

NOTAS SOBRE O CONCEITO DE LIBERDADE EM ROUSSEAU

Silvia Gombi Borges dos Santos
USP

Resumo: Neste estudo, procurar-se-á retomar o conceito de liberdade, tal como se encontra expresso em alguns textos básicos de Rousseau, opondo-o ao de independência natural, e relacionando-o ao de homem enquanto ser moral e social, dotado de razão, que busca a verdade e a virtude. Algumas análises e indicações de comentadores, como Derathé, serão utilizadas, como suporte teórico ao desenvolvimento das reflexões que se seguem.

Palavras-chave: Liberdade, Homem, Independência natural, Estado, Sociedade civil, Obediência à Lei, Virtude, Moralidade.

Abstract: In this study, I intend to retake the concept of freedom, as it is presented in some of Rousseau's basic texts, opposing it to natural independence and relating to the concept of man as a moral and social being, endowed with reason, that seeks truth and virtue. Some analysis and indications of commentators, such as Derathé, will be used, as a theoretical support towards the development of the reflections as following.

Key-words: Freedom, Man, Natural independence, State, Civil society, Obedience to Law, Virtue, Morality.

em memória de Stjepan Gombi

I. A independência do estado de natureza

No capítulo II do *Manuscrito de Genebra*, “Da sociedade geral do Gênero Humano”¹, texto que foi suprimido da versão definitiva do *Contrato social*, Rousseau aborda o tema do estado natural, afirmando que “a doce voz da natureza não mais constitui, para nós, um guia infalível, nem a independência que dela recebemos pode ser considerada um estado desejável”². Do ponto de vista histórico, esta idade de ouro não passaria de mito – trata-se de um momento de tranqüilidade que o homem poderia ter vivido, que se perdeu no tempo: com efeito, “a paz e a inocência, antes que tivéssemos usufruído de suas delícias, escaparam-nos para sempre. Insensível para os homens estúpidos dos tempos primitivos, escapando aos homens esclarecidos dos tempos posteriores, a vida feliz da idade de ouro sempre foi um estado estranho à raça humana, ou por não tê-la conhecido quando dela pudera gozar, ou por tê-la perdido quando poderia conhecê-la”³.

Além disso, não se apresenta aqui a noção de associação, a obrigação de nos unir aos outros como parte do todo. Parece que, neste ponto, Rousseau busca retomar a tradição aristotélica que considera o homem não como ser individual, mas como animal político, pertencente à sociedade. “Se essa independência perfeita, essa liberdade sem regras permanecesse unida à antiga inocência, sempre existiria um vício essencial, prejudicial ao progresso de nossas melhores faculdades, a saber: a ausência, entre as partes, da ligação que constitui o todo. A terra ver-se-ia cheia de homens entre os quais não haveria quase nenhuma comunicação; tocar-nos-íamos em alguns pontos, sem nos unirmos por nenhum deles; cada qual permaneceria isolado entre os demais, cada qual pensaria somente em si mesmo; não poderia desenvolver-se nossa compreensão, viveríamos sem nada sentir, morreríamos sem haver vivido; toda a nossa felicidade consistiria somente em não conhecer a própria miséria; em nossas ações não haveria quer bondade nos corações, quer moralidade nas ações, e nunca teríamos experimentado o mais delicioso sentimento da alma – o amor pela virtude”⁴.

Em Rousseau, o que caracteriza o estado natural é a total independência dos homens; restritos aos limites de suas forças físicas, reúnem-se a seus semelhantes apenas fortuitamente: desses agregados “nasce uma

¹ J.-J. ROUSSEAU, *Manuscrito de Genebra*, in *Obras políticas*, Porto Alegre: Globo, 1962, 171.

² *Ibidem*, 172.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

imensidade de relações sem medida, sem regra, sem consistência, que os homens alteram e transformam continuamente, trabalhando cem no destruí-las, para um que se dedica a fixá-las (...); a paz e a felicidade não passam, [para o homem no estado de natureza], de um lampejo, somente revelando-se permanente a miséria que resulta de todas essas vicissitudes. Pudessem seus sentimentos e idéias elevar-se até ao amor da ordem e às sublimes noções da virtude, e ainda lhe seria impossível realizar uma aplicação segura de seus princípios numa situação na qual não poderia discernir o bem do mal, o homem honesto do perverso”⁵.

