



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Murilo Jacomel

**Alienação como patologia social da modernidade a partir do Segundo Discurso de Jean-
Jacques Rousseau**

Florianópolis
2022

Murilo Jacomel

**Alienação como patologia social da modernidade a partir do Segundo Discurso de Jean-
Jacques Rousseau**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina
para a obtenção do título de Mestre em Filosofia
Orientador: Prof^ª. Dr^ª. Franciele Bete Petry

Florianópolis

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Jacomel, Murilo

Alienação como patologia social da modernidade a partir
do Segundo Discurso de Jean-Jacques Rousseau / Murilo
Jacomel ; orientador, Franciele Bete Petry, 2022.
127 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Alienação. 3. Patologia social. 4.
Modernidade. 5. Rousseau. I. Petry, Franciele Bete. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em Filosofia. III. Título.

Murilo Jacomel

**Alienação como patologia social da modernidade a partir do Segundo Discurso de Jean-
Jacques Rousseau**

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca
examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Denílson Luís Werle
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Filipe Augusto Barreto Campello de Melo
Universidade Federal de Pernambuco

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi
julgado adequado para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Prof. Dr. Vilmar Debona
Coordenador do Programa

Prof.(a). Dr.(a) Franciele Bete Petry
Orientadora

Florianópolis, 2022.

Este trabalho é dedicado aos meus amigos e, principalmente, aos meus familiares, Odete Tormen Jacomel, Ronei Jacomel e Samantha Jacomel.

AGRADECIMENTOS

Sou profundamente grato à Prof^a. Dr^a. Franciele Bete Petry. Pela paciência, critério, rigor e inteligência com que me orientou nesses anos de produção da dissertação. Em todos os momentos de dúvida ou de insegurança quanto aos rumos do texto, ela esteve ali, sempre prestativa e acolhedora, como uma luz que me guiou por um caminho que se mostrou, muitas vezes, incerto e tortuoso.

À medida que me acostumava com minhas esperanças, eu começara a perceber, pouco a pouco, o efeito delas sobre mim mesmo e os que me cercavam. Quanto à sua influência sobre o meu próprio caráter, ocultava-a de mim mesmo tanto quanto possível, mas sabia muito bem que não era de todo boa. Eu vivia num estado de mal-estar crônico com relação a meu comportamento para com Joe. Minha consciência não estava de modo algum tranquila quanto a Bidy. Quando acordava no meio da noite – tal como Camilla – punha-me a pensar, com uma espécie de desânimo, que eu seria mais feliz e uma pessoa melhor se nunca tivesse visto o rosto da ser. Havisham, e se houvesse chegado à idade adulta contente por ser sócio de Joe na velha e honesta ferraria. Muitas vezes, à noite, quando ficava sozinho olhando para o fogo, ocorria-me o pensamento de que, no final das contas, não havia fogo igual ao da ferraria e ao da cozinha de nossa casa. (CHARLES DICKENS, 1860)

RESUMO

A presente pesquisa pretende analisar o conceito de alienação, ou de uma existência fora de si, desenvolvida por Jean-Jacques Rousseau a partir do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, como uma patologia social da modernidade. Parte-se da interpretação de Axel Honneth sobre o filósofo, segundo a qual a alienação como patologia é compreendida como uma forma impeditiva à realização de uma vida boa, a fim de mostrar como ela pode ser considerada uma patologia social de acordo com as teses sustentadas por Rousseau em sua obra. Apresentamos o método antropológico de Rousseau, que inclui a ideia de liberdade como construção histórica, como forma normativa para contrapor ao diagnóstico das patologias sociais. A partir disso a alienação como patologia pode ser entendida a partir de dois pressupostos: um, psicológico, relacionado ao conceito de amor-próprio, sentimento que incita um comportamento competitivo e autointeressado nos indivíduos; outro, socioeconômico, na esteira da formação da dependência mútua entre os indivíduos e da institucionalização da propriedade, as quais medeiam o amor-próprio e fazem da distinção e da competição as motivações centrais da vida humana. Esse cenário entroniza uma forma de liberdade concorrencial, em que ao mesmo tempo que une os indivíduos através das necessidades mútuas, desune-os a partir da objetificação de uns pelos outros e de si mesmos ante esses outros.

Palavras-chave: Alienação. Amor-próprio. Patologia social. Dependência mútua. Propriedade. Rousseau.

ABSTRACT

The present research intends to analyze the concept of alienation, or an existence outside itself, developed by Jean-Jacques Rousseau in the *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men*, as a social pathology of modernity. It starts with Axel Honneth's interpretation of the philosopher, according to which alienation as a pathology is understood as an impediment to the realization of a good life, in order to show how it can be considered a social pathology according to the theses sustained by Rousseau in his work. We present Rousseau's anthropological method, which includes the idea of freedom as a historical construction, as a normative form to oppose the diagnosis of social pathologies. From this, alienation as a pathology can be understood within two assumptions: one, psychological, related to the concept of self-love, a feeling that incites a competitive and self-interested behavior in individuals; the other, socioeconomic, in the wake of the formation of mutual dependence between individuals and the institutionalization of property, which mediate self-love and make distinction and competition the central motivations of human life. This scenario enthrones a form of competitive freedom, in which, at the same time that it unites individuals through mutual needs, it disunites them through the objectification of one by the other and of themselves towards these others.

Keywords: Alienation. Self-love. Social pathology. Mutual dependence. Property. Rousseau.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	15
2	O CONCEITO DE ALIENAÇÃO COMO PATOLOGIA SOCIAL: HONNETH INTERPRETA ROUSSEAU.....	20
3	A SAÍDA DO ESTADO DE NATUREZA E A FORMAÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL.....	29
	3.1 OS FUNDAMENTOS DA ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU.....	32
	3.2 ALIENAÇÃO GANHANDO FORMA: RAZÃO E LINGUAGEM, TÉCNICA E PROPRIEDADE.....	50
4	A ALIENAÇÃO	70
	4.1 A PSICOLOGIA DA ALIENAÇÃO.....	70
	4.2 ALIENAÇÃO E PROPRIEDADE	91
	4.3 ALIENAÇÃO EM ROUSSEAU E HONNETH: DIVERGÊNCIAS E CONVERGÊNCIAS.....	110
5	CONCLUSÃO.....	119
6	REFERÊNCIAS.....	125

1 INTRODUÇÃO

O objetivo de nossa pesquisa consiste em demonstrar, a partir do pensamento de Jean-Jacques Rousseau, especialmente aquele presente no texto *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* publicado em 1755, ou apenas *Segundo Discurso*, como o conceito de alienação pode ser considerado uma patologia das sociedades modernas. Nesse escrito, Rousseau demonstra que as sociedades modernas são caracterizadas por um tipo de comportamento que leva os seres humanos a orientarem suas vidas sobretudo pelo olhar alheio, pelo julgamento que outros fazem uns dos outros, condicionando, num grau extrapolado, patológico, a própria capacidade de articulação livre da vida dos indivíduos.

Esse traço de comportamento que leva os seres humanos a preocuparem-se demasiadamente com os juízos dos outros é interpretado a partir de um conceito psicológico que Rousseau define como constitutivo para nossa autoavaliação e autossatisfação. Tal conceito recebe o nome de amor-próprio. Num primeiro momento, o conceito de amor-próprio permite ao filósofo indicar o desejo, nascido em sociedade, por distinção social. Num segundo momento, permite indicar a origem dos sentimentos de satisfação e de insatisfação, de superioridade e inferioridade nos indivíduos. O amor-próprio é, em termos simples, um querer ser o outro ou querer o que o outro possui.

Insatisfeito, esse sentimento começa a se tornar problemático para a sociabilidade quando são desencadeadas circunstâncias atinentes ao desenvolvimento histórico. Razão, linguagem, técnica, divisão do trabalho e dependência mútua são mediações sociais que impactam não só o destino da espécie, mas também a forma como o amor-próprio irá se expressar no interior dessa sociedade. Entrementes, é sobretudo com a institucionalização da propriedade, que sintetiza o termo do processo de mediação e socialização supracitado, que o amor-próprio passa a se engajar em fontes materiais de distinção e o querer ser ou ter o que o outro tem vira a regra para a vida social. Portanto, que amor-próprio e propriedade das coisas conduzem ao que chamamos de alienação.

Tal processo se explica porque, primeiro, esse desejo por distinção é alçado a níveis patológicos uma vez que mais e mais coisas, necessidades artificiais, são produzidas e o amor-próprio faz com que os seres humanos queiram as coisas para se diferenciarem dos demais. Mais do que isso, eles confundem tais coisas, aparências de um mundo artificialmente produzido, como essências de si mesmos. Segundo, porque esse desejo por distinção ganha a capacidade de se alargar e de se intensificar na medida em que as distinções são

estruturalmente calcadas nas diferenças entre ricos e pobres, entre, portanto, diferentes classes sociais.

Agora, o desejo de diferenciar-se se imiscui nas relações de dominação de uma sociedade em que a dependência mútua é o seu ponto aglutinador. Se, de um lado, os indivíduos querem se distinguir a partir de uma projeção de si nas coisas produzidas por essa sociedade, de outro, eles diferenciam-se progressivamente porque as relações estruturais dentro da sociedade, a dominação de uns sobre outros a partir da riqueza, erige um mundo em que a servidão não é só fruto de um desejo incessante por coisas, mas fruto de uma necessidade a partir da qual os seres humanos têm de vender-se para um outro na esperança de garantir objetos que necessitam e desejam.

Como efeito, a alienação em Rousseau será tratada, fundamentalmente, a partir de duas vias: uma primeira, psicológica, que o filósofo identifica nascer já nos primórdios da sociabilidade humana a partir da noção de amor-próprio; uma segunda, atinente ao âmbito da institucionalização da desigualdade a partir de fatores econômicos, que, em definitivo e conectada à psicologia do amor-próprio, é o momento em que a alienação se manifesta, em toda sua plenitude, como patologia social.

Nosso argumento utiliza como ponto de partida as contribuições de Axel Honneth no que se refere ao conceito de alienação como patologia social em Rousseau. As patologias sociais, nesse caso, são encaradas no bojo de um método que opõe um critério normativo para diagnosticar modelos de sociabilidade, e, por conseguinte, de comportamento considerados impeditivos à realização plena do potencial humano seja para uma noção de vida boa ou de liberdade.

Aqui, nos diferenciamos de Honneth quanto à conclusão acerca do método utilizado por Rousseau no tocante ao diagnóstico das patologias.

Para Honneth, esse método parte da oposição entre estado de natureza e estado de sociedade, entre homem natural e homem social, cujo resultado seria uma ruptura operada entre uma forma boa de existência (estado de natureza) e uma forma patológica de existência (estado de sociedade). Para nós, ao contrário, metodologicamente as patologias em Rousseau não devem ser abordadas sob esse prisma dicotômico. Concebemos que o método deve buscar sua justificação dentro dos conceitos que explicam o desenvolvimento da sociedade em Rousseau, como o caso da liberdade e da perfectibilidade. Assim, o método que permite indicar a alienação como uma patologia não se fundaria na volta a um passado idílico ou a uma noção intacta de natureza humana, e sim, num processo não necessário e histórico que

produz contradições e que não é definitivo. Deixa-se em aberto, a partir disso, o campo de possibilidades para pensarmos a emancipação na esteira de uma ideia de liberdade que se constrói constantemente no devir histórico.

Com esse intento, buscaremos realizar uma reconstrução que parte do *Segundo Discurso*, sem deixar, no entanto, de lançar mão de outros momentos da obra de Rousseau e do auxílio dos comentadores.

O primeiro capítulo, *O conceito de alienação como patologia social: Honneth interpreta Rousseau*, objetiva tomar como ponto de referência o conceito de alienação como patologia social em Rousseau tal como foi elaborado por Axel Honneth. Faremos uma breve reconstrução dos argumentos de Honneth que apontam Rousseau como fundador do método da filosofia social e indicaremos um desvio de caminho quanto à Honneth. Desvio em que a patologia social haurida da obra de Rousseau, no caso específico da alienação, pode ser lida não só através da relação que se dá entre amor-próprio e propriedade, mas também como uma patologia do processo de racionalização contidas na estrutura do argumento de Rousseau. Ademais, afastaremos a assunção dual de Honneth entre estado de natureza e estado de sociedade como justificação do diagnóstico, e proporemos uma abordagem que encare a filosofia e os conceitos antropológicos de Rousseau como processuais, relacionais e construtivos.

No segundo capítulo, *A Saída do Estado de Natureza e a Formação do Estado de Sociedade*, reconstruiremos, primeiro, no item 3.1, *Os Fundamentos da Antropologia*, os caracteres sentimentais e performativos dos seres humanos presentes na antropologia de Rousseau. Nele, serão abordados: o conceito de piedade, como uma forma primitiva de identificação espontânea dos seres humanos com outros de sua espécie e com outras espécies animais; o conceito de amor de si, como uma forma primitiva de autopreservação da vida; o conceito de amor-próprio, como forma mediada de sentir a partir da sociabilidade; o conceito de perfectibilidade, como capacidade humana para a mudança e para a construção de si e de suas condições de vida; por fim, o conceito de liberdade, ou vontade livre, como capacidade humana relacionada à perfectibilidade que permite a abertura para um mundo de escolhas que transcende o relativo determinismo que outras espécies do mundo natural sofrem. Isso possibilitará visionarmos, de antemão, a capacidade construtiva e relacional dos seres humanos presente na filosofia de Rousseau. Segundo, na seção 3.2., *A Alienação ganhando forma: Razão e Linguagem, Técnica e Propriedade*, reconstruiremos de que modo as categorias anteriores se relacionam com o processo de desenvolvimento progressivo dos seres

humanos à medida que se estabelecem em comunidade. Ainda abordaremos de que maneira uma relação cada vez mais desigual entre os indivíduos se desdobra a partir de sobreposições mediadoras consideradas determinantes, como é caso da razão, da linguagem, da técnica e da propriedade, as quais ajudam a explicar o surgimento da civilização e a complexificação das relações sociais, modificando, nesse caminho, a espécie humana. Com isso, nos será permitido vislumbrar, por exemplo, como a razão (ou o processo de racionalização) pode ser encarada da perspectiva de uma patologia social, e, ainda, como o nascimento da propriedade representa um momento definitivo para a espécie e um termo lógico para a interpretação da alienação.

No último capítulo, *Alienação*, nos concentraremos no núcleo daquilo que concebemos como alienação. Discutiremos o nascimento da alienação, primeiro, como um traço em potencial a partir do conceito de amor-próprio, de um sair fora de si e querer ser outro, de um viver para o outro, que incita sentimentos de superioridade e inferioridade, dando vigor à concorrência social e à necessidade de distinção, cujo desenvolvimento detalhado será apresentado na seção 4.1 *A Alienação e Amor-Próprio*. Adiante, no item 4.2 *A Alienação e Propriedade*, buscaremos mostrar como a propriedade vem a ser o momento definitivo, relacionado ao amor-próprio, em que a alienação como patologia social emerge na esteira da dependência mútua entre seres humanos mediada por coisas. Por fim, no item 4.3, *Alienação em Rousseau e Honneth: Divergências e Convergências*, faremos um balanço breve, embora não esgotável, dos pontos em que a nossa análise da alienação como uma patologia em Rousseau se diferencia da de Honneth, quanto ao método, principalmente, e, em contrapartida, os pontos em que há paralelismo e concordância entre as conclusões de Honneth e as nossas, fundamentalmente, quanto ao amor-próprio como chave de interpretação psicológica para a alienação.

Com efeito, julgamos que a alienação se mostra, ainda hoje, um conceito filosófico em suspenso. Isso porque diante das diversas interpretações que se deram ao longo da história do pensamento acerca da alienação pós-Rousseau, conclui-se facilmente que a questão continua a suscitar polêmica e não está de todo superada. O nosso objetivo é oferecer uma contribuição a esse debate filosófico, e as nossas respostas ao problema, também como em qualquer outra questão filosófica, não são definitivas. Aliás, às vezes elas são mais perguntas do que respostas. Mas se há respostas, quando muito, apenas arranham a superfície, iluminando aqui e ali, com sorte, alguns caminhos possíveis.

2 O CONCEITO DE ALIENAÇÃO COMO PATOLOGIA SOCIAL: HONNETH INTERPRETA ROUSSEAU

O filósofo Axel Honneth, em seu livro *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory* [*Das Andere der Gerechtigkeit*], atribui a Rousseau o estabelecimento das bases metodológicas do que viria a ser a filosofia social. Na crítica da civilização de Jean-Jacques, desenvolvida fundamentalmente no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os homens* [*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*] de 1755, o filósofo se valeria de um critério moral normativo para desvelar formas de patologia social identificadas na esteira de um diagnóstico de época. Uma patologia social refere-se a um impedimento à realização do que se concebe idealmente como uma vida boa; alienação e bifurcação são conceitos exemplares de uma patologia social (HONNETH, 2007, p. 4). Com isso em vista, a primeira tarefa da filosofia social seria de diagnosticar processos sociais potencialmente desencadeadores de comportamentos patológicos mediante o auxílio da instância normativa.

A filosofia social inaugurada por Rousseau tem como papel identificar os entraves sociais que se impõe nas relações cotidianas entre os indivíduos e que os impedem de realizar plenamente formas de vida bem-sucedidas. Para isso, não seria apenas necessário apontar, a partir do contraponto normativo, situações de injustiça ou de sofrimento social, mas coetaneamente perscrutar os processos sociais constituídos historicamente que estão por detrás da eclosão das patologias sociais. Para Honneth, a filosofia social de Rousseau encontra o nexo entre as patologias e as suas condições gerativas na natureza estrutural do sistema capitalista moderno que impede a realização de um ideal de vida boa. A natureza do capitalismo moderno incita os indivíduos a ser comportarem de maneira instrumental, competitiva e alienada quanto a si mesmos e aos outros (HONNETH, 2007, p. 4-6).

Para Honneth, o *Segundo Discurso* pode ser interpretado em dois níveis. Primeiro, o nível oficial, que é o da resposta de Rousseau à academia de Dijon, onde a passagem do estado de natureza para o estado de sociedade desencadeia um processo de alargamento das desigualdades entre os seres humanos. Segundo, e esse é o nível que Honneth considera seminal para a tradição da filosofia social, joga luz em um processo em que os seres humanos se tornam autoalienados. Esse segundo nível parte do homem natural, um ser solitário desprovido do contato com outros seres humanos, que, a partir da progressiva socialização, passa a se orientar pelas coordenadas que os outros lhe impõem, transformando-se em um ser

relativo, isto é, cindido internamente (HONNETH, 2007, p. 8). A psique e as ações dos seres humanos, a partir da interação comunitária, sofrem uma mudança radical e definitiva, passando a conceber o mundo e a si mesmos a partir dos pressupostos a partir das expectativas comunitárias, e não a partir apenas de suas decisões individuais e isoladas. Essa transformação não vem sem um preço: a irrupção do desejo constante de corresponder a tais expectativas custe o que custar, inclusive usando do ardor e da performance para falsear a percepção alheia.

A crítica de Rousseau põe em questão toda uma forma de vida que ele vê como problemática: o comportamento humano estruturado pelo capitalismo em ascensão. Um modo de existência que representa um entrave generalizado para a realização do seu potencial como espécie. Na parte primeira do *Segundo Discurso*, articulada a começar pela noção de estado de natureza, deparamo-nos, fala Honneth, com o aspecto normativo de Rousseau; na parte segunda, deparamo-nos com o diagnóstico e a análise das patologias sociais (HONNETH, 2007, p. 6 e seg.).

Para Honneth, a crítica da civilização apresentada no *Segundo Discurso*, retrocedendo a uma história que remete às origens hipotéticas do gênero humano, engloba toda uma maneira de viver que produz e reproduz padrões de comportamento patológicos. Somos apresentados a um processo de progressiva e intensiva interdependência material entre os sujeitos, os quais estão inseridos em um contexto em que as necessidades se tornaram, mais e mais, artificialmente produzidas. As necessidades ultrapassaram o reduzido escopo da subsistência, como abrigo, alimentação, vestimenta etc., para novas necessidades advindas da intensificação da produtividade. Esse é um processo longo, iniciado na saída do estado de natureza hipotético, no bojo do estabelecimento das primeiras comunidades, em direção a uma evolução gradativa em que entram em cena a propriedade e a divisão do trabalho, tão logo ocorre a complexificação da produtividade mercantil. Esse processo arranca os seres humanos do seu modo primitivo de existência; orgulho, hipocrisia, vaidade entre outras coisas, são formas de se comportar e de sentir que se infiltram nas rotinas de convivência e ganham exuberância à medida que a modernidade, ou a civilização, firma-se (HONNETH, 2007, p. 6 e seg.).

São as normas e opiniões, as instituições e as estruturas socioeconômicas que vão dar o compasso existencial do homem civilizado, do homem burguês. Segundo a interpretação de Honneth, a sociedade burguesa inverte a relação constitutiva do estado de natureza, em que um ser ingênuo estava às voltas com os afazeres de sua subsistência autocentrada, para uma

oposta, necessariamente alter-centrada, (HONNETH, 2007, p. 8). Em suma, a autorrelação monológica do homem natural fornece o parâmetro ético em contraponto ao homem burguês.

O homem da sociedade burguesa, soterrado pela constante produção de novos hábitos, vê sua existência tornar-se cada vez mais relativa. Ou seja, se o homem natural era uno e estava integrado ao funcionamento regular da natureza, satisfazendo facilmente suas necessidades, daí também a moderação de seus desejos; o da sociedade burguesa, ao contrário, é parte de um todo, está cindido porque extremamente dependente do que outros produzem moral e materialmente, tornando-se presa de um ciclo calcado na comparação e na competição (HONNETH, 2007, p. 8).

Uma vez que adentra o mundo social, o homem natural se vê diante da inescapável regulação de seu comportamento. Normas de regulação que lhe são impostas por uma autoridade externa, limitando, frequentemente, sua livre autoexpressão. As normas dessa autoridade externa, por mais que se autonomizem do indivíduo singular, encontram-se ainda ancoradas na intersubjetividade, ou seja, em uma instância comunitariamente reconhecida que reafirma discursiva e moralmente tais normas.

A fundamentação das patologias sociais em Rousseau ocorre, para Honneth, a partir da ideia de harmonia interna e externa do homem natural. Esta harmonia é possível, sobretudo, pela relação complementar entre os conceitos de amor-de-si e piedade, respectivamente responsáveis por um egoísmo moderado e por uma identificação espontânea com outras criaturas, impeditivos à irrupção da violência, e, mais importante, o estabelecimento de relações de dominação sistemáticas no estado de natureza. Portanto, para Rousseau, a guerra de todos contra todos e a dominação hierárquica que urdem o contrato político, ao contrário de Hobbes, devem ser teoricamente fundamentadas em outras causas que não no egoísmo intrínseco à natureza humana (HONNETH, 2007, p. 7 e seg.).

Ainda de acordo com Honneth, o conceito de vida boa veiculado pela filosofia social de Rousseau, basilar do diagnóstico das patologias sociais, é o de uma vida não determinada sobremaneira por normas que impeçam a autorrelação transparente dos indivíduos para consigo mesmos (HONNETH, 2007, p. 17). É necessário que o ser humano decida conscientemente qual o melhor critério para a condução de sua vida sem imposições externas que obliterem tal possibilidade, e, com isso, fazer coincidir aquilo que quer com aquilo que faz cotidianamente. Somente assim o estado de alienação em que os indivíduos se encontram na sociedade burguesa pode ser superado ou, no mínimo, atenuado. Em outras palavras, as patologias sociais aparecem, a partir do que Honneth aponta-nos sobre Rousseau, quando as

formas de sociabilidade - no caso em questão, a forma primitiva do capitalismo burguês- tornam-se impeditivas à realização de uma noção ideal de vida boa.

Com efeito, sujeitos excessivamente preocupados com as opiniões alheias dificilmente conseguirão ultrapassar os limites que estas opiniões lhes impõem; limites, que no fim, vão definir a partir de fora as condições para o seu próprio bem-estar. Esses sujeitos tentarão aparecer para os outros a partir dos critérios que estes outros lhe demandam. Tentarão aparecer, em outras palavras, de maneira falseada através de uma representação do que querem ser ou através da riqueza ou objetos que emulam socialmente sua essência. Há uma perda, aqui, da independência da realidade natural de outrora e da autossatisfação consigo mesmo para uma dependência patológica e que nunca cessa, já que há sempre a necessidade de corresponder às expectativas externas.

No texto *The depths of recognition: the legacy of Jean-Jacques Rousseau* de 2016, Axel Honneth volta a desenvolver o conceito de patologias sociais no pensamento de Rousseau. Honneth afirma que as patologias sociais que Rousseau apresenta no *Segundo Discurso* têm raízes na perseguição por estima social derivada do conceito de amor-próprio. Aparecer como superior aos olhos de outrem é uma forma de distinção relacionada à autoafirmação do indivíduo diante dos seus pares. Entrementes, tal sanha por distinção social, intensificada nas sociedades modernas capitalistas pela vinculação à produção de mercadorias tomadas como sinais externos desta distinção, não necessariamente corresponde a algo que existe, de fato, no indivíduo, mas é externo a ele, seja no outro que o observa, numa cadeia de relações institucionais do qual faz parte ou num objeto que é tomado como a própria representação de seu valor social. Em outras palavras, as aparências são percebidas, e não apenas isso, mas sentidas - o que é fundamental para compreendermos a alienação -, como a própria essência dos sujeitos (HONNETH, 2016, p. 195).

O problema é que essa necessidade de distinção social, como já falamos, chega às raias de um comportamento instrumentalizante de si e dos outros a partir dos valores e objetos valorados pela sociedade; de um comportamento autoalienado diante de si e dos outros. Dizer que tal comportamento é creditado pelos indivíduos como a verdadeira realidade de suas vidas, é dizer que a vida cotidiana passou a ser excessivamente condicionada, tornando-se a pedra de toque do seu bem-estar, pela estima social em detrimento de qualquer outro modo de existência, o que não acontecia no estado de natureza, no qual as relações eram comunicativamente transparentes entre os seres humanos.

As análises de Axel Honneth acerca do conceito de patologia social presente no pensamento de Rousseau esbarram em algumas questões que permanecem em aberto.

Em *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Honneth argumenta que a justificação normativa estaria estruturada numa ruptura antropológica ocorrida na transposição do estado de natureza para o estado civil, cujo estado inicial do homem natural era o de autossatisfação de suas necessidades e de não opressão, enquanto o do homem civil o de dependência e de opressão hierárquica (HONNETH, 2007, p. 11). A pergunta que permanece em aberto em Honneth seria a de como solucionar, no interior da sociedade, tal ruptura. Seria apelando a uma volta da natureza antropológicamente autocentrada do homem natural, afastando as mediações sociais que o constroem? E se assim o for, não seria uma justificativa insuficiente?

Em *The Depths of Recognition: the Legacy of Jean-Jacques Rousseau*, Honneth esboça uma resposta a essas perguntas partindo do conceito de amor-próprio como pré-figuração de uma teoria do reconhecimento, o que daria o escopo normativo ainda obscuro na filosofia de Rousseau. A sanha por distinção social desenfreada, produto da inflação do amor-próprio, representa um déficit de reconhecimento da igualdade do outro. Em contrapartida, o amor-próprio pode ser entendido também positivamente, já que possibilitaria, como um sentimento mediado por um valor social ético, a superação da alienação, do descolamento moral do homem civil dos seus pares sociais. O filósofo nos diz:

Para Rousseau, essa dependência de um outro generalizado adquire a forma negativa de uma compulsão para se comparar e se sentir superior aos outros somente quando negligenciamos a consciência de que todos nós compartilhamos a mesma necessidade de aprovação social e afirmação (HONNETH, 2016, p. 197).

Ao meu ver, embora a análise de Honneth esteja correta em seus pontos principais, ela se mostra insuficiente em pouco aprofundar a antropologia e, também, pouco enfatizar o papel da desigualdade de propriedade para a resolução do problema da alienação. Ainda, vejo que Honneth deixa de lado a análise da razão em Rousseau que se, de um lado, contribui para interpretarmos o processo que leva à alienação, de outro, contribui para encontrarmos os fundamentos para superá-la. Claro que isso decorre muito em função da pretensão de Honneth, que não é nem de longe a de tecer um comentário pormenorizado sobre a filosofia social de Rousseau e tampouco da alienação como patologia exclusivamente em Rousseau.

Contudo, tal ausência de ênfase pode ser haurida a partir da leitura de outro texto de Honneth que não trata especificamente de Rousseau, mas aborda o que configuraria como patologia social na tradição da teoria crítica. É o caso do artigo de 2004, na tradução para o

português em 2008: *Uma patologia social da razão: Sobre o legado intelectual da Teoria Crítica*. Creio que a partir desse texto, somado ao que viemos falando, podemos alcançar algum norte interpretativo do próprio pensamento de Rousseau em direção ao seu aprofundamento.

No artigo supraindicado, ao se debruçar sobre o conceito de patologia social nos autores da teoria crítica, Honneth indica que ele aparece frequentemente como uma “deficiência de racionalidade social”. No interior do processo histórico de racionalização, desembocado na sociedade capitalista moderna, ocorreu uma “deformação” da razão que é impeditiva à realização de formas de vida mais emancipadas. Note-se que este impedimento é interpretado a partir dos próprios pressupostos que uma razão desenvolvida fez crer para a modernidade (HONNETH, 2008, p. 394).

Para os teóricos críticos, segundo Honneth, à medida que a racionalidade foi tornando-se a condutora do agir social e da institucionalidade que o abarca e o informa, não houve, num nível mais elevado, a libertação plena dos indivíduos supostamente prometida por essa racionalidade. Ocorreu, para Honneth, uma “perda lamentável das expectativas de autorrealização intersubjetiva” (HONNETH, 2008, p. 395). A própria sociedade viu a possibilidade de estreitamente dos laços comunitários a partir da racionalidade ser soterrada pelos ditames instrumentais dessa mesma razão. Portanto, todo o potencial emancipatório depositado na razão fez água no caminho de seu desenvolvimento, dando guarida a apenas uma forma nova de dominação, talvez mais complexa e sutil do que as anteriores, mas ainda assim uma dominação. Não obstante, tal dominação, frequentemente, é estimulada pela razão que se desenvolveu a níveis inauditos e, coetaneamente, fazendo com que estas formas de dominação alcancem níveis igualmente inauditos.

De acordo com Honneth, na tradição da teoria crítica a ideia normativa de uma vida boa esteve frequentemente escondida por detrás de uma visão antropológica essencial de natureza humana - seja, por exemplo, na noção de ser humano como trabalhador em Marx ou na noção do ser humano como espécie que age comunicativamente em Habermas. Supõe-se, portanto, de uma antropologia humana como critério de análise normativa a expectativa da realização histórica e racional de sua emancipação. O desenvolvimento da razão traria consigo a possibilidade de produzir uma cooperação entre os seres humanos que os libertasse da dominação social reproduzida pela sociedade (HONNETH, 2008, p. 394 e seg.). Em outros termos, na práxis de uma vida que já adotou a racionalidade como sua motivação

comportamental e social determinante, ainda restaria em aberto a construção de relações intersubjetivas mais igualitárias e transparentes, portanto, mais livres.

Tomando o que foi dito até agora, pretendo argumentar que embora a antropologia de Rousseau nos forneça a justificativa normativa para a crítica da alienação como uma patologia social, ela não parte necessariamente de um fundamento moralmente enraizado na natureza humana que representaria um ideal de vida boa. E, sim, parte de uma antropologia que vê a razão como um processo, que vê a conformação dos sentimentos como um processo, que considera, enfim, a história como um processo aberto para a construção de uma forma de vida mais autônoma e igualitária. Em função disso, o estado de natureza não é um contraponto idealizado; claro, também o é, mas sobretudo é o esboço de uma teoria de historicidade humana que não é necessária, que é um trabalho da razão, razão que é liberdade, e liberdade que é possibilidade de fazer diferente do que foi feito outrora. Assim como a razão representa, sob um certo aspecto, a nossa queda do paraíso natural como espécie, também representa a capacidade de nos levantarmos e nos direcionarmos para o novo.

Ou seja, a justificativa de Rousseau não abarca o resgate de uma harmonia natural do ser humano em sociedade. Embora, sim, Rousseau pressuponha uma harmonia como objetivo, ela é, no entanto, o resultado de uma construção coletiva, de uma identificação do sujeito com aquilo que faz, de uma identificação refletida e não coagida pelas hierarquias sociais estruturadas pela desigualdade. O filósofo trabalha, no nível social, com a desigualdade como uma impossibilidade que opera refreando a capacidade dos indivíduos de consolidarem o seu ideal de vida boa privadamente refletida e o ideal de vida boa para toda a coletividade através da ação política.

Não é apenas, portanto, no nível subjetivo que a superação da alienação como dominação de uns sobre outros será resolvida, mas no nível estrutural e intersubjetivo. Lembremos disso, porque parece que muitas vezes o que está contido no título do *Segundo Discurso*, seja por simples miopia inadvertida, capacidade pródiga que às vezes os filósofos têm de enxergar mal o que está escancarado em sua frente e se perder nos detalhes, ou por miopia deliberada, esta mais grave, onde tudo é lido sob as lentes da ideologia; o que está contido no título do livro, afinal, é uma palavra chamada desigualdade.

Partindo das observações de Honneth sobre Rousseau em particular, e sobre a forma de se fazer filosofia social na tradição crítica em geral, como articular a ideia da alienação como uma patologia social em Rousseau?

Para começar, devemos encarar a alienação como um processo que é desencadeado sob três fundamentos teóricos: o desenvolvimento da razão, inclusa a ideia de linguagem; o desenvolvimento de um novo sentimento socialmente mediado, o amor-próprio; o desenvolvimento da técnica, que contribui para divisão do trabalho e para o estabelecimento da propriedade e que, por fim, assenta e alarga as desigualdades.

Podemos antever desde já que Rousseau descreve a alienação no *Segundo Discurso* como um processo em etapas integradas, avultada gradativamente até chegar ao seu estado patológico moderno. Ocorre o seguinte: é a partir da ampliação da desigualdade, juridicamente reconhecida, que a alienação como patologia ganha protagonismo. Essa patologia aparece rudimentarmente nos indivíduos na esteira do conceito de amor-próprio e seu entrelaçamento com a razão, ambas categorias que surgem no bojo da complexificação da socialização. Todo esse processo que faz surgir a desigualdade é dialético, ou seja, não se pode atribuir a consolidação de uma patologia, no caso a alienação, tão somente à formação das desigualdades, tampouco aos conceitos de amor-próprio e de razão, e sim à influência recíproca entre desigualdade, amor-próprio e razão. É da síntese entre esses três elementos que o diagnóstico da alienação como patologia se faz claro, porque de um lado explica, agora analiticamente, os condicionamentos sociais práticos e, de outro, as motivações psicológicas individuais.

Nesse sentido, emprego o conceito de patologia social de Axel Honneth, especificamente nas primeiras versões por ele desenvolvidas e aqui demonstradas¹, aliando-a à ideia que permeia o pensamento crítico em que normativamente é pressuposta por uma antropologia e diagnosticamente concebida como uma disfunção na racionalização moderna, para abarcar aquilo que Rousseau descreve, genericamente, com o conceito de vícios sociais. Tais vícios sociais, agora designados patologias, revelam-se a partir da dinâmica inerente à

¹ Fabian Freyenhagen demonstra uma transformação do conceito de patologias sociais dentro do pensamento de Axel Honneth. Primeiro o conceito aparece, no texto de 1994 *Pathologies of the Social*, como uma forma de sociabilidade impeditiva à realização individual, que cria uma discrepância entre uma noção de vida boa eticamente concebida e a sua realização; ou seja, são tendências inscritas na sociabilidade que contaminam negativamente a existência impedindo a emancipação individual. Já no texto de 2004 *Uma patologia social da razão: Sobre o legado intelectual da Teoria Crítica*, Honneth formula o conceito como um déficit de racionalidade em que a razão se tornou tão embotada a ponto de sua forma de manifestação determinante ser a instrumental; ou seja, os indivíduos, na sociedade capitalista moderna, tendem a ver os outros apenas como coisas e não como seres humanos em si mesmos. Num terceiro momento em 2011, em *O Direito da Liberdade*, Honneth fundamenta o diagnóstico das patologias a partir das normas imanentes ao contexto social, em que ela aparece como um desvio, um déficit de integração, no interior das formas de sociabilidade que permitem ao indivíduo a liberdade; ou seja, a fundamentação descarta o critério ético ou antropológico de outrora e designa o contexto das normas sociais já estabelecidas como fundamento para a crítica das patologias (FREYENHAGEN, 2015, p. 133 e seg.).

formação da sociedade civil, que é a alienação – relação, enfatize-se, entre razão, amor-próprio e propriedade. Assim, no decorrer do texto conceberei a alienação em Rousseau como um impedimento à realização individual tanto como uma patologia da razão quanto, ao mesmo tempo, como uma patologia da desigualdade e do amor-próprio.

