

Natureza, razão e sociedade no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* de Jean-Jacques Rousseau

Raquel Kritsch*

Resumo: O objetivo deste artigo é introduzir o leitor no pensamento político e social de Jean-Jacques Rousseau, a partir de suas reflexões no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Partindo da crítica às noções de lei e direito naturais correntes à época, Rousseau procura discutir o que teria sido a condição natural de perfeito equilíbrio dos seres humanos com o meio, antes de forjarem todas aquelas abstrações – que os afastaria definitivamente de sua condição inocente e pura – necessárias a uma vida em comum baseada na moralidade e em critérios de justiça compartilhados. Para isso, discute os aspectos físicos (ou naturais), metafísicos e morais (ou sociais) do homem selvagem para mostrar que a desigualdade é uma criação humana ligada ao progresso da perfectibilidade diante do livre arbítrio e, sobretudo, aos desenvolvimentos sociais e morais dos seres humanos na vida em coletividade (a determinação do bom, do justo, do virtuoso nas sociedades ditas *civilizadas*). Por fim, são brevemente apontadas as críticas políticas feitas pelo autor às sociedades “civilizadas” – para ele, injustas porque desiguais em seu fundamento – até então conhecidas.

Palavras-chave: Rousseau; teoria política clássica; história do pensamento político; teoria do Estado.



* **RAQUEL KRITSCH** é Professora de Ciência Política junto ao Departamento e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Este trabalho vincula-se ao projeto de pesquisa intitulado “Direitos humanos universais e Estados nacionais: fundamentos históricos e problemas teóricos II”, financiado pelo CNPq e apoiado pela UEL, e desenvolvido junto ao Grupo “Estudos em Teoria Política” (GETEPOL–CNPq), do qual é coordenadora.

Introdução à problemática da desigualdade no *Discurso*: alguns apontamentos

Contam os livros de história que Voltaire — filósofo iluminista contemporâneo de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e um dos principais organizadores da Enciclopédia — teria ficado profundamente chocado com o virulento ataque de seu colega genebrino ao “mundo das luzes” e ao progresso, a ponto de ter dito que ler Rousseau faz brotar em nós “desejos de caminhar sobre quatro patas” (cf. Masters e Kelly, 1990; Leigh, 1964). Já em seu primeiro Discurso (*Discurso sobre a ciência e as artes*, de 1750), mas sobretudo no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, escrito em 1754 e publicado em 1755, Rousseau assume uma posição radicalmente contrária à postura daqueles que valorizavam de forma extrema e acrítica o mundo das luzes e o Iluminismo.

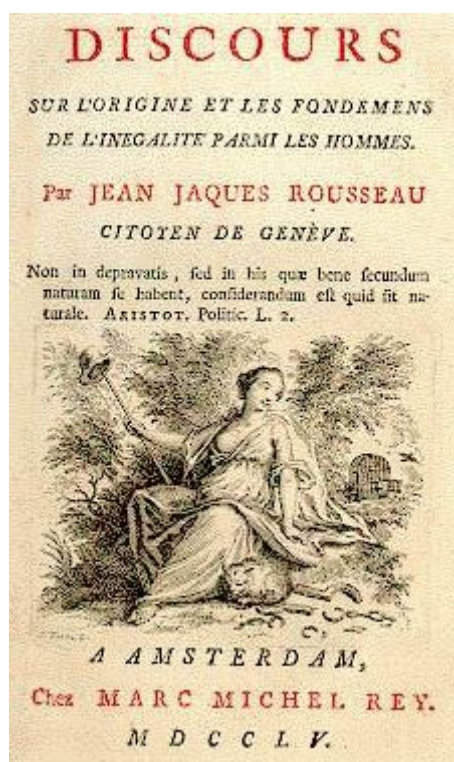
Nesta obra, o filósofo genebrino parte de uma crítica da noção corrente de natureza e de propriedade para empreender uma crítica feroz da organização social e política da sociedade européia de seu tempo. Quase nenhuma das noções comuns à época — lei, direito, sociedade, etc. — escaparam da sua pena carregada. Tais críticas impunham a busca de uma explicação para a diferenciação econômica, política e social que fosse diferente daquelas

disponíveis até então (a força segundo Hobbes, a moeda para Locke, e assim por diante). A primeira tarefa de Rousseau consistia, portanto, em mostrar como tal desigualdade social acabou sendo “naturalizada” no pensamento de muitos de seus contemporâneos.

Ao negar que a noção de desigualdade pudesse ter algum fundamento natural, Rousseau (1973: 233) circunscreve o problema necessariamente à esfera da vida civil: a desigualdade não é um dado da natureza das coisas, e sim uma consequência dos atos e das escolhas humanas. Hobbes já havia oferecido pistas para essa discussão quando defendera que a propriedade e sua distribuição eram frutos do contrato, da instauração do Estado, e consequentemente da vida em sociedade. Mas o trabalho analítico de Rousseau vai um passo além: mais do que aquilo que a experiência nos fornece, o autor procura rastrear as noções de natureza e de naturalidade em seu

sentido mais preciso. Estabelece uma diferença rigorosa entre a dimensão histórica e social da vida humana, de um lado; e a esfera do natural, de outro lado, apresentando a qualidade das relações humanas como um produto estritamente histórico, decorrente da passagem do tempo e do desenvolvimento das formas de associação entre os homens.

