



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS COMUNICAÇÃO E ARTE – ICHCA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Rafael Cavalcante De Messias

**PROPRIEDADE, *AMOUR-PROPRE* E O FALSO CONTRATO: MECANISMOS DE
DESIGUALDADE E VIOLÊNCIA EM ROUSSEAU**

Maceió/AL
Marco / 2026



Rafael Cavalcante De Messias

PROPRIEDADE, *AMOUR-PROPRE* E O FALSO CONTRATO:
MECANISMOS DE DESIGUALDADE E VIOLÊNCIA EM ROUSSEAU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia do Instituto de Ciências Humanas,
Comunicação e Arte da Universidade Federal de
Alagoas, como requisito parcial para a obtenção do título
de Mestre em Filosofia. Maceió/AL Março / 2026

Orientador(a): Prof(a). Dr(a). Taynam Santos Luz Bueno

Maceió/AL
2026

RAFAEL CAVALCANTE DE MESSIAS

PROPRIEDADE, AMOUR-PROPRE E O FALSO CONTRATO: MECANISMOS DE
DESIGUALDADE E VIOLÊNCIA EM ROUSSEAU

Parcial de Dissertação, com vistas ao Exame de Qualificação, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Ciências Humanas Comunicação e Arte da Universidade Federal de Alagoas, como requisito para obtenção do futuro título de Mestre em Filosofia.

Prof.(a). Dr.(a). Taynam Santos Luz Bueno – UFAL
Orientador(a) / PPGFIL-UFAL

Banca Examinadora:

Prof.(a). Dr.(a). Juliele Maria Sievers
Examinador interno / PPGFIL-UFAL

Prof.(a). Dr.(a). Maria das Graças – USP
Examinador externo / PPGFIL-USP

Catálogo na Fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

M585p Messias, Rafael Cavalcante de.
 Propriedade, *amour-propre* e o falso contrato : mecanismos de
 desigualdade e violência em Rousseau / Rafael Cavalcante de Messias. – 2026.
 102 f.

Orientador: Taynam Santos Luz Bueno.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de
Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes Programa
de Pós-Graduação em Filosofia. Maceió, 2026.

Bibliografia: f. 100-102.

1. Rousseau, Jean-Jacques 1712-1778. 2. Violência. 3. Desigualdades
sociais. 4. Propriedade privada. I. Título.

CDU: 1

*À minha mãe, pelo amor incondicional, pelos
sábios ensinamentos e pelo apoio inabalável.
Dedico este trabalho à mulher que me deu a
vida, forjou o meu caráter e é a base da minha
existência.*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, expresso minha mais profunda gratidão à minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Taynam Santos Luz Bueno. Agradeço por ter me guiado de forma tão gentil e atenciosa ao longo dessa jornada, por seus *feedbacks* sempre precisos — tanto ao reconhecer meus acertos quanto ao indicar brilhantemente o que precisava ser aprimorado — e pela extrema justiça em suas avaliações.

À Prof^a. Dr^a. Maria das Graças, por ter aceitado o convite para participar da minha qualificação e da minha defesa. É um imenso privilégio ter uma pesquisadora tão importante e basilar para a filosofia avaliando e contribuindo com o meu trabalho.

À Prof^a. Dr^a. Juliele Maria Sievers, pelo carinho constante durante todo o curso. Obrigado pelas aulas maravilhosas e por ter aberto a minha mente para os horizontes da filosofia analítica.

Um agradecimento muito especial e afetuoso a Carolina Rangel. Sem você, meu ingresso neste mestrado não teria sido possível. Obrigado por ter acreditado em mim, por ter insistido para que eu tentasse e por ser responsável direta pela imensa felicidade intelectual e pessoal que sinto hoje.

Aos meus colegas de mestrado, pela gentileza diária e por me acolherem tão bem no programa. Vindo da graduação em Sociologia e me aventurando pelos mares da Filosofia, a inclusão e o companheirismo de vocês foram essenciais para que eu me sentisse verdadeiramente em casa.

Aos meus amigos e colegas de trabalho, que me compreenderam com tanta generosidade quando precisei abdicar do nosso tempo de convivência para me trancar e me dedicar aos estudos.

À minha família, meu alicerce, por sempre acreditar em mim e nos meus sonhos de forma incondicional.

À Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e a todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL), pela paciência, pela atenção e pelo espaço de excelência acadêmica.

Por fim, e não menos importante, agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas (FAPEAL) pela bolsa concedida. Este financiamento foi o que viabilizou e garantiu o tempo exclusivo necessário para a consolidação desta pesquisa. Sou imensamente grato.

A lei não nasce da natureza, junto das fontes que os primeiros pastores frequentavam; a lei nasce das batalhas reais, das vitórias, dos massacres, das conquistas que têm sua data e seus heróis de horror. A lei nasce das cidades incendiadas e das terras devastadas; ela surge com os inocentes que agonizam no dia em que ela amanhece.

Michel Foucault

RESUMO

A presente dissertação investiga a gênese, a natureza e os mecanismos da violência na filosofia de Jean-Jacques Rousseau, contrapondo-se às tradições teóricas que a naturalizam como um instinto inerente à condição humana. O objetivo central é demonstrar que, para o genebrino, a agressividade e a opressão sistêmica constituem um produto histórico e social, fundamentado em uma tríade de degeneração: psicológica, material e institucional. Metodologicamente, a pesquisa reconstrói o percurso antropológico rousseauiano a partir do estado de natureza, cenário de paz pautado pelo equilíbrio entre o amor de si (*amour de soi*) e a piedade (*pitié*). O estudo analisa como a perfectibilidade, faculdade humana ambivalente, aliada a contingências externas, permitiu o despertar do amor-próprio (*amour-propre*), inaugurando a violência em sua dimensão psicológica através da comparação, da vaidade e do desejo de dominação. Em seguida, examina-se a materialização do conflito com o advento da propriedade privada, impulsionada pela agricultura e pela metalurgia, que converteu a usurpação em fato social e instaurou um estado de guerra pautado na dependência mútua. Por fim, a pesquisa escrutina o "falso contrato" — o pacto social histórico — como um engodo retórico e ideológico formulado pelos ricos para salvaguardar suas posses. Conclui-se que o Estado resultante desse pacto não elimina a violência, mas a monopoliza, metamorfoseando a força física e difusa em violência institucional, invisível e legalizada. Para Rousseau, a forma mais brutal de violência não se resume ao dano físico, mas consubstancia-se na própria desigualdade legitimada.

Palavras-chave: Jean-Jacques Rousseau. Violência. Desigualdade. *Amour-propre*. Propriedade Privada. Falso Contrato.

ABSTRACT

This dissertation investigates the genesis, nature, and mechanisms of violence in the philosophy of Jean-Jacques Rousseau, countering theoretical traditions that naturalize it as an instinct inherent to the human condition. The main objective is to demonstrate that, for the Genevan philosopher, systemic aggression and oppression constitute a historical and social product, based on a triad of degeneration: psychological, material, and institutional. Methodologically, the research reconstructs the Rousseauian anthropological path starting from the state of nature, a peaceful scenario guided by the balance between self-love (*amour de soi*) and pity (*pitié*). The study analyzes how perfectibility, an ambivalent human faculty, combined with external contingencies, allowed the awakening of *amour-propre* (pride/vanity), inaugurating violence in its psychological dimension through comparison and the desire for domination. Next, it examines the materialization of the conflict with the advent of private property, driven by agriculture and metallurgy, which converted usurpation into a social fact and established a state of war based on mutual dependence. Finally, the research scrutinizes the "false contract" — the historical social pact — as a rhetorical and ideological deception formulated by the rich to safeguard their possessions. It concludes that the State resulting from this pact does not eliminate violence but monopolizes it, metamorphosing physical and diffuse force into institutional, invisible, and legalized violence. For Rousseau, the most brutal form of violence is not reduced to physical harm, but is substantiated in legitimized inequality itself.

Keywords: Jean-Jacques Rousseau. Violence. Inequality. *Amour-propre*. Private Property. False Contract.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 ESTADO DE NATUREZA E A GÊNESE DA VIOLÊNCIA EM ROUSSEAU	18
1.1 Desigualdade Natural versus Desigualdade Moral/Política: A Distinção Essencial	24
1.2 O Homem no Estado de Natureza: Autossuficiência, Liberdade e Piedade	26
1.3 A Transição para a Sociedade Civil: Perfectibilidade e seus Desdobramentos	35
1.4 A Gênese da Desigualdade e da Violência: Amor-Próprio e Propriedade	51
2 DA PROPRIEDADE AO PACTO INÍQUO:	61
2.1 A Propriedade Consagrada e a Divisão Social: A Ruptura com a Natureza	61
2.2 A Escalada dos Conflitos: O Estado de Guerra	68
2.3 O Pacto dos Ricos: A Gênese do Estado e o Falso Contrato	74
2.4 A Legitimação da Desigualdade: O Discurso Enganoso	76
3 O ENGAÑO CONSENTIDO: ALIENAÇÃO E A PERPETUAÇÃO DA VIOLÊNCIA LEGALIZADA	83
3.1 O Paradoxo do Consentimento: Alienação e a Dominação do <i>Amour-Propre</i>	83
CONCLUSÃO	91
REFERÊNCIAS	96

INTRODUÇÃO

Jean-Jacques Rousseau emerge como uma figura singular no contexto do Iluminismo. Enquanto pensadores como Voltaire e Diderot celebravam o progresso das ciências e das artes como vetor de aprimoramento moral, Rousseau apresentava uma dissonância crítica. Para o genebrino, o avanço da civilização não correspondia necessariamente a uma evolução ética, mas frequentemente ao mascaramento da decadência humana. Como observa Starobinski, Rousseau denuncia que “a sociedade civilizada é o lugar onde a transparência dos corações é substituída pelo jogo de aparências e pela opacidade das relações interessadas” (STAROBINSKI, 1991, p. 16). A crítica que Rousseau faz à propriedade é uma parte central da discussão, mas esta dissertação defende que a causa principal da violência não está propriamente na lei, e sim na forma como a linguagem, os costumes e a sociedade foram corrompidos antes propriamente do direito positivo – as leis – existirem. Do ponto de vista da linguagem podemos dizer que esta perde a transparência, o sentimento de piedade converte-se em espetáculo e a razão passa a ser usada para o engano.

Como sublinha Cassirer, Rousseau inaugura uma espécie de “crítica interna” ao Iluminismo, ao pôr em questão a identificação entre esclarecimento técnico e aperfeiçoamento moral. Em vez de celebrar de modo indiscriminado as ciências e as artes como instrumentos de emancipação, o genebrino mostra como o progresso pode caminhar lado a lado com novas formas de servidão e mascaramento da injustiça. Em consonância, Bento Prado Jr. argumenta que Rousseau critica a cultura para evidenciar a existência de uma “moralidade só de aparência”. Rousseau afirma que a virtude pública existe para ocultar o que os homens realmente sentem, bem como desejos que todos preferem não expor. A diferença entre transparência e obstáculo, destacada por Starobinski, assume aqui um sentido mais político, pois o descompasso entre ser e parecer marca uma sociedade em que as palavras polidas ocultam a existência da violência e da desigualdade.

Para Rousseau, o processo civilizatório atua como um agente de corrupção da natureza humana. O homem viveria naturalmente em um estado de harmonia isolada e não de conflito; contudo, ao longo do tempo, forçado a desenvolver uma sociabilidade antes inexistente e submetido à força das instituições civis, esse mesmo homem perde sua independência originária, tornando-se egoísta e violento. Ele argumenta sobre temáticas como propriedade privada, divisão social, competição e decadência da espécie humana, o que se expressa, ao menos, nas relações humanas. Rousseau sustenta que as instituições sociais, longe de

libertarem, “destroem irremediavelmente a liberdade natural” e fixam “para sempre a lei da propriedade e da desigualdade” (ROUSSEAU, 2017, p. 222).

Ao longo da história das sociedades - ou como foram denominadas em outros momentos, inclusive para diferenciá-las das civilizações (opondo-se a ideais de espaços considerados "selvagens", "inferiores" e, portanto, "não civilizados", os quais muitas vezes não são reconhecidos como sociedades com histórias próprias)¹ -, a violência e a desigualdade social sempre foram fenômenos perceptíveis na realidade. Mais do que isso, constituíram a dura realidade de inúmeros indivíduos. É fundamental refletir, assim, sobre como a percepção e a vivência desses fenômenos são centrais para este trabalho. Afinal, quem percebe a desigualdade e as diferenças? Quem as vivencia? E, principalmente, quem as vivencia e percebe simultaneamente?

Faz-se necessária a análise conceitual do fenômeno da desigualdade social, investigando não apenas suas estruturas na práxis social, mas a maneira como ela é percebida e vivenciada pelos sujeitos. As injustiças sociais não são apenas um dado estatístico, mas uma experiência ontológica que define lugares de fala e de existência. O olhar crítico filosófico deve, portanto, questionar os mecanismos que levam à aceitação dessa ordem, refletindo sobre como a violência é simultaneamente exercida pelas instituições e introjetada nos homens.

Na tradição da filosofia e das ciências humanas, o fenômeno da desigualdade social e da violência tem sido objeto de reflexão. Inúmeros autores debateram suas origens, discutindo se essas realidades são passíveis de transformação ou se constituem condições imutáveis, tidas como naturais. É relevante destacar que, para certos grupos — inclusive estratos sociais beneficiados pelo *status quo* —, a manutenção das estruturas vigentes é frequentemente legitimada como necessária. Isso suscita um questionamento crucial: como se define a legitimidade de um sistema que, sob a aparência de ordem, exclui ou inclui indivíduos em uma lógica hierárquica de desigualdade?

¹ A distinção terminológica clássica entre "civilização" e povos "não civilizados" ou "selvagens" não é neutra. Ela carrega uma abordagem colonialista que subjaz à historiografia tradicional, utilizada muitas vezes para negar a esses povos o estatuto de sociedades com histórias próprias e legitimar processos de dominação. Rousseau, inclusive, antecipa a crítica a esse olhar eurocêntrico no *Discurso sobre a Desigualdade*, ao denunciar que os "civilizados" julgam os povos originários a partir de seus próprios vícios e preconceitos, sem compreender a lógica interna daquelas organizações sociais.

Enquanto muitos² trataram esses fenômenos como entidades dissociadas, outros³ enfatizaram a necessidade de compreender a interdependência entre eles. Para essa segunda corrente, investigar a origem de um torna-se fundamental para explicar o outro, ou, no mínimo, para analisar, em termos epistemológicos, os processos que sustentam a realidade social.

No Dicionário de Filosofia (Abbagnano, 2007), violência é definida como: "Ação que se impõe contra a natureza ou contra a vontade de alguém, seja física, moral ou simbolicamente. Envolve coerção, ruptura de normas ou destruição de valores." Na contemporaneidade, a violência configura-se como um fenômeno multifacetado, presente em todas as esferas sociais, inclusive em contextos que aparentemente a negam. Ao refletirmos sobre a violência psicológica, por exemplo, referimo-nos a processos em que um indivíduo lesa a mente de outro em dimensões que a vítima muitas vezes não reconhece. Já a violência física, embora inegável, foi historicamente justificada como "necessária" para a construção de uma sociedade idealizada – como nos regimes escravocratas, em que grupos autodeclarados superiores legitimavam hierarquias desumanas. A violência, no contexto desta pesquisa, deve ser compreendida para além da agressão física imediata. Segundo a leitura de Judith Shklar sobre a teoria social de Rousseau, a verdadeira violência é a perda da liberdade que reside na dependência pessoal e na humilhação psicológica que a hierarquia impõe aos despossuídos. A autora destaca que, para Rousseau, "o mal moral e a injustiça social são idênticos", manifestando-se na submissão da vontade de um homem à de outro (SHKLAR, 1969, p. 45).

A violência sistêmica⁴, por sua vez, está intrinsecamente vinculada à arquitetura das sociedades, sendo perpetuada historicamente por meio de instituições e relações de poder. Nascemos em espaços sociais que reproduzem essas dinâmicas, muitas vezes sem questionar sua origem. Crucial, porém, é interrogar: como se construiu essa estrutura e por que um homem

² Para Thomas Hobbes (*Leviatã*, 1651), a violência é a condição natural da humanidade ("guerra de todos contra todos") e a desigualdade gerada pelo Estado é a solução necessária para garantir a paz e a segurança. John Locke (*Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, 1689), por sua vez, dissocia a propriedade da violência estrutural, argumentando que o direito à propriedade é natural e anterior à sociedade; para ele, o Estado e suas forças coercitivas existem justamente para proteger essa desigualdade de posses, vista como fruto legítimo do trabalho e não como espoliação.

³ Karl Marx e Friedrich Engels (*A Ideologia Alemã*, 1846) analisam a violência não como um acidente, mas como a "parteira da história", intrínseca à luta de classes e à manutenção da desigualdade econômica (infraestrutura) pelo Estado burguês. Frantz Fanon (*Os Condenados da Terra*, 1961) aprofunda essa interdependência no contexto colonial, sustentando que a colonização é "violência em estado natural" e que a arquitetura social (bairros de colonos *versus* bairros de colonizados) é mantida puramente pela força policial e militar, tornando a desigualdade e a violência indissociáveis.

⁴ Opta-se aqui pelo termo "violência sistêmica" em detrimento de "violência estrutural" para enfatizar a leitura rousseauiana de que a desigualdade não é apenas um arranjo estático das instituições, mas uma lógica ativa e englobante. Enquanto a violência estrutural refere-se à distribuição desigual de poder e recursos, a violência sistêmica em Rousseau denota que o próprio fundamento jurídico e moral da sociedade civil — nascido do "Falso Contrato" — opera para converter a usurpação em direito. O sistema político, portanto, não apenas *contém* violência; ele é a ferramenta de manutenção da violência perpetrada pelos ricos contra os pobres.

se arvora no direito — ou no dever — de infligir violência a outro? Como explicar que um corpo semelhante ao meu, humano em sua essência, mas marcado por diferenças socialmente construídas, seja submetido a sofrimentos que eu mesmo repudiaria? E, mais grave ainda, por que reproduz essa violência ao naturalizar a inferioridade do outro?

Essas formulações teóricas são cruciais para esta pesquisa e evidenciam por que Jean-Jacques Rousseau foi escolhido como o principal teórico nesta dissertação. Recorre-se a Rousseau justamente porque sua obra oferece um diagnóstico singular para a modernidade: a recusa em aceitar a violência como um dado biológico ou um impulso natural irrefreável. Ao contrário do que muitos autores refletem, partindo de suposições de que a agressividade já faz parte do ser humano, Rousseau argumenta que a violência sistêmica emerge por causa da desigualdade social. É em sua teoria que reconhecemos a chave para desvelar como a desigualdade não apenas engendra conflito, mas atua como fator preponderante para a aceitação de leis e pactos espúrios — o 'falso contrato' — que, sob a promessa de segurança, perpetuam a própria estrutura de dominação que engendra a violência.

A questão apontada por Rousseau, está no conjunto de relações estabelecidas em torno da criação de dependências. Robert Derathé (2010) esclarece que, enquanto o homem subtraía sua existência da natureza, sua liberdade estava preservada, porém a dependência do homem sobre o homem engendra a escravidão e os vícios. A desigualdade social oriunda do estabelecimento da propriedade privada força essa relação de submissão, criando uma interdependência onde a vontade de um anula a do outro. Conforme o autor:

'O mal social começa quando a dependência das coisas cede lugar à dependência dos homens. [...] A substituição das relações diretas com a natureza pelas relações pessoais de subordinação é a origem da desigualdade e da servidão que caracterizam o estado civil.' (DERATHÉ, 2010, p. 182).

É necessário abrir um parêntese para destacar uma distinção fundamental: diferença e desigualdade não são sinônimas. Como observado por Jean - Jacques Rousseau (1712 – 1779) em sua análise da condição humana, as diferenças são de ordem natural, são diferenças de características físicas, sobretudo — inerente à pluralidade da existência. Ela se manifesta no olhar, na ação e no comportamento, desde que respeitadas como variações naturais. Já a desigualdade, como categoria socialmente construída, estabelece hierarquias que legitimam relações assimétricas. É ela que permite, segundo Rousseau, que os homens cometam atos que a natureza repudiaria: destruir o outro, violentá-lo, escravizá-lo e suprimir sua liberdade.

A relevância filosófica dessa separação reside em seu potencial crítico: ao dissociar diferença (natural) de desigualdade (artificial), Rousseau desmascara as estruturas de poder que se disfarçam de "ordem natural" para perpetuar dominações.

Hobbes sustentava que o ser humano já viria ao mundo dotado de agressividade e de desejo de dominação. Locke, por sua vez, embora visse o estado de natureza de forma mais pacífica, naturalizava o desejo de posse e a propriedade privada como direitos inerentes anteriores à sociedade. Ambos, na visão de Rousseau, cometeram o erro metodológico de projetar no homem natural características, paixões e instituições que pertencem exclusivamente ao homem já inserido na vida social. Grotius e Pufendorf, por sua vez, analisavam a questão de modo relativamente superficial, sobretudo com o objetivo de justificar suas próprias posições teóricas, o que os levava a aceitar a dominação de alguns homens sobre outros como se esta constituísse um direito natural. Rousseau, ao contrário, constrói sua argumentação⁵ a partir de um modelo hipotético histórico, fundamentado na razão e em uma narrativa historicamente coerente. O trajeto metodológico não representa uma fuga da realidade, mas uma estratégia para evitar o engano. Como apontado pelo comentador Luiz Salinas Fortes, o método utilizado por Rousseau consiste em afastar as aparências para buscar alcançar a essência, desta forma o referido autor busca ir além da história ou enxergar aquilo que a mencionada encobriu. Segundo FORTES:

É preciso afastar os fatos para atingir a natureza. [...] O estado de natureza não é uma época histórica, mas um conceito operatório, uma norma de julgamento que permite medir o grau de corrupção das sociedades atuais.' (FORTES, 1989, p. 34).

Para Rousseau, determinadas observações empíricas da história e da natureza não constituem o fundamento essencial de seu arcabouço epistemológico, que se orienta, antes, para a crítica das construções sociais e pelo exame de si.

Como observa Dent, (DENT, 1992) Rousseau acusa Hobbes de cometer um erro metodológico decisivo ao atribuir ao homem natural paixões e disposições que pertencem, na verdade, ao estado civil, confundindo assim o que é historicamente derivado com o que é originário. O mesmo acontece com grande parte da tradição jusnaturalista. Essa tradição coloca no estado de natureza instituições e relações de poder que são próprias de sociedades já divididas em classes. Assim, acaba transformando situações de dominação em direitos que parecem estar na própria ordem das coisas. Salinas Fortes enfatiza que, ao construir um modelo hipotético rigoroso, Rousseau busca precisamente evitar esse tipo de circularidade,

⁵ Rousseau tece críticas diretas a estes grupos ao longo de sua obra. No *Segundo Discurso*, ele acusa **Hobbes** de ter projetado no homem natural paixões que são exclusivas do homem civil (como o orgulho e a necessidade de reconhecimento), cometendo o erro metodológico de "pintar o homem civil querendo pintar o selvagem". Quanto aos juristas como **Grotius e Pufendorf**, Rousseau critica (tanto no *Segundo Discurso* quanto no *Contrato Social*) o método de ambos de "estabelecer o direito pelo fato", ou seja, de justificar a escravidão e a tirania simplesmente porque elas ocorreram historicamente, revestindo a força bruta com um manto de legalidade superficial. (Cf. ROUSSEAU, 2017, p. 34-36; p. 182).

suspendendo provisoriamente os dados da história para evidenciar como certas desigualdades somente podem ser explicadas pela ação humana e não por qualquer necessidade natural.

Rousseau concebe um estado hipotético — o estado de natureza anterior à formação das sociedades —, uma construção teórica jamais observada empiricamente e, em sua visão, inobservável por definição. Como o próprio filósofo adverte logo no exórdio do *Segundo Discurso*, não se deve tomar suas pesquisas "por verdades históricas, mas apenas por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar sua verdadeira origem" (ROUSSEAU, 2020, p. 139). Como o próprio autor reflete em forma de suposição, pois, um instante, que não existam nem templos, nem leis, nem ideias de justiça, nem propriedades, nem distinções sociais: eis o estado de natureza que procura. Não afirma que o tenha havido, mas constrói um para servir de modelo às suas comparações. É crucial ressaltar que, ao analisarmos povos indígenas, aborígenes ou grupos tradicionais, não estamos diante de uma materialização desse conceito rousseauiano. Esses povos, embora mantenham relações mais diretas com a natureza em comparação com a civilização moderna, já desenvolveram complexas formas de sociabilidade e instituições culturais, distanciando-se, portanto, da abstração metodológica proposta por Rousseau.

O homem idealizado por Rousseau no estado de natureza é uma figura teórica cuja existência se resume ao atendimento de necessidades básicas: alimentação, repouso e sobrevivência. Esse ser, dotado de liberdade natural (negativa, ou seja, o não fazer), não possuía intenções de ofender ou subjugar outrem. Rousseau o descreve em um estado de harmonia primordial, no qual a disputa seria desprovida de sentido prático: mais vantajoso seria buscar alimento, abrigo ou relações sexuais do que engajar-se em conflitos, cujo esforço superaria qualquer ganho concebível.

Dentro dessa perspectiva, é fundamental interrogar como a desigualdade social, na visão de Rousseau, desencadeia a escalada da violência na esfera civil. É essencial ressaltar que, enquanto no estado de natureza os seres humanos são iguais — vivendo em harmonia e sem violência sistêmica —, ao longo do processo histórico, transitam para uma sociedade civil marcada pela violência institucionalizada. Para Rousseau, essa transformação não tem origem natural: a natureza gera diferenças (como variações biológicas⁶), mas as desigualdades sociais são construções humanas, resultado de relações de poder e propriedade.

⁶ É crucial pontuar, respondendo a possíveis objeções sobre uma suposta violência de gênero natural, que Rousseau nega de forma categórica a existência de dominação sexual no estado de natureza puro. Em sua distinção entre o "físico" e o "moral" do amor, o autor argumenta que as disputas violentas pela posse de parceiros nascem apenas com a preferência e o *amour-propre* (o "moral do amor"), inexistentes na natureza. O homem natural, movido apenas pelo desejo físico e destituído de vaidade, não violentaria uma mulher que resistisse, pois, sem a fixação

Para Rousseau, a natureza humana é originalmente harmônica, regida pelo *amour de soi* — uma forma de autoestima não comparativa, que preserva a empatia sem necessariamente promover a solidariedade ativa (como dividir alimentos). Essa disposição empática, porém, degenera em *amour-propre* (egoísmo competitivo - necessidade de reconhecimento social, status e superioridade em relação aos outros) mediante a emergência da sociedade civil. Como explica Rousseau: "O *amour de soi* é um sentimento natural que leva cada animal a velar por sua própria conservação (...). O *amour-propre*, ao contrário, é apenas um sentimento relativo, artificial e nascido na sociedade, que leva cada um a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro." Surge, então, um paradoxo: como uma condição inicial de harmonia, na qual os homens coexistiam em relativa indiferença (com poucos encontros inclusive), transformou-se em um mundo de proximidade forçada, regido por leis, hierarquias e uma moralidade artificial? Quando o autor afirma o momento da ruptura fundadora da desigualdade, ele o faz com a célebre passagem do Segundo Discurso:

O primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer: 'Isto é meu', e encontrou pessoas simples o bastante para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinatos, misérias e horrores teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo os fossos, tivesse gritado a seus semelhantes: 'Não escutem esse impostor!' (ROUSSEAU p. 170)

Como explicar que a transição para a civilização — supostamente orientada pelo progresso — gerou estruturas desumanizantes, mascaradas pelo discurso de construção de um "mundo melhor"?

Diante do cenário apresentado, torna-se imperativo investigar a origem e a inter-relação entre desigualdade e violência. Uma das hipóteses a ser investigada é que a desigualdade social não apenas coexiste com a violência, mas a alimenta estruturalmente — de modo que quanto maior a desigualdade, mais violentas são as relações sociais —, surge uma urgência ética: refletir sobre que tipo de sociedade estamos a edificar e que mecanismos civilizacionais reproduzem essa dinâmica perversa.

É necessário questionar por que construímos a sociedade dessa forma e que interesses sustentam essa configuração. Afinal, desigualdades e violências não são experimentadas de maneira homogênea: seus efeitos são modulados por fatores como classe, gênero, raça e territorialidade, gerando experiências radicalmente distintas. Mais crucial ainda

exclusiva criada pela sociedade, ele simplesmente buscaria satisfação em outra parte sem conflito. Assim, para Rousseau, sobretudo no *Segundo Discurso*, até mesmo a submissão feminina e a violência de gênero não são dados biológicos imutáveis, mas consequências da degeneração social e da domesticação doméstica nascente. (Cf. ROUSSEAU, 2017, p. 201-203 – Nota XII).

