

## CONSIDERAÇÕES SOBRE AS CONCEPÇÕES ROUSSEAUISTAS DE LIBERDADE, IGUALDADE E DESIGUALDADE NO SEGUNDO DISCURSO

[ CONSIDERATIONS ON THE ROUSSEAUISTIC CONCEPTIONS OF FREEDOM, EQUALITY AND INEQUALITY IN THE SECOND DISCOURSE ]

Frederico Duarte Pires de Sousa \*  
Universidade Federal de Goiás

**RESUMO:** A liberdade, sabe-se, ocupa lugar privilegiado na leitura que Rousseau faz do homem. É pela liberdade, vemos no *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1755), que o homem se define e se diferencia dos demais animais. Ora, seja no estado de natureza, seja no estado civil, a liberdade não deve se dissociar da igualdade. Conforme bem coloca Derathé (1979), em Rousseau, uma igualdade natural é uma igual liberdade. Sem embargo, se é pela liberdade que a natureza humana se realiza, então seria a igualdade uma condição *sine qua non* para tal realização. É nesse espírito que a presente reflexão parte com o intuito de colocar em debate a interpretação rousseauista do problema da igualdade, justamente, em sua intrincada relação tanto com a liberdade quanto com a desigualdade. Para tal, faremos uso, em nosso itinerário, do modo como através de sua hipotética história do gênero humano, no *Segundo Discurso*, Rousseau elabora suas concepções de igualdade e desigualdade, observando algumas de suas implicações bem como diferenças no estado de natureza.

**PALAVRAS-CHAVE:** Desigualdade; Estado de Natureza; Igualdade; Liberdade; Rousseau.

**ABSTRACT:** The freedom, we know, occupies a privileged place in Rousseau's interpretation about the man. It is through freedom, as we see in the *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men* (1755), that man defines and differentiates himself from the other animals. However, whether in the state of nature or in the civil state, freedom can not be dissociated from equality. As Derathé (1979) says, in Rousseau, a natural equality is an equal freedom. Nevertheless, if it is by freedom that the human nature is realized, then equality would be a condition *sine qua non* for such an achievement. It is in this spirit that the present reflection starts with the intention of putting in debate the Rousseauistic interpretation of the equality problem, precisely, in its intricate relationship with the freedom and the inequality. To do so, we will use in our itinerary the mode how Rousseau elaborates his conceptions of equality and inequality through his hypothetical history of the human race in his *Second Discourse*, observing some of their implications as well as differences in the state of nature.

**KEYWORDS:** Equality; Freedom; Inequality; Rousseau; State of Nature.

### A LIBERDADE E A NATUREZA HUMANA

Nascido em Genebra em 1712, o filósofo, literato, poeta e compositor, Jean-Jacques Rousseau, é o retrato do verdadeiro erudito da esclarecida Europa do século XVIII. Pensador prolífico e multifacetado, Rousseau foi uma figura contraditória e visceral, um iluminista crítico do próprio iluminismo (DALBOSCO,

\* *Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Goiás. m@ilto: fredericodsousa@gmail.com*

2011), um romântico *avant la lettre*, amante de uma natureza idílica, da paz e da autenticidade da vida campesina, um homem de muita arte e muito gênio, de um pensamento livre e movente, cujo itinerário intelectual tocou da música à educação, do teatro à teoria política, da crítica ao papel social das artes e das ciências no progresso das virtudes humanas a uma hipotética história sobre a origem e os fundamentos da desigualdade, chegando, inclusive, a uma colaboração na gloriosa *Encyclopédie* de Denis Diderot e Jean Le Rond D’Alambert. Com sua obra, Rousseau, consolidou, assim, uma filosofia sem igual na história do pensamento ocidental. Devemos a ele, como resultado deste profundo e múltiplo itinerário, alguns dos mais importantes clássicos da modernidade como, por exemplo, *Do Contrato Social* (1762), *Emílio ou da Educação* (1762) e seus dois *Discursos à Academia de Dijon*.

Sem embargo, apesar da aparente diversidade temática presente na obra de Rousseau, podemos perceber certos problemas relativamente constantes ao longo do desenvolvimento de seu pensamento, quais sejam: **I.** a liberdade; e **II.** a legitimidade das relações humanas, no que diz respeito a relações de poder e opressão na constituição do estado – seja em um estado ideal, seja em um estado existente. Quanto a **I.** é fácil observar, já no *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens* (1755) que é pela liberdade que Rousseau assume o homem, é enquanto um ser livre, um ser por si e autêntico, que o homem se realiza como existência, de modo tal, que, não obstante a concepção aristotélica do homem enquanto “*animal racional*”, Rousseau estabelece uma interpretação própria a respeito daquilo que definiria o homem:

Todo animal tem ideias, uma vez que tem sentidos; chega a combinar suas ideias até certo ponto, e o homem a esse respeito, só difere do animal na intensidade; alguns filósofos afirmaram até que há mais diferença entre um homem e outro do que entre um homem e um animal. Portanto, não é tanto o entendimento quanto a sua qualidade de agente livre que confere ao homem sua distinção específica entre os animais. (ROUSSEAU, 2005, [1755], p.173).

Ora, sendo a diferença entre os homens e os animais, no que diz respeito ao entendimento, uma mera distinção, não qualitativa, mas quantitativa, isto é, nas palavras de Rousseau, uma distinção de “intensidade”, cabe, portanto, procurar, para fazer uso, como faz Rousseau, da linguagem escolástica, uma outra *diferença específica* do homem. O que poderia ser? Se não a Razão, o que definiria o homem em comparação com os outros animais? Para Rousseau a resposta parece óbvia: a *Liberdade*. A natureza rege os demais animais, suas impressões são uma ordem que não possui nenhuma outra resposta que não a pura aquiescência. Um animal, que não o homem, que age contra uma impressão natural é uma depravação de si próprio, por isso, ironiza Rousseau (*Id. Ibidem*), um pombo morre de fome frente a um prato de carne e um gato frente a uma pilha de frutas. Os animais não vão em direção oposta a sua natureza, nem mesmo escolhem como devem se portar diante de seu ambiente, apenas seguiriam seus instintos. O homem, pelo contrário, mesmo sofrendo a ação de tais impressões, mesmo sendo uma cria do mundo natural, escolhe. É porquanto um agente livre que o homem vive em seu meio:

Vejo em todo animal somente uma máquina engenhosa, a quem a natureza deu sentidos para funcionar sozinha e para garantir-se até certo ponto, contra tudo quanto tende a destruí-la ou a desarranjá-la. Percebo precisamente as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de que a natureza faz tudo sozinha nas operações do animal, ao passo que o homem concorre para as suas na qualidade de agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade [...] (ROUSSEAU, 2005, [1755], p.172).