A experiência da naturalidade é, segundo ele, a vida em isolamento e em



solidão. A reunião de dois ou mais homens já não é mais natureza, e sim associação. O social é, como para Hobbes, um artifício exclusivamente humano. Entretanto, aquela naturalidade que está presente em Hobbes e Locke, e que é a justificativa para a criação do poder político estatal (cf. Kritsch, 2010a: 95 e 2010b: 80-81), deixa aparecer no pensamento de Rousseau como o motivo central que leva os homens aceitarem a sujeição a um dado poder. Sua explicação é outra.

O que Rousseau procura mostrar é que a raiz da desigualdade não está na natureza humana em si mesma. E, para discutir essa tese, Rousseau recorre à filosofia do conhecimento: as motivações humanas que levam os homens às suas escolhas e opções, explica o filósofo são aquelas oriundas das causas mais próximas. A vida afetiva dos seres humanos se vincula às suas paixões, que serão tanto mais intensas quanto menos abstratos forem os seus objetos: quanto mais próximos forem esses objetos, tanto maior a influência dessas causas próximas nas ações e decisões dos homens. A base para toda e qualquer boa sociedade, continua Rousseau seguindo os gregos, só pode ser a identificação entre os membros de um determinado corpo social. E a possibilidade de identificação entre eles é tanto maior quanto mais próximos eles sejam, isto é, quanto mais compartilhem valores e sentimentos. Assim, segundo Rousseau, quanto mais próximas são as relações entre as pessoas, tanto maior será a possibilidade de uma verdadeira comunhão de interesses.

Para mostrar então como se constituiu a desigualdade entre os humanos, Rousseau estrutura sua argumentação em três grandes partes: 1º) faz uma descrição das características do homem

no estado de natureza, objeto do Prefácio e da Introdução; 2º) discute a condição natural do homem até o momento em que se aproxima da invenção da propriedade (Parte I); e 3º) procura mostrar como se teria constituído, ao longo da história dos desenvolvimentos forjados pelos seres humanos, a sociedade civil, objeto da Parte II do livro.

1. O aspecto físico do homem selvagem: da especificidade humana e do equilíbrio originário entre o homem e o meio ambiente

No *Discurso sobre a desigualdade*, a crítica e a condenação das sociedades européias conhecidas é feita por oposição: Rousseau descreve a boa sociedade como sendo precisamente tudo aquilo que não são as repúblicas ou os países europeus. Boa sociedade, enfatizará o genebrino, é aquela que ainda não conheceu a civilização. Por isso, conhecer a fonte da desigualdade entre os homens exige conhecer em primeiro lugar os próprios homens, antes da sua contaminação pelos vícios da sociedade.

Mas como o homem poderá conhecer a si mesmo, indaga ele socraticamente, depois de tantas mudanças produzidas pela “sucessão do tempo e das coisas”? Como é possível “separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram ao seu estado primitivo ou nele mudaram?” (1973: 233). Pois a sociedade, suas mudanças, seus conhecimentos e erros já imprimiram suas marcas na alma humana, transformando o espírito simples originário dos homens dado por seu criador. Quanto mais os homens acumulam novos conhecimentos, continua ele, mais se afastam dos meios capazes de levá-los a conhecerem a si mesmos. Por isso, é justamente nessas

“mudanças sucessivas da constituição humana” que se deve procurar a origem primeira das diferenças que distinguem os homens, propõe Rousseau.

O problema metodológico de Rousseau, portanto, será o de combinar os dados da experiência histórica (seres humanos vivendo em casas, trocando mercadorias e acumulando dinheiro) com noções que não sejam produtos de um discurso histórica ou politicamente construídos. Para tanto, é preciso forjar meios de análises que não estejam contaminados pelo discurso político, o que exige ir além da experiência imediata e dos dados da empiria. O único caminho possível, constata o filósofo, é apelar à reconstrução pela razão. A tarefa consiste, portanto, em separar o que há de original e o que existe de artificial na natureza atual do homem, sem jamais esquecer que não é possível conhecer com exatidão um estado que não existe mais — e que talvez nunca tenha existido, admite ele. Assim, removendo o que há de artificial (ou social) na sociedade humana, talvez se possa chegar próximo de que teria sido o homem natural.

Pois é somente quando se compreende em que consiste essa natureza humana, advoga Rousseau, que se torna possível entender as noções de lei e direito natural, obscurecidas até então. As definições e as explicações correntes da natureza, dos romanos aos modernos, são compostas em geral por conveniências arbitrárias, ao gosto deste ou daquele pensador. Quando se entende por lei natural algo que só pode ser enunciado a partir do desenvolvimento de formas de raciocínio historicamente construídas (acumulação, competição), então está-se usando a palavra *lei natural* para nomear um objeto social, que é tão artificial quanto qualquer outro. “Enfim,

todos [os pensadores políticos], falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil” (1973: 242).

