

Paradoxo da liberdade: a reflexão sobre ser livre no pacto social de Jean-Jacques Rousseau

*Freedom paradox: the reflection of being free in the social
pact of Jean-Jacques Rousseau*

Isabelle Merlini Chiaparin¹

Universidade Federal do ABC

¹ Aluna de graduação no bacharelado interdisciplinar em ciências e humanidades e no bacharelado específico em filosofia, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) enquanto bolsista de iniciação científica.

RESUMO: Filósofo e romancista, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) pode ser considerado como um dos autores mais complexos da filosofia política. Buscando resolver a grande questão dessa área, a saber, como o Estado pode ser legitimado, Rousseau argumenta em prol de uma teoria do *pacto*, buscando justificar a existência do Estado enquanto uma instituição artificial, fundada pelos próprios homens. Apoiado na natureza humana, Rousseau tem por finalidade argumentar por que os homens devem se submeter ao Estado e de que forma isso lhes seria vantajoso. Tentando convencer os homens das benesses do estado civil, Rousseau faz um longo estudo sobre a questão da *liberdade*, desde sua forma mais primitiva, vivida pelo homem no *estado de natureza* contido no *Segundo discurso*, à sua forma mais evoluída, no *estado civil*, apresentada no *Contrato social*. Esse artigo se propõe a analisar a construção teórica do que seria *ser livre* nos dois momentos propostos por Rousseau, com o objetivo de explicitar como esse conceito é capaz de basear a argumentação do autor.

PALAVRAS-CHAVE: filosofia política; liberdade civil; contrato social; Jean-Jacques Rousseau.

ABSTRACT: Philosopher and novelist, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) can be considered one of the most complex authors of political philosophy. Seeking to solve the great question of this area, that is how the State can be legitimized, Rousseau argues for a theory of the pact, trying to justify the existence of the State as an artificial institution, founded by men. Supported by human nature, Rousseau's purpose is to argue why men should submit themselves to the State and how it would be good to them. Trying to convince men of the benefits of civil status, Rousseau make a long study about the question of *freedom*, from its most primitive form, lived by man in the *state of nature* contained in the *Second discourse*, until its most evolved for, in the *civil state*, presented in the *Social contract*. This article proposes to analyze the theoretical construction of what would be *to be free* in the two moments proposed by Rousseau, with the objective of explaining how this concept is able to base the argument of the author.

KEYWORDS: political philosophy; civilian freedom; social contract; Jean-Jacques Rousseau.

Considerado como revolucionário por uns e totalitário por outros, o genebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) dedicou muito tempo de sua vida e largo espaço dentro de sua obra para tratar a questão da liberdade. Entre a formulação do *Segundo discurso* e do *Contrato*², o autor construiu não só uma teoria política, mas uma tese sobre a natureza humana, ambas intrinsecamente vinculadas com a noção do que seria ser *livre*.

Ressalta-se a importância de a obra de Rousseau não ser considerada enquanto um *programa político*, aplicável em toda e qualquer sociedade, uma vez que o autor não faz de seu *Contrato social* uma convocação aos cidadãos a se libertarem dos grilhões que os prendem ao Estado; pelo contrário, Rousseau se propõe a demonstrar como essa coerção pode se tornar

2 Muito se discutiu dentro da filosofia política a respeito da continuidade ou do rompimento do argumento de Rousseau entre o *Segundo discurso* e o *Contrato*. Em lados opostos, alguns comentaristas sustentam a tese de que o *Segundo discurso* não deveria ser levado em consideração na obra política de Rousseau justamente pelo próprio autor não conferir critério de verdade histórica a ele; outros, entretanto, consideraram a obra de Rousseau como construída em *cenas*, das quais o *Segundo discurso* e o *Contrato* fazem parte na medida em que compõem a totalidade do trabalho do pensador.

Salinas Fortes (1997) já considerava a complementaridade das duas obras que, embora escritas a partir de perspectivas diferentes, uniram a possível história do estado de natureza com a legitimidade do Estado. De fato, excluir o *Segundo discurso* da argumentação do autor seria, no mínimo, um desrespeito a sua obra e sua condição enquanto filósofo, além de prejudicar a compreensão do argumento de Rousseau, que se baseia nos conceitos de natureza humana explicitados no *Segundo discurso*.