À vista disso, o entrelaçamento do método antropológico, que fundamenta uma ideia de autonomia humana ante a historicidade da espécie, e o diagnóstico da alienação, que fundamenta uma crítica das patologias sociais com foco determinante na desigualdade, compõem o quadro teórico da filosofia social de Rousseau. É a partir desses passos trilhados por Rousseau que tentaremos construir os argumentos que estruturam o presente texto. Objetivamos interpretar a sua filosofia a partir de conceitos que, se não se expressam na letra da obra – como alienação e patologias sociais -, expressam-na em seu espírito.

3 A SAÍDA DO ESTADO DE NATUREZA E A FORMAÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL

Como nos demonstrou Henri Gouhier, o estado de natureza em Jean-Jacques Rousseau não se configura, de início, como um estudo da realidade histórica tal como é comumente conhecida, ou seja, uma história já efetivada por seres humanos em sociedade, mas é, antes, uma ferramenta “extra-histórica” proposta para investigar o processo de desenvolvimento pelo qual a humanidade passa, iniciando de uma perspectiva abstrata tanto sobre a historicidade quanto sobre os caracteres da natureza humana. O estado de natureza é uma “hipótese de trabalho” cujo plano é retrair a origem da espécie humana a partir de seu primeiro embrião modelar: o homem natural. Com efeito, no estado de natureza estamos diante de um exercício especulativo de Jean-Jacques Rousseau (GOUHIER, 1970, p. 13, tradução nossa).

O que não significa asseverar que devemos, tão assim prontamente, descartar quaisquer das suposições feitas por Rousseau, principalmente aquelas que giram em torno das potencialidades do gênero humano. Afirmar isso seria esvaziar todo o esforço empregado por Rousseau, esquecendo-nos de que se afigura, a partir do estado de natureza, sua categorização antropológica da humanidade e, por conseguinte, seu argumento sobre as formas e consequências da sociabilidade – o que nos dá a oportunidade para reconstruirmos seu conceito de alienação.

Além do mais, com o conceito de estado de natureza Rousseau denuncia o mascaramento operado pela tradição teórica que lhe precedeu, apontando as suposições lógicas e empiricamente descuidadas dessa tradição. Em contraposição a esse mascaramento, Rousseau opera um desmascaramento, demonstrando, por exemplo, que os mais sábios e os mais fortes, no estado de natureza, estão reduzidos a nada ante a dimensão das instituições construídas e das eras transcorridas. O que não significa negar que a força, a inteligência ou a devoção religiosa cumpriram o seu papel no processo que foi do estado de natureza para o estado civil desigual; problema, entretanto, é sequer questioná-las criticamente como modelo determinante para explicar, e, às vezes, para alguns autores mais ousados, justificar as diferenças entre os seres humanos em sociedade. Para sermos sucintos: factualmente, não há qualquer sustentação empírica ou até mesmo lógica para sustentar tal tese.

Como aludido, num primeiro nível de método presente no *Segundo Discurso*, Rousseau procede a uma decomposição retroativa dos elementos históricos que supõe serem

eminentemente societários, ou seja, criados ao longo do tempo por uma diversidade de circunstâncias peculiares - e por isso mesmo, não necessárias -, até o que podemos conceber como o contexto primordial da vida humana. Esse contexto primordial é desenvolvido a partir do que se pode chamar de um recurso retórico, de uma narrativa mitológica, a qual, por sua vez, é composta por uma antropologia da espécie humana que tece o liame narrativo entre o estado de natureza e o estado de sociedade. Em outras palavras, Rousseau introduz sua noção de antropologia humana no interior de uma narrativa sintetizada do progresso da espécie.

Portanto, para nós, o estado de natureza serve para escrutinar os motivos que levaram à autoalienação dos seres humanos ao longo do seu desenvolvimento. É incontornável, então, refazer os passos de Rousseau, através principalmente dos seus conceitos e da relação entre eles, partindo das propriedades nucleares do homem natural como figura germinal de toda a humanidade, para depois visionarmos a especificidade do conceito de alienação no processo de desenvolvimento dessa figura.

O método do estado de natureza, que é estruturante da primeira parte do *Segundo Discurso*, carrega consigo algumas assunções categoriais que compõem o que podemos designar como a antropologia de Rousseau. São essas categorias: a piedade, o amor de si, o amor-próprio, a liberdade, a perfectibilidade e a racionalidade. Nesse primeiro momento, faremos uma apresentação desses conceitos, para, no momento seguinte, os relacionarmos, capturando-os no seu papel transformador da espécie humana durante a constituição de sua historicidade.

Diante disso, embora essa antropologia estabeleça alguns conceitos que o filósofo considere inatos, ou, no mínimo, características presentes em todos os seres humanos, ela serve mais como ponto de partida metodológico, o qual, mais do que demonstrar a inexorável imutabilidade do comportamento humano, joga luz sobre sua mutabilidade e demonstra os aspectos degenerados e patológicos da civilização, sua condição negativamente alienada em sociedade.

Em resumo, a filosofia social de Rousseau presente no *Segundo Discurso*, que permite opor uma crítica às formas de sociabilidade modernas, parte de um potencial antropologicamente inscrito na natureza humana, cujo núcleo é a capacidade humana para a mutabilidade, para a construção de estruturas materiais e de significado comum. Ao observarmos nessa antropologia algo que está, em certo sentido, inscrito primitiva e universalmente na natureza humana, fundamentalmente os sentimentos que conduzem o ser

humano na vida natural, em contrapartida, testemunhamos potencialidades que emergem gradativamente na esteira da interação com o mundo natural e com o mundo social.

Nosso argumento, percebe-se, afasta-nos de Axel Honneth quanto à interpretação do tipo de justificação que Rousseau oferece para diagnosticar as patologias sociais. É certo que Rousseau parte de uma antropologia, mas, a nosso ver, não é necessariamente na ruptura entre, de um lado, estado de natureza e independência original e, de outro, estado de sociedade e dependência mútua, que podemos identificar o processo de alienação. Essa ruptura é apenas um elemento, concebemos, estilístico.

O que subjaz da antropologia de Rousseau, para fins de nosso argumento, é uma justificação metodológica do diagnóstico da alienação no interior mesmo da historicidade, em que o ser humano constrói a partir da liberdade, da razão e do aperfeiçoamento de si as condições morais e materiais de sua existência. Condições que, dialeticamente, já num momento social e de dependência mútua, estão atreladas à subordinação, ao represamento dessas capacidades para a liberdade e para o aperfeiçoamento no interior de redes de subordinação social erigidas historicamente. É em função disso, por exemplo, que no *Contrato Social*, Rousseau tenta construir uma teoria da justiça que permita a emancipação desse estado de subordinação e, portanto, de alienação. Em resumo, a antropologia de Rousseau contrapõe-se aos modos de existência que tendencialmente reprimem ou deformam o potencial de desenvolvimento do ser humano.

Nesses termos, sobre o método da filosofia social que tomou forma posteriormente sob a fundação de Rousseau, Honneth escreve: “Não importa o quanto as condições sociais estejam sujeitas a mudanças [...] justificações teóricas futuras deverão sempre consistir em indicar uma forma ideal de atividade humana interligada a uma constituição antropológica da espécie” (HONNETH, 2007, p. 11).

Como citado, Rousseau oporá a sua noção de estado de natureza àqueles autores que o teriam utilizado de maneira inadvertida e pouco refletida, atribuindo-lhe efetiva existência sem que houvesse, em qualquer lugar, evidências concretas de que ele tenha existido - lembremos que, num primeiro momento, o estado de natureza em Rousseau faz parte de uma confabulação meramente hipotética. Para o filósofo, tais autores, cujos representantes seminais são Hobbes e Locke, incorreram numa série de assunções equivocadas acerca do estado de natureza na medida em que atribuíram, por exemplo, as noções de justo ou injusto aos seres humanos antes de perguntarem-se se nesse estado primordial tais noções de fato existiriam ou seriam conhecidas pelos seres humanos. Além disso, furtaram-se a fazer

perguntas triviais como a de se os homens, vivendo no estado de natureza, estariam capacitados a articular conceitualmente questões intelectualmente mais refinadas como estas e se elas teriam sequer alguma utilidade para a existência humana nesse estado (ROUSSEAU, 2020, p. 169-70).

Significa dizer que as categorias da antropologia, reafirme-se, não são de todo rígidas, mas tão somente servem de base condicionante para a mutabilidade orgânica, psicológica, material e institucional da humanidade. A espécie, nesse sentido, é dotada de caracteres concedidos por sua constituição natural que fornecem a ela a condição de possibilidade para empreender um processo de autodesenvolvimento interno de suas faculdades, e externo, de seu ambiente natural e societário.

A partir disso, esboça-se no estado de natureza um certo entrelaçamento, ou uma sobreposição, entre uma narrativa escrita em cores mitogênicas e uma antropologia construtiva. A antropologia da espécie, abordada no interior da narrativa mítica, regressa ao ponto zero da evolução para desintegrar todos os aspectos societários presentes no ser humano e refazer, por conseguinte, o retorno crítico para a análise da sociedade moderna. O sujeito civilizado é destituído de suas faculdades culturalmente adquiridas e posto a nu num estado primevo que serve como um ponto de partida narrativo. Nas palavras de Henry Gouhier, o ser humano é interpretado a partir de um “minimum vital” no estado de natureza (GOUHIER, 1970, p. 19).

O projeto inicial de Rousseau pode ser resumido no seguinte: desconstruir as camadas até o comum que é o núcleo sentimentalmente vital da espécie no estado de natureza, para, posteriormente, reconstruir as camadas que compõem progressivamente o homem social. Junto à reconstrução antropológica e social dos seres humanos, Rousseau faz uma reconstrução crítica do pensamento de seu tempo em relação a esses temas. No que segue, trabalharemos os fundamentos da antropologia segundo esses parâmetros de desenvolvimento argumentativo de Jean-Jacques Rousseau.

3.1 OS FUNDAMENTOS DA ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU

Em princípio, o retorno ao estado de natureza como método serve para nortear as potencialidades comuns aos seres humanos. Esse comum, a despeito de todas as diferenças relativas às circunstâncias temporais e à diversidade cultural é, além da partilha genotípica, a partilha de um início coetâneo, de uma existência vinculada aos auspícios e agruras que a

natureza legou internamente, como capacidades, e externamente, como contexto, a todos os humanos. Aqui, os seres humanos são, em síntese e antes de mais nada, animais em comum. Apenas considerando o que o ser humano um dia eventualmente foi, conseguiremos estabelecer o escrutínio sobre o que ele veio a tornar-se durante seu desenvolvimento (ROUSSEAU, 2020, p. 172).²

E o que é esse comum? Ora, como toda espécie animal, os seres humanos são criaturas de sentimentos. Nesse sentido, dentro dos sentimentos que Rousseau supõe inatos aos seres humanos, um deles é o de piedade. A piedade é o sentimento de identificação espontânea com outros seres vivos em geral e com a própria espécie em particular. Uma identificação tanto com o sofrimento quanto com as necessidades mais prementes testemunhadas pelo ser da natureza em outras criaturas vivas. A piedade é responsável por uma espécie de fagulha pré-moral presente nos seres humanos, bem como em outros animais, e que os impedem de causar danos sistemáticos a outras criaturas (ROUSSEAU, 2020, p. 196).

Consequentemente, a piedade é a característica humana que repele a violência. Para Rousseau, a sua importância para a formação e a manutenção pacífica das relações humanas pré-sociais foi desprezada, ou, no mínimo, subaproveitada teoricamente, por autores clássicos do estado de natureza, a exemplo de Hobbes. Se assim não o fosse “há muito tempo que o gênero humano não existiria mais, se sua preservação dependesse apenas dos raciocínios daqueles que o compõem” (ROUSSEAU, 2020, p. 199).

A piedade é, com efeito, uma “repugnância inata ao ver sofrer seu semelhante” (ROUSSEAU, 2020, p. 196). Ela é também, ao menos no *Segundo Discurso*, anterior a qualquer forma de reflexão, assim não há “um animal que não passa sem inquietação do lado de outro animal morto de sua espécie” (ROUSSEAU, 2020, p. 197). Esse sentimento primitivo compreende a identificação afetiva mais elementar com os membros da mesma espécie e também de outras, moderando possíveis estados de violência generalizados. E Rousseau continua “Tal é o puro movimento da natureza [...] tal força da piedade natural, que mesmo os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir” (ROUSSEAU, 2020, p. 196-98).

² Note-se que, aqui, já desde o início, a maleabilidade dos seres humanos, quase como uma espécie esvaziada em caracteres. Isso traz, para Rousseau, a vantagem, que veremos mais adiante, dela desenvolver-se de maneira não determinada, portanto, não necessária. Possibilitando-a, em suma, que faça a própria história, que crie e adentre a historicidade.

Em um passo adiante, Rousseau diz que a piedade é o princípio do qual decorrem todas as virtudes sociais encontradas posteriormente em sociedade, como a generosidade, a clemência e a humanidade. A piedade é, então, um “sentimento que os coloca no lugar daquele que sofre” (ROUSSEAU, 2020, p. 196-98). Ou seja, a piedade pode ser lida hodiernamente como um afeto relativo à solidariedade. Sem a solidariedade não haveria a possibilidade de se formarem laços comunitários duradouros.

Todavia, notemos que Rousseau dá a entender ao longo dos seus escritos que o sentimento de piedade será constantemente, ou até mesmo definitivamente, ameaçado pelo estado de embotamento generalizado produzido pelas sociedades desenvolvidas. O que explicaria parcialmente, segundo nossa leitura, o constante sentimento de indiferença de uns com as injustiças e com as violências sofridas por outros seres humanos; e, ainda, a subjugação da piedade à entronização de uma condução estritamente egoísta e instrumentalizadora da vida alheia. De acordo com Starobinski, em *Jean-Jacques Rousseau: A Transparência e o Obstáculo*, há em Rousseau uma certa ambiguidade em relação à subsistência, na vida social, da “transparência original” que comporta a piedade. Em alguns momentos Rousseau parece tender a interpretar a integridade original como irrevogavelmente degenerada. O que está perdido, está; o mundo idílico de outrora em que a identidade humana era imediata para com seus iguais não retornará. Contudo, em outros momentos de sua obra, Rousseau parece reconhecer que a natureza primitiva dos seres humanos apenas encontra-se adormecida diante dos escombros perniciosos da sociabilidade; portanto, a capacidade humana para a bondade permanece, ainda que socialmente suprimida, intacta. Rousseau nutre ambas as teses alternadamente, é, até mesmo, simultaneamente (STAROBINSKI, 2011, p. 27-8).

Ainda que introduzindo essa reticência, e, talvez, ambiguidade no argumento de Rousseau, a piedade é a qualidade essencial que faz com que o gênero humano se desprenda circunstancialmente do egoísmo exacerbado. À noção de piedade subjaz a de identidade primordial legada pela natureza às espécies, promovendo uma unificação espontânea com aqueles que são, em primeira instância, iguais entre si, “o homem selvagem [...] se entrega perdidamente ao primeiro sentimento de humanidade” (ROUSSEAU, 2020, 198). Essa identidade advém do comum que é a animalidade universalmente partilhada, um lugar sentimentalmente mobilizado por aquilo que há de semelhante a todos os filhos da natureza, cujos destinos e sofrimentos são universais até o ato final, derradeiro, a qualquer existência, a dissolução final trazida pela morte.

No elemento mais comum do argumento: todos os seres humanos já experienciaram a dor e a necessidade em algum ponto de suas vidas, assim como todos, nesses momentos, ansiaram pela acolhida e socorro alheio, por sua piedade ante situações de aflição (ROUSSEAU, 2020, p. 197-98).

Provido da piedade, o homem natural é constituído nuclearmente por outro sentimento, o amor de si. Se a piedade é um sentimento que iguala os indivíduos numa espécie de identificação universalizante, impelindo-os a se preocuparem com o sofrimento do próximo, o amor de si, por sua vez, é aquele sentimento que repele o homem natural ante a latente ameaça de sua vida. É um sentimento de autopreservação que guia a criatura não só para a autoproteção, mas fundamentalmente para a satisfação de suas necessidades básicas, evitando o perecimento do seu corpo, ou, no mínimo, o mal-estar que se sente quando se está faminto (ROUSSEAU, 2020, p. 199).

Há um entrelaçamento desses dois sentimentos que são a piedade e o amor de si. Na antropologia fundacional de Rousseau, a piedade possibilita que o amor de si não se torne soberano no comportamento humano quando da passagem do estado de natureza para o estado de sociedade, equilibrando o desejo pela conservação de si contiguamente à preocupação com o bem-estar alheio. De antemão, estrutura-se a possibilidade de uma existência consciente e relativamente pacífica entre os indivíduos tanto no círculo social interno, quanto em relação a outras criaturas não humanas. Se o amor de si aparece como esse impulso egoísta que eventualmente se sobrepõe a qualquer questão de segunda ordem, já que relacionado às condições limite e prementes da vida, a piedade distende quaisquer conflitos duradouros que daí adviriam.

Como refreamento da compulsão interna do amor de si e ao contrário das máximas morais, tal como a regra de ouro - fazer a outrem (ou não fazer) o que (não) queres que te façam -, a piedade orienta o sujeito natural, mesmo que ainda de forma imperfeita em comparação a essas máximas, atando a todos a partir de um sentimento fraternal. Rousseau assinala, também, que em função dessa espontaneidade ainda não ancorada em princípios morais universais, a piedade pode se mostrar ainda mais efetiva do que as máximas morais para o tratamento reciprocamente respeitoso e acolhedor. A preservação da espécie, portanto, não seria possível apenas com o surgimento de uma razão moral que ganha status transcendental. A possibilidade de uma convivência estável entre seres humanos é, talvez,

contributo muito maior do sentimento natural de piedade do que das formas refletidas de moralidade (ROUSSEAU, 2020, p. 199).³

Segundo nossa leitura de Rousseau podemos ver que, a princípio, ser humano e natureza estão plenamente integrados numa identidade absoluta entre si. No entanto, à medida que o tempo passa essa identidade declina progressivamente em diferenciações. A cada nova distinção procedida pelo ser humano, opera-se uma mediação nova, tanto no modo de interpretar o mundo quanto no modo de se comportar nele. O ser humano afasta-se do imediato para adentrar o mundo do mediato, um passo a mais, então, para fora, ou para a negação da natureza primordial. Mesmo assim, supõe Rousseau, essa espécie de apagamento da natureza encontra limitações nos próprios sentimentos, estes sim, inescapáveis ao ser humano, e que se manifestam com maior ou menor intensidade, como é o caso da identidade universal a partir do conceito de piedade.

Reafirme-se, contudo, que ocorre um contrabalanceamento que impossibilita a ruptura definitiva com aquilo que há de mais nuclear na natureza humana, que é a conexão, mesmo que circunstancial, com o sofrimento alheio. A preocupação de Rousseau é que em sociedade não reste mais espaço para relações sociais duradouras a partir desse sentimento que iguala a todos afetivamente, ou, o que é caso de quando a propriedade e a divisão do trabalho entram em cena, que essa sociedade impeça estruturalmente a sua respectiva manifestação.

Se em um estágio mais avançando de sociedade a piedade encontrará a mediação da razão e transmutar-se-á em moralidade, também o amor de si encontrará sua extrapolação mediadora, que é o amor-próprio (ROUSSEAU, 2020, p. 195; ROUSSEAU, 2020, p. 215). O amor-próprio é uma manifestação psicológica nova, ausente no estado de natureza, que decompõe a pureza do sentimento imediato e o recompõe a partir da mediação com as estruturas de significado e socioeconômicas universais edificadas no decorrer da história.

No *Segundo Discurso*, o amor-próprio, em termos básicos, é um sentimento que emerge à medida que os sujeitos se socializam de modo mais duradouro. Como citamos, esse é um sentimento que se desdobra a partir de uma exacerbação do amor de si, que não consegue mais ser regulado através da harmonia com a piedade. O amor-próprio é uma categoria que incita nos seres humanos o desejo por reconhecimento, eventualmente se convertendo em comportamentos social e individualmente viciosos, alienando os sujeitos uns

³ De modo que, reafirme-se, tal argumento afasta, em Rousseau, num primeiro momento, o estado de guerra como inerente ao estado de natureza.

dos outros e tornando-os escravizados a partir de uma busca constante por distinção social. Como transmutação do amor de si, o amor-próprio não é considerado um sentimento inato, mas sim algo socialmente ancorado, que surge e se estabelece à medida em que os seres humanos se socializam regularmente (ROUSSEAU, 2020, p. 197-98; ROUSSEAU, 2020, p. 215; ROUSSEAU, 2020, p. 219-20).

Portanto, a emergência do amor-próprio exige um certo tipo de relação do sujeito para com outrem. Ademais, o amor-próprio é um móbil psicológico que necessita de uma exterioridade objetual para se manifestar, seja esse objeto um valor social ou uma coisa material. Isso faz com que tal sentimento possa ser considerado, em princípio, neutro, maleável, isto é, sua manifestação não se dará necessariamente de forma corrompida, negativa para o bem-estar individual e social. É o modo como o ser humano interage com o ambiente, a relação que ele tem com esse mesmo ambiente e o tipo de preferências que se formam em sua alma que compõem o amor-próprio. É uma paixão reiterada e socialmente mediada (ROUSSEAU, 2017b, p. 106).

Não nos cabe, agora, pormenorizar toda a dimensão do conceito de amor-próprio, já que ele possui importância central na análise da alienação, o que discutiremos mais à frente. Mas a princípio, o que deve restar-nos claro é que ele é um sentimento surgido em sociedade e que sua forma de manifestação depende de como a sociedade se estrutura.

Mostramos brevemente o que o homem natural é em sua interioridade sentimental, e na sua esteira antecipamos, ainda que também brevemente, algumas modificações que se darão em sociedade, porém, cabe ainda a pergunta pelo contexto de existência e as ações do homem natural no espaço herdado da natureza. Quanto ao contexto, a condição primeva dos seres humanos é determinada pelos mesmos desafios enfrentados pelas demais espécies do reino animal. A espécie humana depara-se com uma série de circunstâncias constritoras impingindo-a a superá-las, mesmo que esteja de início virtualmente nua e desprovida de instrumentos. A espécie precisa cuidar da própria subsistência, ou, mais cruamente, da própria sobrevivência. De modo que cansados e “forçados a se defender”, seja porque batem em fuga⁴ ou porque são levados a lutar com outros animais, os seres humanos talham, mesmo que de

⁴ A suposição de Rousseau é que o ser humano, antes de qualquer coisa, tende a fugir do perigo, e não o enfrentar de pronto. O ataque é um recurso utilizado apenas em caso de necessidade última para conservar a vida. Incluir referência ao texto.

forma inconscientemente, seus corpos, tornando-se mais fortes, mais ágeis e com os instintos mais aguçados⁵ (ROUSSEAU, 2020, p. 175).

Uma primeira diferença esboçada, que particulariza os seres humanos em relação aos outros animais, é a sua alta capacidade mimética, de absorver o que observa em outros e reproduzi-lo. Aliada à sua compleição física, que faz como que o homem natural possa se adaptar extraordinariamente ao mundo que o cerca, a capacidade mimética lhe confere uma vantagem evolutiva inaudita no universo da natureza. No entanto, embora dotado de capacidades vantajosas para trabalhar a si e seu entorno, a espécie humana é inevitavelmente refém do contexto em que cresce e se desenvolve. É este que lhe dará o empuxo e a extensão de sua evolução (ROUSSEAU, 2020, p. 174-75).⁶

Ainda que afeito às fragilidades inerentes a qualquer animal, “menos fraco que uns, menos ágil que outros [...] de maneira geral” o homem natural é, conquanto, o “mais bem organizado de todos” (ROUSSEAU, 2020, p. 173). Ou seja, a constituição física e intelectual do homem natural lhe condiciona a certo tipo de autonomia diferenciada do resto dos entes naturais. Uma tal independência única e poderosa para alcançar e transpor os obstáculos em direção aos objetos atinentes a suas necessidades prementes.

As demais espécies movem-se na natureza com os elementos instintuais acumulados evolutivamente durante eras, estritamente apropriados para garantir a subsistência e permanecerem vivas, operando irrefletidamente num campo em que a metamorfose acontece a partir de fora, de externalidades incontroláveis, e que, inclusive, podem excluí-la desse mesmo mundo através da extinção. O homem natural, em contrapartida, imita-as, trabalha a si mesmo, modifica seu mundo interior, e ao modificá-lo, transforma as condições do espaço em que vive, adaptando-se melhor a ele. Certamente o homem natural também sofre as pressões contextuais que afligem os outros seres naturais, mas ele, melhor dotado, para Rousseau (ROUSSEAU, 2020, p. 174-75), desembaraça-se mais facilmente das circunstâncias

⁵ Embora, por suposto, as outras espécie tenham capacidade para apurar seus instintos, há limites claros dos quais elas não conseguem ultrapassar em seu contexto de sobrevivência, ao contrário dos seres humanos, cuja capacidade é justamente de superar e de apurar os instintos não apenas para enfrentar o contexto adverso, mas sobretudo para modificar gradualmente as condições desse contexto e adequá-lo às suas necessidades. Em certo sentido, o ser humano pode, como nenhuma outra espécie, influir e alterar as circunstâncias de sua vida, transpondo os obstáculos que a natureza determina para ele. Eis um primeiro vislumbre de uma fuga da natureza para um mundo completamente novo, forjado, por assim dizer, artificialmente.

⁶ Ao esboçar o desenvolvimento humano a partir da dimensão contextual e da capacidade adaptativa a ele, Rousseau, de modo presciente, delinea traços de uma teoria da evolução tão somente observando a espécie humana como uma espécie animal em particular. Características humanas como a perfectibilidade, que quer significar a maleabilidade diante de um ambiente, dotam-na, por assim dizer, de uma vantagem evolutiva inaudita em relação às outras espécies.

ameaçadoras, moldando-se a elas no decurso de tempo que abrange sua existência e, num momento adiante de sua evolução, transmitindo suas sabedorias para as gerações sucessoras.

Como falamos, o homem natural é dotado de uma capacidade inédita em comparação às outras espécies, que é a de transpor industriosamente os obstáculos naturais que lhe impõem dificuldades. Isso deriva parcialmente de sua habilidade de mimetizar aquilo que observa no mundo externo, seja o comportamento de outras espécies e suas qualidades particulares, seja o comportamento dos membros de sua própria espécie, ou, ainda, a transformação dos fenômenos naturais. Isso é uma primazia de sua constituição física e intelectual que, ao observar o mundo externo e a si mesmo, permite transcender o determinismo existencial das as outras espécies em sua luta por sobrevivência e subsistência. Deve-se reafirmar, entretanto, que a barreira imposta entre o mundo natural e humanidade é condição determinante para o despertar das potencialidades inscritas na constituição do homem natural (ROUSSEAU, 2020, p. 174-75).

A capacidade de transpor obstáculos deriva de um conceito central na antropologia de Rousseau, que é o de perfectibilidade. É com ele que o autor preenche o vácuo entre o que homem natural supostamente foi e o que veio a se tornar socialmente. A perfectibilidade, aliada à linguagem, a uma noção de liberdade e às necessidades ambientais, é o impulso fundamental que ata o fio perdido entre natureza e o desenvolvimento da cultura e das instituições. Os conceitos acima estão dialeticamente integrados no pensamento de Rousseau, fornecendo a condição de possibilidade teórica para um desenvolvimento inicial que põe em marcha a capacidade da espécie para a construção de si e, por sua vez, de sua historicidade (ROUSSEAU, 2020, p. 185 e seg.).⁷

Esse tipo de argumento, que supõe a maleabilidade da espécie, entremeia-se, também, à crítica que Rousseau opõe aos seus precedentes e contemporâneos, que tomaram o homem natural como mero espelhamento do homem social, este já irreversivelmente modificado pelo tempo. Nas palavras de Rousseau:

O que é ainda mais cruel, todos os progressos da espécie humana afastam-na paulatinamente de seu estado primitivo à medida que acumulamos novos conhecimentos e nos privamos dos meios de adquirir o mais importante deles: de tanto estudar o homem, como que perdemos a capacidade de conhecê-lo. (ROUSSEAU, 2020, p. 161).

⁷ Mesmo considerando inicialmente o estado de natureza como algo estático, nas divagações de Rousseau são onipresentes as antecipações, as idas e vindas, exatamente pela proposta de compressão narrativa de momentos históricos espalhados ao longo de eras. Por isso, enquanto expõe o estado de natureza, o homem natural encontra-se sempre com um pé na imobilidade capturada de um momento do estado de natureza, ou seja, na potencialidade, e com outro pé na mobilidade, no florescimento dessas potencialidades.

Rousseau faz um chamado à ciência do seu tempo. Uma crítica direta de como ela tornou-se, ao menos parcialmente, uma ideologia, e na medida em que ela interpreta erroneamente o que é o homem, termina num lugar de justificação das desarmonias sociais. É preciso ser científico na análise da teoria da sociedade, sem, no entanto, deixar de ser crítico às próprias teorias, e, fundamentalmente, aos erros que elas cometem em nome do que Rousseau julga ser tão somente preconceitos de uma dada época.⁸

Como já citamos, Rousseau é ciente de que não se dispunha, à sua época, de bases empíricas robustas para os estudos da ciência do homem (ROUSSEAU, 2020, p. 173). Sua crítica, também por isso, visa tirar do caminho os excessos metafísicos na reflexão sobre os seres humanos. Aqui, a perfectibilidade, por exemplo, traz-lhe um conceito para além do estático, e sim relacional, no intuito de lidar com uma natureza humana que se modifica e faz por modificar seu mundo constantemente.

O que é certo para Rousseau é a mutabilidade dos seres humanos ao longo da história, sua historicidade. Eles possuem o dom de aperfeiçoarem-se, transitando por caminhos incognoscíveis em relação as gerações anteriores, cuja rota pode ser deliberadamente fabulada de antemão ou simplesmente percorrida inadvertidamente (ROUSSEAU, 2020, p. 183).

Contudo, notemos, mesmo que haja uma deliberação prévia dos rumos que se quer tomar, as mudanças, as consequências que lhe derivadas, não são absolutamente previsíveis. A dinâmica mutável de uma espécie que faz história é imprevisível porque os sujeitos não agem exclusivamente a partir de noções racionalmente pré-concebidas, mas se adaptam ao sabor de um contexto específico.

Na *Carta a D'Alambert Sobre os Espetáculos Teatrais*, Rousseau ilustra essa mutabilidade da espécie de acordo com o contexto:

O homem é uno, admito; mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que não se deve mais buscar entre nós o que é bom aos homens em geral, mas o que é bom para eles em tal tempo ou em tal país (ROUSSEAU, 2020, p. 371).

⁸ Rolf Kuntz explica que “a crítica da vida social e a refutação das doutrinas que a justificam constituem, portanto, tarefas concorrentes e complementares” (KUNTZ, 2012, p. 78). Rousseau considera que o mundo das aparências, inerente à sociabilidade, e que contribui para a formação de opiniões universais, contamina, por extensão, as doutrinas intelectuais da época. Em Rousseau a crítica das próprias instituições perpassa a crítica das opiniões que as interpretam e as justificam.

Um contexto diferente não traz consigo apenas instituições e normas sociais novas, mas manifestações psicológicas singulares com as quais o ser humano terá de lidar – caso emblemático do amor-próprio -, e que não necessariamente representarão uma evolução para o seu bem-estar. Em outras palavras, quando se supõe que o desenvolvimento é algo que ocorre também em parte inadvertidamente, que ele não é de todo necessário e contém uma abertura para o eventual, pode-se argumentar que algumas características solidificadas desse desenvolvimento constituem, sob um aspecto crítico, uma disfunção social, uma disfunção na maneira como as pessoas se relacionam com as outras e consigo mesmas. Não exatamente que toda a sociedade nos aparece como disfuncional, e sim que um desenvolvimento específico pode trazer consigo consequências que são disfuncionais. Em função disso que o diagnóstico das patologias em Rousseau, é um diagnóstico que não aponta necessariamente para um passado idealmente perdido, mas para um passado que foi construído e que se reproduz na atualidade. Como reprodução na atualidade, o que comporta uma ideia de ação deliberada diferente das ações necessárias do estado de natureza, subjaz a ideia de futuro, de que o futuro pode ser algo modificável assim como a espécie modificou seu estado originário. Subjaz, enfim, a ideia de construção individual e coletiva da própria liberdade no interior da história.⁹

Então, se inicialmente tínhamos o homem natural dentro de um universo estático e milenar, sem nenhuma evolução ou mudança em seu espírito, o que pode fazê-lo mudar? São as categorias da perfectibilidade e da liberdade. Estes são os conceitos que explicam a mobilidade dos indivíduos e da espécie. A partir delas Rousseau constrói a possibilidade do desenvolvimento, da evolução, do melhoramento, ou, até mesmo, da depravação. Claro que as

⁹ Como demonstrou-nos Paul Hazard, em *A Crise da Consciências Europeia: 1680-1715*, o espírito viajante de finais do século XVII e inícios do XVIII, rompe com o paradigma de estabilidade orgânica do mundo antigo devido ao confronto com culturas novas e totalmente distintas. Aqueles que viajam trazem consigo na bagagem não apenas os relatos de um mundo exótico, mas uma nova consciência, que é a consciência da diferença. Os costumes, a moral e as instituições tomadas durante muito tempo como universais e transcendentais, são contrapostas com a pluralidade das culturas do além-mar. Os testemunhos condensados textualmente nos relatos de viagem, nos romances exploratórios até chegarem aos tratados filosóficos introjetam no espírito da época uma percepção de mundo mais relaxada e relativista. Assim, a reflexão sobre o desenvolvimento, ou sobre a história, também se altera, já que a civilização europeia é vista como apenas outra forma de vida diante das demais, e a construção do seu passado, e, portanto, do seu futuro, não resta absolutamente sujeita ao reino do intocável, do divino, do perene, do necessário. A história, mais do que nunca, torna-se uma construção em aberto. Essa implosão do determinismo histórico na consciência europeia, atingindo em cheio o mundo das letras, testemunha a emergência de uma nova classe de interpretes críticos da sociedade, que pretendem visionar os futuros da nova ordem política, como corroborou-nos Reinhart Koselleck em *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. A crise, aqui, mobiliza a crítica, que refaz os passos da história relativizando-a a partir do olhar para frente, da utopia, colocando na ordem do dia o que está errado, ou melhor, o que deu errado, os problemas sociais e sua história, para reconstruir a ordem social sob novas bases, mais justas e melhoradas. Ora, Rousseau está no centro desse redemoinho histórico em que crise e crítica se entrecrocaram, e o filósofo não se furtará em problematizar esse mundo e tentar solucionar suas contradições.

categorias menos móveis, como a piedade e o amor de si contribuem também para esse desenvolvimento, mas a condição de possibilidade deste é dada, principalmente, pelos conceitos de perfectibilidade e liberdade.

A perfectibilidade é, com efeito, uma capacidade inata para a mudança, para a autorreprodução dos seres humanos, possibilitando-lhes a construção de uma história intergeracional que se diferencia gradativamente. A perfectibilidade, ou, em outras palavras, a capacidade para aperfeiçoar as técnicas, instituições, mente e corpo dos seres humanos, é o conceito que sustenta um dos argumentos centrais do *Segundo Discurso*, qual seja, de um desenvolvimento não necessário da espécie. Não obstante, a perfectibilidade possibilita aos seres humanos a construção relativamente deliberada do seu destino, de sua própria vida.

Segundo Lévi-Strauss, em Rousseau há uma tripla passagem que configura a epopeia do ser humano em seu desenvolvimento histórico, a saber, da natureza à cultura, do sentimento ao conhecimento e da animalidade à humanidade. A partir dessa fórmula apresentada no *Segundo Discurso*, o ser humano carrega consigo, em sua natureza primitiva, a capacidade que lhe possibilita um constante vir a ser como espécie. No entanto, a perfectibilidade é “originária e imediatamente” contraditória, já que cinde os indivíduos entre os estados de transposição aludidos, ou seja, entre o natural e o cultural, o afetivo e o racional e o animal e o humano, seja como contradição dentro de si ou para fora de si. Esse mundo de uma cisão entre formas de comportamento é suscetível de conciliação quando o ser humano se torna consciente deles através da identificação com os outros, que, embora passível de diferenças cada vez mais complexas nas sociedades modernas, asseguram o que resta ainda de comum entre os indivíduos, o rescaldo de sua humanidade portanto, através da piedade (LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 46).

Nesse sentido, para Rousseau é impossível definir claramente quais são os limites do potencial dos seres humanos para desenvolverem-se, ainda mais quando essa questão é tomada sob o ponto de vista de uma história que se desdobra por muitas gerações no decorrer dos séculos. A educação, por exemplo, é um fator determinante nesse processo, sendo capaz de alterar os costumes e preferências de uma comunidade no intervalo até mesmo de uma geração.¹⁰ Nas próprias palavras de Rousseau “Ignoramos o que nossa natureza nos permite

¹⁰ Rousseau é um dos primeiros filósofos, como bem apontou-nos Marshall Berman (2007, p. 27), que nos apresenta a ideia de modernidade como um processo destituído de limites definíveis. Em outras palavras, o movimento acelerado que a modernidade representa para a humanidade está exemplificado, aqui e em outras passagens, como uma mudança constante, cada vez mais rápida, e que altera o modo de ser dos sujeitos a cada nova geração, ou, até mesmo, sem que se passe até mesmo sequer uma geração. E isso deriva, em parte, de sua visão maleável, intercambiável, de natureza humana, que, embora sim tenha alguns princípios elementares como

ser; nenhum de nós mediu a distância que pode separar um homem de outro” (ROUSSEAU, 2017b, p. 71). Eis, pois, a capacidade ilimitada dos seres humanos como criaturas aptas ao desenvolvimento em qualquer direção que seja, considerando, obviamente, as limitações psicofísicas que lhes são inerentes individualmente (ROUSSEAU, 2017b, p. 71).