Esse mau uso da palavra natural, prossegue ele com astúcia, acabou funcionando como um instrumento para o processo de justificação da sociedade tal como ela é, desigual. E a sociedade não é desigual por natureza. O que Rousseau pretende aqui é afastar o “entulho ideológico” acumulado até então: tudo aquilo que consiste num dado da vida em sociedade não deve ser naturalizado pelo pensamento, e sim precisa ser tratado no seu campo específico, o social (ou artificial). Tudo que dependa ou passe por formulação discursiva racional, tudo que é fruto da abstração e da razão humana, está dizendo Rousseau, é necessariamente explicável como fato sociocultural (ou histórico). E esta é a regra que ele vai utilizar para (re)construir seu estado de natureza. Sobre, portanto, a Rousseau a imagem de um animal (o animal humano) cujas relações com o ambiente são regidas unicamente por dois princípios não discursivos:

“Deixando de lado, pois todos os livros científicos, que só nos ensinam a ver os homens como eles se fizeram, e meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios *anteriores à razão*, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nosso semelhante. Do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer desses dois

princípios, sem que seja necessário nela imiscuir o da sociabilidade, parecem-me decorrer todas as regras do direito natural, regras essas que a razão, depois, é forçada a restabelecer com outros fundamentos quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chega a ponto de sufocar a natureza” (1973: 236-7 – grifo meu).

Assim, estes dois princípios que independem do uso da razão para agirem nos seres humanos e que constituem o homem — o de que cada ser visa ao próprio bem-estar e conservação; e o de que o sofrimento alheio nos causa repugnância e comiseração — fazem com que os seres humanos não façam qualquer mal uns aos outros, exceto em caso de legítima defesa. O exercício seguinte é, então, imaginar o que seria o mundo de um animal que tivesse estas características. Reduzido a esta condição selvagem, o ser humano seria um animal só imaginável em suas relações de perfeito equilíbrio com o meio que o cerca.

Mas, considerando-se os homens de modo calmo e desinteressado, o que se nota hoje é a desigualdade: a violência dos poderosos e a opressão dos fracos, afirma Rousseau lembrando Maquiavel. Existe na espécie humana dois tipos de desigualdade, esclarece Rousseau (1973: 241): uma que é física ou natural (idade, saúde, força do corpo e do espírito, etc.); e outra que é moral ou política, “porque depende de uma espécie de convenção e que é (...) autorizada pelo consentimento dos homens”. Esta última consiste naqueles

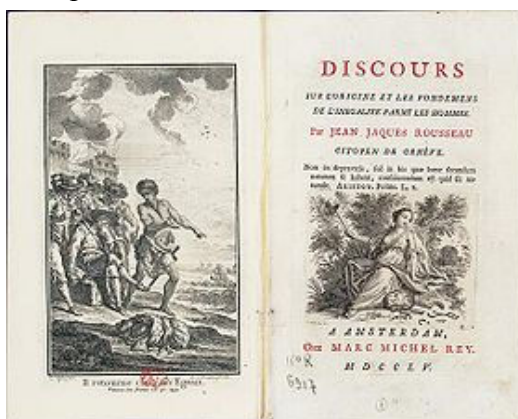
privilégios de que gozam alguns em detrimento de outros (ser mais rico ou poderoso ou fazer-se obedecido). Por isso, trata-se aqui de mostrar como, no progresso das coisas, houve um momento em que a força foi sucedida pelo direito e, deste modo, submeteu-se a natureza à lei.

Para pensar como se deu tal passagem, Rousseau (1973: 244-47) procede a uma reconstrução imaginária da situação natural do animal selvagem: o que se vê é um animal mais fraco que uns e menos ágil que outros, mas que, em conjunto, é organizado de modo mais vantajoso que todos os demais. Dispersos no seio da natureza, os humanos dela se alimentam e vivem em

absoluta harmonia com o ambiente. O único instrumento do qual dispunha o homem selvagem era o seu corpo, que ele empregava de vários modos, e cujas habilidades eram inversamente proporcionais ao desenvolvimento

técnico que os humanos foram experimentando desde então: quanto mais habilidades desenvolveram (portanto, quanto mais se civilizaram), tanto mais tais instrumentos e “ferramentas” substituíram aquelas capacidades específicas de sua constituição física, sua força e agilidade originais.

Doença e velhice, exemplifica Rousseau, são males que afligem apenas ao animal humano. As doenças são mais produto do avanço da civilização do que da natureza. Tais males, frutos do excesso de ociosidade de uns e do excesso de trabalho de outros, não atingem o selvagem, que desconhece as



doenças e os remédios e, mais ainda, os médicos. Portanto, a primeira providência é não confundir jamais o homem selvagem com o homem civilizado (o que habita a vida civil, em associação política com os demais) que se tem diante dos olhos.

A degeneração de uma espécie, portanto, segundo este raciocínio de Rousseau (1973: 247-8), aparece associada à acomodação e à instrumentalização de certas “ferramentas” (habitação, vestimentas, e mais tarde desenvolvimento tecnológicos como o fogo, o aço, a enxada, o arado, etc.) pelos homens. Esses instrumentos adotados pelos homens eram absolutamente desnecessários: os selvagens haviam sobrevivido antes sem eles por um longo tempo. Mas, a partir do momento em que os adotou, o ser humano passou a incorporar tais ferramentas à sua constituição, fazendo degenerar as características e aptidões primitivas da espécie.