Dessa forma, a hipótese do estado de natureza será tratada tal como ela é, ou seja, uma hipótese, sem pretensões de se apresentar enquanto fato histórico, mas enquanto parte integrante do pensamento do filósofo.

legítima, fazendo do *contrato* uma teoria cabível no âmbito do direito, ou seja, do *dever ser*, funcionando enquanto *escala* e não como *modelo*.

A argumentação acerca da *liberdade* inicia com a hipótese proposta no *Segundo discurso* sobre um estágio da sociedade anterior a toda instituição estatal, em que, sem elementos coercitivos, o homem poderia demonstrar sua verdadeira natureza. A partir desse estudo seria possível justificar a existência do Estado.

Esse mesmo estudo do homem original, de suas verdadeiras necessidades e dos princípios fundamentais de seus deveres, é ainda o único bom meio que se pode empregar para levantar as muitas dificuldades que se apresentam sobre a origem da desigualdade moral, sobre os verdadeiros fundamentos do corpo político, sobre os direitos recíprocos de seus membros e sobre inúmeras outras questões semelhantes, tão importantes quanto mal-esclarecidas. (ROUSSEAU, 2010, p. 38)

A hipótese também é sustentada por Rousseau por meio da tese de Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748), filósofo também genebrino, com sua argumentação acerca do *direito natural*, isto é, um conjunto de regras estabelecidas pela própria natureza que conduzem o homem a seu fim, a saber, a *felicidade* ou a satisfação interior. Dessa forma, refletir sobre o que seria o *direito* envolve analisar como o homem poderia ser conduzido e para quê; essas deduções se tornam possíveis por meio da análise da natureza humana.

É essa ignorância da natureza do homem que lança tanta incerteza e obscuridade sobre a verdadeira definição do direito natural: pois a ideia do direito, diz o sr. Burlamaqui, e mais ainda a do direito natural, são manifestamente ideias relativas à natureza do homem. Portanto, é da própria natureza do homem, ele continua, de sua constituição e de seu estado, que convém deduzir os princípios dessa ciência. (ROUSSEAU, 2010, p. 35)

Rousseau utilizar-se-á da mesma proposta argumentativa, remontando ao primeiro estágio humano para, conhecendo os homens, construir as bases do Estado. Dérathe (2009) enfatiza a importância deste recurso na tese do genebrino e ressalta como a caracterização do estado natural de diferentes formas poderia construir diferentes naturezas humanas e, por conseguinte, fundar Estados muito distintos uns dos outros.

É portanto incontestável que a teoria contratual é inseparável da hipótese do estado de natureza, e que esta conduzia necessariamente a ela. Isso não é tudo. Se todos os filósofos estão de acordo sobre o princípio da igualdade natural, eles têm contudo concepções diferentes a respeito da condição natural do homem, e essas divergências explicam os diferentes modos como eles formularam os próprios termos do contrato. Em cada um deles, a teoria do contrato depende estreitamente da ideia que eles tiveram do estado de natureza. (DERATHÉ, 2009, p. 200)

O primeiro passo dado por Rousseau em direção à reconstrução da natureza humana por meio da construção do homem no estado natural é afastá-lo de toda a *filosofia*, ou seja, de toda reflexão racional, visando colocá-lo em seu estágio mais primordial, mais instintivo, mais próximo ao animal.