Contudo, é fato que não é apenas no *Segundo Discurso*, e nem apenas na forma que aparece no *Segundo Discurso*, que a liberdade é discutida por Rousseau. Vemos,

por exemplo, no *Contrato Social* (ROUSSEAU, 1999, [1762], p. 127), mais especificamente no livro II, Capítulo XI, que o objetivo, pelo menos o objetivo legítimo do estado, é a garantia da *liberdade* e da *igualdade* para todos os cidadãos. Mas essa liberdade, isto é certo, não é a mesma liberdade do homem natural. É por isso que se vê, no *Contrato*, que além da liberdade natural, aquela que diferencia o homem dos outros animais, os quais estariam sob o jugo da natureza, existe, também, uma liberdade civil:

O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto a ventura pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral [...] Poder-se-ia, a propósito do que ficou acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, *única tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo*, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade. (ROUSSEAU, 1999, [1762], p.77-78, grifos nossos).

A liberdade civil, embora uma outra liberdade que não necessariamente a mesma do estado de natureza, é ainda uma liberdade enquanto condição *sine qua non* para a realização do homem. É só enquanto *senhor de si mesmo*, só na autenticidade, que o homem pode ser, de fato, homem. Não é este o objetivo do projeto de formação humana que encontramos no *Emílio*? Formar o homem para que ele seja livre, autêntico, independente, em qualquer ambiente que se encontre, seja no estado de natureza ou em um estado civil depravado? Agora bem, se a liberdade é o que realiza o homem, o oposto dela, consequentemente, será a corrupção da *humanidade* no homem, será a própria negação ao homem de sua condição de homem. Isto nada mais é dizer a não ser que a escravidão, a alienação, é a degeneração da ordem natural, de modo tal que “[...] foi preciso violentar a natureza para estabelecer a escravidão, foi preciso mudá-la para perpetuar esse direito, e os juriconsultos que sentenciaram gravemente que o filho de um escravo nasceria escravo decidiram, em outros termos, que *um homem não nasceria homem*.” (ROUSSEAU, 2005, [1755], p.231, grifos nossos). A mesma linha reflexiva vemos também, ao que tudo indica, no *Contrato*, quando, no Livro I, Capítulo V, Rousseau nos diz: “Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres.” (ROUSSEAU, 1999, [1762], p.62).

Surge, deste modo, de maneira inevitável, a necessidade de se perguntar em que contexto a liberdade é excluída e a escravidão, a opressão, o domínio de um sobre o outro ascendem enquanto possibilidades *in concreto*. Ora, não é se não em um quadro de desigualdade? Na controversa situação em que uns são ricos o suficiente para comprar seus semelhantes e outros tão pobres a ponto de precisarem se vender? Não é a não ser na ausência da igualdade que os homens podem usurpar a liberdade de seus semelhantes? Isto é dizer, é só ao passo que os homens, se comparando uns com os outros e não se reconhecendo como iguais, é que eles podem se julgar no direito de arrebatar aquilo que justamente caracteriza o *outro* como um homem e como um semelhante, é somente *reificando*<sup>1</sup> este outro que se justifica – embora, para Rousseau, jamais legitimando – algo como a escravidão. Basta que retomemos as primeiras linhas do Livro I do *Contrato*, para vermos o quão contra a ordem natural das coisas o cerceamento da liberdade alheia é, posto, como diz Rousseau, que: “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles.” (ROUSSEAU, 1999, [1762] p.53). Afinal, Robert Derathé já havia percebido que, em Rousseau, “Ninguém recebe da natureza o direito de comandar outrem, de lhe assujeitar sem seu aval, tal é o sentido profundo da igualdade natural, a qual é, não nos esqueçamos, uma *igual liberdade*”. (DERATHÉ, 1979, p.129, livre tradução nossa)<sup>2</sup>.

Está claro, portanto, como a questão da liberdade (I) nos leva,

indispensavelmente, a um dos mais profundos problemas suscitados por **II**<sup>3</sup>, qual seja: *o problema da desigualdade*. Nos parece que a igualdade é uma condição de possibilidade, ou, pelo menos, um substrato indissociável da liberdade – o que dado a importância da liberdade no interior do pensamento rousseauista, por si só, mostraria a pertinência de problematizar-se tanto a igualdade quanto a desigualdade. Agora bem, o que, em Rousseau, toma-se por igualdade? Como se dá sua relação com a desigualdade? Há, uma desigualdade natural que serve de fundamento para a desigualdade civil? É, assim, a igualdade, que tomamos por objeto na presente discussão. Não, porém, com o intuito de esgotar o tema ou mostrar todas suas nuances dentro da obra de Rousseau, como ela se desenvolve, quais as mutações que sofre na passagem de um texto para outro e etc. Para podermos proceder, de maneira minimamente satisfatória, um recorte metodológico se fará necessário, já que a obra de Rousseau é extensa e complexa demais para poder ser abordada com rigor em um trabalho deste porte. Assim, nossa proposta é mais modesta: uma vez cientes de que as obras de Rousseau não se alocam dentro de um mesmo plano teórico<sup>4</sup>, visando evitar maiores controvérsias, nos limitaremos, aqui, ao *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. Acreditamos que o *Segundo Discurso* ocupa um lugar crucial, enquanto ponto de partida, para o problema da igualdade – e da desigualdade – em Rousseau, já que é ali, em sua Arqueologia da Desigualdade, que Rousseau nos apresenta sua caracterização do homem em sua natureza, antes de todas as deturpações que a corrupção da vida civil lhe trouxeram:

É fácil ver que é nessas sucessivas mudanças da constituição humana que se deve procurar a primeira origem das diferenças que distinguem os homens, os quais, na opinião geral, *são naturalmente tão iguais entre si quanto o eram os animais de cada espécie*, antes que diversas causas físicas houvessem introduzido em algumas as variedades que nelas observamos. (ROUSSEAU, 2005, [1755], p.150, grifos nossos).