2. O aspecto metafísico do homem selvagem: livre arbítrio, perfectibilidade e a ruptura do equilíbrio originário entre homem e meio

Feita a descrição física, Rousseau passa aos aspectos metafísico — também chamado por alguns comentadores, como Lourival Gomes Machado, de *psicológico* — e moral do homem selvagem. Nos animais, prossegue ele, existe somente uma “máquina engenhosa” à qual a natureza conferiu sentidos para defender-se e recompor-se de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Também a máquina humana foi dotada de tal mecanismo, com a diferença de que, enquanto a natureza faz tudo sozinha nas operações do animal, o homem executa as suas operações como um agente livre. E os

humanos se afastam das regras naturais porque, no caso do homem, o espírito (no sentido intelectual) deprava os sentidos e a vontade ainda fala quando a natureza se cala.

O que distingue os homens dos demais animais, portanto, não é tanto o entendimento, e sim muito mais a qualidade de agente livre possuída pelo homem. E o que move o sentimento do querer, o desejar, são atos puramente intelectivos, está dizendo ele. Não bastasse a liberdade (ou o poder do querer) diferenciar o homem dos demais animais, avança o filósofo (1973: 249), há ainda uma outra qualidade que os distingue: a faculdade de aperfeiçoar-se (a *perfectibilidade*), faculdade que desenvolve todas as outras e que pode ser encontrada tanto na espécie em geral quanto no indivíduo em particular. Diferentemente dos animais que, ao fim de alguns meses, já são o que serão por toda a vida. E emenda uma provocação: “Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil?”.

A resposta é um ataque violento à filosofia do progresso e das luzes: a mesma faculdade que distingue os homens dos demais animais, a perfectibilidade, é também a fonte de boa parte dos males humanos. Pois tira o homem de sua condição original, tranqüila e inocente, e faz com que ao longo dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, tornando o homem com o passar do tempo o tirano de si mesmo e da natureza. Portanto, a característica exclusiva do gênero humano, segundo o genebrino, é o fato da espécie poder produzir respostas que não são rotineiras. Quando nos referimos ao indivíduo, esta possibilidade de produzir respostas é chamada *liberdade*; quando nos remetemos à espécie, o mesmo aspecto é chamado

perfectibilidade, e é o que permite a passagem para uma vida que se desdobra e se desenvolve no tempo.

A operação da perfectibilidade consiste em pôr em movimento o desenvolvimento das luzes, isto é, o desenvolvimento da faculdade de raciocinar e de produzir respostas novas e gerar conhecimentos. E o que ativa este princípio motor, fazendo com que se manifeste a potencialidade humana da perfectibilidade é justamente a ruptura daquele equilíbrio natural entre o indivíduo e o seu meio. Os únicos bens que o homem selvagem conhece no universo, diz Rousseau, “são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome” (1973: 250). E eles tenderão a permanecer nesse estado: sua imaginação nada lhe descreve, o coração nada lhe pede.

A distância que separa tais sensações dos mais rudimentares conhecimentos é imensa. Vencer este intervalo supõe ao menos duas etapas que vão além da mera força física: 1º) supõe o desenvolvimento da comunicação e de uma linguagem; e 2º) supõe a premência da necessidade. Sem a linguagem e sem a consciência da necessidade de novos desenvolvimentos não se sai do estado natural, não se desenvolve o espírito, não se chega ao conhecimento, ensina Rousseau (1973: 255).

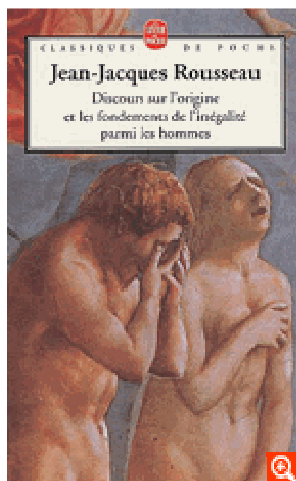
A relevância da comunicação e do desenvolvimento das línguas para a formação das sociedades é de importância capital: por ser a língua um código compartilhado, a expressão de um acordo mútuo sobre sentidos e significados de sons e palavras, e portanto uma abstração, tal fenômeno

supõe a reunião dos homens em sociedade. Seu desenvolvimento é precisamente o que vai permitir aos seres humanos acumularem idéias e conhecimentos, que agora passam a ser fixados, guardados e (re)transmitidos por meio de palavras articuladas numa língua. Assim, o acúmulo de idéias e de conhecimentos e seu aperfeiçoamento é o que caracteriza o aspecto metafísico do homem selvagem.

3. O aspecto moral dos seres humanos: a vida em sociedade e os fundamentos da desigualdade

Os seres humanos se reúnem naturalmente em comunidade, sustenta o genebrino (1973: 256), por causa de suas necessidades mútuas, isto é, para satisfazerem necessidades recíprocas (reprodução da espécie, sobrevivência, etc.). E, juntando-se, passam a fazer uso da palavra para se comunicarem. A natureza, no entanto, não preparou os homens adequadamente para aquelas coisas necessárias ao estabelecimento de seus laços, isto é, para a sociabilidade, ironiza Rousseau. No estado de natureza, prossegue Rousseau lembrando Hobbes, não há qualquer tipo de relação moral ou de deveres comuns de um ser humano para com os outros, razão pela qual não se pode dizer que, em tal estado, sejam os homens bons ou maus, que tenham vícios ou virtudes.