Como disse Rousseau, em outra parte, “os homens conheciam a felicidade sem merecê-la”. Se há uma certa sociabilidade, ela ainda é suficientemente fraca para permitir relações estáveis; não há ainda a consciência dessas relações, de modo a permitir o desenvolvimento da razão e da moralidade, o discernimento do bem e do mal, o que acontecerá com o estabelecimento do Estado e da sociedade civil.

E ao retornar à questão a respeito do surgimento da sociedade civil, reaparece a dificuldade inicial: a idéia de que dela fazemos provém da nossa própria experiência de vida em sociedade, pois, na verdade, “só começamos propriamente a tornar-nos homens depois de ter sido cidadãos”⁶.

O percurso realizado aqui por Rousseau parece coincidir com aqueles por ele desenvolvidos em escritos como o *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* – onde traça a evolução histórica da humanidade; o próprio *Contrato social* – onde busca os princípios políticos capazes de estabelecer normas para o convívio dos homens em sociedade; e do *Emílio* – onde persegue o desenvolvimento e a humanização do indivíduo.

Segundo Vaughan⁷, o conteúdo das afirmações de Rousseau, tanto no capítulo II do *Manuscrito de Genebra*, quanto no capítulo VIII do livro I do *Contrato social*, é o mesmo, porém expresso em outras palavras. De fato, com efeito, ainda parece ser mais enfática a posição rousseauiana no texto do *Manuscrito*, quando, ao finalizar o capítulo, conclama os homens a procurar meios para remediar os males advindos do pacto social. Em ambos os escritos, é como se Rousseau estivesse procurando dar uma resposta convincente e consistente ao raciocinador violento que quer saber das *vantagens de se entrar em sociedade*.

⁵ *Idem*, 171.

⁶ *Ibidem*, 175.

⁷ C. E. VAUGHAN, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau. Introduction & notes*, London: Basil Blackwell & Mott, 1962, v. I, 42-43.

Vaughan parece ir um pouco mais além em suas análises, afirmando que o contrato social, mais do que historicamente improvável, logicamente seria impossível, “inútil, destrutivo”, uma vez que os contratantes eram “animais estúpidos e limitados”⁸.

Na opinião deste comentador, a importação das teses do *Contrato* e do estado de natureza em Rousseau nada acrescentaria ou retiraria da sua teoria do Direito, bem fundamentada na livre subordinação da vontade individual à vontade geral. Rousseau teria errado “ao supor que esta subordinação pudesse sempre ser o resultado de um ato único e consciente; muito mais, o ato de homens que, no momento de sua realização, eram inteiramente indisciplinados e desumanizados”⁹.

Em outros termos, Rousseau estava certo em sustentar que o estado civil, de alguma forma, é essencial à vida moral do homem, para a existência até do mais rudimentar senso de justiça. Estava errado ao assumir que ou o estado civil ou o senso de justiça pudesse mesmo ter originado em um único momento; o que na verdade só foi possível com o lento passar do tempo¹⁰.

A esta interpretação de Vaughan, de que a teoria rousseauiana do Estado é independente de sua concepção do estado de natureza, um elemento secundário, ou mesmo decorativo, parece se opor Derathé¹¹, para quem tal visão não repousa sobre nenhum fundamento sólido. Para este comentador, há que se fazer uma leitura continuada, em especial, da primeira parte do *Segundo discurso* ao livro I do *Contrato social*, onde Rousseau insistiu na oposição entre homem natural e homem civil, para se verificar que a descrição do estado de natureza orienta sua concepção do Estado. Derathé utiliza-se das próprias palavras de Rousseau, retiradas do *Segundo discurso*, para justificar a insistência neste assunto: “se eu me estendi tão demoradamente sobre a suposição desta condição primitiva, é que tendo antigos erros e preconceitos inveterados a destruir, acreditei dever escavar até a raiz, e mostrar, no quadro do verdadeiro estado de natureza, como a desigualdade, mesmo natural, está longe de ter neste estado tanta realidade e influência como o pretendem nossos escritores”¹².