## O SEGUNDO DISCURSO ENQUANTO ARQUEOLOGIA DA DESIGUALDADE

Pouco após o início da segunda metade do Século XVIII, a Academia de Dijon levanta uma importante questão para seu concurso anual: “Qual é a origem da desigualdade entre os homens e se é autorizada pela lei natural?”. É em resposta a tal problema que Rousseau, vencedor do concurso de 1749, compõe seu *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, que é publicado em 1755. Para entendermos o itinerário intelectual trilhado por Rousseau nesta obra, precisamos considerar o segundo discurso como uma espécie de arqueologia da desigualdade. Nela Rousseau escavará a fundo sua origem e causas, a partir de uma reconstrução hipotética da evolução histórica do homem, de seu estado primitivo até o estado civil. Para tanto, Rousseau divide o discurso sobre a desigualdade em duas etapas: em um primeiro momento irá se ocupar, justamente, de caracterizar o homem em sua natureza primeira; em seguida, de sua história – e decadência<sup>5</sup>. É, assim, que nas páginas que abrem de fato o texto do *Discurso*, Rousseau logo apresenta os dois tipos de desigualdade que ele percebe quanto ao homem:

Concebo, na espécie humana, duas espécies de desigualdade: uma a que chamo natural ou física, por ser estabelecida pela natureza, e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma; a outra, a que se pode chamar de desigualdade moral ou política, por depender de uma espécie de convenção e ser estabelecida, ou, pelo menos, autorizada, pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos diferentes privilégios que alguns usufruem em prejuízo dos outros, como serem mais ricos, mais reverenciados e mais poderosos do que eles, ou mesmo em se fazerem obedecer por eles.

(ROUSSEAU, 2005, [1755], p.159).

Se a respeito da primeira, pouco teríamos a dizer quanto a sua origem, já que se estabelece no seio da própria natureza, a outra, por outro lado, adviria de um consenso social. Deste modo, pode-se dizer que a segunda forma de desigualdade se define por uma convenção entre os indivíduos, e portanto, não é e nem poderia ser inerente a natureza, não existindo, assim, nenhuma relação de casualidade entre um tipo de diferença e outro. Ora, a presença destas duas dimensões distintas de desigualdade, nos obriga, sem embargo, a constarmos que além de uma arqueologia da desigualdade, dado que é justamente isto que a questão levantada pela Academia de Dijon pleiteia, o *Segundo Discurso* traz um outro objetivo tão fundamental quanto: a busca por se demonstrar a relação de não-causalidade entre as diferenças físicas que encontramos nos indivíduos na natureza e aquelas que percebemos nos aspectos políticos, civis e econômicos na sociedade. Isto é dizer, Rousseau visa comprovar que da desigualdade natural não se segue a desigualdade civil, não há processo de legitimação da segunda pela primeira, é apenas por convenção, por arbítrio que uns mandam e outros obedecem. Nas palavras do filósofo genebrino:

Não se pode perguntar qual é a fonte da desigualdade natural, por que a resposta estaria enunciada na simples definição da palavra. Ainda menos pode-se procurar se haveria alguma ligação essencial entre as duas desigualdades, pois, em outros termos, seria perguntar se aqueles que mandam valem necessariamente mais que aqueles que obedecem, e se a força do corpo ou do espírito, a sabedoria ou a virtude, encontram-se sempre nos mesmos indivíduos, em proporção ao poder ou à riqueza. (*Id. Ibidem.* p.159-160).

É claro que se este fosse o caso, se da natureza, que torna o homem livre, segue-se aquilo que torna um homem cativo do outro, a própria natureza seria uma contradição de si. Disso fica claro que não há fundamentação natural – do ponto de vista lógico – para a desigualdade social. Resta provar agora a partir do próprio horizonte de uma explicação naturalista. É aqui que entra então a importância de situar o homem em seu estado de natureza para caracterizá-lo enquanto aquilo que ele autenticamente seria. Para Maurizio Viroli, este é um passo argumentativo importantíssimo, posto que:

Igualdade de fato, somente é concebível, para Rousseau, no estado de natureza, quando as pessoas não dependem umas das outras: “desde que é impossível no estado de natureza que a diferença entre homem e homem possa ser grande o suficiente para fazer um dependente do outro, aí está de fato neste estado de natureza uma real e indestrutível igualdade”. Existem diferenças entre os homens no estado de natureza, mas não desigualdade [...] (VIROLI, 1998, p.68-69, livre tradução nossa)<sup>6</sup>.

Ora, o que Viroli nos diz é que apesar de existirem realmente diferenças, diferenças de habilidades, diferenças físicas, mesmo diferenças intelectuais entre os homens no estado de natureza, não se segue delas, isto é, não existe relação causal alguma que implicasse a existência de desigualdade em tal estado – pelo menos se entendemos como desigualdade a subjugação de alguém por outrem. Não há dependência entre os homens no estado de natureza, cada qual deve sobreviver por si, suas relações são exclusivamente entre o indivíduo e o meio no qual ele se encontra. Os homens, neste momento da espécie, não convivem entre si, não se comparam, não se influenciam, e justamente por isso, para Viroli, as diferenças naturais não impactariam na vida deles:

Se, como Rousseau, imagina-se homens que não vivem em sociedade, será claro que estes homens não terão porque comparar a si mesmos com outros. A ausência da comparação é precisamente a razão pela qual as diferenças naturais não são

importantes e permanecem como diferenças, sem se desenvolverem na forma de desigualdade. (VIROLI, 1998, p.70, livre tradução nossa)<sup>7</sup>.

Percebe-se então que Viroli adota uma leitura da obra de Rousseau que correlaciona a origem da desigualdade com a origem da socialização: é através do desejo de se distinguir por via da comparação com os demais que a igualdade, presente na natureza como *um fato*, perece e, em seu lugar, ascende, então, uma desigualdade social. Embora, na presente reflexão, não seja necessário endossarmos todas as consequências da fala de Viroli, não podemos negar a importância dessa afirmação de uma igualdade natural: uma igualdade definida pela necessidade individual que cada ser tem em sua condição natural de buscar ele próprio os meios de sua sobrevivência. E daí, como diria Victor Goldschmidt, no estado de natureza, “A igualdade será então *um fato*, não um direito.” (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 257, livre tradução e grifos nossos)<sup>8</sup>. Essa igualdade, é claro, nos chama a atenção Goldschmidt (*Id. Ibidem.*), não é como aquela que vemos em Hobbes, a do afrontamento de todos contra todos, ela é fruto do afrontamento do homem com o ambiente, com o próprio mundo natural, “a igualdade, dita de outra forma, é instituída pela própria natureza, e ela o é a partir de uma desigualdade natural [...]” (*Id. Ibidem.*)<sup>9</sup>. A natureza, em Rousseau, portanto, assim entendida, age quase como uma “seleção natural” *avant la lettre*: “A natureza trata-as [as crianças do estado de natureza] precisamente como a lei de Esparta tratava os filhos dos cidadãos; torna fortes e robustas as que são bem constituídas e faz perecer todas as outras [...]” (ROUSSEAU, 2005, [1755], p.165). Sobreviver é uma necessidade física, e a luta pela conversação é algo que cabe a todo organismo vivo, é uma igualdade instituída pela própria natureza, não obstante todas as diferenças físicas que os indivíduos trazem em si. É diante do ambiente, de seus meios, que eles se colocam, e não, ao contrário, diante do outro. Assim, como bem enfatiza Derathé: “*O estado de natureza*, nós o vimos, é *essencialmente um estado de independência*. Admitir tal ideia, é então afirmar que ninguém está por natureza submetido à autoridade de outrem, é pôr em princípio que os homens nascem livres e iguais.” (DERATHÉ, 1979, p.128, livre tradução e grifos nossos)<sup>10</sup>.