O bem e o mal, a virtude e o vício (isto é, a moralidade) só passam a existir quando os homens se reúnem em sociedade, escreve o genebrino hobbesianamente. Mas também não se deve concluir, como fez Hobbes, avisa Rousseau (1973: 257-8), que por não ter nenhuma idéia de bondade o homem



seja naturalmente mau, ou corrupto ou ainda que imagine ser o proprietário do universo inteiro. Sendo o estado de natureza aquele no qual a nossa conservação é a menos prejudicial à preservação de outra pessoa, tal estado era o mais propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano. Hobbes teria se equivocado justamente por incluir no desejo de conservação do homem selvagem aquele sem número de paixões (desejo de poder, felicidade, auto-interesse, etc.) que são obras da sociedade e tornaram necessárias as leis.

E completa: os selvagens não são maus exatamente porque não sabem o que é ser bons. Eles vivem na tranquilidade das paixões e ignoram o vício; vivem em estado puro de inocência, na tranquilidade das paixões e ignorância do vício, o que os impede de proceder mal. Outro princípio que Hobbes não teria visto, acrescenta Rousseau (1973: 259), é o fato de que os homens suavizam a ferocidade de seu amor-próprio e do seu desejo de conservação por meio da repugnância inata que sentem quando vêem sofrer o seu semelhante (a virtude natural comiseração ou piedade). Somente quando a razão abafa por completo a natureza dentro do homem é que o amor-próprio passa a predominar no comportamento dos humanos. Pois é o pensar reflexivo que faz o homem se voltar sobre si mesmo; do mesmo modo que também é a reflexão que afasta o homem de tudo quanto lhe perturba e lhe aflige.

Rousseau (1973: 260) parte então para um ataque impiedoso da filosofia: é o filósofo que consegue abstrair o



sofrimento do homem injustamente degolado sob sua janela sem se entregar ao sentimento de humanidade e de comiseração. É o homem civilizado que perde a capacidade de indignar-se diante do sofrimento e da miséria de seus semelhantes. E o mecanismo que afasta os homens da humanidade e piedade naturais que sente é justamente a razão, a capacidade de abstrair a realidade, a dor e o sentimento que o mundo e os demais seres lhes provocam. O selvagem, por falta de sabedoria e de razão, não tem esse talento admirável, ironiza Rousseau atacando Diderot.

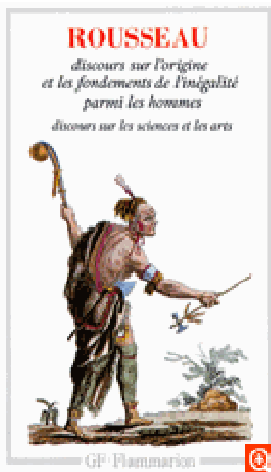
A moralidade, isto é, a percepção do bem e do mal, do vício e da virtude é um sentimento artificial, como o comprova bem a distinção entre atração dos sexos (um dado do mundo físico) e aquele sentimento de desejo que se fixa de maneira exclusiva num único objeto (a dimensão moral desse sentimento denominado *amor*). Tal sentimento, que se baseia em noções de mérito ou de beleza, não existe no selvagem. Pois seu espírito não pôde criar as idéias abstratas de regularidade e de proporção exigidas por tal “operação mental” capaz de “medir” ser alguém mais belo ou mais virtuoso do que outro. No homem natural, portanto, o amor limita-se unicamente ao aspecto físico. Por isso eles vivem felizes, sem as crueldades (ciúme, etc.) que decorrem do amor moral imaginativo. Não há nada na natureza dos homens, portanto, que os predestine a relações estáveis, isto é, a relações sociais e morais, motivo pelo qual no puro estado de natureza não poderiam os humanos ser

bons ou perversos, nem ter vícios ou virtudes.

Assim, conclui Rousseau, finalizando seu “retrato moral” do homem natural, é fácil ver que entre as diferenças que distinguem os homens, muitas delas consideradas como naturais, são na verdade obra do hábito e dos vários tipos de vida (ou de costumes) que os seres humanos adotam em sociedade. Tal hiato entre o homem natural e o homem social — ou, como dirão mais tarde os antropólogos, entre natureza e cultura — é aumentado ainda mais entre os civilizados pela educação, que aumenta a distância entre os cultos e os não-cultos. Embora seja perceptível nesse estado de natureza alguma desigualdade, a influência nele dessa desigualdade é quase nula. Para mostrar como a verdadeira desigualdade surgiu, continua Rousseau (1973: 264), é preciso considerar e aproximar os vários acasos, isto é, as várias causas externas que puderam aperfeiçoar a razão humana, e, com isso, deterioraram a espécie e tornaram mau o ser humano ao transformá-lo em ser social.