Segundo Derathé, Rousseau não é um inovador, pois as idéias de igual liberdade e independência do estado natural já estavam contidas na filosofia política de seus predecessores: Pufendorf, Burlamaqui e Locke¹³.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Idem*, 44.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ R. DERATHÉ, L'état de la nature et la loi naturelle, in IDEM, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, P.U.F., 125-171.

¹² *Ibidem*, 130.

¹³ *Ibidem*.

A hipótese do estado de natureza é inseparável da teoria contratualista, e a maneira pela qual é descrito tal estado determinará a forma de contrato. “Se todos os filósofos estão de acordo sobre o princípio da igualdade natural, não obstante eles elaboram concepções diferentes da condição natural do homem, e estas divergências explicam a maneira diferente pela qual formularam os próprios termos do contrato. Para cada um deles, a teoria do contrato depende estreitamente da idéia que eles fazem do estado de natureza”¹⁴.

Rousseau parece ter herdado a noção de estado natural de Pufendorf, para quem esta adquire dois sentidos. O primeiro sentido é o que opõe esta expressão ao que é civilizado: “o estado de natureza é a triste condição na qual se concebe que estaria reduzido o homem feito como é, se estivesse abandonado a si mesmo ao nascer e destituído de todo o socorro de seus semelhantes”¹⁵. Num sentido político, opõe-se ao estado civil, à sociedade civil: “o estado de natureza, nesta acepção, é aquele no qual se concebe os homens enquanto não tendo juntos outra relação moral, a não ser aquela fundada sobre esta relação simples e universal que resulta da semelhança de sua natureza, independentemente de toda convenção e todo ato humano que tenha sujeitado alguns a outros”¹⁶.

Assim, é a independência que caracterizaria o estado de natureza, segundo Pufendorf. Desta noção de *independência* decorrem uma concepção de *liberdade natural* — na qual cada um é mestre de si mesmo —, e *igualdade natural* — onde todos são vistos como semelhantes, sem relação de dominação entre si —, noções que deverão ser incorporadas, de um outro modo, no corpo político, por ocasião do pacto social.

No entanto, Rousseau distancia-se da posição dos juristas tradicionais quando afirma que a liberdade é um direito inalienável. Segundo Derathé, “nem Grotius, nem Pufendorf, nem seus discípulos suspeitam que existem direitos dos quais não é permitido ao homem de se despojar, porque tais direitos são inseparáveis da dignidade humana. Com relação a isso, não fazem nenhuma diferença entre o direito de dispor de seus bens e a liberdade de dispor de sua pessoa”¹⁷. Desse modo, assim como todo homem pode ceder a outro um bem ao qual lhe pertença, também os cidadãos, enquanto corpo político, podem ceder a um príncipe o direito de governá-los. Esta posição é inteiramente oposta à de Rousseau, para quem eu posso alienar bens materiais, mas não posso dispor de minha liberdade. E também, por analogia, o povo não pode dispor de sua soberania. Se o direito à propriedade só aparece na sociedade civil, a liberdade é um direito natural do homem; “não é suscetível

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ PUFENDORF, citado por DERATHÉ, *op. cit.*, 125.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ R. DERATHÉ, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, 372.

de ser cedida por um pacto, pois não há nada no mundo que possa, para um homem ou para um povo, compensar a perda de sua liberdade”: A liberdade, em Rousseau, aparece, portanto, como o mais valioso dos bens¹⁸.

II. Liberdade e vontade geral: a obediência à lei

Conciliar liberdade e autoridade – esta parece ser a tarefa a que se propôs Rousseau. Para ele, importa que o Estado se constitua de tal forma que, além de oferecer proteção e segurança, garanta o exercício da liberdade. E numa crítica à concepção de alienação sem reservas, no pacto de Hobbes, assim se expressa: “renunciar à própria liberdade é o mesmo que renunciar à qualidade de Humanidade, inclusive aos seus deveres. Não há nenhuma compensação possível para quem quer que renuncie a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza humana, e é arrebatá-la toda moralidade a suas ações, bem como subtrair toda liberdade à sua vontade”¹⁹. Deste modo, “sendo a força e a liberdade de cada homem os primeiros instrumentos de sua conservação”²⁰, o problema do pacto que instaura o corpo político é colocado por Rousseau nestes termos: “encontrar uma forma de associação (...) pela qual cada um, unindo-se a todos não obedece entretanto a não ser a si mesmo, e permanece tão livre como antes”²¹. Trata-se de transformar a “liberdade natural, limitada pelas forças do indivíduo”, pela “liberdade civil, que é limitada pela liberdade geral, e a posse (...) da propriedade que só pode ser baseada num título positivo”²².