## O HOMEM NO ESTADO DE NATUREZA

Mas aprofundemos um pouco mais neste estado hipotético da “ante-história” humana. Do que se trata isto? O que é de fato o estado de natureza? Como a escolha dos termos sugere, não poderia ser outra coisa que não a forma na qual encontraríamos o homem fora de seus vínculos com a civilização, isto é dizer, o homem na sua condição propriamente natural. Rousseau não foi, é claro, nem o único e nem o primeiro a tratar do homem a partir de uma tal hipótese, antes dele, outros, como Hobbes e Locke, chegaram a considerar o estado de natureza como etapa argumentativa crucial de seus sistemas teóricos. Apesar disso, os contornos negativos atribuídos pelos seus antecessores a este estado hipotético incomoda Rousseau ao ponto de este supor, ele próprio nos diz (ROUSSEAU, 2005, [1755], p.160-161), que aqueles não haviam atingido de fato o real estado de natureza, o concebendo através dos traços do homem ainda civil ou vendo-o a partir da figura de um selvagem, bárbaro, imoral e degenerado. Ora, para Rousseau era uma questão lógica: uma entidade natural não poderia ser imoral, estando fora de uma condição de sociedade, ela está além da moral, portanto, nem moral e nem imoral: “Parece a princípio, que os homens nesse estado, não tendo entre si nenhuma espécie de relação moral, nem deveres conhecidos, não poderiam ser bons nem maus, e não tinham vícios nem virtudes.” (*Id. Ibidem.* p. 187). E sendo este o caso, estando conforme sua natureza mais autêntica, a entidade natural não pode ser má, mas antes boa, boa por ser de acordo com aquilo que de fato é, por se adequar a aquilo que deve ela ser. Percebe-se neste momento que a ideia em pauta, segundo a qual algo seria ou não bom não é aquela que encontraríamos em um sentido ético, mas, antes,

parte da concepção de que tudo é bom ao sair das *mãos da natureza*<sup>11</sup>.

Assim como um cão é bom por ladrar, o homem primitivo, nos diz Rousseau, era bom, posto que vivia conforme sua própria condição, nos bosques e florestas, buscando e desejando saciar apenas as necessidades naturais e que eram passíveis de serem saciadas por suas faculdades. Era livre nesse sentido pois não havia no desejo a voracidade, a indolência, o orgulho e a luxúria que encontramos no homem civil: o homem buscava não mais do que busca um animal, comer, repousar, ocasionalmente acasalar, e em suma, sobreviver. Deste modo, vemos que, em Rousseau, a liberdade não é um tipo de egoísmo e de uma vontade sem limites, liberdade é estar apto a buscar e alcançar apenas aquilo que lhe for fundamentalmente necessário: o homem natural bastava a si mesmo – encontramos uma leitura muito próxima, posteriormente, no *Emílio*:

O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social. (ROUSSEAU, 2014, [1762], p. 11-12).

É, portanto, precisamente se adequando a aquilo que segundo a natureza os teria constituído, que encontraríamos a condição dos primeiros homens (ROUSSEAU, 2005, [1755], 171-172): um ente que por não viver em um estado de sociabilidade, não precisou da linguagem, sendo-lhe suficiente apenas o grito da natureza; um ente cujas paixões foram unicamente as que os seus sentidos e as suas necessidades lhe impuseram; e assim foi também o caso de seus temores, temia a dor física, mas não a morte; esse homem ainda amava a si, pois buscava sua autopreservação e uma satisfação de suas necessidades, mas de modo que isto não o impedira de ser um animal piedoso, que por natureza tendesse a buscar seu bem trazendo o menor mal possível para o *outro*, pois afinal, “[...] é certo que a piedade é um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua da espécie.” (ROUSSEAU, 2005, [1755], p.192). Tal era o estado em que o homem se encontrou em suas primeiras eras. Rousseau continua:

O homem selvagem, entregue pela natureza unicamente ao instinto, ou melhor, compensado daquele que talvez lhe falte, por faculdades capazes primeiro de o substituírem e depois de elevá-lo muito acima do que era, começará, pois, pelas funções puramente animais: perceber e sentir, será seu primeiro estado, que lhe será comum com todos os animais. Querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma até que novas circunstancias nele provoquem novos desenvolvimentos. (*Id. Ibidem.* p. 174).

É, a esta altura da história do gênero humano, que entra o diferencial, conforme vimos logo no início de nossa reflexão, do homem: ao contrário dos demais seres naturais, que estão sujeitos aos mandos e desmandos da natureza, que vivem de acordo com aquilo que ela em suas leis tornou-lhes inevitável, o homem, ainda que um ser natural, pode escolher obedecer ou não. A impressão da natureza se mantém, mas cabe a ele aquiescer ou resistir-lhe. O homem é, insistamos uma vez mais, livre por natureza. A este atributo Rousseau ainda adiciona uma outra faculdade específica do homem, a *perfectibilidade*, a sua potência em sempre se manter em aperfeiçoamento. Esse contínuo aprimoramento de suas possibilidades distancia ainda mais o homem dos demais animais, uma vez que estes, em poucos meses, tornam-se aquilo o que serão ao longo de todas suas vidas, o homem, por outro lado, se encontra virtualmente em constante evolução. Virtualmente pois a perfectibilidade e a liberdade, e isto é importante de ser dito, podem levar o homem tanto para o progresso como para a depravação.

