousseau, “*por outro lado, não é menos certo que manter o Estado e o governo implica custos e despesas; e como quem concorda com os fins precisa aceitar os meios correspondentes, segue-se que os membros da sociedade devem contribuir para apoiá-lo, usando os meios que possuem*”<sup>255</sup>. Assim, mesmo que Rousseau reconheça aos partícipes do Contrato a liberdade a propriedade, ele também reconhece a necessidade colocar à propriedade imposições, restringindo a propriedade ao trabalho<sup>256</sup> despendido sobre ela e cobrando maiores impostos das maiores fortunas, pois o Estado não poderá retirar dos indivíduos sua propriedade, mas poderá cobrar-lhes maiores tributos, como explorado no *Projeto de Constituição para a Córsega* e nas *Considerações Sobre o Governo da Polônia*.

Rousseau retoma as reflexões sobre a propriedade privada nos seus textos de maturidade, no *Projeto de Constituição para a Córsega* (1765) e nas *Considerações Sobre o Governo da Polônia* (1772), no quais, ao analisar as instituições políticas e suas constituições para os governos da Córsega e da Polônia, ele retoma o problema da propriedade e, assim como no *Tratado Sobre a Economia Política* de 1755, buscará reduzir as desigualdades sociais através de uma redução da propriedade, por meio da instituição de Leis que cobraram impostos dos grandes proprietários de terras, pois “*é preciso que as leis tendam sempre a reduzir a grande desigualdade de fortuna e de poder que estabelece uma grande distância entre os senhores e os simples nobres,*

---

<sup>253</sup> Idem, ibidem, p. 34.

<sup>254</sup> Idem, ibidem, p. 26.

<sup>255</sup> Idem, ibidem, p. 26-27.

<sup>256</sup> A relação entre propriedade e trabalho é buscada em Locke por Rousseau e será encontrada durante diversos momentos de seu pensamento.

*situação que o progresso natural tende sempre a ampliar*”<sup>257</sup>. Mais adiante no texto, o autor propõe que os impostos sejam sobre as terras, e não sobre as pessoas, porque “[...] *como é injusto e irrazoável tributar as pessoas que nada têm, os impostos reais, aplicados sobre as coisas, são sempre melhores do que os pessoais*”<sup>258</sup>.

Desse modo, Rousseau propõe que a cobrança de impostos seja sobre a maior quantidade de terras e que poupe famílias que produzam para manutenção da própria vida, estabelecendo-se uma melhor distribuição de renda e fazendo com que nenhum homem detenha mais poder por ter maior quantidade de riquezas. Assim, a busca do autor, em suas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, de evitar que exista uma relação direta entre o prestígio social e a propriedade individual, buscando reduzir as propriedades individuais ociosas, tem como finalidade uma equalização da “vontade geral”, pois a diferença de prestígio poderá se apresentar como um problema para o Estado, portanto, reduzindo a propriedade, busca-se reduzir o luxo e todos os funestos problemas que emanam da propriedade.

A meu juízo o melhor imposto, o mais natural e que está isento de fraudes, é um tributo proporcional sobre as terras - todas as terras, sem exceção, conforme a proposta do Marechal de Vauban e de Abbé de Saint-Pierre. Porque, na verdade, é quem produz que deve pagar. Todas as propriedades reais, eclesiásticas e de plebeus devem pagar do mesmo modo, ou seja, proporcionalmente à sua extensão e ao que produzem, seja quem for o proprietário. (ROUSSEAU, 2003, p. 284-285).