Ao contrapor-se à noção que afirma a existência de uma “sociedade geral do gênero humano”, defendida por Diderot, Rousseau²³ pensará o estabelecimento do Estado como decorrente de uma associação voluntária entre homens. A natureza desse corpo político é a de ser um artefato, uma criação da razão humana, por um ato de sua própria vontade, isto é, o resultado absolutamente diferente da natureza dos componentes individuais que o formaram.

Deste modo, para serem livres no estado civil, os homens devem obedecer a uma vontade do Estado que não lhes seja estranha, nem coercitiva, mas sua própria vontade: trata-se da vontade geral, criada com

¹⁸ *Ibidem*, 373.

¹⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris: Aubier, 1943, I, IV, 73.

²⁰ *Ibidem*, I, VI, 90.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, I, VIII, 115.

²³ IDEM, Manuscrito de Genebra, 171-178.

o pacto social, baseada no interesse comum. Por este pacto “cada um de nós põe em comum sua pessoa e toda a sua autoridade, sob o supremo comando da vontade geral, e recebemos em conjunto cada membro como parte indivisível do todo”²⁴.

Neste pacto, “cada qual, dando-se a todos, não se dá a ninguém, e, como não existe um associado sobre quem não se adquira o mesmo direito que lhe foi cedido, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde e maior força para conservar o que se tem”²⁵.

A este respeito, assim se expressa Derathé: “o pacto comporta para todos os associados a obrigação de submeter a vontade particular que têm enquanto homens à vontade geral, que têm enquanto cidadãos. Mas uma tal obrigação, bem longe de destruir ou de restringir a liberdade, é a sua condição”²⁶.

Embora haja uma variedade de interpretações conflitantes a respeito do tema da liberdade entre os comentadores, Rousseau a teria definido de uma maneira clara e precisa, segundo Cassirer: “liberdade não é sinônimo de arbitrário; ao contrário, este termo repele e exclui tudo o que o é. Ele marca a submissão a uma lei severa, inviolável, que todo indivíduo se dá a si mesmo. Não está no fato de se desviar desta lei, de se destacar dela, que reside o caráter verdadeiro, essencial da liberdade, mas sim no fato de a ela *consentir* livremente. E é precisamente este caráter essencial da liberdade que deve ser realizado na vontade geral, na vontade do Estado. O Estado abarca o indivíduo em sua totalidade, sem restrição nenhuma, porém sua ação não é a de uma força coercitiva; limita-se a submeter o indivíduo a uma obrigação que ele próprio considera como justa e necessária, e que, portanto, ele aceita, tanto por si mesma como em seu interesse a ele”²⁷.

É necessário, assim, que os homens se submetam à lei, por eles mesmos criada, através da intervenção da vontade geral, para garantir sua liberdade e a liberdade do todo social. *A obediência à lei é liberdade*; a renúncia a este bem é “incompatível com a natureza do homem”²⁸. A obediência à vontade geral é a única obrigação que se coloca aos associados do pacto. Nas palavras do próprio Rousseau, “a fim de que não constitua (...) um formulário inútil, o pacto social contém tacitamente esta obrigação, a única a poder dar forças às outras: quem se recusar

²⁴ IDEM, *Du contrat social*, I, VI, 92.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ R. DERATHÉ, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, P.U.F., 1950, 232.

²⁷ E. CASSIRER, *L'unité chez Rousseau*, in IDEM, *Pensée de Rousseau*, Paris: Seuil, 1984, 45-6.

²⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, I, IV, 73.

a obedecer à vontade geral a isto será constringido pelo corpo em conjunto, o que apenas significa que será forçado a ser livre”²⁹.