é indagar: há grupos que não apenas toleram, mas naturalizam as desigualdades como condição necessária para a manutenção de seus privilégios? Essa legitimação — seja por meio de discursos meritocráticos, ideologias hegemônicas ou violência simbólica — revela como a desigualdade é reproduzida de forma ativa, não apenas passiva.

As desigualdades sociais são intrínsecas a sistemas hierárquicos que estruturam diferenças de poder, posição, renda, propriedade e acesso ao espaço. Isso suscita questões fundamentais: Essas hierarquias beneficiam grupos específicos? São intencionalmente produzidas e legitimadas por esses grupos por meio de instituições, leis e narrativas culturais? Seriam elas resultado da enganação ou mentira, no qual a dominação de alguns é naturalizada em troca de privilégios? Mais crítico ainda é compreender por que a maioria, mesmo sendo majoritária em número e força factual, permanece subjugada e imobilizada. Por que, em contextos de crise ou protesto, os questionamentos a essa ordem não se traduzem em transformações estruturais? Esta dissertação delimita seu objeto de estudo para investigar uma dessas interrogações: a relação entre o aumento da desigualdade social e o surgimento/a intensificação da violência.

Para Rousseau, a sociedade civil é edificada sobre um fundamento contraditório: a desigualdade social. A partir do instante em que um homem declara posse sobre um território ("Isto é meu") e outros acatam passivamente essa apropriação, instalam-se as corrupções morais, violências estruturais e antagonismos que caracterizam a vida em comunidade. Rousseau é taxativo ao identificar esse gesto — a privatização da terra — como o ponto de ruptura entre o estado de natureza e a civilização. Sua análise opera com uma dualidade central: de um lado, o proprietário que estabelece hierarquias; de outro, o cidadão submisso que acata essas hierarquias. Essa tensão entre dominação e aceitação fruto do engodo, da mentira é o motor de todas as contradições sociais.

No estado de natureza, não havia dualidades, mas sim uma harmonia pré-social, um estado quase onírico de coexistência não hierárquica. A transição para a sociedade civil, porém, inaugura uma lógica de fratura: quando um indivíduo (ou grupo) reivindica a propriedade privada e outros consentem nessa apropriação, instaura-se uma dinâmica de separação artificial. Aqui, não é apenas a desigualdade que se estabelece, mas também mecanismos de distanciamento — como leis, normas morais e sistemas de poder — que dissolvem a organicidade das relações humanas. Esses elementos, ausentes no estado de natureza, funcionam como barricadas simbólicas, fragmentando grupos que, em condições naturais, coexistiriam sem antagonismos. Assim, compreender essas problemáticas é fundamental para aplicar o pensamento de Rousseau à contemporaneidade: suas análises sobre a origem da

desigualdade e da violência oferecem ferramentas para desvendar como sistemas artificiais de dominação persistem e se reinventam em sociedades modernas.

A distinção entre o homem natural e o homem social manifesta-se em múltiplas dimensões, com destaque para a esfera da moralidade. No estado de natureza, não existia nenhum código de conduta ético ou moral — não por meio de mandamentos positivos, mas de proibições instintivas, como a aversão ao homicídio. Esse homem possui as seguintes características essenciais do ponto de vista metafísico: perfectibilidade (capacidade de aperfeiçoamento) e a qualidade de agente livre (livre agência) — a capacidade não apenas de agir, mas de resistir ou negar seus próprios impulsos naturais. Essa dualidade permitiu ao ser humano transcender sua condição animal, desenvolvendo linguagem, cultura e razão.

Já a moralidade civil⁷ é uma construção artificial, instituída por meio de convenções, pactos e normas sociais, sejam elas explícitas ou tácitas embora sua finalidade declarada seja regulamentar conflitos e promover a coesão, sua eficácia é questionável. Apesar do arcabouço legal e da internalização de valores morais, a violência sistêmica persiste não como uma falha, mas como a lógica operativa das sociedades modernas. Como denuncia Rousseau, o pacto social histórico serviu para 'dar novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruir irremediavelmente a liberdade natural e fixar para sempre a lei da propriedade e da desigualdade' (ROUSSEAU, 2017, p. 222)." Isso revela uma contradição: a moralidade civil, em vez de resolver os males da sociabilidade, muitas vezes os mascara, reproduzindo hierarquias que Rousseau atribuía à corrupção da liberdade natural.

Ao contrastar a sociedade civil com o estado de natureza, Rousseau identifica na propriedade privada um mecanismo de fratura social. A propriedade não apenas divide os homens, mas os corrompe, instaurando uma lógica desleal que justifica a desigualdade. Os proprietários, imbuídos de *amour-propre* (egoísmo competitivo), acreditam que sua posse deriva de um movimento de orgulho individual (habilidade, inteligência, esforço), enquanto os despossuídos são comparados como "incapazes" ou "preguiçosos" — uma narrativa que naturaliza a hierarquia.

Essa dinâmica gera uma dialética perversa: os sem-propriedade são forçados a vender sua força de trabalho para sobreviver, submetendo-se a condições que Rousseau compararia à servidão moderna. Enquanto uns acumulam riquezas e status (vida digna), outros

⁷ É importante ressaltar que, na perspectiva rousseauiana, a passagem para o estado civil inaugura o império da convenção. O Direito aqui não se resume apenas à lei positiva (escrita), mas abarca todo o conjunto de regras prescritivas e costumes que substituem a voz da natureza pela voz do dever e da obrigação social. (Cf. *Contrato Social*, Livro I, Cap. VIII).

são condenados à sobrevivência precária, tendo sua existência reduzida a mera ferramenta de produção. A sociedade civil, marcada pelo acúmulo desigual⁸, cria assim uma dualidade ontológica: todos coexistem no mesmo espaço, mas uns são sujeitos de direitos, enquanto outros são tratados como não-cidadãos funcionais.

Diante das reflexões de Rousseau, torna-se urgente analisar o papel da violência civil nas relações humanas, tema central desta pesquisa. Rousseau identifica na desigualdade social a raiz da imoralidade: é a partir dela que o mal se institucionaliza, manifestando-se em formas multifacetadas — física, estrutural, simbólica. O autor sublinha uma contradição radical: o homem civilizado, apesar de seu verniz moral, é capaz de cometer atrocidades (como homicídios ou exploração) e seguir vivendo sem remorso, pois sua consciência moral foi corrompida pelo *amour-propre* (egoísmo competitivo). Esse fenômeno é exclusivo da sociedade civil, já que, no estado de natureza, a violência gratuita seria impensável — os homens, guiados pelo *amour de soi* (autoestima não comparativa), e limitados pela *pitié*, não tinham motivos para destruir uns aos outros.

Em Rousseau a violência funciona como catalisador e sustentáculo das relações de desigualdade social. Um exemplo emblemático é o papel da polícia: enquanto supostamente "aplicadora da lei e da ordem", sua ação frequentemente reproduz violências que perpetuam as próprias estruturas que alega combater. Isso revela uma contradição fundante: as leis, o Estado e suas instituições não existem para construir uma sociedade igualitária, mas para legalizar hierarquias historicamente estabelecidas. A "ordem" mantida pela violência institucionalizada — seja policial, jurídica ou econômica — não visa ao bem comum, mas à preservação de um sistema que beneficia grupos dominantes, confirmando a tese rousseauniana de que a civilização corrompe a harmonia natural.

Quando analisamos o falso contrato histórico que, em vez de produzir igualdade, reproduz hierarquias sob o manto da "maioria política", percebemos sua natureza intrinsecamente violenta. Trata-se de um sistema que, ao proliferar leis para "resolver" problemas, na realidade naturaliza a exclusão — pois essas leis não apenas não solucionam as desigualdades, como violentam corpos, almas e existências de grupos historicamente marginalizados, negando-lhes a plena humanidade.

⁸ A aceitação dessa apropriação pelos demais indivíduos não devem ser compreendida como um ato de passividade imediata ou inexplicável. Rousseau esclarece que a consolidação da propriedade privada foi o culminar de um longo processo de desenvolvimento técnico (agricultura e metalurgia) e de interdependência social. A legitimação dessa posse, impedindo que "todos simplesmente se apropriassem do que queriam", dar-se-á, fundamentalmente, através do artifício político do "Falso Contrato" e da institucionalização das leis — mecanismos que serão analisados detidamente nos Capítulos 3 e 4 desta dissertação.

Essa dinâmica é sustentada por um processo de internalização: mesmo quando a igualdade é formalmente declarada, a violência é instrumentalizada por quem detém o poder, servindo como ferramenta para perpetuar privilégios. Ela opera tanto de forma velada (como normas culturais e ideologias) quanto explícita (como repressão policial ou punitivismo), moldando modos de viver, existir e ocupar o espaço social. É crucial destacar que a violência se intensifica justamente quando projetos de igualdade e justiça emergem — como se a violência fosse a "última guardiã" de um *status quo* fundado na dominação.

As reflexões de Rousseau possibilitam estabelecer um olhar fecundo sobre a violência estrutural contemporânea. As assimetrias de classe não são uma realidade que exige um olhar treinado para ser percebida: as ações violentas orquestradas pelo Estado têm como alvo corpos específicos, territórios periféricos e grupos particulares. Esse circuito, marcado inicialmente pelas desigualdades sociais e por suas consequências, converte-se, além disso, em gestão desigual da vulnerabilidade aplicada sobretudo aos jovens excluídos. A seletividade na aplicação da força pública explícita como as promessas feitas pelo contrato social não se realizam na prática cotidiana das instituições: "o pacto social [...] fixar para sempre a lei da propriedade e da desigualdade" (ROUSSEAU, 2020, p. 185).

Conforme Galtung, a perspectiva rousseauniana sobre o falso contrato e sobre a construção da desigualdade oferece instrumentos conceituais para pensar sociedades contemporâneas em que as leis convivem intimamente com a perpetração da violência institucional e com o abandono social. "à violência estrutural [...] produz mortes lentas e privações evitáveis" (GALTUNG, 1969, p. 168). Longe de ser uma simples distorção ou um problema ainda não solucionado, essa violência aparece como condição de possibilidade da manutenção de uma ordem que se apresenta como racional e civilizada.

1 ESTADO DE NATUREZA E A GÊNESE DA VIOLÊNCIA EM ROUSSEAU.

É importante ressaltar que o termo “moral”⁹ no contexto desta pesquisa, não carrega o mesmo significado semântico que possuía para Rousseau¹ em seu tempo. Da mesma forma, o termo “política” mostra-se demasiadamente restrito para abranger todas as assimetrias analisadas pelo genebrino. Por essa razão, opta-se aqui por utilizar a terminologia “desigualdades sociais” para referir-se ao objeto de investigação do *Segundo Discurso* como desigualdades sociais. Este termo é utilizado para indicar que as desigualdades aqui investigadas possuem, simultaneamente, uma origem social (fundada nas “convenções” humanas) e uma natureza social, na medida em que consistem em vantagens ou privilégios relativos que alguns indivíduos desfrutam em detrimento de outros. O primeiro desses pontos nos ocupará durante a maior parte deste capítulo, mas é importante não perder de vista também o segundo, se quisermos ter um quadro claro dos tipos de desigualdade com que o *Segundo Discurso* se preocupa.

A questão da desigualdade social e suas consequências são elementos-chave para entender as dinâmicas sociais e refletir sobre as inúmeras repercussões do processo que separa e diferencia os agentes na sociedade. Essa problemática não é necessariamente nova; ela se revela multifacetada e muitas vezes camuflada em sua verdadeira origem, sendo um dos debates pautados pelo grande filósofo iluminista Rousseau.

É fundamental ressaltarmos que, para compreendermos o processo artificial da desigualdade social à luz das ideias de Rousseau, é necessário entendermos a narrativa hipotética da história da humanidade apresentada pelo autor em seu trabalho (ROUSSEAU 2020, p. 167). Como ele apontava:

“Se me detive tanto sobre a suposição dessa condição primitiva, é que, por haver antigos erros e preconceitos arraigados a destruir, julguei meu dever cavar até a raiz e

⁹ Aqui, “moral” contrasta com “físico” e, portanto, tem um sentido mais amplo do que “ético” ou “relacionado ao dever”. Dependendo do contexto, o termo pode ser sinônimo de “espiritual”, “imaterial” ou “cultural”

mostrar, no quadro do verdadeiro estado de natureza, quanto a desigualdade, mesmo natural, está longe de ter nesse estado tanta realidade e influência como pretendem nossos escritores”.

Para o filósofo, é necessário investigar a origem das diferenças ao analisar o desenvolvimento do ser humano em seu estado inicial e sua subsequente integração na comunidade civilizada, visando compreender o papel das interações sociais e das estruturas institucionais na formação e manutenção das disparidades existentes.

Conforme as ideias do autor, antes de refletir sobre a desigualdade como problema, é necessário realizar uma reflexão sobre o próprio homem e suas características. De acordo com as ideias rousseaunianas, é imprescindível entender quem é o agente que constrói a sociedade e se as desigualdades sociais são frutos de um acontecimento inevitável ou apenas uma consequência das agremiações humanas. Quando o autor afirma (ROUSSEAU 2017, p. 59):

O primeiro que, tendo cercado um terreno, arriscou – se a dizer: “Isto é meu” e encontrou pessoas bastante simples para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quando crimes, guerras e mortes, misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aqueles que, arrancando as estacas ou tapando os buracos, tivesse gritado a seus semelhantes: “Fugi às palavras desse impostor, estareis perdidos se esquecerdes que os frutos pertencem a todos, e que a terra não é de ninguém” (ROUSSEAU, 2020, p. 170)

Rousseau revela a profunda dificuldade em refletir sobre a natureza humana, é importante perceber o esforço do autor para diferenciar aquilo que é fruto da civilização humana e aquilo que seria inato. Sua dificuldade começa pelo fato de como podemos notar quais são os elementos que são transformações que ao longo da história são produzidas no homem e aquilo que é uma manifestação de sua própria natureza. No âmago desse debate, como bem pontua Salinas Fortes (1987, p. 61),

Compreende-se, então, que o conhecimento do homem ou da sociedade se organize como uma operação de desmascaramento. 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.

Essa reflexão dialoga diretamente com o projeto rousseauniano de desvendar a essência humana sob as camadas da artificialidade social. Para Rousseau, assim como para Salinas Fortes, a sociedade encobre a natureza original do homem com instituições, discursos e normas que passam a ser naturalizados. Os aspectos culturais, por exemplo, são elementos que têm um reforço tão sutil na existência dos sujeitos que são capazes de moldar fortemente visões de mundo as quais parecem simplesmente existir como obra da natureza. Desta forma, existe uma

dificuldade objetiva em discernir aquilo que estava presente no princípio hipotético — a pureza do estado de natureza — e os elementos que estão sendo ensinados e reproduzidos ao longo da história cultural da sociedade.

Rousseau, em sua busca pela verdadeira natureza humana, propõe um retorno metafórico ao "livro da Natureza", como sugere Salinas Fortes (2023, p. 62), que não mente jamais. Esse movimento exige rejeitar os "livros" tradicionais — representantes das narrativas civilizatórias — e investigar a condição humana além das construções históricas. A violência e a desigualdade, temas centrais desta dissertação, são, nesse sentido, produtos de circunstância e também do mascaramento social, que substitui a harmonia natural por hierarquias artificiais.

Em suma, o autor precisa diferenciar se nossa constituição dos corpos físicos e naturais são o elemento chave para se entender as desigualdades ou se ao longo de sucessivas transformações os sujeitos autorizaram uma sociedade desigual e marcada por violência. Em outro trecho de sua obra (ROUSSEAU, 2020, p. 132):

O que é ainda mais cruel, todos os progressos da espécie humana afastam – na paulatinamente de seu estado primitivo à medida que acumulamos novos conhecimentos e nos privamos dos meios de adquirir o mais importante deles: de tanto estudar o homem, como que perdemos a capacidade de conhece – lo.

Para Rousseau é possível perceber uma clara diferença entre o ser humano em seu estado natural e o ser humano na sociedade organizada. Esse estado natural é caracterizado por características distintivas como autossuficiência, piedade e liberdade genuínas e pura que permitem viver em harmonia com a natureza. No entanto, à medida que a sociedade avança e a razão se desenvolveu, percebe-se uma transformação dessas características humanas originais e uma crescente dependência em relação aos outros e às vezes sucumbindo a várias paixões e desejos egoístas. Para Rousseau, esse afastamento não é visto como um avanço verdadeiro, mas sim como um caminho para a degeneração e corrupção da natureza humana. Rousseau defendia que o progresso da sociedade e da razão não garantiam automaticamente a conquista da felicidade ou da justiça para todos; ao contrário disso, muitas vezes intensificava as disparidades sociais e acirrava os conflitos ao alimentar a desenfreada manifestação das paixões humanas.

O autor convida-nos a lançar um olhar crítico sobre a racionalidade e o otimismo desbragado do Iluminismo, que frequentemente entendia o progresso técnico e a civilização como sinônimos de um mundo melhor. Contestador dessas ideias hegemônicas, Rousseau

defende que tal progresso possui um caráter excludente e pode, em última instância, colocar em risco a essência da própria humanidade.

O autor desta forma nos convida a refletir sobre o uso da razão como sinônimo de uma vida melhor e argumenta que esse uso não leva necessariamente ao progresso, pelo menos não para todos. Ele concedeu uma análise do Iluminismo, um período histórico que valorizou a razão como forma de alcançar o progresso e o bem-estar da humanidade. Segundo o mesmo, embora o Iluminismo tenha trazido avanços significativos em diversas áreas, ele também trouxe um conjunto de males que aprisionam o homem em uma condição de escravo de suas próprias criações¹⁰. No entanto, a sociedade ao introduzir conceitos como propriedade competição e vaidade deturpa essa condição inicial criando necessidades artificiais que alimentam a desigualdade e consequentemente a violência. Ao descrever o ser humano Rousseau destaca sua plasticidade. O homem é influenciado pelas instituições que o rodeiam. Se grande parte do Iluminismo o define como um ser inatamente racional ou voltado para a sociedade, o filósofo genebrino lembra que o homem é, acima de tudo, um ser originalmente solitário e não hostil, cuja sociabilidade é uma aquisição contingente e cuja identidade civil se constrói, muitas vezes de forma conflituosa, na interação com o próximo. A prática da violência não está enraizada na essência humana; ela é fruto de um sistema social que valoriza mais a acumulação do que a cooperação mútua. Portanto, uma crítica ao Iluminismo não implica necessariamente um retrocesso no progresso; pelo contrário: é um apelo para que o desenvolvimento seja direcionado para o benefício da humanidade e não para sua subjugação.

No contexto de sua obra é necessário pensar aspectos que definem o ser humano como um agente da natureza e como um agente social. Para o autor, a diferenciação entre esses dois momentos é condição necessária para o entendimento da desigualdade social.

1.1 Desigualdade Natural versus Desigualdade Moral/Política: A Distinção Essencial

Para conceber o pensamento do genebrino, é fundamental uma reflexão detalhada sobre o que é o homem e, principalmente, como podemos entender suas diferenças. Rousseau, em sua reflexão, buscou responder à indagação da Academia de Dijon sobre qual é a origem da desigualdade social e se a mesma é autorizada pela natureza. Problematicar esse

¹⁰ Estes desejos artificiais, nascidos da comparação e do *amour-propre*, não se limitam a bens materiais, mas incluem a sede por poder e reputação. O detalhamento de como esses elementos específicos (aliados ao surgimento da metalurgia e da agricultura) estruturam a desigualdade e fomentam a violência será o objeto central de análise do **Capítulo 3** desta dissertação.

questionamento é um ponto chave para se debruçar sobre esse paradigma. Quando supomos que, naturalmente, ou seja, de forma inescapável, os seres humanos devem se diferenciar em esferas sociais a partir de elementos naturais, ocorre um problema fundamental: alguns, simplesmente por obra de um destino mágico, são melhores e vivem uma vida melhor em decorrência de uma sorte biológica? E quando podemos pensar sincronicamente a história desses grupos e de suas famílias, o fato de os ricos continuarem sendo ricos em diferentes gerações é simplesmente obra do acaso e de um destino fortuito? Ao questionar se a desigualdade entre os homens é "autorizada pela natureza", o filósofo desmonta a ideia de um determinismo natural ou metafísico que justificaria privilégios. Para ele, a noção de que alguns homens são "destinados" a ocupar posições superiores por sorte inata é uma falácia que mascara a violência inerente às sociedades civilizadas.

Para expormos as complexas teias do pensamento de Rousseau, é crucial mergulharmos em uma profunda reflexão sobre a natureza humana. Como os homens se diferenciam? Quais são as raízes dessas diferenças? Investigar tais nuances é fundamental para compreendermos as ideias do filósofo genebrino. Na obra *O Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1755), Rousseau se debruça sobre a questão proposta pela Academia de Dijon: qual a origem da desigualdade social? Ela é legitimada pela natureza? Através de uma análise metódica, o filósofo busca desvendar os mistérios que permeiam essa temática tão complexa. Ao supormos que a diferenciação social é natural e inevitável, baseada em características inatas, corremos o risco de cair em uma armadilha perigosa. A ideia de que alguns, por mera sorte biológica, são superiores e destinados a uma vida melhor é questionável e exige uma análise crítica. Ao examinarmos a história de grupos e famílias ao longo do tempo, um padrão se revela: a perpetuação da riqueza através de gerações.

Rousseau nos dá uma pista de como precisamos pensar o homem e consequentemente suas diferenças e desigualdades a partir da reflexão sobre A origem das sociedades (ROUSSEAU, 2020, p 139):

Concebo na espécie humana dois tipos de desigualdade: uma a que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza, consiste na diferença de idade, de saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral, ou política, depende de uma espécie de convenção, é estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens, e consiste nos diferentes privilégios de que gozam alguns em detrimento de outros, como o de ser mais ricos, mais homenageados, mais poderosos, ou mesmo o de se fazerem obedecer.

O autor iluminista reconhece a existência de duas formas de disparidade entre os homens. No contexto do presente trabalho, optamos por denominá-las "diferenças", pois este termo não implica em uma relação assimétrica de poder¹¹. Para o autor, as diferenças entre os homens são naturais e podem ser observadas na constituição física de cada homem, quando indagado sobre a origem das diferenças naturais, Rousseau responde (ROUSSEAU, 2017, p 26): “Não se pode perguntar qual é a fonte da desigualdade natural, porque a resposta se encontraria enunciada na simples definição da palavra.”

Portanto, as diferenças naturais entre os homens, se explicam pela própria natureza humana e é essencialmente inerente à constituição dos corpos. Desta forma, trata – se de um elemento inexorável e uma condição necessária do próprio homem. A vitalidade da argumentação de Rousseau reside no fato de que as diferenças produzidas pela natureza não podem ser negadas e do mesmo modo não são justificativas para as eventuais diferenciações que surgem no âmbito da sociedade. A distinção estabelecida por Rousseau da ideia de diferenças naturais e artificiais deixa de maneira muito concisa que: as diferenças existem, porém, não são causadoras das desigualdades e muito menos justificativas delas.

Rousseau argumenta que a origem da desigualdade natural é autoexplicativa, inerente às diferenças físicas e de faculdades entre os homens. No entanto, e este é o ponto central para sua crítica, essas diferenças não constituem, de forma alguma, uma justificativa para a desigualdade moral ou política. A ideia de que diferenças naturais legitimariam hierarquias sociais, privilégios ou dominação é, para Rousseau, uma falácia que mascara a natureza artificial e muitas vezes violenta das estruturas sociais. Em suma as diferenças naturais não levam à perda de liberdade.

1.2 O Homem no Estado de Natureza: Autossuficiência, Liberdade e Piedade

Inicialmente, Rousseau já adverte ao leitor:

Por mais importante que seja, para bem avaliar o estado natural do homem, considera – lo desde sua origem e examina – lo, por assim dizer, no primeiro embrião da espécie, não acompanharei sua organização ao longo de seus desenvolvimentos sucessivos.

¹¹ Embora Rousseau utilize o termo "desigualdade natural" ou "física" em sua resposta à Academia de Dijon, opta-se nesta dissertação pelo termo "diferença" com fins estritamente metodológicos. O objetivo não é corrigir o autor, mas realçar uma distinção fundamental de sua própria teoria: a de que as variações biológicas (força, idade, saúde), embora existam e constituam vantagens físicas, são inócuas no estado de natureza para gerar dominação. Para Rousseau, a força física só se converte em poder político (hierarquia) através da mediação institucional. Portanto, reservamos o termo "desigualdade" para descrever as relações assimétricas de poder (morais/políticas) e "diferença" para a diversidade ontológica dos corpos, evitando assim a naturalização da opressão. Em síntese, desigualdade quando houver perda da liberdade, diferença quando está não for comprometida.

Não me deterei em buscar no sistema animal o que ele teria sido no início para finalmente ser o que é. Não verificarei se, como pensava Aristóteles, suas unhas alongadas foram inicialmente garras encurvadas, se era peludo como um urso, e, se andando com quatro patas, o olhar dirigido para a terra e o horizonte reduzido a alguns passos, determinavam – se ao mesmo tempo o caráter e os limites de suas ideias. (ROUSSEAU, 2020, p. 142).

Neste trecho, Rousseau distancia-se das explicações naturalistas ao apontar a não preocupação em basear seus argumentos em elementos referentes ao homem natural. Ele o descreve como um animal com capacidades físicas relativamente limitadas em comparação com alguns animais, porém com possibilidades de uma organização mais vantajosa. Outra característica apontada pelo autor é que os homens são autossuficientes, ou seja, eles são capazes de suprir suas próprias necessidades sozinhos; os recursos para atender às demandas humanas encontram-se na própria natureza. O homem natural também é marcado pela ausência de conflitos, e a energia disposta em um possível atrito desencoraja o mesmo. A caracterização desse homem que encontra seus recursos e demandas na natureza e que não precisa disputar com seus semelhantes por alimentação, por exemplo, é uma consequência de um homem que vive em harmonia com a natureza, com suas necessidades e, conseqüentemente, com seus semelhantes.

Segundo o pensamento de Rousseau (2020, p. 143),

Desde a infância habituados às intempéries e ao rigor das estações, acostumados à fadiga e forçados a defender, sem armas e nus, a vida e a presa contra os outros animais ferozes ou a fugir deles correndo, os homens adquirem um temperamento robusto e quase inalterável. As crianças, trazendo ao mundo a excelente constituição de seus pais, e fortificando-a pelos mesmos exercícios que a produziram, adquirem, assim, todo vigor de que a espécie humana é capaz. A natureza faz com eles exatamente o mesmo que a lei de Esparta com os filhos dos cidadãos, tornando fortes e robustos os que são bem constituídos e levando os outros à morte;⁴⁹ diferindo, quanto a isso, de nossas sociedades, em que o Estado, tornando os filhos onerosos aos pais, mata-os indistintamente antes do nascimento.

É fundamental notar que a natureza humana em Rousseau não é um elemento estático: os corpos humanos interagem com a natureza e, em consequência dessa relação, tornam-se mais fortes, robustos e resistentes a doenças. Devido às suas necessidades alimentares precisam caçar com frequência (situação que fortalece a constituição física dos corpos) e, eventualmente, travar algumas batalhas com animais ferozes que encontram na sorte de suas caçadas. É necessário destacar que os corpos dos viventes no estado de natureza potencialmente similares, uma vez que estão expostos às mesmas intempéries da natureza, que conta com uma infinidade de possibilidades, e os homens demonstram uma grande capacidade de adaptação às mesmas.

Conforme mencionado pelo autor é essencial compreender o estado natural ao refletir sobre as origens da desigualdade social. Todavia optou-se por não traçar uma narrativa detalhada sobre o desenvolvimento natural em si no decorrer das mudanças ocorridas na história da humanidade. O autor genebrino justifica sua escolha com base em algumas razões específicas. Ele argumentava que na época em questão o conhecimento científico disponível ainda não era suficiente para tal empreendimento investigativo. Além disso salientava que as pesquisas conduzidas pelos naturalistas de sua época eram ainda incipientes carecendo de bases sólidas para uma análise profunda nesse sentido. Outra justificativa apresentada pelo autor refere-se à sua concentração nos eventos atuais desviando o foco de seu estudo do passado para focar no presente. Em suas reflexões busca compreender os homens imerso em seu contexto social cotidiano e valoriza não as transformações que possam surgir organicamente no corpo humano ao longo do tempo, mas sim uma essência intrínseca à natureza humana. A filosofia de Rousseau se opõe veementemente aos elementos artificiais e para o escritor é justamente pela ausência dessas influências externas - que aliás não são percebidas no primeiro estado de natureza - que o ser humano natural pode desenvolver plenamente suas capacidades. Conforme ensina Rousseau (2020, p, 143):

O corpo é o único instrumento que o homem selvagem conhece, e ele o utilizará em diferentes práticas, para as quais, por falta de exercício, o nosso é inapto, pois nossa indústria nos priva da força e da agilidade que a necessidade obriga a adquirir. Tivera ele um machado, seu punho partiria galhos tão resistentes? Tivera ele uma funda, com a mão lançaria tão firmemente uma pedra? Tivera uma escada, subiria tão agilmente em uma árvore? Tivera um cavalo, seria tão veloz na corrida?