O homem selvagem, entregue pela natureza apenas ao instinto, ou melhor, talvez recompensado, na falta deste, por faculdades capazes de inicialmente substituí-lo, para em seguida elevá-lo muito acima delas, começará, portanto, pelas funções puramente animais: perceber e sentir será seu primeiro estado, que lhe será comum com todos os animais. Querêr e não querêr, desejar e temer, serão as primeiras e quase únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias venham a causar novos desenvolvimentos. (ROUSSEAU, 2010, p. 57)

Dentro deste estágio mais primitivo, Rousseau sustenta a tese da *igualdade natural*, caracterizando os homens como semelhantes em aspec-

tos físicos e mentais, ou seja, o filósofo nega a tese de que alguns homens estariam naturalmente submetidos a outros. Se todos têm a mesma *liberdade* dentro do estado natural, torna-se evidente o fato de que o Estado só poderia nascer de uma convenção. Junta-se a isso o fato de que Rousseau concebe os homens como *solitários*, não propensos a nenhuma forma de socialização.

Assim como o filósofo coloca todos os homens em um mesmo patamar e julga não haver reflexões morais em seu interior, ele também repele a moralidade do estado de natureza. Neste não há nenhuma forma de lei ou dever a ser cumprido, já que não há Estado que dite com autoridade o que deve ser feito. Assim sendo, seria inadequado atribuir ao homem adjetivos como *justo* ou *injusto*, *bom* ou *mau*, segundo Rousseau (2010). É também por este fato que seria impossível afirmar que para ele o homem seria naturalmente bom – ainda que se possa dizer que há uma *tendência* para a bondade.

O genebrino enxerga no homem, além dessas habilidades puramente físicas e comuns aos outros animais, impossíveis de serem classificadas moralmente, a existência de uma *paixão* inata que, diferentemente de todas as outras paixões que posteriormente, no estado civil, poderão atribuir ao homem virtudes ou vícios, não possui um peso moral, justamente por sua função. É nesse sentido que se coloca contra os “moralistas”, que supostamente tentaram aniquilar as paixões da natureza humana, atrelando-as somente aos vícios.

Não importa o que digam os moralistas, o entendimento humano deve muito às paixões, às quais, na opinião geral, também lhe devem muito. É pela atividade delas que nossa razão se aperfeiçoa. Só buscamos conhecer porque desejamos usufruir, e não é possível conceber por que motivo se daria o trabalho de raciocinar quem não tivesse desejos nem temores. (ROUSSEAU, 2010, p. 57)

A paixão, segundo Rousseau, possui origem no progresso do conhecimento humano e atribui ao homem as faculdades de desejar e temer. Este último é o sentimento mais presente no estado de natureza, o que é totalmente compreensivo se é levada em consideração a falta de reflexão do homem. Longe de desejar excessos, o homem primitivo não deseja nada além da supressão de suas necessidades físicas: sua *liberdade* é a mais limitada possível, por não envolver nenhuma questão moral.

Anterior a qualquer racionalidade, a paixão do *amor-de-si* é o elemento decisivo na sobrevivência do homem, uma vez que o faz zelar por sua própria vida. É apenas em um momento posterior que o *amor-de-si* poderá se degenerar na paixão do *amor próprio*, que fará o indivíduo preferir a si mesmo em relação aos demais; essa paixão, entretanto, só aparecerá no homem a partir de sua relação com os demais, o que, neste primeiro momento, ainda não ocorre.

Fiz ver que a única paixão que nasce com o homem, a saber, o amor de si, é uma paixão em si mesma indiferente quanto ao bem e ao mal, que só se torna boa ou má por acidente e segundo as circunstâncias em que se desenvolve. Mostrei que todos os vícios que se imputam ao coração humano não lhe são em absoluto naturais; falei da maneira como nascem e, por assim dizer, segui sua genealogia, mostrando como, por uma contínua deterioração de sua bondade originária, os homens se tornam, enfim, o que são. (ROUSSEAU, 2005, p. 48)

À medida que o estágio das reflexões do homem evoluiu, as primeiras famílias foram constituídas, reunindo em uma mesma habitação o homem, a mulher e os filhos, cada um com uma função específica. O contato com os demais homens e as consequências resultantes disso são lamentadas por Rousseau no *Segundo discurso*, cujas origens o filósofo atribui à propriedade privada.