Ao ingressar no corpo político, o homem assume direitos e deveres; é a união entre os membros do corpo que permitirá a liberdade civil e o desenvolvimento de todas as suas potencialidades.

III. Liberdade moral: o domínio de si

“Não se trata de ensinar-me o que é a justiça, mas sim de mostrar-me que interesse tenho em ser justo”³⁰.

Com esta observação, inscrita no verso da folha número sete do *Manuscrito*, Rousseau, através de uma interpelação do raciocinador violento, reafirma a necessidade de que o pacto social deve se constituir numa convenção vantajosa. Ou seja, não basta que o indivíduo conheça perfeitamente as regras a que deve seguir para a promoção do bem de todos, mas sobretudo que vantagens terá em associar-se.

O homem será mais livre no pacto social do que no estado natural: se, no estado da natureza, é independente e tem “um direito ilimitado a tudo que o tenta e pode alcançar”³¹, no estado civil não apenas ganha a liberdade civil, e o direito à propriedade, mas a liberdade moral, “a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, posto que o impulso apenas do apetite constitui a escravidão, e a obediência à lei a si mesmo prescrita é liberdade”³².

Derathé, seguindo o pensamento de Rousseau, enfatiza a necessidade de não se confundir independência e liberdade, e afirma: “se é certo que não se pode se tornar cidadão sem renunciar à sua independência natural, é somente se colocando ‘sob a suprema direção da vontade geral’ que os homens podem se ‘tornar livres’. Eles ganham primeiramente a liberdade civil. Mas esta não sendo, em suma, a não ser o equivalente da independência natural, o pacto social nada faz senão restituir-lhes sob uma outra forma um bem do qual eles já desfrutavam no estado de natureza. Na medida em que a lei lhes preserva de toda ‘dependência pessoal’, e os coloca ao abrigo das ‘violências particulares’,

²⁹ *Ibidem*, I, VII, 108.

³⁰ IDEM, *Manuscrito de Genebra*, 174.

³¹ IDEM, *Du contrat social*, I, VIII, 115.

³² *Ibidem*.

os homens se encontram somente 'tão livres como antes'. Se eles são mais livres, é porque é preciso 'acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si'³³.

Portanto, mais do que conservar e proteger os cidadãos, o pacto social deve garantir não apenas o exercício da liberdade civil, mas permitir a aquisição da liberdade moral.

Derathé³⁴ destacará a importância deste conceito em Rousseau nestes termos: "[a liberdade moral] é 'o que há de mais precioso para o homem' e o verdadeiro benefício que este retira da vida social. Enquanto vive isolado e permanece abandonado a si mesmo, o homem não conhece o bem, nem o mal; se não há de modo algum maldade em seu coração, não há tampouco moralidade em suas ações; seu 'ser moral'³⁵ não existe ainda ou ao menos não existe a não ser em potência. É-lhe necessário, com efeito, o socorro de seus semelhantes, e mais ainda, a disciplina salutar das leis para 'sair da infância da razão' e se elevar à vida moral".

Assim, se no estado natural, o homem não conhece a moralidade, mas apenas uma harmonia com o meio, uma ociosidade que lhe traria uma certa sensação de bem-estar, é no convívio social que buscará aprimoramento. De fato, Rousseau, especialmente no texto do *Contrato*, parece atribuir uma superioridade à vida social em detrimento da natural, por haver permitido o desenvolvimento das capacidades humanas. Tal estado civil seria completamente perfeito, se não tivesse propiciado o aparecimento dos vícios e do mal decorrentes da eclosão das paixões humanas, as quais é preciso refrear.

Mas mesmo assim, Rousseau parece propenso a enaltecer o momento em que o homem deixou de ser "um animal estúpido e limitado" para se transformar num "ser inteligente, num homem": "A passagem do estado natural para o estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta a justiça ao instinto, e dando a suas ações a moralidade que antes lhe faltava. É somente então que a voz do dever sucedendo ao impulso físico e o direito ao apetite que o homem, tendo até aí olhado apenas para si mesmo, vê-se forçado a agir por outros princípios, e a consultar sua razão antes de ouvir suas inclinações. Embora se prive, nesse estado, de muitas vantagens obtidas da natureza, ganha outras tão grandes, suas faculdades se exercitam e se desenvolvem, suas idéias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos desta

³³ R. DERATHÉ, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, 375.