Por fim, não se pode esquecer qual foi o objetivo por trás da longa reconstrução deste retrato do estado de natureza que Rousseau nos oferece: em primeiro lugar, resgatar a natureza do homem visando provar que não é dela que se segue a desigualdade; e, posteriormente, propor uma narrativa hipotética que ofereça a arqueologia da desigualdade a qual o problema proposto Academia de Dijon pressupõe:

Se me estendi tanto sobre a suposição dessa condição primitiva, foi porque, tendo de destruir antigos erros e preconceitos inveterados, achei que devia escavar até a raiz e mostrar, no quadro do verdadeiro estado de natureza, como a desigualdade, mesmo natural, está longe de ter nesse estado tanta realidade e influência como pretendem nossos escritores. (*Id. Ibidem.* p. 197).

### A ORIGEM DA DESIGUALDADE MORAL E A IGUALDADE ENQUANTO MÁSCARA DO DESPOTISMO

Ora, chegamos na segunda parte do *Discurso*, e ao que constatamos, não é na natureza que a desigualdade social encontra seus fundamentos. Afinal, como bem coloca Derathé: “é portanto incontestável que neste estado primitivo e de natureza, nenhuma pessoa tem por ela mesma o direito originário de comandar os outros, ou de se erigir Soberano.” (DERATHÉ, 1979, p.129, livre tradução nossa)<sup>12</sup>. Não obstante, o problema se mantém: de onde ela vem? Cabe ainda perguntar qual o caminho histórico que a trouxe até os nossos dias, já que a corrupção de suas naturezas, Rousseau espera ter-nos provado, não estava presente na vida de nossos mais longínquos ancestrais. Para Rousseau os vínculos de servidão, opressão e desigualdade só podem, deste modo, ser possíveis em um ambiente social<sup>13</sup>, só em um espaço de dependência mútua entre os homens. Viroli é categórico: “A verdadeira igualdade pode existir somente onde a sociedade não está ainda desenvolvida.” (VIROLI, 1998, p.69, livre tradução nossa)<sup>14</sup>. Contudo, tal interdependência que a sociedade civil implica e pressupõe só pode surgir a medida que tenha se tornado necessária. A sociedade civil não poderia se fundamentar dentro do estado de natureza tal qual era, foi necessária uma mudança, e mesmo uma mudança radical: uma verdadeira revolução. É justamente esta *revolução* que vemos ser narrada no célebre parágrafo que abre a segunda parte do *Discurso*:

O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer: *Isto é meu*, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassínios, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, houvesse gritado aos seus semelhantes: “Evitai ouvir esse impostor. Estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém!”. (ROUSSEAU, 2005, [1755], p. 203).

Infelizmente, Rousseau constata que, naquele momento, as coisas já haviam chegado a um ponto irreversível. O caminho que levou os homens até a propriedade privada foi um caminho sucessivo em continuidade com uma série de outras ideias das quais a propriedade é apenas uma de suas consequências, embora talvez a mais decisiva e que marca o derradeiro limite do estado de natureza. De seu nascente estado de busca apenas pela autopreservação, o aumento do gênero humano, da concorrência por alimento, das adversidades naturais, em colaboração com sua inerente perfectibilidade, entre outras possíveis variáveis, constantemente cobraram do homem a superação de todos os seus limites naturais. O homem se viu diante do outro, fosse esse outro presa, predador ou semelhante. Viu relações, fez comparações (*Id. Ibidem*, p.205-206), desenvolveu armas e soluções para enfrentar seu entorno. Da posse desses primeiros conhecimentos o homem logo se enxergou como superior aos demais animais. Criou



armadilhas, emboscadas, afugentou aqueles que temia, aproximou os que lhe eram úteis. Foi assim que nas palavras de Rousseau, tornou-se senhor de uns e flagelo de outros (*Id. Ibidem*, p.205). O passo seguinte foi perceber-se como indivíduo e sentir-se orgulhoso de si. Passa a reconhecer seus semelhantes, intuir quando se aproximar e quando fugir, quando um objetivo ou um temor mútuo age em prol da formação de um bando. A comunidade dos homens torna-se, neste contexto, uma agradável possibilidade.

A continuidade de uma vida em grupo impôs com o tempo a necessidade de uma linguagem mais elaborada (*Id. Ibidem*, p.209-210), a maior dimensão e inter-relação do grupo leva também cada vez mais a substituição do nomadismo pelo estabelecimento de uma sedentária vida comunitária. Neste momento surgem as primeiras cabanas, tem-se a formação das primeiras famílias que se identificam como tal, os sentimentos se vivificam, os laços se fortalecem, o gênero humano encontra-se em domesticação. Aparecem as primeiras vaidades e o amor de si dá lugar ao amor próprio. Reuniões, sejam em suas rústicas cabanas, seja em volta de uma fogueira, se tornam rotineiras e com elas os lazeres e prazeres como os do canto e da dança. Ao tanto se olhar o outro, surgiu o desejo de também ser olhado. Ser estimado pelos outros passou a ser uma necessidade:

Aquele que cantava ou dançava melhor; o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo para a desigualdade e para o vício ao mesmo tempo; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado a vaidade e o desprezo, do outro a vergonha e o desejo; e a fermentação causada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência. (*Id. Ibidem*, p. 211, grifos nossos).

Eis, portanto, ao menos se seguirmos a leitura de Viroli (1998), uma das principais raízes, para Rousseau, da desigualdade, qual seja: a *comparação*. Foi se comparando com os demais animais, que homem se julgou superior: flagelo de uns, senhor dos outros. Foi pelo mesmo processo, pela comparação, que uns indivíduos se julgaram mais que os outros: mais belos, mais fortes, mais talentosos. Afinal, é pela comparação que a *reificação* do outro, e daí a desigualdade, pôde ser instituída. É através dela, também, que as diferenças podem ser valorizadas e mesmo ter tais valores naturalizados. Assim, paradoxalmente, um indivíduo passa a reconhecer o outro como simultaneamente algo semelhante, algo próximo, porém diferente, inferior ou superior, sobretudo, valorável. É somente a medida que o outro vem de encontro a nós, que tanto nossa individualidade quanto nossa oposição a esta alteridade se tornaria, segundo a interpretação de Viroli do pensamento rousseauista, possível. No isolamento do estado de natureza o outro não surge como um igual e tampouco como diferente uma vez que não há manutenção nem dos laços nem dos encontros entre os pares, a relação do homem natural é com seu meio como um todo e não com um grupo de indivíduos. É por isso, que para Viroli (1998, p.73), a despeito da importância dada por Rousseau a origem da propriedade privada, não é ela que funda, necessariamente, a desigualdade social. É antes a formação da sociedade, uma comunidade aonde o juízo do outro tem peso na conduta e nas relações de uns com os outros, que a propriedade tem seu lugar, como mais uma das diferenças a ser valorada, é somente em um contexto social que uma hierarquia de valoração torna-se possível:

Uma vez a sociedade existindo, é inevitável que os homens comecem a fazer comparações entre uns e os outros. Tão logo os homens estão unidos em uma única sociedade, diz Rousseau, “eles são forçados a se comparar com os outros e levar em conta as diferenças com as quais eles se encontram nas contínuas interações sociais quais agora ocorrem entre cada homem e seu vizinho. (VIROLI, 1998, p.75, livre tradução nossa)<sup>15</sup>.