No *Emílio*, Rousseau diz que as crianças são capazes de modelarem suas manifestações instintivas e morais a partir das experiências que adquirem cotidianamente do mundo circundante, inclusive das respostas que os adultos dão a essas manifestações. Note-se que tais experiências não são ainda produto de uma linguagem complexa, coisa que as crianças primitivamente despossuem, mas de uma prática de absorção, imitação, enfim, de apreensão instintiva. A criança ainda em seu berço vê os pais atenderem suas necessidades e interagirem consigo, ajustando-se e imitando os que estão a sua volta, moldando-se aos estímulos que recebe daqueles que lhe são responsáveis (ROUSSEAU, 2017b, p. 71).¹¹ Com efeito, a criança habitua e conforma sua personalidade através dessa dialética com o mundo exterior, na esteira das exigências e respostas que esse mundo lhe fornece.¹²

Num nível mais avançado, a perfectibilidade e a sua correspondente relação com a técnica, por exemplo, capacitarão os seres humanos para a criação de espaços artificialmente construídos e controlados que, por sua vez, reforçam o comportamento individual dentro desses espaços. A construção da casa, como veremos, é um divisor de águas no *Segundo Discurso*, possibilitando a manutenção de uma rotina estável e de uma normatização de comportamentos. A produção e reprodução, e aqui em sentido amplo, artificial, da vida, a partir de uma nova realidade espacial, desencadear-se-á em novas formas de relação entre os indivíduos e respectivamente em novas configurações psicológicas dos mesmos (ROUSSEAU, 2020, p. 211).

Segundo Gouhier (1970, p. 22) a perfectibilidade é a característica que permite ao tempo humano transformar-se em “história”, pois está relacionada ao autodesenvolvimento que distingue nossa espécie das demais. Autodesenvolver-se integra a ideia de liberdade, cujo

viemos discutindo, ainda assim detém a capacidade de alterar seus modos de comportamento e de vida ao longo do tempo.

¹¹ Toda essa descrição para olhos contemporâneos pode não ser mais do que uma platitude, mas creio que com esse exemplo apontamos como o conceito de perfectibilidade é onipresente e central para o pensamento de Rousseau.

¹² As novas necessidades, em Rousseau, são formatadoras do desejo individual a partir do hábito. Isso transcorre desde a primeira infância, quando as necessidades da natureza transcendem a sua medida necessária e entram na instância do exagero. Habituá-lo ao exagero, à uma desmedida ilimitada, é uma das causas preponderantes duma má educação. O hábito, segundo o genebrino “acrescenta uma nova necessidade à natureza: eis o que se deve prevenir” (ROUSSEAU, 2017b, p. 72).

cabedal é a de uma intervenção deliberada do homem no seu ambiente e na sua formação. Entretanto, a perfectibilidade só aflora à medida que incitada pelo ambiente externo em que os seres humanos se reproduzem, ou seja, é da relação entre uma capacidade que é inata, porém adormecida, e as circunstâncias espaciais que vem o empuxo para o ser humano desenvolver-se.

Esse empuxo é exemplificado no momento em que o homem natural toma consciência de sua mortalidade. Inicialmente o homem natural não detém o conhecimento da morte, porque a morte é uma categoria racional abstrata. A morte é uma das “primeiras aquisições que o homem faz ao afastar-se da condição natural” (ROUSSEAU, 2020, p. 184). Caso equivalente ao da dor: quando sente dor, o homem natural apenas tem uma sensação, contudo não raciocina sobre a dor em si, sobre o conceito de dor e seu significado mais amplo. O conhecimento da dor, então, é um conhecimento, por assim dizer, no imediato, como quase tudo o é no estado de natureza. O homem natural é gradativamente estimulado, a partir das condições e experiências externas, a sair da imediaticidade e a se dar conta e fabricar representações do mundo.

Estamos testemunhando o nascimento de uma razão que retira o homem natural da imediaticidade e o coloca como um ponto autorrefletido no mundo, reflexão que parte dele mesmo e alarga o seu horizonte de compreensão. Mas mesmo essa reflexão está alicerçada num evento sensível, a partir de algo que vem do exterior e que transforma sua capacidade para penetrar refletidamente esse exterior e suas implicações para seu interior. A consciência da morte é um dos primeiros atos, portanto, de uma jornada racional que arranca o homem da a-historicidade do estado de natureza e lança-o para dentro da temporalidade. A morte é, pois, um dos primeiros momentos em que o ser humano experimenta o lampejo de uma razão adormecida, razão que construirá significativa e materialmente a sua realidade.

Como falamos, então, o conceito de perfectibilidade está diretamente relacionado ao de liberdade. Isto porque, como aponta Leo Strauss (2019, p. 320-22), a capacidade para a mudança ao longo da vida dos sujeitos em particular, e ao longo das gerações da espécie em geral, supõe, em si mesma, a ideia de escolha, de construção do próprio destino a partir de uma ação deliberada no mundo – ainda que os resultados dessa ação, como já argumentamos, não possam ser antevistos.

Em síntese, um primeiro conceito elementar de liberdade, ou, como se queira, de vontade livre, na passagem do estado de natureza para o estado de sociedade, pode ser descrito como uma capacidade ligada à perfectibilidade que possibilita aos seres humanos a

escolha livre e a manifestação deliberada de suas vontades no mundo, construindo-o e modificando-o. Como demonstra Paul De Man (1973, p. 480), liberdade e perfectibilidade se interpenetram, pois a possibilidade para a mudança é legada pela perfectibilidade, no entanto, essa mudança só subjaz na medida em que há uma capacidade de escolha entre um destino e outro, entre um desejo e outro, entre uma forma de vida e outra.

Cabe notar que quando Rousseau fala em uma “liberdade natural” (ROUSSEAU, 2020 224) ela é diferente da liberdade no estado de sociedade – aliás, no estado de sociedade a liberdade natural, se algum dia existiu, perdeu-se completamente. A liberdade natural serve como categoria analítica para demonstrar uma situação hipotética no estado de natureza e que não deve ser transposta absolutamente para o estado de sociedade. Para Rousseau, o modo de comportamento humano no estado de natureza, ou pelo menos próximo ao estado de natureza, já está muito distante do que, supostamente, foi, e por isso um parâmetro de liberdade a partir desse estado, e que normatize as relações sociais a partir dele, já não é mais possível.

Isso está ilustrado mais à frente no *Segundo Discurso* quando Rousseau fala de uma perda da liberdade natural a partir da fundação do primeiro contrato que institucionaliza as desigualdades. Para ele, essas instituições

destruíram de maneira irremediável a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma astuta usurpação um direito irrevogável e, para proveito de alguns ambiciosos, sujeitaram daí em diante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria (ROUSSEAU, 2020, p. 224).

Ora, se o estado de natureza é um experimento mental e, muito provavelmente, sequer tenha existido, como fala Rousseau (2020, p. 170), por suposto que a noção de liberdade natural nesse estado é também meramente um experimento. A tentativa, no *Contrato Social*, de refundar a sociedade política em bases justas, democráticas e livres, pressupõe que se refunde, por seu turno, uma nova noção de liberdade. Com esse contrato justo, o homem “ganha [...] a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui” (ROUSSEAU, 2020, p. 523).

Pelo menos dentro da leitura que propomos de Rousseau, e com base naquilo que o próprio autor nos diz em passagens tais como as supracitadas, uma busca elementar pela natureza humana que resgate o estado de natureza como categoria pode ser útil para fins de argumentação, mas jamais será útil para conceber uma instância normativa de liberdade para o estado de sociedade.

A partir do que falamos, pode-se reconstruir a liberdade no *Segundo Discurso* em dois níveis. Um nível, no quadro geral do estado de natureza, uma liberdade de estilo hobbesiano, em que o homem natural não está constringido pelas normas sociais que surgem da dependência mútua, e que, sozinho na natureza, é livre para usufruir de tudo aquilo que de que necessita. Uma segunda, uma liberdade progressivamente raciocinada, que é responsável pelo desenvolvimento humano já num momento de passagem do estado de natureza para o estado de sociedade – e esse é o tipo de liberdade que nos importa mais. Esta segunda é um tipo de liberdade que acompanha a progressão humana dentro da historicidade, ou seja, dentro de um mundo que a humanidade constrói juntamente aos seus iguais. A primeira é uma liberdade metodológica e de apresentação contextual do homem natural; a segunda, ainda que também dentro do quadro metodológico, já é uma liberdade desperta nos seres humanos, e que faz com que o seu desenvolvimento como indivíduo e como espécie seja possível, explicando as etapas que vão do estado de natureza para o estado de sociedade.

Nesse sentido, a diferença entre os seres humanos e os animais é que enquanto o segundo guia-se mediante os desígnios apenas legados pela natureza, escolhendo a partir dos instintos ao sabor de sua preservação, os primeiros são agentes livres, valendo-se do concurso entre liberdade e instintos para guiar seus passos na natureza. O animal “não pode distanciar-se da regra que lhe foi prescrita, mesmo que seja vantajoso fazê-lo, e que o homem frequentemente se distancie dela, ainda que isso lhe seja prejudicial” (ROUSSEAU, 2020, p. 181).

Essa mesma liberdade que explica a transposição de um estado para outro, pode ter consequências negativas, segundo Rousseau, justamente pela característica de ser ilimitada sob o ponto de vista do desenvolvimento humano. A qualidade espiritual de agente livre faz com que o ser humano vá para além da circunscrição orgânica das necessidades em direção a uma existência, eventualmente, de excessos, porque ele pode escolher querer algo a mais do que lhe é necessário. Nesse caso, “o espírito corrompe os sentidos, e a vontade ainda fala quando a natureza se cala” (ROUSSEAU, 2020, p. 181-82).

Não é o entendimento que distingue humanos e animais, “mas sua qualidade de agente livre”, de modo que o homem, ao determinar o curso da própria ação, ao ter o privilégio de determinar as próprias vontades de acordo com o que lhe é conveniente, pode muito bem virar as costas, diferente de qualquer outra criatura, para o que a natureza lhe prescreve. O homem, com efeito, “se reconhece livre para ceder ou resistir” (ROUSSEAU, 2020, 181-82).

Rousseau afirma no *Emílio* que

Nascemos fracos, necessitamos de força; nascemos desprovidos de tudo; necessitamos de assistência; nascemos estúpidos, necessitamos de juízo. Tudo que não temos ao nascer e de que necessitamos quando adultos nos é dado pela educação (ROUSSEAU, 2017b, p. 42).

Eis como Rousseau nos entende: uma espécie essencialmente forjada pela história, pela cultura e pela educação, que, feliz ou infelizmente, toma das normas sociais do seu tempo o subsídio para a formação de suas identidades. Isso porque temos a liberdade de construir a história, a cultura e nossa própria educação. A antropologia de Rousseau funciona, entre outras coisas, para lançar luzes sobre a natureza inexoravelmente pedagógica e dinâmica da sociedade e, por suposto, para manifestar a possibilidade da liberdade, da tomada de caminhos diferentes que não limitam absolutamente as formas de expressão dos indivíduos.

Rousseau sustenta ainda no *Emílio* que:

O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e o reconhecimento de nossa própria existência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas (ROUSSEAU, 2017b, p. 42).

Quando o gênero, por assim dizer, descobre que pode ser livre, é o momento em que o mundo do espírito entra em choque com a natureza, tornando-se senhor de si mesmo a partir de sua capacidade inaudita de abstração desvinculada da natureza que determina o ritmo e condicionalidades do resto das espécies. Por isso, também, o ser humano é capaz de distanciar-se da imediaticidade e tomar outras direções, desta vez novas. Se esse é um grande trunfo do homem, também é o seu grande fardo, porque esse distanciamento pode converter-se, muitas vezes, em uma desgraça para si, anulando essa mesma capacidade para escolher livremente seu destino e guiar suas vontades. A vontade livre é uma ruptura com o determinismo primitivo da natureza e do seu sentido estritamente necessário e mecânico; é a condição de possibilidade para a construção da história e é, negativamente, a condição de possibilidade para o inaudito aprisionamento do comportamento humano em redes morais e socioeconômicas coercitivas.

Quando integra liberdade e perfectibilidade, Rousseau salva o gênero humano do determinismo. Seja, primeiro, a liberdade apregoada aos instintos, ou, segundo, a liberdade social e raciocinada, o fato é que os seres humanos são dotados de uma capacidade para a escolha livre, e que confere justamente, como já falamos, a potencialidade para a mudança, e, por assim dizer, para a saída do estado de natureza. O gênero humano, portanto, dotado da

capacidade de autodeterminar-se, distancia-se dos ditames que a natureza impõe ao conjunto dos outros seres. Pode-se ver, aqui, o primeiro passo em direção tanto à autoalienação quanto à autoconstrução.

Como já apontamos, seria contraditório falar em liberdade na medida em que já afirmamos que Rousseau pretende desconstruir o excesso de metafísica presente na filosofia de seu tempo. Entrementes, mesmo que a liberdade seja uma categoria metafísica, quando pensamos nela como um recurso explicativo para argumentar uma certa passagem de um modo primordial de vida para um modo, digamos, civilizado, ela ainda assim é útil. Não é necessário levantar a questão se existe *uma* liberdade, mas simplesmente apontar que as mudanças pelas quais os seres humanos passam, a construção de instituições e de todo um modo de vida calcado nelas, supõe um tipo de atitude deliberada, mesmo que essa atitude seja reativa a um determinado contexto.

A síntese entre os conceitos de perfectibilidade e liberdade pressupõe que o desenvolvimento humano não seja uma via de mão única. Em outras palavras, a espécie faz escolhas através das eras, descobre caminhos novos e possibilidades de futuro novas para si, mesmo que as consequências destas escolhas não sejam antevistas de todo. Então, surge o inegável caráter não necessário da história e do desenvolvimento humano, e isso explica a própria diferença entre as culturas, a diversidade de formas de vida que observadas entre as nações e os continentes (ROUSSEAU, 2020, p. 184). E explica, também, que certas patologias sociais sejam características de uma cultura, que emerjam em determinadas culturas e que em outras culturas, passadas, presentes ou futuras, elas inexistam.

Ademais, os desenvolvimentos pelos quais o homem natural passa não são necessários no sentido de que tudo que se estabelece de novo só o é por força de um hábito adquirido no interior de uma determinada comunidade (ROUSSEAU, 2020, p. 211). Rousseau argumenta, por exemplo, que no início, vestes e moradia eram pouco necessárias para a espécie, porque, ainda que de maneira mais sôfrega e insegura, a vida transcorria estavelmente sem elas por um longo período de tempo. Nesse sentido é que os desenvolvimentos da espécie, não fossem as circunstâncias e a capacidade de projetar um novo modelo de vida a partir destas, figuras da liberdade e da perfectibilidade, jamais sucederiam (ROUSSEAU, 2020, p. 180).

Embora o *Segundo Discurso* esteja perpassado por um tom pessimista, muito em função da retórica polemista de Rousseau, é subjacente aos conceitos que viemos desenvolvendo, como o de perfectibilidade e de liberdade, que o gênero humano não se

corrompeu definitivamente após a passagem do estado de natureza para o estado de sociedade. Lembremo-nos que um dos princípios basais da filosofia de Rousseau é o da bondade natural, cujo corolário é retirado de sua antropologia, indicando que não se pode concluir pela natureza inexoravelmente má da humanidade. O ser humano em princípio não está inclinado ao mal, ou seja, ao exercício sistemático da violência para com seus semelhantes. A maldade não é uma inerência da natureza humana, mas é mobilizada mediante a criação de estruturas sociais que corrompem sua índole primordialmente neutra.

Starobinski reforça essa tese ao afirmar que “O mal não reside na natureza humana, mas nas estruturas sociais”. (STAROBINSKI, 1996, p. LIX, tradução nossa). Portanto, os males da civilização não são consequência de uma conspiração de origem na alma humana, mas se corporificam à medida que a civilização se desenvolve. Eles são, enfim, frutos de “nossa própria atuação” (ROUSSEAU, 2020, p. 178).

Precedentemente ao caminho corruptor que a civilização fez o homem trafegar, caminho obrado pela própria capacidade de o ser humano ser uma criatura livre, a relação entre seus desejos e suas capacidades compunham uma perfeita harmonia. É somente com um elemento inédito na dinâmica do desenvolvimento humano que se alterará tal equilíbrio natural, transformando comportamentos e sentimentos a partir do nascimento de novos desejos (ROUSSEAU, 2020, p. 184). Essa transformação ocorre através do progresso da técnica e da razão, pelo intermédio metodológico da perfectibilidade e da liberdade, atirando o homem natural para fora de um mundo de independência e moderação, de uma existência inicialmente “uniforme e solitária” (ROUSSEAU, 2020, p. 178). Esse panorama está sublinhado na famigerada passagem que diz: “ousou quase afirmar que o estado de reflexão é contrário à natureza, e que o homem que medita é um animal depravado” (ROUSSEAU, 2020, p. 178).

Vemos através da antropologia de Rousseau que a espécie humana não é um todo acabado e determinado por inclinações corruptoras. Pelo contrário, está pressuposto constantemente o potencial construtor da espécie, a sua inerente historicidade. São dos elementos dinâmicos da antropologia do filósofo que podemos haurir um sentido de constante transformação e, por conseguinte, de abertura emancipatória para a humanidade. No entanto, veremos que esse potencial emancipatório foi refreado pelos vícios sociais na esteira da criação de novas técnicas e do desenvolvimento da racionalidade. Tais vícios são patologias que emergem de uma razão e de uma estrutura social produzida com base em uma contradição determinante, fundamento do que encaramos como o aspecto negativo da alienação.

O que deve ficar claro para nós, inicialmente, é como as categorias antropológicas de perfectibilidade e de liberdade (e que mais à frente se entrelaçarão com a de linguagem), potencialidades internas da espécie humana, sobrepõe-se como mediadoras do amor de si e da piedade, transformando-os em sentimentos, que antes primitivos e estáticos, agora dinâmicos. Essa é uma primeira fase do desenvolvimento da espécie que viabiliza a passagem do estado de natureza para o estado de sociedade, do homem natural para o homem social. Uma forma de desenvolvimento, se quisermos dizer, metafísica, interior ao ser humano. Doravante, entrarão em cena outras categorias importantes para apreendermos a evolução e o desenvolvimento da humanidade, e que terão um papel ainda mais agudo na sobreposição dos sentimentos operada pela perfectibilidade e pela liberdade. Não satisfeito, explicarão como as desigualdades sociais, objeto primeiro do *Segundo Discurso*, passaram gradativamente a se estabelecer.

No que segue propomos um segundo nível de sobreposição, agora operado pela razão, linguagem e técnica, na perspectiva da formação das sociedades e de sua relação com a perfectibilidade e com a liberdade, até, por fim, vislumbrarmos como essas novas sobreposições contribuem para erigir a propriedade e sevar a dinâmica que alarga as desigualdades causadoras das contradições aludidas e das patologias sociais específicas da modernidade em Rousseau.

3.2 ALIENAÇÃO GANHANDO FORMA: RAZÃO E LINGUAGEM, TÉCNICA E PROPRIEDADE.

Como já aludimos, para Rousseau não há qualquer sustentação histórica ou empírica que corrobore a tese de que as desigualdades são obra de um cérebro mais dotado, de um corpo melhor talhado ou de um monarca sublimemente pio. Mesmo que existisse no estado de natureza algum nível de desigualdade derivada da constituição física e intelectual de cada um, tais espécies de desigualdades seriam, no máximo, circunstanciais e relativizadas ante o conjunto da humanidade. Para o filósofo, as desigualdades, em um estado de vácuo institucional, são mínimas e desimportantes sob qualquer escrutínio honesto. Por tudo isso, nas primícias do estado de natureza os homens não estão vinculados uns aos outros através de necessidades recíprocas (ROUSSEAU, 2020, p. 99, nota B).

Baseando-se nisso Rousseau supõe dois tipos de desigualdade, a saber, aquelas provenientes da diversidade da constituição dos seres humanos - idade, saúde, forças e

intelecto - e aquelas provenientes do processo histórico, designadas por ele como desigualdades morais ou políticas. A segunda categoria de desigualdade, morais ou políticas, socialmente estabelecidas mediante circunstâncias históricas bastante específicas, solidificaram-se através de “convenções sociais” autorizadas pelos indivíduos, ainda que a maneira com que tal autorização se deu tenha sido marcada pelo infausto da ambiguidade discursiva. Os privilégios sociais e suas diversas manifestações, um vulto concreto observável até hoje em nossas sociedades, foi o resultado desta segunda forma de desigualdade (ROUSSEAU, 2020, p. 169). A questão é: como as desigualdades do segundo tipo foram edificadas? Para isso devemos aprofundar um pouco mais a antropologia e a genealogia da sociedade em Rousseau.

Observamos que perfectibilidade e liberdade são ambos conceitos dinâmicos da antropologia de Rousseau, agora veremos como esse dinamismo produz uma nova forma de organização social, numa dialética com a técnica, com a racionalidade e com a linguagem. Nesse sentido, a perfectibilidade e a liberdade servem também para o desenvolvimento destas outras três categorias. Notemos, ainda, que esse desenvolvimento, que, em primeira instância é interno aos indivíduos, ou seja, advém de suas potencialidades, aflora relacionando-se com o mundo externo. E quanto mais intensa é essa relação, maior é a capacidade da perfectibilidade e da liberdade continuarem, em certo aspecto, sobrepondo a natureza humana a partir de novas possibilidades de desenvolvimento.

É assim, então, que a antropologia de Rousseau é construída, no bojo da complexificação das relações entre ser humano e meio, em que o primeiro, ao modificar o segundo devido às suas capacidades, é, por seu turno, também modificado pelo segundo. A evolução e consolidação das capacidades racional, técnica e linguística, são, ao mesmo tempo, produtoras e produto da potencialidade de aperfeiçoamento de si e de alteração dos rumos individuais e coletivos do gênero humano.

Como efeito, à medida que as relações comunicativas mútuas se estabelecem entre a espécie, a possibilidade de influírem como coletividade no mundo da natureza e das normas sociais é intensificada; ademais, à medida que a convivência mútua através de uma linguagem que estabiliza o sentido comum das coisas se estabelece, a possibilidade de influírem tecnicamente na natureza e na materialidade que estrutura a sociedade é intensificada. A razão ata o nó entre linguagem e técnica, porque ambas são frutos do próprio desenvolvimento daquela: quanto mais linguagem e técnica se desenvolvem, tanto maior é a influência delas na capacidade racional dos indivíduos; e, assim, quanto maior é a sua capacidade racional, maior

é a capacidade de desenvolvimento da técnica e da linguagem. Ilustrando-nos, Rousseau diz que os “primeiros progressos deram ao homem [...] condições de realizar outros, mais rapidamente. Quanto mais se esclarecia o espírito, mais a indústria se aperfeiçoava” (ROUSSEAU, 2020, p. 210).

Nesse sentido, as contradições que surgirão do desenvolvimento não estão necessariamente na ruptura com o estado de natureza, como supõe Honneth – o estado de natureza é mera ficção. O estado de natureza é o início, e não é no seu início que devemos buscar aquilo que nos dará o critério para o diagnóstico das patologias, mas sim dentro do próprio processo e dos conceitos que subjazem a esse processo. Em outras palavras, devemos nos deter não no modo de apresentação da ficção, mas no modo de apresentação dos conceitos, esses sim, efetivos, pretensamente reais, do método antropológico de Rousseau.

Se as respostas para as contradições se encontram no interior do desenvolvimento, no seu transcorrer histórico, a possibilidade da crítica emancipatória se encontra, também, nos conceitos interrelacionados que constituem o que o ser humano é agora e o que pode ser daqui em diante no interior do movimento histórico. Por isso, é importante analisar o ser humano como um agente transformado e transformador a partir dos conceitos que compõem essa transformação. Numa palavra, se a sociedade é ela própria a criadora das mediações sociais em que os seres humanos vivem, não é retirando essas mediações do caminho que resolveremos as suas contradições, mas combatendo aquilo que há de especificamente perverso nelas, retrabalhando as mediações para que a liberdade e os sentimentos positivos possam ser os norteadores dessas mediações e, por consequência, da conduta humana.

Por isso, não é dispendioso frisar que Rousseau concebe a passagem do estado de natureza para o estado de sociedade relacionalmente. Relacional, nesse caso, significa dizer que o desenvolvimento humano não pode, para o filósofo, ser interpretado senão a partir de uma constante conexão entre os elementos antropológicos, psicológicos, institucionais e geográficos. O estado de natureza mostra-nos a condição essencialmente conectiva dos seres humanos a partir dos espaços naturais em que habitam e onde constroem, pouco a pouco, suas estruturas habitacionais. Choupanas, templos, praças incipientes, entre outros locais são exemplares destes espaços. Tal natureza relacional dos seres humanos, exemplificada nos espaços habitacionais, ganha progressivamente proporções cada vez maiores e mais determinantes para a vida em comum. Observamos, então, um estreitamento das relações humanas a partir de um mundo espacialmente produzido pela espécie, um mundo que é fruto em boa medida do raciocínio técnico. A sociedade é, portanto, construída a partir de uma

conjunção de fatores que se complexificam ao longo do tempo e que influenciam reciprocamente o modo de existência e comportamento humanos.

Como já abordamos brevemente, não é apenas da relação com o ambiente moral e material que o ser humano é feito, mas também, primitiva e determinantemente, da relação com o ambiente natural que o rodeia. É desse ambiente natural que os seres humanos colhem e estabelecem as condições de possibilidade orgânicas, vitais, de sua existência individual e comum. O contexto de existência natural aparece, aqui, como o agente definidor do modo como os indivíduos irão se comportar cotidianamente e se relacionar entre si primitivamente. Contudo, depois de um certo tempo transcorrido, um tempo que beira o inefável especulativo, “uma multidão de séculos, forçado pelo tempo que se escoia, pela abundância de coisas que tenha a dizer” (ROUSSEAU, 2020, p. 210), o gênero humano, introduzindo sua criatividade a esse meio ambiente, ultrapassa as limitações que este se lhes impõe.

A relação contexto natural e ser humano determina sobretudo a forma de transformação da espécie, tanto pelas dificuldades impostas como barreiras à subsistência, como a escassez de recursos, quanto pela facilidade com que os recursos estão à disposição. O contexto incita os seres humanos a aperfeiçoarem as ferramentas a partir de inovações industriais, transpondo aquilo que outrora se apresentava como obstáculo. Com o aperfeiçoamento da técnica que adquire status também de necessidade, a humanidade impõe seguridade a um mundo em princípio inseguramente escasso. Ela ganha tempo, transformando o circunstancial em reiterado, e, mais adiante, o uso desse mesmo tempo para a geração de novos confortos que lhe darão ainda maior estabilidade cotidiana (ROUSSEAU, 2020, p. 184).

Rousseau defende que, devido ao contexto do clima por exemplo, alguns agrupamentos humanos foram abençoados com uma abundância de recursos e diante disso não sofreram de intensas exigências adaptativas ao seu ambiente. Não lhes foi necessária uma industriabilidade elaborada para resolver problemas elementares como o da subsistência diária. Para Rousseau, isso explica parcialmente o fato de muitas comunidades não terem se distanciado sobremaneira do estado de natureza. A facilitação contextual fez nascer uma cultura também distinta da assim dita cultura civilizada – notemos que a palavra distinta, aqui, não quer dizer necessariamente pior ou melhor (ROUSSEAU, 2020, p. 184).

Portanto, tal distinção entre modos de vida comunitários e culturais frutificaram a partir dos acasos geográficos onde as comunidades se estabeleceram e cresceram. Do mesmo modo, o filósofo não duvida ao afirmar que a civilização, tal como a conhecemos hoje, não foi

o resultado de um processo necessário, e sim, de uma inadvertida eventualidade, ao sabor das intempéries circunstanciais e específicas do ambiente em que ela floresceu.

À franja de mundo supostamente civilizada - objeto central da análise de Rousseau -, aquelas comunidades que prosperaram em circunstâncias de relativa abundância natural foram agraciadas, em contrapartida, com uma relativa despreocupação temporal. Em outras palavras, uma vez que tinham suas necessidades básicas facilmente satisfeitas, considerando-se o ambiente em que viviam, seus habitantes não enfrentaram a angústia de ter que se preocupar com aquilo que iriam, por exemplo, comer na estação seguinte.¹³

À vista disso, Rousseau supõe que necessidades ambientais mais penosas fazem com que os ocupantes de alguns territórios sejam levados a projetar suas existências de forma mais dilatada no tempo, justamente porque sujeitos às dificuldades mais prementes para encontrar recursos vitais à manutenção de suas vidas. Um ambiente precário e escasso, portanto, fomenta um raciocínio de longo prazo, e essa foi a condição dos agrupamentos que construíram a civilização (ROUSSEAU, 2020, p. 184).

Nesse sentido, o dito homem civilizado é prenhe de abstrações acerca do futuro, de preocupações e fabulações; o homem selvagem, ao contrário, mais próximo ao estado de natureza, sequer se preocupa, pouco reflete sobre o tempo vindouro, e, portanto, sua dimensão de futuro, ao menos no nível material de subsistência, é comprimida à imediaticidade da existência (ROUSSEAU, 2020, p 185).

Considerando tais ideias, um desenvolvimento que, por exemplo, conduz à formação de normas sociais complexas, leis e instituições – que veremos à frente, será o caso ilustrativo da legitimação jurídica da propriedade - não deriva necessariamente para apenas uma forma de vida comunitária possível. O aparente atraso de algumas comunidades que Rousseau julga mais próximas ao estado de natureza é apenas uma outra forma de desenvolvimento a partir de necessidades emergidas em um contexto outro que não o europeu. O desenvolvimento que ensejou a civilização, nestes termos, não depõe contra outras formas de vida social e muito menos as rebaixa comparativamente à civilização. Às vezes o que ocorre é o contrário, um desenvolvimento técnico e institucional complexo pode trazer consigo consequências intensamente mais funestas, conflagrando uma degradação irrevogável e sem precedentes que nem de longe encontramos em agrupamentos técnica e normativamente primitivos.

Isso revela-nos que o estado de natureza não desemboca retilínea e necessariamente no estado civil (ROUSSEAU, 2020, p. 184 e seg.). Essas considerações de Rousseau nos

¹³ Esse argumento de Rousseau, presente ao longo de suas obras, aponta para um determinismo geográfico.

mostram que há uma inexorável dependência contextual que determina e delimita as formas comportamentais de uma comunidade, e que tais fatores contextuais independem exclusivamente de fatores humanos, como, por exemplo, o de uma capacidade intelectual superior.

Ao pensar esse desenvolvimento comunitário, Rousseau afirma que o mero contato circunstancial de um ser humano com outro não é, a princípio, capaz de fundar o estado social. A distância técnica, moral e institucional entre o homem natural e o homem social só pode ser suposta a partir de um intervalo de tempo significativo, quando entram em curso a já citada pressão contextual para a garantia da subsistência e, não menos importante, o desenvolvimento da linguagem (ROUSSEAU, 2020, p. 185).¹⁴

O ser humano no estado de natureza, portanto, não possui qualquer tipo de relação duradoura, e isso faz com que não consiga fundar solidamente uma moralidade complexa. Não há conhecimento de deveres, por isso os indivíduos não podem ser “nem bons nem maus”, muito menos estarem sujeitos a “vícios ou virtudes”. Tais abstrações morais não compõem o repertório útil para os seres humanos no estado de natureza. É, quando muito, apenas uma “inocência pré-moral” que viceja nesse estado (ROUSSEAU, 2020, p. 194).

Sobre isso, Rousseau nos diz:

De fato, é impossível imaginar por que, nesse estado primitivo, um homem teria mais necessidade de outro homem do que um macaco ou um lobo teria de seu semelhante, e tampouco, supondo-se essa necessidade, que motivo poderia levar o outro a supri-la, e nem mesmo, neste último caso, como poderiam estabelecer entre si as condições (ROUSSEAU, 2020, p. 193).

Rousseau nos questiona se essa condição primitiva pré-moral seria realmente pior do que a vida civilizada e todos os efeitos colaterais que dela derivam. Se, por outras palavras, o “progresso de seus conhecimentos é uma compensação à altura” (ROUSSEAU, 2020, p. 194)

¹⁴ O primeiro vislumbre da linguagem no *Segundo Discurso*, ferramenta essencial para o desenvolvimento humano, foi o “grito da natureza”, fundamentalmente para implorar por socorro ou como manifestação diante das “dores sofridas”, embora, ainda assim, a linguagem não signifique muito para o “curso habitual da vida”. Somente quando os homens começam a se agrupar surgem os primeiros sinais de linguagem desenvolvida, as flexões da voz, os gestos mais numerosos; logo, os gestos são substituídos por articulações da voz, derivando finalmente para vocábulos, que, no início, teriam um sentido muito mais abrangente. Esse processo, note-se, é subsumido ao conceito de perfectibilidade. O avanço do espírito humano só foi possível a partir do momento em que as coisas do mundo externo conseguem ser comunicadas numa troca entre falantes estabelecidos comunitariamente por um período longo de tempo em algum lugar, condição necessária para o desenvolvimento da linguagem ante um aprendizado comum intergeracional. (ROUSSEAU, 2020, p. 187-92). Contudo, Rousseau admite que qualquer especulação nesse campo é incerta, diante disso atesta: “O que foi mais necessário, se a sociedade já formada, para a instituições das línguas, ou se as línguas já inventadas, para o estabelecimento da sociedade” (ROUSSEAU, 2020, p. 193).

às patologias da dependência recíproca entre os homens. O apoio desse questionamento está no diagnóstico de que em sociedade alguns dão tudo que lhes pertence, inclusive a liberdade, para receber em troca de um punhado de privilegiados quase nada, apenas migalhas e “desprezo” (ROUSSEAU, 2020, p. 213; ROUSSEAU, 2020, p. 244).

É em meio a essa passagem do estado de natureza para o estado de sociedade que vislumbramos no pensamento de Rousseau a figura de uma razão desenvolvida. Ao contrário da piedade, sentimento que atava os indivíduos mediante o puro afeto e a comoção, a razão cumprirá pouco a pouco o papel definitivo de cindir os seres humanos internamente, por sua vez afastando-os da pureza sentimental para com outros e, assim, isolando-os de seus iguais. O ser humano mergulha em direção ao próprio egoísmo que será exacerbado pelo estado social e que, por sua vez, fortalecerá o amor-próprio e a reflexão (ROUSSEAU, 2020, p. 198).

A razão (ou reflexão), nesse sentido, caracteriza-se por distanciar os seres humanos progressivamente de uma conexão mais elementar e mais próxima tanto com a natureza quanto com os seus iguais em sociedade, cerrando-os num cálculo racional e criando uma barreira a tudo aquilo que eventualmente os “incomoda” e “aflige” na relação com esses iguais. A reflexão torna-se um distanciamento que faz com que os sujeitos preconizem o que é seu e se suas posses estão em segurança, não importando mais a miserabilidade de outrem. Se antes, no estado de natureza, a criatura que sofria era objeto da identificação imediata, doravante, pelo contrário, a razão calcula, medeia as relações humanas, no esteio da possível vantagem ou desvantagem para a própria vida e bem-estar estritamente particulares. Ao, por assim dizer, reificar o outro como objeto raciocinado, a alienação surge como afastamento, uma vez que os indivíduos não conseguem mais se conectar com outros exceto pelas mediações racionais do amor-próprio e de seus interesses mais comezinhos (ROUSSEAU, 2020, p. 198 e seg.).

Uma vez que a razão cumpre tal papel importante na passagem do estado de natureza para o estado de sociedade, e, mais especificamente, nos processos de alienação pelos quais os indivíduos passam à medida que os desejos e essa mesma razão interagem, o conceito de amor, aqui, é-nos ilustrativo:

Começamos a distinguir a moral do físico, no sentimento de amor. O físico é esse desejo geral que leva um sexo a unir-se a outro. A moral é o que determina esse desejo e o fixa num único objeto de forma exclusiva, ou que, pelo menos, a ele dirige maior grau de energia. [...] Esse sentimento, criado sobre certas noções de mérito e de beleza, que um selvagem não está em condições de perceber e sobre comparações que não está em condições de fazer, deve ser quase inexistente nele. Pois, como seu espírito não pode formar ideias abstratas de regularidade e proporção, seu coração também não é suscetível a sentimentos de admiração e amor,

os quais, mesmo que não se o perceba, nascem da aplicação dessas ideias. [...] ao gosto que não pode adquirir; e toda mulher é boa para ele (ROUSSEAU, 2020, p. 200-01).