Em sua avaliação metodológica, Rousseau precisa despir o homem de suas características artificiais e dos acréscimos históricos; só assim torna-se possível descrevê-lo em seu estágio puramente natural. Para ilustrar essa operação de "desnudamento" analítico, o autor propõe:

“Despojando esse ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que ele receber, e de todas as faculdades artificiais que só pode adquirir por meio de um lento progresso; considerando – o, em uma palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte que uns, menos ágil que outros, mas, de maneira geral, o mais bem organizado de todos” (ROUSSEAU, 2020, p. 142).

O corpo, enquanto instrumento, e o único, por sinal, que o homem utiliza para suprir suas necessidades naturais, torna de forma inquestionável o corpo do homem de natureza superior ao homem marcado pela artificialidade da sociedade.

Segundo Rousseau, o homem no estado de natureza não enfrenta inimigos naturais. Apesar de seu corpo forte, robusto e ágil, em algumas raras situações excepcionais, ele pode entrar em conflito com outros animais. No entanto, após diversas experiências em combate, tanto o homem quanto o animal reconhecem a força um do outro e o potencial perigo que representam. Animais mais fortes que o homem, por outro lado, provavelmente não possuem a mesma destreza, o que permite ao homem se refugiar em árvores para se defender. Em suma, o homem no estado de natureza encontra-se forte, fortificado, ágil e habilidoso para lidar com as intempéries e com os desafios apresentados por outros animais. Dessa forma, vive em relativa harmonia e, pelo menos a princípio, não encontra inimigos no estado de natureza. Diante do apresentado é importante frisar que é mantida a “liberdade” natural. Nenhum homem precisa se submeter a outro necessariamente.

Quanto às críticas a natureza enquanto justificativa das desigualdades sociais e ao “evolucionismo”, é preciso contextualizar que, embora o termo “evolucionismo” seja mais associado ao século XIX (Darwin), no século XVIII havia concepções precursoras (como as de Buffon) que vinculavam comportamento humano a características naturais ou raciais. Rousseau, no entanto, antecipa críticas a essas visões ao enfatizar a construção social da realidade. Para o autor, a natureza termina no homem isolado; tudo além é artificial (sociedade). Ao elucidar essa visão do genebrino, a comentadora Olgária Matos evidencia a completude originária do ser::

O homem natural é uma totalidade, é o “inteiro absoluto”, a unidade com relação a si mesmo, e só pode ser reportado a si mesmo ou a seu semelhante; o homem social é somente uma “unidade fracionária”, que só tem sentido relacionado a um denominador comum e cujo valor encontra – se em sua relação a o inteiro que é corpo social: “as boas instituições sociais são as que da melhor maneira conseguem desnaturar o homem, retirar – lhe a existência absoluta para dotá – lo de uma relativa, e transportar o eu na unidade comum: de tal forma que cada particular não se acredite mais uno, mas parte da unidade, e seja apenas sensível no todo. (MATOS, 1978, p 31)

Segundo a comentadora de Rousseau, o homem natural é descrito como uma totalidade, um “todo absoluto”. Ele é autossuficiente e completo em si mesmo, vivendo em harmonia com a natureza e seus próprios instintos. Ambas as visões postulam o homem como um ser naturalmente isolado, dependendo apenas do que sua própria natureza pedir, bem como do que o ambiente circundante oferecer. Na situação hipotética do estado de natureza, o homem encontra-se isolado, mas sua natureza reflete a limitação de suas necessidades. Matos destaca um dilema fundamental na filosofia de Rousseau ao contrastar o conceito de “ser humano completo” no estado natural com o de “indivíduos fragmentados” na sociedade – enquanto a

vida em sociedade busca racionalizar a convivência coletiva; ela também segmentaria a autonomia essencial do ser individual. A quebra não se limitar a um conceito figurativo; ela também é estruturalmente impactante ao integrar o ser humano em sistemas de interdependência (propriedade privada e hierarquias), afastando-o de sua essência autossuficiente e trocando demandas naturais por vontades fabricadas pelas instituições sociais.

As reflexões de Matos em relação a Rousseau sobre as instituições sociais revelam uma situação contraditória: embora sejam apresentadas como benéficas - por supostamente organizarem a vida em sociedade -, na prática funcionam como mecanismos de controle que substituem a moralidade natural pela artificial. No estado de natureza existia uma ética baseada em evitar prejudicar o próximo coordenada pela compaixão instintiva (piedade) e pela independência pessoal. Nas sociedades civilizadas, entretanto, esse código moral natural é suplantado por códigos externos, que não atuam exclusivamente no não fazer, mas impõem o que deve ser e valorizar.

No processo de saída do estado de natureza — ou, ao menos, de enfraquecimento de suas características originais —, o homem perde sua autonomia. A ação humana deixa de ser motivada por impulsos naturais de compaixão e passa a obedecer às normas artificiais, que, em muitos casos, revelam-se contraditórias ao bem-estar coletivo e particular. O atendimento das necessidades básicas (como alimentação, segurança e reprodução) é eclipsado pela busca de reconhecimento social, honra e acumulação de propriedades.

Matos (1978) demonstra uma diferença fundamental entre o homem natural e o homem social. A autora ressalta que esse processo é histórico e degenerativo, pois:

'A história é o lugar da perda da liberdade e da inocência; ela é a trajetória da degradação. [...] O homem social é o homem da representação; para ele, ser e parecer tornaram-se duas coisas inteiramente diferentes, e dessa distinção surgiram o fausto imponente, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam o cortejo.' (MATOS, 1978, p. 36).

No estado de natureza conjectural, o ser humano vivia em um contexto de abundância e não competição, no qual a estrutura ambiental garantia uma existência não violenta, pautada pela satisfação imediata de necessidades básicas e pela ausência de carências sistêmicas. Essa condição permitia uma relação de reciprocidade com o outro, orientada pelo sustento mútuo e pela harmonia com o meio. No entanto, com a transição para as primeiras sociedades e depois

para o estado civil, o homem passa a existir segundo uma competição estrutural, onde o encontro com o outro deixa de ser marcado pelo acaso ou sorte e passa a ser mediado pela comparação de identidades vinculadas à posse de bens materiais. Essa interação, ao hierarquizar os homens espacial, social e economicamente, fomenta o surgimento de paixões corruptoras — como a ambição desmedida e a inveja —, que subjagam os sujeitos a desejos artificiais, distanciando-os de sua autonomia original e convertendo o outro não mais em um igual, mas em um competidor ou obstáculo a ser superado.

Aprofundando o pensamento rousseauiano, Matos (1978) evidencia uma cisão ontológica fundamental entre o homem natural e o homem social: enquanto o primeiro estava em um estado conjectural de abundância e não competição, ou seja, estruturalmente permitindo uma existência não violenta ou excludente perpassada por necessidades (de nenhum tipo) o segundo, por sua vez existe em um campo de competição estrutural que o encontro não é mais marcado pelo susto e sim pela comparação das identidades que estão de acordo com as posses dos bens separa hierarquicamente, espacialmente, socialmente, ou seja estruturalmente, permitindo o desenvolvimento de paixões que escravizam os homens em torno dos desejos artificiais e corrompem a natureza humana, de forma que o outro não seja um igual e sim um competidor, ou pelo menos um estorvo que por não possuir, pode ser vitimado com diversos tipos de violência.

Rousseau analisa como ocorre a transição do estado natural para o civil ao apontar o desenvolvimento de novas ideias e, conseqüentemente, o surgimento — ou a corrupção — das paixões humanas, bem como o advento de uma violência estrutural inevitável nesse contexto socialmente construído. Essas ideias ecoam na interpretação crítica de Luís Roberto Salinas Fortes que enfatiza que Rousseau vai além de retratar simplesmente uma queda moral; ele destaca uma interação complexada entre as forças naturais e culturais onde surgem competitividade social e hierarquias como resultantes da quebra da harmonia original. Salinas Fortes enfatiza que em Rousseau a violência não é algo casual; ao contrário disso é uma consequência intrínseca da sociedade e está relacionada com a mudança do amor próprio (anseio de superioridade), que surge do instinto de autopreservação.

A dicotomia homem natural versus homem social é parte das reflexões epistêmicas de Rousseau. Ele precisa articular os conceitos daquilo que era em um momento não histórico, mas sim conjectural, para construir uma base sólida e demonstrar que, sem acréscimos, adições e desenvolvimentos sucessivos, o homem não alcançaria uma sociedade que inclui todos no

espaço físico, porém, exclui todos em todas as outras esferas. Na verdade, o próprio cercamento das propriedades é o fim da naturalização, ou, como diria Matos (1978), é o processo de desnaturalização acontecendo. Esse processo, aliado à perfectibilidade¹², mostra-se irreversível e não piedoso. A natureza, em sua essência, é aprisionada para que a prisão aos artifícios da sociedade se torne a nova característica de uma sociedade que não sofre da ausência de recursos, mas sim do controle deles por alguns.

Matos (1978 p 33):

“A desnaturalização assinala o fim da independência do indivíduo, mas a socialização implica o desenvolvimento das “potencialidades” de sua natureza. Por entre as vicissitudes da História, o homem atualiza as suas faculdades virtuais, a linguagem, a moralidade, a razão; nos primeiros tempos, ao contrário (“chamo de primeiro tempo”, diz Rousseau, “os da dispersão dos homens, seja qual for a idade do gênero humano na qual se queria fixar”

Utilizando como inspiração o método de Rousseau, propõe-se um exercício hipotético: o que poderia ocorrer em um eventual e esporádico conflito entre homens no estado de natureza? Para dialogar com Matos, que concebe o homem civil como um ser fragmentado — ou seja, que se constrói em relação ao outro ou a elementos sociais que o transcendem (incluindo a violência) —, é possível afirmar que a autora compartilha certas premissas com Rousseau. Um ponto de intersecção crucial entre a comentadora e Rousseau reside nas consequências da desnaturalização, processo que explica como a sociedade fragmenta o homem natural, convertendo a agressividade em violência estrutural¹³.

Nesse contexto, questiona-se: seria possível classificar eventuais atritos (ainda que esporádicos) entre os homens no estado de natureza como violência? Tal afirmação parece opor-se diametralmente ao pensamento de Rousseau, que argumenta ser a violência uma construção civil, não um fenômeno natural. Para embasar essa argumentação diante das perspectivas que consideram a agressividade como um comportamento natural e adaptativo (por exemplo: instinto de autopreservação), é essencial explorar a diferença fundamental entre agressividade intrínseca - ligada a respostas naturais de defesa como reações instantâneas a ameaças - e a

¹² O conceito de *perfectibilidade* será desenvolvido com maior profundidade no Capítulo 1 [ou Seção X] deste trabalho, dedicado à análise do estado de natureza e a gênese da violência (p. XX-XX).

¹³ A noção de *violência estrutural* será aprofundada no Capítulo 3 deste trabalho, onde se analisará de forma sistemática sua relação com a desigualdade social a partir da perspectiva rousseauiniana. Nesse capítulo, serão esclarecidos os conceitos de violência estrutural, sua diferenciação da agressividade natural e sua conexão com os mecanismos de dominação inerentes às sociedades civilizadas, conforme discutido em autores contemporâneos e no diálogo com a obra *Discurso sobre a origem da desigualdade* de Rousseau. A dinâmica entre fragmentação social e violência será explorada como eixo central para compreender os impactos das desigualdades na organização coletiva.

violência social originada das complexas interações humanas marcadas por competição, hierarquia e construção de identidades fundamentadas em posse ou dominação (ROUSSEAU, 2020). Promover um diálogo rigoroso entre essas dimensões permite compreender como a agressividade, originalmente funcional, é resignificada pela estrutura social, convertendo-se em violência sistêmica. Por exemplo Konrad Lorenz (2002), ao investigar o comportamento animal, descreve a agressividade dentro da mesma espécie como um instinto muitas vezes útil para a sobrevivência e coesão do grupo social, mas que é frequentemente moderado por rituais de contenção evitando assim um caos generalizado entre os membros da espécie. Esses pontos de vista sobre uma agressividade inerente aos animais do mundo natural destacam a diferença radical da visão de Rousseau sobre a natureza humana. Enquanto Lorenz enfoca restrições mais instintivas na base do comportamento humano animalístico, Rousseau destaca em cada homem um freio moral intrínseco - a Piedade - que regula o Amor Próprio (instinto de autopreservação). Segundo Rousseau, a Piedade é o elemento que impede que o amor de si extrapole e se torne destrutivo no estado inicial. Portanto não se trata de negar de modo algum qualquer tipo de reação agressiva associada à sobrevivência do ser humano na natureza; ao invés disso é importante compreender porque Rousseau afirma que essa dinâmica é fundamentalmente diferente da violência que surge mais tarde. A verdadeira violência - definida como dominação sistemática cruel intencional ou conflitos irrestritos por poder ou status - só surge quando o senso de compaixão é suprimido pela razão e pelo egoísmo na sociedade civil. A violência resultante da corrupção social e da desigualdade institucionalizada — e não a agressividade natural contida pela Piedade — é o foco principal da crítica de Rousseau. As críticas de Rousseau à corrupção social e à desigualdade institucionalizada afastam-se de qualquer ideia de agressividade determinada por questões naturais. Segundo sua filosofia do homem natural, embora ele seja impulsionado pelo amor de si em direção à sua própria sobrevivência, ele também possui a *pitié*, ou piedade natural um senso fundamental que o leva à compreensão e reduz o potencial de prejudicar os outros, estabelecendo assim um estado de natureza de relativa paz e harmonia, em vez de uma beligerância intrínseca.

Assim, mesmo que se admitam conflitos pontuais decorrentes da autopreservação no estado de natureza, estes não podem ser categorizados como a violência¹⁴ que marca a sociedade civil. A distinção reside no caráter instrumental, comparativo e muitas vezes ilimitado

¹⁴ Não podem ser classificados como “agressividade biológica da espécie”, pois para Rousseau a espécie é dócil, medrosa. É só depois, corrompida a natureza inicial, o processo de degeneração levará os homens à violência.

da violência social, ligada ao Amor-Próprio e à propriedade, em contraste com a agressividade natural, ligada à autopreservação imediata e moderada pela empatia (Piedade).

O foco principal da crítica de Rousseau recai sobre a violência gerada pela corrupção social e pela desigualdade institucionalizada, e não sobre algum impulso violento inato moderado pela piedade. Segundo a sua filosofia do homem em estado de natureza, o homem é movido pelo amor de si em busca da própria sobrevivência, mas também é dotado da piedade – um sentimento fundamental que o leva a compreender os outros e a reduzir o potencial de prejudicá-los.

Mesmo que se admitam conflitos ocasionais decorrentes da autopreservação no estado de natureza, tais conflitos não se equiparam à violência característica da sociedade civil. A distinção reside no caráter instrumental, competitivo e muitas vezes ilimitado da violência social – vinculada ao amor-próprio e à propriedade – em contraste com os instintos naturais de autopreservação, moderados pela piedade.

De acordo com a visão rousseauiana (ROUSSEAU, 2020, p. 145), existem

Outros inimigos mais terríveis, contra os quais o homem não dispõe dos mesmos meios de defesa, são as enfermidades naturais, a infância, a velhice e as moléstias de toda espécie, tristes sinais de nossa fraqueza. Os dois primeiros são comuns a eles e a todos os animais, o último pertence principalmente ao homem que vive em sociedade.

Na citação em análise, Rousseau tece elogios ao estado de natureza e críticas àquilo que provém do estado artificial da sociedade. Segundo o autor, o homem no estado de natureza apresenta a constituição natural¹⁵ de seu corpo, que possui um ciclo de vida definido e, com o passar do tempo, envelhece. O interessante nesse aspecto é que, no envelhecimento, o corpo necessita de menos alimentos e provisões, pois, à medida que perde força para buscá-los, também deixa de ter a necessidade de consumi-los em grandes quantidades (ROUSSEAU, 2020).

No entanto, ao abordar o tema da doença, Rousseau revela seu lado crítico em relação à sociedade. Mesmo com os avanços aparentes da medicina, esta, em muitas circunstâncias, trata

¹⁵ A oposição entre o corpo natural e o corpo social em Rousseau revela uma crítica profunda à artificialidade da civilização. Enquanto o homem natural tem sua força vinculada ao uso direto de suas capacidades físicas (como caçar, construir abrigos ou resistir a intempéries), o homem social acumula instrumentos, técnicas e bens que amplificam sua capacidade de ação, mas dissociam sua força de sua essência corporal. Para Rousseau, essa dissociação gera dependência de artifícios externos (como ferramentas, riquezas ou hierarquias) e corrompe a relação orgânica entre o indivíduo e suas necessidades básicas (*Discurso sobre a origem da desigualdade*, p. 166). A força do homem natural é intrínseca e limitada pela natureza, ao passo que a do homem civil é extrínseca e ilimitada, alimentando desigualdades e conflitos — tema que será abordado na discussão sobre violência estrutural no Capítulo 3

apenas dos problemas causados pela forma de vida que a própria sociedade organiza. Os homens em sociedade consomem alimentos carregados de elementos que não são benéficos e que, por mais avançada que seja a medicina, não recebem os cuidados adequados (ROUSSEAU, 2020).

É imprescindível frisar que, no estado de natureza o homem possui um corpo forte e robusto, como mencionado por (ROUSSEAU, 2020, p 143):

Desde a infância habituados às intempéries e ao rigor das estações, acostumados à fadiga e forçados a defender, sem armas e nus, a vida e a presa contra os outros animais ferozes ou a fugir deles correndo, os homens adquirem um temperamento robusto e quase inalterável. As crianças, trazendo ao mundo a excelente constituição de seus pais, e fortificando-a pelos mesmos exercícios que a produziram, adquirem, assim, todo vigor de que a espécie humana é capaz. A natureza faz com eles exatamente o mesmo que a lei de Esparta com os filhos dos cidadãos, tornando fortes e robustos os que são bem constituídos e levando os outros à morte;⁴⁹ diferindo, quanto a isso, de nossas sociedades, em que o Estado, tornando os filhos onerosos aos pais, mata-os indistintamente antes do nascimento.

Lida com as doenças de maneira distinta. À medida que adoece, ele se trata, mas quando não pode mais se tratar, simplesmente morre. Essa é a lei da natureza: um ciclo contínuo com começo, meio e fim. O estado de natureza é marcado por um equilíbrio entre o homem e suas necessidades (ROUSSEAU, 2020).

Rousseau corrobora uma profunda distinção entre o homem que observamos em nosso cotidiano e aquele que existia no estado de natureza. É crucial realçar que esses corpos são, de fato, extremamente distintos. O homem do estado social, segundo o autor, é submetido a um processo de corrupção, que se aplica tanto aos homens quanto aos animais. Ao serem inseridos na sociedade, esses corpos perdem muitas das qualidades que possuíam no estado de natureza. Conforme citado pelo autor (ROUSSEAU, 2020, p. 147): "O mesmo vale para o próprio homem: fazendo – se sociável e escravo, torna – se fraco, medroso, servil, e seu modo de vida, frouxo e afeminado¹⁶, termina por minar a um só tempo sua força e coragem"

Conforme Rousseau (2020, p. 149),

Todo animal tem ideias, posto que tem sentidos; chega mesmo a combinar suas ideias até certo ponto, e a esse respeito a diferença entre o homem e o animal é apenas de proporção. Alguns filósofos chegaram mesmo a afirmar que existe maior diferença

¹⁶ O uso do termo "afeminada" (*effeminée*) por Rousseau deve ser compreendido dentro da gramática política do republicanismo clássico e não apenas sob a ótica contemporânea de gênero. Para o autor, a dicotomia opera entre o "vigor" (associado à virilidade, à independência e à capacidade de autodefesa do homem natural ou do cidadão de Esparta) e a "moleza" (associada ao luxo, à vida doméstica sedentária e à dependência de confortos artificiais). Assim, dizer que a sociedade torna o homem "afeminado" é, na terminologia rousseuniana, denunciar que a vida civil retira do indivíduo sua potência política e sua robustez física, confinando-o a uma existência passiva, voltada para a futilidade e incapaz de resistir à escravidão. (Cf. *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, p. 14-15).

entre os homens do que entre o homem e o animal. Não é, pois, tanto o entendimento que faz a distinção específica do homem entre os animais, mas sua qualidade de agente livre. A natureza comanda todos os animais, e o animal obedece.

A distinção entre homem e animal em Rousseau constitui um ponto de partida crucial para a compreensão da questão da continuidade e da intensidade. Segundo o autor, os animais demonstram, em certa medida, capacidade de apreensão do meio circundante. No entanto, para Rousseau, essa capacidade atinge seu ápice no homem, pois este é capaz de produzir, reproduzir, criar e recriar uma infinidade de coisas que transcendem as necessidades naturais. Essa possibilidade de libertar-se ou mesmo contrariar as necessidades naturais é consequência da condição distintiva do homem: o ser livre e capaz de infinitudes de aperfeiçoamento. Diante desse cenário de equilíbrio inicial é interessante investigar quais elementos inerentes (perfectibilidade e a liberdade) ao ser humano desencadeiam a mudança profunda que o conduziu à sociedade organizada.

1.3 A Transição para a Sociedade Civil: Perfectibilidade e seus Desdobramentos

Apesar da tranquilidade e independência do estado natural mencionado, essa situação não permanecia intocada para sempre. Rousseau argumentava que somente influências externas teriam o poder de perturbar essa harmonia e compelir o ser humano a abandonar sua condição primordial.

Assim, o autor sugere que apenas fatores externos poderiam modificar essa estrutura de vivência. Segundo Starobinski (1991), Rousseau atribui essa mudança a "circunstâncias" físicas acidentais que, uma vez presentes, despertam a perfectibilidade humana, levando-a da potência ao ato (STAROBINSKI, 1991, p. 20). Essas dificuldades externas - como condições climáticas adversas, limitações locais de recursos ou barreiras geográficas - poderiam ter levado os homens isolados a se aproximarem mais e a necessitarem cooperar mutuamente para garantir a sobrevivência. Essa cooperação resultante exigiria meios mais eficientes de comunicação (linguagem) e solucionar com criatividade os novos desafios que surgirem no caminho (exercício da perfectibilidade).

Os eventos externos têm como consequência o exercício da perfectibilidade humana. *No Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau apresenta os estados climáticos das diferentes nações como fundamentais para o desenvolvimento da linguagem. Assim, a ausência desses fatores indicava um homem potencialmente falante que não falava, e com a presença dos fatores externos, o homem torna-se falante. Embora dotado de todo o aparato da fala, inicialmente não

havia necessidade. Contudo, isso que lhe era natural (a possibilidade instrumental da mesma) afasta o homem de sua própria natureza. Segundo Starobinski, comentador de Rousseau,

"Entre todas as criaturas, o homem é o único que tem por natureza o poder de sair de seu estado primitivo. Ao mesmo título que a instituição social, a linguagem é um efeito tardio de uma faculdade primitiva: é o resultado de um desenvolvimento protelado. Natural em sua origem, ela constitui uma antinatureza em seus resultados. O perigoso privilégio do homem é ter em sua própria natureza a fonte dos poderes pelos quais se oporá à sua natureza e à Natureza" (Starobinski, 1991, p. 23).

Segundo o autor, baseando-se em Rousseau, as instituições sociais são a expressão das práticas da antinatureza. O afastamento do homem de sua própria natureza, impulsionado por esses fatores externos e pela perfectibilidade ativada, verifica-se na possibilidade de negação de sua natureza. Assim, as mesmas circunstâncias que forçaram a sociabilidade e o desenvolvimento humano também plantaram as sementes do conflito, da comparação e da futura violência que marcariam a sociedade civil.

A construção teórica de Rousseau atenta para um fato fundamental: por quais motivos ou motivações o homem em um estado de abundância e paz, transitaria para um outro além daquele que o próprio viveria de acordo com sua natureza, aproveitando as benesses já postas ao alcance de seus olhos. Em primeira análise é basilar estabelecer a diferença entre os animais e o homem no estado natureza. A natureza é a voz que comanda o comportamento do animal, e o animal por sua vez, obedece a esse chamado. O homem, por sua vez também escuta essa mesma voz, mas como advertido por Rousseau 2020:

O homem sofre a mesma influência, mas se reconhece livre para ceder ou resistir. É sobretudo na consciência dessa liberdade que desponta a espiritualidade de sua alma, pois a física explica de certo modo o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias, mas na força de querer, ou melhor, de escolher, e no sentimento dessa força, encontram-se apenas atos puramente espirituais, dos quais nada se explica pelas leis da mecânica. (ROUSSEAU 2020, p 149)

Analisando a citação anterior, poderíamos indagar: o que é essa liberdade, senão uma centelha de moralidade que distingue os homens dos animais? O animal age por necessidade, movido pelo imperativo de seus instintos; o homem, porém, detém a possibilidade singular de suspender seu impulso, de interpor entre a voz da natureza e a ação um intervalo onde sua humanidade se destaca e diferencia dos demais seres vivos. Essa interposição – essencialmente um espaço de deliberação – é a gênese da moralidade. Nela, o homem é caracterizado não como um escravo das leis mecânicas, como um funcionário de um fábrica que mecanicamente aperta parafusos, mas um ser capaz de criar, recriar e aperfeiçoar valores, de dizer “sim” ou “não” à natureza que o cerca. Também segundo a mencionada é importante destacar dois aspectos

fundamentais: O reino da necessidade, onde a natureza e o corpo reinam – os sentidos, as paixões, até mesmo a razão calculista que alguns filósofos idolatram. E o reino da liberdade, onde a alma, separada da matéria, eleva – se como legisladora de si mesma. Ainda se valendo do método hipotético de Rousseau, podemos refletir a situação do homem que diante de sua própria fome, escolhe dividir seu pão, ou por que, perante a dor alheia, sentimos piedade. Esses comportamentos – generosidade e a compaixão – indicam as possibilidades permitidas por um ser livre que pode transcender sua natureza¹⁷.

Portanto, a perfectibilidade é a capacidade humana de transcender as necessidades naturais, transformando – se, adaptando – se ao ambiente através da razão, imaginação. A perfectibilidade permite ao homem desenvolver uma série de técnicas como a agricultura e a metalurgia que estão diretamente ligadas ao surgimento da sociedade civil e o surgimento da propriedade privada.

O autor principal da pesquisa recorre frequentemente a dicotomias que, ao evidenciarem diferenças, oferecem elementos investigativos relevantes tanto para seu tempo quanto para além dele. Os animais em comparação com os homens, por exemplo, são problematizados tanto em seus aspectos de semelhança quanto naqueles que os diferenciam. No debate que se segue, é necessário esclarecer um dos elementos distintivos fundamentais entre ambos: a perfectibilidade. Essa faculdade, já mencionada, não reside a priori na comunicação complexa, mas sim na aptidão humana para modificar-se e desenvolver-se de modo ilimitado e imensurável.

Contudo, é fundamental diferenciar com rigor os conceitos de liberdade e perfectibilidade. Enquanto a liberdade permite ao homem escolher entre múltiplas possibilidades, é a perfectibilidade¹⁸ que define a direção dessas escolhas. Rousseau (2020) questiona: o homem, por ser livre e dotado de infinitas possibilidades, escolhe caminhos que o corrompem? Conforme detalhado pelo autor:

Por que apenas o homem está sujeito a tornar-se imbecil? Será que assim ele volta ao seu estado primitivo, e o animal, que nada adquiriu e nada tem a perder, permanece com seu instinto, enquanto o homem torna a perder pela velhice ou outros

¹⁷ Mas pode, igualmente, ir contra sua própria natureza, corrompendo-a. Esse é o paradoxo da liberdade. É a liberdade de resistir inclusive à sua própria natureza.

¹⁸ A *perfectibilidade*, no contexto rousseauiano, refere-se à capacidade inerente ao ser humano de se desenvolver e se transformar ao longo do tempo, em resposta às interações com o ambiente e com outros seres humanos. Essa faculdade não possui uma conotação intrinsecamente positiva ou negativa, mas sim indicativa de uma potencialidade de alteração e adaptação. Ela aponta para uma direção que é moldada pelas circunstâncias e pelas escolhas subsequentes, podendo conduzir tanto ao aprimoramento quanto à degeneração, dependendo do contexto social e moral em que se manifesta.

acidentes tudo o que sua “perfectibilidade”⁶⁷ o fizera adquirir, recaindo assim mais baixo do que o próprio animal? Seria triste para nós vermo-nos forçados a admitir que essa faculdade quase ilimitada que o distingue seja a causa de todas as desgraças do homem. É ela que, com o tempo, retira-o dessa condição originária, na qual viveria dias tranquilos e inocentes; é ela que, com o passar dos séculos, faz desabrochar seu saber e seus erros, seus vícios e suas virtudes, é ela que, afinal, faz dele o tirano de si mesmo e da natureza. Seria terrível ter de louvar como benfeitor aquele que primeiro sugeriu ao habitante das margens do Orenoco o uso dessas tabuazinhas que aplicam nas têmporas de seus filhos e que lhes garantem pelo menos uma parte de sua imbecilidade e felicidade originais.