Rousseau, continua, na sequência do *Discurso*, descrevendo a evolução histórica

das manifestações institucionais da desigualdade<sup>16</sup>. Não é nosso objetivo, porém, entrar nos pormenores desta evolução. Resta-nos, não obstante, um último tópico de interesse a respeito da intrincada relação entre igualdade e desigualdade a ser debatido, uma expressão da igualdade que poderíamos chamar, conforme o faz Gerárd Bras de uma “*masque d’un despotisme réel*” (BRAS, 2007, p.134), que é o caso do conceito de igualdade que podemos extrair do célebre pacto dos ricos com pobres de que nos fala Rousseau no contexto do *Segundo Discurso*. Ora, mas antes cabe esclarecermos o que seria a igualdade assim entendida como uma máscara do despotismo. Nos parece que o sentido mais óbvio é aquele que vemos no *Leviatã* de Hobbes (*Id. Ibidem*, p.130), uma igualdade não pela liberdade, não pela ação, não pela atuação, mas pela submissão, igualitária, diante de um *Soberano*. Aqueles que estão submetidos a ele são iguais justamente enquanto súditos e assim, “Uma primeira igualdade de fato é então produzida pelo monarca absoluto, diante do qual cada um está igualmente submetido.” (BRAS, 2007, p. 133, livre tradução nossa)<sup>17</sup>. É certo que não é apenas nessa leitura hobbesiana que, segundo Bras, a *paixão pela igualdade*<sup>18</sup> se torna a máscara de uma alienação, porém, é importante notar, já nela, os efeitos danosos de uma tal paixão: o perigo de se tomar a igualdade não em sua indissociável relação com a liberdade, mas, tão somente, como sendo homogeneidade. Não obstante, e isto é importante questionar, qual seria o problema de se considerar a igualdade enquanto uma homogeneização, neste caso, política? A resposta de Bras é bastante simples: ele retoma o pensamento de Alexis de Tocqueville para mostrar que, a despeito de uma igualdade política, em uma sociedade civil os indivíduos não se encontram, necessariamente, em uma *igualdade de condições*.

De fato, nos parece ser justamente este o caso do pacto dos ricos com os pobres: um pacto que embora usando a máscara de uma pretensa igualdade – tendo, até certo ponto, o aval daqueles que se submetem a ele – é, de saída, um pacto viciado, uma ferramenta de manutenção da desigualdade. Não nos diz Rousseau que tal pacto parte precisamente de um interesse estratégico do rico em relação a seus possíveis adversários? Não foi pensando no controle de danos e para manter aquilo que ele já tinha – que era mais do que os demais possuiriam – que o rico concebeu o “projeto mais refletido que jamais passou pelo espírito humano” (ROUSSEAU, 2005a, p221)? Um contrato assim forjado não parte nem do interesse de todos nem tem por objetivo resguardar aos membros *igualdade e liberdade*, como nos diz Bras, “Trata-se de submeter cada um a uma mesma lei a fim de garantir a propriedade, isto é dizer, de dar a força da lei à distribuição inigualitária dos bens tal qual o desenvolvimento econômico a produziu”. (BRAS, 2007, p.135, livre tradução nossa)<sup>19</sup>. Sua meta é tão somente a preservação e a continuidade das posses de um determinado grupo:

Com esse intuito, depois de expor aos vizinhos o horror de uma situação que os armava todos uns contra os outros, que lhes deixava as posses tão onerosas quanto as necessidades deles e na qual ninguém encontrava segurança, nem na pobreza nem na riqueza, inventou facilmente razões especiosas para conduzi-los ao seu objetivo. “Unamo-nos”, disse-lhes, “para resguardar os fracos da opressão, conter os ambiciosos e *assegurar a cada qual a posse do que lhe pertence*. Instituíamos regulamentos de justiça e paz aos quais todos sejam obrigados a adequar-se, que não abram exceção a ninguém e reparem de certo modo os caprichos da fortuna, submetendo igualmente o poderoso e o fraco a deveres mútuos. Em suma, em vez de voltarmos nossas forças contra nós mesmos, reunamo-las em um poder supremo que nos governe segundo leis sábias, que proteja e defenda todos os membros da associação, rechace os inimigos comuns e nos mantenha numa concórdia eterna” (ROUSSEAU, 2005, [1755], p.221, grifos nossos).

Ora, isto é óbvio: se os participantes do estado não se encontram e não partem das mesmas condições, não possuirão, também, os meios para poderem participar na vida política em pé de igualdade. A uniformização dos direitos e deveres não exclui a

desigualdade de fato, a desigualdade das condições a partir das quais cada qual se situa na vida comum. O pacto dos ricos nada mais mostra que o fato de que “Existe portanto uma maneira de igualdade jurídica que conforta as desigualdades, tanto econômicas quanto políticas, e que na verdade é a igualdade na submissão ao tirano, é assim que ‘os particulares tornam-se iguais por que eles não são nada’.” (BRAS, 2007, p.135, livre tradução nossa)<sup>20</sup>. Isto por que, se partimos de condições prévias desiguais, as leis, os direitos, os deveres, enfim, tudo que poderia constituir a igualdade política, esta última não poderia se aplicar de modo igual aos indivíduos. Uma igualdade tal qual aquela almejada pelo pacto dos ricos nada mais é do que um mecanismo operador da opressão, máscara de uma desigualdade de fato, que cerceia a possibilidade dos pobres ascenderem a uma autonomia, colocando-os, de maneira jurídica, presos na condição de pobreza:

Tudo se passa então como se esta “igualdade de condições”, própria a modernidade democrática, não pudesse se universalizar, como se uma desigualdade de fato resistisse a todo empreendimento de generalização da igualdade de direito [...] A questão que se coloca a nós é aquela de saber como pensar a igualdade de maneira tal que ela não seja a máscara de um despotismo real. (BRAS, 2007, p.134, livre tradução nossa)<sup>21</sup>.