Vemos que o sentimento de amor é um desejo. Para Rousseau, notemos, todo desejo exige uma espécie de fabulação acerca do objeto desejado, ou seja, que esteja em curso a capacidade para raciocinar, estabelecendo critérios e operando comparações entre os objetos do mundo. Exige-se aqui, portanto, um sujeito já raciocinante, dotado de “uma imaginação” que “não fala ao coração dos selvagens” (ROUSSEAU, 2020, p. 201), e que, por assim dizer, imobiliza a transitoriedade do mundo empírico a partir de conceitos. Em outras palavras, o sujeito projeta reiteradamente a sensação que identificou como uma característica que determinado objeto lhe trouxe. É o contrário da simples atração física, caracterizada por um estado passageiro, que não fixa o que é desejado mentalmente, aproveitada apenas circunstancialmente e tão logo esquecida. Em uma palavra, o desejo é uma ideia fixa.

O amor, desse ponto de vista, não seria capaz de emergir no estado de natureza hipotético, ainda a-histórico, precisamente porque requer algum grau de abstração, aspecto subdesenvolvido no homem natural, pois este ainda é incapaz de conceber noções como as de “regularidades e proporção” (ROUSSEAU, 2020, p. 201). O amor é a representação, a síntese, de categorias cognitivas de um ser já avançando em sua capacidade raciocinante, capaz de operar distinções mentais entre características ou qualidades diferentes entre os objetos, ou, como é o caso, entre outros seres humanos - permitindo ao sujeito distinguir o que lhe seja aprazível nas qualidades de outro objeto ou ser determinado.

A noção de gosto, que movimenta as nossas paixões em sociedade é, nesse sentido, adquirida com o tempo e intermediada socialmente através de uma linguagem de valores partilhados. Cognitivamente, o gosto, ainda, está atrelado a uma experiência que se desdobra num processo evolutivo da razão em que o gênero humano aprende a fazer comparações entre os diferentes objetos do mundo. Embora o gosto seja ainda algo subjetivo, que parte do sujeito em relação ao objeto, ele é, frequentemente, algo socialmente induzido por parâmetros presentes numa determinada sociedade e numa determinada cultura.¹⁵

O sentimento de amor é “criado sobre certas noções de mérito e beleza”, compreendendo, por sua vez, uma preferência individual que exigirá, já num estágio de contato rotineiro com outros seres humanos, a existência de uma linguagem intersubjetivamente partilhada, e mais ainda, de certas características corroboradas

¹⁵ Eis uma das razões de Rousseau ser tão importante para a tradição antropológica, atestada pela influência que o filósofo exerceu, por exemplo, sobre os escritos de Lévi-Strauss.

socialmente como valiosas (ROUSSEAU, 2020, p. 201).¹⁶ Essa gramática comum de conceitos valorizados não surte efeito e é útil apenas nas tarefas práticas do dia a dia, mas também contém efeitos afetivos, ou seja, na formação, ou, mais especificamente, na conformação, das emoções individuais e coletivas. Em suma, o amor exige uma preferência individual que seja simbolicamente partilhada e intersubjetivamente reconhecida a partir de certas características socialmente celebradas, instigando o desejo que é uma categoria não circunstancial, mas renovada constantemente pelo sujeito e pela sociedade em que vive (ROUSSEAU, 2020, p. 201).

As preferências solidificadas, as paixões, portanto, surgem apenas quando a razão está em movimento. Em outras palavras, não preferimos algo se não há critérios racionais pré-estabelecidos mediante a experiência e a partilha social de valores, condições de possibilidade para operarmos distinções. Essas preferências só são possíveis, ainda, quando consideramos o papel da linguagem e sua relação com a razão em Rousseau.

A antropologia rousseuana mostrou-nos como a perfectibilidade e a liberdade são, em parte, responsáveis por impelir a espécie humana para outro estágio, transpondo o estado de natureza original. Para Paul De Man, há em Rousseau uma correspondência entre linguagem, perfectibilidade e liberdade. A perfectibilidade evolui na medida em que o manejo das categorias da linguagem torna-se cada vez mais robusto, numa progressão do sentido do particular das palavras para um sentido abstrato (DE MAN, 1973, p. 482).¹⁷

Em Rousseau, aquilo que especificamente nos distingue do restante das outras espécies animas, além da perfectibilidade e da liberdade, é a fala (ROUSSEAU, 2020, p. 295 e seg.). É ela o instrumento comum da espécie por excelência, é “a primeira instituição social” (ROUSSEAU, 2020, p. 289), uma vez que não se qualifica como um instrumento que nos vêm de fora, mas nos é imanente, desenvolvida e refinada pelos sujeitos quando em contato com outros. Ela é um instrumento porque é capaz, como falamos, de influir no mundo das relações sociais e no mundo do desenvolvimento técnico através da troca de impressões e informações. Todavia, como instrumento que transmite sinais a outros falantes, a fala não é uma derivação histórica inexorável, uma necessidade absoluta. É, sim, o recurso desenvolvido ao longo do processo intersubjetivo de socialização, que vai de um falante a outro e é estabilizado através do significado comum.

¹⁶ Notemos, que, para Rousseau, linguagem, juízos valorativos e desejos, num primeiro momento, estão umbilicalmente conectados.

¹⁷ A linguagem é um certo de tipo de perfectibilidade, no entanto a perfectibilidade só é possibilitada pela linguagem (STAROBINSKI, 1996, p. 1327, nota 8).

Quanto, portanto, maior é o grau de desenvolvimento da linguagem, compreendida no escopo da razão, e, por conseguinte, o seu grau de universalização, tanto maior é o distanciamento em relação à sua origem que comunicava sentimentos elementares e espontâneos entre os falantes. A fala, posteriormente estabilizada na cultura humana, invariavelmente ganhará o status de instância autônoma em relação aos indivíduos, tornando-se, em certo sentido, uma categoria progressivamente neutralizada e neutralizadora, no nível do conceito, das categorias sentimentais como a piedade e o amor de si. Nisso, a fala perde a capacidade originária de comunicação direta e ganha a possibilidade de comunicar dissimuladamente, desembaraçando-se das verdadeiras intenções dos falantes. A linguagem constitui-se como um instrumento neutro que pode ser manejado tanto para a comunicação direta e transparente do que se sente e se quer quanto para a comunicação mascarada e manipuladora do que se quer (ROUSSEAU, 2020, p. 223).

Em Rousseau, podemos inferir, a fala possui a essência de uma tecnologia, e como toda tecnologia, é potencializadora do mal. É através do peso dos instrumentos inventados pelo ser humano que a pura transparência original obstaculiza o espírito. Em suma, a linguagem, como qualquer outra ferramenta, converte-se, também, num instrumento de poder que engana e escamoteia os verdadeiros intentos humanos. O primeiro contrato, como veremos, é o resultado de uma “astúcia da linguagem” (PRADO JR., 2018, p. 108).

A neutralização pela qual a linguagem passa ao longo da história significa, também, uma potencial neutralização racional que abstrai o outro de sua dignidade moral e sentimental. Um outro que grita de dor e sofre. É a razão como linguagem, portanto, que capacita o homem à produção da performance, que faz com que se possa dissimular aquilo que no estado de natureza jamais algum dia se pôde.

O que sucede da incorporação espiritual, em um nível subjetivo, do traço neutralizador da linguagem é a possibilidade de usá-la como arma de ataque, ou, até mesmo, de chantagem. A ferramenta linguagem tornar-se-á cada vez mais contraditória à medida que a sociedade se desenvolve. Ao mesmo tempo em que ela é dominada, torna-se, nas mãos de quem interessa o seu uso mesquinho, ferramenta dominadora. Então, ela é várias coisas ao mesmo tempo: é constructo e construção da liberdade, é dispositivo de dominação, e também é dispositivo para retirar do outro sua autonomia, para enganá-lo e torná-lo um ser alienado.

Ilustra-nos a passagem do *Ensaio sobre a origem das línguas*¹⁸ acerca da transformação da língua falada em língua escrita:

Conforme crescem as necessidades, os negócios públicos se complicam, as luzes se disseminam, o caráter da linguagem se altera e ela se torna **mais justa e menos apaixonada**, os **sentimentos são substituídos pelas ideias, não se fala mais ao coração, e sim à razão**. Por isso, o acento extingue-se, a articulação distende-se, a língua torna-se **mais exata, mais clara**, porém mais lânguida, mais surda e **mais fria** (ROUSSEAU, 2020, p. 300, grifo nosso).

Paul De Man é ainda mais radical quanto ao papel da linguagem. Para o autor, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, todo ato da linguagem apresenta-se como um ato de violência, de transgressão da natureza original para uma nova etapa da autofabricação dos seres humanos, e, conseqüentemente, de distanciamento umbilical que atava homem e natureza. A linguagem é um dos atos definitivos do enfrentamento vital entre espécie humana e natureza (DE MAN, 1973, p. 480).

O alheamento entre humano e natureza, que transfigura, e, por que não, desfigura, o mundo, com citamos, de um lado, purifica progressivamente a realidade mediante a racionalidade linguística e, de outro, o despurifica da natureza originária ao desviar os sentimentos e percepções elementares transparentes em troca da obscuridade que está inerentemente atrelada à possibilidade do erro. Não havia erro no estado de natureza, a possibilidade de errar ou enganar-se ocorre apenas quando o homem natural abandona este estado, isso porque o homem natural, ao buscar e encontrar o objeto de satisfação, tornava-se plenamente satisfeito. Em outras palavras, o modelo conceitual do homem natural não erra porque ele ainda não rompeu com as leis da natureza, porque ainda não a transformou e não transformou a si mesmo nesse processo. Ele vive apenas para si a partir de um, por assim dizer, espelhamento orgânico com a natureza: a natureza lhe fornece, e ele aceita inconscientemente.

Com efeito, passa-se da percepção para a imaginação; das necessidades vitais para as paixões insaciáveis; das sensações para a busca incessante de novos conhecimentos. Em suma, de uma estrutura no estado de natureza de condução da vida a partir da lógica autorreferente, autototalizante, operando mediante critérios estritamente circunstanciais e individuais, para, progressivamente “*estruturas abertas*” (DE MAN, 1973, p. 480, tradução nossa).

¹⁸ O *Ensaio sobre a origem das línguas* foi inicialmente concebido por Rousseau como parte do *Segundo Discurso*, somente depois o filósofo considerou pertinente suprimi-lo da versão final do texto e publicá-lo em separado.

Como vemos, razão (inclusa a linguagem) e sociedade em Rousseau estão umbilicalmente conectadas. A sociabilidade e a razão têm um desenvolvimento coevo e caminham *pari passu* à medida que o homem natural se desgarrar do estado de natureza e constrói a historicidade intrínseca ao mundo social. É, portanto, quando da formação das sociedades que o homem consegue galgar os degraus de desenvolvimento racional que testemunhamos hodiernamente. A interação entre homem e meio, a sociabilidade produtora de linguagem, normas e técnicas, é o solo em que a racionalidade floresce ao transformar-se num predicado essencial da existência humana.

Comparando homem natural ao homem social em sua capacidade de reflexão, Rousseau afirma:

A imaginação, que tanta destruição causa entre nós, não fala ao coração dos selvagens; cada um espera tranquilamente o impulso da natureza, a ele se entrega sem escolha, com mais prazer que furor; satisfeita a necessidade, todo desejo se extingue. (ROUSSEAU, 2020, p. 201).

No momento em que a razão se desenvolve e as distinções são feitas, portanto, os sentimentos mais puros do estado de natureza são sobrepostos pelas paixões que ganham vigor e se solidificam. É a desmedida das paixões, dos desejos, atrelada ao desenvolvimento da razão e da técnica, as produtoras de uma distorção na interioridade dos seres humanos. Como técnica e razão se relacionam, aqui, para moldar os seres humanos e seus desejos? Vejamos isso na primeira revolução que transforma o destino da espécie de que Rousseau nos fala.

A primeira das revoluções é a constituição das famílias, da comunidade e, conseqüentemente, de laços sociais mais duradouros. Já aludimos que a transposição do homem natural para o homem civil se desdobra a partir de uma expansão gradativa de suas capacidades intelectuais e técnicas, que são condicionadas e condicionam o surgimento do lar e a constituição de famílias. Estes, então, constituem-se a partir de uma, por assim dizer, dialética entre o ser humano e suas potencialidades, de um lado, e da técnica e do ambiente em que vivem, de outro.

A técnica da construção de habitações estrutura uma nova rotina em que normas sociais e novos sentimentos emergem, assim como novas atitudes para com os outros. Se num primeiro momento o homem concentrava suas preocupações exclusivamente na subsistência e nas necessidades elementares para continuar existindo, ponto nodal do seu desenvolvimento até então, num segundo, o ócio, possibilitado pelo conforto estrutural de uma rotina mais tranquila, torna-se outro fator determinante para o desenvolvimento do homem, trazendo-lhe

tempo para refletir e, conseqüentemente, o incremento de suas capacidades técnicas (ROUSSEAU, 2020, p. 211-12).

O passo seguinte à constituição de lares e famílias nucleares é o nascimento das primeiras comunidades organizadas sob os mesmos parâmetros valorativos. As primeiras comunidades surgem, ainda, não a partir de normas esclarecidas, ou, em outras palavras, leis, mas apenas através da integração de hábitos comuns. Estabelecidos comunitariamente, não demora para que os seres humanos estendam suas normas para além da simplicidade de uma existência estritamente frugal (ROUSSEAU, 2020, p. 212).

O desenvolvimento que revoluciona a forma de existência da espécie humana adveio, como aludido, externamente, por circunstâncias geográficas, e internamente, pela capacidade de aperfeiçoamento e reflexão dos sujeitos que se aproveitam sobremaneira dessas circunstâncias externas. Aqui, observação e reprodução, ou a cópia que integra intelectualmente os procedimentos da natureza e do comportamento alheio, é fundamental para o citado desenvolvimento de novas técnicas. Isso porque o ser humano é capaz de observar o seu entorno, no caso a natureza, reproduzindo em escala menor processos como, por exemplo, o de composição e de decomposição dos elementos naturais. O ser humano é capaz de reproduzir e mais tarde de deduzir, ainda que intuitivamente, a dinâmica por trás de um evento como o de um raio que atinge uma árvore e gera o fogo. Ao observar, testar, falhar, tentar novamente, enfim, ao sabor repetido do teste empírico, passa-se à produção e a conservação do fogo (ROUSSEAU, 2020, p. 217).

Frisemos, ainda, que se a observação e a reprodução são importantes para o salto técnico, não o são menos para a consolidação dos laços comunitários a partir de normas. Na mesma esteira, nesse caso, da observação e do aprendizado com o comportamento alheio, ao integrar para o cotidiano e para si práticas valorativas comuns.

Observar o mundo ao redor reflexivamente, atitude possibilitada em muito pelo ócio de uma vida comunitária cada vez mais segura e estável, não é apenas importante para o incremento das capacidades técnicas, mas também para a formação de sentimentos negativos no interior da vida comunitária. A razão que, como vimos, de uma parte permite aos seres humanos distinguir e assim “considerar diferentes objetos e a fazer comparações”, estabelecendo “ideias de mérito [...] beleza”, consolidando-se em “sentimentos de preferência”, é capaz, igualmente, de despertar o ciúme, potencializador inaudito de violência entre os seres humanos (ROUSSAU, 2020, p. 212-13).

Contudo, mesmo com o surgimento dos primeiros sinais de comportamento violento entre os seres humanos, derivação do ciúme e do ressentimento, esse momento de formação primitivo da sociedade foi ainda, segundo Rousseau, o estado mais feliz em que a humanidade algum dia esteve.¹⁹ Nas palavras do filósofo, “mantendo o equilíbrio exato entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e duradoura.” (ROUSSEAU, 2020, p. 215).²⁰

Comunidades estabelecidas, surge em seguida a segunda e grande revolução, produto da invenção da metalurgia e do trabalho intensivo na terra, induzindo, conseqüentemente, a divisão do trabalho, e, por fim, o surgimento da propriedade.

Vejamos o que Rousseau nos diz:

[...] enquanto só se dedicaram a trabalhos que podiam ser feitos por uma só pessoa, e as artes que não exigiam o concurso de várias mãos, eles viveram livres, são, bons e felizes, tanto quanto podiam sê-lo por sua natureza, e continuaram a desfrutar entre si das comodidades de um comércio independente. [...] a partir do momento em que um homem precisou do auxílio de outro [...] que se aperceberam ser útil a um só possuir provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário, e as vastas florestas transformaram-se em campos vicejantes que precisaram ser regados com o suor dos homens, e nos quais logo se viram a escravidão e a miséria germinar e colher com as colheitas (ROUSSEAU, 2020, p. 216).²¹

Eis, mencionemos, um acerto histórico impressionante de Rousseau. A divisão do trabalho, em primeiro lugar, é responsável por uma nova dinâmica social em que a dependência mútua se estabelece e em que alguns se sobressairão em riqueza aos demais. Essa riqueza, e mais tarde o acúmulo dela, possibilitará a exploração e a dominação, coisas

¹⁹ Rousseau atribui ao amor-próprio, que é ainda um sentimento contido, um papel importante na manutenção do equilíbrio social, já que a partir do sentimento de indignação pessoal com uma injustiça sofrida, é o amor-próprio ferido o responsável por querer repará-la, mesmo que ainda sob a consequência infeliz de uma brutalidade cometida. O ressentimento, aqui, podemos dizer, é um motor importante de contrapartida a uma situação de ofensa, despertando do lado ofendido a indignação necessária para se levantar contra a injustiça que o sujeito percebe sofrer. No estágio inicial de solidificação da vida comunitária é a moralidade florescente que ocupa o lugar posteriormente sucedido pelas leis, uma vez que ainda não há a prática que estabelece a noção de propriedade. É a moralidade que refreia a violência da vingança suscitada pelo ressentimento da dignidade individual violada. Pode-se supor, desse ponto de vista, que a moral é calcada, de início, numa espécie de reconhecimento que foi desigualmente retirado de uns e preconizado, em meio as distinções sociais, a outros. Falaremos sobre a importância do amor-próprio mais adiante (ROUSSEAU, 2020, p. 215).

²⁰ A civilização não dá mostras alguma de que pacificou o homem, pelo contrário, se afixamos o olhar periférico, percebemos que a história dela é a de muito sofrimento humano, de muita opressão e dominação de uns sobre outros. Tal cenário é responsabilidade muito mais do que chamamos de civilização e suas consequências funestas do que do instinto primitivo humano. Certamente os instintos empenham um papel na violência de uns contra os outros, entretanto a violência da civilização é sistemática, coisa que não pode ser atribuída a instantaneidade de atos violentos calcados no puro instinto. Os descabros transcorridos ao longo da história exigem um argumento que considere elementos relativamente perenes no tempo e no espaço, embora ainda assim disruptivos no interior destes (ROUSSEAU, 2020, p. 214).

até então ausentes. Essa nova conformação da sociedade mediante a divisão e a intensificação do trabalho é o resultado do desenvolvimento técnico das ferramentas de produção, especialmente a invenção da metalurgia e da agricultura de larga escala (ROUSSEAU, 2020, p. 216).

Em outros termos, o monopólio das técnicas produtivas mais desenvolvidas, isto é, o emprego de menos tempo para se produzir em maior quantidade, resultará no acréscimo da desigualdade. A proporção, segundo Rousseau, da produtividade do ferro e do consumo para subsistência foi rompida, uma vez que a diferença de talentos, seja de força ou de inventividade, começou a tornar a produtividade cada vez mais desigual entre os respectivos trabalhadores. Nesse cenário, a desigualdade põe-se em marcha já que a técnica contribui para potencializar as diferenças contiguamente ao emprego melhor elaborado das faculdades individuais. Embora trabalhassem muito, tanto quanto os demais, alguns se encontraram em condição de pobreza relativa diante dessa diferenciação técnica que deu ensejo ao incremento da produtividade (ROUSSEAU, 2020, p. 219).

Resumindo, a uma desigualdade sutil inerente à psicologia da sociabilidade, contribui também o aumento da produtividade cujo termo é o estabelecimento de uma desigualdade econômica, diferenciando ainda mais uns dos outros. Com a técnica, alguns largam na frente de outros, outros que, por seu turno, passam a depender sobremaneira da produtividade do plantio enquanto executam tarefas em outras esferas do trabalho (ROUSSEAU, 2020, p. 216 e seg.).²²

Esse cenário ensejou a dependência mútua entre os indivíduos, fator central para a explicação tanto das desigualdades quanto da fundação da propriedade, já que essas duas estão relacionadas.

Rousseau diz sobre isso:

como os elos da servidão se formam unicamente a partir da dependência mútua dos homens e das necessidades recíprocas que os unem, é impossível escravizar um homem sem antes colocá-lo na situação de não poder dispensar o outro (ROUSSEAU, 2020, p. 205).

A fundação da desigualdade e da propriedade não seriam possíveis sem que bases jurídicas lhe outorgassem legitimidade social, caso exemplar da propriedade. O aumento da diferença entre ricos e pobres e a expansão dos conflitos que lhes são derivados desembocará no estado de guerra, que por sua vez dará ensejo ao nascimento de leis que outorgam o direito

²² James C. Scott, em *Against the Grain*, descreve como a criação de clusters assentados basicamente no plantio e cultivo foi responsável direta pelo surgimento de uma desigualdade cada vez maior, cindindo a espécie entre alguns homens possuidores e outros despossuídos e escravizados (SCOTT, 2017, p. 118 e seg.).

de propriedade. Esse é o momento em que surge a necessidade de um contrato que solva os conflitos advindos da desigualdade, o chamado primeiro contrato.

Isso ocorre porque o estado de guerra se tornou gradativamente mais dispendioso para os ricos, já que estes são impingidos ininterruptamente a aplicar dos próprios recursos para a manutenção de suas posses. Mesmo nesse estado, o domínio através da força sofre de uma precariedade que não garante de toda segurança sobre os próprios bens. Pior, esse domínio empregado dispendiosamente não se sustenta à medida que mais e mais ele aparece como injustificado aos olhos dos outros membros da sociedade, geralmente aqueles que pouco possuem. Por intervenção de um senso de justiça ainda incipiente, os excluídos das benesses econômicas, uma maioria, apontam cada vez mais para a injustiça dessa situação social. Com efeito, a força, cada vez menos efetiva para inibir a violência e a pilhagem contra os bens dos ricos, associada à ausência de justificativas razoáveis à manutenção desse estado de coisas, enseja no espírito dos ricos a argúcia de um novo projeto que ponha fim a esse impasse insuportável. Eis, aqui, a motivação mestra para a fundação do primeiro contrato. Nas palavras de Rousseau foi o “projeto mais meditado que jamais ocorrera ao espírito humano: empregar a ser favor as próprias forças daqueles que o atacavam” (ROUSSEAU, 2020, p. 222-23).²³

O pacto proposto pelos ricos relaciona-se com as próprias deficiências dos mais fracos e dos que nada possuem – geralmente os mesmos -, já que estes também se encontram ávidos financeiramente e ainda mais sujeitos à violência quanto àqueles.²⁴ Não podem deixar

²³ Em Rousseau a forma de sujeição que há antes do estabelecimento das instituições legais frutos do primeiro contrato, e que posteriormente as ensejará, é a oposição entre ricos e pobres, ao contrário da oposição entre fortes e fracos. Isso porque antes da fundação da ideia de propriedade, cristalizada como direito, o homem não tinha “outro meio de sujeitar seus iguais senão atacando seus bens, ou lhes dando parte dos seus”. (ROUSSEAU, 2020, p. 226). É mais coerente imaginar, segundo o filósofo, a constituição de instituições partindo daqueles que tinham mais a se preocupar com um estado de coisas incerto devido aos bens e riqueza conquistadas. O contrato lhes era, portanto, mais útil, ao contrário daqueles sem bens e riqueza relevante, ou mesmo sem nada, por sua vez restritos à possibilidade de atacar os ricos, senão à sujeição a estes por algum período de tempo. (ROUSSEAU, 2020, p. 226).

²⁴ A dominação tem, para Rousseau, por precedência muito mais a riqueza da propriedade do que a noção abstrata de força. Pois é ela assenhorada do poder constituído para, por assim dizer, determinar a vida, os modos de comportamento, dado que é a riqueza o primeiro elemento objetivo da vida social que permeia o desejo universal. A riqueza, em certo sentido, é o que há de mais real, efetivo, isto é, o que os indivíduos detêm por si mesmos antes dos usos simbólicos que lhe são derivados, é uma categoria objetiva que formata os desejos humanos e as relações entre os seres humanos. Enquanto a força, no estado de natureza, ainda aparece como algo circunstancial, não sistematizada socialmente, deve haver uma força que transcenda esse limiar do indivíduo particular para transformar-se em base de dominação ou em base de institucionalização do poder. Mas mesmo esse novo direito instituído sob bases societárias sólidas ainda se mostra como mera posse simbólica, tanto para aquele que é rico, quanto, e muito mais, para aquele que é pobre. A posse simbólica do direito de propriedade, que não pertence imediatamente ao sujeito, apenas como cláusula de legitimidade, é apenas, portanto, a intenção mediada pela esfera institucional. O poder de coagir e reivindicar que o cidadão possui, são poderes mediados,

de prescindir, dada a situação de extrema vulnerabilidade física e material, de árbitros, tampouco de senhores e do naco econômico que sua “avareza” e “ambição” lhes impõem. A aparente necessidade do contrato para os pobres e fracos concorre com outro elemento persuasório, que é a inexperiência diante dos possíveis perigos ou armadilhas que virão como consequência inadvertida de uma institucionalização jurídica e política à qual os pobres doravante estarão definitivamente sujeitados. Rousseau acrescenta que, mesmo que a contragosto e reticentemente, os mais capacitados a avaliar tais possíveis perigos acabam por consentir com o contrato ante a pressão imposta pelas suas próprias necessidades, imperativas diante da anomia social em que vivem (ROUSSEAU, 2020, p. 223).

Rousseau narra o momento crucial do contrato:

[...] depois de ter exposto a seus vizinhos o horror de uma situação que armava todos uns contra outros [...] na qual ninguém encontrava segurança nem na pobreza nem na riqueza... “Unamo-nos”, disse-lhes, “para livrar os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituíamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não façam acepção de pessoas [...] submetendo poderosos e fracos aos mesmos deveres [...] Em uma palavra, em vez de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-las em um poder supremo que nos governe segundo leis sábias, que proteja e defenda todos os membros da associação, afaste os inimigos comuns e nos mantenha em concórdia eterna” (ROUSSEAU, 2020, p. 222-23).²⁵

Embora sejam os fatos que supõem o direito (ROUSSEAU, 2020, p. 230), esse mesmo direito não seria possível para Rousseau sem o concurso da arte de persuadir própria ao uso da razão desenvolvida e da linguagem. A linguagem, e mais, a linguagem capaz de escamotear as intenções, torna-se um recurso poderoso para incitar nas mentes e nos corações a necessidade das instituições, para, enfim, justificá-las diante de um público de ouvintes. Se uma sociedade economicamente cindida em classes, com interesses divergentes, é afeita ao conflito, não quer dizer que ao menos no nível dos anseios, todos urjam por algo que prometa o fim dos conflitos sociais. Em sociedade, o campo do simbólico ganha uma dimensão

não imediatos à pessoa. A riqueza, esta sim, é um poder imediato de coação, mesmo que indireta, dos sujeitos. Em suma, o poder concentrado pela riqueza e que legitimado pela institucionalidade é o fator precedente e estruturante desta (ROUSSEAU, 2020, p. 226).

²⁵ Nota-se que toda a construção textual de Rousseau do primeiro contrato, o enganoso, forjado pela astúcia dos ricos, é marcada, metodologicamente, pela retórica, e, situacionalmente, pela justificativa ideológica. Certamente que não podemos, como Rousseau já apresenta na primeira parte do *Segundo Discurso*, especificar historicamente o momento exato do surgimento do contrato, tampouco as razões levantadas por aqueles que tinham o interesse em erigi-lo, entretanto a suposição, o conceito, por detrás dessa descrição ficcional de Rousseau, é que o Estado, desde seu início foi uma configuração estruturada para proteger sobretudo os ricos, os possuidores e mais interessados numa lei que desse fim aos conflitos e à insegurança.

essencial para a vida, e praticamente tudo passa a ser mediado pela linguagem, seja ela honesta ou dissimuladamente empregada.²⁶

Nesse sentido, a razão, por meio da linguagem, cria um mundo de valores e de encantamento retórico, o qual poderia ser compreendido como uma espécie de ideologia: ou seja, do processo de formação de uma certa ideia de que algo é propriedade de alguém, conclui-se que esse algo é legitimamente próprio ao sujeito. Um algo que é próprio, que surge também de uma ideia. Veja-se que o salto lógico aqui, de acordo com o que nos referimos às paixões, é que essa ideia de propriedade é capaz de movimentar os sentimentos dos seres humanos sobre si mesmos e sobre os outros. Não só de movimentar, mas de representar convenientemente o sentimento dos outros a partir de uma ideia.

Ora, vejamos o que Marx nos dirá, em *A Ideologia Alemã*, cem anos depois de Rousseau:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a forma *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante [...] As ideias dominantes não são nada mais que a expressão ideal das relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, **são as ideias de sua dominação**. Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem [...] também **consciência** e, por isso, **pensam** (MARX, 2020, p. 47, grifo nosso).

A descrição do primeiro contrato não deixa dúvidas quanto ao seu caráter ideológico: travestidos de ares universais, os interesses dos ricos, parciais, são apresentados aos pobres como a solução para seus próprios dilemas e infaustos como classe oprimida. De fato, um discurso bem articulado pode tornar o opressor rico num grande benfeitor dos pobres, ao propor uma panaceia que solucionará os infaustos que recaem sobre todo a gente, dos mais privilegiados aos mais miseráveis.

Então, Rousseau nos antecipa um dos elementos que encerram o conceito de ideologia, a saber, o da justificação de um estado de coisas que parece benéfico a todos e que, no entanto, é a representação de um ideal de classe ampliado para um ideal de mundo, de sociedade.

Sabemos que para Rousseau, contudo, na prática as coisas são diferentes do mero discurso, como as passagens mais ácidas ao final do *Segundo Discurso* demonstram – “à multidão esfomeada falta o essencial” (ROUSSEAU, 2020, p. 243); pior, afundarão ainda

²⁶ De Man argumenta que as instituições sociais são um constructo assentado na capacidade humana para a perfectibilidade, a qual, por sua vez, depende fundamentalmente da linguagem para se estabelecer. Ou seja, temos um quadro em que liga sucessivamente o processo histórico que vai da perfectibilidade, passa pela linguagem e termina na edificação das instituições sociais (DE MAN, 1973, p. 483).

mais os pobres na miséria e os acorrentarão definitivamente. As justificativas para o primeiro contrato ilustram, em toda sua extensão, a potência de uma linguagem que se alienou do modo primitivo no qual era empregada pelos falantes – comunicação transparente dos sentimentos.

O primeiro contrato é o engodo que mascara o particular na figura de sua pretensa universalidade. Engodo que, sim, encontra eco, mas o encontra não pelo seu caráter efetivamente universal, e sim pelo seu caráter que é universal apenas em aparência, apresentado a um público que está disposto, dada a sua condição precária de existência, a ser comovido com qualquer argumento bem apresentado. A linguagem ainda toca e move o coração dos indivíduos, muito porque todos estão dispostos a uma resolução que lhes retire do buraco em que se meteram, contudo ela toca e move a partir do elemento falseador que esta mesma linguagem é capaz de operar. Em Rousseau, percebamos, está presente constantemente essa tensão entre discurso, liberdade e dominação. É um traço marcado pelo desenvolvimento da linguagem que, como falamos, transforma-se também em ferramenta de dominação.

Temos então o esquema que segue: da liberdade para a perfectibilidade, da perfectibilidade para a linguagem, da linguagem para o homem, e do homem para a sociedade política (DE MAN, 1973, p. 496). Tudo isso produzido um conjunto em que a razão se torna instrumento de dominação, que, através do encobrimento das intenções originais, engana para fundar as desigualdades e, além disso, aliena a partir de sua complementação com o surgimento de um sentimento chamado amor-próprio.

Mostra-nos Rousseau;

Tal foi, ou deve ter sido, a origem da sociedade e das leis, que criaram novas entravas ao fraco e deram novas forças ao rico, destruíram de maneira irremediável a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma astuta usurpação um direito irrevogável e, para proveito de alguns ambiciosos, sujeitaram daí em diante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria (ROUSSEAU, 2020, p. 224).

Nesse momento, tal como na sobreposição da perfectibilidade e da liberdade sobre os sentimentos, circunscritas à antropologia e a uma certa ontologia, vislumbramos uma segunda sobreposição das “diferentes camadas do estado civil” (ROUSSEAU, 2020, p. 204), agora significativamente relacional, que justapõe ser humano e contexto. Primeiro, um contexto natural, geográfico; depois, um contexto socioeconômico e normativo. Agora a sobreposição, aquele impulso inicial dado pela perfectibilidade e pela liberdade, é mediado pelas estruturas jurídicas, políticas e socioeconômicas, que retroalimentam o desenvolvimento da razão, da linguagem e da técnica.

A distorção inicial dos sentimentos completa, então, seu ciclo, quando a propriedade e a ideologia entram em cena e fundam um novo tipo de sociedade. A alienação, ao menos seu aspecto negativo, surgirá como o apego aos objetos valorizados e produzidos por essa nova sociedade, e, mais do que isso, um apego que é mediado por outros seres humanos, que produzem tanto as convenções que incitam os desejos quanto as necessidades “artificiais” que efetivam materialmente esses desejos na forma de objetos. O ser humano é encarcerado, a partir de seus desejos, numa estrutura social que o incita e o vampiriza em nome da reprodução de uma sociedade fundada sobre a desigualdade. Esse ciclo alienante é a própria condição de possibilidade para que a desigualdade continue existindo. Uma dupla dominação: através das opiniões que justificam e insuflam comportamentos pertinentes à reprodução dessa sociedade desigual; e, não satisfeito, através da discrepância de riqueza, que faz com que uns dobrem-se a outros justamente porque precisam, e porque querem, levando-os, em última instância, a identificarem-se com o modo como a sociedade se organiza.

O comportamento dos indivíduos será o comportamento orientado sobretudo para e pelas externalidades. Quanto a isso, nenhum problema; pernicioso será o momento em que aquela capacidade que o fez chegar até aqui, a liberdade, evapora-se. Querer ser ou ter algo que não se pode ter, tornar-se-á insuportável para o ser humano, e ele renderá toda sua liberdade em nome desta persecução. É isso o que veremos adiante.

4 A ALIENAÇÃO

4.1 A PSICOLOGIA DA ALIENAÇÃO

Depois de ter estruturado nosso argumento a partir da antropologia de Rousseau e de uma paulatina transição que ocorre do estado de natureza para o estado de sociedade, demos, aqui e ali, algumas pistas preliminares de como podemos entender a alienação como uma patologia social a partir do *Segundo Discurso*. A partir daqui, deter-nos-emos nas especificidades do conceito de alienação a partir de duas perspectivas inter-relacionadas, quais sejam, a psicológica e a socioeconômica.

A psicológica, objeto desta primeira parte, articula-se a partir do conceito de amor-próprio, que, como já adiantamos, é uma manifestação psicológica nova e que advém do processo intensificado de socialização; quando, portanto, os sentimentos são sobrepostos ou mediados pelas normas sociais e instituições que amparam essas normas. Para esse fim, embora já tenhamos transcorrido as etapas determinantes da passagem do estado de natureza para o estado de sociedade, cabe uma reflexão mais generosa sobre alguns de seus pontos para erigirmos um conceito consequente de alienação como patologia social. Caso, ora, do amor-próprio, contido no que chamamos de momento psicológico da desigualdade.

Lembremos como que Axel Honneth interpreta o amor-próprio a partir da chave do conceito de reconhecimento. Nesse sentido, o respeito entre seres que se reconhecem reciprocamente como iguais, como, portanto, dignos de reconhecimento, é fruto de um amor-próprio positivo. O que quer dizer que o amor-próprio, tomado apenas conceitualmente, é uma categoria neutra para interpretar uma predisposição psicológica dos indivíduos em dada sociedade, já que pode derivar tanto formas de expressão tanto positivas quanto negativas (HONNETH, 2016, p. 196). Para Honneth, lembremos também, é a partir do conceito de amor-próprio que as patologias sociais podem ser interpretadas em Rousseau, já que esse sentimento incita os sujeitos à instrumentalização, à competição e à autoalienação (HONNETH, 2016, p. 195). A forma de manifestação do amor-próprio dependerá, então, do momento histórico e cultural, dos valores sociais e forma de sociabilidade, que sustentarão que tipo de reconhecimento possui mais valor para a sociedade (HONNETH, 2016, p. 196-97).

Se refletirmos sobre a não necessidade do desenvolvimento que resultou na civilização, a perspectiva do amor-próprio negativo se faz mais clara. Tanto o direcionamento da história não é necessário, quanto, por conseguinte, a forma de manifestação do amor-próprio também não é necessária. Isso explica, então, porque as patologias são, de fato, sociais. Já que embora as patologias sociais se manifestem efetivamente a partir do comportamento dos indivíduos, que integram uma determinada cultura, elas são a introjeção das contradições externas presentes nessa cultura, de contradições, veremos mais tarde, valorativas e socioeconômicas.