³⁴ *Ibidem*, 376.

³⁵ *Ibidem*. Em nota importante, Derathé reproduz fragmento inédito de Rousseau, publicado por Vaughan (*Political Writings*, I, 335), onde transparece o caráter social dos vícios e virtudes dos homens, bem como de seu ser moral.

nova condição não o degradassem com freqüência a uma condição inferior àquela da qual saiu, deveria abençoar incessantemente o instante feliz que dela o arrancou para sempre, e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem”³⁶. Graças à constituição da sociedade, o ser humano pode conquistar não apenas a liberdade civil, mas lutar por felicidade e virtude. A este respeito, assim se expressou Rousseau, no *Emílio*: “ó Emílio, onde está o homem que nada deva a seu país? Quem quer que seja, ele lhe deve o que há de mais precioso para o homem, a moralidade de suas ações e o amor à virtude. Nascido no fundo de um bosque, teria vivido mais feliz e mais livre; mas tendo a combater para seguir suas inclinações, teria sido bom sem mérito, não teria sido virtuoso, e agora ele o sabe ser apesar de suas paixões. A simples aparência de ordem leva-o a conhecê-la, a amá-la. O bem público, que serve unicamente de pretexto aos outros, é para ele um motivo real. Ele aprende a combater, a vencer-se, a sacrificar seu interesse ao interesse comum. Não é verdade que não tire nenhum proveito das leis, elas dão a coragem de ser justo entre os maus. Não é verdade que não o tenham tornado livre, elas lhe ensinaram a reinar sobre si mesmo”³⁷.

Afirma-se aqui, entre outras coisas, uma importante função das leis: dar aos homens a coragem de serem justos. Em outro lugar, no prefácio ao *Narciso*, Rousseau bem adverte que a leis podem deter os maus, mas jamais torná-los bons³⁸. Cumpre, pois, conservar os homens que ainda não se corromperam. E neste ponto, ao lembrar que tanto o vício como a virtude são noções coletivas que só nascem do convívio dos homens, Rousseau entrevê uma nova função às ciências e às artes no meio social: pensadas por ele, primeiramente, como causa do desenvolvimento dos vícios, estas realizações humanas serviriam agora à finalidade de estancá-los: “não se trata mais de levar os povos a agirem bem, basta distraí-los de fazerem o mal. Impõe-se ocupá-los com bagatelas para desviá-los das más ações; em lugar de pregar-lhe, deve-se distraí-los”³⁹.

³⁶ ROUSSEAU, *Du contrat social*, I, VIII, 114: “Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquoit auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avoit regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchans. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme toute entière s'élève à tel point, que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradoient souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devoit bénir sans cesse l'instant heureux que l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme”.

³⁷ IDEM, *Emílio*, São Paulo/Rio de Janeiro, Difel, 1979, livro V, 560-561.

³⁸ IDEM, Prefácio ao *Narciso*, São Paulo,: Abril Cultural, 1973 (*Coleção Os pensadores*),v. XXIV, 433-434.

³⁹ J.-J. ROUSSEAU, Prefácio ao *Narciso*, 434-435.

Há, portanto, a valorização, ainda assim, do estado civil, em que ao menos alguns homens podem conhecer a virtude e a verdade. E caberia às ciências e às artes a tarefa de fazer-nos suportar a própria perda da virtude. Nas próprias palavras de Rousseau, “as artes e as ciências, depois de terem feito os vícios brotarem, são necessárias para impedi-los de se tornarem crimes, cobrindo-os de um verniz que não permite que o veneno se evapore tão livremente. Destroem a virtude, mas preservam o seu simulacro público, que sempre é uma bela coisa; em seu lugar introduzem a polidez e a decência, e substituem o temor de parecer mau pelo de parecer ridículo”⁴⁰. Rousseau, aqui, de uma outra perspectiva, que de certa forma ilustra as idéias contidas no *Contrato*, e também as do *Segundo discurso*, traça um perfil sombrio a respeito da sociedade de seu tempo, pedindo-nos suportar a própria perda da virtude e procurar conter o mal, aceitando a *aparência de ordem*.