A busca pela diminuição da propriedade individual pode ser apontada como o caminho mais ameno para a resolução do problema, pois uma vez estabelecidos os Governos e as Leis para a proteção da propriedade, como descrito no *Discurso sobre a Desigualdade*, não há meios para atacá-la, já que entrar-se-ia em contradição com os termos do contrato. Como mencionado por Rousseau no *Projeto de Constituição para a Córsega*, “nenhuma lei pode retirar de um cidadão qualquer parcela dos seus bens”<sup>259</sup>, assim, o problema da propriedade deve ser tratado de forma branda no Estado, para não retirar a “liberdade” que o indivíduo goza na sociedade, mas, continuará Rousseau, “só o que a lei pode fazer é impedir que ele amplie o seu patrimônio; e se ele viola a lei

<sup>257</sup> ROUSSEAU. *Considerações Sobre o Governo da Polônia*. In: Rousseau e as relações internacionais. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003. p. 274.

<sup>258</sup> Idem, *ibidem*, p. 284.

<sup>259</sup> ROUSSEAU. *Projeto de Constituição para a Córsega*. In: Rousseau e as relações internacionais. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003. p. 217.

*merece ser castigado e o excesso adquirido de forma ilegítima pode ser confiscado*<sup>260</sup>. Assim, para Rousseau, o Estado Corso deverá manter a propriedade individual, mas que esta esteja dentro de limites muito estreitos para que não ocorra o caso das grandes nações, onde a propriedade é mantida nas mãos de poucos, criando a “desigualdade de instituição” mencionada no *Segundo Discurso*. Dessa forma, o Projeto visará para a propriedade o caminho da sobriedade, na qual todos possam gozar de propriedade e o Estado fique incumbido da administração das terras públicas e dos impostos, a fim de evitar o monopólio da propriedade por poucos. Ao tratar da propriedade e das distinções que ela afirma, Rousseau busca no Projeto a redução dos efeitos da distinção promovida pela propriedade<sup>261</sup>, pois a propriedade não pertencendo a poucos, pouco poderão se apropriar dos luxos e das riquezas que derivam dela, assim sendo, esse projeto visa a equalização da igualdade perante a propriedade e da sobriedade para o povo Corso.

Mas, para não entrar em especulações que me afastam do objeto deste texto, basta revelar aqui meu pensamento, que não é em absoluto o de destruir a propriedade particular, o que seria impossível, mas sim de contê-la dentro dos limites mais estreitos, dando-lhe uma medida, uma regra, um freio que a oriente, que a subjugue e mantenha sempre subordinada ao bem público. Em uma palavra, quero que a propriedade do Estado seja tão extensa e importante quanto possível; e que a propriedade privada tão pequena e débil quanto possível. Eis a razão por que evito colocá-la onde o proprietário particular tenha uma influência excessiva sobre a situação, como o monopólio e os recursos que são facilmente ocultados da inspeção pelo poder público.<sup>262</sup>

A história dos homens pode ser lida através da propriedade e seus efeitos, pois será a partir dela que os homens começaram a ampliar seu aperfeiçoamento através da *perfectibilidade*. Assim, uma vez adquiridas e aperfeiçoadas as faculdades, os homens não puderam mais retornar ao passo anterior. Esse progresso marcou a introdução da

<sup>260</sup> Idem, *ibidem*, p. 217.

<sup>261</sup> Rousseau ao tratar da história do povo Corso em seu Projeto, busca salientar que não há necessidade de distinção por títulos ou riqueza, assim enaltece o ataque de Gênova à nobreza da Córsega, pois para o autor, a distinção não deve acontecer dentro do Estado, pois ela representa os malefícios da opinião e representariam em longo prazo a dissolução do Estado, pois todos buscar-se-iam defender seus interesses próprios aos custos de outrem. Assim, para Rousseau, a queda da nobreza Corsa representou uma possível igualdade entre o povo, pois todo poderá ser o momento de “enobrecer a nação” – “Os genoveses também se empenharam em destruir a nobreza da ilha, retirando-lhes títulos e dignidade e extinguindo os grandes feudos. Os corsos tiveram a sorte de que coube a Gênova a responsabilidade por essa ação, que eles poderiam não ter condições de executar se já não tivesse sido feita. Não devem hesitar, portanto, em completar agora a tarefa: embora pensassem trabalhar para si, os genoveses na verdade trabalhavam pelos corsos. O objetivo era diverso, pois Gênova se interessava por suas próprias metas, enquanto os corsos têm interesse em resultados que lhes sejam propícios. Gênova queria apenas desmoralizar os nobres, enquanto os corsos pretendem enobrecer a nação” (ROUSSEAU, 2003, p. 187).