Cabe-nos notar que Honneth não detalha detidamente a relação entre amor-próprio e fatores socioeconômicos, tampouco explora – como é parte de nossa proposta – o papel que a razão cumpre no desenvolvimento da desigualdade fundada no amor-próprio e da desigualdade fundada nas relações de dependência mútua que decorrem da propriedade. A nossa interpretação aceita que o amor-próprio negativo é uma chave de leitura para determinar a alienação como patologia social no pensamento de Rousseau, contudo objetiva fixar melhor de que modo o amor-próprio, como manifestação psicológica, relaciona-se a esses fatores socioeconômicos e à razão. Aqui, uma recondução dos argumentos de Rousseau acerca do surgimento do amor-próprio e de seus desdobramentos oferece-nos um terreno firme para a concepção da alienação como uma patologia.

Dito isso, é tomando em conta o fato de que a sociedade já se desenvolveu num grau em que a forma negativa, patológica, do amor-próprio, se manifestou e solidificou, que o interpretaremos. Ou seja, em sua forma negativa. Ponderando, contudo, que no pensamento de Rousseau o amor-próprio contém, assim como a história e a construção da liberdade dentro dela, a abertura para a mudança, para um direcionamento ou redirecionamento refletido.

A famosa passagem do *Segundo Discurso*, em que Rousseau faz, por assim dizer, uma fenomenologia das relações sociais primitivas, é importante para estabelecermos o que se quer dizer com esse momento psicológico da desigualdade na figura de um amor-próprio negativo.²⁷ É um primeiro germe de como o contato reiterado com outros seres humanos erige não só um novo modo de comportamento individual e comunitário, mas um novo modo de afecção dos seres humanos à medida que interagem sensível e comunicativamente com outros. Eis o que Rousseau narra:

²⁷ Lembremos que Rousseau faz uma síntese hipotética da história humana. Portanto, não devemos tomar os argumentos de Rousseau em sua literalidade cronológica, mas a partir de momentos narrativos que justamente sintetizam certas manifestações, sejam elas psicológicas, morais ou institucionais durante o desenvolvimento da espécie. E é assim também, concebemos, com a interpretação do amor-próprio.

À medida que as ideias e sentimentos se sucedem, e o espírito e o coração se aperfeiçoam, o gênero humano vai sendo domesticado; as ligações estendem-se e os laços se estreitam. Habitaram-se a reunir-se em frente às cabanas ou sob uma grande árvore; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se o entretenimento ou, antes, a ocupação dos homens e das mulheres desocupados reunidos. Cada qual começou a olhar os outros e também a querer ser olhado, e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente, tornou-se o mais considerado; e assim foi dado, a um só tempo, o primeiro passo para a desigualdade e para o vício. Dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, de outro, a vergonha e a inveja; e a fermentação provocada por esses novos germes produziu por fim resultados desastrosos à felicidade e à inocência. (ROUSSEAU, 2020, p. 213).

Portanto, depois do estabelecimento humano em pequenas comunidades, as relações sociais passam pela inafastável onipresença do olhar intersubjetivo. O olhar do outro torna-se um constituidor das relações sociais a partir de normas que passam a se descolar da individualidade e entram no âmbito da esfera conceitual de preferências, desprestígios, enfim, em sentido amplo, de valores comuns.

À medida que se observam mutuamente, a comparação social, já fruto de uma linguagem e de uma razão em desenvolvimento, constitui-se como aspecto determinante de como os sujeitos enxergam uns aos outros e si mesmos.²⁸ O louvável ou o condenável nos atributos morais e físicos de uma pessoa transita das meras preferências subjetivas para a consolidação de uma esfera de preferências intersubjetivas. Isso determina sobremaneira a psicologia individual, uma vez que essas preferências conduzem o critério para a avaliação pública e, conseqüentemente, para a autoavaliação individual (ROUSSEAU, 2020, p. 213 e seg.).

O cenário acima é descrito também aqui:

os homens, até então errando pelos bosques, adquirem maior estabilidade e se aproximam lentamente, reúnem-se em diversos grupos e formam por fim, em cada região, uma nação distinta, unida pelos costumes e pelos caracteres, não por regulamentos e leis, mais pelo mesmo gênero de vida e de alimentação, e pela influência comum do clima [...] proximidade permanente [...] ligações entre as diversas famílias. Jovens de diferentes sexos habitam cabanas vizinhas; relações momentâneas exigidas pela natureza logo conduzem a outras, não menos agradáveis e mais permanentes pela frequência mútua. Habitam-se a considerar diferentes objetos e a fazer comparações; adquirem insensivelmente ideias de mérito e de beleza, que produzem sentimentos de preferência (ROUSSEAU, 2020, p. 213).

²⁸ Comparando o homem natural ao homem civil Rousseau expressa: “seria preciso que essas palavras, poder e reputação, tivessem um sentido em seu espírito e que soubesse existir uma espécie de homem que atribui importância aos olhares do universo, que sabe ser feliz e contente consigo mesmo mais pelo testemunho de outrem do que pelo próprio” (ROUSSEAU, 2020, p. 242).

Vemos que tanto o querer ser outro, quanto o querer ser melhor que o outro, portanto as primícias de uma competição social são estabelecidas na alma humana, já que o reconhecimento social engendra a disposição para certos desejos (projeções idealizadas) antes irrelevantes para a vida da espécie. A partir daqui, são essas ideias que atribuem estima pública para uns e desprezo para outros. Há, portanto, um déficit de reconhecimento do valor social de alguns, e todos passam a perseguir, segundo critérios que não foram dados por si mesmos, alguma forma de distinção social - ou, no mínimo, algum reconhecimento (ROUSSEAU, 2020, p. 213). Eis a psicologia da desigualdade, e, portanto, da alienação: o desejo de ser a partir da comparação com um outro, um viver fora de si, segundo um valor socialmente celebrado ou, em última instância, para uma coisa também socialmente valorizada.

Observamos aqui um elemento importante no pensamento de Rousseau que é a cisão promovida pelo desenvolvimento da razão e da linguagem – entendidas, como já explicamos, como uma cognição feita a partir de distinções. Para Rousseau, as distinções são expressão do modo como a razão humana funciona primitivamente e não é diferente na vida social.²⁹ O elemento novo, entretanto, reforça-se, é que essa razão se descola dos sujeitos e ganha, num certo sentido, vida própria, ou seja, ela se sobrepõe à universalidade do mundo social como uma esfera em que os indivíduos usam para interpretar não apenas os objetos do mundo, mas as próprias relações sociais a partir de valores (ROUSSEAU, 2020, p. 213 e seg.).

Encontramos a corroboração desse argumento no *Emílio*:

Tendo meu Emílio, até agora, observado apenas a si mesmo, o primeiro olhar que lança sobre seus semelhantes o leva a comparar-se a eles; e o primeiro sentimento que essa comparação excita nele consiste em desejar o primeiro lugar. Eis o ponto em que o amor de si se transforma em amor-próprio, e onde começam a nascer todas as paixões que dele provêm. Mas para decidir se, entre essas paixões, aquelas que forem dominantes em seu caráter serão humanas e doces, ou cruéis ou maléficas, e se serão paixões de beneficência e de comiseração, ou de inveja e de cobiça, é preciso saber em que lugar ele se sentirá entre os homens e que espécies de obstáculo ele poderá acreditar ter de vencer para alcançar o lugar que deseja (ROUSSEAU, 2017b, p. 275).

A passagem supracitada do *Emílio* ilustra a tentativa de Rousseau, no *Emílio*, considerando um estado de sociedade que já perverteu o amor-próprio, de tentar elaborar uma

²⁹ As primeiras fagulhas da reflexão espocam no homem natural num contexto cada vez mais difícil e exigente para subsistir. Essas primeiras fagulhas são uma capacidade intelectual progressivamente aguçada, levando o homem a distinguir certas coisas e relações - palavras como grande, pequeno, forte, fraco, ágil, lento - contribuem para guiar-se com maior segurança num território de dificuldades. Segundo Rousseau, da necessidade surge uma "prudência maquinal" no ser humano (ROUSSEAU, 2020, p. 208-09).

educação para essa sociedade que se não dirima por completo os problemas do amor-próprio, pelo menos o conduza de modo que ele possa se expressar da maneira mais positiva possível.

O amor-próprio negativo é, então, interpretado por nós como uma cisão que se opera internamente no indivíduo e que remete ao contexto externo em que ele está inserido. Uma das responsáveis por essa cisão, e, conseqüentemente, pela deflagração de um sentimento socialmente deletério para os laços comunitários e para a liberdade, é a razão e seus desdobramentos históricos. Pois como já aludimos, interpretamos a alienação também como uma patologia do processo de racionalização. E é isso que veremos quando o amor-próprio, mediado tanto pela razão social embutida em normas e valores quanto pela disposição estrutural e hierárquica da sociedade, emerge negativamente.

Diante disso, a razão está, como adiantamos, ainda nos primórdios da espécie, harmonizada com os sentimentos. Ou seja, ainda não há uma diferença clara entre os afetos e sua expressão a partir de caracteres da linguagem, e daí depreende-se, tal como na metáfora de Jean Starobinski (2011, p. 65), o predomínio de uma transparência original.

Nesse sentido, aquilo que os sujeitos querem falar uns aos outros, a forma de comunicação de modo geral, representa, mesmo que precariamente dada a incipiência do desenvolvimento da linguagem, o que os seres humanos legitimamente sentem. Como corolário da transparência original, não há ainda o uso deliberado da linguagem para enganar o outro, a instrumentalização da linguagem para fins egoístas e mascarados (ROUSSEAU, 2020, p. 296). Em síntese, inicialmente a linguagem, e, por conseguinte, a capacidade para fazer abstrações, estava ligada de maneira muito mais próxima ao que se sentia, de modo que ela era potencialmente menos afeita a todo tipo de manipulações. Como argumentou Rousseau no *Ensaio sobre a origem das línguas*:

Não duvido que, independentemente do vocabulário e da sintaxe, a primeira língua, se ela ainda existisse, teria preservado os caracteres originais que a distinguiam das demais. Não só todas as locuções dessa língua seriam imagens, sentimentos e figuras, como sua parte mecânica responderia ao objetivo primeiro de apresentar aos sentidos, bem como ao entendimento, as impressões quase inevitáveis da paixão que se quisesse comunicar (ROUSSEAU, 2020, p. 299).

Frisemos que esse aspecto de uma razão harmônica com os sentimentos, de uma “transparência das consciências” (STAROBINSKI, 2011, p. 65), entra em xeque desde o início, porque está contida na própria natureza da razão e da linguagem, a partir da perfectibilidade e da liberdade, da separação, da distinção, da objetificação, da universalização e assim por diante. Em comunidade, então, a razão ganhará a forma das

distinções sociais corroboradas pelos indivíduos e alçadas a valores intersubjetivos que independem progressivamente de atribuições que um único indivíduo pode tecer sobre um outro.

Posto isso, podemos falar que uma primeira cisão interna nos indivíduos advém do cenário em que alguns são estimados e outros são desprezados, pois aqueles que não possuem os caracteres intersubjetivamente valorizados passam a se ressentir da própria condição, experienciando, muitas vezes, um sentimento de inferioridade diante dos demais. É da distância entre certos valores sociais celebrados coletivamente e o sentimento individual em relação a esses valores, da insatisfação com a própria condição, um querer ser o outro, ou querer o que o outro tem, que surgirá a insatisfação nos sujeitos. A cisão opera psicologicamente também naqueles que são objeto da estima e de louvor intersubjetivo, já que estes passam, em contrapartida, a se sentirem superiores aos demais e a se distanciarem da capacidade para tratar os outros como iguais a si mesmos. De modo que se, de um lado, temos indivíduos insatisfeitos com a própria condição, vista como inferior ante os valores sociais celebrados por uma dada comunidade, cindidos internamente, desejando ser aquilo que não são ou que não podem sê-lo imediatamente; de outro, temos indivíduos que buscam a manutenção de sua superioridade integrando institucionalmente esses valores como universais o máximo que puderem. (ROUSSEAU, 2020, p. 213 seg.). Em uma palavra, respectivamente um amor-próprio abatido, melancólico, ressentido, e um amor-próprio assoberbado.

Tal é o cenário psicológico primitivo em que cada um quer sobressair-se ou distinguir-se, não importando os custos afetivos e relacionais para com outrem. Seja para ultrapassar ou rebaixar outrem, os indivíduos empregarão estratégias de manipulação e dissimulação, utilizando, por assim dizer, uma razão instrumental³⁰ para sobrepujar tal contexto competitivo. São as fagulhas da competitividade se introjetando na alma humana. Em suma, distinguir-se, desigualar-se, ou até mesmo ter a própria individualidade dignamente reconhecida pelo restante dos pares sociais, é produto de uma gênese em que todos observam-se e moldam-se a partir do olhar alheio.

Interpretando Rousseau, Arthur M. Melzer (1990, p. 21 e seg.), em *The Natural Goodness Man: On the System of Rousseau's Thought*, indica que as relações conflituosas que aparecem durante o processo de socialização são derivadas de causas que não advêm apenas

³⁰ Refiro-me ao conceito de razão instrumental da perspectiva de Max Weber, integrada posteriormente por Horkheimer e Adorno, em que a modernidade testemunha a emergência de um tipo de racionalidade que usa de meios para atingir determinados fins (WEBER, 2013, p. 13). Na perspectiva de Rousseau não são os meios que importam, e sim os fins.

de incentivos internos, mas também de incitações externas, ou seja, da própria sociedade, de causas alheias e estranhas ao homem natural até um dado momento de sua existência. Essa decorrência promove a mutação dos sentimentos, derivada da extrapolação do conceito de amor de si para o de amor-próprio, colocando os seres humanos em contradição consigo mesmos.

Aludimos que no estado de natureza os indivíduos não eram sujeitos a qualquer forma de divisão interna, já que os sentimentos e o modo de existência estavam integrados harmonicamente. Agora, em compensação, é operada uma separação no interior do ser humano devido ao modo de se relacionar com os que estão no seu entorno e o modo como essas relações sociais passam a ser socioeconomicamente estruturadas.

O amor-próprio é, para todos os efeitos, um novo conceito psicológico que Rousseau articula para diagnosticar a passagem do estado de natureza para o estado de sociedade. Ele explica as emergências conflituosas que aparecem na maneira como o sujeito se sente consigo mesmo, e, por conseguinte, relaciona-se com o mundo. O amor-próprio é, ainda nas palavras de Melzer, “o princípio fundamental dos desejos e motivações humanas” (MELZER, 1990, p. 25, tradução nossa). O que nos leva a acrescentar que em uma sociedade cuja característica é a produção reiterada dos desejos humanos, de bens materiais e valorizações sociais tomadas como dignas de desejo, a perpetuidade da insatisfação é inevitavelmente seu corolário.

Se a perfectibilidade e a liberdade, por exemplo, são conceitos que Rousseau emprega para determinar a natureza flexível e relacional da espécie humana, o amor-próprio, como já podemos deduzir, é concebido também a partir da mutação, variação e relação. Assim, corrobora-nos Melzer que a sociedade “ao criar um homem com as experiências, imagens e opiniões apropriadas, o seu desenvolvimento pode ser direcionado a muitas formas: amor romântico, religião, compaixão, patriotismo, humanidade, amor à natureza, e assim por diante” (MELZER, 1990, p. 44, tradução nossa).

Como falamos, isso significa dizer que amor-próprio é um sentimento, em princípio, neutro ou maleável, cujas formas de manifestação são variadas ao compenetrar suas energias em uma infinidade de objetos e de relações que serão dadas pelo momento histórico, na esteira das estruturas sociais valorativas e socioeconômicas em curso. E é justamente por ser uma categoria psicológica neutra ou plástica que o amor-próprio é potencialmente deletério para a vida individual e social, uma vez que sua manifestação leva os seres humanos à autoalienação, afastando-os de sua unidade interna original do estado de natureza para uma atitude mental recorrente de insatisfação consigo mesmos e de distanciamento na esteira da

relação com outras pessoas, normas e objetos. (MELZER, 1990, p. 44-45). Ocorre, pois, um enfraquecimento da capacidade do sujeito de controlar seus desejos, como era o caso do estado de natureza que lhe fornecia tudo satisfatória e facilmente, afligindo-o cada vez mais a ter que buscar os objetos de suas aspirações em ideações que, com frequência, estão distantes ou se distanciam continuamente dele.

A neutralidade do amor-próprio e a sua relação com a razão e com os preconceitos sociais de uma determinada época aparecem desenvolvidas por Rousseau no *Emílio*:

Estabeleçamos como máxima incontestável que os primeiros movimentos da natureza sejam sempre retos: não há qualquer perversidade original no coração humano. Não há nele um vício sequer acerca do qual não se possa dizer como e por onde entrou. A única paixão natural do homem é o amor por si mesmo ou o amor-próprio compreendido num sentido extenso. Esse amor-próprio, em si mesmo ou em relação a nós, é bom e útil, e como não mantém qualquer relação necessária com outrem, ele é naturalmente indiferente; torna-se bom ou mau apenas pela aplicação que se faz dele ou pelas relações que lhe são dadas. Até que possa nascer o guia do amor-próprio, ou seja, a razão, é importante que a criança não faça nada porque é vista ou ouvida; em suma, nada em relação aos outros (ROUSSEAU, 2017b, p. 106).

Quando os desejos são ilimitados e fabricados para serem ilimitados, o amor-próprio é inflacionado e devora o mundo que está a sua volta, subjugando-o aos seus ditames. É do contato com o outro que se produz um desejo determinado, e não de uma condição inerente à natureza humana. Ele nasce, enfim, a partir de fatores relacionais. Nesse caso, a divisão do trabalho, a propriedade privada e o avanço da produtividade darão o impulso decisivo a esse sentimento que o conforma a uma forma específica de sociabilidade. Portanto, são de fatores psicológicos e históricos correlacionados que uma espécie de amor-próprio assoberbado poderá emergir.

A partir desse argumento, a saber, de que o amor-próprio é um sentimento relacional, Fredrick Neuhouser, em *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality and the Drive for Recognition*, demonstra que Rousseau absolve a natureza humana dos diversos vícios testemunhados na vida social. Tais vícios não são, conseqüentemente, inerentes à espécie, mas sim o resultado da ação humana no percurso histórico (NEUHOUSER, 2008, p. 150).

Aqui temos, então, uma ordenação argumentativa que vincula liberdade, perfectibilidade e amor-próprio diante de um determinado desenvolvimento cultural e estrutural da sociedade. Tudo isso dentro de um contexto de desenvolvimento que não é necessário, mas afeito às circunstâncias relativas, primeiro, ao ambiente natural, segundo, ao ambiente social. Desenvolvimento que se, de uma perspectiva, produzirá eventualmente patologias sociais, de outra, comporta a possibilidade para a liberdade segundo critérios não

deterministas, e que, assim como no passado, futuramente pode modificar os rumos individuais e coletivos da humanidade.

O amor-próprio funciona, assim, como um conceito social e racionalmente mediado. Ele não é, nesse sentido, apenas uma excitação desregulada, mas algo na psique humana que se interpenetra ao mundo social e à própria razão.

Relacionada a essa ótica, pode-se entender a razão em relação ao amor-próprio como a faculdade que viabiliza a projeção de um mundo outro, apartando o ser humano de si mesmo, e que expande e incita o amor-próprio (ROUSSEAU, 2020, p. 210 e seg.; ROUSSEAU, 1978, p. 425). Essa dinâmica, explica-nos Melzer (1990, p. 45), torna-se problemática porquanto razão e sentimentos (amor-próprio) monopolizam os anseios e a ação humanas conduzidas a partir de uma constante insatisfação. Em outras palavras, os sujeitos fabulam um mundo de possibilidades novas, projetadas, e sentem-se parcialmente vazios.

Como aludimos, de uma razão que projeta e um amor-próprio que envolve um sujeito desejante, emerge a divisão interna que, nas sociedades desenvolvidas, torna-se praticamente infundável devido ao seu modo econômico de organização. Rousseau demonstra que, para o bem ou para o mal, rompemos – na passagem para o estado de sociedade - com um tipo de existência puramente animal, adentrando uma outra, doravante racionalmente mediada e prenhe de expectativas outrora desconhecidas. Nessa constelação de possibilidades mora a própria armadilha para a humanidade, já que o encontro com aquilo que se deseja é frequentemente circunstancial e tende a não ser satisfeito definitivamente, interferindo no bem-estar, na plenitude e satisfação com a própria existência (ROUSSEAU, 2020, p. 211-12).

As respostas que o mundo dá para o indivíduo, quaisquer que sejam suas formas, as normas, as instituições, os conhecimentos, as opiniões, as novas necessidades e assim por diante, passam necessariamente pelo filtro dos sentimentos individuais. São os sentimentos mediados pela razão que movem os sujeitos, e esse movimento pode, como já vimos, assumir uma diversidade de formas. De modo que é também a partir da introspecção, com a voz do coração, a humanidade é capaz de encontrar realmente a si mesma, de encontrar motivações que emergem de escolhas deliberadas a partir da consciência e não apenas de escolhas impostas de fora. É do interior que se responde ao mundo exterior, no entanto esse interior pode muito bem estar, como no caso do amor-próprio, corrompido ou desintegrado pelo mundo exterior a ponto de o sujeito não conseguir atingir a paz e a harmonia consigo mesmo.

Ainda segundo a interpretação de Melzer acerca de Rousseau, o conflito psicológico – em nossa interpretação, a alienação - que se estabelece nos seres humanos é o verdadeiro

responsável pela corrupção da alma humana. Esse conflito é motivado por um estado em que, de um lado, existem os sentimentos, o modo como os sujeitos reagem satisfazendo-se ou não com sua condição; e, ainda, como essa satisfação se relacionará com a realidade externa, que são os atributos e exigências normativas, institucionais e estruturais da sociedade. A relação entre essas duas esferas, a externa e construída social e historicamente, e a interna, das disposições e inclinações individuais, corresponderá a um certo modo de comportamento e de visão de mundo, os quais, por sua vez, guiarão os sentimentos, determinando e delimitando as paixões, assim como as afecções para consigo e para com outrem (MELZER, 1990, p. 63-4).

A razão se insere como elemento importante aqui: ela é não apenas corresponsável pela criação desse mundo novo externo, mas também pela projeção que se dá através da memória. A memória, ainda segundo Melzer (1990, p. 65), é capaz de unificar sinteticamente os sujeitos e suas experiências, construindo suas identidades, e, portanto, o modo como o sujeito vê a si mesmo; em contrapartida, a memória também é capaz de cindi-lo no momento em que possibilita a retirada e o engajamento mental com aspectos do passado e do futuro.

Ou seja, o ser humano, dessa perspectiva, sai de si mesmo, aparece, pelo menos cognitivamente, em outro lugar, anseia por estar em outro lugar e ser outra coisa que não o que é presentemente. Essa saída que a memória opera, provida pela capacidade racional desenvolvida, lança-o a um lugar de insatisfação, de negação de si mesmo. Para o bem ou para o mal, a razão produz esse efeito inexorável que é uma saída de si para um outro lugar no futuro, deixando frequentemente o indivíduo angustiado.

Rousseau resume bem esse ponto de vista no *Prefácio de Narciso ou O Amante de Si mesmo*:

O homem nasceu para agir e pensar, e não para refletir. A reflexão só serve para torná-lo infeliz, sem fazê-lo melhor ou mais sábio; faz com que lamente os bens passados e o impede de gozar do presente; apresenta-lhe o futuro feliz a fim de, pela imaginação, seduzi-lo e atormentá-lo pelos desejos, e apresenta-lhe também o futuro infeliz a fim de, antecipadamente, fazê-lo sentir (ROUSSEAU, 1978, p. 425).

O ato de refletir³¹, nesse sentido, carrega consigo a cisão interna do sujeito, que passa a não viver mais para a instantaneidade da existência, e sim para um futuro desejado e, quiçá, inatingível.

³¹ O sentido de refletir em Rousseau, note-se, está relacionado ao desenvolvimento da razão, possibilitado, por seu turno, o desenvolvimento da sociedade e o surgimento do ócio. À medida que os seres humanos estabelecem, como já afirmado, uma vida regrada e institucionalizada familiarmente, libera-se um capital de tempo que lhes capacita para a reflexão. Isso demonstra como a cisão interna do qual falamos é compreendida no âmbito do desenvolvimento histórico da espécie e da progressiva habilidade para a reflexão. O amor-próprio está imbricando nesse contexto já que tende a distanciar cada vez mais os indivíduos das relações mútuas imediatas,

Podemos dizer que na filosofia do sujeito de Rousseau, no microcosmo que abre as portas de uma noção de macrocosmo, sua noção de história aberta e que se degenera é descoberta. Eis uma série, se quisermos interpretar assim, de pequenos futuros desejados que distanciam o indivíduo de si mesmo e o colocam em constante angústia e insatisfação – uma insatisfação que na modernidade contaminará toda a coletividade. Sempre haverá algo melhor a ser buscado, a condição presente nunca satisfaz, nunca é suficiente. Num mundo em que as possibilidades são infinitas, como é o da modernidade, a angústia também alcança o grau infável do infinito, do desejo infinito. Para Rousseau “Não existimos mais onde estamos; existimos apenas onde não nos encontramos” (ROUSSEAU, 2017c, p. 94).

Em *Os Devaneios do Caminhante Solitário*, Rousseau exemplifica melancolicamente esse estado de distanciamento de si operado pela reflexão:

A noite avançava. Percebi o céu, algumas estrelas e um pouco de vegetação. Essa primeira sensação foi um momento delicioso. Não havia mais nada além disso. Nascia naquele instante para a vida, e parecia que eu preenchia, com minha tênue existência, todos os objetos que percebia. Completamente voltado para o momento presente, não me lembrava de nada; não tinha nenhuma noção distinta de meu indivíduo, a menor ideia do que acabava de me acontecer. Não sabia nem que eu era nem onde estava; não sentia nem dor, nem temor, nem inquietude. [...] Sentia em todo o meu ser uma calma encantadora à qual, toda vez que me recordo dela, não encontro nada de comparável em toda a atividade dos prazeres conhecidos. (ROUSSEAU, 2017c, p. 26)

A reflexão, com efeito, faz com que primeiro o indivíduo torne-se um objeto no tempo e no espaço para si mesmo, saindo de si e querendo transportar-se para um outro tempo e um outro espaço que lhe parece mais exitoso e prazeroso; posteriormente, para alcançar essa condição que julga melhor e que vê nos outros e nos objetos do mundo a saída para a própria angústia, ele se objetifica a partir da dependência mútua, isto é, faz de sua pessoa objeto escravizado e servil, porque é assim num mundo em que a desigualdade impera (ROUSSEAU, 2020, p. 211 e seg.). Eis uma dupla objetificação, a partir, primeiro, da reflexão; e a partir, segundo, da materialização dessa reflexão numa teia de relações de dominação e de dissimulação (ROUSSEAU, 2020, p. 218 e seg.).

A cisão da alma humana ocorre em Rousseau a partir de uma, por assim dizer, dupla clivagem: uma primeira, concernente à perda da autossuficiência natural inerente ao estado de natureza; a segunda, mediante a progressiva dependência dos seres humanos organizados em

que por assim dizer são puras no estado primitivo de sociedade, colocando-os, a partir dos sentimentos, constantemente em estado de insatisfação com suas condições subjetivas e objetivas e promovendo a busca por novidades que, nesse caso, não são dadas no vácuo da história, mas são transmitidas pelos valores e costumes sociais de uma determinada época.

sociedade, atrelada à perseguição de objetivos derivados de desejos que não são naturais, mas socialmente despertados (ROUSSEAU, 2020, p. 193; ROUSSEAU, 2020, p. 206 e seg.).

Melzer assinala que o “advento dessa nova forma de relações humanas, necessidade mútua, são as verdadeiras fontes da injustiça e da cisão da alma humana” (MELZER, 1990, p. 70, tradução nossa). Ademais, Melzer diz que a dependência mútua é intrinsecamente contraditória, e que os seres humanos internalizam psicologicamente tal contradição (MELZER, 1990, p. 70-71).

Para Bento Prado Jr., o conceito de amor-próprio em Rousseau compreende a sua disposição crítica quanto ao Iluminismo de seu tempo. Rousseau objeta, diz Prado Jr., que o preconceito, a ignorância, a barbárie, não são categorias de mentes desprivilegiadas e ignorantes, e, sim, derivam de uma paixão inquebrantável que não se superará apenas através do combate esclarecido. É uma paixão que a todos coopta de acordo com as circunstâncias do lugar em que estão inseridos, inclusive daqueles mesmos seres humanos que se julgam esclarecidos. Essa paixão é o amor-próprio (PRADO JR., 2018, p. 216).

Tomando o que diz Prado Jr., eis, aqui, um sentimento muito mais profundo de preconceito do que a mera ignorância, até porque os doutos sejam, talvez, os mais preconceituosos entre os homens. Os vícios humanos, as patologias, abrigam-se na corrente das hierarquias sociais que penetram na alma de todos como normas.

Prado Jr. escreve que:

O amor-próprio instala no desejo – por sua mediação e reflexão – o veneno da vontade de apropriação que separa, para todo o sempre, o “proprietário” de seu bem e que proíbe todo gozo ou posse imediata. Da mesma maneira, na leitura, o homem do mundo é separado do universo moral do livro por uma vontade semelhante: transformada numa posse, a cultura altera o mundo moral que veicula e o transforma em signo puramente externo de superioridade e distinção (PRADO JR., 2018, p. 217).

Com efeito, pode-se afirmar que o amor-próprio é um sentimento que atravessa a esfera da subjetividade para ancorar-se mediatamente na intersubjetividade das construções institucionais e valorativas do social. É essa sociabilidade cristalizadora das formas legítimas do agir que permitirá ao amor-próprio manifestar-se, seja em uma forma que Rousseau considerará viciosa ou virtuosa.

É importante notar que a desigualdade faz com que as pessoas sintam de maneiras distintas. Por exemplo, a riqueza eleva o sentimento de superioridade, portanto, um amor-próprio inflado, que, geralmente, está atrelado ao pertencimento a uma classe social hierarquicamente superior. A pobreza, ao contrário, gera, muitas vezes, ressentimento,

advindo de um sentimento de inferioridade, e com isso a ânsia por se tornar um outro. Eis umas das coisas que Rousseau está nos ensinando: os nossos sentimentos estão mediados pelas instituições e posições que ocupamos na escala social. E esse, por suposto, não é um problema apenas psicológico, mas um problema mais profundo derivado da própria forma como as instituições que medeiam tal psicologia estão organizadas.

Com a propriedade, o amor-próprio se imiscuirá ao status de uma distinção entre ricos e pobres, conduzirá os indivíduos a se sentirem, desejarem e se comportarem de maneira diferentes de acordo com as hierarquias que ocupam. Aqui, a relação que os indivíduos têm para com os outros, e, ainda, a mediação institucional que a estrutura – fundamentalmente as relações econômicas entre eles – faz como que alguns sentimentos sejam privilegiados, ainda que inadvertidamente, em detrimento de outros. O amor-próprio, mediado pela razão e instigador dos vícios sociais é, nesses termos, um sentimento irrevogável. Entretanto, se é algo irrevogável, há ainda, no interior da sociedade, a possibilidade em aberto para a manifestação tanto de bons quanto de maus sentimentos (ROUSSEAU, 2020, p. 215). Em outras palavras, a possibilidade de mudança e de manifestação dos bons sentimentos são preservadas como potencialidade, desde que a sociedade, através de suas mediações morais e materiais, valorize aquelas manifestações positivas dos sentimentos, em detrimento daquelas que são patológicas, como a de uma competitividade exacerbada.

Como citamos, o amor de si é um sentimento ou um padrão de comportamento estático, inscrito na natureza humana que nos orienta à autopreservação; o amor-próprio, pelo contrário, é constituído cognitivamente como uma forma mediada de sentir, uma vez que é relativo aos juízos que fazemos de nós mesmos a partir do olhar e expectativas dos nossos pares sociais (ROUSSEAU, 2017b, p. 275).

Por conseguinte, nota Neuhouser, o amor-próprio está relacionado a nossa identidade e ao escopo de nossas escolhas, do que nos é valoroso e parece ser requisito ao nosso bem-estar. O amor-próprio constitui-se como uma ideia ao expressar um modelo de vida e de comportamento que dirige nossas escolhas para além daquelas necessidades vitais do funcionamento psicofísico. Em suma, é uma avaliação abstrata (e também uma ratificação) daquilo que nos parece necessário de acordo com a construção de nossas identidades e que estão relacionadas ao contexto em que vivemos, como, por exemplo, a classe da qual fazemos parte (NEUHOUSER, 2008, p. 30).

Ainda de acordo com Neuhouser, quando Rousseau argumenta que o amor-próprio é um desejo artificial, quer dizer que o amor-próprio necessita da sociabilidade humana para ser

construído, exigindo um consentimento dos indivíduos quanto aos conteúdos que o medeiam. Como categoria relativa a esses constructos sociais e aos modos de percepção das coisas operantes numa sociedade, a forma de manifestação do amor-próprio variará à medida que esta sociedade se transforma. Em outras palavras, o mundo do social e do histórico incita a expressão particular do amor-próprio em um determinado momento do espaço e do tempo. Quando, portanto, Rousseau fala que o amor-próprio “*inclina*” o indivíduo a ver-se como superior aos demais, está pressuposto um quadrante histórico em uma determinada forma de vida e de sociabilidade já desenvolvida, que incide, por sua vez, na forma específica de manifestação do amor-próprio (NEUHOUSER, 2008, 37 e seg.).

Um dos problemas do amor-próprio, que Rousseau utiliza como categoria psicológica para analisar os sentimentos e inclinações humanos em sociedade, é que os sentimentos identificados no estado de natureza, como, por exemplo, a piedade, tornam-se passageiros e sobrepostos pelo amor-próprio. Como este é uma espécie de sentimento que advém das relações perenes entre sujeitos e, inobstante, da composição com as estruturas sociais, ele ultrapassa a espontaneidade não mediada e firma, para os sujeitos, juízos preconceituosos e egoístas (ROUSSEAU, 2020, p. 215 e seg.). O amor-próprio, num certo sentido, solidifica a individualidade, a diferença, contudo ainda a partir de bases institucionais ou valorativas, as quais estruturam um sentimento de indiferença diante dos demais, como no caso supracitado de contenção reprimida da piedade. O amor-próprio, avultado pelas desigualdades, faz com que os seres humanos pensem apenas em si mesmos, no entanto, a partir de um véu de diferenças pré-fabricadas (ROUSSEAU, 2020, p. 219 e seg.).

A construção de uma instância social mediada por opiniões, normas e, mais tarde, instituições, contempla a divisão entre um mundo privado de sentimentos e um mundo público de constructos racionais. É dessa diferenciação que nasce uma cisão interna no indivíduo, ou seja, pode-se muito bem sentir e desejar a partir dessa esfera pública, mas ela o coloca também como refém dos seus estigmas e demandas. Veja-se, então, que há uma tensão advinda do conceito de amor-próprio, a saber, ao mesmo tempo que o indivíduo necessita dos valores e instituições sociais que vêm de fora, está preso ou limitado por essas esferas.

O amor-próprio é importante para nossa discussão já que, como esclarece Jean Starobinski (1996, p. LXI-LXII), o desenvolvimento de certas estruturas econômicas pode ser interpretado a partir de causas psicológicas. Com efeito, no caso dos objetos, o homem civilizado deseja coisas que não lhe são absolutamente necessárias, que são superficiais, porque elas trazem-lhe uma sensação de superioridade socialmente reconhecida, e, ademais,

como já abordamos, fazem com que ele confunda tais coisas com o seu próprio ser. É um dos aspectos da cisão entre ser e parecer. Assim, a superfluidade de necessidades erigidas tecnicamente recobre a pretérita nudez original dos homens, protegendo-os das próprias inseguranças psicológicas e de sua fragilidade primitiva. O homem deseja o que o outro tem, seu poder, sua riqueza e seu reconhecimento, tornando-o um ser cobiçoso e direcionando-o à instrumentalização do mundo e dos seres humanos que o cercam. Esse é um movimento psicológico poderoso, cuja gênese localiza-se na separação e instrumentalização que a espécie empreendeu ao defrontar-se progressivamente com os obstáculos naturais em um tipo de existência progressivamente mais árida.

Essa dialética entre causas psicológicas e as estruturas econômicas vai na mesma linha de Honneth (2007, p. 9), já que para ele, em Rousseau, a intensificação da luta por prestígio social tem como um dos seus resultados a desigualdade cada vez maior à medida que essa luta se ancora na propriedade privada. A propriedade privada dá o impulso ao prestígio social, e é ela mesma concentrada à medida que a produção de novas necessidades se intensifica.