4. O processo de criação da desigualdade: uma reconstrução imaginária, porém célebre

A tarefa de aproximar e considerar os vários acasos que levaram os homens a serem o que são hoje, escreve Rousseau, só pode ser levada a cabo por meio de conjecturas que comportam algum grau de arbitrariedade e de escolha. Mas as conclusões tiradas poderão vir a ser legitimadas pela plausibilidade da explicação. Com este objetivo em mente, Rousseau inicia a segunda parte do livro, com uma declaração célebre, que pode ser considerada um monumento à retórica:



“O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro [homem] que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinios, 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 terra não pertence a ninguém!’ (1973: 265).

Entretanto, mesmo que isso tivesse ocorrido, isto é, mesmo que alguém tivesse resistido, concede Rousseau a seguir, talvez as coisas já não pudessem mais permanecer no ponto em que estavam. Pois a idéia de propriedade não se formou da noite para o dia no espírito humano, ensina o genebrino, e sim é resultado do desenvolvimento de várias outras idéias anteriores que a antecederam. Foi preciso muitos progressos, e que se adquirisse muita indústria e luzes; foi preciso aumentar e transmitir tudo isso de geração em geração antes de se atingir esse último estágio do estado de natureza, o da propriedade privada.

O primeiro sentimento do homem, retoma Rousseau, foi o de sua existência, e sua primeira preocupação, aquela de sua conservação. Esse homem tirava da terra tudo o que precisava para sobreviver, segundo lhe ensinavam os seus instintos. Era, portanto, um animal inicialmente limitado às sensações puras, especula Rousseau, que se aproveitava dos dons oferecidos a ele pela natureza. Mas logo surgiram as dificuldades e este se impôs vencê-las, entregando-se aos exercícios do corpo, tornando-se ágil, rápido e vigoroso no combate. Aprendeu assim a dominar os

obstáculos da natureza e a disputar sua sobrevivência com o demais.

À medida que o gênero humano se multiplicou, prossegue Rousseau (1973: 266) em sua reconstrução racional, multiplicaram-se com os homens os trabalhos, surgindo assim os primeiros sinais de uma divisão social das tarefas. Assim, inventaram instrumentos e se tornaram pescadores. Nas florestas, aprenderam a caçar e a guerrear. No frio, aprenderam a cobrirem-se com as peles dos animais caçados. Um acaso qualquer, um vulcão ou um trovão, fez com que conhecessem o fogo. Aprenderam a conservá-lo, depois a reproduzi-lo e, por fim, a utilizá-lo para o preparo dos alimentos, que até então comiam crus. Essas adequações sucessivas levaram o espírito do homem, naturalmente, a perceber certas relações e regularidades úteis à sua conservação.

Esses primeiros progressos capacitaram o homem para adquirir outros ainda mais velozes. Quanto mais esclarecia o espírito, mais os seres humanos aperfeiçoavam a sua indústria. Assim, deixando de dormir em árvores ou em cavernas, os homens por, meio de instrumentos que desenvolveram, passaram a construir choupanas e casas e a habitá-las. Esses comportamentos se multiplicaram e os progressos do coração levaram os homens e repartirem com suas mulheres e seus filhos o novo habitat, criando assim o hábito de viver juntos (cf. 1973: 269). A união familiar, por sua vez, contribuiu para o aperfeiçoamento da linguagem, que tornou-se mais e mais necessária. Ao fixarem-se em habitações e territórios, os homens passaram a formar nações, com unidade de costumes e de caracteres, garantidos não por leis mas pelo gênero de vida.

A vizinhança permanente cria ligações entre as famílias, estreitando as relações entre as pessoas. Elas se acostumam a considerar objetos e a estabelecer comparações, adquirindo assim idéias de mérito e de beleza e, com isso, sentimentos de preferência que dão origem, entre outras coisas, ao amor. Nos rituais coletivos e ocasiões festivas, “Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço” (1973: 269). O ser mais bem dotado de um atributo socialmente relevante (beleza, virtude, posses) passou a ser o mais considerado, e “foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência” (idem). Este estágio médio, “entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor próprio”, foi provavelmente a época mais feliz e mais duradoura da história humana, especula Rousseau.

“Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar com espinhos ou com cerdas as suas roupas e peles, a enfeitar-se com plumas e conchas, (...) em uma palavra: enquanto só se dedicaram a obras que um único homem podia criar, e as artes não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam 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 percebeu ser útil a um só cantar 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” (1973: 271).

As duas artes (ou desenvolvimentos tecnológicos) que produziram tal revolução no modo de viver dos homens, historia Rousseau, foram a metalurgia e a agricultura — duas artes que civilizaram os homens e perderam para sempre o gênero humano. Uma sem a outra conservou alguns povos como bárbaros. Mas onde as duas juntas tiveram lugar, vingou o homem civilizado. A partir daí, os homens nunca mais seriam os mesmos. Esse dois fatores *externos à natureza do homem*, a invenção da agricultura e metalurgia, frutos da capacidade humana de aperfeiçoar-se e acumular conhecimento (perfectibilidade), foram os desenvolvimentos que afastaram o homem definitivamente de sua natureza original.