<sup>262</sup> ROUSSEAU. Projeto de Constituição para a Córsega. In: Rousseau e as relações internacionais. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003. p. 211-212.

técnica e da propriedade e não pode ser suprimido, tampouco apagado. Logo, o caminho a se tomar para diminuir as “desigualdades de instituição” é a diminuição do monopólio da propriedade, tornando-a um elemento acessível a todos os cidadãos. Esse caminho, apresentado no *Tratado sobre a Economia Política*, no *Projeto de Constituição para a Córsega* e nas *Considerações Sobre o Governo da Polônia*, terá ressonância nas “*Magnum opus*” de Rousseau, tendo no *Emílio* e no *Contrato Social* grande relevância na importância da propriedade na formação dos “homens” e do “cidadão”.

Rousseau toma a redução da propriedade como um caminho para resolver os problemas da esfera econômica, mas não basta resolver os problemas econômicos para que a sociedade esteja no plano ideal, pois para que isso aconteça, deve haver uma mudança psicológica no homem, como apontará o autor genebrino no *Emílio* e no *Contrato Social*. Desse modo, embora a leitura do *Emílio* seja tomada como um manual pedagógico, o escopo do texto apresenta o elemento para a formação dos indivíduos como “*cidadãos*” e “*homens*” – mesmo que essa dúvida seja apresentada no início da obra, Rousseau parece resolvê-la no decorrer do trabalho. Essa busca pela formação do indivíduo terá um grande plano político por trás, porque a formação não é um elemento descolado da realidade social, assim, a prática formativa visará a formação de um “homem” com todas as *faculdades* bem desenvolvidas e que estejam de acordo com a natureza e a formação do “cidadão”, através do preparo para a vida coletiva e o respeito às Leis e à “vontade geral”. Assim, a apresentação da formação do jovem Emílio estará de acordo com a reconciliação entre homem e natureza, pois ele estará em pleno acordo com a ordem natural, sem negar a ordem social.

O *Contrato Social* visará a compreensão das formas políticas e as relações entre os indivíduos na sociedade. Assim, o *Contrato Social* entra em harmonia com os demais textos acerca do problema da propriedade, pois constarão os meios da formação do Estado e dos súditos que nele habitam. Desse modo, no *Contrato* e nos demais textos, encontraremos a função da propriedade, na qual seus limites serão apresentados, assim colocando a propriedade entre limites através de mecanismos jurídicos, pois será a partir dessa limitação que se visará a diminuição da desigualdade proveniente da diferença de distribuição da propriedade, visando o afastamento dos homens das distinções advindas da sociedade.

Buscando afastar os homens dos malefícios sociais, Rousseau apresentará no *Emílio* a educação que visará a formação interior, distanciando da educação os males provenientes da sociedade, como as influências da opinião, do luxo, das riquezas e de todos os símbolos que aprisionam os homens. Portanto, através destes textos podemos encontrar em Rousseau os mecanismos para a diminuição da alienação e da diminuição dos males sociais provenientes da propriedade. Assim, podemos observar na propriedade um fio condutor para os problemas sociais que serão abordados ao longo de toda a obra de Jean-Jacques Rousseau, expondo, através de análises precisas e ataques certos, os elementos que serão, posteriormente, a pedra de toque da filosofia. Assim, Rousseau apresenta-se como um filósofo inovador no campo social, antropológico e político, colocando-se à frente da história em suas análises.

## Bibliografia

### Fontes primárias - Obras de Rousseau:

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard. Bibl. La Pléiade, v.I-V.

\_\_\_\_\_. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre economia política e Do contrato social*. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 1996. (Clássicos do pensamento político; 15).