Assim, para angariar estima e prestígio os seres humanos convertem-se num outro que não necessariamente corresponde ao seu verdadeiro potencial como espécie, naquilo que a liberdade e a razão podem construir para o futuro. O ser humano é obrigado a operar a partir de uma estrutura que não está necessariamente ao alcance de suas vontades, e, muito mais do que isso, que delimita e manipula suas vontades a partir de fora. Ele agirá e raciocinará, nessa perspectiva, não de acordo com aquilo que pensa estritamente sobre si mesmo, mas dentro dos limites e demandas daquilo que outros pensam e do modo como ela o faz agir. Eis que ao invés da consciência, o guia humano é uma racionalidade social, introjetada individualmente, que age de maneira heterônoma e inescapável. A própria personalidade, ou formação da identidade e de suas preferências, portanto, é algo que não é dado em absoluto pelo indivíduo a partir de sua própria deliberação, mas por um outro social valorativo ou institucional. Em outras palavras, não se obedece, em primeira instância, a si mesmo, mas ao que a ordem externa institucionalizada impõe. Age-se, digamos assim, sob a tutela e demanda de um grande outro social, que, no entanto, para reproduzir-se, necessita que se aja em nome dele, às raias do sacrifício da liberdade. O outro age, em última instância, parasitariamente através dos sujeitos, ainda que em nome de sua própria serventia (ROUSSEAU, 2020, p. 220).

Com efeito, a avaliação que o sujeito faz em relação aos outros, a que os outros fazem em relação ao sujeito, e, ainda, cujo produto é a autoavaliação, tornam-se independentes da

vontade desse mesmo indivíduo. Em outras palavras, por mais que o ato de avaliação parta dos sujeitos, não são eles que fornecem, em última instância, os critérios de como a avaliação será feita. A consequência é que as qualidades que são valorizadas nos indivíduos independem deles, dependem mais da rede de relações intersubjetivas que fundam e reproduzem esses valores (ROUSSEAU, 1978, p. 422).³²

No *Emílio* Rousseau demonstra o perigo alienante do amor-próprio:

Pensai que, assim que o amor-próprio se encontra desenvolvido, o *eu* relativo se põe continuamente em atividade e que o jovem nunca observa os outros sem retornar a si mesmo e sem comparar-se a eles. Trata-se, portanto, de saber que posição ocupará entre seus semelhantes, após tê-los examinado. [...] quanto ao meu Emílio, se ocorrer, por uma só vez, **nessas comparações, que prefira ser outra pessoa além de si mesmo**, quer essa pessoa seja Sócrates ou Catão, tudo estará perdido; **aquele que começa e se tornar estranho a si mesmo não tarda a se esquecer inteiramente.** (ROUSSEAU, 2017b, p. 285, grifo nosso).

O conceito de opinião de Rousseau é ilustrativo do que falamos até agora acerca do amor-próprio. A opinião está diretamente relacionada a como o amor-próprio desabrocha a partir do contexto e é ela que faz com que o sujeito, na medida em que se preocupa exacerbadamente consigo mesmo, viva, ao mesmo tempo, fora de si, a partir de uma esfera alienante. Ao comandar o amor-próprio, o “império da opinião” retira a capacidade de identificação e de tratamento igualitário para com outrem (ROUSSEAU, 2020, p. 377). Ou seja, o amor-próprio, acresce Rousseau, insuflado pelas opiniões, termina por dessensibilizar os indivíduos em suas relações cotidianas com outrem. Age-se através de um filtro que obscurece a solidariedade e a empatia e promove, contraditoriamente, uma identificação pela des-identificação. Assim, as diferenças são, de certo modo, naturalizadas, ou, mais especificamente, são sentidas como naturais, fazendo com que o amor-próprio veja a desigualdade como um dado não só da constituição das identidades, mas como um dado da superioridade ou inferioridade individual (ROUSSEAU, 1978, p. 423).

Sobre as opiniões em Rousseau, Judith Shklar escreve, no livro *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, que os

Prazeres incitam-nos, as leis coagem-nos, mas são as opiniões que nos governam [...] não é a natureza, mas as opiniões, que decidem nossas escolhas e nossos prazeres. Seja em qual for a sociedade em que vivemos, é a opinião pública que nos governa (SHKLAR, 1969, p. 75, tradução nossa).

³² No prefácio de *O Narciso ou O Amante de Si Mesmo*, Rousseau sintetiza essa situação: “Quando os talentos conseguem usurpar as honras devidas à virtude, cada qual quer se um homem agradável e ninguém se preocupa com ser um homem de bem. Nasce daí ainda essa outra inconsequência que faz com que só se recompensem nos homens as qualidades que não dependem deles, pois nossos talentos nascem conosco e só as virtudes nos pertencem” (ROUSSEAU, 1978, p. 422).

Rousseau mostra-nos que nossas inclinações, nossos gostos e nossas ações são guiados pelas opiniões que a sociedade de um determinado tempo nos impõe. A regra que antes era prescrita pelo estado de natureza, ou seja, pela integração perfeita entre o ser humano e o ambiente que satisfazia as necessidades humanas sem grandes esforços, agora é prescrita pelo reino das opiniões. Essa é a regra que surge das relações sociais e que guiam a abordagem das experiências e existências dos sujeitos. O ser humano vive fora de si, porque o reino das opiniões impinge-o a conformar-se às regras prescritas pelo olhar do outro, ou seja, pelo juízo público e generalizado de um grande outro, que aqui é representado pela sociedade. Ainda, Shklar complementa que “O momento em que testemunhamos o nascimento do amor-próprio é aquele em que as opiniões ganham força psicológica na vida humana. As opiniões são para o amor-próprio o que os instintos são para a natureza” (SHKLAR, 1969, p. 76, tradução nossa).

Ao existir uma relação desigual entre os indivíduos, portanto, o amor-próprio performa duplamente a alienação ao estar integrado à esfera das opiniões de uma classe de indivíduos que, por sua vez, estabelece que determinados indivíduos são legitimamente superiores porque reconhecidos como tais. Além disso, à medida que estabelece quem são esses indivíduos e, assim, os fazem se sentir superiores, ela obscurece a capacidade para enxergar no outro um laço de igualdade. Nesse sentido é que afirmamos que ocorre uma desidentificação com o todo, alienada de qualquer reflexão moral e capacidade para construir a própria liberdade a partir da identificação com a parte.

Por isso mesmo estão estabelecidas as condições para o amor-próprio a partir da desigualdade, ou seja, dos valores que uma determinada classe de indivíduos partilha ou que são demandados por essa classe, os quais compõem sua identidade e seu sentimento quanto a si mesmos e quanto aos outros. No fim, fazendo-os sujeitos de sentimentos superiores ou inferiores, corroborados pelo grupo social ao qual pertencem e estruturados numa dinâmica de dominação que desiguala, o amor-próprio faz uns verem os outros não em sua dignidade humana própria, mas a partir dos atributos de classe, seja ela a dominante ou a dominada (ROUSSEAU, 2017b, p. 15; ROUSSEAU, 2020, p. 219-20).

Do ponto de vista dos de cima, dos privilegiados, vislumbra-se um aspecto do amor-próprio. Ele torna-se uma espécie de fabricação do eu, de fabricação da identidade a partir da inserção dos sujeitos numa determinada classe de indivíduos que pensam e agem segundo critérios de dominação e autocongratulação – caso, já notado, da esfera dos intelectuais. Ou seja, o amor-próprio produz, nesse aspecto, a alienação do mundo real para uma absorção

dentro de um grupo, quase como se fosse, por assim dizer, uma seita, uma solução tribal para a afirmação da identidade diferenciada. Na esteira de Shklar (1985, p. 91), o amor-próprio inflado alienante, que faz com que a natureza humana original se transforme numa outra, muitas vezes danosa para a coletividade e para o indivíduo inserido nessa rede ritual de segurança. As ações humanas passam a ser ditadas não pela consciência ou autonomia, mas pelo automatismo irrefletido das opiniões que a todos coordenam.

Para Neuhouser, aquele que valoriza as coisas que persegue a partir do imperativo do juízo alheio sofre de uma perda de integridade à medida que não consegue impor, antes da persecução destes objetos sociais valorizados, sua própria reflexão avaliando se, de fato, aquilo é importante para si mesmo. O que não significa afirmar, pondera Neuhouser, que essa pessoa falhe em perseguir as próprias vontades, mas que essas vontades sejam mediadas sobremodo por um outro dominante. A integridade do caráter individual deve ser entendida de acordo com o sentido aludido acima: de não valorizar algo apenas porque é aparentemente bom, porque os outros opinam sê-lo, mas a partir de si mesmo, da consciência, sopesando se a busca por algo vale a pena ou não (NEUHOUSER, 2008, p. 79-81).

Há, por essa razão, uma perda de capacidade de autoafirmação, de definir escolhas refletidas sobre os fins que se deseja, mesmo que a noção dessa perda passe longe da percepção do sujeito. Perde-se, com efeito, a própria autoridade racional diante de si e do mundo, ou seja, a própria liberdade. Aquela liberdade que construiu um mundo totalmente desacoplado do natural, desenvolveu e foi desenvolvida pela sociabilidade, tornou-se capturada pela teia das opiniões que definem quem é quem, e quem tem a legitimidade para ser algo. No tipo de sociedade burguesa em ascensão que Rousseau ora analisa, a legitimidade do ser é dada por opiniões orientadas mediante o valor do dinheiro para vida social.

O amor-próprio, como podemos perceber, relaciona-se com o prazer do domínio. Dominar, aqui, não é apenas um meio, uma vantagem instrumental, mas sim uma satisfação sentimental. Exploração e subjugação, nesse sentido, enraízam-se nos sujeitos através do amor-próprio, não apenas nas relações de dependência material que o mundo produz. Ver-se em condição de superioridade é um prazer inenarrável para o ser humano. Tal como aquele primeiro sentimento de orgulho quando sobrepujou em conhecimento os outros animas e se apercebeu disso (ROUSSEAU, 2020, p. 209), o orgulho, agora, é o de sobrepujar um componente da mesma espécie, outro ser humano. Isso indica-nos que motivações apenas instrumentais jamais teriam feito com que o homem explorasse outrem. Há uma dimensão de reconhecimento social daquele que explora, daquele que detém as condições para explorar

outros, e que o permite orgulhar-se de sua posição. Deduzindo, tanto os de cima quanto os de baixo, a totalidade da sociedade, identificam-se com uma forma de sociabilidade que privilegia a exploração de uns sobre outros.

Se, por um lado, a psicologia do amor-próprio faz com que os sujeitos sintam a desigualdade como algo que lhes estimula cotidianamente a sobrepujar seus semelhantes, de outro, a própria sociedade como um todo, a partir de suas normas e valores, em algum grau identifica-se com as condições que reproduzem a exploração do semelhante como algo não só permissível, mas também como algo louvável.

Vemos que a partir do que Rousseau diz sobre amor-próprio, especialmente sobre a exploração e subjugação do outro, não comporta apenas uma motivação estritamente econômica e instrumental, mas, também, relaciona-se à psicologia humana, em que a satisfação se torna abalizadora do amor-próprio como sentimento de superioridade. O ser humano julga-se melhor e mais merecedor do que aqueles que estão abaixo na hierarquia social, que, direta ou indiretamente, fazem parte do campo de seu domínio (NEUHOUSER, 2008, p. 121). Há, portanto, uma dupla fonte de dominação: de um lado, a psicológica; de outro, a material e instrumental. Ambas relacionadas a partir da mediação de valores socialmente reconhecidos e legitimados.

Na psicologia de Rousseau, o amor-próprio inflado, que declina num desejo de dominar outrem, é uma característica que, dado o contexto, introduz-se pouco a pouco na maneira como a criança enxerga o mundo (ROUSSEAU, 2017b, p. 76). Nesse caso, os primeiros movimentos de satisfação subjugadora entrelaçam-se com a condição de suscetibilidade vital à qual as crianças estão expostas, necessitando do auxílio daqueles que a cercam para garantir a manutenção de sua existência no mundo. Os recursos que a criança emprega para satisfazer tais necessidades são o choro e o grito. Esses recursos são naturais a qualquer ser humano e também a boa parte dos animais recém-saídos do ventre. Num primeiro momento, não é o desejo de dominar que impera, mas o simples desejo de ter suas necessidades satisfeitas. No entanto, num segundo momento, quando mesmo inconscientemente a criança percebe que pode manejar os adultos ao seu redor para satisfação de suas vontades, nasce uma primeira fagulha psicológica que predispõe à dominação. Contudo, é uma fagulha, um elemento potencial da personalidade gerado de acordo com o meio, não um elemento definitivo, dependerá de como aqueles que estão ao redor da criança respondem às suas necessidades. Essa manifestação primitiva de um ardor e de uma satisfação para dominar é uma resposta ao mundo exterior da criança, aos estímulos que ele apresenta a

ela. Se os estímulos corroborarem com esse ardor para dominação, sejam eles partindo da sociedade ou de um ambiente social mais restrito, ela tenderá a aflorar. É, nesse caso, a forma da educação que determinará a forma como esses impulsos serão orientados. Se a educação não fizer o seu papel contencioso e orientador, e, além disso, a própria sociedade, a partir de suas instituições e estruturas, incitar essa disposição nascente, o desejo de dominar se tornará uma patologia dificilmente suprimível nos relacionamentos sociais. Pior, quando a criança cresce, a capacidade para a dominação será tanto maior quanto mais dispuser dos recursos técnicos e econômicos que uma sociedade desenvolvida oferece (ROUSSEAU, 2017b, p. 76 e seg.).

Nesse sentido, esclarece-nos Rousseau:

Mas, assim que elas percebem as pessoas que as cercam como instrumentos que podem manipular, servem-se delas para seguir sua inclinação e suprir sua fraqueza. É assim que se tornam incômodas, tiranas, imperiosas, más, indomáveis; progresso que não resulta de um espírito natural de dominação. mas que o introduz nelas; pois não é preciso uma longa experiência para perceber o quanto é agradável agir pelas mãos de outrem e ter apenas de mexer a língua para fazer mover o universo (ROUSSEAU, 2017b, p. 78)

E acrescenta:

Ao crescermos, adquirimos forças, nos tornamos menos inquietos, menos irrequietos, fechamo-nos mais em nós mesmos. A alma e o corpo se colocam, por assim dizer, em equilíbrio, e a natureza já não exige de nós nenhum movimento além do necessário para nossa conservação. Mas o desejo de comandar não se apaga com a necessidade que o fez nascer; o império desperta e anima o amor-próprio, e o hábito o fortalece: assim, a fantasia sucede à necessidade; assim, os preconceitos e as opiniões deitam suas primeiras raízes. (ROUSSEAU, 2017b, p. 78)

Ainda de acordo com Neuhauser, no artigo *The Critical Function of Genealogy in the Thought of J.-J. Rousseau*, o amor-próprio é pressuposto psicológico e por isso mesmo condição necessária para a desigualdade, todavia não é, ainda, condição suficiente. Significa dizer que para que a desigualdade, emergente nas psicologias individuais, crave os seus pilares, elementos estruturais devem concorrer, dando não apenas contornos específicos ao amor-próprio – já que é uma categoria plástica -, mas, também, sustentação e reprodução dessa paixão no tempo e no espaço. A forma como a sociabilidade é estruturada condiciona fundamentalmente o modo de manifestação desse sentimento humano chamado amor-próprio, canalizando-o a partir de demandas e oportunidades que possibilitam os sujeitos a se sentir mais conectados ou mais distanciados consigo mesmos ou com os demais. Sobressair-se aos

demais significa uma relação, então, não só psicológica, mas material ou institucionalmente constituída (NEUHOUSER, 2012, p. 379 e seg.).

Diante disso, estão postas as oportunidades para diversos tipos de comportamento que, em última instância, vão corromper a alma humana, incitando condutas exploratórias e subjugadoras. Por essa razão, as desigualdades em Rousseau não apresentam precedentes apenas socioeconômicos (divisão de classes ou grupos de interesse), mas também de estímulos psicológicos poderosos. À medida que esses estímulos integram dialeticamente as condições estruturais, ambos se alimentam reciprocamente possibilitando a confirmação periódica do valor superior de um indivíduo em relação a outros ou, até mesmo e mais frequentemente, de uma classe de indivíduos em relação a outras.

Em Rousseau, um determinado sistema social organiza, por assim dizer, um tipo específico de personalidade, incitando uma gama de disposições e paixões no interior do indivíduo, que, por sua vez, reproduz e reafirma as normas desse sistema, mesmo que inconscientemente. A ponte entre os sentimentos e as normas sociais, estas advindas de uma institucionalidade já solidificada historicamente, é o amor-próprio. O amor-próprio é o conceito que Rousseau articula para determinar de que forma os indivíduos conduzem suas vontades e expressam seus sentimentos numa certa sociedade e em um determinado período histórico (ROUSSEAU, 2017b, p. 384-85).

A análise do amor-próprio, como demonstram Neuhouser e Warner, deve passar pelo modo constituído das relações sociais, e, ainda, quais as formas de sujeição subjacentes a elas. Por isso é que a questão da alienação, atrelada por sua vez ao amor-próprio, pressupõe um segundo e determinante momento, o do estabelecimento da propriedade, e posteriormente, de uma economia calcada na produção de novas necessidades (ou necessidades artificiais) (NEHOUSER, 2008, p. 32; WARNER, 2015, p. 31).

O que temos até agora é o seguinte: a reflexão esteve lá, dormente; o contato humano a acolheu, a desenvolveu, a despertou. A reflexão opera a diferenciação, a qual atinge os sentimentos, transformando-os, promove a ausência sentida e desta caminhamos para o ressentimento, sentimento primordial de desigualdade. É do sentimento desigual ante um outro que a alienação se intromete, sub-repticiamente, na alma humana, cindindo-a. Percebamos nessa primeira instância de desigualdade, sua derivação psicológica: o amor-próprio ressentido, o amor-próprio inflado. Além disso, atrelando-se ao reino das opiniões, o amor-próprio passa a aceitar a desigualdade e os valores que a justificam.

Ademias, os seres humanos escravizam uns aos outros através dos desejos mútuos, estruturados pela dependência mútua, e nesse processo escravizam a si mesmos para a satisfação desses desejos. Essa é a face de uma alienação que se torna patológica, porque a dependência mútua faz com que o ser humano viva em função do outro, mesmo que num retorno a si mesmo a partir daquilo que deseja. Isso corrói, por sua vez, a capacidade de autodomínio sobre si, enfim, sua liberdade. Mas para isso acontecer, como já adiantamos, não basta que o amor-próprio, como desejo irrefreado por coisas, domínio, distinção, apareça e faça o papel por si mesmo. É necessário que a sociedade se estruture sob condições que tornem o amor-próprio demasiado competitivo; é necessário que a dependência mútua se estabeleça definitivamente; é necessário, em última instância, que a propriedade aprofunde os desejos e alargue as diferenças.

4.2 ALIENAÇÃO E PROPRIEDADE

Se demos até agora tanta ênfase ao aspecto psicológico da alienação, que se manifesta numa forma perversa de amor-próprio, é porque a alienação em Rousseau não é entendida apenas como um alheamento dos frutos do próprio trabalho que faz com que a dependência mútua se constitua definitivamente. Antes, o amor-próprio faz com que os sujeitos se vejam como objetos para si mesmos e vejam outros como objetos, e que todos ajam de maneira como se estivessem se apresentando como objetos, como mercadorias, para o mundo social. Em síntese, eles agem competitivamente uns com os outros. Além disso, a formação social dividida em hierarquias econômicas tende a reproduzir os valores daqueles que estão em seu topo, como é o caso dessa concorrência pela qual os indivíduos, todos eles, serão estimulados.

É dessa dialética que advém a alienação, porque os indivíduos saem de si e são um outro, um objeto, primeiramente porque sentem que devem fazê-lo impingidos pelo reino das opiniões a partir do amor-próprio e da necessidade de distinguir-se concorrenciaismente. Contudo, esse tipo de comportamento só se torna generalizado quando a propriedade, e daí sim, a divisão do trabalho e o alheamento dos frutos do trabalho, fazem da auto-objetificação uma necessidade incontornável para os sujeitos.

Como vimos, para Honneth (2007, p. 6), embora as patologias sociais sejam derivadas do conceito de amor-próprio negativo, que instiga a comparação social e a competição, os elementos estruturais de uma sociedade capitalista emergente dão o vigor e a

sustentação para que o amor-próprio derive em comportamentos patológicos, autoalienados quanto a si, e alienados quanto aos seus pares sociais. Não é possível pensar, portanto, as patologias do amor-próprio negativo sem iluminar os processos sociais que o fazem uma patologia das sociedades modernas.

Lembremos, também, que o amor-próprio é considerado um sentimento neutro, que mediante as comparações sociais faz com que os indivíduos sintam suas posições sociais como mais ou menos valorizadas. A comparação social, que instiga o amor-próprio, é inerente à sociabilidade, assim como um grau razoável de competição entre os sujeitos. A alienação, interpretada a partir do amor-próprio, não é, inicialmente, uma patologia. A alienação, assim como o amor-próprio negativo que a faz emergir para Honneth, derivada das comparações e de um querer ser outro, ou viver para o outro, transforma-se numa patologia das sociedades modernas mediante a dependência das coisas mediada por homens.

Na mesma linha de Honneth, Neuhouser diz que o cenário que instiga o desejo por superioridade inflama-se quando relacionado aos fatores atinentes à etapa do desenvolvimento histórico de determinada sociedade – as condições designadas por acidentais por Rousseau -, quais sejam: i) o desenvolvimento dos meios de produção (ou métodos de produção), que inundam a sociedade com uma série de itens que ultrapassam o necessário da subsistência, calcados no ócio e no luxo; ii) a expansão gradativa da divisão do trabalho, incrementando a dependência mútua para a satisfação das necessidades individuais; iii) o estabelecimento da propriedade privada, alargando a possibilidade de diferenciação entre indivíduos através de suas posses, circunstâncias e caráter (NEUHOUSER, 2008, p. 120).

Como podemos notar, mesmo que a psicologia encarnada no amor-próprio seja relevante para explicar a disposição dos indivíduos à servidão, será com o concurso de fatores estruturais que essa relação hierárquica tende a ganhar bases sólidas e prolongadas. Eis que entra, nesse sentido, a ideia de propriedade, porque, como já citamos, tanto a servidão quanto a dominação só possuem significado quando há algum elemento que ate universalmente os indivíduos uns aos outros (ROUSSEAU, 2020, p. 204-05).³³

Rousseau nos diz que “como os elos da servidão se formam unicamente a partir da dependência mútua dos homens e das necessidades recíprocas que os unem, é impossível escravizar um homem sem antes colocá-lo na situação de não poder dispensar o outro” (ROUSSEAU, 2020, p. 205). E esse é o papel exercido, como elaboramos, num primeiro

³³ É por isso que Rousseau enfatiza, tanto no *Segundo Discurso* quanto no *Contrato Social*, a efemeridade do poder para regular relações sociais, demonstrando que somente num cenário de normas conjuntas baseadas no interesse das posses individuais o direito e o Estado podem subsistir.

momento, pelo desenvolvimento da razão e da técnica, que, num segundo momento, dão ensejo à propriedade, à divisão do trabalho e à acumulação de riqueza.

Porque, como diz Rousseau, não há problema algum depender de coisas, delas todos dependem. O transtorno é quando essa dependência passa a ser mediada por homens (ROUSSEAU, 2017b, p. 97), e mais, quando são valorizadas para além do seu valor de uso, e sim por seu valor simbólico; quando essas coisas se difundem, se imiscuindo à identidade, que se confundem com a própria essência, mesmo ainda sendo meras aparências; quando essas coisas, objetos frios e inanimados, animam sobremodo a alma dos homens, elas os fazem experienciar a si mesmos como essas próprias coisas, seu poder com o poder ter e de obtê-las. É ainda problemático quando, como necessidades artificiais, elas transformam-se em artificios que escondem a pobreza de almas que existem e vivem através delas apenas porque é assim que se sentem valorizadas ante os observadores; quando, não satisfeito, o ser humano só consegue ser alguém por extensão das coisas, alguém parcial, alguém diminuto, alguém fragmentado, alguém cindido, alguém escravo dos homens, porque escravo, desejoso, sempre e eternamente de mais e mais coisas.

É isso que defenderemos doravante, e para tal empresa, mais do que antes, valer-nos-emos, para apoiar a tese, de outros momentos da obra de Rousseau, cujos fragmentos nos são caros para a exposição.

Nesse sentido, Rousseau afirma:

Essas considerações são importantes e servem para resolver todas as contradições do sistema social. Existem duas espécies de dependência: a das coisas, que provém da natureza; e a dos homens, que provém da sociedade. Desprovida de toda moralidade, a dependência das coisas não prejudica a liberdade e não acarreta vícios. Desordenada, a dependência dos homens os acarreta a todos, e é por meio dela que o senhor e o escravo se depravam mutuamente (ROUSSEAU, 2017b, p. 97).

Eis a dependência mútua, eis a tão conhecida dialética do senhor e do escravo. Assim, numa sociedade atravessada pela dependência mútua, solidificada pelo processo que ensejou a propriedade, os indivíduos são obrigados, frequentemente, a agirem não de acordo com as suas próprias vontades, mas de acordo com as vontades do sistema socioeconômico dominado por alguns poucos através da propriedade. Os desafortunados, e aqui literalmente desafortunados, estão afeitos a um comportamento inevitavelmente subserviente dentro desta cadeia hierárquica de relações socioeconômicas desiguais, já que a obediência não só é justificada, mas é necessária para a manutenção de suas condições mínimas de subsistência. Portanto, de um lado, temos uma identidade formatada e estimulada pelas opiniões, cujo

amor-próprio é a força sentimental que conduz os indivíduos para a comparação e a competição; de outro lado, temos uma estrutura institucional que sedimenta a perda da autonomia econômica e, por conseguinte, da autonomia quanto às decisões sobre a própria vida, ampliando também, no seu bojo, a comparação e a competição.

Em Rousseau a forma de organização econômica e a de condução valorativa da comunidade politicamente organizada não se expressam em esferas separadas e excludentes, mas são esferas inter-relacionadas: a desigualdade econômica influi na condução valorativa da vida e a condução valorativa da vida influi na organização da vida econômica. Rousseau dedica uma parte do *Segundo Discurso* demonstrando que o poder originário das instituições correspondeu, durante a história, a uma ordem baseada, de início, em critérios econômicos de dominação. A teoria dos tipos de governo em Rousseau é encadeada toda ela sobre as bases de uma forma de dominação que se dá, em princípio, no âmbito econômico da vida; quanto maior a concentração de riqueza em uma parte da sociedade, tanto mais intensa é a sua natureza despótica e escravizante. Contudo, mesmo esse poder está envolto em critérios de justificação, isto é, os valores de uma sociedade monárquica, aristocrática ou democrática, seriam integrados, ou pelos menos tacitamente corroborados, como legítimos pelas pessoas vivendo nessas ordens políticas (ROUSSEAU, 2020, p. 235).³⁴

Quer dizer que a estima social, em dada ordem política - que para Rousseau é a forma como se organiza a ordem social, inclusive a sociedade civil -, corresponde diretamente aos valores partilhados pela classe dominante. Na mesma linha, Honneth (2016, p. 204) diz que em Rousseau a busca por estima social não é um dado cristalizado pelos tempos em dada sociedade, mas, sim, aparece como constante fruto de justificação social dessa ordem para a comunidade como um todo.

Como já aludimos, essa justificação, nas sociedades civis que instituíram a propriedade privada, uma análise que se refere às sociedades modernas, calca-se numa

³⁴ No *Contrato Social*, Rousseau diz que “Nada é tão perigoso quando a influência dos interesses privados nos negócios públicos” (ROUSSEAU, 2020, p. 573). A questão para Rousseau é que a democracia plena é impossível, pelo simples fato de que é “inconcebível que o povo permaneça eternamente em assembleia para tratar dos negócios públicos” (ROUSSEAU, 2020, p. 573). É por isso que o filósofo enfatiza que uma democracia que se pretenda funcional deve ser relativamente igualitária, porque somente assim os cidadãos serão suficientemente livres para se afastarem dos interesses mais prementes que a riqueza incita. Nesse sentido, a desigualdade faz com que as vontades exclusivamente egoístas sempre se ponham à frente de qualquer tipo de acordo visando o bem-comum. Ou seja, a desigualdade é um obstáculo para formas de pensar que levem em conta que a política é feita, fundamentalmente, consensualmente. A desigualdade, resumidamente, dissolve a ideia de cidadãos e faz preponderar apenas os interesses privados que se opõe reciprocamente. Em função disso que a forma democrática é aquela que exige o maior esforço público possível para se preservar, já que essa oposição de interesses contempla um risco constante de dissolver qualquer consenso possível e entronizar o interesse privado de uma parcela sobre o resto da população (ROUSSEAU, 2020, p. 573-74).

falsidade, porque representa um pequeno número de pessoas, os ricos, em detrimento de um grande número, os pobres. É, portanto, uma ideologia. Quanto a isso, a retórica de Rousseau é bastante efusiva:

Existe, no estado de natureza, uma igualdade de fato real e indestrutível, pois é impossível, nesse estado, que a diferença de homem a homem seja grande o bastante para, sozinha, tornar um dependente do outro. Existe, no estado civil, uma igualdade de direito quimérica e vã, pois os próprios meios destinados a mantê-la servem para destruí-la; e a força pública, unida ao mais forte para oprimir o fraco, rompe a espécie de equilíbrio que a natureza havia colocado entre eles. Dessa primeira contradição decorrem todas as que observamos na ordem civil, entre a aparência e a realidade. A multidão será sempre sacrificada ao menor número, e o interesse público ao interesse particular (ROUSSEAU, 2017b, p. 276).

Aqui, a consequência da propriedade para Rousseau foi a institucionalização, a legitimação através do direito, da dominação dos ricos sobre os pobres justificada como benéfica a todos. O direito de propriedade, que supostamente seria uma solução universal, inclusive para os pobres, é nada mais do que uma ilusão, que substitui a anomia e a violência circunstancialmente explosiva, por uma violência estrutural, contínua, exploratória. O direito de propriedade e a ideologia que lhe decorre, é um mascaramento que mantém aqueles que nada possuem em seus devidos lugares, porque há sempre a esperança de que a posse de coisas possa vir a ser desses sujeitos.

No *Discurso Sobre a Economia Política* Rousseau ironiza essa justificação do estado de coisas vigente:

Podemos resumir em quatro palavras o pacto social entre as duas partes: *Você tem necessidade de mim, porque sou rico e você é pobre; façamos então um acordo: permitirei que você tenha a honra de me servir, desde que me seja dado o pouco que lhe resta, em troca do meu comando* (ROUSSEAU, 2017a, p. 49).

Essa primeira ordem de justificação que traria segurança e estabilidade sociais generalizadas, benéfica e dá condição de possibilidade, por sua vez, para uma segunda ordem de valores sociais, agora propriamente derivados da estrutura socioeconômica que se fundou a partir da dependência mútua e da propriedade, qual seja, a liberdade.

Que liberdade?

Em aparência, uma liberdade para todos conduzirem suas vidas de modo que lhes aprouver; em essência, entretanto, é uma liberdade apenas parcial, porque uma liberdade mercantil no interior da sociedade civil, uma liberdade sobretudo orientada pela competitividade. E aqui entra a produção de novas necessidades, que instila os desejos pelo

ter, e pelo ser através do ter, em todos os membros da sociedade; que instila, por fim, a sanha por distinção social através do ter. Uma cadeia de produção e reprodução de desejos que nunca satisfaz definitivamente os sujeitos e que os mantém em estado de concorrência perpétuo entre si, cujo corolário é o querer distinguir-se dos demais – concorrência e distinção que se fundamentam, lembremos, no amor-próprio negativo e partir de valores socialmente partilhados.

Em outras palavras, a servidão que se estabelece pela concentração da propriedade, opondo aqueles que trabalham para viver e aqueles que se valem do trabalho alheio para viver, é uma servidão de nível vertical, isto é, de baixo para cima. É uma servidão juridicamente legitimada e que cria as condições para uma servidão de nível, agora, horizontal, isto é, de sujeitos que concorrem entre si e que concerne, em diferentes níveis, à totalidade dos membros da comunidade, abarcando tanto ricos quanto pobres. Essa servidão na esteira da concorrência, de indivíduo para indivíduo, condiciona o funcionamento e a, por assim dizer, narcotização, em relação à servidão de nível vertical. Em outras palavras, a competição mantém os sujeitos ativos para comportarem-se de uma forma que julgam trazer benefícios a si mesmos, enquanto, por suas costas, passa a servidão mais profunda, estruturante, entre classes sociais que retira dessa competição a condição para a concentração da riqueza.

Segundo Neuhouser a propriedade privada vem ao auxílio do amor-próprio empreendendo um papel devastador para a vida social e para o comportamento individual, introduzindo a tendência determinante da mediação dos homens a partir de coisas intercambiáveis. As oportunidades para os sujeitos sobressaírem-se aos demais são potencializadas em um grau inaudito e quase infinito na medida em que mais e mais as coisas podem ser acumuladas por um único indivíduo ou por uma classe de indivíduos, e o amor-próprio estimula e é estimulado na esteira dessa progressão. Os bens materiais, e o amor-próprio que neles, por assim dizer, projeta-se, tornam-se caracteres do julgamento sobre o sucesso ou não, sobre a distinção ou não de alguém (NEUHOUSER, 2008, p. 72). Em uma palavra, a desigualdade psicológica descrita anteriormente e as desigualdades baseadas na propriedade potencializam-se reciprocamente.

A dinâmica da reprodução econômica da vida, quando atrelada à dependência mútua, já é potencialmente patológica. Somada, ainda, à psicologia do amor-próprio assentada na busca por reconhecimento e distinção, produz um modo de vida opaco entre os sujeitos e disruptivo para a sociedade. Em outras palavras, os seres humanos deixam de enxergar uns

aos outros como parceiros de sentimentos e de uma linguagem que é, por assim dizer, pura, para conceberem-se reciprocamente como obstáculos à persecução de seus próprios fins. Notemos que, por serem meios para os fins uns dos outros, todos colocam-se em uma relação de dependência recíproca e, por conseguinte, de objetificação universal.

Rousseau afirma no *Prefácio de Narciso ou O Amante de Si mesmo*:

Lastimo que a filosofia enfraqueça os laços da sociedade que são formados pela estima e pela boa vontade mútuas. Lastimo que a ciência, as artes e todos os outros objetos de comércio fortaleçam pelo interesse pessoal os laços da sociedade. Isso resulta do fato de não se poder, com efeito, fortalecer um desses laços sem que o outro com isso se enfraqueça (ROUSSEAU, 1978, p. 423, nota 11).

Para Rousseau, portanto, os seres humanos ganham a liberdade unilateral relacionada à vida mercantil e perdem potencialmente uma outra forma de liberdade, construída a partir do respeito à dignidade alheia e à construção de uma sociedade mais justa.

Na citação acima a filosofia representa, podemos dizer, a racionalização social da vida – o desenvolvimento da reflexão de que tanto falamos. Ainda, a ciência, as artes e os objetos de comércio representam a mercantilização generalizada da existência que torna todos os seres humanos competitivos e autointeressados. Estamos, aqui, diante da metáfora que Herbert Marcuse formulará para descrever as sociedades capitalistas avançadas, a do homem unidimensional, em que a única forma de liberdade que os indivíduos conhecem é aquela parcial da esfera do consumo, já disposta de antemão à totalidade da sociedade.

O desenvolvimento da sociedade, reiteremos, distancia os seres humanos uns dos outros a partir de sentimentos que derivam da virtude do respeito mútuo universal, porque a regra de conduta passa a ser, depois do estabelecimento da propriedade e de sua transformação em direito positivado, a da dependência das coisas. E tal dependência produz uma clivagem social definitiva em que os interesses privados se sobrepõem aos interesses comunitários e morais de boa convivência. Doravante, os vínculos sociais da sociedade civil são aqueles atados, senão exclusivamente, ao menos principalmente, pelo interesse privado, e esse interesse tende a aplicar seus cálculos a todas as esferas da vida a partir de uma ótica lucrativa, instrumental, interessada.

Starobinski corrobora o que falamos, dizendo que o fim dos seres humanos não é mais aquela espontaneidade transparente nas relações entre os membros da comunidade, mas é a própria coisa que o exemplar moderno da espécie humana passou a conceber como essencial à própria felicidade. O homem, então, torna-se um escravo das coisas e o é através delas, uma vez que vende a alma e a liberdade em nome de sua obtenção, de modo que para tal precisará

passar por cima dos outros homens, instrumentalizá-los e enganá-los (STAROBINSKI, 2011, p. 39).

Nessa direção, Rousseau afirma:

Nossos escritores consideram tudo como se fosse uma obra-prima da política de nosso século – as ciências, as artes, o luxo, o comércio, as leis e os outros laços que, estreitando entre os homens os liames da sociedade pelo interesse pessoal, colocam todos numa dependência mútua, dão-lhes necessidades recíprocas e interesses comuns, e obrigam cada qual a concorrer para a felicidade dos outros a fim de poder alcançar a sua (ROUSSEAU, 1978, p. 423).