O primeiro que, ao cercar um terreno, teve a audácia de dizer *isto é meu* e encontrou gente bastante simples para acreditar nele foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras e assassinatos, quantas misérias e horrores teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas e cobrindo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Não escutem esse impostor! Estarão perdidos se esquecerem que os frutos são de todos e a terra é de ninguém!”. (ROUSSEAU, 2010, p. 80)

É no momento hipotético da instituição da propriedade que Salinas Fortes (2007) afirma a destruição do “momento de juventude” idealizado por Rousseau. É partir dessa instituição que ele marca o início do processo de perda das características do estado primitivo em direção ao estado social.

Deixando a vida nômade e vivendo em família, os homens passaram a conviver. Pequenas famílias começaram a manter uma distância relativa e, à medida em que os laços se estreitavam, mais próximas elas ficavam umas das outras, até que, em um determinado momento, passaram a viver em comunidade.

Assim que os homens começaram a se apreciar mutuamente e a ideia de consideração se formou em seu espírito, cada um pretendeu ter direito a ela, e a ninguém mais foi possível deixar de tê-la impunemente. Daí surgiram os primeiros deveres da civilidade, mesmo entre os selvagens, e toda afronta se tornou um ultraje, porque, com o mal que resultava da injúria, o ofendido via o desprezo de sua pessoa geralmente mais insuportável que o mal em si. Foi assim, cada um punindo o desprezo que lhe mostravam de uma maneira proporcional à importância que fazia de si mesmo, que as vinganças se tornaram terríveis, e os homens, sanguinários e cruéis. Eis aí precisamente o grau a que chegou a maioria dos povos selvagens que conhecemos; e foi por não terem distinguido suficientemente as ideias e observado o quanto esses povos já estavam distantes do primeiro estado de natureza que muitos se apressaram a concluir que o homem é naturalmente cruel e tem necessidade de polícia para abrandá-lo, quando nada é tão suave como o homem em seu estado primitivo. (ROUSSEAU, 2010, p. 87)

A nova realidade humana, cada vez mais afastada do estado primitivo, exigiu do homem outras capacidades para além do *amor-de-si*. Apenas o interesse próprio já não justificava as ações dos homens, que começaram a *moralizar-se* para poder coexistir dentro do estado de natureza, percebendo que suas ações poderiam ser distinguidas em *boas* e *más*; e isso deu início às punições. Contudo, ainda sem leis, o julgamento do *bem* e do *mal* era subjetivo a cada homem, o que dificultará as relações dentro do estado natural.

Nesse momento, as necessidades do homem primitivo, que antes eram plenamente supridas pela natureza e acolhidas pelo estado de “juventude” da humanidade, já não são satisfeitas. A questão da liberdade surge já nesse primeiro estágio, em que o homem passa a conviver com outros semelhantes a ele em tudo, inclusive no desejo de satisfazer plenamente suas carências.

O *amor-de-si* tornado *amor próprio* deteriorou a tendência para a virtude. Com cada homem defendendo apenas seus interesses, tornava-se impossível a coexistência, uma vez que o consenso se fazia impossível. O estado natural, de pacífico que era, dá lugar a um estado de conflito, em que os vícios esmagavam as virtudes, e a vontade egoísta de cada homem matava os outros³.

3 Rousseau não concebe o estado de natureza como um *estado de guerra*, embora exista conflito na sociedade. Isso porque, para o autor, não basta que dois homens lutem entre si e até se matem para que este estado se torne, de fato, um estado de guerra. Como exprime Derathé: “Só há verdadeira guerra quando as hostilidades duram um certo tempo, e quando o combate visa à obtenção da reparação de um dano” (DERATHÉ, 2009, p. 207). Ora, nenhuma das duas condições se encontram no estado de natureza, já que os conflitos não caracterizam o estado de natureza e, tendo direito sobre tudo, é impossível que se requisite a reparação de algo que se perdeu. Conclui-se que não há guerra no estado natural e, assim sendo, a guerra surge apenas no estado civil, não enquanto homens lutam com homens, mas enquanto Estados lutam contra Estados.