“Da cultura de terras resultou necessariamente a sua partilha e, da propriedade, uma vez reconhecida, [resultou] as primeiras regras de justiça, pois, para dar a cada um o que é seu, é preciso que cada um possua alguma coisa; além disso, começando os homens a alongar suas vistas até o futuro e tendo todos a noção de possuírem algum bem passível de perda, nenhum deixou de temer a represália dos danos que poderia causar a outrem. Essa origem mostra-se ainda mais natural, por ser impossível conceber a idéia de propriedade nascendo de algo que não a mão de obra (...). 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, transforma-se facilmente em propriedade” (1973: 272).

As coisas teriam continuado nesse estágio se não houvesse entre os homens diferenças de talentos e de proporção nos usos e consumos. Assim, os mais fortes acabavam realizando mais trabalho que os outros. O mais engenhoso encontrava mais meios de trabalhar menos, e assim por diante. E deste modo todos, trabalhando igualmente, chegavam a resultados diferentes: um ganhava muito enquanto o outro tinha dificuldade de viver. Chegando-se a esse ponto, afirma Rousseau, o resto é fácil de imaginar: novas artes foram sendo sucessivamente forjadas, as línguas progrediram; e, juntamente com o emprego dos talentos, também progrediram a desigualdade de fortunas, o uso e o abuso de riquezas, etc. Essa nova ordem das coisas, ao mesmo tempo em que estabelecia a posição e o destino de cada pessoa na sociedade, transformou também o gênero humano e seu modo de ser: as pessoas deixaram de ser o que realmente eram, o ser e parecer ser tornaram-se duas coisas diferentes, escreve Rousseau lembrando Maquiavel, cada indivíduo portando-se da maneira mais conveniente para atingir seus próprios objetivos.

5. Rumo à crítica política: as leis e o contrato fundados na desigualdade como base da opressão dos povos

As paixões desenfreadas de todos abafaram a piedade natural dos homens e a voz fraca da justiça, trazendo a desordem e tornando os homens avaros, ambiciosos e maus. Entre o direito do mais forte e o primeiro



ocupante surgiu um conflito permanente que terminava em lutas e assassinatos, diz Rousseau hobbesianamente, de modo que essa sociedade nascente foi colocada em estado de guerra. Miséria, isolamento e desolação passaram a imperar, levando os homens a refletirem sobre a sua situação calamitosa. Os ricos logo perceberam o quanto lhes era desvantajosa uma guerra perpétua bancada privadamente por eles, com riscos para suas vidas e patrimônio. Além disso, sabiam que suas usurpações se apoiavam somente num direito precário e abusivo, sustentado apenas pela força, e que lhes podia ser retirado a qualquer momento.

“Destituído de razões legítimas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se, esmagando com facilidade um particular, mas sendo ele próprio esmagado por grupos de bandidos, sozinho contra todos e não podendo, dados os 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. Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daquelas que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural” (1973: 274).

Exposto assim o horror dessa situação que armava todos contra todos e que tornava as posses tão custosas e inseguras, os ricos e poderosos propuseram aos fracos que todos se unissem para defender-se da opressão e conter os ambiciosos, assegurando a cada um aquilo que lhe pertencia. Para instituir tal associação, os homens

criariam regulamentos de justiça e de paz aos quais todos passaram a estar obrigados, sem exceção, e que seriam expressos num poder supremo que regulasse a todos por meio de leis sábias, protegendo e defendendo cada um, tanto interna quanto externamente. A situação descrita por Rousseau aqui não é outra senão a propagada fórmula do pacto ou contrato social. Essa foi, ou deve ter sido, a origem da sociedade e das leis, instituições essas que deram novos entraves, novas barreiras ao fraco e novas forças ao rico, resume Rousseau (1973: 275).

A sociedade, as leis e o pacto fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, prossegue o genebrino, tornando uma usurpação astuciosa um direito irrevogável e sujeitando todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. Esses pactos expandiram-se por todo o mundo e depois de algum tempo já não era mais possível encontrar um povo que não tivesse sido subjugado. O direito civil (a lei positiva) tornou-se assim a regra comum dos cidadãos, relegando a lei natural a um segundo plano. Deste estado de natureza gestado entre os corpos políticos, isto é, entre os Estados, nasceram as guerras nacionais, as batalhas e os derramamentos de sangue que passaram a obrigar as pessoas de bem a incluírem entre os seus deveres o de degolar os seus semelhantes em nome da pátria.

Assim, resume Rousseau, seguindo o processo que acentuou e perpetuou a desigualdade entre os homens, vemos que ele aconteceu em três passos: o primeiro passo foi o estabelecimento da lei e da sociedade, ao qual equivale o estado do rico e do pobre; o segundo passo foi a instituição da magistratura (da representação política), que fez avançar o estado das coisas, gerando o

estado do poderoso e do fraco; e o terceiro e último passo foi a transformação do poder legítimo em poder arbitrário, que fez nascer o estado do senhor e do escravo, “(...) que é o último grau da desigualdade e o termo em que todos os outros se resolvem até que novas revoluções dissolvam completamente o governo ou a aproximem da instituição legítima” (1973: 283). Assim, conclui o autor, perceberão os filósofos que o gênero humano de uma época não é o gênero humano de outra, e que apenas a lenta sucessão de coisas pode solucionar e explicar os vários problemas de moral e de política (leia-se, de desigualdade) que ainda há para resolver.