Numa sociedade de dependência mútua os sujeitos são obrigados, vejamos, a concorrer. Essa concorrência se dá a partir da rendição ao bem-estar (a felicidade) de um outro, em nome, contraditoriamente, da própria felicidade. Vive-se para um outro, no entanto essa vivência ocorre na esteira do autointeresse, de ter o que aquele outro possa oferecer-lhe, e, portanto, esse outro é visto ao mesmo tempo como condição e empecilho da própria felicidade. Para isso, o sujeito precisa apresentar-se como alguém agradável. Por “agradável”, entenda-se: dócil, manipulável, subserviente. Bajula-se num primeiro momento, para, num segundo, em que o outro vira as costas, mediante a frieza de um cálculo já distanciado, enganá-lo. Veja-se que essa é uma condição total, isto é, a fim de manipular o outro em prol dos próprios desejos, deve-se se render aos desejos alheios. O homem rico precisa apresentar-se dócil porque necessita do homem pobre, ainda que seja para explorá-lo em prol do acréscimo de sua riqueza; já o pobre precisa não só apresentar-se como dócil, mas ser efetivamente dócil, deixando subjugar, porque afinal precisa subsistir (ROUSSEAU, 2020, p. 242).

Todos se enganam mutuamente: na esfera privada da persecução dos desejos, são lobos calculistas que tudo querem devorar; na pública são cordeiros que para tudo devorar devem deixar-se subjugar. A única forma de união que sociedade produziu, desde a propriedade, foi a dos interesses, que, por sua vez, desune-os mediante a competição.

Portanto, a lógica da competitividade leva os seres humanos à manipulação, a um “uso contínuo que eles têm de fazer um dos outros” (ROUSSEAU, 2020, p. 238). Rousseau nos mostra que umas das contradições marcantes da sociedade moderna é que os seres humanos são levados, a fim de viverem em sociedade, a parasitarem uns aos outros. Tal parasitismo vem acrescido de uma camada cultural que distingue os sujeitos entre grupos a partir do que o dinheiro pode comprar. Ou seja, como vimos no caso das opiniões ligadas ao amor-próprio, a dominação de uns sobre os outros, característica marcante de sociedades desiguais, geralmente vem com a justificativa que mantém os de baixo dominados. Note-se,

no entanto, que não é uma crítica apenas dirigida a uma classe social específica – embora também o seja -, mas a todo um modo de sociabilidade que leva os indivíduos a sujeitarem-se, de uma forma ou de outra, aos outros. E o que é pior: muitas vezes por falta de consciência dessa sujeição (ROUSSEAU, 2020, p. 242).

O sujeito da sociedade civil já nasce parcial, cindido, escravizado por uma ordem que valoriza apenas um tipo de liberdade e um tipo de comportamento orientando para o outro, mediante a superação desse outro através da competição. Por exemplo, para instruir-nos acerca dessa formação para a escravização, da falta de consciência diante da sujeição, Rousseau fala:

Os políticos fazem sobre o amor à liberdade os mesmos sofismas que os filósofos fizeram sobre o estado de natureza; julgam, pelas coisas que veem, coisas muito diferentes, desconhecidas; **e atribuem aos homens uma inclinação natural à servidão, pela paciência com a qual aqueles que a têm diante dos olhos suportam a sua, sem pensar que a liberdade é como a inocência ou a virtude, cujo valor só se reconhece à medida que delas se desfruta,** e cujo gosto se perde tão logo se as perdem. (ROUSSEAU, 2020, p. 228, grifo nosso).

Como é possível construir um homem que seja livre para além da competição, se esse homem desconhece outras formas de liberdade que não seja uma liberdade unilateral, a liberdade no âmbito da dependência dos homens mediada por coisas? Ora, o homem achará que essa é a única forma de liberdade, que para Rousseau é uma escravidão, se assim é apresentado para ele, e, ainda, se ele não conheceu durante sua vida outra forma que não seja esta.

Aqui, surge a questão da identificação com as condições da própria sujeição, que pode ser formulada na pergunta: por que os seres humanos aceitam a desigualdade e a sujeição? Ora, justamente porque sobreposta à dependência mútua que desigual e faz muitos servirem a uma ordem que não lhes é favorável, eles aceitam docilmente como justas (porque justificadas) as hierarquias sociais. E não simplesmente porque querem, mas porque os valores dessa ordem que os explora estão entrelaçados ao seu desejo, ao seu amor-próprio, incitando-os a competir com os outros por um lugar melhor, mesmo que efetivamente esse lugar melhor exista apenas idealmente. São os valores convenientes a uma classe de dominantes que mantêm os dominados em estado de letargia ante a própria escravização. E o mundo é apresentado para eles como se não houvessem alternativas: os únicos valores socialmente celebrados são aqueles mesmos que mantêm a exploração de pé, e por isso são os únicos valores com os quais os indivíduos podem identificar-se. É da alienação valorativa que a alienação socioeconômica retira sua condição de possibilidade e de manutenção, por isso a

ênfase na dialética entre a psicologia do amor-próprio e a desigualdade estrutural. Em síntese, o único valor que as pessoas conhecem é o da competição, são escravos dela, e por isso são escravos moral e estruturalmente dos outros.

Rousseau afirma que no tipo de sociedade onde a competitividade e a distinção social são as normas, que, por sua vez, são um efeito e um reforço da e para a desigualdade, trapacear transforma-se numa vantagem. Quanto mais os outros são instrumentalizados por motivos mezinhos, quanto mais são explorados por outrem acreditando que é em benefício próprio, mais este outro coloca-se em vantagem. Esse é um movimento que atravessa a sociedade transversalmente, convertendo todos inevitavelmente em parasitas, por maiores que sejam os esforços para assim não se comportarem (ROUSSEAU, 2020, p. 238-239).

Rousseau acrescenta lamuriosamente:

Estranha e funesta constituição, na qual as riquezas acumuladas sempre facilitam os meios para acumular outras maiores ainda; na qual é impossível, para aquele que nada possui, adquirir qualquer coisa; na qual o homem de bem não conta com qualquer meio de sair da miséria; na qual os mais desavergonhados são os mais dignificados e na qual se tem necessariamente de renunciar à virtude para tornar-se um homem honesto! (ROUSSEAU, 1978, p. 424).

Com seu diagnóstico Rousseau entrevê, ainda nos primórdios da sociabilidade, um conflito que se arrasta civilizatoriamente e que é extrapolado sobremaneira nas sociedades modernas, a saber, o conflito entre meios e fins. Os seres humanos, no decurso do desenvolvimento de suas capacidades intelectuais a técnicas, voltam-se para a persecução dos meios para atingir determinados fins. Nesse sentido, segundo Melzer, o ser humano persegue, prioritariamente, fins que não são “bons por si mesmos”, mas que são necessários ou no mínimo reputados como necessários para a aquisição de outros bens futuros (MELZER, 1990, p. 71-2, tradução nossa).

Em outras palavras, para Melzer os indivíduos veem a necessidade de adquirir meios para a obtenção de coisas que julgam importantes para o seu bem-estar individual, modelando a forma como eles relacionam-se com os outros. Tal cenário torna-se problemático uma vez que se assenhora das prioridades individuais, impedindo uma ligação social que não seja de todo antagônica. Os seres humanos deixam-se prender dentro dessa lógica em que a busca frenética por bens e distinção, e os meios para obtê-los, aliena-os daquilo que poderia ser de maior importância para o bem-estar individual, seja no nível material de uma vida moderada e proveitosa, seja no nível mais elevado de autodescoberta de uma vida melhor vivida.

Como discutimos acima, a busca por meios para a satisfação dos fins individuais, que é um imperativo da sociedade moderna, converte-se em um problema, já que é uma tendência

universal os seres humanos serem capturados pela lógica da competitividade e, por conseguinte, de instrumentalização dos outros e de si mesmos. Nesse sentido, Melzer afirma que o diagnóstico de Rousseau é que “para comandar precisamos obedecer” (MELZER, 1990, p. 72, tradução nossa).

Essa rendição à lógica da concorrência intersubjetiva carrega consigo o sacrifício do pleno potencial para o desenvolvimento da liberdade humana. Em outros termos, os indivíduos obedecem irrefletidamente e perdem a capacidade de deliberação livre sobre suas vidas, a não ser, claro, dentro desse esquadro competitivo que a todos subjuga. Eles perdem, ainda, a capacidade de aquiescer a regras que sejam reconhecidas por si mesmos a partir tanto da afirmação livre de seus juízos morais quanto das circunstâncias materiais de suas vidas. Isso advém do fato de que o ser humano necessita irremediavelmente do outro para obter aquilo de que necessita dado o contexto competitivo. É o outro social, abreviado por um único sujeito ou um grupo de sujeitos, que fornece as condições para que o sujeito trabalhe, e, para isso, obtenha os bens que lhe são necessários.

Assim, Rousseau dispõe:

Enfim, a ambição devoradora, o ardor de construir sua fortuna relativa, menos por uma verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira em todos os homens uma sinistra inclinação a se prejudicarem mutuamente; uma inveja secreta tão mais perigosa que, para dar ser golpe com mais segurança, frequentemente usa a máscara da benevolência [...] concorrência e rivalidade de um lado e, de outro, oposição de interesses, e sempre, o desejo oculto de tirar proveito às expensas de outrem (ROUSSEAU, 2020, p. 220).

Vimos que Honneth não interpreta a alienação como uma patologia da razão em Rousseau, mas como derivação de um amor-próprio negativo. A alienação como uma patologia da razão é indicada por Honneth como recorrente apenas dentro da teoria crítica já avançada, a partir do diagnóstico de uma não realização das expectativas racionais de emancipação da modernidade (HONNETH, 2008, p. 394-95). No nosso entendimento, quando apresentamos a ideia de que a justificação do diagnóstico de Rousseau conteria um conceito aberto de liberdade cujo potencial é construído historicamente, deduzimos que a alienação poderia ser também uma patologia da razão, já que é esta, também, que condiciona a geração do amor-próprio e da técnica. É um processo que, aparecendo incipientemente a partir das primeiras fagulhas do amor-próprio e se solidificando com a propriedade, promoveu um tipo de razão parcial: é a razão da esfera da concorrência mediante a dependência mútua, operando o enrijecimento do comportamento social a partir de um tipo específico de liberdade, qual seja, a liberdade de vender e comprar, e de vender e comprar outrem, ou,

ainda, de vender ou comprar a distinção através dos objetos, das assim chamadas novas necessidades.

Como já abordamos, da dialética entre a técnica e o ambiente nasce o ócio que modifica o destino da espécie. Isso porque é somente com o ócio e com uma forma em que o tempo não é dedicado apenas à subsistência que a capacidade para a reflexão é despertada. O que Rousseau defende é que em algum momento de nossa história a reflexão passou a ter um papel gradativamente mais determinante para a existência da espécie, um papel que não era relevante anteriormente. Ainda que apenas pressuposto pelo filósofo, a reflexão seria um processo evolutivo, dialético e gradativo. Então, para Rousseau, a reflexão ou o cálculo ocioso oportunizaram a criação de novas necessidades até então “desconhecidas de seus pais” (ROUSSEAU, 2020, p. 211). Notemos, portanto, que as condições para o desencadeamento da alienação estão ligadas ao desenvolvimento da reflexão, entendida, aqui, em sentido amplo, como um processo que desperta a racionalização progressiva da vida de forma geral. Nesse sentido, Rousseau diz também no *Emílio* que “pois a miséria não consiste na privação das coisas, mas na necessidade que delas se faz sentir” (ROUSSEAU, 2017b, p. 92).

Ilustrativamente, no *Prefácio de Narciso*, Rousseau apresenta esse quadro negativo da reflexão e da cisão interna:

O homem nasceu para agir e pensar, e não para refletir. A reflexão só serve para torna-lo infeliz, sem fazê-lo melhor ou mais sábio; faz com que lamente os bens passados e o impede de gozar o presente; apresenta-lhe o futuro feliz a fim de, pela imaginação, seduzi-lo e atormentá-lo pelos desejos, e apresenta-lhe também o futuro infeliz a fim de, antecipadamente, fazê-lo sentir (ROUSSEAU, 1978, p. 425).

Com isso também o homem cria involuntariamente um novo jugo para si mesmo, já que as novas necessidades tendem a transformar-se em novos hábitos e já não é a própria posse - embora ainda relevante - que se torna problemática para seu bem-estar, mas a ausência de uma posse habituada ou o desejo por ela. Uma vez sentida como ausente, a ausência da posse converte-se num flagelo insuportável. Eis como o ser humano coloca-se numa situação em que não consegue controlar os próprios desejos. Se antes essas novas necessidades não preocupavam a espécie humana porque simplesmente inexistiam, agora, quando as perde ou não as tem, o homem vê a angústia instalar-se em seu coração, uma angústia que, pensando nos termos cronológicos de Rousseau, anteriormente jamais esteve ali (ROUSSEAU, 2020, p. 211-12).

Notemos uma distinção entre aqueles hábitos derivados das necessidades naturais da espécie, da subsistência portanto, e aqueles derivados da paulatina normalização de práticas e modos de desejar e de se comportar a partir do aumento da produtividade e da disponibilidade

de coisas uma vez em sociedade. As necessidades que Rousseau chama de artificiais estão dentro do escopo desta segunda categoria, já que não derivam da natureza, mas tão somente de um processo que se sobrepõe a ela, estabelecendo uma segunda natureza, integrada e tomada ao longo do tempo como necessárias pela comunidade.

Para Rousseau, assim como as novas necessidades, certas formas de organizar a sociedade que promovem a dominação e a injustiça, a riqueza de uns e a miséria de outros, são com o decorrer do tempo introjetadas como hábitos sociais e encaradas, através das opiniões, com naturalidade pelos indivíduos. Eis uma das críticas dirigida à sociedade: qualquer coisa pode ser normalizada, inclusive a barbárie, ou, no caso defendido aqui, as patologias sociais, desde que elas se tornem hábitos partilhados. Ademais, certos hábitos tendem a repercutir no comportamento humano, modificando a capacidade de sentir repulsa ou indignação seja em relação ao próprio comportamento ou ao dos outros. Aqui, as virtudes da piedade e a consciência moral são reprimidas quando, por exemplo, a competição é o vetor determinante das relações sociais (ROUSSEAU, 2017b, p. 72).

Sobre essa habituação ao vício e à barbárie, mais uma passagem do *Emílio* nos é elucidativa:

Acostumar-se-á, pelo menos, ao espetáculo do vício e a ver os maus sem horror, assim como nos acostumamos a ver os infelizes sem piedade. Logo, a perversidade geral lhe servirá menos de lição que de exemplo; dirão que, se assim é o homem, ele não deve desejar ser diferente (ROUSSEAU, 2017b, p. 277).

Daniel Bell, em seu clássico livro *The Cultural Contradictions of Capitalism*, afirma que as sociedades modernas são caracterizadas pela superação dos hábitos de existência antigos que estavam assentados fundamentalmente num modo de produção para suprir as necessidades básicas dos indivíduos. Ocorreu, da modernidade para contemporaneidade, a transição da preocupação com o mínimo essencial de vida para um modo de produção que despertou o desejo ilimitado através de bens outrora supérfluos. A condição de possibilidade para essa transição é um contributo do avanço da técnica e dos modos de produção que proporcionaram gradativamente o acesso a diversos tipos de bens impensáveis em outros momentos históricos. O despertar de uma psicologia direcionada à aquisição de coisas e a ratificação social disso como um valor representa uma autorização para a persecução irrefreada dos desejos individuais. Essa persecução calcada na soberania dos desejos termina por dissolver as instâncias sociais fundadas em laços reciprocamente comuns. Esse é o tipo de análise que encontramos no *Segundo Discurso* de Rousseau. Como viemos argumentando, é do intercâmbio entre o amor-próprio, ou seja, o desejo psicológico de se sobressair, com a

técnica desenvolvida a partir da propriedade, que as circunstâncias para a competição cega são instauradas. Segundo Bell, esse cenário é descrito brilhantemente por Rousseau e correspondeu a uma “institucionalização da inveja”, fruto do modo de sociabilidade burguês moderno (BELL, 1976, p. 22, tradução nossa).

Assim, Starobinski afirma que em Rousseau os seres humanos não desejam os bens apenas porque eles dão prazer - embora, claro, isso seja importante - mas porque também são sinais representativos externos de sua existência no mundo (STAROBINSKI, 1996, p. LXIII).

Rousseau descreve que, num primeiro momento, a propriedade, basicamente um bem imóvel, serve fundamentalmente como um instrumento para o alargamento do fosso entre ricos e pobres, e, por conseguinte, para a dominação social (ROUSSEAU, 2020, p. 220-21).³⁵ Num passo adiante, a propriedade, e, mais especificamente, os “sinais representativos de riqueza”, são essenciais, segundo Rousseau, para dissolver definitivamente a estima e a benevolência originais, cuja característica era a espontaneidade, a imediaticidade da vida, a ausência de reflexão calculante, enfim, um lugar em que nada nebuloso meava as consciências (ROUSSEAU, 2020, p. 220).

No mesmo sentido, para Neuhouser o sentimento de existência advindo do reconhecimento social, estruturado pelo amor-próprio e intermediado por coisas, torna-se patológico uma vez que a propriedade privada das coisas induz a uma virtual ampliação infinita desse sentimento. Em certo sentido, os sujeitos percebem as coisas que adquirem como uma extensão de sua própria existência no mundo, e, portanto, como uma demarcação cada vez maior de seu espaço de reconhecimento. A conquista da propriedade das coisas não é apenas um estímulo *per se* para o amor-próprio, mas o reconhecimento a partir dos olhos

³⁵ A expansão da propriedade fundiária, concentrada nas mãos de poucos progressivamente, joga uma massa de pessoas excluídas para fora do banquete dos ricos – em função da incapacidade de possuir as próprias terras, já que estão hiperconcentradas – à mendicância e à violência para garantir, de uma forma ou de outra, a própria subsistência. Segundo Rousseau, tal cenário é o condicionante da “dominação e a servidão, a violência e as pilhagens” (ROUSSEAU, 2020, p. 220-21). Os ricos valendo-se de sua força e de seus respectivos escravos, ou servos, subjagam os próprios vizinhos, descolando-se do restante dos indivíduos como classe, tornando-se cada vez mais tiranos, não apenas em função da utilidade para a manutenção dos seus domínios materiais, mas também, da manutenção de um sentimento de superioridade diante dos demais. Ambos, pobres e ricos, arrogando-se o direito aos bens que imaginam ser propriamente legítimos num mundo socialmente cindido e inseguro, e “sufocando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça” desencadeiam, na esteira das “paixões desenfreadas”, a anomia do estado de guerra generalizado (ROUSSEAU, 2020, p. 220-21). Considerando o que Rousseau diz, podemos deduzir que os homens não nasceram pobres, mas tornaram-se pobres. A pobreza é um conceito, sobretudo, de sociedades desenvolvidas, já que em remotas eras, os bens, ainda que poucos em diversidade, estavam disponíveis a qualquer um. É apenas com a propriedade, portanto, que a riqueza e a pobreza se estabelecem, já que os recursos passam a ser concentrados e a força de trabalho passa a ser explorada por aqueles que detêm tais recursos. Aqueles que ficam fora do festim da produção de riqueza que a propriedade e a consequente expansão desta garante a uns poucos, são obrigados, seja pela necessidade ou até mesmo pela força, a trabalhar, a servir, para não morrerem de fome.

daqueles que estão ao seu redor, de uma situação de superioridade que, por sua vez, corrobora o amor-próprio de um sujeito ou de um grupo de sujeitos. A possibilidade de disposição quantitativa das coisas e a capacidade de alcance destas coisas são tomadas como sinais de êxito em função desse reconhecimento social. Em outras palavras, o sujeito é admirado e dignificado por outros através das opiniões não sobre o que de fato é, mas sobre o que tem (NEUHUSER, 2008, p. 73). Os objetos são o efeito que o sujeito irradia para a realidade externa, fazendo o sujeito experienciar sua vida e incitar o amor-próprio principalmente a partir dessa instância das coisas.

Quanto mais coisas há para se dispor, mais desejosos são os indivíduos para ampliar-se indefinidamente no mundo como sujeitos. As coisas os recobrem como uma extensão do seu próprio sentimento:

Assim, dependemos de tudo, nos pegamos a tudo; os tempos, os lugares, os homens, as coisas, tudo que é e tudo que será importa a cada um de nós: nosso indivíduo já não é senão a menor parte de nós mesmos. Cada um se estende, por assim dizer, sobre a Terra inteira e se torna sensível sobre toda esta grande superfície (ROUSSEAU, 2017b, p. 94).

O problema é que ao desejar infinitamente as coisas, porque se confunde a infinitude das coisas com a infinitude de sua própria existência, o indivíduo enfraquece-se ao render-se completamente àqueles que contemplarão seus desejos, ao viver pela demanda dos outros que, como sabemos, têm também seus próprios interesses. Então:

Quando dizem que o homem é fraco, o que querem dizer? A palavra fraqueza indica uma relação. [...] Aquele cuja força ultrapassa as necessidades, seja ele um inseto ou um verme, é um ser forte. Aquele cujas necessidades ultrapassam sua força [...] é um ser fraco. O homem é muito forte quando se contenta em ser o que é, e muito fraco quando deseja elevar-se acima da humanidade (ROUSSEAU, 2017b, p. 92).

Se a propriedade privada, num primeiro momento, e a propriedade privada das mercadorias, num segundo, são percebidas pela maior parte da sociedade como sinais externos de valor individual, o amor-próprio reproduz regularmente tal dinâmica fazendo com que a acumulação e a sanha por distinção se ampliem cada vez mais (NEUHUSER, 2008, p. 122 e seg.). Quanto mais coisas os indivíduos possuem, por conseguinte, mais dilatam simbólica e materialmente seu campo de atuação e influência sobre a realidade social e sobre outros sujeitos, e quanto maior é tal dilatação, tanto maior é a demanda por crescer esse poder monopolista para protegê-lo. Em outras palavras, quanto maior o poder, maior é a sensação de insegurança que ele instila. É um processo que se autoperpetua, que não encontra fim (MELZER, 1990, p. 72).

Portanto, a propriedade das coisas transforma a psicologia humana ao ganhar o status de hábito e expandir quase infinitamente os desejos humanos. Ainda no *Emílio*, Rousseau demonstra que os novos hábitos formatam os desejos individuais já desde a primeira infância. E assim é, por analogia, o caso da primeira infância do gênero humano a partir da transposição do estado de natureza para o estado de sociedade. Na infância da criança, bem como da humanidade, as necessidades excedem os limites da natureza, ou seja, da simples subsistência, para construírem um mundo de confortos supérfluos. Habituar-se ao exagero, à uma desmedida ilimitada, é uma das causas preponderantes de uma má educação ou de um vício social. Contudo, quando o hábito é absorvido e solidificado, torna-se difícil para os seres humanos dele se desvencilhar, já que a partir desse momento se “acrescenta uma nova necessidade à natureza: eis o que se deve prevenir” (ROUSSEAU, 2017b, p. 72).

Se antes, então, havia apenas o desejo primitivo, sevado pelo amor-próprio, de querer ser um outro, de insatisfação, agora, temos uma conformação que atravessa a sociedade de ponta a ponta, mediada pela dependência mútua material, fazendo com que esse desejo seja subsumido à propriedade dos bens. Esse, podemos afirmar, é um primeiro nível da alienação no que diz respeito à propriedade: a mediação do querer ser outro a partir de bens. Um segundo nível está na própria conformação da sociedade cindida em proprietários e não proprietários, agora numa categoria mais elevada, ou seja, estrutural, relativa à produção e reprodução da riqueza.

Segundo a interpretação que propomos aqui, esse segundo nível da alienação, que é, por assim dizer, estrutural, à medida que se relaciona com o primeiro nível, da mediação através de bens por todos desejados, contribui para mascarar, e conformar os sujeitos, ante as contradições subjacentes ao alheamento dos frutos do trabalho de uns em prol da apropriação destes por outros. Em outras palavras, os indivíduos concorrem entre si não apenas porque objetivam garantir condições de conforto, ou, no mínimo, subsistência, mas também porque a riqueza, os bens que ela compra, as necessidades artificiais, são vistas como capazes de contribuir para a escalada social dos indivíduos, trazendo-lhes distinção numa sociedade guiada por esses valores. Relembremos, por exemplo, o que Honneth (2016, p. 195) diz: o reino do parecer é confundido com o reino do ser. E parecer, aqui, é fundamentalmente identificado ao ter.

Então, temos uma tripartição dos aspectos da alienação social: a partir do desejo de ser outro, intermediado pelos valores da sociedade em questão, fruto de um incipiente amor-próprio negativo; o desejo de ser ou ter o que o outro tem, seja esse outro na figura de um

indivíduo e suas posses ou de uma coletividade de indivíduos que produz as necessidades artificiais (um grande outro); e, ainda, a partir do alheamento dos frutos do próprio trabalho, que leva à escravização sob o domínio de um outro que detém as condições necessárias para garantir o trabalho, condicionando a subsistência ou uma existência confortável.

Diz-nos Rousseau:

Se fosse o caso de entrar em detalhes, eu poderia facilmente explicar como a desigualdade de prestígio e de autoridade torna-se inevitável entre os particulares, tão logo, reunidos em uma mesma sociedade, eles sejam **forçados a comparar-se entre si e a considerar as diferenças que encontram no uso contínuo que têm de fazer uns dos outros**. Essas diferenças são de várias espécies; mas, em geral, por serem a riqueza, a nobreza ou a condição, o poder e o mérito pessoal as principais distinções pelas quais as pessoas se avaliam na sociedade, eu poderia provar que o acordou ou o conflito dessas forças diversas é a indicação mais segura de um Estado bem ou mal constituído. Faria ver que entre essas quatro espécies de desigualdade, por serem as qualidades pessoais a origem de todas as outras, **a riqueza é a última a que elas se reduzem, pois, sendo a mais imediatamente útil ao bem-estar e a mais fácil de transmitir, dela nos servimos com facilidade para comprar todo o resto** (ROUSSEAU, 2020, p. 238, grifo nosso).

Por mais que as distinções sociais tenham iniciado primitivamente a partir de caracteres psicológicos de comparação com os outros, é a diferença de riqueza o termo determinante da modernidade ligada a essas distinções. Ainda, no verbete sobre economia da *Enciclopédia* de Diderot e D’Alambert, Rousseau corrobora tal tese do poder social mediador que o dinheiro ganha na sociedades, de modo que “enfim, a venalidade levada a tal excesso que a consideração é contada com moedas, e as próprias virtudes se vendem a dinheiro: tais são as causas mais sensíveis da opulência e da miséria” (DIDEROT, D.; D’ALAMBERT, J.R. 2019, p. 122).

A conjugação entre a técnica e o amor-próprio, para Rousseau, funda as bases para o processo de alienação, a qual, como se defende aqui, pode ser considerada uma patologia social:

Eis [...] todas as faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio despertado, a razão em atividade [...] Eis todas as qualidades naturais postas em ação, a condição e a sorte de cada homem estabelecidas, não somente sobre a quantidade de bens e o poder de servir ou de causar danos, mas sobre o espírito, a beleza, a força ou a habilidade, sobre o mérito ou os talentos, qualidades essas que, por serem as únicas capazes de atrair consideração, logo se tornam valiosas, fossem reais ou afetadas: para benefício próprio foi preciso mostra-se outro do que se era na realidade. Ser e parecer tornaram-se completamente diferentes, e dessa distinção surgem o fausto imponente, a astúcia enganadora e todos os vícios que compõe seu cortejo (ROUSSEAU, 2020, p. 219-20).³⁶

³⁶ Na *Carta à Beumoont* Rousseau diz que a distinção entre ser e parecer explica todos os vícios e males da sociedade (ROUSSEAU, 2018, p. 1979).

A cisão entre ser e parecer leva os indivíduos a representar e falsear suas habilidades e poderes no intuito de despertar o interesse daqueles que os observam. É preciso simular para o outro uma imagem de si que pareça agradável para conquistá-lo. Opera-se uma inversão entre o que se é de fato e o que se parece ser, tornando esta segunda muito mais fundamental numa esfera de concorrência tanto no mundo econômico quando no mundo das distinções sociais. O recurso à imagem, à aparência, torna-se um valor social independente dos indivíduos; todos viram escravos do valor social dessas aparências, sejam elas quais forem. A humanidade torna-se, por assim dizer, serva da imagem, um instrumento dela. E na medida em que vivem para a imagem projetada de si e para imagem que os outros projetam, tornam-se reféns daqueles que detêm o poder de influenciar quais valores serão os celebrados – que geralmente são aqueles mais convenientes às classes dominantes.

Vejamos, já nos fins do *Segundo Discurso* a conclusão de Rousseau:

seria preciso que essas palavras, *poder e reputação*, tivessem um sentido em seu espírito e que soubesse existir uma espécie de homem que atribui importância aos olhares do universo, que sabe ser feliz e contente consigo mesmo mais pelo testemunho de outrem do que pelo próprio. Tal é, com efeito, a verdadeira causa de todas essas diferenças: o selagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só saber viver segundo a opinião dos outros, e é, por assim dizer, unicamente mediante o julgamento deles que toma conhecimento da própria existência [...] como, reduzindo-se a aparências, tudo se torna artificial e simulado [...] indagando aos outros o que somos, sem jamais ousar interrogarmo-nos a nós mesmos, em meio a tanta filosofia, humanidade, cortesia e máximas sublimes, tudo o que temos é um lustro enganador e frívolo, honra sem virtude, razão sem sabedoria, prazer sem felicidade (ROUSSEAU, 2020, p. 242-43).

Rousseau, ainda, descreve-nos:

O homem da sociedade reside inteiramente em sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, sente-se sempre estrangeiro e constrangido quando é forçado a retornar a si. O que ele é não lhe importa; o que ele parece ser é tudo para ele (ROUSSEAU, 2017b, p. 269).

Como argumentamos, os sentimentos dos indivíduos são guiados por aquilo que podem ter ou não e, para tal, empregarão todos os meios que lhes estão disponíveis para alcançar aquilo que julgam lhes faltar. Os seres humanos se tornam competitivos. Ora, numa sociedade em que a produção de mercadorias é constante e diversa, há sempre uma coisa nova, uma nova necessidade a ser desejada. Os ricos, além de serem os mais admirados, já que o valor social da posse das coisas está atrelado a como os seres humanos veem uns aos outros, estão sempre à frente neste processo. No entanto, deve-se notar, esse processo de projeção do eu a partir das coisas não é uma exclusividade dos ricos. Tanto ricos quanto

pobres estão capturados na teia da competição e da dissimulação de si mesmos a partir das coisas. Os primeiros, frequentemente, para manter a própria distinção ou distinguirem-se ainda mais; os segundos, por seu turno, para conquistarem a desejada consideração pública. Em suma, ambos os grupos sociais são escravizadas pelos seus desejos à medida que a todo o momento estão comparando-se, observando-se, e querendo aquilo que, circunstancialmente, não está a sua disposição (ROUSSEAU, 2020, p. 238-39; ROUSSEAU, 2020, p. 242-43).

Vejamos Rousseau:

Mostraria o quanto esse desejo universal de reputação, de honras e preferências nos devora a todos, estimula e compara os talentos e as forças, excita e multiplica as paixões, e, tornando todos os homens concorrentes, rivais, ou antes, inimigos, cotidianamente provoca reveses, acontecimentos e catástrofes de toda espécie, levando ao mesmo combate tantos pretendentes... a essa ânsia de fazer com que se fale de si, a esse furor de distinguir-se, nos coloca quase sempre fora de nós mesmos, devemos o que há de melhor e de pior entre os homens: nossas virtudes e nossos vícios, nossas ciências e nossos erros, nossos conquistadores e nossos filósofos, ou seja, uma infinidade de coisas más e um pequeno número de coisas boas. Provaria, por fim, que, se encontramos uns poucos poderosos e ricos no auge da grandeza e da fortuna, enquanto a multidão rasteja na obscuridade e na miséria, é porque os primeiros só valorizam as coisas de que desfrutam na medida em que os demais delas são privados e, sem mudar de condição, deixam de ser felizes se o povo deixasse de ser miserável (ROUSSEAU, 2020, p. 238-239).

No meio desse quiproquó, em que o homem corre incessantemente atrás de coisas para satisfazer seus desejos inconscientemente introjetados por um outro social que os estimula, os seres humanos passam a empregar os outros, agora conscientemente, para a obtenção das coisas. O que está em curso, portanto, é um processo que, de um lado, faz com que os homens ajam irrefletidamente num contexto que se alimenta desse agir irrefletido, tornando-os escravos e, de outro, refletida ou calculadamente, rompendo com seres da mesma espécie e manipulando-os para obter o que é seu. O outro, então, torna-se um obstáculo para a realização dos próprios desejos canalizados exclusivamente para a posse dos objetos. No decorrer dessa busca, como venho argumentando, este homem também é tratado da mesma forma por outros, ou seja, ao sujeitar outros, por eles também é sujeitado. O fato é que entre sujeitados e subjulgadores, ambos, ao final, acabam escravos dos próprios desejos incessantes e da produção social de coisas que alimentam esse desejo. Ninguém consegue enxergar o outro que não seja através do filtro opaco dos próprios interesses imediatos e futuros. É o objeto que os determina e os escraviza, parasitando a capacidade humana para o acesso ao outro a partir de outros valores possíveis, que considere este outro em sua dignidade própria, suscetível igualmente aos mesmos sofrimentos e esperanças. Eis o cenário em que o

comportamento pertinente é a simulação, a hipocrisia, o falseamento de si, porque só assim, numa sociedade organizada sob esses pressupostos, o sujeito alcançará seus objetivos.

4.3 ALIENAÇÃO EM ROUSSEAU E HONNETH: DIVERGÊNCIAS E CONVERGÊNCIAS

Iniciamos o texto endossando a tese exposta em *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory* de Axel Honneth, segundo a qual Rousseau seria o fundador metodológico da filosofia social e do conceito de alienação como forma de diagnóstico das patologias da sociedade do seu tempo (HONNETH, 2007, p. 10). Cabe-nos, agora, fazer um apanhado, a partir do que expomos, dos pontos que concebemos divergentes, também dos convergentes, de nossa interpretação da obra de Rousseau e da interpretação defendida por Honneth.

Nosso objetivo inicial foi considerar a ideia de Honneth de que Rousseau foi o fundador da filosofia social e do conceito de alienação para desenvolvê-los a partir do interior da obra de Rousseau. Honneth argumenta que o critério usado por Rousseau para diagnosticar as patologias sociais advém da contraposição entre o estado de natureza, em que os seres humanos viviam em uma relação monológica consigo mesmos, ante o estado de sociedade, de um ser humano já aculturado e corrompido, em que a independência original do homem natural foi perdida em nome de uma existência orientada sobremaneira por outros. Nas palavras de Honneth, o estado de natureza de Rousseau “é caracterizado pela tranquilidade de uma autonomia mutuamente concedida” (HONNETH, 2007, p. 9, tradução nossa).

Para Honneth, Rousseau, no *Segundo Discurso*

esboça uma imagem poderosa do estado de natureza a partir de numerosas referências a observações empíricas. Esse esboço serve, então, na segunda parte de sua análise como um pano de fundo contrastante, contra o qual as patologias da forma moderna de vida são focalizadas. A mera formulação do texto aparenta que Rousseau esquematiza o critério para esse diagnóstico crítico de um estado que deve ter existido antes do desenvolvimento da sociedade. Ainda hoje, resta pouco claro como suas afirmações metodológicas relacionadas com uma forma natural de vida devem ser entendidas (HONNETH, 2007, p. 7, tradução nossa).

Percebe-se que embora Honneth argumente no sentido de uma contraposição de um sujeito auto-orientado no estado de natureza para um sujeito orientado pelos outros no estado de sociedade, ainda assim para ele não se revela claro o nexos do diagnóstico em Rousseau. Nosso intento, durante o trabalho, foi, de certa forma, preencher esse vácuo. Descartamos, a partir de Rousseau, a ideia de ruptura como pano de fundo contraposto ao diagnóstico,

enfazando a ideia de processo e a ideia de desenvolvimento contidos nos conceitos que explicam a passagem do estado de natureza para o estado de sociedade. Isso nos permitiu superar essa natureza antitética entre estado de natureza e estado de sociedade, encarando a história como um conceito relacional e aberto dentro do *Segundo Discurso*, basificando, por seu turno, o critério normativo do diagnóstico numa ideia de liberdade também como processo em construção.

Como vimos, essa ideia de liberdade, atrelada ao conceito de perfectibilidade, é um potencial da espécie humana. Esse potencial é desencadeado plenamente à medida que os indivíduos se relacionam em comunidade, numa dialética em que constroem suas condições de vida a partir da liberdade e que a liberdade é, em contrapartida, influenciada por essas condições de vida. A interpretação da liberdade deve passar pelo estado de sociedade, pelas normas que essa sociedade compartilha, pelas técnicas nela desenvolvidas e, também, pelos sentimentos nela existentes. A liberdade é, portanto, relacional e construtiva de acordo com a cultura e com as estruturas sociais.³⁷

Quando faz uma crítica àqueles que justificam a escravidão e a servidão, Rousseau diz “que a liberdade é como a inocência e a virtude, cujo valor só se reconhece à medida que delas se desfruta” (ROUSSEAU, 2020, p. 228). Isso mostra-nos que a liberdade é um valor, algo integrado a partir da construção de uma existência coletiva para a liberdade, que, portanto, cultivada e expansível para todos.