\_\_\_\_\_. *Emílio ou Da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Rousseau e as relações internacionais*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003. p. 26.

### Outras obras de fonte:

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. 2ª ed. São Paulo: Abril cultural, 1978.

GROTIUS, HUGUES. *Le Droit de la guerre et la paix*. Trad. J. Barbeyrac. Amsterdam, 1974.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os dias*. Trad. Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Ed. Sugesta, 2012.

HOBBS, Thomas. *Leviatã [1961]*. Trad. João Paulo Gomes Monteiro. São Paulo: Abril, 1974 (Col. “Os Pensadores”).

LA METTRIE, Jullien Offroy de. *L’ Homme-machine [1748]*. Éd. Paul-Laurent Assoun. Paris: Denoel, 1981.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres philosophiques de La Mattrie*, t. I. Belin, 1796.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, baron de. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1949. 2 v. (Col. “Bibliothèque de la Pléiade”).

\_\_\_\_\_. *Do espírito das leis [1748]*. Trad. Leôncio Martins Rodrigues. São Paulo: Difel, 1962. 2v.

VOLTAIRE. *Oeuvres complètes*. Éd. Louis Moland. Paris: Garnier, 1877 (t.IX); 1878 (t. XI); 1879 (t.XXI)

\_\_\_\_\_. *Dicionário filosófico [1764]*. Trad. Marilena Chauí. São Paul: Abril, 1973 (Col. “Os Pensadores”).

**Bibliografia Crítica:**

ALTHUSSER, Louis. *Cours sur Rousseau*. Organização e Prefácio por Yves Vargas. Paris: Le temps des Cerises, 2012.

\_\_\_\_\_. *Rousseau e seus predecessores*. Filosofia Política nos séculos XVII e XVIII in *Política e História*. De Maquiavel a Marx. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. “Sur le contrat social”. *Cahiers pour l’Analyse*, Paris, n. 8, 1967.

ATGER, Frédéric. *Essai sur l’histoire des doctrines du contrat social*. Nîmes: La Laborieuse, 1906.

ASHCRAFT, Richard. *Revolutionary Politics and Locke’s Two Treatises of Government*. Princeton, Princeton University, 1986.

BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Paris: Mouton, La Haye, 1974

BERNARDI, Bruno. BACHOFEN, Blaise. *Notas no Discours sur l’Origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. Paris. Flammarion, 2008.

\_\_\_\_\_. *La Fabrique des Concepts*. Paris: Honoré Champion, 2006

BÉNICHOU, Paul. *Reflexions sur l’idée de nature chez Rousseau*, in *Pensée de Rousseau*. Genebra: Seuil, Oct. 1984, p. 125-145.

BESSE, Guy. Jean-Jacques Rousseau. *L’Apprentissage de l’Humanité*. Paris: Messidor / Éditions Sociales, 1988.

BURGELIN, P. *La Philosophie de l’Existence de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 1952.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Émile ou l’Éducation*, in *Oeuvres Complètes de J.-J. Rousseau*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, T. IV, 1969.

CARDOSO, Sérgio. *Do desejo à vontade: a constituição da sociedade política em Rousseau*. In *Discurso*, São Paulo, n. 6, p. 35-60, 1975.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo [1932]*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.

\_\_\_\_\_. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Unesp, 1999.

\_\_\_\_\_. *L’unité dans l’oeuvre de Rousseau*, in *Pensée de Rousseau*. Genebra: Seuil, 1984.

\_\_\_\_\_. *Rousseau. Kant. Goethe. Deux essais*. Trad. de Jean Lacoste. Paris: Belin, 1991

COBBAN, Alfred. *Rousseau and the Modern State*. London: George Allen, 1943.

DELLA VOLPE, Galvano. *Rousseau e Marx – a Liberdade Igualitária*. Lisboa. Edições 70, 1982.

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. São Paulo, SP. Editora Barcarolla; Discurso Editorial. 2009.