## A IGUALDADE PELA DESIGUALDADE?

Para concluir, e assim podermos, não responder, mas antever um possível caminho de resposta no pensamento de Rousseau a questão colocada por Bras – a saber: a possibilidade de uma concepção de igualdade que não seja a máscara de um despotismo – cabe sintetizar o itinerário que nos trouxe até aqui: ora, partimos da liberdade, voltamos para ela. Vimos que a liberdade é a condição de realização do homem, de sua natureza, a tal ponto que nascer na escravidão, é não nascer na natureza humana. Contudo, liberdade não se dissocia de igualdade – foi o que mostrou Derathé (1979, p.129) e é o que se pode inferir do próprio *Contrato Social*, posto que: “Se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: a liberdade e a igualdade.” (ROUSSEAU, 1999, [1762], p.127). É somente na condição de iguais, tanto no estado de natureza, quanto no estado civil, que os homens podem usufruir de suas liberdades. A igualdade é o substrato da liberdade. Não obstante, e ninguém teria a pretensão de dizer o contrário, é certo que, para Rousseau, o que se concebe por liberdade e por igualdade não é o mesmo no estado de natureza e no estado civil.

A igualdade no estado de natureza é a igual condição, a despeito das diferenças fisiológicas e psicológicas cujas quais cada qual traz consigo, de independência em relação aos demais e de responsabilidade pela própria sobrevivência que todos homens encontram neste estado. É por isso que a igualdade, no estado de natureza, não é um direito, não é uma instituição, é um *fato*: das diferenças físicas não se segue nenhum direito, nem mesmo nenhuma vantagem prática, neste estado, de se assujeitar o outro. Os gastos energéticos para manter o outro na escravidão (ROUSSEAU, 2005, [1755], p.199), isto é, na condição de pura desigualdade, são muito maiores – assim como muito maiores são também os riscos – do que se concentrar apenas na própria sobrevivência. Como bem nos diz Rousseau:

Sem prolongar inutilmente esses pormenores, cada qual deve ver que, sendo os vínculos da servidão formados somente da dependência mútua dos homens e das necessidades recíprocas que os unem, é impossível subjugar um homem sem colocá-lo antes na situação de não poder dispensar o outro, situação essa que, inexistente no estado de natureza, nele deixa cada qual livre do jugo e torna vã a

lei do mais forte. (ROUSSEAU 2005, [1755], p.199).

A desigualdade só surge, portanto, no seio da sociedade. É apenas na sociedade que as diferenças físicas podem, embora não seja somente por meio delas, ser valorizadas e daí terem efeito nas relações de desigualdade. Foi neste ponto que vimos Viroli tanto insistir (1998), sobretudo, a partir do problema da comparação. No estado de natureza, estando os indivíduos destinados a se responsabilizarem somente por sua própria sobrevivência e em plena posse de suas liberdades, não cabe, pelo menos a princípio, a valoração das desiguais condições das quais cada indivíduo parte. A valoração, e daí o peso que ela tem na sociedade civil, é consequência de algo que só pode existir na vida comum, nas relações contínuas com o outro: a possibilidade de se comparar.

Portanto, a desigualdade não emerge do estado de natureza, não é das desigualdades naturais que surgem e se legitimam as desigualdades sociais – não existe continuidade direta entre um e outro tipo de desigualdade neste estado. Pelo contrário, é já em um contexto de desigualdades morais ou políticas existentes, isto é, no estado civil, que as diferenças físicas ou psicológicas podem ter, de fato, um peso na corroboração das desigualdades sociais. É também neste mesmo contexto, aonde as posses dos indivíduos, suas condições, não sendo elas, também, iguais, que uma ilusão de igualdade surge em um contrato, por origem, deturpado: um pacto projetado pelos que tem muito para aferir a perpetuação do montante de posses que cada qual tem. Ou seja, uma igualdade que, embora jurídica, não exclui a desigualdade de fato.

Uma igualdade pela submissão, como vimos, não pode ser outra coisa que não um mascaramento da opressão em curso: seja mantendo o *status quo* da desigualdade de condições, seja excluindo os marginalizados da participação política e da ação livre. É preciso – e é aqui que podemos começar a esboçar uma resposta, de acordo com Rousseau, ao problema levantado por Bras – para que a igualdade dos direitos seja factual, que o estado aja, veementemente, de modo a acabar com a desigualdade de condições. Isto é dizer: o Soberano pode instituir desigualdades para que haja uma real efetivação da igualdade. O paradoxo é apenas aparente: ao contrário do pacto dos ricos, aonde a igualdade política resguarda uma desigualdade econômica, no estado de direito, cabe ao Soberano, tal qual apresentado no *Contrato*, que justamente visando resguardar a igualdade, não como uma máscara do despotismo, mas enquanto uma igualdade real (tanto política quanto civil), instituir desigualdades – como, por exemplo, benefícios, em favor dos menos favorecidos de modo que eles possam mais satisfatoriamente participar da vida política e civil. Ora, é “Precisamente por sempre tender a força das coisas a destruir a igualdade, a força da legislação deve sempre tender a mantê-la.” (ROUSSEAU, 1999, [1762] p.128). Talvez, seja por isso, que o *Discurso*, visando provar, precisamente, a não causalidade entre os dois tipos de desigualdades, termine, dialeticamente, afirmando que existe um caso aonde estas desigualdades, podem e devem se tocar:

Conclui-se ainda que a desigualdade moral, autorizada unicamente pelo direito positivo, é *contrária ao direito natural todas as vezes em que não coexiste, na mesma proporção, com a desigualdade física*; distinção que determina suficientemente o que se deve pensar a esse respeito da espécie de desigualdade que reina entre os povos policiados, já que é claramente contra a lei da natureza, seja qual for a maneira por que a definamos, uma criança mandar num velho, um imbecil conduzir um homem sábio e um punhado de gente regurgitar de superfluidades enquanto a multidão esfaimada carece do necessário. (ROUSSEAU, 2005, [1755] p.243, grifos nossos).