Conforme a citação que se seguirá em análise, pode-se considerar a perfectibilidade na obra de Jean-Jacques Rousseau como um sintoma dinâmico e paradoxalmente inerente à condição humana e ao seu percurso. A própria possibilidade da perfectibilidade — aquilo que torna o ser humano um ser humano — também é o principal impulsionador do progresso técnico e cultural. Por outro lado, essa mesma capacidade é precisamente o que afasta o homem de sua perfeição natural original, tornando-o vicioso em diversos desejos, tais como ambição, inveja etc., algo que era impossível no estado natural.

É fundamental notar que essa faculdade não possui, em Rousseau, uma conotação necessariamente positiva ou evolutiva no sentido moderno. Ela não toma partido e pode trazer riscos. Victor Goldschmidt alerta que a perfectibilidade é uma estrutura de indeterminação: ela é a fonte tanto das luzes quanto dos vícios. Essa é a característica que, com o passar do tempo, tira o homem da condição em que nasceu e coloca o homem na história. Segundo a análise do comentador sobre o texto rousseauiano:

"A perfectibilidade não é o progresso para o melhor, mas a faculdade de fazer-se a si mesmo. Ela é a fonte de todas as luzes e de todos os erros do homem; é ela que, a longo prazo, torna o homem tirano de si mesmo e da natureza." (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 245).

Nesse ponto, o autor assinala que, embora a liberdade seja a condição para a ação, não é ela sozinha que conduz necessariamente à degeneração. Entretanto a combinação com a perfectibilidade — entendida como a capacidade de transcender as necessidades naturais — que desloca o homem das "vozes da natureza" para os "caminhos da corrupção humana". Esta capacidade intrinsecamente humana, que distingue os homens dos animais, é a mola propulsora do progresso técnico e cultural. Contudo, é essa mesma faculdade que, paradoxalmente, afasta o ser humano de sua harmonia natural originária, semeando vícios como a ambição e a inveja, inexistentes no estado de natureza.

No estado de natureza, o homem rousseauiano não almeja além de suas necessidades básicas e imediatas. A perfectibilidade, ao florescer no seio da sociedade civil, rompe esse equilíbrio. Ela instiga a criação de necessidades artificiais, como o desejo por luxo e a

instituição da propriedade privada. Esses novos anseios fomentam a comparação social, a inveja e, conseqüentemente, alicerçam a desigualdade social. A perfectibilidade possibilita, assim, ser o motor fundamental que impulsiona a transição complexa do estado de natureza para a sociedade civil, levando o homem a transcender suas necessidades puramente naturais.

Esse conjunto de articulações, marcados pela perfectibilidade, tem como um de seus marcos mais significativos a invenção da propriedade privada. Segundo a análise de Rousseau, este é o ponto de inflexão que inaugura a corrupção humana. A propriedade, por sua natureza excludente – beneficiando poucos em detrimento de muitos –, instaura uma dinâmica de competição feroz. Essa disputa não se restringe aos recursos materiais escassos, mas se estende à busca por status social. Tal cenário competitivo inevitavelmente desencadeia conflitos que se tornam estruturais na sociedade, realimentando o ciclo da corrupção moral e social do homem.

Nesse ponto, Rousseau diverge notavelmente de outros pensadores, especialmente aqueles alinhados ao otimismo iluminista, que frequentemente viam na razão uma ligação direta e positiva com o progresso. Para Rousseau, a perfectibilidade, essa capacidade humana única tão valorizada, quando combinada com a liberdade (a capacidade de escolha), pode levar os seres humanos a tomar escolhas que levam à corrupção física e moral. À medida que a humanidade progride, cria novas opções e necessidades, e frequentemente opta por aquelas que a autodestroem ou a alienam de sua natureza original.

É fundamental, portanto, contrastar os conceitos de liberdade e perfectibilidade. A liberdade oferece a possibilidade de escolha, o palco ontológico onde a ação se manifesta. A perfectibilidade, por sua vez, atua como um motor cumulativo, uma faculdade que retira o homem de sua estagnação natural e permite que suas escolhas, impulsionadas pelas paixões e pelas circunstâncias externas, transformem permanentemente sua condição, levando-o, na ausência de freios morais adequados na sociedade civil, a priorizar interesses egoístas.. Um exemplo claro dessa dinâmica reside na constatação de que, embora a liberdade permita ao homem imaginar e potencialmente construir uma sociedade igualitária, a perfectibilidade, na prática histórica, o tem levado a desenvolver e legitimar sistemas de opressão. As próprias leis, produtos da perfectibilidade humana, acabam por revelar o quão corrompida a sociedade se tornou.

Ademais, na sociedade civil estabelecida, a perfectibilidade pode ser instrumentalizada pelas elites. Estas podem utilizá-la para moldar instituições que, sob o discurso do progresso, na verdade consolidam a desigualdade e a violência estrutural.

Conclui-se, assim, que o homem, embora livre e dotado da capacidade de escolher, é frequentemente direcionado pela sua perfectibilidade para caminhos que resultam em desigualdade, conflito e violência. Enfatizando o postulado rousseauiano, torna-se evidente que não há retorno possível ao estado de natureza. A condição humana passa a ser a de existir neste espaço social complexo, onde a liberdade e a perfectibilidade conduziram a um estado de opressão e violência, do qual parece não haver escapatória fácil. Então, uma frase de transição poderia ser: Entendida a perfectibilidade como essa força ambivalente, torna-se claro como seu exercício levou a desenvolvimentos cruciais e problemáticos, como a noção de propriedade privada.

O autor demonstra que a violência não surge de uma disposição inata ou de um instinto agressivo mal reprimido. Infere-se, na verdade, que a violência é um subproduto direto da própria sociabilidade, que, ao forçar a convivência e criar redes de interdependência, lança as bases para a sociedade civil e para a sua arquitetura estruturalmente desigual. Em comparação com os animais, que são limitados pelo instinto, o homem torna-se capaz de engendrar a violência sistêmica porque é dotado de "perfectibilidade". Esta faculdade latente permite o desenvolvimento de paixões sociais complexas e do cálculo racional que, ao corromperem a *pitié* original, transformam a simples preservação em desejo de dominação.

Essa faculdade, no entanto, abre a possibilidade de ser pior. A barbárie social, sob essa perspectiva, não é o contrário da civilização, mas um produto direto das mesmas faculdades que produzem as ciências e as artes.

Após a compreensão da essência intrincada e paradoxal da busca pela perfeição como impulsionadora da trajetória humana segundo Rousseau, podemos então investigar de que forma essa habilidade se reflete de maneira tangível nas organizações sociais que resultam em disparidades e conflitos, começando pela introdução da noção de propriedade privada.

De acordo com Rousseau, o surgimento da propriedade não é um fato histórico em si, mas sim um símbolo da alienação humana: antes disso, os recursos eram compartilhados e o homem desfrutava do mundo sem possuí-lo; depois, quando as terras passaram a ser cercadas, criou-se uma ilusão de posse, dando origem a conflitos que demandavam não apenas regras para assegurar justiça, mas também para proteger privilégios (ROUSSEAU, 2020, p. 184). Essas interações exploram a linguagem de forma mais ampliada do que apenas como meio de comunicação; ela se transformando em uma maneira de exercer poder - por exemplo:

expressões como “direito natural à propriedade” obscurecem a agressividade por trás da aquisição do que converte essa agressão em prática comum (MATOS, 1978, p. 23).

Na sociedade civil ocorre uma transição da liberdade genuína do estado natural - onde não há coerção externamente imposta - para uma concepção legal fictícia em que a conformidade com as leis não garante a autonomia pessoal e sim reforça estruturas dominantes já estabelecidas. Segundo Rousseau (2020), o surgimento da sociedade civil está intimamente ligado ao ato de cercar terras e afirmar posse (“isto é, meu”), um gesto que dá origem um sistema no qual o direito à propriedade supera o direito à liberdade natural e transformando-a em opressão institucionalizada. Nesse contexto, acertos sociais não asseguram liberdade; ao contrário, naturalizam servidão e escondem desigualdades sob uma legitimidade jurídica (ROUSSEAU, 2020). Salinas Fortes (2023), em sua crítica, amplia que o uso de narrativas jurídicas não é apenas um erro ocasional, mas uma parte essencial da estrutura da sociedade civil. Ao transformarem o conceito de liberdade em algo regulado por leis, os sistemas legais acabam por reforçar desigualdades e perpetuar formas de violência simbólica, afastando-se assim do princípio fundamental de igualdade (Salinas Fortes 2023). Portanto, a transição do estado natural para o civil não é vista como um avanço real, mas sim como uma mudança paradoxal, onde a liberdade aparente das leis mascara a continuidade da escravidão sob novas configurações.

Na sociedade civil, a liberdade autêntica do estado de natureza — quando o homem age sem coerção externa. A transformação em legalidade enganosa se resume à obediência às leis que mantêm as desvantagens existentes; os acordos sociais não garantem a liberdade e sim institucionalizam a escravidão - como ilustrado por uma citação de Rousseau que afirma que o verdadeiro criador da sociedade civil foi aquele que primeiro delimitou um território e declarou, “isto é, meu”, onde o direito de possuir suprime o direito de existir sem ser oprimido.

A perfectibilidade humana não é um defeito; na verdade é uma característica natural que gera desequilíbrios prejudiciais à humanidade. A busca por acumular riquezas resultam em estruturas hierárquicas mantidas por coerção - seja pela influência simbólica da educação que moldam as pessoas para aceitar desigualdades como algo natural, ou pela força física do Estado ao proteger propriedades enquanto criminaliza a pobreza. Para Rousseau não se trata de voltar para o estado natural - algo impossível de ser alcançado - mas sim de dismantelar as estruturas que perpetuam a desigualdade.

Em síntese, a diferenciação entre o homem do estado de natureza e o homem do estado civil é um resultado direto da perfectibilidade. O primeiro vive em equilíbrio, reduzido às suas sensações e necessidades imediatas providas pela natureza (ROUSSEAU, 2020). O segundo, impulsionado por essa capacidade de aperfeiçoamento, busca elementos além de suas sensações e campo de visão, criando novas necessidades e desejos artificiais que o definem no estado civil, muitas vezes em descompasso com a satisfação genuína (ROUSSEAU, 2020).

Se é o conceito de liberdade que diferencia os seres humanos dos animais e possibilitando mudanças aos longos da existência conforme Rousseau afirmou em seu segundo discurso que a perfectibilidade que serve como impulso para essas mudanças ocorrerem. Entender esse processo tornou-se crucial para compreender como as desigualdades sociais são analisadas no contexto teórico de Rousseau.

No sistema teórico rousseauiano, é fundamental situar o homem como um ser originariamente limitado às sensações brutas e desprovido de reflexões complexas. O autor descreve essa simplicidade inicial nos seguintes termos:

O homem selvagem, entregue pela natureza unicamente ao seu instinto ou antes recompensado pelo que lhe falta, talvez, com faculdades capazes de a princípio supri-lo, para em seguida superá-la muito além, começará, pois, pelas funções puramente animais. Receber e sentir será seu primeiro estado, comum a todos os animais. Querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos. (ROUSSEAU, 2020, p. 150).

Tanto os homens quanto os animais compartilham comportamentos instintivos, respondendo a necessidades básicas como alimentação, segurança e reprodução. Segundo (ROUSSEAU 2020, p. 151),

Mesmo sem recorrer aos testemunhos incertos da história, quem não vê que tudo parece distanciar do homem selvagem a tentação e os meios para que deixe de sê-lo? Sua imaginação nada lhe sugere, seu coração nada lhe pede. Suas poucas necessidades se encontram tão facilmente ao alcance da mão, e ele está tão longe do grau de conhecimento necessário para desejar adquirir outras maiores, que não poderia nem prever nem ter curiosidade. O espetáculo da natureza, por familiar, torna-se-lhe indiferente. Sempre a mesma ordem; sempre as mesmas revoluções; ele não tem disposição para admirar-se mesmo das maiores maravilhas, e não é em si que se deve buscar a filosofia de que o homem necessita para saber observar uma vez o que viu todos os dias. Sua alma, que nada transtorna, entrega-se ao único sentimento de sua existência atual, sem nenhuma ideia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como sua visão, mal se estendem até o fim do dia. Tal é, ainda hoje, o grau de previsão do caraíba: ele vende seu leito de algodão pela manhã e à tarde chora para comprá-lo de volta, por não haver previsto que necessitaria dele para a noite seguinte.

Essas carências, intrínsecas à natureza humana, podem gerar paixões, as quais, contudo, não permanecem estáticas. A perfectibilidade, capacidade distintiva do homem, atua sobre as

paixões de maneira profunda e complexa, expandindo-as para além dos limites das necessidades naturais.

A relação entre o homem, suas necessidades, suas paixões e sua capacidade de pensar molda o homem que vai além de sua natureza. Para (ROUSSEAU 2020, p. 152)

Quanto mais se pensa sobre esse assunto, tanto mais cresce, aos nossos olhos, a distância entre as sensações puras e os mais simples conhecimentos, sendo impossível conceber que um homem pudesse, unicamente por suas próprias forças, sem o recurso da comunicação e o estímulo da necessidade, percorrer um intervalo tão grande.

No estado de natureza, o homem possui tudo o que deseja, pois seus desejos se limitam às suas necessidades (ROUSSEAU, 2020, p. 144). A diferenciação entre as necessidades originais – que garantiam a felicidade nesse estado – e as necessidades artificiais – criadas no estado civil – é fundamental para compreender o homem moderno. Um questionamento pertinente emerge dessa condição: uma vez que o homem tem tudo que deseja, existiriam motivos para eventuais violências? Sendo a natureza abundante e o homem vivendo em equilíbrio entre os desejos e suas satisfações, haveria motivos para o conflito? Rousseau argumenta que não. Desta forma, o autor reforça a tese que afasta as possibilidades de subjugação do homem sobre o homem no estado original e a própria violência como um comportamento necessário ou sequer provável nesse contexto.

A compreensão da violência no pensamento de Rousseau exige que se atente à sua concepção particular de história. Diferentemente de visões otimistas de progresso, para Rousseau, especialmente nos *Discursos*, a história frequentemente se revela como um processo de afastamento da condição natural originária. Como destaca Leonardo Moreira (2016, p. 35) em sua leitura que dialoga com Maria das Graças de Souza (2001), a trajetória descrita pelo genebrino pode ser vista como sendo marcada "pela ideia de uma trajetória linear de decadência e corrupção progressivas", sobretudo após o advento da propriedade e das paixões sociais. É sob essa ótica da história como palco da degenerescência que a violência se manifesta como um atributo do homem já corrompido pela vida civil. A história factual, nesse sentido, é implacável e confirma que a violência é perpetrada pelo homem, mas especificamente pelo homem já moldado pelas estruturas e paixões do estado civil. O autor examina então a diferença entre esses estados: aquele que tem tudo que deseja o natural e aquele que deseja aquilo que não tem e não precisa o civil, ou seja, esse outro homem existe e se realiza em algo que está

além dele, o qual ele mesmo foi influenciado a desejar. Nas palavras de (ROUSSEAU 2020, p 200)

Tal é, com efeito, a verdadeira causa de todas essas diferenças: o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver segundo a opinião dos outros, e é, por assim dizer, unicamente mediante o julgamento deles que toma conhecimento da própria existência.

Rousseau (2020, p. 152), em seus estudos, menciona um estado hipotético em que todos os homens tivessem acesso às ferramentas, tecnologias, possibilidades e conhecimentos de produção agrícola. No entanto, ele enfatiza que, mesmo com todos esses recursos, a falta de garantia do resultado da produção e, conseqüentemente, das vantagens decorrente da caça coletiva, se revelaria extremamente problemática. Surge, então, a questão de como garantir que aquilo que o ser humano produziu seja de fato dele. A partir desse ponto, a garantia da propriedade se faz valer do elemento que irá solucionar essas questões impostas pela insegurança gerada pela “não propriedade”.

A partir dessa linha de raciocínio, Rousseau reflete sobre a questão da necessidade. Quando pensamos em homens que refletem, que são capazes de produzir conhecimentos abstratos no estado de natureza, ou pelo menos nesse estado abstrato que Rousseau descreve, é importante considerar os motivos pelos quais, ao entendermos a agricultura como uma atividade penosa, trabalhosa e que exige uma grande demanda de tempo, ela se contrapõe a uma vida em harmonia com a natureza, na qual as necessidades estavam satisfeitas. Surge um questionamento: por quais motivos o homem no estado de natureza se colocaria em uma posição na qual ele trabalhava muito para produzir a sua propriedade, sem garantia da própria propriedade e, principalmente, nesse estágio onde a linguagem não é desenvolvida? Conseqüentemente, como ocorreria a comunicação de suas descobertas, feitos e produções, e por quais motivos isso ocorreria?

Partindo da premissa de que o propósito do pensamento é uma ferramenta para solucionar problemas, e considerando que o estado de natureza rousseauiano é postulado como um estado de harmonia no qual ocorre o suprimento das necessidades fundamentais, emerge a questão: haveria necessidade ou estímulo para o desenvolvimento de pensamentos complexos e abstratos? A análise de Rousseau sugere que não. Projetar sobre o ser humano natural a imagem de um ser voltado à reflexão especulativa ou metafísica seria atribuir-lhe uma característica própria do homem inserido na sociedade civil, com seus conflitos e comparações. Sob esta perspectiva, o homem natural não desenvolve esse tipo de raciocínio, visto que suas

necessidades imediatas são supridas pelo ambiente circundante; portanto, a necessidade de tal esforço intelectual seria inexistente.

A investigação de Rousseau em relação à necessidade de conhecimentos abstratos pelo homem no estado de natureza é importante, pois, nesse estado, a reflexão não tem utilidade. Inclusive, quando pensamos na produção de alimentos, que teoricamente seria provida pela agricultura, o homem no estado de natureza está privado do pensar porque ele não precisa desse elemento. Isso se diferencia, e normalmente, quando ele passa para uma sociedade artificial. Na sociedade artificial, ou seja, social, o pensar é um elemento consequente dessa organização.

Porém, é importante enfatizar que, para o autor, necessariamente, a reflexão, as luzes e o progresso não são aspectos positivos que harmonizam a sociedade, mas sim aspectos que ocasionam o processo de violência entre os seres humanos e, principalmente, escravizando e retirando sua liberdade em troca de um suposto discurso de liberdade. Enquanto muitos dos seus contemporâneos viam na ciência, nas artes e no avanço da razão os caminhos para o aperfeiçoamento humano e a harmonia social, Rousseau enxergava nesses mesmos elementos os catalisadores da decadência moral, do antagonismo social e de formas sofisticadas de servidão. Já no seu *Primeiro Discurso*, sobre as ciências e as artes, Rousseau argumentava que estas corrompiam os costumes e mascaravam a realidade sob um "véu perverso de polidez". Sua crítica não se resume exclusivamente a um mero desprezo pela intelectualidade; na verdade questionando profundamente o propósito do desenvolvimento humano conforme concebido durante o Iluminismo ao desafiar a ideia de progresso inevitavelmente levam a um maior bem-estar ou liberdade para os seres humanos. A crítica de Rousseau ao "discurso de liberdade" reside no fato de que ele é visto como uma maneira de encobrir e legitimar estruturas de dominação e violência por trás da linguagem da liberdade; isso antecipa as reflexões do autor sobre a possibilidade de dualidade na lei e nas instituições políticas.

É essencial entender a relevância e a complexidade da linguagem e da comunicação nas ideias de Rousseau. Embora a comunicação possa incluir várias formas de interação, para Rousseau a linguagem articulada vai além de ser apenas uma ferramenta: é uma capacidade única do ser humano que não tem sua origem na necessidade física, mas sim na paixão. Conforme observado por Starobinski (1991), ao analisar o *Ensaio sobre a Origem das Línguas de Rousseau* (páginas 311 a 313), ele argumenta que as primeiras línguas surgiram a partir de necessidades morais e paixões humanas para expressar emoções genuínas que promovem a compaixão entre as pessoas em busca de uma comunicação clara que eventualmente se perde

com o avanço da sociedade civilizada onde a linguagem muitas vezes se torna um obstáculo à verdadeira compreensão mútua. Rousseau destaca ainda o papel distintivo da linguagem ao afirmar que é a fala que diferencia os seres humanos entre si. As palavras revelam a origem da naturalidade das pessoas e só podemos conhecer a origem de alguém após ouvir o que ele tem a dizer (ROUSSEAU, 2020, p. 25).

Quando se trata do desenvolvimento da linguagem, é importante destacar sua conexão com a natureza e a sociedade. Embora a capacidade de comunicação seja uma característica intrínseca da natureza humana (associada à perfectibilidade), o surgimento real das línguas não ocorre espontaneamente ou apenas por processos naturais. De acordo com Starobinski (1991), esse processo é impulsionado por circunstâncias externas e pelas necessidades emocionais que surgem da interação social imposta. Portanto a linguagem articulada não é algo intrínseco à natureza originalmente presente, mas sim uma construção moldada pelos eventos históricos em um contexto social complexificado por necessidades humanas de comunicação avultadas em situações coletivas ou expressões de emotividade social emergente conforme mencionado por Starobinski em 1991 (p, 313).

O paradoxo do surgimento e desenvolvimento da linguagem está situado na interação entre seres humanos. Como já mencionado na obra de Rousseau, a interação necessariamente não resulta em uma situação de liberdade e harmonia. A interação, na realidade, ao fomentar o Amor-Próprio em detrimento da Piedade natural, acarretará um conjunto de paixões e vícios que trarão o conflito social, contrastando com a paz relativa (ou ausência de conflito moral significativo) observada no estado de poucas interações.

Conforme Rousseau: “No instante em que um homem foi reconhecido por outro como um ser sensível, pensante e semelhante a ele, o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe seus sentimentos e pensamentos o levou a buscar meios para fazê-lo” (ROUSSEAU, 2020, p. 242). Rousseau destaca que a comunicação só pode ocorrer através dos sentidos que, em seus momentos iniciais, ou seja, no estado de natureza, são os únicos instrumentos sobre o agir humano. É importante salientar que os sentidos, assim como os gestos, as expressões e os sons, como os gritos, são as únicas formas conhecidas pelos homens até o desenvolvimento do reconhecimento do outro enquanto um ser semelhante a si.

No entanto, é preciso questionar se a interação necessariamente indica conexão, troca de ideias e expressão. Para Rousseau, inicialmente, os homens viviam dispersos pela natureza

e, na realidade, raramente se encontravam. Quando se encontravam, sentiam uma grande apreensão diante do outro. O processo de se sentir semelhante e perceber o outro como congênere é longo, mas acontece quando esses homens se aproximam. Inicialmente, eles têm duas formas básicas de comunicação. Conforme Rousseau:

“Os meios gerais de que dispomos para atuar sobre os sentidos de outrem são dois, a saber, o movimento e a voz. A atuação do movimento é imediata, pelo toque, ou mediada, pelo gesto. O primeiro, que tem como termo a extensão do braço, não pode ser transmitido à distância, o outro vai tão longe quanto alcança o raio da visão. Assim, para homens que vivem em dispersão, a vista e o ouvido são os únicos órgãos passivos da linguagem” (ROUSSEAU, 2020, p. 242).

É importante citar que Rousseau realça que os gestos são mais claramente entendidos e são expressões mais sinceras daquilo que se quer comunicar, enquanto a linguagem, os sons e todas as suas flexões são mais complexos e envolvem um conjunto de outros elementos além da simples transmissão da ideia.

É essencial examinar de forma crítica a empatia natural proposta por Rousseau. Chegar à percepção de que somos semelhantes aos outros é realmente uma manifestação dessa empatia e serve como base para uma comunicação genuína. No entanto, a reflexão de Rousseau sobre a sociedade civil revela uma alteração desse cenário. O que ocorre quando a empatia falha ou é substituída? De acordo com o estudo de Bento Prado Jr (2008, p 11), discutindo a linguagem no Ensaio rousseauiano, é possível que a comunicação se transforme em retórica nesse contexto específico, transformando-se em um meio de violência que busca persuadir e dominar sem a autenticidade da verdade ou do sentimento compartilhado. Dessa forma a violência e as desigualdades que emergem na sociedade não derivam apenas de uma falta de reconhecimento do próximo, mas sim de um efetivo processo de negação da diferença em prol da afirmação do eu (Amor - Próprio), dinâmica essa que se manifestara nas variadas expressões de opressão e conflitos sociais.

Não obstante, eis uma questão central apresentada por Rousseau ao longo de suas obras: qual é a premissa básica da linguagem? Se partimos do pressuposto de que a fala, por exemplo, é a externalização dos sentimentos humanos para além do ser e para a compreensão do próximo, o autor aponta um problema nuclear: o deslocamento da língua para um jogo retórico, não real e violento, que afasta os homens. Antes, em momentos marcados por um pequeno conjunto comunicativo, os homens agora se encontram com inúmeras possibilidades de nomeação da realidade, porém com pouca verdade na construção da mesma. A língua torna-se um elemento

que se convencionou chamar de comunicação, mas que na prática é a alienação do sentido em relação à realidade.

Segundo um dos grandes intérpretes de Rousseau, Bento Prado Jr (2008, p, 13).

“A Gramática e a Política dos Filósofos amparam-se mutuamente: a livre circulação das palavras, este sopro muito leve da verdade, pode neutralizar a violência das coisas, instaurar o universo da liberdade.”

Segundo esse intérprete, existe uma relação praticamente simbiótica entre a gramática e a política. Na filosofia, a linguagem tem a capacidade de persuasão e, em seu aspecto negativo, de manipulação. Muitos filósofos utilizaram a linguagem para justificar ou legitimar estruturas de poder já existentes. A livre circulação das palavras, que têm o potencial para ser o sopro de verdade, pode se tornar um instrumento de dominação e controle (PRADO JR, 2008, p. 13).

O autor genebrino aponta que, em muitos casos, a própria filosofia foi utilizada para justificar estruturas da sociedade. Ele critica fortemente o uso da linguagem para manipular e oprimir, problematizando sempre que possível a forma como a gramática, por exemplo, pode ser utilizada de maneira não transparente. É imprescindível destacar que, para Rousseau, o processo de comunicação é uma expressão daquilo que é mais natural nos seres humanos: uma expressão da verdade, uma expressão transparente daquilo que o ser humano sente, do ser sensível. Porém, o que se observa na sociedade civil é uma língua não autêntica e, conseqüentemente, não verdadeira. Logo, é possível problematizar a linguagem como não cumpridora de sua função; ou seja, a linguagem castra o homem da liberdade de se expressar ou disfarça aquilo que está em sua natureza.

Percebe-se, assim, que existe uma relação entre liberdade e verdade. Em sua obra, nota-se uma dualidade paradoxal: a mesma linguagem que pode ser utilizada para mentir e oprimir é também a que pode ser usada para falar a verdade e libertar.

Por conseguinte, a reflexão sobre a linguagem ocupa em Rousseau uma centralidade temática. O autor aponta que não existe sociedade sem linguagem, e não existe linguagem sem sociedade. Logo, pensar as características da sociedade é refletir sobre como a linguagem foi o elemento de passagem e construção da mesma. A sociedade é violenta, opressora e desnaturadora, colocando o homem em uma situação de separação de si para si. O homem não reconhece sua própria natureza e, conseqüentemente, não reconhece aquele que um dia a sensibilidade fez perceber como semelhante.

Segundo Starobinski (STAROBINSKI, 1991, p. 13):

Textos complementares, por vezes levemente dissonantes, mas que propõem ao leitor uma mesma história sob uma dupla versão: o Discurso sobre a desigualdade insere uma história da linguagem no interior de uma história da sociedade; inversamente, o Ensaio sobre a origem das línguas introduz uma história da sociedade no interior de uma história da linguagem.

Diante disso, podemos apontar que, no *Discurso sobre a desigualdade*, a linguagem surge na sociedade moldando a cultura, as instituições sociais e as próprias relações sociais. Portanto, a reflexão sobre a linguagem desempenha um papel central em Rousseau devido à sua ligação intrínseca com a sociedade. Rousseau afirma que ambas surgem juntas: Não pode haver sociedade sem linguagem e vice-versa. Assim, compreender a sociedade civil é também compreender o papel da linguagem na sua formação e manutenção. Além de ser um meio de comunicação, a linguagem transforma-se numa estrutura normativa que influencia a percepção e legitima o status quo. Em uma sociedade desigual, como argumentado por Rousseau de acordo com o *Segundo Discurso de Rousseau* (2020), ao debater a influência da convenção linguística na sociedade, destaca-se que a linguagem predominante não apenas relata informações, mas também impõem normas culturais estabelecendo hierarquias sociais e relações de poder como algo naturalizado. Elaborar justificativas que legitimam a desigualdade social existente acaba por normalizar eventos violentos como algo inevitável nessa estrutura social complexa que funciona como um espelho refletindo as ideias dominantes ao mesmo tempo em que sustenta os valores ideológicos fundamentais dessa mesma ordem societal. Uma sociedade marcada pela desigualdade gera e utiliza um discurso que é, simultaneamente, um reflexo de sua própria violência e um instrumento para sua perpetuação.

Tendo em vista essa análise, a linguagem não deve ser vista como um reflexo passivo no processo. Na verdade, a linguagem é uma ferramenta utilizada pelas elites para justificar e perpetuar a dominação. As elites utilizam a linguagem, ou melhor, má retórica, para manter hierarquias sociais e justificar os problemas decorrentes da exploração. Nessa eloquência, as elites empregam a persuasão e a manipulação para controlar a narrativa social e silenciar as possíveis vozes dissidentes. Essa justificação retórica não é inofensiva; ela funciona como um passo necessário para legitimar o uso da coerção estatal na proteção da propriedade dos ricos ou para validar políticas que resultam na violência da miséria e do abandono para os despossuídos. Discursos que culpam os pobres por sua condição, por exemplo, preparam o terreno para a aceitação social da repressão ou da negligência.

Um aspecto interessante a se considerar no processo de perpetuação da realidade social é a naturalização das coisas, como se elas devessem permanecer como são por serem naturalmente assim, como se fossem uma expressão da natureza. Isso contraria o pensamento de Rousseau, que argumenta que a natureza humana não produz tais desigualdades. Ao apresentar a desigualdade extrema ou a exploração como 'naturais' ou 'inevitáveis', a linguagem dominante torna invisível a violência estrutural inerente a essas condições. Isso leva à aceitação por meio da enganação e aos sofrimentos que são, na verdade, produto de arranjos sociais específicos e, portanto, passíveis de transformação, ainda que pela força.

É importante destacar que, para Rousseau, a comunicação na sociedade civil não é um processo transparente, ou seja, ela não comunica necessariamente as intenções dos falantes. Na sociedade civil, a comunicação se torna convencional, marcada por um conjunto de artifícios e especialidades que podem ser utilizados para mascarar a violência. A linguagem pode ocultar a violência, que é uma consequência da desigualdade social. Esse ocultamento é uma forma ativa da violência na sociedade. Ao negar ou não perceber a existência da violência nas relações humanas – seja na exploração laboral, na desigualdade social ou a opressão sistêmica – através de eufemismo ou da manipulação de narrativas, a linguagem (utilizada como instrumento das elites) permite que essas práticas continuem impunemente e até se intensifiquem à medida que as desigualdades sociais avançam.

Os discursos romantizam e justificam a pobreza e a exploração dos grupos que detêm propriedades sobre aqueles que não as possuem. A linguagem pode ser utilizada também para desviar a atenção dos problemas, justificando-os como uma condição necessária e, eventualmente, ou ainda pior, dando uma falsa sensação de harmonia social.

Ao denuncia o uso da linguagem enquanto ferramenta, devemos inferir quem a usa e como a usa. Segundo Rousseau, a linguagem é utilizada pelas classes dominantes de forma que as desigualdades e a violência são naturalizadas por meio do processo de manipulação e ocultação da verdade. Isso leva à separação dos homens da percepção da realidade, ou seja, das problemáticas decorrentes da sociedade civil. Este processo representa uma forma insidiosa de violência: os dominados passam a ver o mundo (e a si mesmos) através das categorias impostas pelos dominantes, perdendo a capacidade de articular sua própria experiência de sofrimento e opressão, o que mina fundamentalmente sua capacidade de resistência e perpetua o ciclo de violência. Consequentemente, a linguagem, que deveria comunicar, acaba por separar e violentar a própria sociedade, evidenciando a violência intrínseca presente na comunicação.

Essa violência intrínseca à comunicação corrompida manifesta-se de formas concretas: leis redigidas de forma a garantir privilégios e oprimir grupos específicos; discursos de ódio que incitam diretamente à agressão física ou à discriminação; narrativas que desumanizam o 'outro' (o pobre, o estrangeiro, o dissidente), tornando a violência contra ele mais aceitável socialmente. A palavra, assim, torna-se cúmplice direta da ação violenta.

No "*Ensaio sobre a origem das línguas*", Jean-Jacques Rousseau expõe a linguagem como uma força motriz que dá origem à sociedade e suas formas de expressão. Desta forma, fica claro que a sociedade é um reflexo da linguagem. A linguagem, por sua vez, é a expressão do ser sensível, daquele que possui potencialidades desenvolvidas pela virtude da perfectibilidade humana. No entanto, o autor alerta que esse elemento sensível (natural) não indica um homem que é naturalmente sociável desde o nascimento. Ele se torna sociável devido à sua capacidade de constante aperfeiçoamento de suas potencialidades.

1.4 A Gênese da Desigualdade e da Violência: Amor-Próprio e Propriedade

Ao analisarmos essa trajetória, constata-se que a faculdade de aperfeiçoamento (perfectibilidade) possibilitou ao homem sair de sua condição natural para formar uma comunidade, unindo fisicamente as pessoas; entretanto, como demonstrado por Rousseau, o exercício dessa faculdade resulta inevitavelmente na perda da igualdade original, como Rousseau adverte, sendo essa progressão ambígua capaz de desencadear tanto avanços como declínios.

Fica evidente, portanto, o papel profundamente ambivalente da linguagem em Rousseau: sendo uma faculdade que distingue o homem e possibilita a sociedade, ela é simultaneamente o veículo através do qual a corrupção se instaura, a desigualdade se justifica e a violência se mascara, afastando o homem da transparência original de sua natureza sensível.

A instituição da sociedade não deixa, então, de estar relacionada com a natureza:

é a consequência protelada de uma disposição primitiva, cujos efeitos se manifestaram muito lentamente, a distância da origem, sob a influência de condições excepcionais que solicitaram o desenvolvimento das faculdades virtuais" (Starobinski, 1991, p. 311).

Isso indica como o desenvolvimento das capacidades humanas, influenciadas pelas virtudes naturais, resultou na complexa sociedade atual.

Refletindo sobre o tema da “convivência” e da “capacidade de aperfeiçoamento”, Rousseau explora esses conceitos com cuidado especial ao detalhar suas nuances intrincadas. Embora seja viável estabelecer uma sociedade na qual as pessoas interajam entre si de forma próxima compartilhando experiências de vida comuns os laços sociais complexos demandam uma comunicação refinada em que a razão desempenha um papel eficaz nesses processos. É importante notar que a “capacidade de aperfeiçoamento” também pode afastar o ser humano de sua essência natural. Pondo de outra forma, os homens que são sensíveis às emoções, que têm consciência do que sentem no coração, tendem a se inclinar gradualmente para a racionalização dessas habilidades. Esse afastamento entre as pessoas pode levar os homens ao desenvolvimento de vícios quais fornecem fundamentação retórica para desigualdades. A busca por poder, riqueza ou status na sociedade, resultante direta da perfectibilidade humana, pode acarretar conflitos interpessoais. Portanto, é possível argumentar que a violência decorra da interação social.

Para definirmos a moral segundo as ideias de Rousseau, é necessário situar o leitor no contexto do estado de natureza, que não possuía nenhum tipo de acordo, lei ou moralidade. O estado de natureza é marcado pela ausência de normas, comparações, deveres e obrigações. Dessa forma, não existiam fatores que implicassem princípios ou virtudes compartilhados entre os seres; o bem e o mal eram referências inexistentes, e os códigos morais, por conseguinte, não existiam. Para refutar a ideia de que o homem primitivo fosse naturalmente violento ou moralmente perverso, Rousseau argumenta que a própria ausência de relações sociais impedia a existência de qualquer moralidade corrompida::

Parece que, inicialmente, homens nesse estado, por não manterem entre si nenhuma espécie de relação moral nem terem deveres conhecidos, não poderiam ser bons nem maus⁸³ e não teriam vícios nem virtudes, a menos que, tomando-se esses termos em sentido físico, se chamem de vícios as qualidades que no indivíduo podem prejudicar sua própria preservação e virtudes aquelas que podem contribuir para isso. (Rousseau, 2020, p. 159 - 160).

As ideias de Rousseau estão em contradição com as de Hobbes, que considera o homem no estado de natureza como mau, egoísta e viciado na busca por elementos que facilitem sua vida ou usurpem a propriedade do outro. Para Bobbio, no *Leviathan*:

“O homem é um ser da natureza, determinado por leis mecânicas, dominado por paixões inatas e prepotentes que configuram de modo irrevogável sua posição no mundo. A paixão mais característica do homem é, talvez na antropologia de Hobbes, a vaidade: mais a vaidade do que o interesse, ou seja, mais o prazer de ser estimados e honrados pelos outros do que de tirar vantagens deles, sendo que a vaidade é o prazer da alma, enquanto o interesse é o prazer dos sentidos” (Bobbio, 1991, p. 85).

No entanto, Rousseau adverte ao leitor que características como acumular, dominar e se diferenciar, assim como a estima do próximo, não estão presentes no estado de natureza, pois, como já mencionado, a ausência de desejo e a falta de necessidade por elementos não imaginativos marcam esse momento. O homem natural apresenta-se com sentimentos naturais inatos, como a piedade, compaixão e amor de si, os quais tornam o homem natural não violento em relação a seus semelhantes. Diante disso, é percebida a distância do mesmo em relação ao homem egoísta de Hobbes. Rousseau descreve esse homem natural como alguém que, bastando-se a si mesmo,

Concluamos que, nas florestas, sem trabalho, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem laços, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, e sem nenhuma desejo de prejudica – los, talvez mesmo sem nunca reconhecer a ninguém individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões, e bastando – se a si mesmo, tinha apenas os sentimentos e os conhecimentos próprios desse estado; que sentia apenas suas reais necessidades; só olhava o que julgasse interessante de ver, e sua inteligência não se desenvolvia mais que sua vaidades. (ROUSSEAU 2020. p 167)

Rousseau reflete sobre o homem em seu estado natural como alguém desprovido de leis como as que são presentes na sociedade civilizada atualmente. Essencialmente na obra de Rousseau é observável um contraste marcante onde as relações humanas no estado de natureza se mostram harmoniosas mesmo sem acordos formais. No entanto é crucial compreender que conceitos como propriedade privada, leis e moralidade desempenham um papel fundamental na geração da desigualdade social, que por sua vez é sustentada por estruturas opressivas e restritivas.

No estado de natureza, as motivações para conflitos seriam rapidamente suprimidas, pois não havia as noções de "meu" e "seu", presentes apenas na sociedade. As paixões e as transformações sociais contingentes transformam-se em desejos daqueles que disputam elementos sociais. Em suma, a ausência de moralidade não representava um problema para o homem no estado de natureza.

No entanto é essencial ponderar sobre os princípios que guiam as ações dos seres humanos. Rousseau destaca um conceito-chave em suas ideias: a questão da piedade. De acordo com Rousseau, a piedade é um aspecto intrínseco à natureza humana, provavelmente um dos mais relevantes para orientar o comportamento humano. Ele argumentava que a piedade atua como uma restrição da liberdade que guia as ações humanas ao mostrar o que evita; assim surgindo uma pessoa compassiva que compartilha do sofrimento alheio ao reconhecer o próximo como semelhante durante os breves encontros que ocorrem. A piedade humana atua

no lugar da moralidade no estado de natureza; esse sentimento é inato e pré – social agindo sempre no sentir ao visualizar o sofrimento alheio. Para Rousseau, não há propriamente relações morais nesse estado primitivo, mas sim uma repulsa instintiva ao sofrimento do outro que dispensa a necessidade de leis ou de virtudes complexas. Conforme Rousseau: “Não creio ter nenhuma contradição a temer se concedo ao homem a única virtude natural que a detratora mais radical das virtudes humanas tenha sido forçada a reconhecer. Estou falando da piedade” (Rousseau, 2020, p. 161).

Desta forma, a piedade funciona como elemento limitador à violência, indicando ao homem no estado de natureza que conflitos violentos não são desejáveis. A piedade atua como uma bússola moral que, assim como o ambiente, harmoniza a vida do homem nesse estado. O sentimento de piedade é anterior à razão, ou seja, já se encontra presente na constituição dos corpos e é necessário para a sobrevivência dos mesmos. Como citado por Rousseau:

Tal é o puro movimento da natureza anterior a toda reflexão; tal a força da piedade natural, que mesmo os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir, pois vemos todos os dias em nossos espetáculos quem se entenece e chora pelas desgraças de um infeliz, mas fora ele o tirano e agravaria ainda mais os tormentos de seu inimigo. Mandeville percebeu bem que, com toda sua moral, o homem seria apenas um monstro se a natureza não lhe houvesse dado a piedade em apoio à razão; mas não viu que dessa única qualidade decorrem todas as virtudes sociais que pretende questionar nos homens. O que são de fato a generosidade, a clemência, a humanidade, senão a piedade aplicada aos fracos, aos culpados ou à espécie humana em geral? Mesmo a amizade e a benevolência, afinal, são produções de uma piedade constante, fixada num objeto particular; pois o que é desejar que alguém não sofra, senão desejar que seja feliz? (Rousseau, 2020, p. 162).

Cogitar os fundamentos ou motivações dos comportamentos violentos ou de uma moralidade violenta autorizada pelas leis, segundo Rousseau, exige uma reflexão não linear e complexa. Examinar o homem sob os conceitos de natureza vs. social, assim como grupos bons ou maus, capazes de perpetrar a violência em seus semelhantes e ainda assim revelarem-se portadores da piedade e compaixão em determinadas situações, pode parecer um paradoxo quando visto apressadamente. Contudo, como já dito anteriormente, a liberdade humana permite a negação da natureza. A argumentação do autor explicita que a violência é um produto da sociedade e das relações sociais, não sendo essencial; o homem social é marcado pelo artificial. A violência é uma ação orquestrada pela possibilidade do homem livre, autorizada e sacralizada pelas leis e naturalizada pela linguagem e moralidade do corpo social. É inevitável pensar na esfera cultural e na reprodução dos comportamentos; a influência da sociedade pode suprimir ou distorcer a piedade natural, levando à insensibilidade e às diversas formas de violência. Nas palavras de Rousseau:

De fato, a comiseração será tão mais profunda quanto mais intensamente o animal espectador identificar-se com o animal sofredor. Ora, é evidente que essa identificação teve de ser infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio. É a razão que engendra o amor-próprio,⁹² a reflexão o fortalece; é ela que mergulha o homem em si mesmo; é ela que o afasta de tudo o que o incomoda e o aflige. É a filosofia que o isola; é por ela que ele diz em segredo, diante de um homem que sofre: “Morre, se queres; estou em segurança”. Só os perigos da sociedade como um todo perturbam o sono tranquilo do filósofo e o arrancam de seu leito. Pode-se impunemente degolar seu semelhante sob sua janela; basta tapar-lhe as orelhas, argumentar um pouco, para impedir que a natureza, insurgindo-se contra ele, identifique-o com aquele que se assassina. O homem selvagem não tem esse admirável talento; por falta de sabedoria e razão, vê-se que ele se entrega perdidamente ao primeiro sentimento de humanidade. Nos motins, nas querelas de rua, a população se aglomera e o homem prudente se afasta. É a gentalha, são as mulheres dos mercados que separam os combatentes e impedem a gente de bem de degolar-se mutuamente. (Rousseau, 2020, pp. 162 - 163).

A mesma luz que ilumina o intelecto pode cegar a moral, ou, no mínimo, criar uma condição para justificativas artificiais. Consequentemente perpetua – se uma ordem que utiliza o intelecto para validar suas desigualdades e constrói uma moralidade indiferente ao sofrimento alheio. Rousseau pinta um quadro no qual a morte violenta é aceita com um simples fechar de olhos e com racionalizações. É o retrato do filósofo que fica sozinho no seu escritório e não presta atenção no sofrimento daqueles que em algum momento foram seus semelhantes.

Através dessa metáfora, o autor revela que a natureza, que em sua gênese até tentaria resistir, acaba perdendo no tempo das Luzes a chance de se ver no outro. O homem "moralizado" pela civilização é capaz de ostentar indiferença perante a morte e a violência, pois o impulso da piedade está adormecido. As paixões artificiais engendram o amor-próprio (*amour-propre*), e a razão o fortalece, convertendo-se em um cálculo para a segurança que se torna um escudo contra a compaixão.

Logo, a razão não só falha em cultivar as virtudes, revela – se cúmplice ativa do mal. Rousseau faz uma crítica direta ao racionalismo e diz que a razão é uma das principais causas do isolamento moral. A violência na sociedade não acontece apesar da razão; ela ocorre com a sua cumplicidade silenciosa.

É fundamental, neste ponto da análise de Rousseau, distinguir claramente este 'amor-próprio' (*amour-propre*), fruto da razão e da vida em sociedade, do 'amor de si' (*Amour de soi*), o sentimento natural mencionado anteriormente. Conforme Rousseau desenvolve em sua obra, o 'amor de si' é o instinto básico e legítimo de autopreservação, um interesse pela própria existência e bem-estar que todo ser (humano ou animal) possui naturalmente. Esse amor de si não é comparativo e é perfeitamente compatível com a Piedade, pois o desejo de se conservar

não implica o desejo de prejudicar o outro, e pode até ser reforçado pela compaixão pela espécie.

Em uma confrontação profunda e intensificada entre os conceitos de Rousseau sobre o '*amor-próprio*', surge a percepção de que esse sentimento é moldado e fundamentado em influências artificiais na sociedade contemporânea. Essa emoção surge da observação do próximo e da necessidade intrínseco de ser apreciado e selecionado em detrimento dos demais homens. É justamente esse amor-próprio que motiva atitudes como arrogância e orgulho excessivo; ele também alimenta sentimentos como inveja e vergonha. Ademais, o amor-próprio desencadeia uma constante busca por reconhecimento social e a incessante procura pela validação externa. Por ser inerentemente comparativo e egoísta em sua natureza social, é o Amor-Próprio, e não o Amor de Si, que entra em conflito direto com a Piedade natural, levando os homens a se isolar do sofrimento alheio (como descreve Rousseau na sequência da citação) e tornando-se a fonte psicológica da corrupção moral e das motivações para a violência na sociedade civil.

Para compreender as ideias de Rousseau sobre o homem no estado de natureza é essencial entender suas concepções presentes no "*Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*". Nessa obra, Rousseau elabora teorias acerca do ser humano em seu estado de natureza, influenciado por sentimentos de piedade e compaixão ao perceber seus semelhantes com empatia (ROUSSEAU, 2020, p. 161). No entanto, à medida que o homem se distancia dos impulsos fortes de sua essência interior, estes enfraquecem, levando a uma conexão frágil com os outros, um traço distintivo do estado natural (ROUSSEAU, 2020 p. 162). Com a entrada no estado civil e o consequente desenvolvimento da razão, produto desse estado, o homem que antes amava sua espécie passa a cultivar um amor-próprio, valorizando bens materiais, objetos e estima pública em detrimento da valorização do outro como ser humano (ROUSSEAU, 2020, p. 24). Essa transformação o torna indiferente à dor e ao sofrimento alheio. Essa indiferença, alimentada pelo amor-próprio, não é apenas passiva; ela remove os freios naturais da Piedade e, simultaneamente, fornece novas e poderosas motivações para a agressão. A busca incessante por reconhecimento, status e bens materiais – elementos centrais na comparação social que define o amor-próprio – torna-se um motor primário para a competição feroz, a exploração do trabalho alheio, a apropriação desigual de recursos e, em última instância, a violência direta para eliminar obstáculos ou rivais na corrida pela superioridade social.

Em suma, o homem selvagem, em harmonia com sua natureza, procede pelo equilíbrio, enquanto o homem civil, distante de sua essência, se torna alheio à violência perpetuada pela sociedade (ROUSSEAU, 2020, p. 199).

O homem, segundo o cidadão de Genebra, percorre um caminho diferente dos contratualistas contemporâneos. O homem natural é marcado pela harmonia e o homem civilizado está marcado pela competição e violência; à medida que os freios impostos por sua natureza são ultrapassados, as relações se modificam e, indubitavelmente, uma série de paixões como vingança, maldade e inveja passam a fazer parte do cotidiano. Estas não são meras emoções abstratas; são paixões que, alimentadas pela comparação social constante e pela frustração inerente ao amor-próprio (que nunca se satisfaz plenamente), frequentemente se manifestam em atos concretos de violência. A inveja pode levar à difamação ou ao roubo; a busca por vingança pode resultar em agressão física; o desejo de dominar, para satisfazer a vaidade, pode se traduzir em opressão sistemática e na criação de estruturas sociais que perpetuam a subjugação de uns pelos outros.

Compreender o pensamento de Rousseau envolve captar suas concepções sobre o homem em seu estado natural. Em seu *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, Rousseau apresenta ideias acerca do ser humano em seu estado primitivo, marcado pela compreensão empática e pela compaixão ao observar seus semelhantes (ROUSSEAU, 2020). No entanto, à medida que os homens se distanciam de suas inclinações naturais mais poderosas, estas vão enfraquecendo-se, o que leva a uma conexão volátil com os outros, um aspecto distintivo do estado natural (ROUSSEAU, 2020, p. 198). Com a mudança de estado civil e o consequente amadurecimento da razão que acompanha essa transição do homem que costumava apreciar sua própria espécie para valorizar a si mesmo acima de tudo – enfatizando bens materiais e reconhecimento público em vez de apreciar a humanidade do próximo (ROUSSEAU 2020, p.198). Essas mudanças o deixam insensível à dor dos outros homens. Em resumo, o homem que vive conforme a natureza, em sintonia com sua própria natureza, age com equilíbrio, enquanto o homem civilizado, afastado de sua natureza, torna-se indiferente à violência que a sociedade perpetua (ROUSSEAU, 2020, p. 198).

O homem, segundo o cidadão de Genebra, percorre um caminho diferente dos contratualistas de sua época. O homem natural vive em um estado de harmonia e o homem civilizado está no caminho da depravação; à medida que os freios impostos por sua natureza

são ultrapassados, as relações se modificam e, indubitavelmente, uma série de paixões como vingança, maldade e inveja passam a fazer parte do cotidiano. Rousseau afirma:

Com paixões tão pouco ativas e um freio tão salutar, os homens, mais ferozes do que maus, e mais atentos em se preservar do mal que pudessem sofrer do que tentados a fazê-lo a outrem, não estavam expostos a contendas muito perigosas. Como não havia entre eles nenhuma espécie de relação, conseqüentemente não conheciam a vaidade, a consideração, a estima ou o desprezo; não tinham a menor noção do teu e do meu, e nenhuma ideia verdadeira de justiça; viam a violência que pudessem sofrer como um mal fácil de reparar, e não como uma injúria que se deve punir; nem mesmo pensavam em vingança, a não ser maquinalmente e no calor da hora; e, como o cão que morde a pedra que lhe atiram, suas disputas raramente tiveram conseqüências sangrentas, exceto nas disputas por alimento. Encontro, no entanto, uma razão mais perigosa do que essa, da qual me resta falar. (ROUSSEAU, 2020, p. 164).

Desta forma, a análise de Rousseau nos apresenta uma trajetória hipotética, mas logicamente encadeada, da condição humana. Partindo de um estado de natureza caracterizado pelo equilíbrio, autossuficiência e pela moderação da Piedade, o homem é impelido por fatores externos fortuitos a uma maior proximidade e interação. Essa interação forçada desperta sua perfectibilidade latente, essa capacidade ambivalente de aperfeiçoamento, possibilitando o desenvolvimento da linguagem e das primeiras formas de cooperação e pensamento. Contudo, essa mesma convivência e o uso da razão dão origem ao *Amor-Próprio*, sentimento nascido da comparação social que, ao ser alimentado, corrompe a bondade original suplantando a Piedade e gerando novas paixões e necessidades artificiais. Rousseau deixa claro que esta jornada para fora da natureza, uma vez iniciada através do exercício da perfectibilidade e da emergência das paixões sociais, é irreversível. O resultado dessa longa transformação não é um progresso linear rumo à felicidade, mas a criação de um ser fragmentado, dependente do olhar alheio, atormentado pela competição e pela vaidade. O homem encontra-se, assim, no limiar da sociedade civil organizada, vivendo em um estado social nascente que, embora ainda sem leis formais ou propriedade institucionalizada, já contém em si toda a potencialidade para a desigualdade estrutural e a violência que serão analisadas a seguir.

De acordo com Rousseau, a razão não opera como um elemento moderador da violência. Na verdade, Rousseau diz que a razão acaba sendo como uma anestesia durante essa dinâmica. O filósofo genebrino parece, aqui, prefigurar a "Dialética do Esclarecimento", ao mostrar uma razão que se volta contra si mesma. Se considerarmos o autor é possível estabelecer uma comparação entre o homem que viveu no estado de natureza com o homem que foi forjado na sociedade. A piedade, presente no primeiro, expressa uma disposição à alteridade, enquanto a razão, no segundo, representa o isolamento — o tapar os ouvidos para o sofrimento alheio e o

abrir a boca para a enganação. A razão opera predominantemente como um modo de dominar do que como uma forma de refletir criticamente, diferente do que alguns iluministas pensavam.

Outro aspecto relevante aparece no *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. Nesse texto, o autor examina as diferenças que existem entre como os idiomas do Norte e os idiomas do Sul. As línguas do Norte, diretas e instrumentais, nasceram da necessidade e do "ajudai-me". As do Sul, por sua vez, surgiram das paixões, dos encontros e da expressão, resumindo-se no "amai-me". A problemática da violência mostra como o pedido de "ajude-me" prevalece sob desejo de "ame-me". Uma maneira de se comunicar instrumentaliza o outro para conseguir algo, já a outra coloca as emoções no centro de tudo. A violência não fica só no campo da filosofia. A maneira como as pessoas se comunicam também envolve a violência. Não se trata apenas de uma ação violenta; a violência acontece quando as pessoas renunciam à manifestação do aspecto humano: A piedade natural vai enfraquecendo sua voz à medida que as sociedades se degeneram moralmente.

Contudo, o papel da razão pode ser radicalizado. Ela não deve ser relegada a uma função meramente passiva, a de "tapar os ouvidos". A razão é, em si, uma arma da violência, sendo ativa no processo contínuo de degeneração social, pois constrói, justifica e administra os próprios sistemas que geram sofrimento. A crítica é tão atroz que o filósofo que se isola em seus aposentos não é a causa, mas um sintoma da arquitetura social. A indiferença que o pensador tem não é apenas um problema do pensador. Isso também revela um pouco sobre como a sociedade funciona. A omissão do filósofo é um ensaio para a agressão do sistema.

Nesse sentido, a violência, enquanto elemento multifacetado, apresenta um novo movimento: a barbárie civilizada, marcada pela omissão calculada e justificada pela razão fria. A barbárie, que antes poderia ser vista como um impulso bruto, é aqui apontada por Rousseau vestindo a toga da racionalidade.

Esses novos aspectos da condição humana - caracterizados pela dependência mútua, comparações constantes e pelo avanço das habilidades através da busca pela excelência - criaram o cenário ideal para o surgimento do conceito da propriedade privada como um golpe decisivo contra a igualdade natural. A vontade natural de garantir para si os resultados do esforço dedicado ao fruto do trabalho associado à necessidade de reconhecimento social estimulada pelo amor-próprio levaram à ideia de ter algo exclusivamente como não só possível, mas também altamente desejável para se destacar e para garantir segurança. É nesse contexto

que a conhecida citação de Rousseau sobre o 'primeiro fundador' ganha sua significância alegórica completa, não apenas representando um evento isolado, mas também refletindo o momento em que a usurpação se estabelece firmemente, enquanto a mentalidade de posse individual prevalece sobre os laços naturais.

Rousseau considerava que o ato de cercar terras privadas marcava o momento decisivo em que a humanidade abandonava seu estado natural e dava origem à desigualdade moral e política. Esse comportamento estabelecia as bases para todos os males vindouros - como crimes hediondos, conflitos armados e sofrimento generalizado -, formando assim os alicerces de uma sociedade civil corruptora e violentamente opressiva que será explorada no próximo capítulo.

Assim sendo concluída a análise dos mecanismos que na visão de Rousseau corromperam a natureza humana resultando na origem da desigualdade bem como do potencial para a violência - um processo que culminou com o estabelecimento da propriedade privada -, resta agora investigar nas próximas seções as consequências devastadoras dessa nova estrutura social; como a violência transcende de uma mera possibilidade para se tornar uma realidade inevitável em termos estruturais na sociedade civilizada; assim como as instituições sociais em si contribuem para essa crescente escalada de violência.

2 DA PROPRIEDADE AO PACTO INÍQUO: A GÊNESE DO ESTADO E A LEGALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA.

2.1 A Propriedade Consagrada e a Divisão Social: A Ruptura com a Natureza

Um ponto de inflexão na obra de Rousseau está no estabelecimento da propriedade privada. Esse evento, além de representar uma mudança estrutural na organização humana, alterou de forma permanente a experiência e a percepção dos homens em relação ao seu estado originário. Ao sistematizar as consequências dessa ruptura, Matos (1978, p. 11-12) demonstra como o texto rousseauiano estabelece que a propriedade privada marca o advento do estado

de guerra. Ela é precedida de outras desigualdades que a preparam, configurando-se mais como fruto de um processo degenerativo do que como sua causa primeira.

Embora Rousseau o visse como profundamente negativo, as circunstâncias, juntamente com a perfectibilidade humana, levaram a uma série de acontecimentos que não puderam ser ignorados ou revertidos. A perfectibilidade, nesse sentido, não é dialética, mas ambígua: "o homem progride porque é desgraçado e se aperfeiçoa em e para a desgraça" (MATOS, 1978, p. 10). A partir de então, o caminho tornou-se irreversível, pois o estabelecimento da propriedade "põe fim ao estado de natureza ao fixar esta lei de propriedade" (MATOS, 1978, p. 19). As possibilidades inerentes à natureza humana, aliadas aos fatores circundantes, empurraram o homem em direção à propriedade e suas consequências nocivas, culminando na cisão fundamental entre homem e Natureza, da qual "nasce, entre dores, o homem social" (MATOS, 1978, p. 12).

Para Rousseau, a agricultura e a metalurgia ultrapassaram a condição de meras inovações técnicas, constituindo revoluções civilizatórias que transformaram profundamente a existência humana. Como registra Starobinski (p 36), o labor estabelece a divisão essencial entre homem e Natureza, e, entre as dores da labuta, surge o ser social. O filósofo ainda enfatiza que a metalurgia e a agricultura foram as duas artes cuja invenção gerou essa grande revolução. Para o poeta, ouro e prata eram tudo; já para o filósofo, foram o ferro e o trigo — materiais que civilizaram a humanidade, mas que também a conduziram à sua própria perdição (ROUSSEAU, 1755, p. 67).

O problema da nova estrutura está justamente quando os homens colocam em prática suas novas paixões. Jean Starobinski oferece uma leitura precisa desse momento: ao transformar a natureza pelo trabalho (agricultura e metalurgia), o homem exterioriza seu ser nas coisas. Hoje em dia, o mundo das coisas ganha cada vez mais espaço em detrimento do cuidado de si. Assim, as pessoas gradativamente vão se afastando de si, incutindo em si mesmas vontades e necessidades que não existiam por natureza, nem são fundamentais para uma vida virtuosa. Nas palavras do comentador:

A história humana é a história de um progresso técnico que é, ao mesmo tempo, uma decadência moral. O homem constrói seu mundo, mas perde a si mesmo. A metalurgia e a agricultura são as etapas decisivas dessa alienação: elas fixam o homem à terra e uns aos outros, não por amizade, mas por necessidade interessada." (STAROBINSKI, 1991, p. 36).

Rousseau faz sua crítica falando do avanço técnico e da piora dos valores morais. Para ele, essas duas coisas estão no centro do debate. Jean Starobinski observa que, nesse momento, o homem coloca sua vontade nas coisas ao seu redor, mas acaba perdendo a sua unidade interior.

A invenção técnica não liberta; ela aprisiona o homem em uma rede de necessidades artificiais que ele mesmo teceu. Segundo o comentador:

A história humana é a história de um progresso técnico que é, ao mesmo tempo, uma decadência moral. O homem constrói seu mundo, mas perde a si mesmo. A metalurgia e a agricultura são as etapas decisivas dessa alienação: elas fixam o homem à terra e uns aos outros, não por amizade, mas por necessidade interessada." (STAROBINSKI, 1991, p. 36).

A partir desse ponto, chega-se à conclusão de que essas transformações acentuaram o surgimento das desigualdades sociais. Para Rousseau, a metalurgia e a agricultura exerceram o mais marcante “efeito civilizador” sobre o homem, mas, paradoxalmente, o afastaram do vínculo essencial com a natureza. Como observa Matos (1978, pp. 41-42), o ser humano passa a se definir como um indivíduo laborioso e livre, que usa meios e instrumentos para se opor à natureza e transformá-la. A agricultura, fruto de observações modestas da natureza — como a constatação de que árvores podem surgir dos frutos que se depositam no solo — tardou a se firmar como atividade humana, aparecendo de forma consolidada somente em uma fase posterior. Conforme aponta Rousseau: ...não precisavam de cuidados, seja porque não conheciam o uso do trigo, seja por falta de instrumentos para cultivá-lo, seja por falta de previdência para as necessidades futuras, seja, por fim, por ausência de meios para impedir que outros se apossassem do fruto do seu trabalho (ROUSSEAU, 2020, p. 152).

Essas barreiras naturais explicam por que a agricultura só se consolidou como método de cultivo em um estágio mais avançado da história. Até então, o próprio ambiente bastava a suprir as necessidades alimentares, sem exigir uma intervenção humana constante. Quando surgiram as primeiras especializações — ferreiros voltados à metalurgia e agricultores dedicados ao plantio — isso acabou impulsionando a divisão do trabalho na sociedade. Rousseau afirma: “Assim nasceram de um lado a lavoura e a agricultura, e de outro a arte de trabalhar os metais e de multiplicar sua utilização” (ROUSSEAU, 2020, p. 179). O autor ressalta que existe uma teia de interdependência entre essas duas artes: a agricultura não avança sem os instrumentos de ferro que tornam o cultivo eficaz, ao passo que a metalurgia só se sustenta graças a um aporte perene de mantimentos, já que os ferreiros não podem dedicar-se simultaneamente ao plantio. Starobinski (p. 302) observa que há uma conexão estreita entre a perda de unidade do homem ao se dedicar a uma tarefa fragmentada e a intensidade com que busca compensar a ruptura de sua integridade pessoal. A rede de interdependência oriunda da divisão do trabalho desencadeou novas formas de organização social, nutrindo redes econômicas cada vez mais intrincadas e facilitando a aparição da propriedade privada. À medida que a tecnologia avança, o ritmo da existência se acelera; surgem sensações de

rivalidade e de dependência, e as fissuras da desigualdade social se ampliam. Como observa Matos (1978, p. 84), o homem, sempre em busca de novas satisfações, acaba se perdendo no universo dos meios, sem saber mais como se examinar. Ao perscrutar as invenções, Rousseau destaca a inseparável interdependência entre o impulso material e o desgaste das relações humanas: A “civilização” que emerge da agricultura e da metalurgia se revela simultaneamente como um manancial de prosperidade e, paradoxalmente, como solo fértil à corrupção social.

Em consequência do exposto, a acumulação de bens não apenas reorganiza a estrutura lógica da sociedade, como também acrescenta novos elementos culturais e suas possíveis distinções entre os homens. A propriedade passa a ocupar posições de prestígio e honra que não são acessíveis aos despossuídos. Os elementos oriundos da riqueza se estabelecem como positividade de status e desejo: aqueles que dispõem de condições estruturais para possuir são balizados como dignos de mérito, prudência ou virtude, enquanto a pobreza é associada à incapacidade, à preguiça ou à falta de talento, naturalizando, no plano moral, desigualdades que são, na verdade, consequências de uma ordem social historicamente produzida.

Sistematizando o impacto dessa teoria, Neuhouser (2008, p. 45), aponta como as reflexões de Rousseau antecipam diagnósticos contemporâneos que mostram como as desigualdades sociais, uma vez cristalizadas, enraízam-se em estruturas simbólicas e práticas que distinguem, diferenciam e se tornam praticamente perpétuas para as famílias desfavorecidas: "desigualdades sociais consistem em vantagens relativas que alguns desfrutam em relação a outros" (NEUHOUSER, 2008, p. 45). O “ter bens” possibilita àqueles que os detêm o monopólio da honra, do reconhecimento e do acúmulo. Em termos rousseauianos, o *amour-propre* transforma diferenças econômicas em hierarquias de valorização moral: possuir mais passa a significar ser mais importante ou mais digno do que o outro: "o *amour-propre* [...] leva cada um a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro" (ROUSSEAU, 2020, p. 162). Em última análise, a desigualdade não opera exclusivamente na esfera econômica; ela se converte em gradações simbólicas de valor, na medida em que a posse de bens deixa de ser percebida apenas como questão de recursos e passa a ser valorizada como um status positivo de estima pública.

Ao se transformar em um mecanismo gerador de bens materiais e simbólicos, a propriedade privada estabelece uma nova característica distintiva da sociedade civil: a construção identitária baseada no *amour-propre*, que subordina o coletivo ao interesse individual e competitivo. Como observa Matos (pp. 71-72), a propriedade privada marca o advento do estado de guerra, sendo precedida de outras desigualdades que a preparam. A estima pública, antes inexistente no estado natural, passa a ser regulada pelo acúmulo de bens e pelas

distinções artificiais entre os homens. Como destaca a análise rousseauiana, "cada um começou a olhar os outros e a querer ele próprio ser olhado. Ser e parecer tornaram-se duas coisas inteiramente diferentes e dessa distinção saíram o fausto imponente, a astúcia enganadora, e todos os vícios que são o seu cortejo" (STAROBINSKI, 1991, p. 267). Essa dinâmica se revela diametralmente oposta à condição natural, onde o homem, mesmo ao encontrar seus semelhantes, reconhecia-os como iguais, movido pela *pitié* (compaixão inata) e pelo *amour de soi* (amor de si não comparativo).

A própria linguagem, que formaliza a propriedade e a comparação social, tem sua origem não na necessidade, mas nas paixões, como argumenta Rousseau: "A primeira invenção da palavra não nasce das necessidades, mas das paixões" (ROUSSEAU, 2020, p. 246). Essa origem passional da linguagem, que deveria ser um veículo de comunicação pura, acaba por se perverter no ambiente social, tornando-se o instrumento da distinção e do *amour-propre*.

No estado de natureza, o homem era guiado pelo *amour de soi* (amor de si), um instinto benevolente voltado à autopreservação sem caráter comparativo. Como demonstrado na análise do autor:

Pondo de lado, portanto, todos os livros científicos que nos ensinam apenas a ver como o homem se fez, e meditando sobre as primeiras e mais simples realizações da alma humana,²⁸ creio perceber dois princípios anteriores à razão, um deles nos interessa ardentemente por nosso bem-estar e conservação, o outro inspira-nos uma repugnância natural diante do sofrimento ou da morte de todo ser sensível, principalmente de nossos semelhantes. (ROUSSEAU, 2020 p.135)

Simultaneamente, a *pitié* (piedade) funcionava como um freio natural ao egoísmo, evitando que o homem natural causasse danos desnecessários a seus semelhantes e gerando uma bondade instintiva (ROUSSEAU, 2020, p. 135). De acordo com estudos sobre o pensamento rousseauiano, no estado de natureza, a piedade junto com o amor de si constituiria os dois princípios anteriores à razão que presidem a existência humana originária.

A transformação psicológica fundamental ocorre quando o homem começa a viver em sociedade e desenvolve a capacidade de comparação social, originando a estima pública. Como nota Starobinski, "o amor de si transforma-se em amor-próprio no momento em que o primeiro olhar que o homem lança a seus semelhantes leva-o a comparar-se a eles, e o primeiro sentimento que excita nele esta comparação é desejar o primeiro lugar" (STAROBINSKI, 1991, p. 215). Este fenômeno, reconhecido por Rousseau como o motor essencial da miséria social que se segue, introduz o *amour-propre* (amor-próprio), uma forma de amor que é inerentemente relacional e competitiva:

Desejo praticamente insaciável de ser reconhecido pelos outros. A distinção é fundamental: "o amor de si, que leva em conta apenas o eu, ignora a diferença do outro e, em consequência, não pode opor-se ativamente a outrem. O amor-próprio,

que se compara, nunca está contente e nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros nos prefiram a eles, o que é impossível. Diferente do amor de si, que é autossuficiente e não comparativo, o amor-próprio submete o indivíduo ao julgamento dos outros e desperta paixões como vaidade, vergonha e inveja (STAROBINSKI, p. 337).

Starobinski oferece uma análise precisa do impulso de ocupar o “primeiro lugar”. Ao distinguir o *amour de soi* do *amour-propre*, ele demonstra que a autopreservação – limitada ao simples ato de existir – difere da busca por reconhecimento alheio. Para o ser humano não basta apenas estar presente; há um anseio de ser melhor que o outro, de se colocar – se em primeiro plano. Nesse sentido, o amor-próprio revela-se a origem da corrupção e de todos os vícios. Esse desejo fomenta inveja, vaidade e uma inclinação constante a dominar. Ele corrompe a natureza e enfraquece a piedade. Ao mesmo tempo, esse desejo de ser reconhecido pelos outros impulsiona a perfectibilidade humana. O agricultor, o metalúrgico, o dançarino e os magistrados se comparam incessantemente, tentando sempre superar o outro. A sociedade dos homens se mostra relativa, permeada por uma artificialidade que pode ser manipulada. Ao comparar, longe de salientar diferenças — que, no início, nada mudavam no estado de natureza — acabou nascendo uma sociedade em que a desigualdade não se limita ao simples acúmulo de bens materiais. Ela passou a ser, sobretudo, uma questão de reconhecimento de superioridade dentro de uma estrutura simbólica de prestígio. Nesse arranjo, o Estado, ao estabelecer o que se denomina “falso contrato”, surge como a resposta política a esse impulso psicológico de ser reconhecido como superior. Os donos não criam as leis apenas para proteger suas terras; ao contrário, as forjam como meio de legalizar e perpetuar sua posição de “primeiro lugar”.

A introdução da propriedade representa, portanto, a ruptura definitiva do estado natural, onde o homem era livre da dominação alheia, para o estado civil, onde a submissão e o controle se tornam elementos centrais nas relações humanas. Como observa Matos 1978¹⁹ — , a propriedade privada marca o advento do estado de guerra e da dependência mútua assimétrica, que é a base estrutural da dominação social. A liberdade, para Rousseau, está intrinsecamente conectada à autonomia e à ausência de submissão. Como esclarecido pelo filósofo genebrino, a propriedade privada marca o advento do estado de guerra e a dependência assimétrica, que Rousseau prefere combater com a

Como um corcel indômito que eriça a crina, escarva o chão e se debate impetuosamente à simples aproximação do freio, enquanto um cavalo domando suporta pacientemente o chicote e a espora, o homem bárbaro não abaixa a cabeça ao julgo que o homem civilizado carrega sem se lamentar, e à sujeição tranquila prefere a mais tempestuosa liberdade. Não é, pois, pelo aviltamento dos povos julgados que se deve julgar as disposições naturais do homem a favor ou contra a servidão, mas

¹⁹ C.f. Matos, 1978. Recomenda – se ao leitor a consulta sobretudo, as seguintes páginas: pp. 7, 19, 69, 71, 78, 79, 82, 83 e 91).

pelos prodígios que todos os povos livres fizeram para liberta – se da opressão. (ROUSSEAU, 2020 p, 188)

Reforçando esse princípio essencial, no estado de natureza o homem é livre e não está sob nenhum jugo.

Rousseau ressalta, em tom trágico, que: Desde o momento em que a interdependência se torna a fonte da desigualdade (ROUSSEAU, 2020, p. 178):

Mas, a partir do momento em que um homem precisou do auxílio de outro, a partir do momento que se aperceberam ser útil a um só possuir provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário, e as vastas florestas transformaram-se em campos vicejantes que precisaram ser regadas com o suor dos homens, e nos quais logo se viram a escravidão e a miséria germinar e crescer com as colheitas.

Com a divisão territorial estabelecida, as desigualdades naturais entre os indivíduos — força, habilidade, engenho —, que antes eram "quase nulas" em seus efeitos sociais, tornam-se fatores cruciais para a acumulação diferenciada de bens. Como nota Bueno (p,54), "as desigualdades naturais como a força, a rapidez e a destreza, antes apontadas como inofensivas e naturalmente bem distribuídas entre os homens, adquirem agora outra conotação. A partir do momento em que não se produz diretamente tudo aquilo que se precisa para subsistir, entramos no campo da produção alienada. Rousseau observa que:

Nesse estágio, as coisas poderiam ter permanecido iguais se os talentos tivessem sido iguais e se, por exemplo, a utilização do ferro e o consumo dos víveres tivessem se mantido constantemente em equilíbrio exato. Mas a proporção, que nada assegurava, logo foi rompida; o mais forte executava mais trabalhos, o mais astuto tirava melhor partido do seu, o mais engenhoso encontrava meios de abreviar a lida, o lavrador tinha mais necessidade de ferro, ou o ferreiro mais necessidade de trigo, e, trabalhando igualmente, um ganhava muito, enquanto o outro mal podia viver. (ROUSSEAU, 2020 p, 180)

Observa-se que essa dinâmica gera uma acumulação desigual sistemática: o mais forte fazia mais obras, o mais hábil tirava melhor partido e o mais engenhoso encontrava os meios para abreviar o trabalho (ROUSSEAU, 2020). Essa dinâmica gera uma acumulação desigual sistemática:

Assim é que a desigualdade natural se estende insensivelmente à desigualdade de combinações, e que as diferenças dos homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, tornam-se mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos, e começam a influir, na mesma proporção, na sorte dos particulares. (ROUSSEAU, 2020, p. 180).

Assim, se consolida a divisão fundamental entre ricos (proprietários) e pobres (não-proprietários).

A sociedade dualizada cria uma dependência mútua assimétrica, que é a base estrutural da dominação social. Como explica Matos, "a sociedade dualizada cria uma dependência mútua

assimétrica: os pobres ficam sem acesso aos frutos da terra e são forçados a vender sua força de trabalho, enquanto os ricos dependem da mão de obra alheia para manter seus acúmulos" (MATOS, 1978, p. 90). Rousseau mostra que os pobres, ao se tornarem "pobres sem nada ter perdido", ficam sem acesso aos frutos da terra e são forçados a "receber ou roubar sua subsistência da mão dos ricos"; para não serem "sugados pela miséria", vendem sua força de trabalho (ROUSSEAU, 2020, p. 182). Ao mesmo tempo, os ricos dependem da mão de obra alheia para manter seus acúmulos: "Enquanto o rico necessita dos serviços do pobre, este necessita do socorro do rico" (ROUSSEAU, 2020, p. 182).

Estabelece-se, assim, uma dialética da dependência que anula a liberdade de ambos os polos. Não é só quem tem poucos bens que acabam sendo subjugados. Pessoas com mais propriedades também podem ficar presas quando tentam controlar os outros. Luiz Roberto Salinas Fortes fala que, quando a sociedade civil surge, as pessoas deixam de ser donas de si mesmas. Segundo o comentador:

A dependência torna-se universal. O senhor depende do escravo para ser senhor, assim como o escravo depende do senhor para sobreviver. A liberdade natural, que era autonomia absoluta, dissolve-se numa teia de relações onde cada um busca no outro a confirmação de sua própria existência ou a satisfação de suas necessidades artificiais." (FORTES, 1989, p. 68).

Rousseau afirma que a pobreza não é uma condição absoluta, mas relacional: "Como essas palavras 'pobre' e 'rico' são relativas, só há pobres porque existem ricos" (ROUSSEAU, 1964g, p. 521). Essa perspectiva transforma o entendimento da pobreza, mudando o foco da escassez natural para as convenções sociais que geram privação e violência. Como destaca Starobinski²⁰, a estrutura desigual não priva o pobre apenas de bens materiais, mas também de bens simbólicos. O pobre vive em uma ordem que incentiva a estima pública, mas nunca permite que ele tenha essa estima pública. A estrutura desigual não priva o pobre apenas de "bens alimentícios, roupas ou acúmulos de propriedade, mas também [de bens] simbólicos" (ROUSSEAU, 1964g, p. 530). O pobre vive em uma ordem que "incentiva a estima pública, mas nunca permite que ele tenha essa estima pública" (ROUSSEAU, 1964g, p. 531).

Essa privação simbólica²¹ intensifica sua vulnerabilidade e o coloca em uma "situação de vulnerabilidade, de insegurança e, politicamente, ele se vê num espaço de não poder" (ROUSSEAU, 1964g, p. 533). Consequentemente, ele se encontra "submetido às forças

²⁰ C.f.: Starobinski, 1991, sobretudo refere – se às passagens nas seguintes páginas: pp. 8,39,90 e 132)

²¹ O uso do termo 'privação simbólica' visa destacar o que uma leitura de inspiração marxista identificaria como a superestrutura da desigualdade em Rousseau: a alienação da estima pública como ferramenta de manutenção do poder. Reconhece-se o caráter anacrônico da terminologia, porém sua aplicação justifica-se pela clareza em demonstrar como a falta de meios materiais em Rousseau deságua na impossibilidade de participação política e reconhecimento social, antecipando críticas à ideologia burguesa.

daqueles que, através das leis, da magistratura e do governo, desejam manter as terras" (ROUSSEAU, 1964g, p. 534) e preservar a hierarquia social.

2.2 A Escalada dos Conflitos: O Estado de Guerra

A filosofia política de Jean-Jacques Rousseau afirma que o ponto crucial entre o estado de natureza e a sociedade civil reside na criação da propriedade privada. Como observa Matos (1978, p. 11-12), a propriedade privada marca o advento do estado de guerra, sendo precedida de outras desigualdades que a preparam, configurando-se mais como fruto delas do que como sua causa. Para o autor, o ato inaugural do primeiro homem que, cercando um terreno, ousou afirmar, “isto é, meu” (ROUSSEAU, 2020, p. 170), marca o momento de virada que irreversivelmente dá origem à sociedade civil. Esse evento estabelece a linha que diferencia o contraste radical entre o estado de natureza primitivo — caracterizado pela ausência de hierarquias e pela igualdade essencial — e a nova ordem social que surge, fundamentalmente desigual em sua estrutura. Rousseau (2020, p 170) descreve esse momento com um tom de degeneração e tragédia histórica.

O primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer: Isto é meu, e encontrou pessoas bastante simples para acreditá-lo, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassínios, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: Guardai-vos de escutar esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!

O estabelecimento da propriedade "põe fim ao estado de natureza ao fixar esta lei de propriedade" (MATOS, 1978, p. 19).

O cercamento do terreno simboliza a demarcação, a exclusão e a transformação do bem comum em um bem privado e excludente. Um ponto chave é o uso da linguagem para formalizar a arbitrariedade dessa apropriação; a afirmação "Isto é meu!" representa uma invenção social declarada. Como nota Starobinski (1991, p. 317), o, “isto é, meu” que instaura a propriedade é uma reivindicação puramente verbal, sendo preciso a credulidade dos outros para torná-la eficaz: a propriedade é uma conquista da linguagem antes de ser uma conquista da força. O cercamento das terras não é uma necessidade natural, mas uma ideia — que se torna a marca da maquinação de inúmeras outras — uma reivindicação que surge na mente humana. Isso representa o surgimento de uma categoria jurídica e civil que não existia no estado de natureza. Para Rousseau, a propriedade não é natural nem divina; ao contrário, é uma construção artificial, uma ruptura com o estado original onde a coletividade das terras e dos recursos definia a condição inicial dos homens.

É importante destacar que, na perspectiva rousseauiana, essa fundação já nasce viciada em sua própria origem. A propriedade privada não possui legitimidade natural e não surge de impulsos inerentes ao estado de natureza. Sua criação se apoia, portanto, em uma tríade perversa: ingenuidade coletiva, engano deliberado e usurpação violenta, lançando as bases de uma sociedade intrinsecamente desigual, conflituosa e violenta. Como argumenta Starobinski o problema do mal está intrinsecamente ligado à linguagem, pois “o homem pôde fazer o mal porque pôde falar, porque pôde mentir e enganar” (STAROBINSKI, 1991, p. 320). Não se trata de uma evolução natural ou benéfica, mas de uma ruptura artificial que corrompe a harmonia originária. Como afirma Matos (1978, p. 12), "com o trabalho realiza-se a cisão fundamental entre homem e Natureza e da labuta nasce, entre dores, o homem social".

Segundo a perspectiva de Starobinski, a tese da legitimação da violência ganha um contorno mais preciso: a propriedade longe de ser apenas um ato de força, mas um ato que performa a enganação e a fraude que foi possibilitado pela linguagem. A palavra que antes representava a transparência das paixões, se torna agora o obstáculo que permite aos proprietários a manipulação dos demais, transformando a usurpação das propriedades um mal que se traduz em violência (estado de guerra) e após a estabelecimento das leis em violência normatizada. A aceitação dos “ingênuos” ou daqueles que sofrem ao ponto de acreditar em qualquer promessa de um amanhã melhor, demonstra que a fundação da sociedade civil repousa sob a égide de uma justiça que prega a igualdade no discurso e produz a desigualdade na prática.

Um aspecto fundamental da citação reside na simplicidade dos demais. Starobinski (1991, p. 317) observa que, quando Rousseau considera o problema das origens da propriedade, evoca o papel de um indivíduo cuja iniciativa é suficiente para fazer nascer uma ordem nova — mas essa iniciativa só se torna eficaz pela aceitação dos outros. A legitimação da propriedade não ocorreu pela força bruta, mas pela aceitação ingênua daqueles que recebem a declaração como verdadeira. Essa credulidade confere poder e validade ao ato de primeiro cercar. É importante observar que tal aceitação não provém de uma reflexão racional ou de um acordo justo, mas sim de ingenuidade, marcando o início do engano consentido, conceito que será explorado na análise do falso contrato.

Rousseau adverte: Quantos crimes, guerras, assassinatos, misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: 'Fugi às palavras desse impostor, estarei perdidos se esquecerdes que os frutos pertencem a todos, e que a terra não é de ninguém!' (ROUSSEAU, 2020, p. 170)

Para compreender o motor que explica a transição do estado de natureza para a sociedade civil e suas consequências negativas, propõe-se um exercício mental hipotético.

Imaginemos que, nessa transição — ignorando momentaneamente o que já foi estabelecido por Rousseau — a *pitié* (piedade) continuasse tão forte na sociedade civil quanto era no estado de natureza.

Seria concebível que um homem dotado de piedade forte permitiria perpetrar tanto sofrimento ao outro? Permitiria, por exemplo, ver o outro sem comer, sem propriedade, sem condições de sustento, sofrendo as inúmeras problemáticas que decorrem da desigualdade social? Seria possível que este homem, que teria uma trava ainda natural no sistema social, permitiria os abusos da sociedade que observamos hoje? Provavelmente não.

Rousseau explica como a transição do estado de natureza para a sociedade civil fundamentalmente precisa sufocar a piedade, esse instinto natural que era tão forte e tão presente no estado de natureza. Como observa ROUSSEAU no *Segundo Discurso* (2020):

É certo, portanto, que a piedade é um sentimento natural, que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor de si mesmo, concorre para a conservação de toda a espécie. É ela que nos leva sem reflexão ao socorro daqueles que vemos sofrer; é ela que, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de que ninguém é tentado a desobedecer-lhe a doce voz; é ela que impede todo selvagem robusto de tirar de uma frágil criança ou de um velho enfermo sua subsistência adquirida com sacrifício, se ele mesmo espera poder encontrar a sua alhures.

No estado de natureza, o homem funcionava através do *amour de soi* (amor de si). Este é o amor natural, um elemento de preservação, focado na sobrevivência e em poucas necessidades.

Quando o homem transita para a sociedade civil através dos processos já apresentados, ele vai substituindo aos poucos o amor de si pelo *amour-propre* (amor-próprio). O amor-próprio é totalmente diferente em sua estrutura: ele é social, relativo e comparativo. Como nota Starobinski (p. 215), "o amor de si transforma-se em amor-próprio no momento em que o primeiro olhar que o homem lança a seus semelhantes leva-o a comparar-se a eles, e o primeiro sentimento que excita nele esta comparação é desejar o primeiro lugar".

Conforme nos expõe o comentador Costa a distinção é fundamental:

"O *amour de soi*, que não olha senão para nós, está contente quando nossas verdadeiras necessidades estão satisfeitas; mas o *amour-propre*, que se compara, nunca está contente e não pode sê-lo, porque esse sentimento, preferindo-nos aos outros, exige também que os outros nos prefiram a eles, o que é impossível." (STAROBINSKI, 1991, p. 2)

A piedade é natural, distintiva e anterior à racionalidade. Ela cria um sentimento de preservação da espécie humana — não por solidariedade ou ajuda consciente, mas por preservação instintiva. Ela funciona como obstáculo aos objetivos do amor-próprio. O amor-próprio é um amor de destaque, de reconhecimento. Este homem que busca ser reconhecido, que busca se destacar, muitas vezes precisará ignorar o sofrimento alheio — coisa que a piedade natural não permitiria — ou, muitas vezes, infligir sofrimento ao outro quando isso for útil ou quando isso o colocar em melhor posição.

É importante enfatizar que Rousseau coloca a razão num lugar diferente de seus contemporâneos. Como observa Starobinski 1991²², a razão funciona como uma ferramenta que trabalha para a vaidade, contra aquela piedade natural. A razão, muitas vezes, cria justificativas refinadas para as desigualdades e as violências que ocorrem nas sociedades.

A razão, na verdade, surge para abafar e enfraquecer a piedade natural. Como argumenta o texto sobre a origem do mal em Rousseau, "não podem mentir, não se podem disfarçar senão aqueles que, pela reflexão, se comparam aos outros homens" (STAROBINSKI, 1991, p. 215). A reflexão introduz no mundo "o malefício do parecer mentiroso", criando um véu entre as consciências que impede a transparência das relações humanas.

Existe uma reflexão feita por Rousseau sobre o homem no teatro. O homem se comove e chora ao ver as maldades perpetradas na ficção. Mas o mesmo homem que chora é incapaz de fazer um bem real a um pobre ao seu lado. As "aspas" bondades que este homem entrega são muito mais um reflexo da sua própria vaidade do que da piedade²³.

Essa sociedade que surge, como apontada por Starobinski (1991) é uma sociedade que perdeu a transparência. Uma sociedade onde parecer virtuoso é mais importante do que ser virtuoso. Como destaca a análise rousseauiana, "cada um começou a olhar os outros e a querer ele próprio ser olhado. Ser e parecer tornaram-se duas coisas inteiramente diferentes e dessa

²² Conferir a já citada obra de Jean Starobinski (1991), sobretudo nas seguintes páginas: pp. 15, 16, 39 e 255

²³ Salinas Fortes, O Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau. Este livro, publicado em 1997, realiza um excelente estudo sobre as relações do teatro com a política e a moral em Rousseau. No Brasil, o comentador e filósofo Luiz Roberto Salinas Fortes possui textos que abarcam as relações entre moral e política na análise da questão do teatro em Rousseau. Entre os textos, destacamos a obra "O Paradoxo do Espetáculo: política e Poética em Rousseau", Discurso Editorial, 1997 e o artigo FORTES, Luiz Roberto Salinas. **Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau**. Discurso, n. 10, p. 79-85, 1979 Tradução. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1979.37860>. Acesso em: 01 mar. 2026.

distinção surgiram o fausto imponente, a astúcia enganadora, e todos os vícios que compõe seu cortejo" (ROUSSEAU, 2020, p. 181).

O outro deixa de ser um outro igual e se torna um outro rival, um concorrente. Esta sociedade é estruturada na competição numa sociedade de soma zero, onde não é possível que todos estejam bem simultaneamente.

O estado de guerra rousseauiano se diferencia fundamentalmente daquele proposto por Hobbes. Para o filósofo inglês, a condição natural da humanidade já é marcada pela guerra:

Com tudo isso, manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum que os aterrorize a todos, coloquem-se na condição ou estado que se denomina guerra — uma guerra tal que a de todos contra todos. Porque a GUERRA não consiste apenas no ato de batalhar ou no ato de lutar, mas se dá durante o tempo em que a vontade de lutar se manifesta de modo suficiente [...] Em uma situação semelhante, não existe oportunidade para a indústria [...] conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso dos artigos que podem ser importados por mar, nem construções confortáveis [...] nem artes, nem letras, nem sociedade; e, o pior de tudo, existe o contínuo temor e perigo de morte violenta; e a vida do homem é solitária, pobre, tosca, embrutecida e breve (HOBBS, 2020, p. 136).

Para Rousseau, como já demonstrado neste trabalho, o elemento central do processo histórico seria o cercamento da terra. A divisão de terras é o início do processo que conduz ao caos. Como explica Bueno (2009, p. 54):

As desigualdades naturais como a força, a rapidez e a destreza, antes apontadas como inofensivas e naturalmente bem distribuídas entre os homens, adquirem agora outra conotação. A partir do momento em que não se produz diretamente tudo aquilo que se precisa para subsistir, entramos no campo da produção alienada. Esta produção alienada resulta em um distanciamento entre o trabalho e seu produto direto, fazendo com que as relações humanas sejam pautadas agora também pelas coisas.

Neste panorama, a escassez dos bens coletivos acarreta disputas e alianças frágeis. Quem antes se via como “independente e autocentrado” no estado de natureza agora se depara com uma interdependência assimétrica, provocando colisões entre reivindicações contraditórias. De um lado, surgem os chamados “direitos” daqueles que detêm poder — quem possui propriedades e pode autorizar ou impedir seu uso por outros. Do outro, aparecem os “direitos” dos mais pobres — quem perdeu tudo ou nunca chegou a ter nada. As duas principais reivindicações que emergem nesta narrativa são: o “direito do primeiro ocupante” e o “direito do mais forte”.

Bueno lembra que, diferente de Hobbes, Rousseau não argumenta a guerra como algo natural do ser humano. Para Rousseau, a guerra é o resultado da criação da propriedade e das

mudanças na sociedade. Rousseau postula que o conflito não nasce de uma violência que já existe nos homens. Para o filósofo, o estado de guerra surge quando as relações entre os homens já estão marcadas pelas desigualdades materiais e sentimentos como o *amour-propre*, que se desenvolve na sociedade civil.

Em contraste frontal com Hobbes, para Rousseau este estado de guerra não é natural, mas um produto histórico da desigualdade social e da propriedade. Como argumenta Starobinski (1991, p. 243) analisando o Segundo Discurso:

Aquele que primeiro cercou um terreno e disse 'isto é meu' inaugurou a história da propriedade privada, transformando florestas em campos cultivados, mas também introduzindo a miséria e a escravidão que acompanham a divisão da terra e o trabalho forçado." (STAROBINSKI, 1991, p. 243).

A dicotomia de acumular versus excluir inflou as paixões do *amour-propre*. A desordem social vai gerar uma situação de caos generalizado: violência, ambição, falta de segurança, falta de confiança no outro.

É fundamental ressaltar que este estado de guerra não é a condição original do homem — ele não existia no estado de natureza. O estado de guerra não é uma condição natural, mas uma patologia social. Como descreve Starobinski (1991, p. 39):

Cada um começou a olhar os outros e a querer ele próprio ser olhado. foi preciso, para sua vantagem, mostrar-se diverso do que se era com efeito. Ser e parecer tornaram — se duas coisas inteiramente diferentes, e dessa distinção saíram o fausto imponente, a astúcia enganadora, e todos os vícios que são o seu cortejo.

O estado de guerra é o ponto culminante da degenerescência social. O *amour-propre*, já estabelecido na sociedade — comparativo e relativo, buscando status e reconhecimento — só pode expandir-se passando pelo sofrimento do outro.

A forma de perceber o mundo é modificada radicalmente. O outro torna-se o espelho que reflete meu valor. A interdependência, que poderia ser benéfica, transforma-se em um peso estrutural: violento e competitivo. As relações passam a ser calculadas e medidas por interesses.

O *amour-propre* transforma as disputas materiais por bens em disputas simbólicas pela busca de reconhecimento e dominação. A guerra é uma consequência do caminho trilhado pela humanidade quando permitiu que o *amour-propre* florescesse sobre as ruínas da *pitié*.

2.3 O Pacto dos Ricos: A Gênese do Estado e o Falso Contrato

Com o avanço da metalurgia e da agricultura, surgiu entre alguns homens a necessidade de proteger suas posses com justificativas mais elaboradas. Reconhecendo que a força bruta não seria suficiente para defender a usurpação diante da maioria, que havia sido “inocentemente” convencida de sua legalidade, os proprietários desenvolveram uma estratégia sofisticada de criação das leis.

Para fins de análise do presente trabalho, é pertinente compreender a noção de falso contrato mobilizada por Rousseau, uma vez que esse ordenamento estrutural é fundamental para analisar a sociedade civil. O contrato é alardeado como benéfico para todos (uma universalidade que opera apenas no plano da aparência); na prática, porém, ele responde aos interesses dos proprietários, que buscam transformar suas usurpações precárias em direitos estáveis: "O pacto social [...] serviu para dar novas entraves ao fraco e novas forças ao rico" (ROUSSEAU, 2020, p. 184). A linguagem que verbaliza o bem coletivo omite, em sua aplicação efetiva, que se trata de um arranjo estruturado para perpetuar as desigualdades.

Por extensão, trata-se de uma igualdade falaciosa. O contrato proclama explicitamente o interesse de todos, que deveriam submeter-se às leis em nome dos benefícios do coletivo, mas, na prática, preserva e legaliza desigualdades previamente construídas, que nunca são realmente questionadas a ponto de ameaçar o *status quo*. A igualdade jurídica é falaciosa. Não estabelece uma igualdade de fato, mas apenas no plano do direito, funciona como um manto que encobre a realidade aos olhos dos pobres, de modo que estes aceitem uma ordem social em que poucos concentram os meios de existência e acumulação, enquanto muitos só dispõem de sua força de trabalho para oferecer em troca da sobrevivência.

Em última análise, Rousseau explicita que a situação vivida pelos pobres é a de um verdadeiro estado de guerra. Em tais condições, somadas à ignorância quanto às consequências de longo prazo e à forte sedução retórica, é difícil compreender a adesão a esse contrato como uma escolha livre; ela aparece antes como resultado de necessidades reais, da ilusão e do medo.

Por fim, na combinação de falsa universalidade, falsa igualdade e falso consentimento, o pacto dos ricos constitui apenas um artifício falacioso: por trás de toda a fantasia nominal, ele consagra e aprofunda relações de dependência assimétrica que já marcavam as relações entre proprietários e não-proprietários. Como observa Matos, são em razão desses fatores que o autor o qualifica como um falso contrato, não por sua inexistência (ao contrário, ele é bem real), mas porque estende à ordem jurídica a mesma lógica de engano, usurpação e violência que presidiu

ao surgimento da propriedade privada: “a propriedade privada marca o advento do estado de guerra” (MATOS, 1978, pp. 11-12).

A invenção da propriedade privada não representa um fenômeno natural ou evolutivo, mas sim uma “maquinação” deliberada para transformar usurpação em direito. O conceito de propriedade — algo delimitado e pertencente a um particular — criou distinções artificiais: “isto é meu” versus “isto é teu”, estabelecendo uma barreira jurídica e simbólica antes inexistente no estado de natureza. Como observa Starobinski (1978, p. 217):

“Os procedimentos literários de Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade* são particularmente reveladores. A segunda parte do Discurso — em que veremos o homem sair do estado de natureza, abandonar a ociosidade, perder a igualdade, elevar — se à linguagem, encaminhar — se para as vias funestas do amor — próprio etc. — começa pela irrupção de uma palavra que é reivindicação possessiva: “o primeiro que, tendo cercado um terreno, teve a ideia de dizer, *isto é, meu*”... (Rousseau é aquele que profere uma *palavra nefasta*. Rousseau opõe a ele o discurso possível de um contraditor que, de fato, não ousou tomar a palavra. Uma réplica, uma resistência; um contradiscurso deveriam ter intervindo, mas não ocorreram. A situação caracteriza — se pelo triunfo injusto do usurpador, que engana. “homens simples o bastante para nele acreditar”. O mesmo se dará com a proposta de contrato abusivo que Rousseau porá na boca do Rico: o enganador se dirige a “homens fáceis de seduzir”. A palavra ardilosa exerce uma violência dissimulada. Vemos aqui a palavra empregada uma função social, mas para instituir a má socialização, a sociedade da desigualdade.”

Para proteger seus bens, os ricos sugeriram um “pacto engenhoso”, que consistia na elaboração de um arranjo disfarçado de contrato social, estabelecendo leis e governo que, supostamente, garantiriam segurança coletiva e impediriam o empobrecimento dos mais vulneráveis. Como analisa Maruyama 2001 ao examinar o *Discurso sobre a desigualdade*:

“a proposta do pacto social [aparece] como um embuste, coisa enganadora, discurso ludibriador dos ricos que buscam preservar suas posses. Ao propor o pacto social, aqueles que tomaram posse das coisas da natureza visavam legitimar essas posses e com as leis instaurar a propriedade.” (pp. 124 e 125)

Contudo, Rousseau expõe esse pacto como um “falso contrato”, cujo verdadeiro propósito era manter os proprietários no poder e legitimar a violência institucional. Esse acordo se sustentava nos mesmos princípios da propriedade privada: usurpação e mentira.

Assim, esse falso contrato surge sob um paradoxo fundamental: as instituições políticas e morais, nascidas da desigualdade, servem para perpetuar a usurpação original, transformando-a em um suposto direito legítimo.

2.4 A Legitimação da Desigualdade: O Discurso Enganoso e a Consolidação do Falso Contrato

Explorando a concepção de Rousseau sobre a origem da sociedade civil, constata-se que a apropriação da propriedade privada — primeiro estopim da desigualdade — pôs em marcha um conjunto de consequências desastrosas para a humanidade. No *Segundo Discurso*, o filósofo relata a sucessão de paixões e vícios que emergiu com a divisão do território:

Enfim, a ambição devoradora, o ardor de construir sua fortuna relativa, menos por uma verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira em todos os homens uma sinistra inclinação a se prejudicarem mutuamente; uma inveja secreta tão mais perigosa que, para dar seu golpe com mais segurança, frequentemente usa a máscara da benevolência. Em uma palavra, concorrência e rivalidade de um lado e, de outro, oposição de interesses, e sempre, o desejo oculto de tirar proveito às expensas de outrem. Esses males reunidos constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente. (ROUSSEAU, 2020, p. 181)

A propriedade privada acabou por originar duas condições que se entrelaçam e se sustentam mutuamente: de um lado, a concentração de fortunas nas mãos de poucos; do outro, o aprofundamento da desigualdade. Quando se coloca lado a lado o estado de natureza e o estado civil, percebe-se que, no primeiro, reinava a abundância, sem razão aparente para o surgimento de disputas. Mas, nos primeiros tempos de vida em sociedade, quando a propriedade privada começou a aparecer, tudo o que era essencial para a vida — alimentos e recursos básicos que sustentam o organismo humano — acabou ficando nas mãos dos donos das terras.

A perversidade está no fato de que a produção da vida — que deveria ser uma necessidade universal — acabou por se tornar um instrumento de poder. Quem detém propriedades volta seu esforço para gerar mais, não por necessidade real, mas para se distinguir dos demais. Como já apontava Rousseau, na sociedade que emerge, os homens perseguem obsessivamente a conquista de um status diferenciado, marcando a transição do ser ao parecer.

Nessa citação emblemática, Rousseau demonstra como os homens passaram a prejudicar-se mutuamente. A inveja secreta mencionada pelo filósofo genebrino manifesta-se através de golpes e crimes disfarçados sob a máscara da benevolência — um discurso de proteção e segurança que, na verdade, esconde uma disputa de interesses ocultos característica da sociedade do parecer.

Antes que houvesse inventados sinais representativos das riquezas, elas consistiam principalmente em terras e rebanhos. Mas à medida que esse processo se expandiu e as propriedades se estenderam até tocarem umas nas outras, o grande número — inclusive daqueles que não conseguiram adquirir propriedades — tornou-se pobre sem nada ter perdido.

Como observa Rousseau: "tudo mudou ao seu redor", ou seja, todos os espaços tornaram-se privados, mas as necessidades físicas e naturais dos homens permaneceram inalteradas.

Inicia-se, assim, uma situação caótica. Esses homens viram-se obrigados, para sobreviver e ter sua subsistência, a usurpar dos ricos ou esperar que lhes fosse dado o necessário. Segundo o comentador clássico de Rousseau:

"Os ricos, temendo perder suas posses, inventam o poder político como instrumento de proteção; assim, a desigualdade se legitima pela criação da magistratura, que institui a submissão dos fracos aos fortes sob aparência de lei comum." (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 245)

Por outro lado, os ricos, tendo experimentado o prazer de dominar, rapidamente subjugaram todos os demais. Servindo-se de seus antigos escravos para conseguir outros novos, os ricos tornaram-se como "lobos famintos que, uma vez tendo provado da carne humana, repelem qualquer outro alimento e querem apenas devorar homens. (ROUSSEAU, 2020, p. 182).

É importante ressaltar que, apesar do sofrimento generalizado nesse estado caótico, os ricos viviam um medo psicológico de perder aquilo que tinham, enquanto os pobres viviam, na prática, a fome, a exclusão e o medo concreto e material. Rousseau argumenta:

Assim foi que, quando os mais poderosos ou os mais miseráveis, fazendo de suas forças ou necessidades uma espécie de direito aos bens alheios, equivalente, segundo eles, ao de propriedade, à igualdade desfeita seguiu-se a mais terrível desordem; assim foi que as usurpações dos ricos, as pilhagens dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, sufocando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. (ROUSSEAU, 2020, p. 182).

Nessa passagem, percebemos claramente a oposição de interesses e a oposição de necessidades. Existe uma disputa de propriedades entre aqueles que as possuíam e aqueles que não as tinham. Essa disputa, onde cada um se achava no direito de ter propriedade ou pelo menos no direito de viver, fez com que a igualdade — antes característica do estado de natureza onde "todos tinham tudo" ou "tudo era de todos" em potencial — fosse rompida.

A partir dessa desigualdade instaurada, iniciaram-se os processos de usurpação dos ricos sobre as propriedades e as pilhagens dos pobres em busca de sobrevivência. O conjunto de paixões que se desenvolveram de forma exacerbada — como a inveja, a vaidade e a busca pela estima pública — acabou por sufocar a *pitié*. Aquela voz que, como descreveria Rousseau, no estado de natureza agia de forma imperativa, foi sendo abafada à medida que o homem avançava no estado civil, tornando-se cada vez mais enfraquecida conforme se desenvolvia a linguagem na sociedade.

Rousseau demonstra que os homens foram se tornando cada vez mais avarentos, ambiciosos e maus. A sociedade, com todos os seus estágios, foi tornando este homem negativo. Como afirma o filósofo:

Erguia-se entre o direito do mais forte e o direito do primeiro ocupante um conflito permanente, que só terminava por meio de combates e assassinatos. A sociedade em formação foi substituída pelo mais horrível estado de guerra:¹²⁵ o gênero humano, aviltado e arrasado, não podendo mais voltar atrás nem renunciar às infelizes aquisições que fizera, e trabalhando apenas para sua vergonha, pelo abuso das faculdades que o dignificam, colocou-se às vésperas de sua ruína. (ROUSSEAU, 2020, pp. 182 - 183).

A sociedade nascente surgiu a partir da enganação, da mentira, da guerra, da violência, da vaidade e da busca pela estima pública. Ou seja, a sociedade nasce marcada por um conjunto de elementos negativos. Rousseau questiona: "É impossível que os homens não tenham por fim refletido sobre tão miserável situação e sobre as calamidades que afligiam." (ROUSSEAU, 2020, p. 183).

Um ponto interessante de reflexão é que, em algum momento antes da desigualdade ser legitimada através do falso pacto, todos tomaram ciência de sua situação. Todos tomaram ciência de quem tinha privilégios e quem era excluído. A situação tornou-se insustentável.

Como explicita Rousseau, as circunstâncias geram mudanças, e a perfectibilidade humana opera em função das circunstâncias. As circunstâncias se apresentavam num caos total: a disparidade social, junto à posse privada, impeliu o ser humano nos domínios de uma violência sem paralelos, e essa própria violência acabou empurrando-o para uma sociedade onde o bem mais produzido era, literalmente, a própria guerra.

Sobretudo os ricos logo perceberam "o quanto lhes era desvantajosa uma guerra permanente, cujos gastos ficavam unicamente por sua conta, e no qual o risco de vida era comum, e dos bens particular" (ROUSSEAU, 2020, p. 183). Aqueles que, a partir da usurpação, tinham mais a perder perceberam a necessidade de uma movimentação estratégica para que isso não ocorresse.

particular. Aliás, quaisquer que fossem os pretextos que pudessem alegar para suas usurpações, eram conscientes de que elas estavam estabelecidas unicamente sobre um direito precário e abusivo e que, não tendo sido adquiridas senão pela força, essa mesma força poder-lhes-ia arrebatar-las sem que tivessem razão de se lastimar. (ROUSSEAU, 2020, p. 183).

Os ricos perceberam que suas propriedades estavam sob seu domínio de maneira muito frágil, e que provavelmente nem o argumento do primeiro ocupante, nem a força seriam suficientes para conter as consequências do caos. Mesmo aqueles enriquecidos pelo próprio engenho não tinham "títulos muito melhores para fundamentar sua propriedade" (ROUSSEAU,

2020, p. 183). Por mais que dissessem "fui eu quem construiu este muro, ganhei este terreno com o meu trabalho", outros poderiam retrucar:

“Quem vos deu as divisas, e em razão de que pretendeis ser pagos às nossas expensas por um trabalho que não vos impusemos? Ignorais que uma multidão de vossos irmãos perece ou sofre a necessidade daquilo que tendes em excesso, e que vos seria necessário consentimento expresso e unânime do gênero humano para vos apropriardes de tudo quanto na subsistência comum vai além da vossa?”. (ROUSSEAU, 2020, p. 183).

Nota-se que, independentemente da situação do rico, mesmo aquele que, por algum motivo, limpou e organizou o espaço, isso não lhe conferia direitos legítimos. Por quê? Porque é notório, como observa a citação, que aquele terreno é comum a todos.

Destituídos de razões válidas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se, os ricos encontravam-se em uma posição insustentável:

Destituído de razões válidas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se; esmagando facilmente um particular, mas ele próprio esmagado por bandos de malfeitores; sozinho contra todos, e sem poder, em função de inveja recíproca, unir-se a seus iguais contra inimigos unidos pela esperança comum de uma pilhagem, o rico, premido pela necessidade, concebeu enfim o projeto mais meditado que jamais ocorrera ao espírito humano: 127 empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que fossem tão favoráveis quanto lhes era contrário o direito natural. (ROUSSEAU, 2020, p. 183 - 184).

Essa passagem se destaca como um feito notável no pensamento de Rousseau, ao revelar a manobra manipuladora de mestre dos proprietários. Eles entenderam que não seria possível manter suas posses nem pela força, nem pelos argumentos de que eram os primeiros ocupantes. O principal golpe foi: "E se eu tornar aqueles que podem me atacar, aqueles que podem tirar os privilégios, os principais defensores dos mesmos? E se eu conseguir tornar meus adversários contribuintes da minha propriedade?"

Rousseau vê que a sacada de mestre das elites foi justamente transformar os pobres em aliados e defensores dos privilégios dos ricos, apesar de isso ser contraintuitivo e apresentar um paradoxo. Foi exatamente a partir dessa engenhosidade dos ricos que esse paradoxo se tornou possível.

Depois de expor aos vizinhos "o horror de uma situação que os armava todos uns contra os outros, que lhes tornava as posses tão onerosas quanto as necessidades, e na qual ninguém encontrava segurança, nem na pobreza, nem na riqueza" (ROUSSEAU, 2020, p. 183), os ricos

inventaram facilmente razões especiosas para conduzi-los ao seu objetivo. O discurso enganador proposto foi:

“Unamo-nos”, disse-lhes, “para livrar os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não façam acepção de pessoas,¹²⁸ e que de alguma maneira reparem os caprichos da fortuna, submetendo igualmente o poderoso e o fraco aos mesmos deveres. (ROUSSEAU, 2020, p. 184).

O segredo desse discurso está em como ele muda a realidade só com as palavras. Bento Prado Jr. fala que o rico, quando faz um discurso, não está tentando mostrar uma verdade. O que o rico quer mesmo é um efeito político. O rico faz isso para convencer as pessoas a aceitarem a “servidão voluntária”. O discurso preenche o vazio deixado pela ausência de justiça real com uma justiça puramente verbal. Nas palavras do comentador:

O discurso do rico inaugura a política como o reino da ilusão necessária. Ele não persuade pela razão lógica, mas seduz pelas paixões — o medo da morte e o desejo de segurança. A linguagem, aqui, opera a mágica de transformar a força bruta em direito sagrado, e a obediência forçada em dever moral. (PRADO JR., 2008, p. 45).

É interessante notar que o discurso — ou pelo menos a fala enganadora — propõe um pacto de união, um falso pacto. Esse falso pacto parte da situação vigente: existe um caos do qual todos sofrem. Nem ricos, nem pobres estão bem. A partir desse caos, existe uma proposta multissedutora.

A proposta é que a justiça e a paz serão instauradas, que todos estarão subordinados a um conjunto de preceitos (as leis), que os caprichos das fortunas sejam reparados — ou seja, existe um discurso de busca de igualdade ou pelo menos de diminuição das desigualdades, onde todos teriam deveres mútuos.

O discurso é extraordinariamente interessante, mas as promessas grandiosas "não são feitas para a prática". Como prossegue Rousseau:

Em uma palavra, em vez de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-las em um poder supremo que nos governe segundo leis sábias, que proteja e defenda todos os membros da associação, afaste os inimigos comuns e nos mantenha em concórdia eterna. (ROUSSEAU, 2020, p. 184).

A ideia central é que, em vez de lutarmos ou usarmos nossa energia uns contra os outros (ricos contra pobres), por que não reunimos isso em torno de um poder supremo? Alguém que crie leis e contenha os inimigos em comum e os inimigos em comum talvez fossem eles mesmos entre si.

A proposta feita pelas elites é um discurso enganador que promete a paz, uma sociedade mais igualitária, deveres que afetem todos. É importante perceber que os pobres estavam com

necessidades imediatas, pressionados a acabar com aquilo, e estavam, digamos assim, muito ávidos pelo discurso. A promessa era muito sedutora para ser negada.

Rousseau prossegue:

Foi preciso muito menos do que o equivalente desse discurso para arrastar homens grosseiros, fáceis de seduzir, que, aliás, tinham muitas questões a resolver entre si para poder dispensar árbitros, e muita avareza e ambições para poder passar muito tempo sem senhores (ROUSSEAU, 2020, p. 184).

O interessante é que havia tantos problemas nesse contexto que a promessa de uma solução se tornava irresistivelmente sedutora. Havia também um detalhe importante: alguém sempre estaria acima de alguém nessa nova estrutura. Essa lógica — essa nova psique social — fez com que muitos aderissem à mentira engenhosa, seduzidos pela possibilidade de poder explorar os outros, desde que se comparassem favoravelmente no todo.

Esse discurso, na verdade, vendia a ideia de uma liberdade, uma libertação daquele contexto caótico. Mas, na verdade, os homens encontraram grilhões. Como afirma Rousseau:

Todos acudiram ao encontro de seus grilhões, acreditando que assim estariam assegurando sua liberdade, pois, com suficiente razão para sentir as vantagens de uma instituição política, não tinham experiência suficiente para prever os perigos que dela adviriam. Os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente aqueles que contavam tirar partido deles, e até os sábios compreenderam que era preciso sacrificar uma parte de sua liberdade pela conservação de outra, assim como um ferido que lhe deixa cortarem o braço para salvar o resto do corpo. (ROUSSEAU, 2020, p. 184).

Rousseau percebe que os mais astuciosos eram os enganadores. Existe uma inocência daqueles que aceitaram o contrato. Como conclui o filósofo:

Tal foi, ou deve ter sido, a origem da sociedade e das leis, que criaram novos entraves ao fraco e deram novas forças ao rico, destruíram de maneira irremediável a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma astuta usurpação um direito irrevogável e, para proveito de alguns ambiciosos, sujeitaram daí em diante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. (ROUSSEAU, 2020, pp. 184 - 185).

A partir do exposto, é possível perceber como Rousseau opera a sua crítica à sociedade civilizada. Inicialmente, o autor caracteriza o estado de natureza como uma condição de relativa harmonia, na qual a igualdade e a liberdade eram as marcas dos agrupamentos humanos. Estes possuíam freios naturais — como a piedade — a qualquer tipo de comportamento considerado violento; as disputas poderiam ocorrer pela sobrevivência imediata, mas não se configuravam como uma violência sistêmica.

O surgimento da propriedade privada altera radicalmente essa estrutura, reorganizando tanto a liberdade quanto a posse, conceito este que antes não existia. A nova sociedade transforma bens materiais em estima pública, criando hierarquias simbólicas que, por sua vez, fomentam o conflito. Esse cenário inaugura o estado de guerra, no qual o desespero dos mais

pobres e o medo da morte por parte dos ricos tomam conta, fazendo com que a violência pareça se tornar a única resposta.

Aqueles que conseguiram acumular propriedades — muitas vezes a partir de uma lógica do engano e de uma linguagem usurpadora — tornaram-se dominantes. É precisamente nesse contexto de conflito generalizado que os ricos propõem um pacto: um contrato que supostamente modificaria a dinâmica em prol do "bem de todos", prometendo segurança, paz e a proteção de bens sob a forma das leis.

No entanto, ao invés da superação das desigualdades, esse pacto consagra juridicamente a desigualdade anterior, gestada no estado de guerra. Aqueles que já detinham a vantagem, ou seja, os próprios proponentes do pacto, permanecem em posição superior. A manutenção da ordem passa a ser feita através da lei. Assim, a violência, que antes parecia difusa e desvinculada de institucionalidade — servindo apenas à defesa imediata ou à subsistência —, agora se encontra legitimada através do Estado. Este, por sua vez, instrumentaliza a força comum do coletivo para seus fins.

Deste modo, a passagem da propriedade ao falso contrato prepara o terreno para a análise, no capítulo seguinte, das formas de alienação e de consentimento enganoso que permitem aos próprios dominados aderirem a uma ordem que perpetua sua subordinação.

3 O ENGANO CONSENTIDO: ALIENAÇÃO E A PERPETUAÇÃO DA VIOLÊNCIA LEGITIMADA

3.1 O Paradoxo do Consentimento: Alienação e a Dominação do *Amour-Propre*

Rousseau, em suas reflexões, propõe um problema sensível para ser refletido: como os principais prejudicados pela vindoura estrutura social a aceitavam e se tornavam peça fundadora dessa totalidade. O discurso do rico foi astuto, mas não teria funcionado se não houvesse uma disposição interna dos pobres para aceitá-lo. Entretanto, o autor, em sua reflexão radical, buscou explicar como os homens que antes prezavam por sua liberdade acima de tudo, no estado de natureza, agora caminham voluntariamente em direção a seus grilhões. Segundo Bento Prado Jr (2008):

"Os ricos, percebendo o risco de perder suas posses, propõem aos demais uma associação que, sob pretexto de proteção mútua, legitima a desigualdade e institui o poder político como garante de suas vantagens, transformando a liberdade natural em submissão civil." (PRADO JR., 2008, p. 113).

Como já dito na presente pesquisa, a aparência e a essência não devem ser confundidas. Um exemplo aparentemente banal revela-se em um acontecimento canônico na vida do autor. Em *Confissões*, o genebrino narra a história do pente quebrado. O pequeno Rousseau foi acusado de ser o autor de tal ato, e todas as provas estavam aparentemente contra ele. Porém, o mesmo, em seu âmago, sabia e não conseguia expressar a verdade dos fatos. Este momento é brutalmente formador: o pequeno Rousseau sentia a verdade, mas não conseguia comunicá-la. Esse episódio autobiográfico não é meramente anedótico; ele ilustra a primeira experiência da violência mediada pela aparência enganosa. Rousseau fala sobre o choque da inocência quando encontra uma injustiça, este fato funciona como uma comparação para os homens que acabam sendo enganados pelos mais ricos. Nas palavras do autor:

"Imagine-se um caráter tímido e dócil na vida comum, mas ardente, altivo, indomável nas paixões; uma criança sempre governada pela voz da razão, sempre tratada com doçura, equidade, complacência, e que, de repente, sem que sequer se possa imaginar o motivo, se vê tratada como um criminoso abominável [...]. Senti o transtorno de todo o meu ser; a dor da injustiça, a indignação e a raiva apoderaram-se de mim." (ROUSSEAU, 1782/1991, *Confissões*, Livro I, pp. 31-32)

O comentador Starobinski aponta essa problemática em sua análise sobre Rousseau no livro *Transparência e Obstáculo*, indicando que o paraíso havia se perdido na ausência de transparência entre as consciências. A fratura entre o ser e o parecer é a marca da coletividade social. A verdade e a aparência não devem ser confundidas como se fossem as mesmas coisas. Essa dissonância não ocorre de forma aleatória, mas astuta por alguns e desesperada ou inocente por outros. A análise de Jean Starobinski é cirúrgica ao apontar que a sociedade civil inaugura o reinado da opacidade. A violência surge quando os homens não estabelecem o diálogo transparente e começam a se comunicar só mostrando riqueza e poder. Conforme o comentador: "No estado de natureza, o homem era tão bom quanto mau, mas o mau não mal é em nós; é a sociedade que o faz emergir, transformando a transparência originária em obstáculo opaco." (STAROBINSKI, 1991, p. 27).

Rousseau estabelece excelente marco para observar o mundo. A linguagem, marcada por essa dissonância, é um elemento-chave para entender o estabelecimento da propriedade. O episódio do pente quebrado é a metáfora perfeita da queda humana: o momento em que a criança percebe que o mundo dos adultos opera pelas aparências e não pela verdade é o exato

equivalente psicológico do homem natural que se depara com acerca da propriedade privada e percebe que a mentira ("isto é, meu") triunfou sobre a realidade. Porém, cabe resgatar a reflexão sobre aqueles que aceitaram esse arranjo social. Os pobres, com medo de perder o pouco que têm, acabam concordando em aceitar um sistema que perpetua sua própria subjugação. Conforme a análise da citação do autor, o aceitar do pacto não foi uma ação exclusiva dos ditos inocentes, mas também um cálculo feito por aqueles que perceberam a armadilha. Estes não reconheceram apenas as mentiras, mas também suas posições de privilégio e superioridade aos demais.

O desenho pintado por Rousseau é a criação de uma sociedade através da mentira dos astutos, da aceitação alheia aos fatos em sua totalidade pelos grupos agora empobrecidos e da legitimação de um falso pacto social. Este, apesar da dita promessa benéfica no geral a todos, principalmente aos oprimidos, revela-se nefasto: uma consequência de um estado de guerra violento que se transforma em um estado de paz sistematicamente violento.

O estado de guerra gerou um pânico generalizado diante do medo constante da morte. A liberdade parecia um luxo perigoso, enquanto a segurança tornou-se a necessidade inquestionável. Diferindo do pensamento hobbesiano, no qual trocar a liberdade por segurança é racional e bom, para Rousseau, é uma troca trágica e ilegítima. A segurança sem liberdade é apenas uma escravidão tranquila. Rousseau ataca frontalmente a lógica hobbesiana que justifica o absolutismo ou a tirania em nome da ordem pública. Para o genebrino, a tranquilidade que o Estado dos ricos oferece é a paz dos cemitérios ou das prisões. Segundo este:

Dirão que o déspota assegura aos seus súditos a tranquilidade civil.²² Que seja; mas o que ganham com ela, se as guerras nas quais a ambição do déspota os lança, se sua insaciável avidez, se as vexações de seu ministério os arruinam mais do que fariam as dissensões? O que ganham com isso, se até mesmo essa tranquilidade é uma de suas misérias? Vive-se tranquilamente também nas masmorras: isso é suficiente para que nelas nos sintamos bem? (ROUSSEAU 2020 p, 427)

A condição de um sistema conformado entre ricos e pobres é tal que a violência seria qualquer espécie de rompimento do mesmo. Porém, Rousseau, em suas críticas, demonstrou que paz, guerra ou pente quebrado não são expressões de verdade, necessariamente. Além dos conceitos mecânicos dos sábios, existe o sofrimento e a opressão que inequivocamente se fazem presentes a todos. Entretanto, não de forma igualitária, mas de forma massiva nos despossuídos e de maneira sutil naqueles que podem possuir bens, propriedades e status.

A liberdade original foi perdida por todos os homens. A liberdade social foi vendida para todos os homens. Porém, alguns vivem na forma de bens artificiais e outros na forma de

grilhões. Todos foram corrompidos: alguns pela astúcia e outros pelo medo da morte e da violência.

A busca pela segurança pode ser explicada pelo medo, mas o amor-próprio explica a submissão. O novo arranjo social, baseado na comparação, estabelece-se da seguinte forma: o pobre aceita obedecer ao rico, não somente para ter atendidas às suas necessidades básicas, mas porque o sistema hierárquico promete que ele poderá mandar em alguém abaixo dele — sua mulher, seu filho ou aqueles mais pobres que ele.

A perversão se revela tão grande que os homens passam a preferir ser o segundo do que ser igual. Numa sociedade livre, conforme Rousseau argumenta:

Aliás, os cidadãos só se deixam oprimir quando, levados por uma cega ambição e olhando mais para baixo do que acima de si, a dominação torna-se para eles mais cara do que a independência, e quando consentem em suportar os grilhões para, por sua vez, poder impô-los a outrem. (ROUSSEAU, 2020, p.195)

Conforme dito, o paradoxo do consentimento deve ser entendido como a trajetória que primeiro corrompe a alma dos homens — o amor-próprio, o sentimento de orgulho — e depois a corrente do corpo. As correntes de ferro, as leis políticas, só funcionam porque existem primeiro as correntes da mente. O estado dos ricos não se sustenta apenas pela força, mas pela cumplicidade viciosa de seus súditos.

Segundo Rousseau (2020, p 184). "Os ricos, sobretudo, devem ter sentido quanto lhes era desvantajosa uma guerra perpétua, cujas despesas faziam sozinhos e na qual o risco da vida era comum e o dos bens, particular."

Diante da instabilidade gerada pelo estado de guerra e da precariedade das posses, mantidas apenas pela força e pela usurpação, os ricos elaboraram uma solução especiosa. Rousseau usa esse termo para falar de algo que tem aparência de verdade, mas que, no fundo, não o é. Articulando uma retórica sedutora que prometia a inclusão e a defesa dos mais fracos em nome do “bem comum”, os ricos estavam, na verdade, consolidando uma estrutura destinada a garantir seus próprios interesses. O rico concebe um projeto que pode ser elucidado nas palavras de Rousseau “Unamo-nos”, disse eles, para proteger da opressão os fracos, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse do que lhe pertencer: instituímos regulamentos de justiça e de paz a que todos sejam obrigados a se conformar, que não façam distinção de ninguém e que reparem de algum modo os caprichos da sorte submetendo igualmente o poderoso e o fraco e a deveres mútuos. (ROUSSEAU 2020, p 184) A eloquência do rico não é apenas um artifício estético, mas uma arma política. Como observa Bento Prado Jr., a retórica

na sociedade desigual inverte a função da linguagem: em vez de comunicar a verdade, ela serve para ocultar a usurpação sob o manto do interesse comum. Segundo esse comentador: "O discurso do rico é a retórica da desigualdade triunfante. Ele não persuade pela razão, mas seduz pelas paixões (o medo e a cobiça) que ele mesmo ajudou a criar. É a instauração da política como o reino da ilusão necessária." (PRADO JR., 2008, p.78). A retórica em questão apelava à segurança, à paz e à justiça para todos; entretanto, seu objetivo real era transformar a mera posse em propriedade legítima e a usurpação em um direito garantido por lei.

Em oposição às belas palavras, os ricos factualmente não têm interesse na organização de um sistema social justo. Cabe ressaltar que o silenciamento do já exposto *amour de soi* (amor de si) para o *amour-propre* (amor-próprio) denota a posse dos bens. À medida que a sociedade se complexifica, novos bens e necessidades vão surgindo e, psicologicamente, os homens estarão sempre em um processo de comparação ao outro.

A consequência de tal cenário é a proposta de um pacto desonesto proposto pelos ricos. Os pobres cedem sua liberdade natural — a única coisa que possuem de fato — e alienam suas possibilidades de ação pelo próprio pacto. Os ricos, por sua vez, não cedem nada; pelo contrário, estes garantem que suas posses serão protegidas de todos. O pacto se revela, assim, um engodo, enquanto os desfavorecidos trocam, outrora, sua liberdade real por uma segurança da servidão. Segundo Starobinski:

O mesmo se dará com a proposta de contrato abusivo que Rousseau porá na boca do Rico: o enganador se dirige a homens fáceis de seduzir. A palavra ardilosa exerce uma violência dissimulada. Vemos aqui a palavra empregada em sua função social, mas para instituir a má socialização, a sociedade da desigualdade (STAROBINSKI, 1991, p. 217).

A consequência imediata desse pacto não foi a paz, mas a cristalização da desigualdade. O estabelecimento da concordância do engano criou uma sociedade baseada em uma estrutura na qual o ordenamento jurídico funciona como mantenedor das posses e como mecanismo para repelir os insatisfeitos ao sistema. A base estrutural da sociedade civil se resume à posse, ao cercamento das terras e ao "isto é meu". A força salvaguarda, de forma precária, a propriedade e a usurpação; para ser dono daquilo que era de todos e agora é um bem exclusivo, essa mesma sociedade se transforma no estabelecimento de um falso contrato e se consolida no direito, na lei e, conseqüentemente, nas propriedades. De forma conclusiva, Rousseau afirma:

Tal foi ou deve ter sido 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, de uma usurpação astuta fizeram um direito irrevogável (ROUSSEAU, 2020, p. 184).

O Estado que surge não é marcado pelo atendimento dos anseios dos grupos excluídos; ao contrário, é desigual, agora legitimado por um complexo ordenamento jurídico. Entretanto, este sozinho não consegue garantir o cumprimento do estabelecido, ameaçando aquilo que está atrás da retórica: a preservação da acumulação de posse, status, bens e poder. Logo, faz-se necessária a figura do vigilante, do controle expresso na forma do poder coercitivo, exército, polícia e tribunais — ou seja, o Estado vindouro. Na prática as consequências desse pacto é a monopolização da força. Como apontado pelo comentador Robert Derathé, o Estado nascido desse falso contrato não extingue a guerra, apenas a nacionaliza e a torna legal, colocando as forças públicas a serviço da proteção da propriedade privada. Conforme dito:

"A instituição do governo não é, em sua origem, senão a garantia da propriedade contra os pobres. A força pública, longe de ser a proteção de todos, torna-se o instrumento de uma classe contra a outra, perpetuando pela lei o que havia sido iniciado pela força." (DERATHÉ, 2010, pp. 245 - 246)

A real função do Estado é desmistificada pelo autor: proteger a propriedade privada, enganosamente instituída. Portanto, a força pública que existe para aplicar a lei torna-se a guardiã oficial da desigualdade que o pacto legitimou. A violência, que antes era difusa e caótica, agora é centralizada, normalizada e legitimada em nome da harmonia social. Neste ponto da análise, o comentador Robert Derathé traz uma importante reflexão sobre a natureza da violência estatal segundo o pensamento de Rousseau. O pacto não elimina a violência do estado de guerra — que se revela na força que contesta as desigualdades — mas a monopoliza sob a forma de poder estatal. Segundo Derathé (2010), ao alienar sua força à comunidade, o homem autoriza o Estado a usar a coação contra si mesmo. Sendo o Estado o protetor da propriedade desigual, essa força pública torna-se a guardiã armada dos privilégios, convertendo a violência difusa e arbitrária em violência legalizada.

O autor evidencia que a coerção deixa de ser um ato de um homem em relação ao outro e passa a ser um ato impessoal e "justo" do Estado contra o agressor, criado enquanto inimigo comum. O sistema criado no falso contrato criminaliza o pobre que se rebela contra a desigualdade. O ex-homem livre agora enfrenta o usurpador travestido de Estado, que ele mesmo ajudou a criar. Consolida-se, assim, o que se pode denominar como o "falso contrato": toda a construção de um discurso enganador que tem um objetivo, a manutenção das desigualdades, e representa uma troca absolutamente injusta, porque o pobre entra apenas com o ônus, e a outra parte, os ricos, com os bônus.

O maior triunfo do falso pacto é tornar a violência invisível, camuflando-a na paisagem social a ponto de deixar de ser percebida como um processo político e passar a servir a um

cunho pessoal. As algemas se tornam tranquilas, uma vez que o prisioneiro não mais enxerga as paredes que, ironicamente, foram construídas pela própria aliança. A invisibilidade da violência ultrapassa questões práticas: o Estado monopoliza a nomeação das coisas, definindo o que será considerado violência ou força legítima.

Nesse contexto, atos em prol da manutenção social dos ricos enquanto ricos são vistos como a expressão da força para manter a "paz de cativo", enquanto atos em prol de minorias recebem respostas violentas e são nomeados como desordem. Consequentemente, a resistência é percebida enquanto ameaça à paz e um flerte ao estado de guerra, devendo ser contida pelo "bem de todos" no sentido retórico habitual.

A invisibilidade, portanto, não é uma consequência passiva do processo civilizador, e sim uma estratégia de ocultação do papel da violência. Rousseau parece antecipar os debates sobre a violência simbólica de Pierre Bourdieu. O autor argumenta que pode existir violência sem necessariamente haver força física; trata-se de uma dominação suave que acontece com o consentimento de quem a sofre, uma vez que ela se apresenta como algo natural, inevitável ou até mesmo legítimo. O golpe astucioso torna-se completo quando os grilhões são percebidos como liberdade, quando, na verdade, são prisões.

As leis são percebidas enquanto mantenedoras da paz quando, na realidade, são a legitimação da violência que outrora era expressão do descontentamento. O "golpe de mestre" reside no deslocamento da violência para o Estado. Porém, não é qualquer violência: é uma violência invisibilizada e, consequentemente, aceita. Quando expressa de forma clara, a mesma é justificada e legislada.

Rousseau traz à tona não somente esse processo de ocultamento, mas demonstrar como determinadas palavras, conceituadas enquanto valores universais, são, na realidade, a proteção de um sistema injusto. A "segurança jurídica", na verdade, é a proteção da propriedade em detrimento da fome e a exclusão dos pobres. Em termos práticos, a violência da exclusão é silenciada pela eloquência do Direito.

A violência, portanto, pode ser expressa tanto na forma da espada quanto das palavras; ela se esconde à vista de todos, muitas vezes travestida de seu oposto. A violência deixa claro que o homem está em contínuo processo de alienação de si mesmo. Em direção à valorização das coisas construídas para si, o homem perde a capacidade de se enxergar enquanto homem e só se percebe enquanto aglutinador de bens e propriedades.

Neste cenário, a violência deixa de ser um evento episódico do estado de guerra para se tornar a essência da administração estatal. Apoiando-se na leitura de Robert Derathé,

compreende-se que o pacto iníquo não elimina a força, apenas a monopoliza e a legitima sob a forma da lei. Segundo o comentador:

"A instituição do governo não é, em sua origem, senão a garantia da propriedade contra os pobres. A força pública, longe de ser a proteção de todos, torna-se o instrumento de uma classe contra a outra, perpetuando pela lei o que havia sido iniciado pela força." (DERATHÉ, 2010, p. 245).

CONCLUSÃO

Seguramente, uma das grandes questões que assolam a contemporaneidade é a violência. Não é difícil, e provavelmente não está distante de nenhum ser social, o contato direto ou indireto com este fenômeno. O Fenômeno da violência, passivo ou ativo, é igualmente distribuído entre todas as partes da sociedade; porém, seus efeitos são mais poderosos de acordo com o grupo afetado. A experiência prática demonstra que mesmo aqueles que estão cercados entre muros, separados em ilhas ou condomínios particulares, não estão a salvo; encontram-se em posição de poder e privilégio, mas, no mínimo, perderam sua liberdade e perpetram violências contra seus subordinados. O poder da violência reside na sua capacidade de se aperfeiçoar e de se camuflar através de belas palavras. Ela é capaz de se tornar organização em caos planejado, esperança em ilusão, e anestesiando a sociedade em uma perversidade visível, porém justificada.

Diante desse quadro — que pode soar como manifesto —, dialogo com Rousseau, autor central desta dissertação. O filósofo outrora foi desafiado e movimentou suas maquinações mentais a partir da seguinte pergunta: qual é a origem da desigualdade entre os homens e se ela é autorizada pela lei natural? Faço a mesma indagação, com leves mudanças: qual é a origem da violência entre os homens e se essa é autorizada pela natureza?

Partindo desse questionamento, a resposta desta pesquisa compartilha a mesma espinha dorsal do autor. Rousseau, em sua genialidade, propõe um caminho seguro para responsabilizar formalmente a sociedade civil — e não a natureza — pela violência problematizada no início desta conclusão e refletida ao longo de toda a dissertação. Rousseau é categórico ao indicar que a violência não é um instinto animal, um dado biológico ou um pecado original, mas sim o resultado trágico de uma tríade histórico-social: a degeneração psicológica (*amour-propre*), a apropriação material (propriedade) e a legitimação institucional (o falso contrato). A via da violência para Rousseau não é primariamente a espada, mas a enganação. Assim como pontuado anteriormente, a violência pode se transformar e se aperfeiçoar na forma de leis, contratos, Estados, conceitos, legalidade, orgulho e na instituição pública da propriedade privada. O autor aponta como o engano foi fundamental para a criação de uma estrutura sistêmica, justificada e reinventada pela gramática da usurpação.

Em primeiro plano, o genebrino estabelece a recusa do homem violento por natureza. O autor recorre a um estado hipotético para argumentar que o estado de natureza é caracterizado pela harmonia e abundância. Homens e mulheres, nesse exercício racional, movimentam-se em torno de suas necessidades básicas — a reprodução, a alimentação — ou, em poucas palavras, de sua sobrevivência. Mesmo que possamos indagar se um eventual conflito por uma fruta não poderia gerar violência, o autor é claro em apontar os motivos para essa negativa: primeiramente, era mais fácil buscar o alimento na árvore ao lado; porém, mais forte do que isso — metafisicamente falando —, o homem era marcado pela piedade (*pitié*), uma espécie de freio natural que o impedia de buscar conflitos, associada ao amor de si (*amour de soi*), um instinto de conservação isento de autoestima comparativa e que gera repulsa ao sofrimento alheio.

Em sua reconstrução do homem natural, o filósofo aponta uma característica central para o entendimento do que se seguirá: a perfectibilidade. Trata-se de um motor neutro que, aliado a circunstâncias inicialmente externas — uma vez que não existiriam motivos para o homem sair da paz do estado de natureza por vontade própria, dependendo de fatores como as mudanças das estações do ano e intempéries —, abriu espaço para a degeneração. Tais contingências, em conjunto com a perfectibilidade, provocaram mudanças que afastaram o homem da simplicidade da natureza e o projetaram, ao longo do tempo, para a sociedade civil. A perfectibilidade é pensada pelo autor como uma faculdade ambivalente; uma espécie de martelo que pode ser usado para construir uma casa ou para quebrar uma janela. Em síntese, ela permite aos homens a possibilidade de se tornarem melhores, mas também de se tornarem piores. Dessa forma, Rousseau explica que somos a única criatura capaz de se corromper e de se destruir.

Paradoxalmente, a razão, que deveria ser o freio para esse caminho de declínio ou uma bússola para o progresso, foi sequestrada por um novo elemento que nasce na convivência civil: o amor-próprio (*amour-propre*). Em oposição ao amor de si — que é absoluto e traduz a máxima "eu existo e preciso sobreviver" —, o amor-próprio é comparativo e relativo. Ele precisa dos olhos do outro e da validação alheia. O homem passa a buscar ser visto como superior aos demais. As novas paixões agora anseiam por aplausos, e as necessidades mudam para o desejo de ser mais bonito, mais forte e mais inteligente. Rousseau parece ter antevisto os mecanismos psicológicos que movimentam, por exemplo, as redes sociais contemporâneas: os usuários não postam fotos apenas para registrarem recordações, mas para gerar reações, suscitar

comparações e provocar uma marca no outro. Desse modo, produz-se inveja em quem recebe menos curtidas e desprezo por quem tem menos visibilidade. O mecanismo está posto: a validação baseada na comparação com o outro torna-se o motor que movimenta as redes sociais. O amor-próprio faz a violência surgir primeiro na mente, antes das mãos: ela nasce na inveja daqueles que têm mais e no desprezo por aqueles que têm menos, resultando no ódio pelo rival. A justificativa da violência revela-se, assim, muito mais profunda do que o ato em si.

Nesse estágio da pesquisa, o diagnóstico é claro: não nascemos maus ou violentos. Coube demonstrar como o veneno psicológico sai da dimensão do "parecer" e vai para a prática. Rousseau aponta para um conjunto de acontecimentos fundamentais para a manifestação material da violência: o ferro, o trigo e, principalmente, aquilo que o autor indica como o verdadeiro marco fundador da sociedade civil — a audácia daquele que cercou um terreno e indicou aos outros: "isto é meu". Longe de ser apenas um fato fortuito, o mecanismo de cercamento das terras (a propriedade privada) teve como consequência uma mudança estrutural, formando uma sociedade civil baseada no engano e na usurpação. A terra, que antes era de todos, tornou-se um bem exclusivo e excludente. A doença, que antes era apenas da alma, tornou-se a doença do corpo social. O ato de alguns mais astuciosos quebrou a base do estado de natureza: o que antes era uma questão de mera sobrevivência passou a ser uma questão de acumulação.

Nesse momento, a agricultura e a metalurgia funcionaram como aceleradores do processo, criando uma relação de interdependência assimétrica. A outrora autossuficiência do estado natural converteu-se em uma relação de dominação do homem sobre o homem. Aqueles que detinham as melhores terras e instrumentos tornaram-se os mais ricos; em oposição a estes, surgiram os pobres, firmando-se uma relação de dependência na qual o rico precisa do pobre para explorar, e o pobre precisa do rico para sobreviver.

Nesse panorama de pobreza, fome, miséria e exclusão, instaurou-se um verdadeiro estado de guerra que acentuou os conflitos em torno das necessidades de cada um: os não proprietários lutando por suas vidas e os proprietários lutando pela garantia de suas posses. Esse cenário, que é produto direto da desigualdade social — diferentemente do que pensava Hobbes —, é o momento-chave para entender como o discurso sedutor e enganador dos ricos foi efetivo. Eles conseguiram legalizar um instrumento que transfere a violência particular (homem contra homem) para uma violência normalizada e ancorada na estrutura do Estado. O discurso proferido era de proteção a todos e garantia de justiça, mas, na prática, a linguagem que antes

era transparente revelou-se um obstáculo, para utilizarmos as palavras cunhadas por Jean Starobinski. A enganação tornou-se o sustentáculo da verdadeira opressão, oculta nas palavras e visível na sociedade. A violência passou a ser um instrumento em favor da perpetuação da estrutura estabelecida. Na sociedade civil, a força sofreu mais uma metamorfose, transformando-se de difusa em institucional, monopolizada e legalizada.

Por fim, buscar definir estritamente o que é "violência" em Rousseau parece uma tarefa perigosa, por limitar o alcance de sua obra. Porém, apontar que a própria miséria, em toda a sua amplitude, e a desigualdade constituem a forma mais brutal de agressão é ter em mãos um poderoso instrumento crítico. É pensar a violência como algo tão mutável que não deve ser encerrado em um conceito fechado. Esta pesquisa não se propôs a ser um exercício universal abstrato; afinal, a filosofia, como leitura da realidade, não é apenas uma reflexão, mas sim a compreensão da práxis percebida na história. E a história de toda a violência estrutural começa com o engano, evolui para a apropriação e termina com a legalização institucional.

As circunstâncias e constatações desta dissertação provocaram algumas indagações que pretendo desenvolver em nível de Doutorado. Para tanto, pretendo contar com o auxílio do arcabouço teórico de Karl Marx. Dois eixos me chamam especial atenção.

O primeiro deles visa entender a anatomia da violência e a teoria do conflito. Nesse eixo, pretendo estabelecer relações nas quais Rousseau contribui para o entendimento sobre o "falso contrato", e Marx para a compreensão da "luta de classes". Minha pesquisa buscaria investigar a transição da teoria da *usurpação astuta* de Rousseau para a teoria da *exploração estrutural e mais-valia* de Marx, demonstrando como o Estado moderno, criticado filosoficamente por Rousseau, é dissecado sociológica e economicamente por Marx como uma máquina de violência de classe. O objetivo é evidenciar como a denúncia rousseauiana da "igualdade jurídica" como um véu para a desigualdade material serve de prelúdio fundamental para a crítica marxista ao direito burguês.

O segundo eixo de interesse é a ontologia da alienação. Sob o enfoque rousseauiano, a investigação recairia na questão do homem que vive fora de si, precisando da opinião alheia para atestar sua existência, cedendo sua liberdade em prol do pacto civil. Já sob o enfoque marxista, a busca seria por compreender a transição dessa alienação moral para a alienação material, isto é, como o próprio ato de produzir aliena o trabalhador na base do sistema. Dessa forma, pretendo utilizar Rousseau como o filósofo capaz de antecipar os sintomas subjetivos da

sociedade burguesa — mas que esbarra no idealismo ao focar primariamente na moralidade e no pacto —, enquanto Marx "desce à terra" e encontra a raiz concreta dessa mesma alienação estrutural nas relações materiais de produção capitalista.

Tenho assim firmado o meu percurso de pesquisa, aguardando o momento no qual estudarei o tema provisório: *Da Alienação Moral à Luta de Classes: Uma Genealogia da Violência Estrutural em Jean-Jacques Rousseau e Karl Marx*.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BUENO, Taynam Santos Luz. **Representação, Linguagem e Política em Rousseau**. 2009. 149 f. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Unesp, 1999.
- DENT, N. J. H. **Dicionário Rousseau**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo**. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla, 2010.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1989.
- GALTUNG, Johan. Violence, Peace, and Peace Research. **Journal of Peace Research**, Oslo, v. 6, n. 3, pp. 167-191, 1969.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Antropologia e política: os princípios do sistema de Rousseau*. Tradução de Luciana Villas-Bôas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- LORENZ, Konrad. **A agressão: uma história natural do mal**. Tradução de Maria Isabel Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- MARUYAMA, Natália. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2001.
- MATOS, Olgária C. F. **Rousseau: uma arqueologia da desigualdade**. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- NEUHOUSER, Frederick. **Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- PRADO JR., Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As confissões de Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Wilson Lousada. São Paulo: Ediouro, 1974.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Escritos sobre a política e as artes**. Organização de Pedro Paulo Pimenta. Tradução de Pedro Paulo Pimenta et al. São Paulo: Ubu Editora / Editora UnB, 2020.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres complètes**. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964. *(Para a citação 1964g)*.
- SHKLAR, Judith N. **Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- SOUZA, Maria das Graças de. **Iluminismo e história**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.