\_\_\_\_\_. *L'homme selon Rousseau* in *Pensée de Rousseau*. Paris. Seuil, 1984.

\_\_\_\_\_. *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. PUF, 1948.

\_\_\_\_\_. *Les rapports de la morale et de la religion chez J.-J. Rousseau*. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, année 74, t. 139, 1949.

\_\_\_\_\_. “*Les réfutations du Contrat social au XVIII siècle*”, *Annales de La Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, t. 32, 1950-1952.

DUNN, John. *Locke A very short introduction*. Oxford University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *The political thought of John Locke*. Cambridge University Press, 1969.

DUFOUR, Alfred. *Histoire de Genève*. 3. Ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

EHRARD, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Antropologie et politique les principes du système de Rousseau*. 2<sup>a</sup> ed., Paris: Vrin, 1983.

\_\_\_\_\_. *Individu et communauté chez Rousseau*. *Pensée de Rousseau*, Geneva: Seuil, 1984.

\_\_\_\_\_. *Le problème de la civilisation chez Rousseau*. *Manuscrito*, vol III, n. 2, abril de 1980.

GOUHIER, Henri. *Les Méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau [1970]*. 2.ed. Paris: J. Vrin, 1984.

GOYARD-FABRE, Simone. “*Rousseau et les législateurs grecs*”. *Diotima: Revue de Recherche Philosophique*. Athènes: Société Hellenique d'Études Philosophiques, n. 12, 1984.

\_\_\_\_\_. *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

GRESPLAN, Jorge. *Revolução Francesa e Iluminismo*. São Paulo: Contexto, 2008.

GROETHUYSEN, B. J, J Rousseau. Paris: Gallimard, 1949

GROSRICHARD, Alain. *Educação e política em Rousseau*. *Almanaque*, São Paulo, n. 11, 1980.

HUBERT, René. *Rousseau et l'Encyclopédie: essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*. Paris: J. Gamber, 1928.

JOUVENEL, Bertrand de. “*Théorie des formes de gouvernement chez Rousseau*” [1962]. In *Rousseau, J.-J. Du Contrat social*. Éd. B. De Jouvenel. Paris: Hachette, 1972.



KUNTZ, Rolf. *Fundamentos da teoria política de Rousseau*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

LAUNAY, Michel. *Rousseau: Écrivain politique 1712-1762*. Cannes, C.E.L – Grenoble, A.C.E.R, 1971.

\_\_\_\_\_. *Le Vocabulaire politique de Jean-Jacques Rousseau*. Genève: Slatkine; Paris: Champion, 1977.

LEDUC-FAYETTE, Denise. *Jean-Jacques Rousseau et Le mythe de l'Antiquité*. Paris: J, Vrin, 1974.

LESSA, S. *Mundo dos homens – trabalho e ser social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

LÉVI-STRAUSS, C. *J,J Rousseau, fondateur des sciences humaines*, in: Rousseau, La Baconnière, Neuchâtel, 1962.

\_\_\_\_\_. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MATOS, Franklin. *O filósofo e o Comediante*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

MATOS, Olgária C.F. *Rousseau, uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo: M.G Editores, 1978.

MURAYAMA, Natalia. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2001.

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

MERQUIIR, José Guilherme. *Rousseau and Weber: Two studies in the theory of legitimacy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

MESNARD, Pierre. *L'Essor de la philosophie politique au XVI siècle [1936]*. 3.éd. Paris: J. Vrin, 1977.

NAY, Oliver. *Histoire des idées politiques*. Paris: Armand Colin, 2004.

NASCIMENTO, Milton Meira. *Contrato social: Entre a escola e o programa*. In: Discurso nº17, 1988.

\_\_\_\_\_. *Opinião pública e revolução: Aspectos do discurso político na França revolucionária*. São Paulo: Nova Stella; Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

\_\_\_\_\_ & NASCIMENTO, Maria das Graças S. *Iluminismo A revolução das Luzes*, 2005.