## REFERÊNCIAS

- BRAS, Gérard. Égalité. In: VARGAS, Yves (org.) *De la puissance du peuple*. III. La démocratie Concepts et masques. Dictionnaire. Paris: Le temps des cerises, 2007. p.126-138.
- DALBOSCO, Cláudio Almir. *Educação natural em Rousseau*. São Paulo: Cortez, 2011.
- DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes de système de Rousseau*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. [1755] Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens: precedido de discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p.131-243.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. [1749] Discurso sobre as ciências e as artes. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens: precedido de discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p.01-41.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. [1762] Do Contrato Social. Trad. Lourdes Santos Machado. Introdução e notas: Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. In: *Os Pensadores: Rousseau*. vol. I São Paulo: Nova Cultural, 1999. p.5-243.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. [1762] *Emílio, ou, da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014
- VIROLI, Maurizio. *Jean-Jacques Rousseau and the "well-ordered society"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

## NOTAS

- 1 É fato que Rousseau não utiliza o termo “reificar” para se referir a este processo de degradação daquilo que qualifica o outro enquanto um igual. Recorremos ao termo mais pelos ganhos ilustrativos do que por qualquer pretensão de estabelecer alguma relação entre Rousseau e o Marxismo. Porém, nos parece que, pelo menos do vista hermenêutico, falar dos modos de se institucionalizar a corrupção da qualidade de homem nos homens é falar dos modos como o homem sai de sua categoria de homem para se tornar objeto, afinal, não é o homem enquanto homem, mas enquanto coisa que pode se submeter aos mandos e desmandos daquele que é senhor, como é o caso da escravidão por exemplo.
- 2 No original: “Nul n’a reçu de la nature le droit de commander à autrui, de l’assujettir sans son aveu, tel est le sens profond du principe l’égalité naturelle, laquelle est, ne l’oublions pas, une *égale liberté*.” (DERATHÉ, 1979, p.129).
- 3 Lembremos: **II**. a legitimidade das relações humanas, no que diz respeito as relações de poder e opressão na constituição do estado – seja em um estado ideal, seja em um estado existente.
- 4 Por exemplo, a medida que o *Segundo Discurso* se enquadra enquanto uma história hipotética, no plano dos fatos, o *Contrato* e o *Emílio*, por sua vez, estariam mais próximos de um cânone, no plano dos princípios.
- 5 Este é um ponto interessante na obra de Rousseau: é justamente por sair da natureza que o homem entra na história – ou, pelo menos, se torna objeto para a História, o que é particularmente relevante, posto que já no primeiro discurso, a História parece ter para Rousseau uma conotação negativa, uma vez que ele afirma ser dos vícios dos homens que a História retira seus principais interesses (ROUSSEAU, 2005, [1749], p.54).
- 6 No original: “Real equality is only conceivable, for Rousseau, in the natural state, when people do not depend on one another: ‘since it is impossible in the state of Nature that the difference between man and man should be great enough to make one dependent on another, there is in fact in this state of Nature an actual and indestructible equality.’ There are differences between men in the natural state, but not inequality [...]” (VIROLI, 1998, p.68-69).
- 7 No original: “If, like Rousseau, one imagines men who do not live in society, it will be clear

that these men do not have cause to compare themselves with other. The absence of comparison is precisely the reason why natural differences are not important and remain as differences without developing into a form of inequality. (VIROLI, 1998, p.70).

8 No original: “L’*égalité* sera donc un fait, non un droit.” (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 257).

9 No original: “L’*égalité*, autrement dit, est instituée par la nature même, et elle l’est à partir d’une *inégalité* naturelle [...]” (Op. Cit.).

10 No original: “L’*état* de nature, nous l’avons vu, est essentiellement un *état* d’indépendance. En admettre l’idée, c’est donc affirmer que nul n’est par nature soumis à l’autorité d’un autre, c’est poser en principe que les hommes naissent libres et égaux.” (DERATHÉ, 1979, p.128).

11 A mesma ideia está presente na frase de abertura do Emílio: “Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem” (ROUSSEAU, 2014, [1762], p.07).

12 No original: “il est donc incontestable que dans cet *état* primitif e de nature, personne n’a par lui-même un droit originaire de commander aux autres, ou de s’ériger en Souverain.” (DERATHÉ, 1979, p.129).

13 Tese a respeito do pensamento rousseuista que, conforme vimos anteriormente, Violi sustenta enfaticamente.

14 No original: “True equality can exist only when society has not yet developed.” (VIROLI, 1998, p.69).

15 No original: “Once society exists, it is inevitable that men will start to make comparisons between themselves and others. As soon as men were united in a single society, says Rousseau, ‘they were forced to compare themselves with one another and take into account the differences which they encountered from the continual social interactions which now occurred between each man and his neighbour’”. (VIROLI, 1998, p.75).

16 Ele nos diz: “Se seguirmos o progresso da desigualdade nessas diferentes revoluções, verificaremos que o estabelecimento da lei e do direito de propriedade foi seu primeiro termo; a instituição da magistratura, o segundo, e que o terceiro e último foi a mudança do poder legítimo para o poder arbitrário. Assim, o estado do rico e do pobre foi autorizado pela primeira época; o do poderoso e do fraco, pela segunda; e, pela terceira, o do senhor e do escravo, que é o derradeiro grau da desigualdade e o termo a que chegam todos os outros, até que novas revoluções dissolvam totalmente o governo ou o aproximem da instituição legítima.” (ROUSSEAU, 2005, [1755], p. 235).

17 No original: “Une première *égalité* de fait est donc produite par le monarque absolu, devant lequel chacun est également soumis” (BRAS, 2007, p. 133).

18 No original: “*passion pour l’égalité*” (Id. Ibidem, p.133).

19 No original: “il s’agit de soumettre chacun à une même loi afin de garantir la propriété, c’est-à-dire de donner force de loi à la distribution *inégalitaire* des biens telle que le développement économique l’a produite.” (BRAS, 2007, p.135).

20 No original: Il y a donc une manière d’*égalité* juridique qui conforte les *inégalités*, tant économiques que politiques, et dont la vérité est l’*égalité* dans la soumission au tyran, c’est ainsi que ‘les particuliers redeviennent égaux parce qu’ils ne sont rien’”. (BRAS, 2007, p.135).

21 No original: “Toute se passe donc comme si cette ‘*égalité* des conditions’, propre à la modernité démocratique, ne pouvait s’universaliser, comme si une *inégalité* de fait résistait à toute entreprise de généralisation de l’*égalité* de droit [...] La question qui se pose à nous est celle de savoir comment penser l’*égalité* de façon telle qu’elle ne soit pas le masque d’un despotisme réel.” (BRAS, 2007, p.134).