Considerando todo o processo em que a sociabilidade e as formas de dominação já se desenvolveram, a liberdade não é um dado inerente a uma categoria de sujeitos. Ela, como

³⁷ Em *O Direito da Liberdade*, Honneth afirma que a noção de liberdade reflexiva foi introduzida no pensamento ocidental moderno por Jean-Jacques Rousseau, no bojo da distinção entre ações autônomas e heterônomas. Para além de Hobbes e sua concepção de liberdade como ausência de impedimentos externos à autorrealização individual, Rousseau transcende tal conceito de liberdade assentando-a a partir de uma vontade que seja reconhecidamente legítima para o indivíduo. Há, portanto, a ampliação, que integra as esferas objetiva e subjetivas da existência, uma ampliação relacional entre indivíduo e sociedade, agora pressupostos necessários para realização da ação livre. A partir de Rousseau, a liberdade é um conceito que compreende um razoável grau de identificação do agir individual com as próprias vontades. Tal ideia posteriormente seria articulada e aprofundada no pensamento de Kant a partir da noção de autonomia moral (HONNETH, 2015, p. 59-60). Nossa interpretação poderia, ao menos em tese, integrar a noção de liberdade reflexiva dentro da perspectiva proposta de liberdade como construção histórica. Entretanto, concebemos que essa noção de liberdade reflexiva, ainda que correta, integra apenas uma parte do que supomos ser a liberdade em Rousseau. Ao adotarmos o conceito construtivo de liberdade, foi possível expandir a liberdade não apenas como conceito ideal normativo para a sociedade, mas também como conceito antropológico relativo ao processo de desenvolvimento do ser humano como espécie diferenciada das demais. Não satisfeito, esse conceito de liberdade construtiva permite-nos extrapolá-la para outras formas possíveis de construção da liberdade, subsumido outras esferas da vida, seja na política, na economia ou na educação. Essa extrapolação construtiva da liberdade aparecerá num momento posterior da obra de Rousseau, principalmente no *Contrato Social* e no *Emílio*, quando seus intentos são mais propositivos e utópicos, e não críticos - este que é objeto analítico do presente texto.

argumentamos, é uma potencialidade cuja característica pode ser expandida ou suprimida de acordo com as condições históricas que impõem formas de dominação aos sujeitos. No *Contrato Social*, por exemplo, a liberdade jurídica é construída a partir de regras de justiça no interior do âmbito de uma deliberação política, que, por sua vez, pressupõe uma liberdade moral como autonomia, e, ainda, uma liberdade política para que a própria deliberação seja possível. A liberdade como construção, além de estar pressuposta em sua antropologia, permite-nos integrar essas outras formas de liberdade presentes na obra de Rousseau sem que se recaia em um tipo específico e unilateral de liberdade para apontar o esteio de sua obra.

Sendo a liberdade um potencial que se constrói em sociedade, ela é determinada por esta, e, por suposto, a forma de manifestação da liberdade subjaz à organização social. Isso nos permitiu, num segundo momento, conceituar a alienação não apenas como uma patologia do amor-próprio, como supôs Honneth, mas também como uma patologia da razão, já que esta está também associada à forma que a liberdade irá se manifestar. Tal patologia da razão emerge nas sociedades modernas como uma liberdade parcial, enfim, como uma liberdade no âmbito da concorrência mercantil entre os seres humanos, que impede, a partir do calculismo e do autointeresse, a realização de uma liberdade, por exemplo, jurídica, moral e política.

Ademais, Honneth diz que Rousseau, fazendo uso dos modelos interpretativos de “inversão” e “alienação”, interpreta esses processos como sendo uma necessária consequência de uma ruptura antropológica dada uma situação inicial” (HONNETH, 2007, p. 11, tradução nossa). Ora, considerando o que defendemos até aqui, por Rousseau usar as categorias móveis e construtivas da liberdade e da perfectibilidade, demonstrando que o processo que ensejou a civilização não foi necessário, e, portanto, que o desenvolvimento histórico em si não é necessário, interpretamos que a conclusão de Honneth é insuficiente.

É somente a partir dessa não necessidade da história e da civilização que faz sentido apontar a alienação como uma patologia social, justamente porque ela se manifesta a partir da socialização e da forma como esta se estrutura no transcurso de seu desenvolvimento, e não simplesmente como uma ruptura antropológica. Em outras palavras, a alienação como patologia surge de um modo de relação social específico e histórico, cujo corolário é a suposição de que o ser humano constrói as condições de sua existência no mundo de forma não definitiva, constantemente aberta para a mudança, e isso é o que explica comportamentos considerados patológicos, impeditivos para a realização de uma outra forma de existência.

Honneth fala, ainda, que em Rousseau a alienação é do ser humano em relação a uma “forma original de existência” (HONNETH, 2007, p. 10, tradução nossa). Certamente que a

alienação, como um comportamento mediado por outros, inerente ao processo de socialização, afigura-se, nessa perspectiva, como uma categoria neutra, que rompe com a independência natural. No entanto, a alienação como uma patologia social, e isso é importante, deve conter aquilo que a torna negativa no interior de uma forma de sociabilidade específica. Rousseau não está analisando o homem natural quando fala de alienação, quando fala de vícios sociais, e sim está analisando a forma como a sociedade se organiza e que produz esses vícios. A patologia não surge como uma alienação do estado de natureza, numa cisão do estado de natureza para o estado de sociedade, mas como uma alienação no estado de sociedade, a partir das normas e da forma de dependência mútua estruturadas a partir do estado de sociedade. A cisão é de si a partir de um outro no estado de sociedade e a partir de si para com o outro no estado de sociedade, e não para com o estado de natureza em que “há que se negar, mesmos antes do dilúvio, os homens jamais tiveram em puro estado de natureza, ao menos que a ele tenham regredido por algum acontecimento extraordinário. Paradoxo bastante embaraçoso a defender, e impossível de provar” (ROUSSEAU, 2020, p. 171).

Admitamos que quando Rousseau afirma que o homem civilizado vive “fora de si” e o “selvagem vive em si mesmo” (ROUSSEAU, 2020, p. 243), podemos incorrer na mesma confusão de Honneth quando este fala em uma ruptura entre estado de natureza e estado de sociedade como justificção do diagnóstico. Mas primeiro, notemos o mais evidente, Rousseau fala não do homem natural, mas do homem selvagem - este também um homem social. Segundo e mais importante, aqui não ocorre uma oposição que comporta toda a chave metodológica de Rousseau, é apenas, podemos afirmar, um recurso crítico, retórico, para desmascarar as hipocrisias do homem civilizado que se enxerga como superior ao homem selvagem. Rousseau não está fazendo filosofia analítica, ele está sintetizando, está, por assim dizer, discursando sob um púlpito em frente a um auditório universal, empregando uma “linguagem que convenha a todas as nações” (ROUSSEAU, 2020, p. 171). O fundamento do nosso argumento está exatamente em tudo o que Rousseau falou precedentemente no *Segundo Discurso*, isto é, a inexistência do estado de natureza, a inexistência do homem natural, a inexistência de apenas uma forma de desenvolvimento histórico e de tantas outras coisas já abordadas aqui. O homem natural não é nada, inexistente, e nada se pode retirar do homem natural para analisar o homem social. Enfim, Rousseau está interessado nas “contradições do sistema social” (ROUSSEAU, 2018, p. 5361) que desembocam em vícios sociais e, por conseguinte, no modo como os indivíduos se comportam com outros e consigo em sociedade.

Está interessado no processo social, no desenvolvimento do homem social, na forma de relação dos homens sociais, e não necessariamente na lógica da comparação *per se*.

E isso vem ao encontro do que falávamos sobre a liberdade construtiva. Lembremos que no *Contrato Social* Rousseau tenta elaborar uma noção de liberdade jurídica a partir de critérios de justiça ante uma sociedade civil já desenvolvida, uma sociedade em que a propriedade e a dependência mútua já se estabeleceram,³⁸ e não a remetendo ao estado de natureza. Ele toma “os homens tais como são” nos limites do que “o direito permite com o que o interesse prescreve” (ROUSSEAU, 2020, p. 505). Os homens “tais como são” são os homens autointeressados da sociedade civil, homens predispostos e habituados a uma forma de liberdade gerada pelo estabelecimento da propriedade. Para institucionalizar um direito minimamente justo, Rousseau se contém ao possível dos homens já socializados. Afinal, reafirmemos, a existência do estado de natureza é duvidosa e, provavelmente, um devaneio intelectual (ROUSSEAU, 2020, p. 170).

No já também citado artigo *The Depths of Recognition: The Legacy of Jean-Jacques Rousseau*, Honneth volta a abordar o conceito de alienação em Rousseau a partir da chave do amor-próprio. Como vimos, Honneth desenvolve, aqui, a noção de amor-próprio negativo como um momento patológico diagnosticado por Rousseau nas sociedades modernas. No texto, Honneth vai além e propõe que a tão polêmica unidade da obra de Rousseau estaria contida no conceito de amor-próprio que seria uma pré-figuração do conceito de reconhecimento.

Honneth toma como base as observações de N. J. H Dent em *Rousseau: An Introduction to His Psychological, Social and Political Theory* de 1989, em que o fio interpretativo do conjunto da obra de Rousseau, dos escritos mais pessimistas e críticos, especialmente os *Discursos*, até os mais propositivos e construtivos como o *Contrato Social* e o *Emílio*, contemplam duas variantes do conceito de amor-próprio, uma negativa e outra positiva. Ambas as manifestações do amor-próprio são compreendidas a partir da inafastável dependência que os seres humanos têm uns dos outros na vida social para a formação das suas subjetividades e identidades (HONNETH, 2016, p. 190).

³⁸ Segundo Robert Derathé, por exemplo, os teóricos predecessores de Rousseau advogavam uma transição do direito natural do estado de natureza para o estado civil que formaria o contrato social, isto é, a partir de um estágio hierárquico que ia do direito natural, passava pelo direito civil até chegar ao direito público. Em Rousseau, ao contrário, a vida social é o que faz com que os sujeitos se adaptem e mudem a partir de suas normas, portanto, o direito constituído para a sociedade deve ser um direito já raciocionado, estabelecido mediante os critérios não de um direito natural arcano, mas da sociabilidade em que a razão já se desenvolveu (DERATHÉ, 2009, p. 252 e seg.).

De acordo com Honneth, o respeito entre seres humanos que se reconhecem reciprocamente como iguais aparece no pensamento de Rousseau, por exemplo, no *Emílio*, em que o amor-próprio é desenvolvimento numa perspectiva fundamentalmente positiva. No *Segundo Discurso*, encontramos outra versão do amor-próprio, agora a negativa, patológica, inflada (HONNETH, 2016, p. 196). Antes, portanto, do amor-próprio ganhar uma formulação criticamente deletéria para o mundo social, em que os indivíduos buscam sobressair-se e determinar arbitrariamente o destino de outrem, na sua forma positiva, o amor-próprio é uma categoria de análise neutra em Rousseau. Ante essa neutralidade, o amor-próprio pode derivar tanto em formas patológicas de comportamento na esteira do desejo dos seres humanos por reconhecimento e distinção, quanto em formas positivas de reconhecimento calcadas na consciência da dignidade alheia. A manifestação do amor-próprio dependeria, conseqüentemente, do momento histórico e cultural, dos valores sociais, sustentáculos do tipo de normas de reconhecimento que vigoram em determinada sociedade (HONNETH, 2016, p. 197).³⁹

Boa parte do nosso texto foi elaborado a partir da concepção negativa de amor-próprio como forma psicológica desenvolvida a partir do contato social reiterado e mediado por normas que atribuem valores de distinção ou de rebaixamento a outros indivíduos. Também como abordamos, o amor-próprio não é uma manifestação patológica até o momento em que entra em relação com os elementos socioeconômicos de uma sociedade organizada na esteira da propriedade e da dependência entre os indivíduos. Não satisfeito, à medida em que os objetos, as coisas, ou, num sentido que nos é contemporâneo, as mercadorias, entram em cena como resultado dessas evoluções socioeconômicas, o amor-próprio se projeta como uma forma de distinção a partir dessas mesmas coisas. Esse cenário determina uma forma de vida em que a concorrência é a pedra de toque das relações cotidianas entre as pessoas.

³⁹ Tomando em consideração essa unidade da obra de Rousseau – especialmente dos seus principais escritos –, que atravessa os *Discursos*, passa pelo *Emílio* e chega, enfim, ao *Contrato Social*, o amor-próprio aparece, respectivamente, como sentimento desdobrado em sua forma negativa; depois, um sentimento que deve ser fruto de uma educação para o respeito; e, ainda, através de normas autoimpostas endossadas universalmente que estabelecem padrões universais de reconhecimento. Tais padrões de reconhecimento do *Contrato* seriam, em última instância, o respeito social mútuo de pessoas que se reconhecem juridicamente como livres e iguais (HONNETH, 2016, p. 197). Contudo, o próprio Honneth acrescenta que Rousseau pareceu não estar completamente convencido que apenas o estabelecimento de normas de reconhecimento universal de sujeitos livres e iguais seria suficiente para refrear as patologias sociais derivadas da sociedade moderna. Nesse sentido, então, Rousseau teria, nos tópicos acerca da religião civil e do patriotismo republicano do *Contrato Social*, tentado reforçar a gramática do respeito mútuo entre sujeitos livres e iguais (HONNETH, 2016, p. 198).

Não nos cabe, aqui, corroborar ou negar a tese do reconhecimento como centro unificante da obra de Rousseau.⁴⁰ Nosso objetivo consistiu em abordar o amor-próprio negativo na medida em que tal conceito nos oferece subsídios para a interpretação da alienação como uma patologia social, portanto, como uma forma primitiva, e não definitiva, de uma manifestação psicológica que se desdobra como alienação.

Levando em consideração tal defesa, é interessante notar a potencialidade do conceito de alienação para a análise de fenômenos da sociedade contemporânea. Interpretando o amor-próprio a partir de Dent, Honneth diz que

como resultado de sua difusão social, toda qualidade relativa à riqueza, ao poder ou à beleza de ontem deve ser sempre superada hoje, de modo que cada campo de luta por status é dominado por uma tendência espiral progressivamente maior na busca por distinção” (HONNETH, 2016. p. 195).

As mídias sociais, por exemplo, nos servem como um cluster perfeito para trabalharmos a ideia de alienação social como falseamento de si através do amor-próprio. Redes sociais como o Instagram estimulam a imagem individual como principal ferramenta de engajamento, de modo que os indivíduos podem, por assim dizer, fabricar, a partir do que mostram ou deixam de mostrar, uma segunda realidade sobre si mesmos. É o reino, em essência, não do que é, mas do que parece ser. O número de likes que uma determinada pessoa recebe é um estimulante poderoso ao amor-próprio, fazendo com que aquele que os recebe os interprete como reconhecimento social do seu próprio valor como pessoa. De outro lado, a exposição de pessoas a modelos ideais de imagem pode despertar sentimento de frustração e de insatisfação com a própria imagem. Enquanto, portanto, de um lado temos indivíduos que avigoram seu amor-próprio a partir da composição pré-fabricada das próprias vidas e imagens a partir de redes sociais, angariando assim estima e distinção, de outro, temos um vasto número de indivíduos desejando ter imagens semelhantes e padrões de vida semelhantes. O querer ser o outro da alienação relacionado ao amor-próprio frustrado, que Rousseau descreve muito bem, aumenta à medida que as desigualdades são experienciadas pelos indivíduos, no caso em questão, uma desigualdade percebida através da imagem.

No artigo *Social Comparison as the Thief of Joy: Emotional Consequences of Viewing Strangers' Instagram Posts*, De Vries et al. (2017, p. 20) demonstram que o impacto

⁴⁰ Para um apanhado das principais interpretações que propõem uma unidade no interior da obra de Rousseau ver Peter Gay, *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment*, pgs. 222-37; Bento Prado Jr., *A retórica de Rousseau e outros ensaios*, pgs. 37-61; Axel Honneth, *The depths of recognition: the legacy of Jean-Jacques Rousseau*, pgs. 189-192.

que um post no Instagram tem em determinada pessoa depende sobretudo da perspectiva valorativa da pessoa que está vendo esse post. Em outras palavras, pessoas cuja preocupação com o status social são maiores, terão, frequentemente, uma resposta negativa, relativas a sentimentos de insatisfação e de frustração consigo mesmos. Em contrapartida, pessoas que são moderadamente orientadas por valores de status ou totalmente não orientadas terão uma resposta neutra ou positiva.

Isso ilustra o que viemos argumentando sobre o amor-próprio como sentimento autocentrado e egoísta, que promove uma insatisfação constante. O problema, como argumentamos, não decorre do amor-próprio em si, mas das mediações sociais que o orientam. Se temos uma sociedade estruturada pela concorrência e que a valoriza como forma de condução da vida, os indivíduos lutarão mais e mais a partir do desejo de distinguirem-se uns dos outros. E isso faz com que esses indivíduos não consigam se satisfazer com suas próprias condições, colocando sempre a si sob o escrutínio de um outro e rendendo-se ao escrutínio e vontade desse outro.

No artigo chamado *New Forms of Alienation*, Frank Furedi (2019) defende que o ato de tirar uma selfie é ilustrativo de como a alienação pode ser entendida em nossos tempos. Como quando, por exemplo, alguém tira uma selfie em um protesto de rua contra algum tipo de injustiça. A selfie, nesse caso, ganha primeiro plano, enquanto o motivo do protesto passa para o segundo plano, já que a ação de tirar a selfie e demonstrar que se esteve no ato ganha maior importância do que a manifestação em si. Essa lógica pode ser estendida para muitos dos eventos sociais contemporâneos, em que um smartphone serve como ferramenta para colocar o eu sob os holofotes sociais, demonstrando para os outros que a pessoa esteve lá e é digna de distinção. A selfie, aqui, a distinção do eu, ocupa a preocupação central da pessoa que está no evento, e não a própria experiência de estar no evento ou combater uma injustiça (FUREDI, 2019, p. 210-11).

Podemos perceber, com essas breves observações, que o amor-próprio é um conceito ainda frutífero para diagnosticarmos formas modernas de alienação social, como no caso das mídias sociais. Se antes criticamos algumas suposições de Honneth acerca do método e da forma como poderíamos interpretar a alienação em Rousseau, nesse aspecto subscrevemos parte das conclusões apresentadas por Honneth, principalmente no que se refere ao amor-próprio. Sempre recordando que, para nós, tanto as assunções em termos de princípios quanto as conclusões de Honneth são apenas um passo inicial quanto tratamos de alienação em Rousseau.

Honneth limitou-se a apresentar a construção do *Segundo Discurso* e, por conseguinte, tratou a teoria da alienação como patologia social em Rousseau do ponto de vista de uma ruptura que opõe o homem natural ao homem social. Argumentados contrariamente que o que está presente na obra de Rousseau e nos dá o fundamento para uma teoria da alienação não deriva necessariamente do diagnóstico de uma ruptura entre estado de natureza e estado de sociedade. Antes, a compreensão da alienação deveria partir do interior dos próprios conceitos antropológicos que concebem o ser humano como uma espécie histórica, construtiva, e, portanto, afeita a vícios específicos dentro da cultura a qual está inserida. Isso salva-nos da queda para um determinismo em que o processo histórico, todo ele, não passaria de uma patologia. As patologias não são os fundamentos desse processo, mas são consequências específicas desencadeadas no seu transcurso, consequências não necessárias e reversíveis, como, por exemplo, o caso de uma liberdade parcial.

Ademais, demonstramos que o amor-próprio não só é uma via prolífica para interpretarmos o conceito de alienação como patologia, mas é uma via para interpretarmos formas contemporâneas de alienação. Com efeito, as comparações operadas no bojo do nascimento das redes sociais, e que hoje são cada vez mais intensas, revelam a capacidade de renovação da tese do amor-próprio negativo como alienação deduzida por Honneth a partir de Rousseau. E revela, não obstante, que a alienação emerge como uma parte patológica dentro de um processo de desenvolvimento específico, que é a tecnologia do mundo das redes.

5 CONCLUSÃO

O viver para os outros ou viver fora de si, problematizado pelo diagnóstico de Rousseau de uma nascente sociedade burguesa tornou-se, como sabemos, um tema recorrente para o pensamento filosófico e sociológico posterior. Karl Löwith (2014, p. 253), no clássico estudo de 1939 *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*, por exemplo, anota que os escritos de Rousseau são “a primeira e mais clara caracterização da problemática humana da sociedade burguesa”. O homem da sociedade burguesa é um ser cindido em dois aspectos contraditórios entre si: de um lado, o cidadão; de outro; o homem privado, o burguês. A disparidade (e contrariedade) entre ambos acrescenta Löwith (2014, p. 253) é o “problema fundamental das teorias modernas sobre o Estado e a sociedade”.

Nessa mesma linha, Jean Starobinski deu o tom afirmando que Rousseau é quem prefigura o conceito de alienação que viria a ser desenvolvido nas teorias de Hegel e Marx. Para Starobinski, em Rousseau, os seres humanos da sociedade moderna, ao contrário de relacionarem-se apenas numa relação entre consciências transparentes, relacionam-se mediatamente. Em outras palavras, substitui-se a transparência dos sentimentos e da linguagem original, a identificação imediata de uns com os outros, para uma em que a identificação é com os objetos de uma relação econômica, e que, por sua vez, são produzidos pelos seres humanos (STAROBINSKI, 2011, p. 39). Como vimos, os seres humanos relacionam-se uns com outros, mas essa é uma relação contraditória porque os objetos que desejam exigem deles uma postura de instrumentalização alheia e de si mesmos.

A alienação como um conceito acabado, no alemão estranhamento [*Entfremdung*], não foi desenvolvida por Rousseau, mas por Hegel, e, posteriormente, retrabalhada por Marx, que elucidou um processo de objetificação do indivíduo enquanto trabalhador (FORST, 2017, p. 524). Em Marx, por exemplo, a alienação ou estranhamento, ocorre a partir da objetificação do trabalho de um sujeito enquanto produtor de mercadorias, que não se reconhece como - e nem é - dono daquilo que produz. Para Marx, o gênero humano, que tem no trabalho a atividade central cotidiana produtora e reprodutora de sua vida e de sua história, tornou-se alienado dessas condições fundamentais que perfazem sua vida como trabalhadores e, portanto, que determinam sua existência e sua história em nome de uma estrutura econômica impessoal (MARX, 2010, p. 85).

Na contracorrente de Marx, como aponta Rahel Jaeggi (2016, p. 9) Kierkegaard explorou o conceito de alienação como um impedimento aos sujeitos de encontrarem o seu, por assim dizer, verdadeiro eu no mundo, impingindo os indivíduos ao constante nivelamento diante de uma multidão, e, portanto, a uma perda de si mesmos em meio a essa multidão que sufoca sua autoexpressão.

Mais tarde, o conceito de alienação se tornou central para a teoria crítica de inícios do século XX, caso exemplar da *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer. Nesse famoso ensaio, os filósofos diagnosticam um modo de vida em que a esfera econômica abarcou todas as outras esferas da vida, resultando em um processo histórico cego de dominação de estruturas racionais impessoais que invadem e determinam sobremaneira a totalidade da vida dos indivíduos (ADORNO, 1985, p. 99 e seg.). Analogamente, em *O Homem unidimensional* de Herbert Marcuse, a alienação é interpretada no interior do capitalismo tardio como uma forma de vida totalitária, determinado a existência dos sujeitos de cima para baixo sem que estes tenham a capacidade de escolher livremente a não ser a partir daquelas escolhas pré-determinadas pelo mundo da produção e da reprodução de mercadorias massificadas (MARCUSE, 2015, p. 47).

Erich Fromm é outro autor que explora o conceito de alienação, desta vez por vias psicológicas. Em *Ser ou Ter*, o autor afirma que a forma de relação dos seres humanos com o mundo pode ser entendida a partir de duas perspectivas: uma primeira, em que a relação com a realidade é encarada a partir de uma apropriação de um bem. O importante, aqui, é o ter, seja um conhecimento, uma autoridade, um dogma, uma pessoa amada, o que leva os indivíduos a tomarem as experiências, pessoas e objetos como posses e extensões de si mesmos, importantes na manifestação de seus egos. Outra forma de relação, o seu contrário, é o modo ser, em que os indivíduos estão abertos e dispostos a experienciar o mundo e as coisas não segundo os seus valores de aparência, mas segundo os seus valores como experiências no melhoramento do eu (FROMM, 2013, p. 42).

Mais tarde, contudo, Jürgen Habermas afirmou no prefácio de 1990 de seu trabalho *Mudança Estrutural da esfera pública*, que o conceito de alienação não seria mais adequado para apreender as patologias sociais das sociedades modernas, em função do processo de diferenciação funcional pelo qual a sociedade passou e no qual o controle, ou apropriação, absoluto e externo sobre essas esferas de funcionamento dos sistemas, a exemplos do Estado e da economia, tornou-se impraticável (HABERMAS, 2014, p. 68).

Recentemente, em *Capitalismo sem rivais*, Blanko Milanović (2020, p. 259-61) argumenta que o conceito de alienação, principalmente a partir de Marx, tempouco é válido para interpretarmos as sociedades contemporâneas. Isso em função da mudança de natureza do trabalho no capitalismo pós-industrial, em que a comoditização e atomização total da vida produzem, por sua vez, a identificação com a comoditização, e não mais o estranhamento. Em outras palavras, os indivíduos identificam-se com as mercadorias produzidas pela sociedade capitalista, sejam elas materiais ou imateriais, à medida que elas são tomadas como vetores de sua liberdade e de sua felicidade.

Embora existam tais ressalvas teóricas, o conceito de alienação parece ter voltado à cena dos debates acerca da sociedade. Rahel Jaeggi, em *Alienation*, descreve a alienação como uma incapacidade dos seres humanos de apropriarem-se com sentido da esferas que perfazem suas vidas cotidianas, resultando numa sensação de perda de identificação ou de domínio sobre as circunstâncias de suas vidas, ou seja, uma rigidificação da própria capacidade de articulação dentro de esferas, como, por exemplo, do trabalho e dos afetos (JAEGGI, 2016, p. 48).

Hartmut Rosa, em *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na modernidade*, e, também em *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, descreve a alienação como um processo de falta de ressonância com a realidade devido à aceleração dos processos sociais na modernidade tardia. Em outras palavras, Rosa (2019, p. 628-29) argumenta que a intensificação da aceleração dos processos das esferas sociais coloca os indivíduos numa situação em que não conseguem mais assimilá-los e integrá-los com sentido em suas vidas. A consequência é um sentimento em que os sujeitos estão alheios a muitas das atividades que compõem a maior parte dos seus dias, como o trabalho e, até mesmo, o lazer.

Byung-Chul Han, em *Capitalismo e Impulso de Morte*, reflete que o estado de competição generalizada do capitalismo contemporâneo, em que a histeria com a performance e com a comparação sobejam, “o princípio do desempenho aproxima o ser humano da máquina e o aliena de si mesmo” (HAN, 2021, p. 13). Nesse caso, a relação dos seres humanos consigo mesmos é mediada por uma racionalização de si como coisas, como objetos apresentados ao intercâmbio social, e que, quanto mais valor agregado possuem, maior o seu valor como indivíduos para a sociedade.

Essa breve lembrança histórica das discussões acerca da alienação demonstra-nos o caráter aberto, contraditório e mutável do conceito. Um caráter aberto que está desde o

início inscrito na totalidade da filosofia de Rousseau, seja pela relativa obscuridade metodológica de seus escritos, seja pela constelação de temas sobre os quais ele se debruçou ao longo de sua existência. Rousseau, apesar de ser um pensador aparentemente simples, tomado em sua totalidade, mostra-se bastante complexo.

Com o conceito de alienação não é diferente. Sabemos que em Rousseau é um conceito inacabado, obscuro, que aparece fragmentariamente aqui e ali ao longo dos textos. Diante disso, enveredamos inevitavelmente pelos caminhos de uma interpretação, que tal qual Rousseau, mais do que analisa, sintetiza e ilumina as contradições.

Como afirmou certa vez Bento Prado Jr. (2018, p. 41), o lugar de Rousseau no pensamento não é daquele que acentua o vigor do sentimento, tampouco de um literato cuja profundidade é duvidosa, mas sim do profeta que prefigura o vir a ser das questões fundamentais do ocidente moderno. É aquele que põe os “grandes temas da modernidade: existência e discurso, sociabilidade e linguagem, natureza e cultura”. Ademais, sua obra não é uma volumosa antiguidade cujo único predicado é instigar-nos alguma curiosidade; ao contrário, ela possui uma força trans-histórica, “pois parece que fala daqui mesmo”. Mas por quê? Talvez em função da clarividência de Rousseau que antecipa uma “virada estratégica no ocidente” e que não está, ainda hoje, remotamente perto de sua conclusão.

Argumentamos, ao longo do texto, que em Rousseau o processo de interdependência progressivo pelo qual o gênero humano passa, principalmente a partir da ascensão do capitalismo burguês nas sociedades ocidentais, desencadeou uma certa relação alienada entre os sujeitos. Isto quer dizer que à medida que as técnicas avançaram, e, sobretudo, que a divisão do trabalho e a produtividade se intensificaram, ocorreu uma transformação deformante e patológica nos sujeitos. Tal ruptura desdobra-se em dois níveis, um primitivamente psicológica, em que os indivíduos querem se sobressair aos demais através das distinções sociais; e outro, em um nível material, associada à psicológica, já que a produção cada vez maior de bens, ou mercadorias, possibilita aos sujeitos experienciarem tais objetos como uma extensão de si mesmos. Enquanto as desigualdades avançam, cada vez mais os indivíduos têm a necessidade psicológica e as ferramentas materiais para angariarem um status social dentro da cadeia de competitividade capitalista. Essa competição intensifica as contradições, pois ao mesmo tempo que os indivíduos necessitam um dos outros para angariarem bens e riqueza para si, são obrigados a se rebaixar e explorar outros indivíduos para que continuem a usufruir desses bens e riquezas, falseando suas reais intenções egoístas. Eis uma contradição que joga uns contra os outros e que faz com que todos rendam-se à

lógica estritamente competitiva de uma forma de liberdade parcial que os une à medida que os incita à desunião, o que deixa pelo caminho a capacidade de construção de uma liberdade que não esteja calcada em critérios instrumentais.

Surge-nos, então, a pergunta: o conceito em Rousseau é ainda adequado como chave de interpretação das sociedades contemporâneas?

Acreditamos que sim.

O diagnóstico do filósofo, de que sociedades desiguais estimulam a lógica das comparações e da competitividade, fazendo com que os indivíduos persigam seus objetivos não a partir de suas vontades refletidas, mas de demandas heterônomas, que os dispõe para o conflito estrutural e para a opressão, não se mostra, à primeira vista, ultrapassado. Mesmo com ferramentas metodológicas insuficientes, a análise arguta e à frente do tempo de Jean-Jacques Rousseau foi capaz de desvelar as dinâmicas sociais alienantes que uma sociedade desigual e competitiva potencialmente produz. Não há dúvidas de que nas sociedades capitalistas tardias e complexas, embora muito modificadas desde que a voz de Rousseau ecoou ainda no século XVIII, o poder social do dinheiro e das distinções seja ainda, talvez, o fator preponderante para a exploração e a dominação, para a opressão e a miséria.

Em outro sentido, as redes sociais, por exemplo, servem-nos hoje como um campo novo de possibilidades para o teste desse conceito. Os impactos que elas trazem para a estima das pessoas num mundo virtual em que todos comparam-se mutuamente, projetando imagens idealizadas de si e absorvendo imagens idealizadas dos outros, decaíram para uma existência em que cada um quer ser outro menos aquilo que se é. Eis uma situação em que amor-próprio como psicologia da alienação pode nos dizer algo.

As redes sociais são um vetor poderoso de mediação social, assim como um vetor poderoso de patologias tanto psíquicas, como depressão e ansiedade, como de patologias sociais, como a alienação. Vive-se, nesse mundo, não só para o outro, mas vive-se a vida do outro. A riqueza e a desigualdade acrescentam um elemento mais explosivo ainda: o status que a riqueza traz, a difusão dos desejos materialistas através da comparação a partir dessas redes, a insatisfação com a própria condição, a autopunição que individualiza a responsabilidade pelo próprio fracasso e que obscurece que esse fracasso não esteja talvez em nossa incapacidade para sermos melhores ou outros. Enfim, são muitas as questões. Esquecemos, ainda, que nossas esperanças e frustrações são aproveitadas mercantilmente pelos mecanismos das redes, que quanto mais alienados estamos uns dos outros, e de nós mesmos, tanto mais lucrativo está sendo para alguém em algum lugar.

De fato, esse cenário sugere-nos perguntas, indicativos, sinais... E por que não os interpretarmos a partir da chave da alienação? Certamente o que fizemos aqui foi um texto sobre Rousseau, sobre alienação, sobre patologias sociais, não sobre as redes. Mas julgamos que era preciso começar de algum lugar, e esse lugar estava em Rousseau.

6 REFERÊNCIAS

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- BELL, Daniel. **The Cultural Contradiction of Capitalism**. New York: Basic Books, 1976.
- DE MAN, Paul. **Theory of Metaphor in Rousseau's "Second Discourse"**. Studies in Romanticism, Vol. 12, No. 2, Aspects of European Romanticism (Spring, 1973), pp. 475-498.
- DE VRIES, Dian A. et al. **Social Comparison as the Thief of Joy**: Emotional Consequences of Viewing Strangers' Instagram Posts. In: Spring Routhledge: Media Psychology, 6 jan., pp. 222-245, 2017.
- DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo**. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.
- DIDEROT, Denis; D'ALAMBERT, Jean le Rond. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Volume 4. Política. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- FORST, Reiner. **Noumenal Alienation: Rousseau, Kant and Marx on the dialectics of self-determination**. Kantian Review, Cambridge, 22, 4. p. 523-551, 2017.
- FROMM, Erich. **To Have or To Be?** New York: Open Road: 2013.
- GAY, Peter. **The Party of Humanity**: Essays in the French Enlightenment. New York: Alfred A. Knopf inc., 1964.
- GOUHIER, Henri. **Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: J. VRIN, 1970.
- HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da esfera pública**. Tradução de Denilson Luís Werle - 1ª ed. - São Paulo: Ed. UNESP, 2014.
- HAN, Byung-Chul. **Capitalismo e impulse de morte**: ensaios e entrevistas. Tradução Gabriel Salvi Philipson. – 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.
- HAZARD, Paul. **A crise da consciência europeia: 1680-1715**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.
- HONNETH, Axel. **Disrespect**: the normative foundations of Critical Theory. Cambridge: Polity Press, 2007.
- _____. **O direito da liberdade**. Tradução Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. **The depths of recognition: the legacy of Jean-Jacques Rousseau.** In: Engaging with Rousseau: reaction and interpretation from the eighteenth century to the present. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

_____. **Uma patologia social da razão: Sobre o legado intelectual da Teoria Crítica.** Em: Teoria Crítica. Fred Rush (Org.) Aparecida, Sp: Ideias & Letras, 2008.

JAEGGI, Rahel. **Alienation.** Translated by Frederick Nehouser and Alan E. Smith. New York: Columbia University Press, 2016.

KENNEDY, Angus.; PANTON, James. **From Self to Selfie: a critique of contemporary forms of alienation.** Palgrave Macmillan, 2019.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês.** Tradução Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois.** Tradução de Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo: UBU Editora, 2017.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard.** Tradução de Flamarian Caldeira Ramos, Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada.** Tradução de Robespierre de Oliveira et al. São Paulo: Edipro, 2015.

MARX, Karl. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846).** Trad. Rubens Enderle et al. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Manuscritos econômicos-filosóficos.** Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

MELZER, Arthur M. **The natural goodness of man: on the system of Rousseau's thought.** Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

MILANOVIC, Blenko. **Capitalismo sem rivais: O futuro do sistema que domina o mundo.** Tradução Bernardo Ajzenberg. São Paulo: Todavia, 2020.

NEUHOUSER, Frederick. **Rousseau's critique of inequality: reconstructing the second discourse.** Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

_____. **Rousseau's Theodicy of Self-Love: evil, rationality and the drive for recognition.** New York: Oxford University Press, 2008.

_____. **The Critical Function of Genealogy in the Thought of J.-J. Rousseau.** The Review of Politics 74, 371–387, 2012.

PRADO Jr, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

ROSA, Hartmut. **Aceleração: A transformação das estruturas temporais na Modernidade**. Trad. Rafael H. Silveira. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre a ciência e as artes**. Tradução de Lourdes Santos Machado; introdução de notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. - 2ª ed. - São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Discurso sobre a economia política**. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 2017a.

_____. **Emílio, ou, Da educação**. Tradução de Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2017b.

_____. **Escritos sobre política e as artes**. Tradução de Pedro Paulo Pimenta et al. São Paulo: Ubu Editora/ Editora UNB, 2020.

_____. **Jean-Jacques Rousseau: Oeuvres complètes**. Paris: Anversa Editions, 2018.

_____. **Oeuvres complètes**. III. Paris: Gallimard, 1996.

_____. **Os devaneios do caminhante solitário**. Tradução, introdução e notas Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2017c.

SCOTT, James C. **Against the Grain: A Deep History of the Earliest States**. London: Yale University Press, 2017.

SHKLAR, Judith. **Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

STRAUSS, Leo. **Direito natural e história**. Tradução de Bruno Costa Simões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

WEBER, Max. **Ciência e Política: duas vocações**; São Paulo: Cultrix, 2013.