A tese de Rousseau contrasta com a de outros contratualistas, tal como Thomas Hobbes (1588-1679), que defende que o estado de natureza é, de fato, um estado de guerra, movido pela natureza

Foi assim que as usurpações dos ricos, a pilhagem dos pobres e as paixões desenfreadas de todos, sufocando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avarentos, ambiciosos e maus. Havia, entre o direito do mais forte e o direito do primeiro ocupante, um conflito perpétuo, que só terminava por combates e mortes. A sociedade nascente deu ensejo ao mais horrível estado de guerra. O gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar atrás nem renunciar às aquisições infelizes que fizera e trabalhando apenas para sua vergonha por ter abusado das faculdades que o dignificam, viu-se ele próprio diante da ruína. (ROUSSEAU, 2010, p. 94)

Coagido de cumprir suas vontades e vendo seu livre-arbítrio cada vez mais reduzido pela ação de outros, o homem moraliza-se para ser livre. A partir de uma reflexão racional, identifica-se a necessidade de legitimar determinadas ações e vontades e punir outras a fim de que fosse possível manter a igualdade entre os homens e a preservação da raça. Ora, sem a moral, cada homem entende sua liberdade como irrestrita e ilimitada; o objetivo de Rousseau é demonstrar que esse não é o real significado desse conceito e que, se utilizado deste modo, só poderá conduzir a humanidade para a aniquilação da guerra de todos contra todos.

O Estado tem origem neste momento, em que os homens decidem manter a *liberdade* ainda que ela seja restringida; isto é, nas palavras do próprio autor: “era preciso sacrificar uma parte de sua liberdade para a conservação da outra, como um ferido que corta um braço para salvar o resto do corpo” (ROUSSEAU, 2010, p. 96).

A instituição do Estado surge como um mantenedor da *liberdade* individual de cada homem, com a ressalva de que esta não poderia interferir

.....
 corrompida de cada homem, que, buscando apenas seu próprio interesse, guerreia com outros incessantemente por aquilo que deseja.

Como as teorias de ambos são muito distintas no âmbito da natureza humana, torna-se claro que suas teses sobre o conflito nesse estado primitivo também apresentariam divergência inevitavelmente.

na de outrem⁴. O *direito natural* passou a existir somente como subordinado às rédeas do direito civil, e a forma com que isso se dá no Estado é o centro da discussão do autor.

É necessário recordar duas falas importantes de Rousseau nesse momento: a de que o *Contrato* não aconteceu de um dia para o outro e a de que o sistema político rousseauiano não visa à perfeição. Ora, não é o objetivo de Rousseau expor qual o equilíbrio exato que um Estado deve ter entre a punição e a liberdade, nem o que deve ser considerado justo ou injusto. O filósofo busca mais apresentar a grande questão da política e deixá-la clara do que buscar suas respostas específicas. É com esse intento que formula a hipótese do estado de natureza: a fim de procurar justificativas para a existência e as procedências do Estado.

Salinas Fortes identifica a questão central que permeia a obra de Rousseau: como ser livre dentro do Estado? “Os homens necessitam uns dos outros: eis o ponto de partida. Como uni-los mantendo-os ao mesmo tempo livres? Eis a aporia da vida coletiva, eis o grande paradoxo de toda política” (FORTES, 1997, p. 108).

O movimento de restringir a liberdade natural e reformulá-la para a liberdade civil se deu, segundo Rousseau, por meio do mecanismo de coerção proveniente do Estado. Já no primeiro parágrafo do *Contrato social*, exprime que seu objetivo não será romper os grilhões da instituição que aprisionam os homens, mas justificá-los, o que demonstra, mais uma

4 Assim como para Hobbes, Rousseau afirma que o estado de natureza deve ser abandonado para que o estado civil lhe dê lugar. O abandono e a alienação de seus direitos de natureza permitem ao homem conquistar *direitos* realmente ditos, garantidos pela coação do Estado, que estabelece um critério de justiça para além da vontade subjetiva de cada homem. A tese se distingue muito da argumentada por John Locke (1632-1704), que defende que o estado primitivo não deve somente ser conservado como *ampliado* na comunidade, uma vez que é dele que nascem os direitos; dessa forma, o Estado só serviria para conservar os direitos já adquiridos pela coação e não para criar novos.

vez, as pretensões filosóficas do autor com a obra: “O homem nasceu livre e em toda parte é posto a ferros. Quem se julga o senhor dos outros não deixa de ser tão escravo quanto eles. Como se produziu essa mudança? Ignoro. O que pode torná-la legítima? Acredito poder resolver essa questão” (ROUSSEAU, 2012, p. 23).

Dentro dessa nova realidade, a moralidade toma o lugar do instinto, tornando o impulso um dever, e o apetite, um direito. A civilização transforma o ser primitivo em um homem racional, um *cidadão*.

A passagem do estado natural ao estado civil produz no homem uma mudança muito significativa, substituindo, em sua conduta, o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É somente então que, a voz do dever sucedendo ao impulso físico e o direito ao apetite, o homem, que até então só havia considerado a si mesmo, vê-se forçado a agir segundo outros princípios e a consultar a razão antes de escutar suas inclinações. Embora nesse estado ele se prive de várias vantagens oriundas da natureza, obtém outras igualmente grandes: suas faculdades se exercitam e se desenvolvem, suas ideias se ampliam, seus sentimentos se enobrecem, sua alma inteira se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem muitas vezes abaixo daquela da qual saiu, ele deveria bendizer sem parar o instante feliz que o arrancou dali para sempre e que fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem. (ROUSSEAU, 2012, p. 37)

Por meio da doação de seus direitos sobre tudo no *pacto*, os homens perdem o direito de serem dirigidos unicamente pela própria vontade, e o entregam nas mãos de um soberano. Este assume posição principal dentro da sociedade, uma vez que, reunindo o poder de *todos* em si, age unicamente para preservar a sociedade no caminho do direito, recuperando as virtudes perdidas no estado de natureza, a fim de, mantendo cada homem vivo, mantê-lo *livre*.

Aqui, a formulação rousseauiana inova radicalmente. A entrega de si e de seus bens e a submissão total não serão estipuladas em favor de um outro indivíduo que viria a se constituir na autoridade política, árbitro encarregado por todos de dirimir os conflitos. Esse despojamento se fará em favor da própria *comunidade como um todo*. (FORTES, 2007, p. 94)

O objetivo de Rousseau é defender a formação do Estado através de um *pacto* não só de consentimento, mas de doação de todos os homens, enquanto formadores de uma vontade geral que os impele a preservação. Dessa forma, afirma que não foi do direito do mais forte ou do primeiro ocupante que o Estado foi fundado, mas da própria racionalidade humana, que, decidindo-se pela vida, decidiu-se pela sua instituição.

Na *sociedade do pacto*, o povo exerce a soberania por meio da *vontade geral*, ou seja, da vontade acima dos desejos e vontades individuais e parciais de cada homem, que conduz o Estado para a justiça. Conforme pontua Nascimento (1988), a soberania pode ser definida como o puro exercício da vontade geral e é, portanto, legítima.

Esta nova comunidade não é mais regida pelos interesses *parciais* de cada homem, mas pelo interesse *geral* de toda a comunidade reunida, formando, assim, uma sociedade *total*. O Estado, entretanto, não pressupõe que todos os homens submetam suas vontades particulares à vontade geral, uma vez que ele, dotado da legítima força da maioria, é capaz de manter-se através da coerção.

O *paradoxo da liberdade* toma lugar na argumentação de Rousseau (2010) quando o autor afirma que, dentro do Estado, os homens serão *obrigados* a ser livres, ou seja, aqueles que, rejeitando a autoridade da *vontade geral*, comandarem a si mesmos somente por seus desejos e vontades subjetivas, serão coagidos a manter a liberdade do Estado por meio das punições.

Ser livre dentro do Estado constituirá sinônimo de submeter-se à “liberdade geral”, em que todos, dotados de *direitos e deveres*, já não poderão fazer seus próprios julgamentos acerca do *bem* e do *mal*, mas obedecerão à lei, expressão da *vontade geral*, para se manterem vivos e livres, na medida em que isso lhes for permitido.

O governo aparece na argumentação rousseauiana não como figura ativa do próprio Estado, mas como submisso à soberania, responsável por *representar* a vontade geral e não por ditá-la.

Esse corpo intermediário é denominado “suprema administração”; não é um poder supremo dentro do Estado, mas é um poder encarregado de uma função hierarquicamente inferior e submetido à autoridade soberana. Os membros do governo, governantes ou príncipes, são definidos como meros funcionários do soberano. (FORTES, 2007, p. 100)

O rei e o legislador aparecem no *Contrato* como figuras auxiliares do verdadeiro soberano, isto é, o próprio povo que pactua. Entretanto, Rousseau não promoverá um chamado à revolução ou à reforma dos governos, justamente por sua obra não poder ser tratada como um *manual*, aplicável a qualquer sociedade. O filósofo defende a *liberdade* no Estado, e não a revolta.

Tanto é assim, que o caminho traçado por Rousseau para manter o Estado pelo máximo de tempo possível – ainda que, para o autor, seja nítido a inevitável tendência desse para a dissolução – é o do patriotismo, ou seja, é porque os homens se interessam pela sua autopreservação que se submetem ao seu rei e às suas leis, cuidando também para que todos façam o mesmo: “A constituição do homem é obra da natureza, a do Estado é obra da arte. Não depende dos homens prolongar sua vida, mas depende deles prolongar a do Estado tanto quanto possível, dando-lhe a melhor constituição que possa ter” (ROUSSEAU, 2012, p. 101).

Se a *liberdade* puder ser definida como a capacidade de dar uma lei a si mesmo, refletindo racionalmente sobre a melhor decisão a ser tomada e se a melhor decisão é, no limite, aquela que mantém o homem vivo, o *pacto é a liberdade*.

É inútil querer confundir a independência e a liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que até mesmo se excluem. Quando cada um faz o que bem quer, faz-se frequentemente o que desagrade aos outros e isso não se chama um Estado livre. A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não ser submetido à vontade de outro; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outro à nossa. (...) Não conheço vontade verdadeiramente livre que não seja aquela à qual ninguém tem o direito de opor resistência; na liberdade comum, ninguém tem o direito de fazer aquilo que a liberdade de um outro o proíbe de fazer, e a verdadeira liberdade nunca é destrutiva em relação a si mesma. Assim, a liberdade sem a justiça é uma verdadeira contradição, pois, não importa o que se pense, tudo constrange na execução de uma vontade desordenada.

Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis: pois até mesmo no estado de natureza o homem só é livre de acordo com a lei natural que comanda a todos. Um povo livre obedece, mas não serve. (ROUSSEAU, 2005, p. 371-372)

REFERÊNCIAS

DERATHÉ, R. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcarrola; Discurso Editorial, 2009.

FORTES, L. R. S. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

_____. *Rousseau: o bom selvagem*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Humanitas, 2007.

MARQUES, J. de O. A. Forçar-nos a ser livres? O paradoxo da liberdade no Contrato social de Jean-Jacques Rousseau. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, [S.l.], n. 16, p. 99-114, 2010. ISSN 2317-806X. Disponível em: [<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/82596/85559>]. Acesso em: [15 jul. 2017].

NASCIMENTO, M. M. do. A vontade geral e o princípio da equidade. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, [S.l.], n. 21, p. 146-165, 2012. ISSN 2317-806X. Disponível em: [<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/56558/59614>]. Acesso em: [16 jul. 2017].

_____. O Contrato Social – entre a escala e o programa. *Discurso*, São Paulo, n. 17, p. 119-130, 1988. ISSN 2318-8863. Disponível em: [<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37933/40660>]. Acesso em: [17 jul. 2017].

OLIVEIRA, E. R. de. Ética em Jean Burlamaqui e o ensino conimbricense do direito natural. *Revista Transformação*, Universidade Estadual Paulista – São Paulo, v. 30, n. 1, p. 81-99, 2007.

ROUSSEAU, J.-J. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2010.

_____. *O contrato social*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: L&PM Pocket, 2012.