OLIVECRONA, Karl.), *The term "property" in Locke's Two Treatises of Government - 1975*, Archiv fur Rechts – und sozialphilosophie, LXI.

PEZZILLO, Lelia. *Rousseau et Le Contrat social*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

PISIER, Évelyne et AL. *Histoire des idées politiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.

POLIN, Raymond. *La Politique Morale de John Locke*. Paris, PUF, 1960,

\_\_\_\_\_. *La politique de la solitude*. Paris: Sirey, 1971.

\_\_\_\_\_. *La fondction du législateur chez J.-J. Rousseau*. In: Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre: problems et recherché. Paris: Klincksieck, 1964.

PRADO JR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios* (Org. Franklin de Mattos). São Paulo:Cosac Naify, 2008.

STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2011.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo: Política e poética em Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 1997.

\_\_\_\_\_. *Rousseau: Da teoria à pratica*. São Paulo: Ática, 1976.

\_\_\_\_\_. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.

SERENI, Paul. *Marx: La personne et la chose*. Paris: L'Harmattan, 2007.

SOUZA, Maria das Graças de. “*Voltaire e Rousseau: metafísica e história*”. In: MENEZES, Edmilson (Org.). *História e providência: Bossuet, Vico e Rousseau*. Ilhéus: Editus, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ilustração e história: O pensamento sobre história no iluminismo Francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

VAUGHAN, C. *Jean-Jacques Rousseau the political writings*, Oxford, 1962.

VARGAS, Yves. *Introduction à l'Emile de Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

WEIL, Eric. “*Rousseau et sa politique*” [1952]. IN: *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984.

WOKLER, Robert. “*L' Essai sur l'origine des langues en tant que fragment du Discours sur l'inégalité: Rousseau et sés 'mauvais' interprètes*”. In: *Rousseau et Voltaire: Actes du colloque international de Nive*. Genève – Paris: Editions Slatkine, 1981.

XIFARAS, Mikhail. *La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau*, pp. 338-339. In: *Les Études philosophiques*. 2003/3 (nº66).

### **Publicações, Artigos e Periódicos:**

BECKER, Evaldo. “*Politica e linguagem em Rousseau e Condillac*”. *Kriterion*, Belo Horizonte, v.52, n. 123, p. 49-74, 2011.

FREITAS, Jacira. *Imaginação e Loucura: Os Diálogos de Rousseau*. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, nº 21, 2012. (193-206).

MURAYAMA, Natalia. Cadernos de Ética e Filosofia Política, nº 16, 1/2010 (117-135).

NASCIMENTO, Milton Meira. “*A aporia da quadratura do círculo: polos de osculação no pensamento político de Rousseau*”. Cadernos de Ética e Filosofia Política, São Paulo, n. 16, 2010.

\_\_\_\_\_. *Do Contrato Social: entre a escala e o Programa*. Revista Discurso nº 17.

SANTOS, Antônio Carlos dos. “*Montesquieu e Rousseau: a natureza da sublimidade da razão*”. Cadernos de Ética e Filosofia Política, São Paulo, n.16, 2010.

SOUZA, Maria das Graças de. “*Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau*”. Trans/Form/Ação, São Paulo, v. 29, n.2, 2006.

PRADO JR, Bento. “*Romance, moral e política no século das luzes: o caso de Rousseau*”. In *Discurso* nº 17. São Paulo: Polis, 1988.

#### **Teses:**

BECKER, Evaldo. *Política e Linguagem em Rousseau*. São Paulo, FFLCH-USP 2008. Tese (Doutorado em Filosofia). Milton Meira do Nascimento (orientador).

MONTEAGUDO, Ricardo. *Retórica e política em Rousseau*. São Paulo, FFLCH-USP, 2003. Tese (Doutorado em Filosofia). Maria das Graças de Souza (Orientadora).

MOSCATELI, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: Imaginação histórica e teorização política*. Tese (Doutorado em Filosofia). Campinas, 2009. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas.