



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO

**A PROPRIEDADE PRIVADA EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU: ORIGEM E
LEGITIMIDADE**

CLAUDIA BARBOSA

NATAL/ RN
Novembro, 2018

CLAUDIA BARBOSA

**A PROPRIEDADE PRIVADA EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU: ORIGEM E
LEGITIMIDADE**

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em filosofia, para obtenção do título de mestre.

Orientador(a): Profº Dr. Joel Thiago Klein

NATAL/RN

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes -
CCHLA

Barbosa, Claudia.

A propriedade privada em Jean-Jacques Rousseau: origem e legitimidade / Claudia Barbosa. - 2019.
91f.: il.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Natal, RN, 2018.
Orientador: Prof. Dr. Joel Thiago Klein.

1. Propriedade Privada - Dissertação. 2. Estado de Natureza - Dissertação. 3. Estado Civil - Dissertação. 4. Desigualdades - Dissertação. 5. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 - Dissertação. I. Klein, Joel Thiago. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 1

CLAUDIA BARBOSA

**A PROPRIEDADE PRIVADA EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU: ORIGEM E
LEGITIMAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito necessário para a
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Data da aprovação: ___/___/___

Aprovado em

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Joel Thiago Klein (UFSC)

Prof^a. Dr^a. Cristina Foroni Consani (UFPR)

Prof. Dr. Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes (UFRN)

Para Maria José,
com todo amor da sua bisneta.

AGRADECIMENTOS

Início meus agradecimentos a minha mãe, Celina Jacinto Barbosa, por todo o incentivo que dedicou aos meus estudos, algo que em muitas vezes implicou em sacrifício e lutas diárias. Dentro dessas lutas também foi muito importante resgatar a memórias das mulheres da minha família que vieram antes de mim e que construíram as bases para que hoje eu possa ocupar o espaço presente. Esse legado nunca deve cair no esquecimento.

A banca por aceitar o convite e também por todos os ensinamentos ao longo da minha formação acadêmica. Em especial, ao professor e orientador Joel Thiago Klein por acreditar neste projeto. Resumindo em uma frase: quando a gente aprende não estamos na sombra de ninguém.

Por fim, a todos os meus amigos, a família que escolhi. Peço desculpa pela ausência e agradeço ao apoio e a força dedicados nos momentos mais difíceis. Em especial, a Lorena Marques que desde a graduação até a recente defesa do mestrado esteve presente me dando suporte tanto nos momentos bons e nos ruins. Ninguém solta a mão de ninguém.

“Eu não quero viver assim, mastigar desilusão
Este abismo social requer atenção
‘Foco, força e fé’, já falou meu irmão
Meninos mimados não podem reger a nação”

Criolo – Meninos Mimados

RESUMO

Esta dissertação traz um debate teórico sobre a origem e a legitimação da propriedade privada nas obras éticas e políticas de Jean-Jacques Rousseau. Esses são temas que circundam a propriedade privada e as relações estabelecidas antes e depois da sua instituição na sociedade civil. Com base na leitura das obras: *Discurso sobre as ciências e as artes (1750)*; *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens (1754)*; *Contrato Social (1762)*; *Tratado sobre a economia política (1755)*, a pesquisa se divide em dois capítulos. O primeiro aborda a relação entre a natureza presente tanto no homem como fora dele, demonstrando a existência de um sistema que inclui faculdades e sentimentos exclusivos ao homem, como também se ordena de forma universal. O segundo discute o fundamento do contrato dos ricos e a legitimação do poder soberano em relação a defesa do direito à liberdade civil e a igualdade política, econômica e social. Em suma, a propriedade privada não concebe a origem do Estado, mas representa um elemento que uniu as vontades e mostrou que um direito só é realmente válido quando todos os homens podem desfrutar das mesmas condições necessárias para a garantia da sua humanidade e da sua vida.

Palavras-chaves: propriedade privada; estado de natureza; estado civil; desigualdades; Estado.

ABSTRACT

This dissertation explores a theoretical debate about the origin and legitimation of private property in the ethical and political works of Jean-Jacques Rousseau. These are themes that surround private property and the relationships established before and after its establishment in civil society. Based on the reading of the works: Discourse on the sciences and the arts (1750); Discourse on the origin of the inequality among the men (1754); Social Contract (1762); Treaty on Political Economy (1755), the dissertation is divided into two chapters. The first deals with the relation between the nature present in man as well as outside it, demonstrating the existence of a system that includes faculties and feelings exclusive to man, as it is also ordered universally. The second discusses the foundation of the contract of the rich and the legitimation of sovereign power in defense of the right to civil liberty and political, economic and social equality. In short, private property does not conceive the origin of the state, but it represents an element that united the wills and shows that a right is only really valid when all men can enjoy the same conditions necessary for the guarantee of their humanity and their life .

Keywords: private property; state of nature; marital status; inequalities; Sovereign.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
2. A ORIGEM DA PROPRIEDADE EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU	13
2.1 O ESTADO DE NATUREZA	15
2.2 A SOCIEDADE CIVIL ANTES DO CONTRATO SOCIAL.....	31
2.3 O CONTRATO DOS RICOS: O CONTRATO PACTO	45
3. A LEGITIMIDADE DA PROPRIEDADE EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU	58
3.1 AS FAMÍLIAS: PRIMEIRAS CONVENÇÕES POLÍTICAS.....	59
3.2 O CORPO MORAL E POLÍTICO: A LEGITIMIDADE DO DIREITO À PROPRIEDADE	63
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
REFERENCIAL TEÓRICO	91

INTRODUÇÃO

Entre o estado de natureza e o estado civil, ou melhor, entre o estabelecimento da sociedade civil, Rousseau apresenta a propriedade privada como um ato que materializou vários processos e ideias, anteriormente desenvolvidos. Para o autor, esse ato não pode ser lido como o princípio originário do estado civil, mas representa a união das vontades para a realização de um primeiro pacto social. Um pacto que poderia contrabalancear os efeitos da desigualdade natural e física ou da desigualdade moral e política, respeitando os direitos e os deveres para a garantia da liberdade civil e a igualdade entre os homens. Entretanto, essa primeira convenção formou-se para a manutenção de privilégios que favoreceram os ricos, os senhores e os tiranos. Assim é produzido o contrato de submissão dos mais poderosos sobre o povo.

Ao longo de suas obras, Rousseau apresenta uma leitura crítica em que aponta o problema do estabelecimento abusivo do direito à propriedade privada no âmbito moral e social, no *Discurso sobre a desigualdade entre os homens (1754)*, depois escreve sobre as possíveis medidas cabíveis dentro da realidade do início da ascensão da burguesia, como no *Tratado sobre a economia política (1755)*. Nessa dissertação descritiva-analítica, a origem e legitimação da propriedade privada será abordada através de uma análise sobre as obras, descritas a seguir, que apresentam o tema enquanto um problema filosófico de âmbito político e moral, tanto no estado de natureza como no estado civil.

No *Discurso sobre as ciências e as artes (1750)* a crítica se direciona à ideia do progresso das ciências e artes na execução inversa à promoção da verdade nos costumes civis e nas produções intelectual e artísticas. O princípio desse progresso também sustentou conceitualmente modelos políticos opressores, como na defesa do luxo e das fortunas dos mais poderosos em decorrência da miséria do povo. Tanto os opressores como os oprimidos passam a manter uma relação de dependência aos costumes urbanos, e isso é o motor que vai motivar um certo orgulho em ostentar um consumismo exacerbante.

No *Discurso sobre a desigualdade entre os homens* temos a descrição do estado de natureza como uma conjectura que desenvolve a relação homem e natureza, mostrando a continuidade da organização do sistema da natureza

enquanto expressão de uma universalidade da Lei que promove o equilíbrio e a existência da humanidade. Após algumas mudanças, e ideias incorporadas, surge uma nova relação do homem com as suas faculdades, a perfectibilidade e a liberdade, que fundamentam as convenções que inauguram o pacto social e o direito à propriedade privada. Desde então, encontramos a descrição de um pacto que teoricamente resultou no fim de um estado de guerra entre ricos e pobres, mas que, na prática, assegura o estabelecimento de um contrato de submissão de todas as vontades a vontade dos ricos, dos proprietários, dos senhores.

Com base na crítica à ilegitimidade desse pacto, Rousseau expõe na obra *Contrato Social* (1762) as bases para a construção de um Estado em que a soberania do povo seja exercida enquanto emanção do poder político legítimo. A vontade geral apresentará os princípios do estabelecimento de leis justas. Assim, o direito à propriedade privada sai da condição de um ato de usurpação dos ricos para um direito reconhecido socialmente por todos e que provém o equilíbrio sobre os recursos materiais para a realização da autonomia política, da liberdade civil e da igualdade social e econômica.

No verbete *Tratado sobre a economia política* (1755), publicado na *Enciclopédia* (1751-1766), a crítica sobre o Estado baseado no poder patriarcal, representa a necessidade de mudança nas estruturas políticas, econômicas e sociais. A arrecadação para a manutenção das instituições públicas necessita ser reformulada para não sobrecarregar quem precisa de proteção para ter seus direitos e deveres assegurados. Os impostos sobre a agricultura e sobre os objetos de luxo precisam de uma base condizente com o seu impacto econômica e social na estrutura do Estado.

A presente dissertação se divide em dois capítulos. O primeiro aborda a origem da propriedade privada, partindo do estado de natureza e a ausência da ideia de posses entre os homens, até o estado civil com a instituição do direito à propriedade e os impactos do contrato estipulado pelos ricos nas relações políticas, sociais, econômicas e morais. Tendo como base a leitura das obras: *Discurso sobre as ciências e as artes* e o *Discurso sobre a origem e a legitimação da desigualdade entre os homens*.

O segundo capítulo trata a legitimação da propriedade privada dentro da perspectiva de um corpo moral e político em que a soberania emana do povo e o Estado tem suas leis instituídas, segundo os princípios da vontade geral. A propriedade privada forma a base da união das vontades para então existir um reconhecimento social e legítimo do direito à propriedade, esse direito só é justo quando todos estão em equidade política, econômica e social.

A origem e a legitimação da propriedade privada na obra de Jean-Jacques Rousseau representam a possibilidade de entender conflitos do cenário mundial atual, como os abusos do mercado da especulação imobiliária e o grande número de pessoas sem teto e em condição de miséria nas grandes cidades, como no contexto brasileiro sobre as reivindicações de grupos minoritários em relação ao atendimento das suas demandas social e políticas, como o Movimento Sem Terra (MST) e o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST) e a luta pela demarcação das terras indígenas, que representam uma tensão entre classes, expressa a desigualdade social, política e econômica.

Nessa relação, cada vez mais, os espaços de atuação fundamentais para a manutenção dos direitos e dos deveres que promovam a expressão da vontade geral são marginalizados até que sejam esquecidos e excluídos do debate público, e seguem ampliando o abismo entre as reivindicações do povo e a manutenção dos privilégios de uma classe que deseja cada vez mais controlar a soberania popular. O objetivo principal deste trabalho é apresentar a propriedade privada não como o fundamento do Estado, uma vez entendido que tal argumento justifica mais injustiças que um contrato legítimo, mas como um ato que materializa outros processos e ideias e tem, enquanto potencial, a capacidade de garantir condições necessárias para o exercício da humanidade e da vida.

2 A ORIGEM DA PROPRIEDADE EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

O suposto retorno ao estado de natureza defendido como a única forma de solucionar os problemas crônicos da sociedade civil representa o argumento mais difundido entre os críticos de teoria ética e política de Jean-Jacques Rousseau, pois como ele mesmo afirma sobre a leitura que realiza de si:

(...) eu sou sempre o monstro que sustenta ser o homem naturalmente bom, enquanto meus adversários são sempre as pessoas de bem que, para a edificação pública, esforçam-se por provar que a natureza só deu origem a celerados. (ROUSSEAU, 1983e, p. 320)

Conforme cita Cassier (1999), Rousseau não defende o retorno a um estado pré-histórico do homem, pois o mesmo reconhece que tal feito é inquestionavelmente improvável. O que se deve identificar dentro das relações do estado de natureza é a continuidade das faculdades e sentimentos característicos humanos presentes em toda parte por todo o mundo, tanto nas estruturas naturais como nas artificiais. Tais distinções só podem ser reconhecidas mediante uma análise e leituras internas realizadas apenas pelo homem. Essa análise deve reconhecer quais são os costumes e os conhecimentos convencionados nas ciências e nas artes com propósitos arbitrários para então reconhecer a verdadeira expressão dos contratos legítimos, tal qual é descrito a seguir:

Existe somente uma fonte viva para este saber [do homem]: a fonte do autoconhecimento e da auto-reflexão. E foi única e exclusivamente a ela que Rousseau também se referiu - e dela pretendeu obter todas as provas para os seus princípios e proposições iniciais. Para distinguir o "homme naturel" do "homme artificiel", não precisamos retroceder a épocas há muito passadas e desaparecidas - nem fazer uma viagem ao redor do mundo. Cada um traz em si o verdadeiro arquétipo - mas sem dúvida quase ninguém conseguiu descobri-lo sob o seu invólucro artificial, sob todos os acessórios arbitrários e convencionais e trazê-lo à luz. (CASSIER, 1999, p. 51)

De acordo com Rousseau, a sociedade se estabeleceu sobre parâmetros distorcidos em relação aos princípios morais e metafísicos do homem. Tais princípios têm como base a perfectibilidade e a liberdade como faculdades que representam as formas mais próprias da humanidade que, no estado de natureza, tiveram a sua representação mais genuína. No estado civil, essas faculdades foram

vivências de forma problemática devido ao contexto político e moral que reproduzia modelos incoerentes em relação a expressão da vontade geral.

Nesse contexto, Rousseau questiona o que teria acontecido à humanidade se lhe fosse possível vivenciar o acaso do ritmo da natureza, ou melhor, “(...) [o] que teria se transformado o gênero humano se fora abandonado a si mesmo (ROUSSEAU, 1983a, p. 236)”. Essa questão não traz somente uma projeção conceitual, mas repercute na análise sobre o que existe de consonante em todo o percurso humano. Tal equivalência tem na liberdade a sua característica mais marcante enquanto direito fundamental de todo ser humano. Para tanto, a sua repercussão dentro do Estado sempre ocasionou constantes ataques e obstáculos, justamente pelo seu valor na garantia da igualdade e da justiça na sociedade civil, ou seja, na manutenção da expressão da soberania em todos os momentos e lugares. Em razão disso, afirma-se o estado de natureza enquanto conceito teórico e hipotético, que possibilita distinguir o que é o homem e o que são suas respectivas criações e convenções. Assim, é possível entender as principais crises políticas e morais como resultado de um processo que vai do aspecto positivo ao negativo e entre relações internas e externas ao homem:

Outros poderão, desembaraçadamente, ir mais longe na mesma direção, sem que para ninguém seja fácil chegar ao término pois não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente. (ROUSSEAU, 1983a, p. 227-228).

Rousseau reconhece que a saída do homem do estado de natureza era um resultado inevitável dentro da história da natureza humana. A liberdade e a perfectibilidade como faculdades que possibilitam ao homem mudar a si e o mundo promovem o exercício da vontade humana a partir do propósito que se assume. A crítica que repercute na formação das sociedades recaiu sobre a vontade que lhe impulsionou e manteve as relações entre donos e não donos, após o pacto de associação. Ou seja, esse pacto foi estabelecido pelos ricos seguindo a vontade individual.

2.2 O ESTADO DE NATUREZA

O estado de natureza na obra de Jean-Jacques Rousseau (1712) representa um artifício hipotético e teórico referente à leitura dos processos anteriores às instituições políticas, jurídicas e morais. O conceito é hipotético enquanto constituído por conjecturas sobre o período anterior a formação do corpo político e é teórico por possibilitar uma visão além dos valores construídos na sociedade civil, proporcionando uma compreensão mais elucidada dos problemas políticos, morais e econômicos da sociedade civil do pacto social. O estado de natureza tem seu reconhecimento político na importância de conjecturar questões “tão importantes quanto mal esclarecidas” (ROUSSEAU, 1983a, p. 231).

Pensar o estado de natureza não é defender a sua volta ou o fim da sociedade civil. Rousseau afirma tal impossibilidade reconhecendo o quanto estamos distantes de reviver um período sem a interferência de qualquer convenção social, o autor ressalta a necessidade dessa conjectura para compreender, mediante hipóteses, o que é o homem e o que é próprio da vida social e política:

Essas pesquisas, tão difíceis de fazer-se e sobre as quais se pensou tão pouco até aqui, constituem todavia os únicos meios que nos restam para remover uma multidão de dificuldades, que nos ocultam o conhecimento dos fundamentos reais da sociedade humana (ROUSSEAU, 1983a, p. 229).

Tal questionamento incide sobre o sentido atribuído a natureza. Além da sua existência material, a natureza representa um sistema com regras próprias do qual o homem faz parte e ele é o único ser capaz de reconhecer tais fenômenos, como também o único que pode modificá-los, na medida do que lhe é possível.

Como afirma Larrère (2012), se existe um retorno proposto por Rousseau ao estado de natureza, ele representa a volta da natureza enquanto princípio de legalidade universal em que tudo tem um sentido e uma função própria em torno do melhor funcionamento possível do próprio sistema, ou seja, a “(...) natureza é o que ocorre segundo leis gerais, que são medidas por relações constantes, e que não conhecem exceção” (LARRÈRE, 2012, p. 17). Para Larrère, Rousseau apresenta uma nova leitura em contramão da divisão entre a natureza e a natureza humana defendida na modernidade. Rousseau apresenta os conceitos de natureza em mim e

natureza fora de mim, o que não configura na submissão do homem a natureza, ou vice-versa, o que está em destaque dessa relação é o reconhecimento do papel que o homem deve desempenhar para manter, da melhor forma, o ordenamento do sistema enquanto exemplo de ordem universal possível na prática.

Uma leitura que defende a efetividade da existência de uma ordem universal possível está na citação de Immanuel Kant (1724-1804), no texto *Início conjectural da história humana* (1786). Nessa obra, o filósofo descreve a sua teoria sobre a origem das ações humanas e afirma, explicitamente, a influência das leituras de Jean-Jacques Rousseau para os seus escritos sobre a questão entre a cultura e a natureza humana.

O texto também se desenvolve por conjecturas e foca os primeiros gestos da humanidade enquanto gênero e não no homem em si. Esses raciocínios têm como base as experiências produzidas pela relação homem e natureza, mostrando o desenvolvimento da liberdade e da razão ao longo da história da humanidade e, também, apresenta o propósito moral que a natureza destinou para o homem.

Segundo Kant, o primeiro homem tinha o instinto como guia das suas ações, representando um chamado que levava os animais a tomarem decisões mais simples para resultados mais rápidos “(...) essa voz de Deus que obedecem todos os animais. (...) Enquanto que o homem sem experiência obedecia ao chamado da natureza, ele se encontrava bem junto a ela” (KANT, 2009, p. 158). Entretanto, logo surgiu o chamado da razão e a soma das combinações, das necessidades e descobertas promoveram os primeiros movimentos autônomos do homem em relação aos instintos da pura natureza. Também surgiram os primeiros conflitos do homem sobre o mundo, sobre seu presente e futuro:

Antes do despertar da razão não existia nenhum mandamento ou proibição e também nenhuma transgressão. Mas quando ela em sua ocupação começou, fraca como é, um conflito com toda força em relação à animalidade, então tiveram que nascer males e, o que é pior, em relação a uma razão cultivada, vícios, os quais eram totalmente alheios ao estado de ignorância e de inocência. Assim, o primeiro passo para fora daquele estado de natureza foi, da perspectiva moral, uma queda, cujas consequências físicas foram uma multiplicidade de males jamais conhecida em relação à vida, portanto, foi um castigo. Dessa forma, a história da natureza inicia com o bom [*vom Guten*], pois é obra de Deus, a história da liberdade inicia com o mau [*vom Bösen*], pois é obra do homem. Para o indivíduo, que no uso de sua liberdade tem em vista apenas a si mesmo, aquela mudança foi uma

perda, para a natureza [116], cujos fins dizem respeito ao homem enquanto espécie, foi um ganho (KANT, 2009, p. 161-162).

Em Rousseau, o conjunto de conhecimentos e sensações especificamente vivenciadas pelo homem civil produziram, tanto no âmbito individual como no coletivo, mais vícios que virtudes. Entretanto, tal juízo não resulta na condenação de toda a humanidade a um caminho de fracasso sem volta. As necessidades naturais ou artificiais identificadas e atendidas pelo homem possibilitaram a criação e produção de técnicas, convenções e instituições sociais e morais que interferem diretamente na leitura do que é progresso enquanto princípio reconhecido social. Se um dado valor, defendido enquanto lei, estiver contra os princípios de conformidade e universalidade que proporcionam o melhor andamento possível de todo um sistema, tanto natural quanto político, em pouco tempo é quase consecutivo o surgimento de algum conflito entre a satisfação do bem privado e do bem coletivo.

Conforme Kant, quando Rousseau afirma a impossibilidade do retorno ao estado de natureza, isso não equivale a defesa de uma superioridade do gênero humano em relação a natureza enquanto criação espontânea, ou seja, a negação do instinto pela razão. Desta forma, Kant entende que os conflitos entre a cultura e a natureza representam um caminho inquieto, mas fundamental para alcançar a determinação final da espécie humana, enquanto espécie moral:

Em seus escritos sobre a *Influência das ciências* e sobre a *Desigualdade dos homens* ele [Rousseau] mostra de uma maneira muito correta o conflito inevitável da cultura com a natureza do gênero humano, como uma espécie física em que cada indivíduo deveria alcançar completamente sua determinação. No entanto, no *Emílio*, no *Contrato social* e noutros escritos, Rousseau procura novamente resolver o difícil problema, a saber, de que forma a cultura precisa progredir para que ela desenvolva as disposições pertencentes à determinação da humanidade como uma espécie moral, de maneira que não conflite mais com aquela, enquanto espécie natural. Desse conflito (já que a cultura, segundo princípios verdadeiros da educação, tanto do homem quanto do cidadão, talvez ainda nem iniciou convenientemente, muito menos está completa) surgem todos os verdadeiros males que oprimem a vida humana e todos os vícios que a desonram. Contudo, [117] os estímulos aos últimos, aos quais se atribui a culpa, são em si mesmos bons como disposições naturais. Mas essas disposições, na medida em que foram assentadas sobre o estado meramente natural, serão prejudicadas através da cultura no seu progresso e esta, por outro lado, será prejudicada por aquelas, até que a arte perfeita transforme-se [118] novamente em natureza: e está é a meta final da determinação moral da espécie humana. (KANT, 2009, p. 162).

Como cita Klein (2017), Kant afirma que somente a cultura se tornará natureza com a subordinação da lógica pragmática e tecnicista ao desenvolvimento das disposições morais. Neste cenário, a lei moral será reconhecida e internalizada no pensar e no agir dos homens, produzindo a mesma harmonia e universalidade que uma lei da natureza.

Em Cassirer (1999), o maior desafio da espécie humana é o estabelecimento de uma sociedade civil que administre de forma uniforme leis que estabilizem a desigualdade moral e política e proporcionem o suporte necessário para que nenhuma outra forma de desigualdade possa ser causar de distinção ou argumento para o controle ou abuso de direitos. O plano oculto da natureza será uma constituição ordenada internamente e externamente, cabendo ao homem, de forma livre, estabelecer a ordem que pretende viver, pois o mal e o bem são consequências humanas e não divinas.

Inicialmente, ao fazer uso do instinto na realização das funções mais elementares a sua sobrevivência, o homem quase não se diferencia dos outros animais. Entretanto, existem duas faculdades que pertencem apenas a humanidade e que promovem competência e responsabilidade das ações realizadas para o melhor andamento de todo o sistema. Somente o homem é capaz de ter a consciência da sua liberdade e de viver a perfectibilidade enquanto fator de aperfeiçoamento próprio. Capacidades que colocam o homem em uma posição ativa frente aos rumos do progresso quanto aos atrasos da humanidade.

Em primeiro lugar, a liberdade no estado de natureza é descrita como natural, enquanto capacidade de realizar a melhor escolha para um fim específico, tornando possível o homem sobressair-se das adversidades e mudanças¹, que em princípio

¹ Um exemplo dessa capacidade de adaptação que proporcionou o sucesso em relação a perpetuação da espécie humana é descrito por Dent (1996) na diferença em relação ao processo de nidificação dos pássaros “Com a maioria dos animais inferiores, o repertório de comportamento e possibilidade de ação é limitado e fixo. No caso, por exemplo, da nidificação, o comportamento dos pássaros parece estar exclusivamente sob a direção do instinto e há pouca ou nenhuma variação entre indivíduos. Se, através de acidentes naturais, os materiais apropriados não forem acessíveis, as espécies pereceriam. Aos animais superiores é possível ensinar alguns estratagemas; e os etólogos têm visto decisões inovadoras de vários tipos serem tomadas, digamos, por símios. Mas a gama de variações e a capacidade espontânea de adaptação às circunstâncias são muito restritas” (DENT, 1996, p. 181). Ao ser viável ao homem a análise e escolha de alternativas que possibilite a sua adaptação e assim garantir a sua sobrevivência, a propriedade aparece como uma das mudanças resultante da necessidade de moradia, de segurança e sustento dos indivíduos e da sua família. Entretanto, uma vez que a propriedade surge dentro da sociedade, mesmo que em fase inicial, essa

são naturais e advém por acaso. Não é a capacidade de ser um agente livre que diferencia o homem dos outros animais, mas a consciência dessa liberdade que promove a sua autonomia e a força para continuar atuando da melhor maneira possível. A natureza influencia todos os animais, entretanto, o homem é o único capaz de querer ou não seguir o seu instinto. Tal consciência possibilita poder querer algo e reconhecer nesse ato uma ação da sua própria humanidade. As ideias também surgem dos sentidos e o homem é o único capaz de realizar combinações que as amplie e as renove dentro do conjunto: racionalidade, paixão e liberdade. Assim são construídas as mudanças no modo de satisfazer suas necessidades naturais e artificiais, como na sua vida moral e política:

Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele. A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica (ROUSSEAU, 1983a, p. 243).

Como exemplo, o instinto de sobrevivência pode atuar enquanto alerta e o agente livre escolhe a melhor ação possível para o momento. O resultado pode ser sucedido ou não, mas essa ação não é um impulso mecânico do instinto. Para Dent (1996) “[é] a absoluta soberania da própria pessoa na condução de suas ações, sem ter que dar conta delas a quem quer que seja que é central na afirmação de Rousseau da liberdade natural que caracteriza todos os homens indistintamente” (DENT, 1996, p. 157). Essa autonomia é a base da liberdade natural que se preserva na humanidade, um princípio inato e uma constância possível de ser realizada em qualquer estado ou momento histórico dentro das novas conjunturas. A liberdade é o princípio que garante que o homem nunca será um meio tanto no passado, quanto no presente ou no futuro.

deve ser pensada como uma garantia não mais individual, mas coletiva que proporciona a liberdade e a igualdade de todos uma vez que é entendida a sua importância para a igualdade moral e política.

Na perspectiva da perfectibilidade, tem-se a possibilidade do aperfeiçoamento ou do retrocesso antropológico, moral e social. Em Klein (2017) a perfectibilidade representa uma multiplicidade imensurável em seus resultados e fins, ou seja:

A perfectibilidade implica na possibilidade de uma variação potencialmente infinita de formas, isto é, de uma maleabilidade da natureza humana que pode seguir qualquer direção. Nesse sentido, não é possível estabelecer uma valoração de diferentes formas culturais humanas em relação a uma forma ideal final (KLEIN, 2017, p. 59).

Essa faculdade pode aprimorar características no indivíduo que repercutem na espécie humana, assim o homem pode pensar e construir instrumentos e técnicas para assegurar a subsistência, tais como a agricultura e a metalúrgica, como também é capaz de criar códigos e leis que possibilitem relações políticas, econômicas e morais legítimas ou fundar um governo despótico. Deste modo, a perfectibilidade, com o auxílio das circunstâncias da conjunção construída socialmente pode ampliar competências virtuosas ou nocivas. Nessas ações residem um compromisso, tanto individual como coletivo, no esforço em criar e fiscalizar convenções e leis para manter a melhor administração possível:

Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distinta e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza (ROUSSEAU, 1983a, p. 243).

A aquisição dessas qualidades, boas ou más, repercutiu sobre as necessidades na forma que elas passam a ser providas. Após essas mudanças, o homem busca se satisfazer para além do que aquilo que a natureza lhe proporcionava espontaneamente. Rousseau argumenta que a saída das ações puramente instintivas para racionais começa com as paixões por elas fazerem a razão entrar em atividade e também aperfeiçoarem.

As paixões e o entendimento possuem uma relação direta. Um promove e influencia o outro, e juntos motivam a satisfação de novos conhecimentos e desejos, uma vez que "(...) só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber porque aquele que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a

pena de raciocinar” (ROUSSEAU, 1983a, p. 244). Da combinação das paixões mais elementares como a alimentação, reprodução, repouso e o temor a dor, surgiram outras devido ao desenvolvimento de novos hábitos e conhecimentos, essas últimas passam a ser definidas como necessidades artificiais. Somente com os primeiros grupos humanos, com o encontro dessas demandas, surgiram a linguagem, as primeiras moradias, as famílias e tantas outras convenções. Esses processos foram essenciais para o estabelecimento das primeiras sociedades civis. Como escreve Rousseau:

Deveu-se a uma providência bastante sábia o fato de as faculdades, que ele apenas possuía potencialmente, só poderem desenvolver-se nas ocasiões de se exercerem, a fim de que não se tornassem supérfluas e onerosas antes do tempo, nem tardias e inúteis ao aparecer a necessidade. O homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza; numa razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade (ROUSSEAU, 1983a, p. 251).

Rousseau afirma a primeira fonte da desigualdade nas distinções produzidas pela comparação física, estéticas e, posteriormente, social. Essas disputas tem o instinto de conservação como base no apreço em ser bem quisto entre os demais dentro de um grupo. Comparações deste tipo poderiam existir em potencial no gênero humano, como propósitos que uma ideia de bem-estar que envolva a motivação em ser reconhecido, entretanto, o equilíbrio entre as vontades individuais e o desejo de bem-estar não aconteceu. Essa equidade seria a forma mais desejável para uma transição coerente entre o estado de natureza para o estado civil. O fundamento desejável seria a razão e a piedade como reguladores do amor de si e o instinto de conservação, ou seja, a humanidade em consonância com a virtude.

Na *Carta de Jean-Jacques Rousseau ao Sr. Philopolis* (1775), Rousseau realiza uma analogia entre o processo de envelhecimento do corpo humano e o funcionamento das estruturas que mantém a sociedade civil. A primeira semelhança está na assistência e especifica que ambas as partes demandam para garantir o melhor funcionamento do seu conjunto. Nesse aspecto, Rousseau reconhece a sociedade civil como o produto de uma força intelectual fruto do acúmulo histórico de todos os processos naturais ou artificiais. As ferramentas que conciliam as forças e

as fragilidades da sociedade civil estão nas leis, nos governos e nas técnicas de produção de subsídios.

A segunda semelhança está no reconhecimento do estabelecimento da sociedade civil enquanto uma criação humana, enquanto uma construção artificial que sofre influências internas e externas, que não está finalizada, mas que demanda do homem a capacidade e a força para retardar ou acelerar os processos de responsabilidade sua, concernente aos valores éticos e políticos. A vontade humana é o elemento formador da realidade ética e política ao motivar a criação e transformação de instituições que possibilitam a luta pela legitimação ou pela extorsão da soberania popular. Com a multiplicidade desses resultados para as decisões humanas, Rousseau afirma que a sociedade civil em si não pode ser defendida como o fim de excelência de todo o processo pela medição somente do progresso das ciências e das artes.

O progresso da humanidade deve ser um resultado integral, pois as ciências na tirania não produzem a igualdade de conhecimento e oportunidade, as artes na usurpação da soberania apenas adornam e escondem os abusos ao invés de questioná-los. O caráter que recai sobre o homem enquanto espécie deve ser o exercício da moralidade reconhecida como uma lei natural universal e legítima, deste modo, a humanidade será exercida em concordância com a liberdade e a igualdade a todos os homens. Não é a sociedade civil que garante a humanidade, mas a ação coletiva com os propósitos legítimos e possíveis de serem garantidos a todos.

A prevalência do interesse privado representa a sustentação dos privilégios em detrimento da miséria e do mal em uma amplitude geral. É nisso que repousa o principal problema das sociedades civis: o seu estabelecimento deu-se em virtude do controle das propriedades nas mãos dos ricos, mas essa convenção não encerrou o destino das sociedades. As relações históricas entre vícios e virtudes possibilitaram uma leitura mais condizente com a formação presente. Deste modo é cada vez mais possível reconhecer a origem do ato justo e do ato tirano com o conhecimento da sua fundamentação política e moral.

Retomando a leitura da bondade inata que alguns comentadores atribuem a teoria de Rousseau, a inexistência de competições ou conflitos entre homens que mal

se encontravam e não tinha qualquer sistema de comunicação defronta a descrição do estado de natureza como um cenário de guerra constante. Em suma, não existia noção de coletividade, de apreço do outro para consigo e muito menos a bens materiais. Nas palavras de Falabretti (2008), o homem no estado natural não sabia o que era ser bom ou ruim, pois raramente entrava em contatos com seus semelhantes, logo não reconhecia qualquer sistema de leis ou moralidade em seus atos. As ordens eram dadas pela natureza em sua forma mais pura, pelo instinto de conservação e a piedade, não existindo relevância ou contexto para realizar a publicidade nos seus atos:

No estado de natureza, a coletividade praticamente inexistia (...). Note-se então que o mito do bom selvagem, caso entendamos que essa qualificação denota uma constituição moral positiva, não é pertinente ao homem do estado de natureza rousseauiano. O selvagem nunca agia tendo em vista uma norma ou uma lei moral. Apenas encontrava-se perante o agir conforme as manifestações de sua natureza. Moralidade ou ação moral somente aparecem no plano da publicidade. Pois somente em uma vida pública o meu semelhante é objeto de um julgamento alheio, como é também para si mesmo” (FALABRETTI, 2008, p. 32).

A amoralidade do homem natural é resultado do desconhecimento da noção de direitos e deveres comuns entre semelhantes. Isso demonstra que é impossível realizar juízos morais e políticos sobre o homem nesse período, uma vez que ele não reconhecia o que é ser bom ou ruim. Tais julgamentos são criação, primeiramente, do contato entre indivíduos e do choque dos interesses que tais encontros provocaram na estrutura social:

Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes, a menos que, tomando estas palavras num sentido físico, se considerem como vício do indivíduo as qualidades capazes de prejudicar sua própria conservação, e virtudes aquelas capazes de em seu favor contribuir, caso em que se poderia chamar de mais virtuosos àqueles que menos resistissem aos impulsos simples da natureza (ROUSSEAU, 1983a, p. 251).

Essa passagem permite entender a relação entre virtudes e vícios como uma ligação ao instinto de conservação, representando uma qualidade de caráter física e não moral. As virtudes do homem no estado de natureza são decisões que contribuem para a sua sobrevivência e, conseqüentemente, os vícios são ações que

causam danos à integridade física. Quanto mais o homem estava conectado à simples natureza, mais se encontrava protegido, satisfeito e tranquilo, mas como essa lógica era executada?

Segundo Machado (1968), existe outra forma de entender o amoralismo do homem natural. No estado natural, o homem consegue manter um equilíbrio entre a coexistência dos impulsos do instinto de conservação e a piedade, entre uma força que impulsiona o homem a defender-se de qualquer violência ou perigo e um sentimento de empatia frente a expressão de dor de outro animal, originando um desejo de não promover ou presenciar o sofrimento alheio. Nessa coexistência, Machado enxerga o diferencial do modo de vida do homem natural em relação ao homem civil, pois um possível julgamento ético sobre esses valores é anulado, uma vez que ambos se complementam no próprio indivíduo:

O instinto de conservação já se inclui na condição original, porém não é dirigido contra os semelhantes, senão apenas em favor de si mesmo, e Rousseau, quando nos diz que além da autopreservação o homem natural também conhece a piedade pelos semelhantes, sem dúvida procura colocar, ao lado de um impulso que tenderíamos a julgar mau, outro que diríamos bom, para mostrar que ambos não implicam em qualquer valor ético, desde que se completam no próprio indivíduo (MACHADO, 1968, p. 39).

Sentimentos originários ao homem, descritos também como os princípios de uma moral natural e do direito natural, são denominados como o instinto de conservação e a piedade natural. Eles representam dois movimentos, ao mesmo tempo, que satisfazem as paixões também mantêm a ordem, da melhor forma possível, dentro do estado de natureza:

Deixando de lado, pois, todos os livros científicos, que só nos ensinam a ver os homens como eles se fizeram, e meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores a razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes (ROUSSEAU, 1983a, p. 230-31).

Com o instinto de conservação, o homem tem a necessidade de fazer uso das coisas fundamentais a sua sobrevivência. Entretanto, tal efeito não gera um sentimento de domínio ou dependência universal que é realidade no estado civil.

Nessa lógica, se deseja tudo que existe a se conquistar, bens e títulos, sem medir as consequências desses atos ao coletivo e, por outro lado, essa ganância estabelece uma posição de sujeição aos outros homens que são obrigados a receber tudo dos que não se responsabilizam em entregar-lhes praticamente nada.

A piedade natural representa o sentimento de repugnância ao sofrimento alheio que conduzia, em sua forma mais forte, o homem no estado de natureza, fazendo-o evitar combates desnecessários e promovendo a sobrevivência recíproca de toda a espécie ao compensar qualquer manifestação mais egoísta que seja do instinto de conservação. Assim:

(...) a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. (...) ela, em lugar dessa máxima sublime da justiça raciocinada – Faze a outrem o que desejas que façam a ti –, inspira a todos os homens esta outra máxima de bondade natural, bem menos perfeita, mas talvez mais útil do que a precedente – Alcança teu bem com o menor mal possível para outrem. Numa palavra, antes desse sentimento natural do que nos argumentos sutis deve procurar-se a causa da repugnância que todo homem experimentaria por agir mal, mesmo independentemente das máximas da educação. Ainda que possa ser próprio de Sócrates e dos espíritos de sua têmpera adquirirem a virtude pela razão, há muito tempo o gênero humano não existiria mais, se sua conservação só dependesse dos que pertencem a esse grupo (ROUSSEAU, 1983a, p. 254-55).

Segundo o sentimento de piedade, máxima intrínseca à natureza física ou racional, o desejo não está em fazer o que desejas que façam para você, uma vez que isso pode ocasionar em atitudes mesquinhas e inconsequentes. O que deve ser feito é alcançar o teu bem evitando ao máximo causar mal ao outro, ou seja, “(...) ela impedirá qualquer selvagem robusto de tirar a uma criança fraca ou a um velho enfermo a subsistência adquirida com dificuldade, desde que ele mesmo possa encontrar a sua em outra parte” (ROUSSEAU, 1983a, p. 254). Este posicionamento revela que a repugnância em fazer o mal é um sentimento natural e logo representa um princípio que acompanha a humanidade em toda a sua história, infelizmente, em proporções diferentes. Mesmo quando se é instruído a fazer o mal, na educação opressora que mascara vícios e abusos sobre a forma de segurança e paz, o homem sentirá neste ato desconforto e repúdio ao sentir a força que a piedade exerce na análise de qualquer situação injusta e opressora. Mesmo a razão, como

sua força e poder de organização e construção, não atinge de forma tão imediata e mobilizadora quanto a piedade natural, quanto um sentimento mais primitivo.

As necessidades artificiais características das demandas do homem civil, produzidas por hábitos ou convenções, não são reconhecidas pelo modo de vida do homem natural. Uma vez que “[n]ão constitui, pois, para esses primeiros homens, nem tão grande mal, nem, sobretudo, tão grande obstáculo à sua conservação, a nudez, a falta de moradia e a privação de todas as inutilidades que consideramos tão necessárias” (ROUSSEAU, 1983a, p. 242). Não se tinha a noção do meu e do teu, não existia qualquer ideia de posse ou propriedade, tudo que era necessário a satisfação dos desejos era encontrada na natureza. A necessidade será apresentada em duas perspectivas, como necessidades naturais, essenciais para o desenvolvimento da vida e anteriores a quaisquer convenções e as necessidades artificiais, criadas por situações e vontades específicas para satisfazer desejos que surgiram ao longo da vida em sociedade.

As necessidades naturais representam o contentamento das paixões e demandas físicas mais elementares “[o]s únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome” (ROUSSEAU, 1983a, p. 244). Essas necessidades são descritas como rústicas por correspondem aos impulsos dos instintos que todos os animais sentem e, ao mesmo tempo, representam os princípios da natureza humana que promoveram, posteriormente, a razão. Nesse período, o homem não tinha qualquer ideia sobre o futuro, seus projetos não se estendiam até o fim do dia “[v]ejo fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades” (ROUSSEAU, 1983a, p. 238).

As necessidades artificiais referem-se aos hábitos e costumes originários da convivência em grupo, elas se dividem em duas demandas. A primeira surge com as demandas de controle sobre as ações coletivas, como foi o surgimento das instituições e leis que compõem o corpo político. A segunda é banal em relação as suas finalidades, tem uma ligação direta com o luxo e a riqueza e de uma forma contraditória são necessidades criadas para exaltar “(...) coisas pouco necessárias” (ROUSSEAU, 1983a, p. 242). Esses elementos resultam de atos artificiais, hábitos

criados e difundidos pela sociedade, tais como a origem das línguas, o surgimento da noção de posse e propriedade e o estabelecimento da dependência recíproca entre os homens. Anterior a essas convenções, o homem tinha passado boa parte da sua vida sem usufruir ou imaginar a existência de acordos recíprocos, como também não possuía noção sobre a existência e potencialização das desigualdades que foram se estabelecendo com as circunstâncias e os desejos:

Com paixões tão pouco ativas e freio tão salutar, os homens, mais ferozes do que maus e mais preocupados em se defender do mal que possam receber do que tentados a fazê-lo a outrem, não estavam sujeitos a disputas muito perigosas. Como não tinham entre si nenhuma espécie de comércio, como conseqüentemente não conheciam nem a vaidade, nem a consideração, a estima ou o desprezo; como não possuíam a menor noção do teu e do meu, nem qualquer idéia verdadeira de justiça; como consideravam as violências, que podiam tolerar, como um mal fácil de ser reparado e não como uma injúria que deve ser punida; e como não pensavam na vingança senão maquinalmente e no momento, à maneira do cão que morde a pedra que lhe atiram – suas disputas raramente teriam conseqüências sangrentas, se não conhecessem assunto mais excitante do que o alimento. (ROUSSEAU, 1983a, p. 255).

Mais uma vez é importante ressaltar a questão das circunstâncias externas e a forma como o homem não se satisfaz mais apenas com o que é disponibilizado pela natureza, o que equivale reconhecer que o contentamento das necessidades naturais já não são o único objetivo das ações humanas. Esse passo cria a dependência do outro para construir e proteger seus projetos e conquistas. Nisso a ordem dos sentimentos e das faculdades é invertida, o instinto de conservação torna-se amor-próprio e a piedade não consegue atuar com a força que tinha na tomada de decisões dos homens. O que antes era impensável se tornar urgente. Esses são os primeiros indícios da distância entre o estado de natureza e o estado civil:

Quanto mais se medita sobre esse assunto tanto mais aumenta, aos nossos olhos, a distância entre as puras sensações e os mais simples conhecimentos, sendo impossível conceber-se como um homem teria podido, unicamente por suas forças, sem auxílio da comunicação e sem a premência da necessidade, vencer intervalo tão grande (ROUSSEAU, 1983a, p. 245).

As mudanças comportamentais mais específicas aparecem na descoberta de dois sentimentos. O primeiro é o amor moral, como a expressão do desejo de estipular para si um único objeto de admiração e exaltação e o segundo é a estima

pública enquanto mecanismo de avaliação, um dos primeiros indícios da vida social em que se exalta a comparação e deslumbramento físico e moral, resultando em inveja, vinganças e injúrias. Essas condutas são obra de convenções, de códigos e regras estabelecidas por instituições próprias do modelo de sociedade:

É fácil de ver, com efeito, que entre as diferenças que distingue os homens, inúmeras, consideradas como naturais, são unicamente obra do hábito e dos vários gêneros de vida que os homens adotam em sociedade. Assim, um temperamento robusto ou delicado, a força ou a fraqueza, que dele derivam, resultam mais frequentemente da maneira dura ou afeminada pela qual se foi educado do que da constituição primitiva dos corpos. (ROUSSEAU, 1983a, p. 257).

No estado de natureza, a própria desigualdade natural ou física é quase nula, ela não representa qualquer relevância ao homem nesse período. No estado de natureza não é estimulada, entres os indivíduos, qualquer expressão pública de poder ou força como forma de comparação. Do que adianta ser mais forte que a maioria, o mais belo entre os homens, o mais rico em um estado que não se valoriza qualquer um desses títulos? No qual não se valoriza as desigualdades ou o controle sobre os homens?

Não é possível detalhar de fato os motivos, nem se o estado de natureza de fato existiu, mas o homem saiu de um período de autonomia e assumiu vários compromissos, desenvolvendo capacidades que permitiram sobreviver as novas formas de organização morais e políticas. Rousseau disserta sobre esses sistemas e entende que a potencialidade, característica da perfectibilidade, aflorada de acordo com as demandas situacionais, formou o motor que tirou os sentimentos humanos da sua ordem natural, construindo novos cenários e relações:

Depois de ter mostrado que a perfectibilidade, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente jamais poderão desenvolver-se por si próprias, pois para isso necessitam do concurso fortuito de inúmeras causas estranhas, que nunca poderiam surgir e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva, resta-me considerar e aproximar os vários acasos que puderam aperfeiçoar a razão humana, deteriorando a espécie, tornar mau um ser ao transformá-lo em ser social e, partindo de tão longe, trazer enfim o homem e o mundo ao ponto em que o conhecemos (ROUSSEAU, 1983a, p. 258).

No estado de natureza, o homem tinha a autonomia de servir-se de forma ilimitada, embora momentaneamente, da coisa ou do local que lhe possibilitasse o

contentamento das suas necessidades mais primárias. Se queria descansar, encontrava repouso em um espaço e, depois de satisfeito, seguia o seu caminho. O instinto de conservação não lhe despertava o sentimento de ser “dono” de tudo que encontrava, ele podia zelar por si sem prejudicar o outro. Entretanto, esses costumes passaram a serem restringidos por outros homens. Assim, os homens passaram a demarcar áreas que lhes despertam interesse e estabeleceram com a posse uma divisão entre aqueles que detinham a posse de algo e os andarilhos que começaram a sentir grandes dificuldades em manter sua sobrevivência com o crescimento dos proprietários e o uso da força como forma de manter a sua posse.

Esses foram os passos iniciais das primeiras formas de obediência e o estabelecimento da posse que, posteriormente, tornou-se propriedade, como primeiro processo da desigualdade entre os homens, pois, a autarquia da natureza do gênero humano se transformou em uma dependência abusiva com o surgimento dos primeiros grupos e os arranjos para manter privilégios em detrimento da vulnerabilidade política dos demais indivíduos:

(...) cada qual deve ver como, por serem os laços da servidão formados unicamente pela dependência mútua dos homens e pelas necessidades recíprocas que os unem, é impossível subjugar um homem sem antes tê-lo colocado na situação de não viver sem o outro, situação essa que, por não existir no estado de natureza, nele deixa cada um livre do jugo (ROUSSEAU, 1983a, p. 258).

A relação entre o teu e o meu inicia a criação da sociedade civil, com o estabelecimento de instituições e leis, promovendo o direito à propriedade, enquanto mecanismo para legitimar o uso da posse sem o artifício da força física. Entretanto, o princípio que organizou e consolidou essa lei segue a lógica da desigualdade moral e política. Antes da propriedade privada, não existia um elemento que materializasse o controle de um homem sobre o outro. O poder de impor ao outro uma vontade unilateral representa o medo de perder o bem, de estar passível a sofrer um dano material e moral a qualquer momento, mas também representa o desejo de oprimir o próximo com a centralização do poder soberano nas mãos dos que possuem mais terras e bens. Nas palavras de Rousseau:

Ouçõ sempre dizer que os mais fortes oprimirão os mais fracos. É preciso, porém, que me expliquem o que querem dizer com a palavra opressão. Uns

dominarão com violência, outros gemerão submetidos a todos os seus caprichos. Aí está precisamente o que observo entre nós, mas não sei como se poderia dizer isso de homens selvagens, com os quais se teriam mesmo grande dificuldade para fazer compreender o que é servidão e dominação. Um homem poderá muito bem apossar-se dos frutos colhidos por um outro, da caça morta por ele, do antro que lhe servia de abrigo, mas como chegaria ao ponto de fazer-se obedecer? E quais poderão ser as cadeias da dependência entre homens que nada possuem? Se me expulsam de uma árvore, sou livre de ir para outra; se me perseguem num certo lugar, que me impedirá de ir para outro? (ROUSSEAU, 1983a, p. 257-8).

Rousseau apresenta a ideia de propriedade privada como uma forma de opressão política e moral, materializada a partir do estabelecimento do direito que protege o proprietário, mas deixa o povo exposto a grandes abusos, tais como as violências ocorridas pelo direito à força. A sociedade que surgiu com o estabelecimento da propriedade não tem como princípio a defesa da liberdade, da autonomia política e da igualdade em seus vários aspectos. O que está em foco são os acordos que sustentam a desigualdade moral e política com uma sociedade dividida entre ricos e pobres.

O contexto que estabeleceu o primeiro registro de um direito à propriedade privada foi descrito por Rousseau como a manutenção dos privilégios dos ricos em posses, proporcionando a extensão do que representava o direito da força com a positivação das leis do proprietário. Essa lei foi a forma de disfarçar os atos despóticos com o pretexto de garantir a segurança das propriedades, mas não se pensou na igualdade na distribuição das terras. Se a questão for ampliada para uma lei que garantisse o mínimo para viver de forma digna, os interesses dos ricos estariam em risco. Com esse pacto, a dominação e a acumulação econômica tornaram-se elementos de grande relevância nas relações sociais e políticas, impedido o exercício da liberdade civil e da igualdade na vida cotidiana e na tomada de decisões. Um problema do âmbito privado, é que as posses de cada indivíduo repercutem como um problema moral e político, uma vez que a centralização dos recursos essenciais à garantia da vida está nas mãos dos mais interessados em manter tal desigualdades com os benefícios que elas garantem aos privilegiados.

2.2 A SOCIEDADE CIVIL ANTES DO CONTRATO SOCIAL

Rousseau define o início da sociedade civil com o estabelecimento de uma ordem fruto de decisões coletivas e essa ordem surge com a propriedade privada, uma vez que ela representa o estabelecimento de limites sobre o uso dos objetos e das terras, algo que, anteriormente, era direcionado ao atendimento das necessidades imediatas. No segundo *Discurso*, temos o esboço da dependência entre a desigualdade de poder e a desigualdade de posses.

O primeiro homem que cercou um pedaço de terra e não encontrou relutância por parte dos outros iguais estabeleceu a propriedade como primeiro progresso da desigualdade com a relação entre o meu e o teu:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acredita-lo. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém” (ROUSSEAU, 1983a, p. 259)

A propriedade privada apresenta o primeiro registro da distinção política e moral entre classes sociais, demarcada por quem possui ou não algo que materialize sua força física e política. Essa mudança provocou um grande choque de interesses que acabou rompendo o equilíbrio entre os princípios da simplicidade e a uniformidade das relações do homem em si e entre os outros. Rousseau ressalta que, certamente, a ideia da propriedade privada surgiu como resultado de outras ideias e processos externos. As circunstâncias climáticas e paisagísticas podem ter influenciado tal ideia, mas coube às transformações sociais, morais e culturais desenvolverem-se com o contato entre os primeiros grupos e a necessidade das primeiras posses. Pensando esses eventos, é possível entender um momento na história em que as coisas não poderiam mais ser como antes:

Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só pode ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano. Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumenta-las de geração para geração, antes de

chegar a esse último termo do estado de natureza (ROUSSEAU, 1983a, p. 259-60).

Para Dent (1996) a propriedade privada é a materialização de vários processos realizados pelo homem. Por mais que possa ser associada ao egoísmo e à miséria, a propriedade privada em si não é a origem da discórdia social, o problema está no valor moral dado ao desejo do homem em obter algo antes de qualquer outro, quando muitas vezes já se tem o bastante para garantir a si o necessário para viver de forma estável. Essa extravagância ou luxo é um comportamento que padronizou as relações das sociedades policiadas, um argumento que reforça a leitura das intenções implícitas ao estabelecimento do direito à propriedade e a verdadeira razão das convenções sociais que, progressivamente, foram articuladas pelos proprietários. O uso dado à propriedade privada passa a simbolizar o rumo moral e político que direciona as ações humanas, esse é o aspecto que Dent acredita ser o mais significativo na definição dada por Rousseau sobre a propriedade privada:

Quando os homens se juntam em sociedade, torna-se importante para eles obter odiosa distinção e prestígio pessoal para si próprio impondo ignomínia e miséria a outros. A propriedade converte-se num dos sinais mais notáveis dessa prestigiosa diferença. Pela extensão de sua propriedade, uma pessoa é conhecida como um “homem de posse”. (...) Em muitos casos, não é porque desejem proteger-se melhor contra privações futuras que as pessoas desejem possuir mais do que outras; é em atenção ao consumo (ou possessão) visível. É propriedade como sinal de status, não como necessidade para a sobrevivência, que é a manifestação de mal social (DENT, 1996, p. 190).

Em Ellen Wood (2012), mesmo que Rousseau tenha se expressado de forma ambígua sobre a origem da propriedade, se ela surgiu enquanto um ato de um indivíduo sobre os outros ou se é o acúmulo de vários outros processos, o passo primordial da sua interpretação está no reconhecimento da revolução social que a propriedade privada apresenta dentro das relações de poder e de controle. Com a propriedade privada, a desigualdade se materializa e o ato de possuir algo passa a ser a principal forma de distinção entre os homens, desde o princípio da vida social:

O divisor de águas no desenvolvimento da humanidade foi a invenção da propriedade privada. Rousseau pode ter sido ambíguo sobre como esta revolução surgiu, mas uma coisa é clara: não importa a primeira causa da

propriedade privada, ou a divisão do trabalho que parece ter provocado isso, a invenção da propriedade foi decisiva para fazer da desigualdade a principal determinação da vida social. Quaisquer que sejam as outras desigualdades entre os seres humanos, enraizadas na psicologia ou no talento inato, é a invenção da propriedade que explica a divisão entre donos e servos, aqueles que trabalham e aqueles que apropriam o trabalho dos outros, e finalmente a divisão entre quem manda e quem obedece” (WOOD, 2012, p. 194, minha tradução)².

A ideia de propriedade privada foi um dos progressos atribuídos às faculdades metafísicas e morais humanas, denominadas como a liberdade e a perfectibilidade. Elas consolidaram a fundação dos grupos sociais enquanto unidades políticas estruturadas ao redor das propriedades. O homem solitário que adormecia, alimentava-se, reproduzia-se em qualquer lugar, entendia a sua necessidade como um elemento de satisfação momentânea, foi mudando de forma progressiva até perceber que uma choupana traria mais conforto e segurança a si e a sua família, uma vida nômade não promovia mais a segurança e subsistência como antes:

Tudo começa a mudar de aspecto. Até então errando nos bosques, os homens, ao adquirirem situação mais fixa, aproximam-se lentamente e por fim formam, em cada região, uma nação particular, una de costumes e caracteres, não por regulamentos e leis, mas, sim, pelo mesmo gênero de vida e de alimentos e pela influência comum do clima. Uma vizinhança permanente não pode deixar de, afinal, engendrar algumas ligações entre as famílias (ROUSSEAU, 1983a, p. 263).

Nessa etapa das relações humanas surge à afeição recíproca entre homem e mulher, o que posteriormente formou a relação entre pais e filhos como a continuidade da sua linhagem e de sua herança material. Nesse conjunto, também é notável a força que essa relação mútua produzia para a proteção de forma mais segura e ágil de si e de seus pertences “[a] essa época se prende uma primeira revolução que determinou o estabelecimento e a distinção das famílias e que introduziu uma espécie de propriedade da qual nasceram talvez brigas e combates” (ROUSSEAU, 1983a, p. 262). Assim surgiu o amor conjugal - diferente do amor

² The watershed in the development of humanity was the invention of private property. Rousseau may not be unambiguous about how this revolution came about; but one thing is clear: whatever the first cause of private property, or the social division of labour that seems to have brought it about, the invention of property was decisive in making inequality the principal determinant of social life. Whatever other inequalities there may be among human beings, whether rooted in psychology or innate talent, it is the invention of property that accounts for the divisions between masters and servants, those who labour (WOOD, 2012, p. 194)

físico, efêmero, esse representa o início da família-, o amor paternal - em que os filhos constroem laços fortes de afinidade e respeito com os pais-, e as relações de vizinhança - uma vez identificada o amor ao bem-estar como princípio que une os homens -. Tais passos descrevem a noção de pertencimento ao grupo que repercute no homem com o seu reconhecimento, enquanto membro da espécie humana.

Rousseau apresenta as primeiras formas de comodidades como objetos para satisfazer necessidades ainda muito limitadas, o problema está no tempo livre que foi gerado por tais instrumentos. Essas comodidades enfraqueciam o corpo, antes robusto, causou uma sensação de orgulho e degenerou as verdadeiras necessidades, deixando o homem dependente e egoísta “(...) a privação se tornou muito cruel do que doce fora sua posse, e os homens sentiam-se infelizes por perdê-las, sem terem sido felizes por possuí-las (ROUSSEAU, 1983a, p. 262)”. Para Rousseau, esse momento inicial de aproximação entre famílias e de comércio entre os homens, ainda mantinha em si valores mais consistentes com as paixões elementares e o entendimento em sua forma mais coerente com a natureza. Tais comportamentos são exemplos de um período descrito como a sociedade nascente ou a época de ouro, momento próximo a superação do estado de natureza no qual as leis ainda não tinham eram positivadas, mas os valores ainda eram verdadeiros, embora o homem já estivesse entre alguns vícios das relações sociais como é a estima pública.

A estima pública descreve em atitudes o primeiro passo da desigualdade entre os homens, ela representa o desejo em ser admirado pelo outro ou de possuir aquilo que o outro não tem, o que resultou na saída de um estado de simples convivência familiar para um cenário com traços de urbanidade:

(...) dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja (...) [s]aíram daí os primeiros deveres de civilidade, mesmo entre os selvagens, e por isso toda a afronta voluntária tornou-se um ultraje porque, junto com o mal que resultava da injúria ao ofendido, este nela via desprezo pela sua pessoa, frequentemente mais insuportável do que o próprio mal (ROUSSEAU, 1983a, p. 263)

Quanto menos revoluções o homem sofria, mais se mantinha protegido dos desejos mais fortes de superioridade, tanto em relação aos outros homens, como sobre a natureza. Por mais que alguns elementos já estivessem sido distorcidos da

sua forma originária, nesse período ainda é possível reconhecer, de forma clara, os verdadeiros princípios da natureza dentro e fora ao homem:

Assim, embora os homens se tornassem menos tolerantes e a piedade natural já sofresse certa alteração, esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura. Mais se reflete sobre isso e mais se conclui que esse estado era o menos sujeito às revoluções, o melhor para o homem, que certamente saiu dele por qualquer acaso funesto que, para a utilidade comum, jamais deveria ter acontecido (ROUSSEAU, 1983a, p. 264).

A eventualidade das circunstâncias ou como Rousseau mesmo denomina o “acaso funesto” (ROUSSEAU, 1983a, p. 264), resultou na superação da época de ouro da humanidade. As novas necessidades provocadas pelas relações familiares, de vizinhança e as recentes comunidades passaram a exigir um suporte mais diversificado e seguro ocasionando a transição do “comércio independente” (ROUSSEAU, 1983a, p. 264-65) para a “(...) necessidade do socorro de outro, desde que percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário” (ROUSSEAU, 1983a, p. 265). Quando o trabalho em conjunto se mostrou mais eficiente na satisfação dos interesses e a produção de provisões não foca apenas o necessário para a subsistência de cada um, as artes ou as técnicas passaram a exercer um papel político importantíssimo para a estrutura social.

Como afirma Larrère (2012) o que Rousseau ressalta dessa relação entre o homem e o uso das técnicas sobre a natureza não é demonstrar qualquer superioridade do primeiro em relação ao segundo, uma vez que o homem não descobriu nada de novo e apenas observou e imitou o que a natureza já fazia, a questão está em como tais técnicas serão desenvolvidas dentro do contexto social em que são implementadas:

Rousseau denuncia o império, quer ele se exerça sobre os homens, quer sobre a natureza. Não se trata de recusar a técnica porque ela seria contrária à natureza, trata-se de encontrar o contexto social que permita controlá-la. (...) Não se trata, então, de opor o homem à natureza, nem de condenar a técnica por princípio. Trata-se, antes, de encontrar um outro modo de dar conta da atividade humana. Isso é testemunhado pela justificação da propriedade. (LARRÈRE, 2012, p. 23)

Nesse contexto, Larrère afirma que a propriedade se justifica como o resultado do trabalho empregado sobre a terra, mas isso não equivale a considerar o trabalho enquanto ato de primazia do homem sobre a natureza. O trabalho representa uma atividade que complementa o que existe, uma ação que acrescenta à natureza dentro de uma perspectiva de cooperação.

Ao observar a produção dos frutos da natureza, o homem nota a contiguidade dos ciclos da geração dos vegetais e pensa métodos para reproduzir tais processos na arrecadação das provisões. Rousseau apresenta a agricultura como um sistema que demanda certos conhecimentos e dedicação do homem em relação ao manejo da terra e de seus frutos. Antes o homem colhia os alimentos das árvores e se saciava desta forma, agora, a agricultura toma a posição de função vital do sistema político e moral. As primeiras plantações ao redor das cabanas promovem a mudança do status do homem que sai do papel de coletor para se tornar produtor:

Tornando-se mais industriais, pode-se imaginar que, com pedras agudas e paus pontudos, começaram a cultivar à volta de sua cabana alguns legumes ou raízes muito antes de saber preparar o trigo e de contar com instrumentos necessários para a cultura em grande escala, mesmo sem levar em consideração que, para dedicar-se a essa ocupação e semear as terras, é preciso inicialmente resolver-se a perder alguma coisa para depois ganhar mais – preocupação muito distante da tendência de espírito de um homem selvagem que, como disse, sente muita dificuldade para, de manhã, pensar nas necessidades da noite (ROUSSEAU, 1983a, p. 265).

Tal cultura também exige mão de obra para efetivar seus processos, quando a produção agrícola era voltada a subsistência e não ao comércio, as práticas eram executadas somente pelas famílias, porém, com o crescimento da produção e o acúmulo das terras na mão de poucos, a divisão social do trabalho passa a ser representada entre o dono da terra e quem trabalha para ele:

[a]ntes que se tivessem inventado os sinais representativos das riquezas, elas só podiam consistir em propriedades e animais, os únicos bens reais que os homens podiam possuir. Ora, quando as heranças cresceram em número e extensão, a ponto de cobrir todo o solo, e tocarem-se umas às outras, uns só puderam prosperar a expensas dos outros, e os suprenumerários, que a fraqueza ou a indolência tinham impedido por seu turno de as adquirir, tendo se tornado pobres sem nada ter perdido, porque tudo mudando à sua volta, somente eles não mudaram, viram-se obrigados a receber ou roubar sua subsistência da mão dos ricos. Daí começaram a nascer, segundo os vários caracteres de uns e de outros, a dominação e a servidão, ou a violência e os roubos (ROUSSEAU, 1983a, p.267-68).

Esse é o início de estado de guerra, em questão de tempo, a alimentação, a moradia, a produção de ferramentas e tanto outros elementos para a manutenção da sobrevivência humana se integram a capitalização do poder político nas sociedades nascentes. Cada vez mais associadas a acumulação de riquezas e força, o que antes era uma forma de suprir a necessidade de obter mantimentos e bens para as incertezas do futuro, assume o caráter de distinção social e política em uma lógica que mede os valores morais de cada indivíduo entre a fartura e a carência dos seus recursos materiais. Se levamos em conta os valores morais, político e sociais, o estado de guerra é um produto artificial que ainda sustenta os privilégios da classe mais abastada.

A partilha e uso das propriedades proporcionaram o que pode ser entendido como a primeira regra de justiça entre os homens, no qual “(...) para dar a cada um o que é seu, é preciso que cada um possua alguma coisa” (ROUSSEAU, 1983a, p. 266). Se cada um possui o necessário para garantir o seu sustento, todos teriam o igual direito de empregar sua mão de obra sem se colocar em uma situação de constrangimento com o impasse entre ceder sua liberdade ou buscar sua sobrevivência, tal quadro representa a submissão de homens a outros homens em virtude da desigualdade material, com isso surge o direito do mais forte e o do primeiro ocupante:

[a]ssim, os mais poderosos ou os mais miseráveis, fazendo de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio, equivalente, segundo eles, ao de propriedade, seguiu-se à rompida igualdade a pior desordem; assim as usurpações dos ricos, as extor[s]ões dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus (ROUSSEAU, 1983a, p. 268).

Um dos desafios para a manutenção da igualdade entre os homens, em seu caráter social e moral, está no desejo pelo reconhecimento da estima pública através da diferenciação econômica e política. Nesse cenário, Rousseau destaca dois papéis que descrevem as novas relações de poder e o início do processo da desigualdade, com isso, surge entre os homens os indivíduos ricos e os pobres. Nos ricos encontramos uma classe social que deseja manter-se no poder e que busca

legitimar seus privilégios com o direito à propriedade, lei criada e mantida pelo mesmos:

(...) qualquer que fosse a interpretação que pudessem dar às suas usurpações, sabiam muito bem estarem estas apoiadas unicamente num direito precário e abusivo e que, tendo sido adquiridas apenas pela força, estas mesmas poder-lhes-ia arrebatá-las sem que pudessem lamentar-se (ROUSSEAU, 1983a, p. 268).

Do outro lado estão os pobres, homens que estão em uma posição de risco ao encontrarem-se ameaçados pelos interesses dos mais ricos e poderosos. Esses papéis sociais representam os primeiros impactos da propriedade privada enquanto mecanismo de diferenciação econômica e política, que materializa e divulga tanto os vícios morais quanto as desigualdades em suas diversas formas:

Por fim, a ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a todos os homens uma negra tendência a prejudicarem-se mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe com maior segurança, frequentemente usa a máscara da bondade; em uma palavra, há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem. Todos esses males constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente (ROUSSEAU, 1983a, p. 267).

Nesta passagem é possível entender a responsabilidade que Rousseau atribui aos homens em relação a criação e manutenção de um Estado que intervenha sempre que algum grupo se coloque acima da soberania, em um contexto de opressão econômica e social, à propriedade privada, como materialização do abuso que o forte realiza sobre o fraco, no caso, do rico sobre o pobre.

No *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750) Rousseau descreve os costumes e a linguagem características da sociedade civil como mais preocupadas em serem agradáveis do que em serem justas ou verdadeiras. Esse comportamento é produto da polidez típica de uma urbanidade transferida pelos valores morais e políticos do contrato formado entre ricos e pobres. O contrato dos ricos, como é denominada a primeira forma de associação civil, se fundamenta entre o parecer ou ter como algo superior ao ser, enquanto representação genuína das ações e

discursos humanos. Nesse contexto, o objetivo das decisões políticas se concentra na classe privilegiada que sustenta seu luxo com a miséria do povo.

A crítica de Rousseau para a influência das ciências e as artes na sociedade civil foca o modo como esses conhecimentos são direcionados como mecanismos a serviço da corrupção dos costumes no âmbito moral e político. Para o autor, o modo como essas técnicas passam a servir enquanto troféus para satisfazer o desejo de publicidade de ações virtuosas ou luxuosas é o que corrompe a estrutura moral do Estado, uma vez que os costumes mudam de foco saindo da vontade geral para a vontade privada. Tal atitude representa a corrupção dos valores que sustentam a legitimidade da estrutura de todo Estado quando eles representam a prevalência da vontade individual em detrimento da vontade geral, quando propagam o luxo e a fama em detrimento da igualdade e da liberdade civil:

Enquanto o Governo e as leis atendem à segurança e o bem-estar dos homens reunidos, as ciências e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeiras de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama povos policiados. A necessidade levantou os tronos; as ciências e as artes os fortaleceram. Potências da terra, amai os talentos e protegei aqueles que os cultivam. Povos policiados, cultivai-os; escravos felizes, vós lhes deveis esse gosto delicado e fino com que vos excitais, essa doçura de caráter e essa urbanidade de costumes, que tornam tão afável o comércio entre vós, em uma palavra: a aparência de todas as virtudes, sem que se possua nenhuma delas (ROUSSEAU, 1983c, p. 335).

É necessário reforçar que o problema das ciências e as artes na sociedade civil é de caráter moral e político, quando um povo que não é verdadeiro em seus costumes a base do comprometimento político encontra-se fragilizada uma vez que o Estado está a serviço da promoção de vantagens e conquistas individuais.

No texto *Última resposta ao sr. Bordes* (1751), Rousseau disserta sobre a questão do luxo na sociedade civil. Ele descreve a figura do rico os vícios da estima pública e da centralização da propriedade privada. O luxo é uma das mais vergonhosas obras humanas e se origina na vaidade e na ociosidade, promovendo efeitos destrutivos e tirânicos para a soberania popular. Quando se pensa em caráter amplo, as consequências políticas, morais e econômicas, o luxo dos ricos é sustentado pela miséria de muitos trabalhadores. Os pobres, em sua maioria, não conseguem ter o mínimo para alimentarem-se, enquanto grandes luxuosos

banquetes desperdiçam partes da produção dos alimentos. A ociosidade dos ricos é resultado do sofrimento dos pobres, esses últimos não encontram outra opção além de aceitar trabalhos humilhantes e, mesmo assim, não conseguem se manter com o que recebem. O luxo pode empregar alguns homens, mas ele causa a miséria de todo um Estado:

O luxo pode ser necessário para dar pão aos pobres, mas, se não houvesse luxo, não haveria pobres. Ele ocupa os cidadãos ociosos. Mas, por que existem cidadãos ociosos? Quando a agricultura era considerada uma honra, não havia nem miséria nem ociosidade e havia muito menos vícios (ROUSSEAU, 1983d, p. 398).

Rousseau sempre apresentou a agricultura como uma atividade que promove a vida moral e material da sociedade. A agricultura prove os homens com produções necessárias para mantê-los vivos e autônomos, livres da submissão de vontades opressoras que lhes usurpem sua liberdade, enquanto o luxo transforma a produção agrícola em matéria para a exploração e a miséria, quando destina a produção para usos supérfluos, como também diminui o papel da agricultura no funcionamento do Estado e apresenta aos homens uma vida de luxos e aparências nas cidades, o que resulta na decadência do Estado quando corrompendo os principais valores da sua constituição.

O luxo é uma demanda dos indivíduos que não conseguem se manter sem retirar dos outros homens a sua força vital, seus bens ou sua liberdade. Mesmo que os ricos paguem pelos produtos que desperdiça, em um plano geral, essa lógica repercute negativamente tanto nos indivíduos como para a humanidade, pois seus efeitos vão do curto ao longo prazo. Na nota *i* do segundo *Discurso*, é possível notar de forma clara tais efeitos. Tanto os trabalhadores quanto os cidadãos não estão trabalhando para os ricos por livre vontade, mas por força das necessidades mais elementares que os coloca a serviço dos que lucram com sua miséria:

O luxo é um remédio muito pior do que o mal que pretende sanar, ou melhor, ele mesmo, em qualquer Estado, grande ou pequeno, é o pior de todos os males que possa advir e, para sustentar uma multidão de criados e de miseráveis engendrados por ele oprime e arruína o operário e o cidadão. É como aqueles ventos escaldantes do Sul que, cobrindo a erva e a verdura de insetos devoradores, subtraem a substância dos animais úteis e levam a todos os lugares em que se fazem sentir a penúria e a morte. (ROUSSEAU, 1983a, p.294, nota i)

Em relação à agricultura, Rousseau fala sobre a relação entre a valorização social e a valorização econômica, a primeira representará uma ação menos lucrativa por ser indispensável a todos, por ser uma medida proporcional às posses de cada indivíduo e não trazer em si qualquer valor de distinção social ou política, como é descrito na seguinte regra:

(...) as artes, em geral, são lucrativas na razão inversa de sua utilidade e as mais necessárias deverão por fim tornar-se as mais descuidadas. Por aí se vê o que se deve pensar das verdadeiras vantagens da indústria e do efeito real que resulta de seus progressos. (ROUSSEAU, 1983a, p. 294-95).

O impacto dessa lógica para a estrutura do Estado é a evasão dos trabalhadores dos campos, do local de fertilidade e de autonomia, para buscar satisfação na vida luxuosa das cidades. Entretanto, a única coisa que encontram são trabalhos tirânicos e a fome, não sendo capazes de se sustentar com a sua própria produção ou o salário o que lhe é oferecido. Esta desigualdade de condições materiais produz o abandono da produção agrícola e o caos social nas cidades com a proliferação de mendigos e ladrões, entre aqueles que não são absorvidos pelo sistema de exploração dos ricos e que são deixados à sua própria sorte, nas ruas das cidades.

A propriedade privada é apontada como a materialização da desigualdade em suas várias formas quando expressa o sustento e manutenção do luxo e, conseqüentemente, gerando uma classe que tem seus privilégios traduzidos em suas propriedades. Alguns argumentos a favor do luxo o afirmam enquanto elemento de sustentação dos Estados, proporcionando emprego e renda aos homens. Em contrapartida, a falta dos recursos mínimos aos trabalhadores é causa do excesso de uma parcela da população, da origem das mentiras entre os cidadãos, do desejo de prejudicar o outro em benefício próprio, de querer se distinguir dos demais em relação a considerações e a riquezas é obra do luxo, ou seja, existe muitos vícios que mostram o quão essa cultura é prejudicial e até a sua possível virtude é criação da própria desigualdade.

Mais uma vez, no texto, em Última resposta ao sr. Bordes, Rousseau defende a sociedade e os seus valores como criações, produções ou convenções legítimas ou tirânicas. O homem, por si só, não superaria este intervalo se não existisse nele a

função de satisfazer suas necessidades nas mais variadas formas. Mas, como o estudo sobre o homem no estado de natureza pode apresentar a resposta para os principais conflitos vivenciados pelo homem no estado civil? Neste ponto, a chave de resposta está no método proposto por Rousseau que, por raciocínios e conjecturas sobre o período anterior à sociedade, vai de encontro com as experiências dos governos nascentes, pois não se pode desfazer-se destas primeiras formas de associação ou classificá-las como quimeras, utopias ou sonhos sem entender que os conflitos, intrigas e misérias do presente são construções humanas e não princípios da natureza:

Antes que essas tremendas palavras *teu* e *meu* tivessem sido inventadas, antes que existisse essa espécie de homens cruéis e brutais chamados senhores, e essa outra espécie de homens madraços e mentirosos que se chamam escravos, antes que houvesse homens suficientemente abomináveis para ousar ter o supérfluo enquanto outros morrem de fome, antes que uma dependência mútua tivesse forçado todos a se tornarem mentirosos, ciumentos e traidores – gostaria bastante que me explicassem no que poderiam consistir os vícios, os crimes que com tanta ênfase, lhes são censurados. Asseguram-me que há muito tempo, já se desenganaram da quimera da idade de ouro. Por que não acrescentam, ainda, que há muito tempo já se desenganaram da quimera da virtude? (ROUSSEAU, 1983d, p. 399-400)

Sobre a relação entre benefícios e os malefícios sofridos pelos homens em virtude da perfectibilidade e dos progressos das técnicas humanas em sociedade, encontramos na nota *i* do segundo *Discurso* a resposta mais clara sobre os problemas que os homens sofreram após a saída do estado de natureza. Rousseau atribui a responsabilidade de todos os males sofridos pelos homens como resultados de suas próprias ações, como respostas dos fins que desejam satisfazer dentro das ciências, das artes, da política e da moral. O maior perigo para a garantia da liberdade civil e da igualdade está no afastamento ou anulação da natureza, no âmbito interno e externo ao homem, realizado pelos valores da sociedade civil, como é descrito no excerto a seguir “(...) para alimentar seu louco orgulho e não sei que vã admiração por si próprio, faz com que corra com ardor atrás de todas as misérias de que é suscetível e que a natureza benfazeja tivera o cuidado de afastar dele” (ROUSSEAU, 1983a, p. 291).

O conhecimento que proporcionou tantos progressos e comodidades, tantas artes que possibilitaram a superação de dificuldades e resultaram em novas

conquistas, deve seguir em concordância com os princípios da vontade geral para então legitimar um Estado justo e igualitário. Fora desse princípio, o luxo e a ganância enquanto princípios de uma ordem civil farão com o que o homem corrompa a si e a odiar o seu semelhante. Entende-o como rival ou como um meio para conseguir satisfazer sua ganância:

Que se poderá pensar de um comércio no qual a razão de cada particular dita máximas diferentemente contrárias às que a razão pública prega ao corpo da sociedade e onde cada um encontra seu lucro na infelicidade de outrem? Não haverá, certamente, um homem de fortuna a quem herdeiros ávidos e, frequentemente, seus próprios filhos não desejem intimamente a morte; nenhum navio naufragado deixou de construir uma boa notícia para certo negociante; não há uma casa que um devedor de má fé não gostaria que se incendiasse com todos os papéis que contém; todos os povos se regozijam com os desastres de seus vizinhos. Assim, encontramos nossos lucros no prejuízo de nossos semelhantes e a perda de um quase sempre determina a prosperidade de outro. Mas o que existe de mais perigoso ainda é que as calamidades públicas constituem a expectativa e a esperança de uma multidão de particulares; uns desejam doenças, outros a mortalidade, outros a guerra, outros a fome (ROUSSEAU, 1983a, p. 291).

Rousseau realça o elemento mais perigoso desse quadro como o desejo de satisfação dos particulares em decorrência das desigualdades públicas, entre a miséria moral e os governos despóticos, em que tudo se justifica pela glória e riqueza que o luxo proporciona na lógica criada e sustentada na sociedade, na qual “trata-se, em primeiro lugar de, atender ao necessário e, depois, ao supérfluo; depois, vêm as delícias e, depois, as imensas riquezas; depois, os súditos e os escravos. Não há um momento de descanso” (ROUSSEAU, 1983a, p. 292), esses são os principais sinais das desigualdades nas sociedades civis, cenário em que a vontade particular se sobrepõe e manipula decisões contrárias à vontade geral para alcançar fortuna e lucro, independentemente dos meios utilizados.

O papel que os valores divulgados entre os homens e sustentados pelas instituições que representam a unidade do Estado devem ter como norte a satisfação de necessidades e a promoção de serviços para garantia dos direitos e deveres, mas quando o desejo individual é de que cada homem seja “(...) o único senhor do universo” (ROUSSEAU, 1983a, p. 292), a lógica das decisões públicas será em torno da concentração de poder expressos no acúmulo das propriedades privadas, o maior número de servos e considerações diante da estima pública.

Entretanto, essa dinâmica não possibilita qualquer liberdade, pois como senhor e como escravo ninguém está livre:

(...) devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles (ROUSSEAU, 1983a, p. 267).

A “nova ordem das coisas” (ROUSSEAU, 1983a, p. 267) promoveu dois papéis sociais, descritos com os detentores de terra e os trabalhadores, em um cenário de desigualdade social e política no qual ou se é senhor ou escravo, submissos à ambição devoradora do consumo e acumulação de riquezas, ou seja, “(...) elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros” (ROUSSEAU, 1983a, p. 267). O desejo que mantém as relações de poder é o de possuir aquilo que os outros homens não têm ou não podem ter, é o pensamento que representou a necessidade de um pacto social e o combustível para o conflito entre ricos e pobres.

2.3 O CONTRATO DOS RICOS: O PRIMEIRO PACTO

O projeto do primeiro contrato foi uma demanda dos ricos em benefício próprio. Um projeto imparcial que promete garantias e privilégios a um lado deixando o outro sem suporte material, político ou jurídico para reivindicar tais abusos. Rousseau acredita que os pobres se comprometeram a seguir tal pacto mais por força das necessidades, reproduzida mais na falsa sensação de segurança que ele prometer, do que no reconhecimento deste ato como um fundamento para o exercício da liberdade. A necessidade proporcionou a aceitação legal da subordinação pela sobrevivência. O problema da desigualdade material não foi atingindo, o que ocorreu foi a mudança das engrenagens que fizeram os que contestavam em defensores dos ricos.

Tal argumento afirma que os homens não deveriam entrar em sociedade civil, direcionando o problema ao fundamento da união das vontades, mas o que está em questão é a legitimidade dos instrumentos que garante o exercício da soberania na sociedade civil. O Estado tem sua autoridade garantida na vontade geral ou na usurpação da igualdade e da liberdade? O princípio desse contrato era legitimar socialmente o direito à propriedade privada, garantindo aos proprietários proteção tanto a ela, como a eles. Sem qualquer ação que remetesse a distribuição proporcional das terras ou a taxaço a grandes fortunas, o que foi defendido foi a lógica de quem é rico continuar rico e de quem é pobre continuar a ser submisso.

Em Vargas (2014), esse primeiro pacto descreve a necessidade dos ricos de proteger as suas propriedades privadas e de se manterem sobre o controle econômico e político. Dentro dessa lógica, é possível comparar tal usurpação com os efeitos produzidos pelo direito à força em relação aos efeitos desses atos à humanidade, uma vez que o mecanismo que mantém os mais ricos no controle tem a maioria de seus princípios materializados e positivados enquanto direito à propriedade privada garantidos à classe privilegiada:

Quando os ricos têm uma ideia, (...) esta ideia não aborda a questão 'como transformar meu bem em direito', ela aborda outra questão 'como se tornar o mais forte'(...). Assim, a lei é apenas uma força, é a lei do mais rico que se transforma na lei do mais forte. É quase o direito do mais forte; além disso, tudo isso terminará com um retorno à força viva, no final do ciclo da corrupção, quando a multidão estrangula o tirano: o contrato fundador será

dissolvido no ressurgimento das forças das quais ele nasceu (VARGAS, 2014, p.17, minha tradução)³.

Disto surge a ilegitimidade desta versão do direito à propriedade privada, como também as sociedades estabelecidas, em decorrência da opressão dos mais ricos sobre os mais pobres, não podem reclamar para si qualquer legitimidade por não terem como princípio a justiça e a liberdade, uma vez que o poder que torna os ricos mais fortes não passa de um crime contra os princípios da humanidade:

[a] sociedade civil que é provocada por este direito [a lei dos ricos] é descrita como uma guerra rastejante, uma desigualdade que parece um crime prolongado (...). Esta sociedade do rico, este direito do rico que o torna mais forte, que o transforma em poderoso, não é legítima, está usurpação continua a ser uma usurpação: fortalecido por lei, mas não legitimado. (VARGAS, 2014, p.18, minha tradução)⁴

Mesmo com esse problema em seu fundamento, é inegável que as primeiras sociedades civis se construíram politicamente organizadas em torno da união entre os interesses dos ricos e pobres para garantir a sua segurança mútua e a de suas posses, uma atitude quem promoveu o necessário para acabar com os conflitos entre os donos das terras e os outros que não reconheciam tal ato como justo. Essa é a versão mais natural possível para explicar o processo de formação dessas primeiras convenções entre os homens, para isso Rousseau expõe três razões a esse argumento.

A primeira refere-se à inconsistência do direito de conquista pela força física como suficiente para justificar o surgimento de uma sociedade estável. O argumento da força enquanto controle político e social é incapaz de fundamentar juridicamente qualquer tipo de poder em relação ao povo. A qualquer momento o oprimido se voltará contra o opressor e tudo voltará a ser como antes:

³ “Quand le riche a une idée, (...) cette idée ne porte pas sur la question ‘comment transformer mon bien en droit’, ele porte sur une tout autre question ‘ comment devenir le plus fort’ (...). Ainsi, la loi n’est qu’une force, elle est la loi du plus riche qui se transforme em loi du plus fort. C’est presque le droit du plus fort; d’ailleurs tout cela se terminera par un retour à la force vive, à la fin du cycle de la corruption, quando la foule étranglera le tyran: le contrat fondateur aura alors été dissous dans l’apport des forces dont il est né.

⁴ “La société civile que est engendrée par ce droit est décrite comme une guerre larvée, une inégalité qui ressemble à um crime prolongé (...) Cette société du riche, ce droit du riche qui em fait le plus forte, qui le transforme em puissant, n’est pas légitime, cette ‘usurpation’ reste une usurpation: renforcée par de droit mais non légitimée. (VARGAS, 2014, p.18)

(...) ficando sempre o conquistador e os povos conquistados em estado de guerra entre si, a menos que a nação, reposta em plena liberdade, escolha voluntariamente seu vencedor como chefe; até então, como só se basearam na violência, umas poucas capitulações feitas, sendo conseqüentemente por si mesmas nulas, não pode haver nesta hipótese nem verdadeira sociedade, nem corpo político, nem outra lei senão a do mais forte (ROUSSEAU, 1983a, p. 271).

A segunda razão refere-se ao reconhecimento do poder de controle político e social que os conceitos de pobre e rico representam em relação aos conceitos de forte e fraco, no período entre o estabelecimento do direito de propriedade ou do primeiro ocupante e os governos políticos. Rousseau defende que, nunca antes, nenhum recurso foi tão rígido para estabelecer controle aos homens como é a propriedade privada, o medo de perdê-la e o desejo em conquistá-la. A sua força é comprovada na forma como um senhor submete outros homens à sua vontade sem encontrar grande resistência, "(...) um homem não tinha, antes das leis, quaisquer outros meios de dominar seus iguais senão atacando seus bens ou lhes transmitindo certa porção do seu" (ROUSSEAU, 1983a, p. 271).

A terceira e última razão aborda a relação entre esse primeiro pacto e a liberdade. O direito à liberdade é assegurado pela ordem da universalidade das leis naturais e todos os homens tem o direito de vivê-la, independentemente do momento histórico ou sistema político imposto, os homens não podem ser colocados como meios. Nas sociedades civis, a liberdade encontraria no suporte jurídico os instrumentos necessários para promoverem essa universalidade na forma de leis positivadas e legítimas, se tornando liberdade civil. O contrato dos ricos não busca garantir a liberdade civil a todos e em todos, mas objetiva a concentração de poder, em todos os âmbitos possíveis, nas mãos dos donos de propriedades privadas e bens materiais em geral. Dentro desse sistema, a liberdade se torna um risco aos mais poderosos pela sua força de transformação histórica, ou seja, negá-la aos mais pobres é conservar as condições de subordinação social, política e econômica.

No contrato dos ricos, o estado de guerra existe e é velado pela falsa ideia de segurança que esse dá e o direito à propriedade existe a partir da sustentação da miséria do povo. O desejo em aumentar as fortunas e ser reconhecido como mais poderoso perante os demais acarreta na violência da própria humanidade,

sujeitando homens a uma vontade particular, a trabalhos humilhantes e a anulação das suas vontades:

(...) porque os pobres, não tendo senão sua liberdade para perder, seria uma tremenda loucura de sua parte destituir-se voluntariamente do único bem que lhes restava, para nada ganhar em compensação; porque os ricos, ao contrário, sendo por assim dizer sensíveis em todas as partes de seus bens, era muito mais fácil causar-lhes mal; porque, conseqüentemente, tinham estes mais preocupações a tomar para defender-se disso, e, porque, por fim, é razoável crer-se ter sido uma coisa inventada antes por aqueles a quem é útil do que por aqueles a quem causa mal (ROUSSEAU, 1983a, p. 271).

É importante observar nesse excerto, quando se disserta sobre a liberdade e a pobreza, que alguns poderão argumentar a possibilidade de Rousseau ter entrado em contradição com a sua própria teoria ao afirmar a liberdade como um bem passível de transferência. Entretanto, a leitura que o autor propõe é referente à liberdade enquanto um direito irrevogável pertencente a condição humana. Se o homem entrega a sua liberdade ele não é mais homem, ele passa a ser o equivalente a um objeto, algo sem vida. A liberdade não pode ser entregue para se alcançar qualquer fim, ela é o “bem” inato ao homem e somente ele pode desfrutar dela, mas não alienar. Rousseau direciona essa crítica à defesa do regime escravista desenvolvida pelo jurista Pufendorf (1632-1694). Neste momento, Rousseau descreve a diferença entre propriedade e liberdade, pois a primeira representa um bem material passível de ser transferido dentro de um sistema legítimo e igualitário e a outra é o bem inalienável e o responsável pela humanidade:

Pufendorf diz que, assim como por meio de convenções e de contratos se transfere a fortuna a outrem, pode-se abrir mão da liberdade em proveito de alguém. Eis o que me parece um raciocínio bastante falho, pois, em primeiro lugar, o bem que alieno torna-se-me coisa inteiramente estranha cujo abuso me é indiferente, mas é de meu interesse que não abusem de minha liberdade e não posso, sem tornar-me culpado do mal que me forçarão a fazer, expor-me a tornar-me instrumento do crime. Além disso, o direito de propriedade sendo apenas de convenção e instituição humana, qualquer homem pode a seu arbítrio dispor daquilo que possui; isso, porém, não acontece com os bens essenciais da natureza, tais como a vida e a liberdade, de que cada um pode gozar e dos quais é pelo menos duvidoso se tenha o direito de despojar-se. Destituindo-se de uma, degrada-se o ser; destituindo-se de outra, anula-se quanto existe em si próprio, e, como nenhum bem temporal pode dispensar-se de uma e de outra, constituiria ofensa às leis da natureza e à razão renunciar a elas a qualquer preço (ROUSSEAU, 1983a, p. 275).

Em suma, o contrato dos ricos dá origem às sociedades políticas e inicia o processo da desigualdade com o estabelecimento do direito à propriedade. Nesse momento, as primeiras ideias de justiça que idealizavam um equilíbrio exato entre as forças privadas e públicas se mostram insuficientes. Sem uma instituição que de forma legítima garantisse a execução da lei para todos, as infrações aconteciam e ficavam impunes diante da corrupção na soberania. Rousseau propõe refazer os termos deste acordo para encontrar uma forma condizente com os princípios de justiça e universalidade da natureza interna e externa ao homem, oferecendo de forma igualitária segurança, autonomia e liberdade a todos. Para Rousseau, este é o contrato social, no qual a sociedade se dá num governo em que se estabelece chefes para evitar senhores:

A sociedade, a princípio, constituiu-se somente de algumas convenções gerais que todos os particulares se comprometeram a observar e das quais a comunidade se tornou fiadora perante cada um deles. Foi necessário que a experiência demonstrasse como uma tal constituição era fraca e como os infratores podiam facilmente evitar a acusação ou o castigo das faltas, das quais somente o público deveria ser testemunha e juiz; foi preciso que se iludisse a lei a mil modos, que os inconvenientes e as desordens se multiplicassem continuamente para que, por fim, se pensasse em confiar a particulares a perigosa custódia da autoridade pública e se delegasse a magistrados o cuidado de fazer observar as deliberações do povo (ROUSSEAU, 1983a, p. 271)

Rousseau descreve como o governo nascente as instituições que surgiram para atender os problemas e vícios que os homens construíram ao longo das primeiras formas de vida social e política. Entretanto, essa forma inicial de governo, por falta de experiência, não atentou aos possíveis efeitos futuros de suas decisões na construção de ações e leis unilaterais e amadoras ao invés de agir efetivamente de forma imparcial sobre as suas principais crises:

O Governo nascente não teve uma forma constante e regular. A falta de filosofia e de experiência só deixava perceber os inconvenientes presentes, e só se pensava em remediar os outros na medida em que se apresentavam. Malgrado todos os trabalhos dos mais sábios legisladores, o estado político permaneceu sempre imperfeito, porque era quase obra do acaso e porque, apenas iniciando, o tempo, descobrindo os defeitos e sugerindo os remédios, nunca pôde corrigir os vícios de constituição (ROUSSEAU, 1983a, p. 271).

Entre as pesquisas necessárias para entender a natureza fundamental de qualquer forma de governo, Rousseau apresenta o conceito de corpo político como o verdadeiro contrato entre o povo e seus chefes, em que o exercício da lei atende a ambos os lados e desta união resulta as leis fundamentais para a realização legítima e possível da igualdade política e material a partir do que há de comum a todas as vontades:

Tendo o povo, quanto às relações sociais, reunidos todas as suas vontades numa só, tornam-se todos os assuntos, sobre os quais essa vontade se exprime, outras tantas leis fundamentais que obrigam todos os membros do Estado sem exceção, regulamentando uma delas a escolha e o poder dos magistrados encarregados de zelar pela execução das outras (ROUSSEAU, 1983a, p.275).

Com as primeiras formas de governo, surgem mecanismos que objetivam direcionar o poder deste corpo político da melhor forma possível para a garantia dos direitos fundamentais ao homem, a vida e à liberdade e os direitos instituídos pelas convenções humanas, a propriedade privada. Neste contexto, surge a figura do magistrado como o responsável por resguardar os interesses do povo, que lhe dá o poder para atuar enquanto tal. Entretanto, é com os magistrados que se inicia o segundo processo da desigualdade entre os homens como o conflito entre poderosos e fracos. A princípio, os magistrados recebem do povo o poder para garantir o exercício da lei a todos os membros do Estado de forma irrestrita, resguardando a propriedade privada e a segurança a todos. O magistrado tem como responsabilidade maior preferir sempre a utilidade pública aos interesses privados.

A magistratura e os direitos positivados são baseados nos princípios fundamentais à humanidade, traduzidos na liberdade civil e a igualdade, que legitimam o seu exercício e a imparcialidade da sua função. Com isso, a legitimidade do governo está nas leis em conformidade com o que há de comum na união das vontades e não na vontade dos magistrados que são apenas funcionários e não senhores do governo:

(...) não se baseando a magistratura e seus direitos senão nas leis fundamentais, assim que fossem estas destruídas, os magistrados deixariam de ser legítimos e o povo não mais estaria obrigado a obedecer-lhes, e como não era o magistrado, mas a lei, que constituía a essência do

Estado, cada um de direito voltaria de novo à sua liberdade natural. (ROUSSEAU, 1983a, p. 276).

A volta a liberdade natural significa o rompimento com o contrato dos ricos uma vez que o poder foi usurpado do povo e voltou-se contra ele, em favor da vontade dos magistrados. O que garante o cumprimento dos compromissos recíprocos após esta quebra que faz cada um ser juiz e executor de seus próprios atos? É esse quadro que Rousseau acredita ser a fundamentação legítima do direito de abdicar o contrato:

Ora, considerando apenas, como o fazemos, a instituição humana, se o magistrado, que está com todo o poder em suas mãos e se apropria de todas as vantagens do contrato, tivesse o direito de renunciar à autoridade, com muito mais razão deveria o povo, que paga por todas as faltas dos chefes, ter o direito de renunciar à dependência. (ROUSSEAU, 1983a, p. 276).

Neste momento, Rousseau faz referência a uma base mais sólida que a pura razão e recorre a religião civil como a base que fortalece e promove o reconhecimento do Estado como uma instituição forte e legítima e o Soberano como uma autoridade inviolável e sagrada.

Para Rousseau, com os magistrados, as várias formas de governo que se estabelecem entre as sociedades têm origem em função do grau de sua desigualdade. A desigualdade com lucro de um só homem, pelo poder, virtude, riqueza ou crédito, leva este ao cargo de magistrado e instala a monarquia. A desigualdade com lucro de alguns homens, que se sobrepunham aos demais e são eleitos magistrados de forma conjunta, origina a aristocracia. A desigualdade com o lucro do maior número possível de pessoas, dos quais as fortunas e os talentos eram menos desproporcionais e a distância do estado de natureza era menor, tomavam a magistratura em conjunto e formavam a democracia. Em ambos os casos descritos, a magistratura começou eletiva e tornou-se, com o tempo, hereditária:

A ambição dos principais aproveitou-se dessas circunstâncias para perpetuar seus mandatos em suas famílias; o povo, já acostumado com a dependência, com a calma e as comodidades da vida, e já incapazes de quebrar seus grilhões, consentiu em deixar aumentar a sua servidão para assegurar sua tranquilidade. Assim, tendo se tornado hereditários, os chefes acostumaram-se a considerar a magistratura como um bem de

família e a si próprios proprietários do Estado, do qual a princípio não seriam senão funcionários; a chamar seus cidadãos de escravos, a incluí-los, como o gado, entre as coisas que lhes pertenciam e chama a si mesmos de iguais aos deuses e de reis dos reis. (ROUSSEAU, 1983a, p. 277)

Este é o passo para o terceiro e último processo da desigualdade que transforma o poder legítimo do corpo político em poder arbitrário, na usurpação do poder pelo despotismo, retratado no estado de senhores e escravos.

A mudança de um poder legítimo para outro arbitrário é quase inevitável quando os vícios individuais tomam uma dimensão pública e servem de justificação para a execução de abusos “O magistrado não poderia usurpar um poder legítimo sem engendrar criaturas às quais é forçado a dar certa parte” (ROUSSEAU, 1983a, p. 278). Segundo Rousseau, quando os homens consentem em ser oprimidos o que está por traz é o desejo, fundamentado por uma ambição cega, em aplicar os mesmos grilhões que recebem a outros homens “É muito difícil reduzir à obediência aquele que não procura comandar e o político mais esperto não conseguiria submeter homens que só desejassem ser livre” (ROUSSEAU, 1983a, p. 278) esse é o ciclo de qualquer sistema opressor.

Os governos se estabelecem em consequência da desigualdade moral e política resultante da reunião dos homens em sociedade e da desigualdade natural ou física, enquanto instituições equilibram seus efeitos e garantem direitos iguais a todos. Rousseau representa as desigualdades em quatro espécies, (a) a nobreza ou a condição, (b) o poder, (c) o mérito pessoal e (d) a riqueza. Para Rousseau, o acordo ou o conflito destas desigualdades apresentam os indícios mais certos de um Estado bem ou mal ordenado.

A (d) riqueza é a força que reduz todas as outras desigualdades por ser a que mais promove vantagens ao bem-estar e por ser a mais fácil de demonstrar na sociedade. Facilita o acesso as outras desigualdades, ou seja, (a) nobreza ou a condição, (b) poder e (c) mérito pessoal são facilmente compradas pela (d) riqueza. Rousseau questiona como a própria sociedade pode sustentar esse sistema que amplia a desigualdade em nome de uma ‘justiça’ que os ricos reivindicam para si, culpando os pobres de roubar o que eles mesmo usurparam do povo. Em uma de suas críticas mais duras, Rousseau revela qual seria o real motivo da paixão pela propriedade:

(...) se vemos um punhado de poderosos e de ricos no cume das grandezas e das fortunas, enquanto a multidão rasteja na obscuridade e na miséria, é porque os primeiros só dão valor às coisas de que gozam por estarem os demais privados delas e porque, sem mudar de estado, deixariam de ser felizes se o povo deixasse de ser miserável (ROUSSEAU, 1983a, p. 279).

O quadro descrito por Rousseau sobre uma sociedade despótica parte da descrição dos valores vivenciados no Antigo Regime (XVI-XVIII), em que a humanidade viva sobre governos monárquicos no qual a opressão, a miséria, as guerras, os duelos, as futilidades dos costumes civis e o luxo eram valores sustentados pelo poder soberano enquanto os servos concordam na "(...) mais cega obediência" (ROUSSEAU, 1983a, p. 280). Assim, o despotismo é o ponto mais extremo do ciclo da desigualdade e inaugura uma espécie de estado de natureza às avessas, diferente do estado de pureza e verdade em que os todos homens são iguais por estarem nas mesmas condições. As necessidades artificiais inflamadas por paixões fictícias, sem um fundamento legítimo em suas bases sociais e políticas são os fatores que proporcionaram a volta da lei do mais forte como princípio da ordem e do poder inscrito no direito à propriedade privada do contrato dos ricos. Só a força que mantém o déspota e, assim, apenas a força de uma revolução pode tirá-lo do controle:

A rebelião que finalmente degola ou destrona um sultão é um ato tão jurídico quanto aqueles pelos quais ele, na véspera, dispunha das vidas e dos bens de seus súditos. Só a força o mantém, só a força o derruba; todas as coisas se passam, assim, segundo a ordem natural e, seja qual for o resultado dessas revoluções breves e frequentes, ninguém pode lamentar-se da injustiça de outrem, mas unicamente de sua própria imprudência ou de sua infelicidade (ROUSSEAU, 1983a, p. 280).

De acordo com Rousseau, a revolução é o passo que retirará o povo do despotismo, com o direito a abdicação e proporcionará a reconstrução do corpo político em que os problemas morais e políticos encontraram uma resposta eficiente e legítima. Segundo Rousseau, as injustiças da desigualdade moral e política elencam não só a necessidade de uma igualdade política, mas também a igualdade econômica, uma vez que é inadmissível "(...) um punhado de pessoas regurgitar superfluidades enquanto à multidão faminta falta o necessário" (ROUSSEAU, 1983a, p. 282). Se isso acontece, é responsabilidade dos homens dentro das convenções

sociais, não existe causa natural ou física que justifique a miséria ou a extrema pobreza em uma realidade em que o luxo e as riquezas são possíveis “(...) fazem que morram uns de suas necessidades e outros de seus excessos” (ROUSSEAU, 1983a, p. 292, nota 1). As inclinações naturais do homem não se sustentam dentro do estado civil em que a desigualdade, a opressão e a injustiça são os valores que encobertam abusos e sustentam a miséria:

Conclui-se, dessa exposição que sendo quase nula a desigualdade no estado de natureza, deve sua força e seu desenvolvimento a nossas faculdades e aos progressos do espírito humano, tornando-se, afinal estável e legítima graças ao estabelecimento da propriedade e das leis (ROUSSEAU, 1983a, p. 282).

Os três processos da desigualdade se desenvolvem em torno do direito à propriedade privada quando os bens e as terras são colocados enquanto mecanismos de força e opressão, ao legitimar a usurpação da soberania, ao anular o exercício da liberdade e a fundamentar a desigualdade para garantir a submissão dos trabalhadores:

Se seguirmos o processo da desigualdade nessas diferentes revoluções, verificaremos ter constituído seu primeiro termo o estabelecimento da lei e do direito de propriedade; a instituição da magistratura, o segundo; sendo o terceiro e último a transformação do poder legítimo em poder arbitrário. Assim, o estado de rico e de pobre foi autorizado pela primeira época; o de poderoso e de fraco pela segunda; e pela terceira, o de senhor e escravo, que é o último grau da desigualdade e o termo em que todos os outros se resolvem, até que novas revoluções dissolvam completamente o Governo ou o aproximem da instituição legitimamente (ROUSSEAU, 1983a, p. 277).

Para Machado (1968), o processo da desigualdade entre os homens é demonstrado em cinco passos, desde a saída do estado de natureza até o colapso político e moral nas sociedades civis:

Inicialmente, ascendendo da etapa inicial por causa das solicitações do meio e da multiplicação da espécie, passa o homem ao convívio dos semelhantes, com o que se completa o seu desenvolvimento individual numa espécie de idade áurea da existência coletiva. Feliz embora, esse segundo passo, quando for abalado pela propriedade, conhecerá o despenhadeiro da desigualdade entre pobres e ricos, com a correspondente instituição de leis destinadas a garantir os favorecidos – eis o signo sob o qual crescem e se multiplicam as sociedades na fase da terra. Entramos, pois, na terceira fase da evolução com as leis que a propriedade exigiu, mas, por seu turno, as leis exigem magistrados: instala-se a desigualdade entre os poderosos e os fracos e, então, ao *pacto que criou a vida em*

grupo, juntar-se-à o pacto que dará ao grupo um governo. Ainda nesta quarta etapa a transformação não encontrará termo, pois o poder que o grupo dá ao governante logo por este é usurpado, estabelecendo-se nova desigualdade entre quem se fez senhor absoluto e todos os outros que, sob seu poder, não passam de escravos – tocamos assim ao passo final onde, como na fase natural mas em sentido oposto, encontramos um homem sem limitações morais ou racionais, atendendo apenas a seus impulsos individuais e até, paradoxalmente, igualdado aos semelhantes na absoluta ausência de importância própria (MACHADO, 1968, p. 39-40).

Em ambas as passagens, é possível atentar para algumas das principais ideias presentes ao longo do *Discurso sobre a desigualdade entre os homens*. Primeiro, a propriedade privada não foi um processo natural, mas um rompimento que inaugura uma organização que demandava limites territoriais e força para proteger os seus bens e as suas vidas. Segundo, é possível observar como a ideia de “direito” pela força se refaz com o direito de propriedade, pois o princípio da coerção continua valendo através do controle dos ricos sobre os pobres. Terceiro, uma vez formada a sociedade, é necessária uma instituição política e moral para ordenar as demandas e controlar as injustiças, infelizmente, esse poder coletivo acabou nas mãos dos que mais desejavam atender apenas aos seus interesses individuais. E, por último, a propriedade não pode ser, em si, a causa da opressão ou da miséria de uma sociedade. Ela representa uma criação social que repercute questões morais e políticas ao possibilitar tanto a autonomia do sujeito, quando este possui o necessário para não se submeter a sua liberdade à vontade de um terceiro, como pode ser o mecanismo de opressão de um grupo que, com a imposição dessa usurpação, reivindica para si o controle do governo, resultando em estado de natureza invertido.

Na obra *Rousseau e Marx: a liberdade igualitária*, Galvano Della Volpe (1982) apresenta o direito à propriedade privada como uma forma de privilégio dentro do direito burguês que se sustenta através das desigualdades sociais e econômicas:

Pense-se no carácter absoluto e abstrato e, por isso, inumano que marca, por exemplo, o direito tradicional, burguês, de propriedade, justificado por via do direito natural, rousseauianamente, por um conceito apriorístico ou teológico do carácter sacro da pessoa humana; e ter-se-á de admitir que ele é actualmente mais um privilégio do que um direito, já que a este último lhe falta a capacidade de ser realmente geral (VOLPE, 1982, p. 21)

Essa crítica recai sobre a leitura do conceito de liberdade defendido por Rousseau e que, segundo Volpe, representa algo transcendente à própria humanidade, ou seja, impraticável legitimamente dentro da realidade histórica. Para Volpe, a liberdade do homem no estado de natureza representa um princípio de justiça sustentado por “sentimento de humanidade” característico do modelo cristão, segue então uma visão de mundo fora da realidade concreta. Tal modelo não representa a realidade histórica do gênero humano, mas equivale a negação das reivindicações da igualdade dentro das demandas sociais e históricas quando a apresenta como resultado de uma liberdade pós-humana.

A igualdade-desigualdade representa um modelo extrínseco e formal que coloca a igualdade em função da liberdade e não o contrário. A igualdade real é a intrínseca, sustando a manifestação real da liberdade enquanto fator de lutas históricas e sociais. Assim, a liberdade passa a ser verdadeiramente exercida por todos. Volpe defende que os limites da democracia rousseauiana estão na defesa de uma vida ligada aos princípios do homem de natureza traduzido nos artífices pequeno burgueses em uma classe, o que equivale à emancipação de uma parcela do povo, e não do todo, ou seja, “[a]qui reside toda a justificativa ideológica rousseauiana de uma sociedade dividida em classes e, por isso, ainda fragmentada por desigualdades (que ele não podia ver)”. (VOLPE, 1982, p. 21). O homem comum, que é social por excelência, é o proletariado, o operário que vive dentro de uma realidade de diferenças sociais e pessoais de mérito. Assim, o problema que persiste é o problema de uma liberdade igualitária, de uma luta de classes que é real historicamente e que não reside em um cenário no qual as forças se encontram niveladas. Essa liberdade universal consiste no: “(...) direito de cada qual ao reconhecimento social das suas pessoais qualidades e capacidades; é a instância democrática, verdadeiramente universal, do mérito, isto é, do fortalecimento social do indivíduo e, portanto, da personalidade” (VOLPE, 1982, p. 46).

Para Volpe, Rousseau quebra a lógica racional-natural-a priorística, do modelo jusnaturalista quando apresenta o corpo social ou o verdadeiro soberano como a união de todas as forças em favor do soberano, na alienação para a força comum, mas, ainda assim, o que continua a se perpetuar, mesmo após essa análise do próprio Rousseau, são as garantias aos méritos e aos direitos de uma classe que

continua a ter sua pessoa e o seus bens resguardados, enquanto a outra parcela da sociedade encontra-se em condições de perigo e violência física e política. Volpe acredita que o direito igual é um direito burguês, pois as forças não são niveladas, as demandas são diferentes e os homens também. A partir disso, a exploração de um homem sobre outro homem será impossível diante do suporte que cada um receberá para garantir sua autonomia social e política em sua condição específica. Uma vez que não existe liberdade na miséria, não há como garantir direitos em um Estado dividido em classes sociais e em privilégios.

3 A LEGITIMIDADE DA PROPRIEDADE EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Na obra *O Contrato Social* (1762), Rousseau redige um tratado que indaga as razões que fundamentam um Estado legítimo e justo. Para Rousseau, o verdadeiro contrato social deve ser capaz de formar um corpo moral e coletivo que respeite os diferentes aspectos presentes na natureza enquanto sistema universal e nas instituições convencionadas e administradas pelos homens.

Para tal processo ser possível, o autor reafirma a importância de um estudo antropológico referente a evolução do processo político e moral, tema também presente no segundo *Discurso*, como também a necessidade de uma base legal positivamente estabelecida e fundamentada pela vontade geral para garantir, de forma condizente, o exercício dos direitos e deveres a todos os homens. Desta forma, a igualdade e a liberdade serão possíveis dentro da conjuntura legal, político e moral de um Estado de direito.

Uma vez reconhecido o estabelecido do contrato dos ricos como primeira forma de associação civil, a questão moral e política da desigualdade material passa a representar um desafio não só social como também econômico. Ao direcionar o poder político à satisfação de interesses privados, temos uma espécie de estado de natureza às avessas, no qual a lei do mais forte impera de forma análoga ao direito à propriedade.

Rousseau afirma, em suas obras, que todos os homens nasceram para viver a liberdade. O estado civil deveria possibilitar, no estabelecimento e manutenção das suas leis, a realização da liberdade enquanto direito civil. Entretanto, os mecanismos econômicos e sociais construídos com o contrato dos ricos, passaram a legitimar uma espécie de servidão civil que afirma a superioridade de uns homens sobre outros diante da condição de proprietários e proletariados, sendo uma das críticas da emblemática frase.

O Contrato Social só é possível quando todos os homens, não admitindo qualquer diferenciação ou privilégio, reconhecem o compromisso com a vontade geral ao reconhecê-la como a representação do que existe de comum às vontades, ou seja, a liberdade e a igualdade. Com isso se produz direitos e deveres legitimamente possível e justos, dessa união ninguém será usado como meio para satisfazer vontades individuais.

3.1 AS FAMÍLIAS: PRIMEIRAS CONVENÇÕES POLÍTICAS

A saída do estado de natureza, hipoteticamente, foi resultado do atendimento a novas necessidades que demandavam um suporte institucional que promovesse a conservação da vida. É a partir disso que surgem as primeiras convenções. Os princípios que fazem destas convenções uma autoridade legítima estão na liberdade mutualmente acordada e igualdade de direito e deveres a todos os membros.

A família foi a primeira forma de convenção estabelecida para a conservação do gênero humano. Em princípio, ela surge para atender aos cuidados que os filhos demandam dos pais enquanto eles não são capazes de se manterem por conta própria. Depois que essa fase é superada, quem permanece na família está por vontade própria e se encontra no direito de deixar o núcleo familiar no momento em que desejar. As primeiras sociedades se baseiam no modelo patriarcal enquanto estrutura política, mas há uma diferença entre proteger e manter os seus descendentes e os seus vizinhos ou membros do grupo:

[a] família é, pois, se assim se quiser, o primeiro modelo das sociedades políticas: o chefe é a imagem do pai; o povo, a dos filhos, e todos, tendo nascido iguais e livres, só alienem sua liberdade em proveito próprio. A diferença toda está em que, na família, o amor do pai pelos filhos o paga pelos cuidados que lhes dispensa, enquanto no Estado o prazer de mandar substitui tal amor, que o chefe não dedica a seus povos. (ROUSSEAU, 1983, p. 24)

Neste excerto é possível reconhecer que a principal diferença entre esses modelos de convenção está no propósito que cada um assume. A organização familiar representa uma convenção mais próxima ao modelo natural de união por necessidade de conservar a vida. A liberdade dos filhos encontra-se resguardada pela autoridade paterna que é uma figura reconhecida como quem procura atender as suas necessidades da maneira mais benéfica e segura possível para promover a felicidade da família. Dentro do Estado, a autoridade que protege e promove a liberdade de seus membros tem como fim a manutenção do seu poder, a liberdade existe enquanto os membros a reconhecem como direito. A partir do momento que ela é transferida para uma vontade particular, o corpo político já não existe de forma legítima. É importante não confundir o papel que cada organização exercer.

Rousseau disserta sobre os perigos de justificar o estabelecimento do Estado enquanto modelo patriarcal, no qual se sustenta os modelos absolutistas. O amor entre pais e filhos não deve servir de pretexto para o povo alienar os seus direitos e deveres em favor dos ricos, dos reis ou dos senhores. O governo não deve decidir pelo povo pois esse é o papel que cabe apenas à soberania, o corpo moral e político não se constitui por uma vontade unilateral. Cassirer (1999) distingue o valor dessas relações chamando a atenção para a importância da liberdade na fundamentação da unidade e da autonomia política de todos os membros do contrato. Uma vez estabelecida a liberdade civil, não há rei ou senhor que possa aliená-la em favor de interesses próprios convencionados sobre os súditos. Segundo Cassier:

Contra um tal excesso do poder paterno, Rousseau afirma que ele contradiz o princípio da liberdade enquanto puro princípio da razão; pois a razão, depois de despertada no homem, não pode ser submetida a quaisquer tutelas. Sua maioria, sua autodeterminação constituem sua verdadeira essência e formam o seu direito fundamental inalienável. (CASSIRER, 1999, p. 94)

Rousseau também descreve a relação entre a família e o Estado no *Tratado sobre a economia política* (1755). A família representa uma convenção que estruturalmente tem parâmetros mais próximos a natureza referente ao trato com a criação e manutenção do sistema. O pai, na figura de chefe e provedor, realiza as suas decisões em conformidade com os seus sentimentos tomando um rumo variado, conforme a intensidade que cada ação afeta seus instintos. Dentro do Estado, a autoridade é a soberania que emana do povo e é fruto de um modelo convencional, no qual todos os membros são iguais em relação aos seus direitos e deveres. Nesse cenário, a vontade geral apresenta os princípios mais legítimos para a produção de leis que garantam a liberdade e a igualdade na representatividade da tomada das decisões dos governantes. Nesse sentido, Rousseau afirma:

Os deveres de um chefe de família lhe são ditados por sentimentos naturais, de tal forma que raramente lhe permitem negligenciá-los. Para os governantes não prevalece esse princípio, e eles têm obrigações reais para com o povo apenas na medida em que prometeram obrigar-se, havendo o povo neste caso o direito de exigir o seu cumprimento (ROUSSEAU, 2003, p. 4).

As decisões do Estado não podem ser frutos de um poder unilateral, de uma autoridade paterna que sabe o que é melhor para os seus filhos, tal efeito gera grande margem para o autoritarismo político e social. A soberania que fundamenta o corpo moral e político é produzida pela união das forças que emana do povo e que em acordo com a vontade geral implementa leis positivadas em favor da realização do bem comum. Tal sistema se difere da família, no qual a autoridade paterna tem seu peso na força da obrigação e da gratidão familiar que impõe controle perante a sua prole, na finalidade de garantir a conservação do grupo.

Existe grande diferença no modo como a propriedade privada é entendida nessas duas convenções. No núcleo familiar, ela representa um objeto ou território monopolizado pelo pai para ser preservado e/ou aumentado para, posteriormente, ser repassado aos descendentes da família “(...) como os filhos nada têm senão o que recebem do pai, está claro que todos os direitos de propriedade pertencem a este, ou dele emanam” (ROUSSEAU, 2003, p. 4). Nesse sistema, a propriedade é assegurada perante a obrigação do respeito atribuída a autoridade paterna que, em contrapartida, tem um interesse natural em proporcionar a felicidade aos seus filhos.

Sobre esse aspecto existe um ponto bastante importante que deve ser ressaltado que é a representação da figura da mulher. A centralização do comando da família, que é representada na autoridade paterna, tem uma de suas razões na responsabilidade do homem fiscalizar a esposa para garantir que a sua herança seja repassada aos seus descendentes legítimos de sangue “(...) o marido deve superintender a conduta da esposa, porque para ele é importante ter a garantia de que os filhos, que está obrigado a reconhecer e manter, sejam efetivamente seus” (ROUSSEAU, 2003, p. 4-5). Tal fato coloca a mulher em uma posição de submissão ao marido por ser dela o papel de procriar e cuidar da prole, além da constante vigilância do mesmo sobre os seus atos, um quadro que objetifica a mulher tolhendo a sua liberdade, justificando esse ato enquanto garantia para repassar as propriedades privadas para os descendentes legítimos de sangue.

A principal diferença na estrutura da família e do Estado em relação à forma como a propriedade privada é administrada está na lógica da acumulação de riquezas, em que a primeira tem como interesse da vontade privada manter esta lógica e a segunda tem como dever moral e político combatê-la. O Estado configura-

se como um órgão que fundamentalmente deve promover, entre outras coisas, condições para a segurança e a paz a todos os homens, um efeito que incorpora a propriedade privada como elemento que pode efetivar conflitos políticos e sociais.

Para tanto, é fundamental ter clara consciência que o Estado não tem por finalidade a acumulação de riqueza. Essa lógica traz mais desigualdades e transtornos que qualquer progresso defendido pelos ricos na tentativa de impor a sua lógica de opulência como fato consumado na formação das instituições civis:

O objetivo principal do trabalho de toda família é preservar e aumentar o patrimônio do pai, para que ele possa algum dia distribuí-lo entre os filhos, não os empobrecendo, enquanto a riqueza estatal é só um meio, frequentemente mal compreendido, de manter os indivíduos em paz e bem estar (...) a grande família, que é o Estado, criada para perdurar para sempre na mesma condição, não precisa aumentar, como acontece com a outra, para proporcionar uma multiplicação; basta que se mantenha, e não é difícil provar que qualquer aumento lhe traz mais desvantagens do que vantagens (ROUSSEAU, 2003, p. 4).

O Estado deve administrar a propriedade como um meio para promover o desenvolvimento de todos os homens, não só o desenvolvimento da família enquanto núcleo de interesses particulares, esse desenvolvimento não está no luxo nem na miséria, mas na constância entre o que é suficiente e o que é necessário para todos terem como se manterem de forma livre e igual.

3.2 O CORPO MORAL E POLITICO: A LEGITIMIDADE DO DIREITO À PROPRIEDADE

Ainda no *Tratado sobre a economia política*, Rousseau realiza uma analogia entre o funcionamento do corpo moral e político e do corpo humano. O corpo moral e político resulta do conjunto entre o Estado e o soberano, sua unidade é representada como um conjunto em que todas as partes desempenham uma função específica e importante. Cada instituição representa um “órgão” que auxilia o funcionamento do “corpo” da melhor forma possível. Qualquer instabilidade ou rompimento na comunicação entre essas unidades repercute na morte, repentina ou gradual, do sistema como um todo, que no caso será a queda do Estado:

Considerado individualmente, o ente político pode ser considerado como um organismo vivo, semelhante ao do homem. O poder soberano representa a cabeça; as leis e costumes são o cérebro, fonte dos nervos, sede da compreensão, da vontade e dos sentidos, do qual juizes e governantes são os órgãos; comércio, indústria e agricultura são a boca e o estômago que preparam a subsistência comum; as finanças públicas são o sangue, que no exercício das funções cardíacas uma economia *prudente* distribui por todo o seu corpo, para proporcionar-lhe nutrição e vida; os cidadãos são o corpo e os membros que fazem com que a máquina se movimente, viva e trabalhe. E se a condição geral é saudável, nenhuma parte dessa máquina pode ser ferida sem que isso provoque instantaneamente uma impressão dolorosa no cérebro (ROUSSEAU, 2003, p. 6-7).

Sendo um corpo moral e político formado pela alienação das forças físicas ou materiais de cada cidadão, o maior problema está em conciliar as tensões existentes entre os interesses individuais dentro da realidade da vida política para garantir o pleno exercício dos direitos e deveres de todo o corpo. Quando esse conjunto perde o seu principal norte, desviando-se dos princípios da vontade geral, surge casos de abusos políticos, sociais e morais e o favorecimento dos privilégios que nutrem as desigualdades em vários níveis:

Em resumo, em todas as sociedades onde falte força natural às leis e ao interesse público, os abusos são inevitáveis e suas consequências, fatais, sendo leis e interesses público contestados perpetuamente pelos interesses pessoais e as paixões tanto dos governantes como de seus outros membros. (ROUSSEAU, 2003, p.5)

Rousseau apresenta o conceito de vontade geral como a vontade do corpo político enquanto ser moral, ou seja, enquanto realização do eu comum. Essa vontade é geral quando se volta sempre para a melhor escolha em favorecimento da garantia da liberdade, da igualdade e da segurança a todos. Entre suas facetas, a vontade geral também representa a base para formar a melhor legislação ao Estado, para garantir a realização de relações justas e legítimas dentro do corpo moral e político:

O organismo político é assim também um ser moral dotado de vontade; e essa vontade geral, que tende sempre à preservação e ao bem-estar do conjunto e de todas as partes, e que é a fonte das leis, consiste na regra do que é justo e injusto, para todos os membros do Estado, com respeito a eles mesmos e ao próprio Estado (ROUSSEAU, 2003, p. 7).

A vontade geral é um conceito que, para alguns, representa uma ideia utópica, pois é impossível expressar a noção exata da vontade de todos os homens, entretanto essa não é a questão para Rousseau. A vontade geral não é a soma objetiva de todas as vontades particulares, mas ela é o elemento que representa o bem comum, o interesse público existente nas ideias de justiça, liberdade e igualdade “(...) a vontade geral está sempre do lado mais favorável ao interesse público, ou seja, do lado mais equitativo. Assim, basta agir de forma justa para que se tenha certeza de estar seguindo a vontade geral” (ROUSSEAU, 2003, p.13).

Entre os desafios da vontade geral, temos a existência de pequenos grupos que representam uma oposição problemática frente a influência de seus interesses particulares nas decisões sociais e políticas, ou seja, o perigo encontra-se na repercussão que essas vontades particulares podem formar em oposição aos preceitos defendidos pela vontade geral. Esse pode ser o gatilho para o desequilíbrio do Estado. A vontade geral é una e não admite exceção para certos arranjos que firam o princípio da soberania que emana do povo, uma vez que “(...) certa decisão pode ser vantajosa para a comunidade menor e perniciososa para a maior” (ROUSSEAU, 2003, p. 8), o perigo em ignorar tais atos é sentido não só pelos homens em situação mais vulneráveis como também por todas as instituições que constituem o Estado. Segundo Rousseau:

Não quer dizer que as decisões públicas sejam sempre equitativas; (...) Assim, não é impossível que uma república, embora seja bem governada, entre em uma guerra injusta. Como é possível que o Conselho de uma democracia promulgue decretos injustos, e condene inocentes. Mas isso só acontecerá se as pessoas se deixarem seduzir por interesses particulares, que tomem o lugar do interesse genuíno do Estado graças à influência ou eloquência de indivíduos engenhosos – situação em que o resultado da deliberação pública se apartará da vontade geral. (...) Se determinarmos com cuidado o que ocorre em toda deliberação pública veremos que a vontade geral busca sempre o bem comum, mas muitas vezes há uma divisão secreta, uma aliança tácita que, com respeito a determinados objetivos em particular, neutraliza a inclinação natural da assembleia. Neste caso, o conjunto da sociedade se divide em vários grupos, cujos membros sustentam uma vontade boa e justa com respeito a cada um deles, mas má e injusta com relação ao conjunto do qual esses grupos se desmembraram (ROUSSEAU, 2003, p. 9).

Nessa negação dos princípios da vontade geral encontramos o registro da corrupção nos setores políticos e econômicos. No âmbito moral, a questão da opressão social representa a exploração sem qualquer limite dos ricos sobre os trabalhadores. Todos querem tirar vantagem de forma fácil, ultrapassando os limites da humanidade e da lealdade.

A liberdade, enquanto direito inato à condição humana, sofre constantemente com ataques, fazendo dela uma das mais frágeis manifestações políticas e morais em relação a sua realização. A liberdade tem a sua garantia não somente no seu reconhecimento legal, mas também nos recursos materiais que possibilitam o indivíduo manter a sua subsistência sem se submeter a qualquer forma de degradação física ou psicológica, para não ser persuadido a abrir mão da sua liberdade em troca da sua sobrevivência. É sobre essa perspectiva que a propriedade será representada não como um bem que pertence a um indivíduo, mas como parte fundamental da união das forças do Estado que possibilita a todos o recurso para o exercício da liberdade civil e a igualdade social e política. Nesse sentido:

Se examinarmos as razões que têm levado os homens, uma vez unidos em uma sociedade geral pela comum necessidade, a se juntarem ainda mais intimamente mediante agrupamentos civis, nada encontraremos além desta motivação: garantir a cada um sua vida, propriedade e liberdade, mediante a proteção de todos (ROUSSEAU, 2003, p. 10).

A garantia da conservação da vida, da propriedade e da liberdade enquanto direito de todos é um dos preceitos mais legítimos, como também mais problemático,

da organização do corpo moral e político. Uma das tarefas do Estado para garantir a legitimidade do direito à propriedade está na elaboração de critérios que possam proteger o bem público, fruto da alienação de todas as forças, de qualquer tipo de abuso por parte de uma vontade privada. A propriedade fora do contrato dos ricos ou contrato de submissão tem seu valor na promoção da vida e da liberdade, tal efeito só é possível com um controle que surja entre o que é supérfluo e o que é necessário para que todos os homens vivam, de fato, a sua humanidade.

A propriedade privada deve ser reconhecida dentro do corpo moral e político como um elemento qualitativo e não quantitativo, ou seja, ela não deve servir como força para manter a desigualdade econômica e política enquanto reformulação do direito do mais forte, concentrando nas mãos dos ricos o poder de decisão de vida ou morte. A propriedade representa um princípio material que tem sua função atribuída pelo contexto das relações sociais, políticas e morais de cada sociedade civil. Por se tratar de um elemento que responde pelo contexto das convenções existentes, é possível pensar a relocação dos mecanismos que controlam a aquisição e a manutenção das propriedades privadas para então reorganizar o norte das decisões coletivas do interesse da vontade privada para os princípios da vontade geral, entendendo ser esse o meio mais favorável da realização de uma sociedade civil justa e legítima, o problema está em como fazer isso sem tornar esta decisão arbitrária por parte do Estado: Questiona Rousseau:

Por que artifício inconcebível encontrou-se um meio de tornar os homens livres sujeitando-os? De usar a serviço do Estado as propriedades, as pessoas e até mesmo a vida de todos os seus membros sem constrangê-los e sem consultá-los? De constranger voluntariamente a sua vontade? De superar a sua recusa pelo consentimento? Como é possível que todos obedeçam, embora ninguém assuma a posição de ordenar? Que todos sirvam, sem que haja senhores, e sendo mais livre ainda quando, em aparente sujeição, cada um só perde da sua liberdade a parte que pode ser prejudicial a outrem? Devemos essas maravilhas à Lei (ROUSSEAU, 2003, p. 11).

A necessidade de uma legislação que possibilite o exercício ordenado das demandas do homem, enquanto indivíduo, e do povo, enquanto coletivo, exige um acordo proporcional aos interesses comuns a todas as vontades. Como Rousseau descreve no *Contrato Social*, o pacto social dá ao corpo político a vida e a legislação dá movimento e vontade, pois “(...) o ato primitivo, pelo qual esse corpo se forma e

se une, nada determina ainda daquilo que deverá fazer para conservar-se” (ROUSSEAU, 1983b, p.53). A lei é a força edificante da vontade geral que autentifica as decisões do Estado com base na garantia da liberdade civil e na igualdade de direitos e deveres “[s]ão, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo” (ROUSSEAU, 1983b, p. 54).

A lei, enquanto herdeira do princípio de universalidade caracterizado pela ordem da natureza, não permite que abusos sejam realizados em proveito de qualquer demanda de âmbito particular, não concedendo a ninguém qualquer privilégio que destrua a justiça e a liberdade. Cada cidadão tem assegurado por lei, enquanto ato positivado dentro do Contrato, o direito de não se submeter a quaisquer ordens por força da necessidade. Como é descrito nas palavras de Rousseau no *Tratado*:

É somente à Lei que os homens devem a Justiça e a Liberdade. Ela é esse órgão salutar da vontade geral que institui, no direito civil, a igualdade natural dos homens. É essa voz celestial que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública, ensinando-o a agir de acordo com as regras do seu próprio julgamento, e a não se conduzir de forma inconsistente consigo mesmo. Ao dar ordens, os que governam devem usar exclusivamente essa voz, pois quando um indivíduo se afasta da Lei procurando submeter alguém à sua vontade particular, está abandonando a sociedade civil (ROUSSEAU, 2003, p. 11).

A lei representa o mecanismo de atuação sobre qualquer tipo de arbitrariedade, de desigualdade e de repressão que possa surgir por parte de algum grupo ou indivíduo. Não há como oprimir um povo ou um indivíduo sem violar todo o corpo moral e político. Nesse cenário, a propriedade representa o compromisso mútuo de todas as partes por um uso melhor e mais ordenado desta união de forças que condiz com a realização do interesse público. Afinal, “[n]o estado de natureza, no qual tudo é comum, nada devo àqueles a quem nada prometi; só reconheço como de outrem aquilo que me é inútil. Isso não acontece no estado [c]ivil, no qual todos os direitos são fixados pela Lei (ROUSSEAU, 1983b, p. 54). A lei garante a mobilidade dos valores da vontade geral, reunindo em normas legais o desenvolvimento mais completo possível da liberdade civil e da igualdade.

A segurança do contrato social está na alienação total das forças individuais dos contratantes, incluindo a liberdade natural e os bens que a cada um pertence, em prol da união de todos os recursos e atos para garantir o exercício pleno dos princípios da vontade geral. Somente nestas condições, nenhum homem estará submetido a obedecer a vontade de outrem, pois todos estarão em equivalente grau de autonomia política, econômica e social enquanto sujeitos de direitos e deveres garantidos pela força da união do Contrato.

No segundo Discurso, Rousseau conceitua alienação como a doação ou venda de algo. No contexto do *Contrato Social*, essa alienação consiste na união dos direitos individuais para produzir uma força comum maior e mais ativa que qualquer outra forma de associação que parte de uma minoria sobre uma maioria, exercendo-se de forma completa e sem exceção a todos os indivíduos, evitando a possibilidade do estabelecimento de qualquer regime arbitrário, com base em privilégios ou coação de direitos para beneficiar o poder do rei, do senhor, do déspota. Rousseau escreve no Contrato Social:

(...) em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais. Ademais, fazendo-se a alienação sem reservas, a união é tão perfeita quanto possa ser e a nenhum associado restará algo mais a reclamar (...) Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem (ROUSSEAU, 1983b, p. 32-33).

O ato que fundamenta um corpo moral e coletivo, que se conserva não por agregação de indivíduos, mas por uma associação civil é o único capaz de reunir todas as forças e formar os valores da vontade geral para encaminhar da melhor maneira possível uma convenção “[c]ada um de nós põe em comum sua pessoa e todo seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU, 1983b, p. 33). A formalização da identidade de um grupo de indivíduos enquanto povo, na condição de sujeitos cientes de sua condição enquanto unidade política, de suas necessidades e interesses, possibilita a realização da soberania da razão de força que promove o bem coletivo. Assim,

Desde o momento em que essa multidão se encontra assim reunida em um corpo, não se pode ofender um dos membros sem atacar o corpo, nem, ainda menos ofender o corpo, sem que os membros se ressintam. Eis como o dever e o interesse obrigam igualmente as duas partes contratantes a se auxiliarem mutuamente, e os mesmos homens devem procurar reunir, nessa dupla relação, todas as vantagens que dela provêm (ROUSSEAU, 1983b, p. 35).

Com isso, nenhum associado será prejudicado ou se sentirá injustiçado. Quando o povo representa a unidade comum a todos, aquilo que era privilégio de uma classe ou desaparece ou é revertido em direito de todos; aquilo que é problema do pobre passa ser também problema do rico; aquilo que é responsabilidade de um indivíduo passa a ser também responsabilidade de todos.

Para Rousseau, o compromisso mútuo que possibilita o Contrato Social é a garantia da liberdade enquanto direito e seu exercício é assegurado por uma legislação criada dentro de um corpo moral e político. No entanto, é necessário entender a intensidade que esse compromisso deve atuar para garantir a sua própria existência. Enquanto direito convencionalizado, é preciso forçar todos os homens a serem livres para que qualquer possibilidade de submissão a uma vontade particular seja anulada, não existindo qualquer exceção que quebre a igualdade resultante das forças. A única vontade que rege o corpo político deve ser a vontade geral que possibilita a liberdade civil como direito primordial do homem. Nesse sentido,

(...) aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é essa a condição que, entregue cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição constitui o artifício e o jogo de toda a máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso se tornariam absurdos, tirânico e sujeitos aos maiores abusos (ROUSSEAU, 1983b, p. 36).

Por mais polêmica que seja a ideia de um constrangimento para a liberdade, esse compromisso garante que nenhum homem sirva como meio para um fim, pois, sendo todos livres, todos possuem de forma assegurada a igualdade de direito e deveres. Nenhum homem poderá alegar domínio sobre outro homem ou grupo, independentemente da sua posição política e/ou condição econômica. O papel do Estado na elaboração e execução da sua legislação está em assegurar essa liberdade civil e a igualdade por meio legais e materiais. Somente nestas

circunstâncias a propriedade passa de um privilégio dos mais ricos e fortes para um direito comum a todos. Rousseau escreve:

(...) o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: a liberdade e a igualdade. A liberdade porque qualquer dependência particular corresponde a outro tanto de força tomada ao corpo do Estado, e a igualdade, por que a liberdade não pode subsistir sem ela (ROUSSEAU, 1983b, p. 66).

A saída do estado de natureza representa a perda da liberdade natural e a possibilidade do homem fazer uso irrestrito, mesmo que de forma momentânea, do que lhe é preciso para satisfazer suas necessidades mais elementares. Com o estado civil “[o] que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui.” (ROUSSEAU, 1983b, p.36). A propriedade só pode ser positivada e legítima quando se distingue da posse por efeito da força ou do direito do primeiro ocupante, uma vez que se retira a força física como condição da segurança ou subsistência e a chegada e a permanência em um espaço como a garantia da segurança e do reconhecimento da posse por todos.

Sobre o direito do primeiro ocupante, Rousseau reconhece a posse gerada por esse processo como a representação mais próxima de um consentimento coletivo. Entretanto, ela ainda não possui o arcabouço jurídico que limite os interesses individuais dentro da realidade das desigualdades existentes na sociedade civil. Enquanto condições para autorizar o direito do primeiro ocupante, Rousseau anuncia três critérios que podem ser lidos como o início do processo do reconhecimento coletivo do direito à propriedade:

(...) primeiro, que esse terreno não esteja ainda habitado por ninguém; segundo, que dele só se ocupe a porção de que se tem necessidade para subsistir; terceiro, que dele se tome posse não por uma cerimônia vã, mas pelo trabalho e pela cultura, únicos sinais de propriedade que devem ser respeitados pelos outros, na ausência de títulos jurídicos (ROUSSEAU, 1983b, p. 38)

Essas condições mostram que o uso da terra e o trabalho, mais especificamente, no trabalho agrícola, formam as bases para produção da vida e fortalece o corpo moral e político, assim possibilitando o reconhecimento coletivo do instinto de conservação enquanto exercício da produção da subsistência. Mas esse

contexto não pode se sobrepor ao mesmo direito do outro buscar a sua subsistência, com isso se faz necessário o estabelecimento de limites que possibilitem iguais condições do uso da terra a todos os homens.

Rousseau ressalta tal igualdade com relação ao uso das terras como o equilíbrio entre o poder e a riqueza realizado da melhor maneira possível, como é a proposta inicial do Contrato “(...) tomando os homens como são e as leis como podem ser” (ROUSSEAU, 1983b, p. 21). A absoluta medida entre essas forças é algo humanamente impossível, mas isso não anula o estabelecimento de instrumentos de regulamentação para limitar o aparecimento de instrumento usados para abusos e injustiças “[p]recisamente por sempre tender a força das coisas a destruir a igualdade, a força da legislação deve sempre tender a mantê-la.” (ROUSSEAU, 1983b, p. 67).

A igualdade de um corpo moral e político é identificada no exercício da soberania. Para tal propósito, o poder político que emana dessa união não pode promover qualquer tipo de violência aos direitos e deveres de cada cidadão, a concordância com os princípios da vontade geral expressos nas leis deve conduzir a posição que cada instituição dentro do corpo político ou República.

Em relação à riqueza, a dimensão política e moral que essa força compreende representa tanto a origem da desigualdade como a usurpação da liberdade. Para Rousseau, um Estado consistente é aquele em que os extremos não são consagrados, onde o luxo da opulência não é reconhecido enquanto uma virtude e a miséria da pobreza não seja defendida como consequência da fraqueza física ou social de alguns homens. Nesse sentido, Rousseau escreve:

[q]uereis dar consistência ao Estado? – aproximai tanto quanto possível os graus entremos, não suportai nem os opulentos nem os mendigos. Esses dois estados, naturalmente funestos ao bem comum – de um saem os fatores da tirania e do outro os tiranos. É sempre entre eles que se faz o tráfico da liberdade pública; um a compra e o outro a vende (ROUSSEAU, 1983b, p. 66, nota 203)

Se todos estão em condições de manterem sua autonomia com aquilo que possuem, ninguém se sentirá constrangido a vender-se em troca da subsistência. Da desigualdade material surgem ideias e atitudes desesperadas que podem levar o povo ao discurso de um tirano em troca de uma mudança substancial para si e para

a sua família. Esse desespero coloca à venda a liberdade como a única moeda de troca daqueles que já não encontram outra saída:

(...) quanto a riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se; o que supõe, nos grandes, moderação de bens e de crédito e, nos pequenos, moderação de avareza e da cupidez (ROUSSEAU, 1983b, p. 67).

Na violência ou na corrupção da liberdade repousa a leitura do direito à propriedade dentro do contrato dos ricos, como o retorno da força enquanto instrumento de poder. O contrato de submissão estabelecido pelos ricos em detrimento da proteção das terras tem por finalidade continuar com a desigualdade material, por ser essa a fórmula mais propícia para manutenção da obediência promovida pela escravidão civil decorrente do controle e da tirania do acúmulo desenfreado de riquezas. Dentro dessa lógica Rousseau critica a miséria enquanto um problema político, social e moral.

No *Tratado sobre a economia política*, Rousseau afirma que a execução da justiça moral e política dentro do governo incide, acima de tudo, na proteção dos pobres contra a tirania dos ricos “[a]ssim abusada, a Lei serve aos poderosos ao mesmo tempo como arma ofensiva e como escudo, voltando contra o fraco” (ROUSSEAU, 2003, p.21). Para o autor, a desigualdade material não possibilita que a execução da lei seja imparcial perante o desequilíbrio das forças. Assim se agravam todos os abusos e problemas que colocam em risco a estrutura do Estado. A igualdade econômica é mais que um pedido de ajuda de quem precisa subsistir, mas ela também representa a impossibilidade de qualquer interferência individualista sobre a ordem da justiça,

[q]uando há pobres que precisam ser defendidos, e ricos a serem contidos, o mal maior já está presente. A força integral da Lei só se exerce sobre as classes intermediárias, igualmente impotentes contra os tesouros dos ricos e a penúria dos pobres. Os primeiros zombam delas, os segundos escapam da sua incidência. Uns cortam a malha, outros a atravessam (ROUSSEAU, 2003, p. 21).

O reconhecimento do cidadão enquanto pertencente ao corpo político e moral fundamenta o sentimento da representação em relação à soberania na execução

das decisões do governo enquanto exercício da vontade geral. Nesse ponto, a extrema desigualdade de fortunas deve ser questão prioritária, uma vez que promove a formação de mecanismos que oprimem a liberdade civil, usurpando a soberania e implantando a desigualdade nos mais vários âmbitos.

Para Rousseau, a questão não é retirar a riqueza dos que já a possuem, mas pensar meios eficientes para que essa opulência não se torne cada vez maior com o passar do tempo. A concentração de riquezas repercute diretamente na vulnerabilidade política e econômica do povo dentro da lógica do luxo e da tirania enquanto relação de poder indevidamente estabelecida. A questão não é tornar mais suportável o uso do luxo e da riqueza dentro da sociedade, mas é preciso entender que esses fenômenos representam um problema para a realização da igualdade e da liberdade. Nas palavras de Rousseau:

Uma das funções mais importantes do governo é impedir a extrema desigualdade das fortunas. Não retirando dos que a possuem, mas reduzindo para todos os meios de acumulá-la; não construindo hospitais para os pobres, mas impedindo que os cidadãos empobrecam. A distribuição desigual dos habitantes pelo território do país, quando as pessoas se acumulam em um lugar e outros são despovoados, o estímulo das artes voltadas para o luxo e das artes puramente industriais, às custas das atividades úteis e laboriosas, o sacrifício da agricultura em favor do comércio, a necessidade de delegar a cobrança dos impostos, devido à má administração dos recursos do Estado; em suma, a venalidade levada a tal extremo que se atribua um valor em dinheiro até mesmo à estima pública, e a virtude tenha um preço no mercado – estas são as causas mais óbvias da opulência e da pobreza, da substituição do interesse público pelo particular, do ódio recíproco dos cidadãos, da indiferença à causa comum, da corrupção do povo e do enfraquecimento de todos os recursos governamentais. São males tratados com dificuldade quando se fazem sentir, mas que uma administração prudente deve evitar, para manter, juntamente com uma boa moral, o respeito pelas leis, o patriotismo e a influência da vontade geral (ROUSSEAU, 2003, p. 22).

Quando Rousseau faz referências a desigualdade material ele não só aponta o seu efeito direto nos recursos econômicos necessários para a manutenção dos serviços públicos, promovendo, entre outros serviços, a vida, a segurança e a liberdade civil, a desigualdade material interfere em valores incomensuráveis presentes no funcionamento da vida coletiva, como os princípios morais que regem as relações sociais, educacionais e políticas. A deturpação desses valores resulta na estipulação de preços e espaços exclusivos para que elas sejam executadas e apreciadas por um grupo distinto.

Esse efeito fere o interesse comum, dificultando a realização da vontade geral em sua forma mais plena, pois “[o] atendimento das demandas públicas é uma evidente seqüela da vontade geral (...)” (ROUSSEAU, 2003, 26) o resultado das desigualdades é a segregação entre ricos e pobres, entre poderosos e fracos, restringindo ao máximo a promoção da justiça, da liberdade, da igualdade e da segurança a todos. Fora desse contexto não é possível legitimar qualquer governo. Assim,

(...) notando a cupidez e os gastos dos seus governantes e as necessidades pública, o povo murmura ao se ver carente do que é necessário para que outros recebam coisas supérfluas. E quando essas queixas excedem um certo grau, até mesmo a administração mais séria verá que é impossível restaurar a confiança popular. Nesse caso, as contribuições voluntárias desaparecem, e as obrigatórias se tornam ilegítimas. Essa cruel alternativa de deixar que o Estado pereça ou violar o direito sagrado de propriedade, que o sustenta, representa a grande dificuldade de uma economia justa e prudente (ROUSSEAU, 2003, p. 28).

O retrato que Rousseau descreve no excerto acima representa o caminho oposto da coerência política e da igualdade material. É necessário que o governo se responsabilize pela administração adequada dos gastos públicos e intervenha no injusto desequilíbrio gerado pelo acúmulo de riquezas e a submissão da liberdade civil ao interesse particular. O direito à propriedade representa um direito sagrado enquanto provedor da vida social e biológica, mas é necessário entender que esse caráter sagrado incide, justamente, na ampliação das garantias do seu exercício a todos os homens, exigindo um posicionamento mais intensivo do Estado para o controle e a manutenção das propriedades para buscar atingir uma razão equivalente que possa tornar acessível a vivência da autonomia.

Ainda na obra *Tratado sobre economia política*, Rousseau fala sobre a arrecadação, realizada pelo Estado para com o povo, de um fundo com recursos para a manutenção das instituições do governo. Tal aparato material tem seu funcionamento orientado por uma assembleia popular ou por representantes parlamentares. O direcionamento justo e seguro desses recursos, executado pelos representantes do interesse comum é fundamental para o funcionamento legítimo do Estado enquanto representação da força coletiva. A capitação desses recursos mostra que o próprio Estado entende que as ações políticas e sociais para reduzir

as desigualdades necessitam do aparato material para contemplar as suas práticas. Deste modo,

[a]pós essa formalidade, que torna tais fundos inalienáveis, sua natureza se transforma, e as receitas passam a ser sagradas; aplica-las mal ou desviá-las minimamente da finalidade a que foram destinadas será não só o mais infame dos roubos mas na verdade uma traição (ROUSSEAU, 2003, p.29).

A traição retratada acima revela a ligação entre o uso político e moral dos recursos do Estado. Na administração pública, Rousseau acredita que a virtude e a integridade moral que a vontade geral produz em seus valores representam, respectivamente, o instrumento para uma administração justa e o freio da cobiça derivado da satisfação de vontades particulares. A captação de recursos para financiar as necessidades do corpo moral e político representa a função da administração pública que se ocupa em "(...) cuidar mais de proteger-se das demandas do que com o aumento das receitas (ROUSSEAU, 2003, p. 30)".

Um Estado legítimo deve entender quais são os seus principais pontos conflituosos para evitar ao máximo alguma surpresa desastrosa no futuro. Um dos principais erros que pode acontecer com o despreparo econômico de um Estado é recorrer a acumulação de riquezas como objetivo maior do Estado ou apelar para meios ilícitos que ferem os princípios primordiais a existência legítima do corpo moral e político. Esse tema incide, entre outras coisas, no papel do Estado na questão entre o atendimento das demandas públicas e a intervenção sobre o patrimônio particular dos cidadãos. Em que ponto temos a promoção da igualdade e da liberdade e em que momento tal interferência não reproduz uma arbitrariedade na administração pública, o dever do governo está em cuidar do que se tem, e isso implica, muitas vezes, na utilização de recursos do presente para evitar problemas e perdas maiores no futuro. Entretanto, para que essa estabilidade seja efetivada, o Estado precisa examinar a causa das demandas públicas para entender de qual relação surge suas necessidades: se elas representam a promoção da liberdade e da igualdade ou a acumulação de bens e a superioridade de poder de uma classe sobre outra. Fora desse contexto, abre-se margem para o desenvolvimento de políticas que longe de buscar atenderem ao interesse comum, promovem cada vez mais o enfraquecimento e a queda de um povo. É esse o modo que Rousseau afirmar ser a estrutura econômica da maioria dos Estados. Em um contrato de

submissão, as demandas são antes um pretexto para acumular e conquistar que de fato uma necessidade real que emana do soberano:

Se indagarmos como crescem as necessidades de um Estado, veremos que elas geralmente aumentam, como as necessidades dos indivíduos, menos por uma precisão real do que pela expansão de desejos inúteis; que as despesas são ampliadas muitas vezes apenas como pretexto para aumentar as receitas. Assim, o Estado ganharia por vezes em não ser rico, e a riqueza aparente é na realidade um peso maior do que a própria pobreza (ROUSSEAU, 2003, p. 31).

O homem entra no contrato social com o objetivo de proteger, entre outros aspectos, a sua propriedade, como mais uma vez Rousseau esclarece em suas obras. A importância do processo que eleva a posse ao título de propriedade encontra-se no estabelecimento de uma legislação que promova o acordo sobre o direito à propriedade e os princípios da vontade geral, deste modo, a alienação total das forças não representa uma simples metáfora para o fundamento do corpo político, mas um compromisso assumido para a possibilidade da vivência do bem comum, a fim de que as demandas sociais sejam realizadas da melhor e maior maneira possível. Segundo Rousseau,

[v]ale lembrar aqui que o fundamento do contrato social é a propriedade, e sua primeira condição é a de que todos possam manter a posse pacífica do que lhes pertence. É verdade também que pelo mesmo contrato, todos se obrigam, pelo menos tacitamente, a contribuir para atender as demandas públicas. Mas, como isso não prejudica a lei fundamental, e pressupõe o claro reconhecimento da necessidade pelos que devem dar tal contribuição, fica claro que essa avaliação precisa ser voluntária para que seja legítima; deve depender, portanto, não de uma vontade particular, como se fosse necessário obter o consentimento de cada indivíduo, para que cada um só contribuísse com o que quisesse, mas sim da vontade geral, decidida por voto majoritário, com base na distribuição proporcional que tira da imposição tributária o caráter arbitrário (ROUSSEAU, 2003, p. 34).

A posse pacífica sobre a propriedade privada é o princípio do contrato que une as vontades para o estabelecimento da sociedade civil, como é descrito no segundo *Discurso*, mas tal efeito não é compatível com a manutenção da desigualdade material. Para isso, o Estado deve reconhecer o compromisso com o atendimento das demandas públicas resultantes das necessidades básicas de todos os contratantes, mas como atender a tais requisitos? Não é próprio do Estado retirar os bens do indivíduo a seu bel prazer, pois esse é um ato totalmente arbitrário, mas

a intervenção do Estado no âmbito particular representa a possibilidade da manutenção dos serviços públicos, garantindo meios legais para o exercício da liberdade e da igualdade a todos. Apenas desse modo, um homem não será constrangido, pelas forças das suas necessidades básicas, a se submeter a vontade de outro e não encontrará no uso da força a única maneira de reivindicar sua liberdade. A força física bruta não cria qualquer tipo de Direito e não justifica a manutenção do poder político, em vista disso, a propriedade privada não deve servir como um recurso para decidir quem manda e quem obedece, quem vive e quem morre, esse é um quadro que invalida o exercício pleno da vontade geral e submete o povo a um contrato de submissão.

Para Rousseau, uma forma legítima de limite orçamentário que o governo pode impor ao povo para equilibrar a relação entre o que é supérfluo para alguns e o que é necessário para garantir a legitimidade de todo o corpo político reside em contribuições públicas denominadas de impostos ou subsídios. Subsídios são recursos fixados pelos indivíduos de forma proporcional ao que eles entenderem como uma contribuição justa, ou seja, as vontades privadas que se reúnem para estabelecerem quanto cada pessoa deve contribuir.

Com os impostos, a arrecadação é estabelecida pelo Estado como uma taxa fixada para a manutenção e promoção dos serviços públicos. A função dos impostos na sociedade civil se distingue em dois modos. O primeiro é o imposto *per caput* e o imposto real apresentado no Espírito das leis de Montesquieu, obra que Rousseau faz referência. Ele é cobrado diretamente sobre o cidadão, o imposto “por cabeça”, ou seja, cada indivíduo paga uma taxa única independentemente de sua condição social. O segundo tipo de imposto é instituído sobre as coisas, independente da condição econômica ou política de cada indivíduo, esse é o modelo que Montesquieu entende como o mais adequado ao exercício da liberdade. Entretanto, para Rousseau, é necessário atentar-se para a questão da extrema desproporcionalidade dos recursos materiais de cada homem como um dos resultados da desigualdade “(...) a observância do princípio da liberdade consiste precisamente na observância de proporções exatas” (ROUSSEAU, 2003, p. 35). Em Rousseau, a forma de estabelecer impostos justos e legítimos encontra-se na junção desses dois sistemas, ou seja, estipular uma taxa para o cidadão em um valor

proporcional aos seus recursos, assim “(...) teríamos a tributação mais equitativa, e portanto mais adequada a homens livres” (ROUSSEAU, 2003, p. 35)

Com essa proposta, o imposto passa a representar um recurso que retorna ao povo como serviços públicos, efetivando-se no respeito e na manutenção dos direitos e deveres de forma igualitária e legítima, evitando a fraude e a corrupção de interesses privados, como o autor reforça “(...) raramente se atribui a consideração adequada a todos os elementos que devem entrar nesse cálculo, mesmo sem levar em conta a decepção provocada pela avareza, a fraude e o interesse pessoal” (ROUSSEAU, 2003, p. 35). A questão não está na interferência direta do Estado sobre a propriedade privada, mas de reconhecer que esse direito é produto de uma união que necessita de bases legais e materiais para garantir a todos as mesmas condições e recursos mínimos para a vida política e social autônoma e a sobrevivência enquanto equilíbrio entre os recursos presentes na natureza.

Para efetivar tal proposta, Rousseau apresenta três aspectos. O primeiro refere-se à relação das quantidades, descrita na expressão do latim *ceteris paribus* (todo o mais é constante). Se uma pessoa possui dez vezes mais propriedade que as outras pessoas, ela deve reverter tal diferença retribuindo dez vezes mais ao Estado. Neste processo, a riqueza não é eliminada, mas revertida em proporções que equalizam as carências públicas.

O segundo aspecto refere-se ao uso dado a propriedade, entre aquilo que é necessário e o que é supérfluo. Essa relação pode ser tomada enquanto autoexplicativa, mas demanda uma leitura moral e política com base nos princípios da vontade geral para que seja possível enxergar o fim que lhe é proposto. Nessa arrecadação, Rousseau recorre ao argumento antropológico dos elementos mais essenciais, necessários ou comuns para a vida humana, demonstrando que o supérfluo para um homem é muitas vezes o necessário para a manutenção da vida de tantos outros. Escreve Rousseau:

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

condição que se algum dia renunciasse a elas seria por isso elogiado. (ROUSSEAU, 2003, p.35)

Nesse excerto, Rousseau faz referência a justiça tributária como um fator equalizador entre tudo aquilo que dentro do corpo moral e político está acima e o que é carência para a realização da vida humana, essa é uma ação que incide tanto na desigualdade material como na desigualdade moral e política, uma vez que a possibilidade da igualdade e a liberdade a todos tem origem tanto legal quanto material. E mesmo quando argumentam que o status econômico conquistado por um homem justifica a razão da sua fortuna, Rousseau salienta que muitas dessas construções sociais não correspondem a verdadeira condição humana. Deste modo, o que se põe em questão é o valor legal e político de se apropriar da razão dos ricos para justificar seus privilégios sobre os demais cidadãos “[f]inalmente, a ninguém a Lei prescreve a magnificência, e a propriedade não é um argumento contra o direito” (ROUSSEAU, 2003, p.35).

O terceiro aspecto representa a relação entre a captação e a distribuição dos recursos e a vantagem que essa inclusão social resulta aos próprios ricos. As fortunas sofreram o mínimo impacto possível frente a conversão destes recursos para uma pequena melhora na vida dos mais pobres, pois “[e]ssa situação proporciona uma poderosa proteção ao imenso patrimônio dos ricos, e mal garante ao pobre a posse tranquila do barraco que ele construiu com as próprias mãos” (ROUSSEAU, 2003, p. 35-36).

Mais uma vez, resulta-se que a primeira forma de convenção social foi um contrato construído para manterem benefícios dos ricos. Esse foi um pacto que conforme a leitura de Sahd (2003) não deve ser denominado como contrato, pois ele é a representação da hipocrisia dos próprios homens enquanto uma forma de efetivar o seu amor próprio dentro da sociedade. Os benefícios estipulados aos ricos vão desde a manutenção de suas propriedades privadas de forma ilimitada e organizada até a usurpação do poder político para manipular e desvirtuar as leis para o favorecimento próprio, estabelecendo várias formas de desigualdades, impossibilitando a realização da liberdade civil e da igualdade a todos os homens.

Esses privilégios alcançaram outras dimensões, diferente da piedade natural, na sociedade foi estabelecida uma espécie de empatia seletiva que diferencia

moralmente os ricos dos demais homens, proporcionando-lhes certa imunidade em princípios morais e uma indignação coletiva favorável aos mesmos em decorrência de seus recursos e influencia nesse modelo de administração pública:

Não é verdade que todas as vantagens da sociedade favorecem os ricos e os poderosos? Não é verdade que eles ocupam todos os cargos lucrativos? Não lhes são reservados todos os privilégios e isenções? A autoridade pública não está sempre do seu lado? Se um homem eminente fraudar credores, ou é culpado de outras desonestidades, não goza sempre de impunidade? Não é verdade que os assaltos, atos de violência, e até mesmo homicídios cometidos pelos poderosos são abafados em poucos meses, e nunca mais lembrados? No entanto, se um homem poderoso é roubado ou insultado, toda a força policial entra imediatamente em ação, e coitado dos inocentes que despertarem suspeitas. Se o poderoso precisa viajar por uma estrada perigosa, o país se levanta em armas para escoltá-lo. Se o eixo da sua cadeirinha se parte, todos correm para socorrê-lo. Se o poderoso precisa fazer ruído à sua porta, basta uma palavra sua, e faz-se o silêncio. (...) No entanto, esse tratamento respeitoso não custa aos ricos um só níquel: é um direito que têm, algo que não precisam comprar com o seu dinheiro. Como é diferente a situação do pobre! (ROUSSEAU, 2003, p.36).

Com todas as circunstâncias formadas em sociedade, ao pobre é negada assistência necessária sua situação frágil e o reconhecimento da sua própria humanidade. Para que a vontade geral seja efetivada, é imprescindível uma garantia que surge do Estado a esse grupo para o exercício dos direitos e deveres a todos de forma política e jurídica. As perdas sofridas com a entrada no pacto social, as injustiças que foram sustentadas pelo pacto dos ricos, passam a ser quase irreversíveis caso não exista uma resposta incisiva que desqualifique o seguinte pensamento:

[V]ocê precisa de mim, porque eu sou rico e você é pobre. Façamos portanto um acordo. Eu lhe darei a honra de servir-me, desde que você me transfira o pouco que tem, em compensação pelo esforço que eu preciso fazer para dar-lhe ordens (ROUSSEAU, 2003, p. 37)

Cabe ao poder executivo, ao governo, enquanto corpo administrativo intermediário entre súditos e o soberano promover, através da arrecadação do supérfluo de alguns, o necessário para a realização das melhorias na execução dos serviços públicos. Essa arrecadação deve ser estabelecida de forma equitativa e proporcional ao considerar tanto as necessidades comuns quanto o que é excessivo sobre as propriedades privadas. Para esse retorno em serviços sociais ser possível,

Rousseau atenta para o compromisso e a consciência moral e política que devem reger os funcionários do governo para destinar o usufruto destes impostos àquelas pessoas que dependem deles:

Reunindo com cuidado todas essas considerações, veremos que, para impor tributos de forma genuinamente equitativa e proporcional, esses tributos não devem ser uma simples proporção da propriedade dos contribuintes, mas sim uma razão composta da diferença das suas condições e do caráter supérfluo das suas posses. Esta operação importante e difícil é executada diariamente por muitos funcionários honestos, que conhecem a sua aritmética, embora um Platão ou um Montesquieu não ousassem executá-la sem a maior hesitação, ou sem pedir aos céus compreensão e integridade (ROUSSEAU, 2003, p. 37).

No *Contrato Social*, Rousseau ressalta a importância do compromisso do governo com o retorno dos impostos para a manutenção da igualdade. Não é a quantidade dos tributos, mas o repasse que é proporcionado na qualidade dos serviços públicos. Caso se possa medir a riqueza de um Estado, esta deve ser equivalente ao desenvolvimento igualitário de todo o povo, pois somente nessas condições a vida política, moral e social será mais duradoura e plena. Nas palavras de Rousseau:

Não é pela quantidade dos tributos que se deve medir o ônus, mas sim pelo caminho que tem de fazer para voltar às mãos de que saíram. Quando essa circulação é rápida e bem estabelecida, não importa que se pague muito ou pouco, pois o povo será sempre rico e as finanças andarão sempre bem. Ao contrário, por pouco que o povo dê, quando esse pouco não lhe volta, ele, dando sempre, logo se esgotará: o Estado jamais será rico e o povo sempre será miserável (ROUSSEAU, 1983, p. 94)

Retomando a importância da origem da propriedade privada, é essencial reconhecer o seu fundamental papel na formação do pacto social ao oferecer a possibilidade da efetivação de compromissos mútuos entre os homens. Entretanto, o caráter convencional das relações políticas resulta em vários outros aspectos que interferem, desde os comportamentos da convivência familiar ou em grupo até as relações de poder. Mas antes de qualquer ato existe a necessidade de consultar a vontade geral para saber, de fato, se tal ação comporta a justiça e a legitimidade em seu princípio, ou seja, é possível se questionar como defender o direito à propriedade sem defender ao mesmo tempo a desigualdade material. Outra questão

equivalente está no modo como se construir um governo em que o Estado, o soberano e o súdito possam se relacionar da maneira mais justa possível, ou como Rousseau mesmo cita “(...) quais são os característicos pelas quais se pode conhecer se um dado povo é bem ou mal governado” (ROUSSEAU, 1983, p.98).

Rousseau apresenta a quantidade de membros e a povoação como referências para a conservação e prosperidade do corpo político, mas, no fundo, esses resultados retratam a desconcentração das riquezas ao estender por todo o território os direitos e os recursos misteres para suprir as necessidades comuns:

Povoi igualmente o território, a ele estendei, em todos os lugares, os mesmos direitos, a ele levai, em todas as partes, a mesma abundância e a vida; assim o Estado tornar-se-á, ao mesmo tempo, o mais forte e o mais bem governado possível. Lembrai-vos de que os muros das cidades só se erguem com os destroços das casas do campo [.]. A cada palácio que vejo elevar-se numa capital creio ver esboroar-se em ruínas todo um país (ROUSSEAU, 1983, p.105)

Rousseau, frequentemente, refere-se a cultura agrícola como a representação de uma vida voltada ao exercício da liberdade e da igualdade. A agricultura permite tanto a subsistência como o contato com princípios morais mais próximos à essência natural do homem, ela torna possível encontrar a simplicidade da natureza na satisfação das necessidades mais elementares.

Em relação a arrecadação de impostos na agricultura, Rousseau atenta para os efeitos de uma cobrança direta sobre a terra ou a produção do agricultor. O estabelecimento de impostos nesse setor resulta, a curto prazo, no enfraquecimento da agricultura e, a longo prazo, no esgotamento do Estado, pois o principal efeito dessa medida é a acumulação de receita ao invés do bem-estar da população “[d]e todos os tipos de tributação, aquela imposta sobre a terra sempre foi considerada a mais vantajosa nos países onde mais atenção é dada à receita tributária e à certeza do seu resultado do que ao menor desconforto causado” (ROUSSEAU, 2003, p. 38). Como reforça Sahd (2003), o Estado “[e]stá mais preocupado com as aparências do que em resolver o problema” (SADH, 2003, p. 154), está mais preocupado em proporcionar o bem-estar de todo o povo reduzindo ao máximo as desigualdades.

Esse sistema coloca o agricultor em condições totalmente inconsistentes e desfavoráveis em que sua função passa a ser produzir o mínimo para sua

subsistência ao invés de suprir a necessidade comum do povo, uma vez que os tributos recaem sobre o preço final, anulando qualquer possibilidade de rendimento favorável a produção agrícola em grande escala, não compensando o trabalho e nem o dinheiro investido na produção como um todo.

Rousseau apresenta dois efeitos que comprovam as consequências desfavoráveis dessa cobrança na cultura agrícola. A primeira é a centralização dos recursos captados nas cidades nas mãos dos artistas e comerciantes, retornando cada vez menos para o produtor, que apenas acumula a soma dos custos totais da produção “(...) o dinheiro está sempre partindo, e nunca regressa, fazendo com que quanto mais rica a cidade, mais pobre o campo” (ROUSSEAU, 2003, p.38). Tais circunstâncias ocasionam, entre outros fatores, no êxodo rural para os centros urbanos, deixando as cidades repletas de pessoas em situação de miséria, enquanto alguns grupos lucram e desviam todos os recursos que deveriam promover a igualdade e a liberdade civil a todos.

A segunda consequência está na arrecadação sobre o cereal. Esse produto mantém um preço constante no seu país de origem por ser um artigo de necessidade comum, essa medida deveria promover o acesso irrestrito aos alimentos, mas o peso da produção e dos impostos em um produto que não pode repassar tais custos ao comprador repousa sobre o agricultor que, muitas vezes, se vê necessitado daquilo que entrega quase gratuitamente para as cidades:

Deve-se observar que não podemos raciocinar sobre um imposto cobrado sobre a terra do mesmo modo como pensamos sobre os tributos impostos a vários tipos de mercadoria, cujo efeito é aumentar o preço, pago pelo comprador e não por quem o vende. Esses impostos, mesmo se pesados, são voluntários, e o comerciante só os paga na medida em que compra a mercadoria; e como só compra em proporção ao que vai vender, dá à lei sua aplicação particular. O agricultor, porém, é obrigado a pagar o arrendamento da sua terra em época certas, venda ou não o que produz, e não pode esperar até receber pelo produto vendido. Mesmo que não seja forçado a vender para poder subsistir, precisa vender para pagar o imposto devido. Assim, muitas vezes é o ônus dos impostos que mantém baixo o preço do cereal (ROUSSEAU, 2003, p. 39).

A promoção da igualdade e da liberdade passa pela unidade das forças conformes as suas proporções para não explorar um lado, causando desigualdades em vários níveis, ou seja, a isenção dos impostos sobre a agricultura representa

uma forma de manter o equilíbrio entre o fornecimento do que é fundamental para a manutenção da vida e a promoção da cultura agrícola de forma coerente e justa.

Rousseau afirma que apenas uma consciência que reconheça a promoção do bem coletivo em detrimento do mero objetivo financeiro, como na figura do estadista genuíno, que representa a posição dos princípios da vontade geral dentro das decisões do governo, pode transformar o que é ônus para a vontade individual em um recurso provedor dos atos do soberano dentro do corpo moral e político:

No que concerne a imposição de tributos, só o estadista genuíno pode situar-se acima do mero objetivo financeiro: só ele pode transformar um ônus pesado em regulamentação útil, e fazer com que o povo tenha dúvida sobre se certo imposto não foi planejado tendo em vista o bem da nação em geral, e não simplesmente como meio para arrecadar dinheiro em benefício do Estado (ROUSSEAU, 2003, p. 40).

Para a captação de recursos ser efetivada legitimamente, da forma mais proporcional possível a todos, não promovendo a desigualdade de fortunas nem incentivando as tentativas de fraudes ou contrabandos pelos mais gananciosos, Rousseau acredita que os impostos devem ser direcionados com mais ênfase sobre os bens supérfluos, aqueles que não tem ligação direta com as necessidades básicas para a vida humana, captando dos mais ricos os recursos para atender aos direitos dos mais pobres,

[n]a verdade, com esses impostos a vida dos pobres será facilitada, e os ricos serão onerados, tornando possível evitar o aumento contínuo da desigualdade de fortuna, a submissão aos ricos de grande número de artesãos assim como de criados inúteis, a multiplicação dos ociosos nas nossas cidades, o esvaziamento do campo (ROUSSEAU, 2003, p. 40).

O conceito de desigualdade de fortuna relaciona-se, diretamente, ao conceito de proporcionalidade de bens que Rousseau recorre para justificar o estabelecimento dos impostos no Estado, mas antes de abordar tal discussão, é necessário voltar para os argumentos apresentados no segundo *Discurso* em que a desigualdade tem sua origem em bases legais, políticas, econômicas e morais.

Sobre os aspectos morais, Rousseau apresenta a estima pública como efeito das primeiras relações interpessoais que, posteriormente, originou o sentimento de orgulho do homem perante outros homens. Na sociedade civil, esse sentimento de

superioridade é materializado nos artigos de luxo, nas artes e ciências. Para assumir um estilo de vida baseado em aparências, o homem sustenta comportamentos e bens que represente a sua distinção perante os outros, nesse desejo por atenção e reconhecimento que Rousseau enxerga uma forma de reverter essa luxúria em impostos para tornar cada vez mais possível a equidade material entre os homens, como o próprio afirma:

Enquanto houver pessoas ricas neste mundo, elas quererão distinguir-se dos pobres, e o Estado não poderá criar uma fonte de renda menos penosa ou mais segura do que a resultante dessa distinção. Pela mesma razão, a indústria nada teria a sofrer com um sistema econômico que aumentasse a renda, estimulasse a agricultura ajudando os lavradores e tendesse a concentrar todos os patrimônios perto da condição intermediária que representa a verdadeira força do Estado (ROUSSEAU, 2003, p. 42)

Assim a desigualdade de fortunas perde seu poder de impacto e o Estado encontra na real estabilidade das suas forças materiais a condição intermediária em que todos os homens possuam a mesma voz e seus interesses serão defendidos na realização dos princípios da vontade geral.

Mas como essa condição intermediária, estabelecido a princípio pelos impostos sobre o que é supérfluo, pode legitimar o direito à propriedade e não exercer uma força contrária com a usurpação da propriedade pelo Estado? Ou como a isenção de impostos sobre os produtos de necessidade básica para a vida podem não ser um incentivo ao ócio na produção agrícola? Para essas perguntas, Rousseau recorre ao princípio da soberania, com o consentimento do povo ou de seus representantes em pagar ou não pelo usufruto de artigos de luxo, mas também ressalta que tal padrão corresponde a um efeito das desigualdades onde o apreço pelos bens estão mais em função de uma vaidade ou privilégio que uma real necessidade ou utilidade. Como Rousseau mesmo afirma:

Já se observou que os direitos e impostos pessoais sobre os bens necessários à vida violam diretamente o direito à propriedade, e conseqüentemente o verdadeiro fundamento da sociedade política, e por isso podem ter resultados perigosos, quando não são instituídos com o consentimento expresso do povo ou de seus representantes. Não acontece o mesmo com os artigos dos quais podemos abster-nos; se o indivíduo não tem necessidade absoluta de pagar, sua contribuição pode ser considerada voluntária. Assim o consentimento particular de cada contribuinte assume lugar do consentimento geral de todo o povo. Com efeito, por que razão o

povo deveria opor-se a um imposto que só incide sobre quem quer pagá-lo?
(ROUSSEAU, 2003, p. 42-43)

O verdadeiro sentido da associação política e o valor do bem comum se perde quando a corrupção dos costumes alcança as decisões da soberania e as leis são subordinadas aos desejos dos homens tornando privilégios em direitos e negociando por dinheiro ou favores os atos que deveriam ser exercidos pelo dever de proteger e manter os princípios da vontade geral. Como afirma o autor no *Contrato Social* “[n]um Estado verdadeiramente livre, os cidadãos fazem tudo com seus braços e nada com o dinheiro” (ROUSSEAU, 1983b, p. 107), quanto mais o homem se distancia das práticas morais e das relações políticas, mais deseja satisfazer seus interesses privados em detrimento da realização do interesse público, com isso surge a recusa em prestar serviços ao Estado, a sonegação de bens e o desvio dos recursos destinados a promoção do bem comum. O estabelecimento da liberdade e da igualdade não é tarefa fácil, ele exige reconhecimento e árduo trabalho. A ideia do Direito deve ser inseparável dessa consciência fruto da vontade geral que fundamenta as bases do corpo moral e político.

A defesa da igualdade econômica possibilita as bases para a realização da igualdade política e social. Quando todos possuem algo que lhe garantam a sua subsistência, a autonomia política e o exercício da liberdade civil surgem enquanto consequências de um corpo político e moral no qual o interesse é comum, a vontade é geral,

[s]ob os maus governos, essa igualdade é somente aparente e ilusória; serve só para manter o pobre na sua miséria e o rico na sua usurpação. Na realidade, as leis são sempre úteis aos que possuem e prejudiciais aos que nada têm, donde se segue que o estado social só é vantajoso aos homens quando todos eles têm alguma coisa e nenhum tem demais (ROUSSEAU, 1983b, p. 39, nota. 87)

O direito à propriedade representa uma medida para solucionar os primeiros impasses que surgem com o desacordo entre as vontades privadas. Entretanto, os tomam esse direito como base para justificar seus privilégios e estabelecem uma política de desigualdade material, econômica e social, retirando a força física do cenário para introduzir a força econômica em decorrência da miséria do povo. Para

Rousseau, cada particular deve ter a consciência que o direito que ele desfruta sobre a sua propriedade privada está subordinado ao bem comum, ou seja, o que ele usufrui é produto de uma união que exige o dever de reconhecer aos outros as mesmas condições legais e matérias para desfrutar daquilo que lhe é necessário, desarticulando a desigualdade moral e política em suas bases. Para que o corpo político se mantenha forte e de modo legítimo todos precisam se manter livres para obedecer somente a lei, a expressão da vontade geral, como suprema força da justiça e da igualdade. Como afirma Rousseau:

O singular dessa alienação é que a comunidade, aceitando os bens dos particulares, longe de despojá-los, não faz senão assegurar a posse legítima, cambiando a usurpação por um direito verdadeiro, e o gozo, pela propriedade. Passando então os possuidores a serem considerados depositários do bem público, estando respeitados seus direitos por todos os membros do Estado e sustentados por todas as suas forças contra o estrangeiro, adquirem, por assim dizer, tudo o que deram por uma cessão vantajosa ao público e mais ainda a eles mesmos. (...) De qualquer forma que se realize tal aquisição, o direito que cada particular tem sobre seus próprios bens está sempre subordinado ao direito que a comunidade tem sobre todos, sem o que não teria solidez o liame social, nem força verdadeira o exercício da soberania. (ROUSSEAU, 1983b, p. 38 - 39)

O povo que a reconhece e segue os propósitos da vontade geral permanece livre e seguro de qualquer forma de opressão ou usurpação política e econômica que possa ser levantada por algum grupo ou governo. Quando cada homem pensa no que é melhor para si, equivale a pensar no que é melhor para todos, pois o seu interesse é representado dentro do interesse comum, no consenso coletivo que forma os princípios positivados de justiça e igualdade no corpo político. Um homem que deseja a desigualdade material ao outro propõe a si mesmo a destruição da sua liberdade civil, não existe homem livre quando o povo está na miséria. Nesse ponto é necessário reconhecer que:

Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos, e tal é sua natureza, que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si mesmo. Por que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão *cada um* e não pense em si mesmo ao votar por todos? – eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e, conseqüentemente da natureza do homem; a prova de que a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência; a prova de que essa vontade deve partir de todos para aplicar-se

a todos, e de que perde sua explicação natural quando tende a algum objetivo individual e determinado, porque então julgando aquilo que nos é estranho, não temos qualquer princípio verdadeiro de equidade para guiarnos (ROUSSEAU, 1983b, p. 49).

Este é o verdadeiro fundamento de pacto social comprometido com a justiça e a liberdade civil. A igualdade de todos em direitos e deveres resulta da liberdade convencional e da propriedade privada legitimamente estabelecida, fora disso temos a usurpação do poder político, a negação da liberdade enquanto direito positivado e a impossibilidade da igualdade econômica e social. Para que ninguém esteja submetido a ninguém, todos os homens devem estar na posição de obedecer apenas a vontade geral. Esta é a transformação que faz a saída do estado de natureza equivaler ao estabelecimento de uma sociedade justa e igualitária, ou seja, na sociedade bem ordenada do contrato.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sociedade civil descrita por Rousseau apresenta uma relação conturbada entre os problemas e os benefícios dos acordos estabelecidos pelos seus membros após o primeiro pacto, ou também denominado contrato dos ricos. Desse pacto surge o direito à propriedade privada, originando leis que declararam os parâmetros sobre o uso e apropriação das terras e bens. O problema é o princípio que orienta esse direito convencionado pelos próprios ricos. Ou seja, o intuito não foi somente a segurança pessoal e a posse real das terras, mas garantir também a concentração da força política e econômica nas mãos desse grupo privilegiado. Esse pacto de submissão se mantém por governos despóticos que tem na divisão de classes a manutenção do Estado entre quem manda e quem obedece. O controle e opressão de uma classe econômica sobre a outra representa o primeiro processo da desigualdade entre os homens, um ato desenhado estrategicamente.

Tais papéis representam a tensão entre quem possuem bens passíveis de ganho e de perda e quem não resta outra alternativa além de dispor a sua força física enquanto moeda de troca para garantir o mínimo a sua sobrevivência. Um esquema que promove cada vez mais a perda do exercício da liberdade civil dos que dependem da escolha do outro para manter-se vivo. Ou seja, de quem está na posição de submissão e que não lhe resta outro papel além de viver uma espécie de 'escravidão civil'.

Esse processo é totalmente arbitrário e encontra-se abaixo do estado de natureza descrito por Rousseau, pois a 'escravidão civil' é instituída quando a concentração da soberania, que é do povo, passa para as mãos do poder executivo, dos magistrados ou reis. Esses exercem seus cargos de forma ilegítima, pois uma vontade particular que não deve legislar e muito menos mandar sobre o soberano. O papel dos magistrados está na garantia das instituições e na execução dos instrumentos legítimos que expressem a vontade geral, a vontade soberana.

A legislação positivada por um corpo moral e político deve assumir um compromisso com a promoção da igualdade através dos direitos e deveres. Nenhum grupo pode assumir o poder soberano pela força das necessidades materiais do povo. A força, em momento algum, produziu Direito. Nesse aspecto, a melhor resposta não está na volta ao estado de natureza, mas na reformulação das leis

quando essas não expressam os princípios da vontade geral. Como afirma Cassier (1999), o caminho para a liberdade não foi extinguido, ele continua aberto, o acesso está na reforma da sociedade que é totalmente possível e desejável, seu início está no reconhecimento do papel que a vontade humana tem que assumir no âmbito individual e coletivo.

A propriedade privada é uma construção convencionalmente estabelecida e que representa materialmente vários outros processos como a linguagem, que possibilitou comunicar e convencer os outros homens sobre a demarcação das terras; as novas artes, como a agricultura e a metalúrgica e; as ideias de comparação e dependência mútua originárias da convivência social entre as famílias. A oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades civis. As sucessões desses acontecimentos possibilitaram o momento em que um homem cercou um pedaço de terras e comunicou aos outros: “isto é meu”.

Segundo Rousseau, a propriedade representou o primeiro progresso da desigualdade entre os homens, pois além de distingui-los em ricos e pobres, a defesa de uma propriedade privada isenta de qualquer julgamento político e moral promove o rompimento da igualdade em vários setores sociais, disseminando a dependência econômica como forma de controle político. Com isso, temos a desigualdade, entre os poderosos e os fracos e, posteriormente, entre os senhores e os escravos. Nesse sistema, quem mais precisa de um suporte legal acaba sendo vítima dos que deveriam proteger seus direitos e deveres.

Em suma, a propriedade privada não concebe a origem do Estado, mas representa um elemento que uniu as vontades e mostrou que um direito só é realmente válido quando todos os homens reconhece-lhe e podem desfrutar das mesmas condições necessárias para a garantir a sua vida e humanidade. A interferência do Estado nesse âmbito não representa uma ameaça aos direitos civis, mas garante que ninguém esteja na condição de soberano diante da miséria.

REFERENCIAL TEORICO

CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

DENT, N.J.H. **Dicionário Rousseau**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

FALABRETTI, Ericson Sávio. Sociedade civil: o lugar e as faces do conflito. Curitiba: **rev. filos. Aurora**, v. 20, p. 27-38, 2008.

KANT, Immanuel. Início conjectural da história humana. Trad. Joel Thiago Klein. *In, Ethic@*: Florianópolis: Periódicos UFSC, v. 8, n. 1, p. 157-168, 2009.

KLEIN, Joel Thiago. A questão da teleologia: Kant leitor de Rousseau. **Cadernos de Filosofia Alemã**: São Paulo: Universidade de São Paulo, USP, v. 22, n. 1, p.51-70, 2017..

LARRÈRE, Catherine. Jean-Jacques Rousseau: o retorno da natureza? **Cadernos de ética e filosofia política**, v. 21, p. 3-30, 2012..

MACHADO, Lourival Gomes. **Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Livraria Martins editora, 1968.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Os pensadores. Ed. 3. São Paulo: Abril Cultural, 1983a. p.218-320.

_____. **Do contrato social**. Os pensadores. Ed. 3. São Paulo: Abril Cultural, 1983b. p.22-145.

_____. **Discurso sobre as ciências e artes**. Os pensadores. Ed. 3. São Paulo: Abril Cultural, 1983c. p.333-352.

_____. **Última resposta ao sr. Bordes**. Os pensadores. Ed. 3. São Paulo: Abril Cultural, 1983d. p.393-411.

_____. **Tratado sobre a economia política**. Rousseau e as Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003. p.1-43.

_____. **Carta de Jean-Jacques Rousseau ao Sr. Philopolis**. Os pensadores. Ed. 3. São Paulo: Abril Cultural, 1983e. p.315-320.

SAHD, L. F. N. de A. e S. Rousseau e a administração dos bens, São Paulo: **Trans/Form/Ação**, v. 26, p.141-159, 2003.

VARGAS, Yves. La propriété, imposture e droit sacré. LABRO. Tanguy L'Aminot Catherine. (org.) **Rousseau et la propriété**. Ed. Rousseau Studies II. Genebra: Slatkine, 2014. p.13-26.

_____. Rousseau et le droit naturel. São Paulo: **Revista Trans/Form/Ação**, 31(1), p. 25-52, 2008.

VOLPE, Galvano Volpe. **Rousseau e Marx** : a liberdade igualitária. Lisboa : Edições 70, 1982.

WOOD, Ellen Meiksins. **Liberty and Property**: A social history of western political thought from renaissance to enlightenment. Londres: Nova York, 2012.