Em nota bastante esclarecedora a esse respeito, do próprio Rousseau, lê-se ainda: “esse simulacro [da virtude] consiste numa certa doçura de costumes que algumas vezes substitui a sua pureza, uma certa aparência de ordem que previne a tremenda confusão, uma certa admiração pelas belas coisas que impede as boas de caírem inteiramente no esquecimento. É o vício que toma a máscara da virtude, não como a hipocrisia para enganar e trair, mas para, sob essa efígie amável e sagrada, afastar o horror que tem de si mesmo quando se contempla nu”⁴¹.

De algum modo, estas considerações de Rousseau nos remetem às reflexões de Pufendorf, quando este, ao estabelecer a relação entre entendimento e vontade na determinação dos princípios da ação moral, afirma que “só se deseja o que se conhece”⁴² como sendo algo de bom.

Portanto, se o homem desconhece o que é a virtude, e é mau, não irá desejá-la. Tal postura parece remontar à tradição racionalista de Sócrates, segundo a qual a origem do mal está na ignorância, e o seu combate é o auto-conhecimento – primeiro passo para se instaurar a justiça na cidade.

Muito mais do que a mera aceitação de uma aparência de virtude, o que Rousseau parece querer nos propor, enfim, é que o homem, realizando o domínio de si, e agindo em concerto com seus pares, pela obediência às leis resultantes da vontade geral, possa imprimir uma crescente bondade e justiça em suas ações e, deste modo, atingir um nível superior de liberdade.

⁴⁰ *Ibidem*, 435.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² S. PUFENDORF. *Le droit de la nature et des gens*. Amsterdam, 1712. livr. I. chap. III, § I, p.38, onde afirma que “on ne désire que ce que l'on connoit”.

IV. Conclusão

As reflexões empreendidas sobre o tema em questão permitiram situar a *liberdade*, dentro do pensamento político de Rousseau, como característica essencialmente humana, diferenciando-a da simples independência que prevalecia no hipotético estado de natureza. Ser livre, em Rousseau, não é de modo algum voluntarismo: além de um direito inalienável, é também um dever de obediência à lei que expressa a vontade geral. Ser livre é desenvolver capacidades e potencialidades – razão, ciência, arte, convívio social —, bem como exercer um controle sobre instintos e paixões.

Vive-se hoje, em grande medida, o que Rousseau já dissera há dois séculos: a falta de sentido do que seja a virtude, o aumento da corrupção entre os homens, o predomínio de um *modus vivendi* que privilegia a aparência, a imersão do homem na obscuridade do mundo privado, a exacerbação da violência diante das imensas desigualdades sociais. Era preciso que *todos os homens* fossem proprietários, e que *ninguém* tivesse bens em demasia! alertou-nos, Rousseau. O homem, na verdade, ainda hoje, nasce livre, e, por toda a parte, encontra-se acorrentado. Libertar-se dos grilhões, mais do que nunca, é necessário.

Referências Bibliográficas

- CASSIRER, E. et alli. *Pensée de Rousseau*. Paris, Seuil, 1984.
Coleção Os pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1973, v. XXIV (Rousseau).
- DERATHÉ, R. J.-J. *Rousseau et la science politique de son temps*. Paris, P.U.F., 1950.
- PUFENDORE, S. *Le droit de la nature et des gens, ou système général des principes les plus importants de la Morale, de la Jurisprudence et la Politique*. Trad. de Jean Barbeyrac. Amsterdam, 1712, livr. I.
- ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. Paris, Aubier, 1943.
- _____. *Emílio*, São Paulo/Rio de Janeiro, Difel, 1979.
- _____. "Manuscrito de Genebra", in *Obras políticas*. Porto Alegre, Globo, 1962.
- VAUGHAN, C. E. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Introduction & notes. London. Basil Blackwell & Mott Ltd., 1962, v. I.

Endereço do Autor:
Av. Doutor Saul de Carvalho, 368
38300-000 Ituiutaba — MG