Dois pontos fundamentais para uma teoria da legitimidade chamam a atenção no raciocínio de Rousseau aqui: 1º) a idéia de que a força não basta para gerar as noções de dever e de direito; 2º) a idéia de que o contrato se vincula a uma noção de legitimidade, a um acordo. Esses dois temas reaparecerão com ênfase, e completamente reformulados em relação ao “diagnóstico” aqui levado a cabo, no seu projeto de república ideal, o *Contrato Social*.

Referências

- CASSIRER, Ernst. A questão de Jean-Jacques Rousseau. In: QUIRINO, C. G. e SOUZA, M. T. S. R. (orgs.). *O pensamento político clássico*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980, p.379-417.
- DERATHÉ, Robert. Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo. São Paulo: Baccarolla-Discursos Editorial, 2009 (esp. cap. 3).
- FORTES, Luis Roberto Salinas. “Rousseau: o mundo político como vontade e representação”. *Revista Filosofia Política* 2, Porto Alegre: L & PM Editores, 1985, pp. 89-116.
- _____. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique – les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974.
- GOYARD-FABRE, Simone. *Philosophie politique: XVIe-XXe siècle*. Paris: PUF, 1987.
- KRITSCH, Raquel. Do poder à liberdade civil: elementos fundacionais do pensamento político de Thomas Hobbes no ‘Leviatã’. *Espaço Acadêmico*, vol. 10, nº 114, 2010a, p. 88-99. (<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/11512/6246>).
- _____. Liberdade, propriedade, Estado e governo: elementos da teoria política de John Locke no ‘Segundo Tratado sobre o Governo’. *Espaço Acadêmico*, vol. 10, nº 115, 2010b, p. 73-85. (<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/11871/6375>).
- LEIGH, R. A. Rousseau’s Letter to Voltaire on Optimism. *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. Vol. XXX, 1964, 247-309.
- MACHADO, L. G. *Homem e sociedade na teoria de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: EDUSP, 1968.
- MATOS, Olgária Chaim F. *Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo: M.G. Editores, 1978.
- MASTERS, Roger D. e KELLY, Christopher (orgs.). *The Collected Writings of Rousseau*. Vol.3. Hanover: The University Press of New England, 1990.
- POLIN, Raymond. *La politique de la solitude. Essai sur Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Sirey, 1971.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Coleção ‘Os Pensadores’. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. Paris: Garnier-Flammarion, 1971.
- _____. *Correspondance générale*. T. II. Paris: Pléiade, 1964.
- STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. SP: Cia. das Letras, 1991.
- _____. *As máscaras da civilização*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001 (esp. cap. 5: “O remédio no mal: o pensamento de Rousseau”, p. 162-230).

Referências Bibliográficas Adicionais (para aprofundamento dos temas tratados):

BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude. Idéias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010; BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo*. Brasília: Editora da UnB, 1980; BORÓN, Atilio A. (org.) *A Filosofia Política Moderna - De Hobbes a Marx*. São Paulo: FFLCH, 2006; CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2000; CERRONI, Umberto. *Introducción al Pensamiento Político*. México: Siglo XXI, 1986; CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Rio de Janeiro: Agir, 1990; CHEVALLIER, J.J. *História do pensamento político*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982; D'ADDIO, Mario. *Storia delle dottrine politiche*. Vol. I e II. Genova: ECIG, 1993; D'ENTREVES, Alessandro Passerin. *Derecho Natural*. Madrid: Aguilar, 1972; D'ENTRÈVES, A. P. *La dottrina dello Stato*. Turim: G. Giappichelli Ed., 1967; D'ENTRÈVES, A. P. *Saggi di storia del pensiero politico*. Milano: FrancoAngeli, 1992; HABERMAS, Jürgen. *Teoria y Práxis*. Madrid: Editorial Tecnos, 1987; KRANTZ, Frederick (org.). *A Outra História – Ideologia e protesto popular nos*

séculos XVII a XIX. Rio de Janeiro: Zahar, 1990; LASKI, Harold. *O liberalismo europeu*. São Paulo: Mestre Jou, 1973 (esp. cap. 3); LASKI, H. *Political thought in England: Locke to Bentham*. Oxford: Oxford University Press, 1950; MANENT, Pierre. *História Intelectual do Liberalismo – Dez Lições*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1990; MERQUIOR, José Guilherme Merquior. *Rousseau e Weber - Dois ensaios sobre a teoria da legitimidade*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1980; MONDOLFO, Rodolfo. *Rousseau y la conciencia moderna*. Buenos Aires: Eudeba, 1962; RILEY, Patrick. (ed.). *The Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge: CUP, 2001; STRAUSS, Leo e CROPSEY, Joseph. *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993; STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001; TALMON, J. L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. New York: Peregrine Books, 1986; WEFFORT, Francisco. (org.). *Os clássicos da política*. Vol. 1. São Paulo: Ática, 2001; WOLIN, Sheldon Wolin. *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston-Toronto: Little, Brown and Company, 1960; WOOD, Ellen M. *Democracia contra capitalismo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.