

## **Forçar-nos a ser livres? O paradoxo da liberdade no *Contrato social* de Jean-Jacques Rousseau**

José Oscar de Almeida Marques  
Departamento de Filosofia – UNICAMP

RESUMO: A célebre passagem próxima ao final do Livro I do *Contrato social* em que Rousseau recomenda a coerção, pelo corpo político, daquele que se recusar a obedecer à vontade geral, e acrescenta que isso equivale a “forçá-lo a ser livre”, tem provocado a perplexidade, se não mesmo a hostilidade, de comentadores que vêem aí uma prova clara de que a doutrina política de Rousseau impõe a submissão tirânica do indivíduo à vontade coletiva. O que mais surpreende, nessa passagem, é que Rousseau não está simplesmente declarando que a vida em sociedade exige restrições à liberdade individual, mas sim que é exatamente o poder coercitivo do corpo político que torna o homem livre. Meu objetivo neste trabalho é examinar seriamente e tentar esclarecer a afirmação de Rousseau sem procurar suavizá-la ou retirar-lhe o aguilhão. Recorro inicialmente às familiares noções de liberdade negativa e positiva de Isaiah Berlin, mas proponho que devemos ir além delas e reconhecer que, longe de estar introduzindo um novo conceito de liberdade, Rousseau compreendeu, mais profundamente que seus antecessores, as condições que devem presidir ao exercício da liberdade política de forma compatível com os requisitos da vida em sociedade. A posição de Rousseau só pode ser corretamente compreendida se levarmos a sério as severas exigências que devem ser atendidas por uma sociedade para que ela possa se organizar politicamente segundo os princípios do *Contrato Social*; exigências essas que, em nossas modernas sociedades – heterogêneas, fragmentadas e em permanente conflito interior –, não podem mais ser satisfeitas e nem sequer compreendidas, como mostram as reações ora escandalizadas, ora eufemísticas, que o paradoxo de Rousseau costumeiramente desperta nos que tentam decifrá-lo.

PALAVRAS-CHAVE: Rousseau, Liberdade, Liberdade negativa e positiva, Coerção, Totalitarismo.

ABSTRACT: The famous passage near the end of Book I of the *Social Contract* in which Rousseau recommends the coercion, by the body politic, of anybody that refuses to obey the general will, and adds that this amounts to “forcing him to be free” has led to perplexity, if not outright hostility, of commentators who view it as a clear proof that the political doctrine of Rousseau imposes a tyrannical submission of the individual to the collective will. What is striking in this passage is that Rousseau is not simply stating that life in society demands restrictions on individual freedom, but that it is exactly the coercive power of the body politic that makes man free. My aim in this paper is to examine seriously and try to clarify Rousseau’s statement without trying to soften it or take away its sting. I turn initially to Isaiah Berlin’s familiar notions of negative and positive freedom, but I propose that we must go beyond them and recognize that, far from introducing a new concept of freedom, Rousseau understood more deeply than his predecessors the conditions that should govern the exercise of political freedom in a manner consistent with the requirements of civil society. Rousseau’s position can only be properly understood if we take seriously the stringent requirements that must be met by a society so that it can be politically organized according to the principles of the *Social Contract*; requirements which, in our modern societies – heterogeneous, fragmented and in constant inner conflict – can no longer be satisfied and not even understood, as is

shown by the reactions sometimes outraged, sometimes euphemistic, that Rousseau's paradox usually wakes up in those that try to decipher it.

KEYWORDS: Rousseau, Liberty, Negative and positive freedom, Coercion, Totalitarianism.

## 1. INTRODUÇÃO

Enquanto um dos grandes teóricos da política, o inglês Thomas Hobbes, escolheu a segurança do indivíduo como base para a construção de seu sistema, o genebrino Jean-Jacques Rousseau atribuiu o mesmo papel à preservação da liberdade. Ao apoiar-se na universalidade do medo da morte violenta como paixão dominante entre os seres humanos, Hobbes articulou um sistema em que é racional, para cada sujeito, alienar uma parte da liberdade de que originalmente dispunha no estado de natureza em troca da garantia de sua segurança. Tal permuta, entretanto, é inadmissível para Rousseau, para quem a alienação da liberdade priva o homem do que lhe é mais essencial e constitutivo, a ponto de o que resta não valer a pena ser defendido.

Diferenças peculiares entre seus sistemas justificam que um e outro autor tenham adotado fundamentos tão distintos para seus sistemas. Dentre elas, possivelmente a mais importante é a maneira de conceber o chamado “estado de natureza”, que, na formulação de Hobbes, é um estado de “guerra de cada homem contra cada homem”<sup>1</sup>, ao passo que, para Rousseau, constitui uma situação de relativa tranqüilidade, em que os seres humanos satisfazem com pouco esforço suas necessidades e têm poucas interações com seus semelhantes, tornando a busca da segurança um motivo menos premente do que em Hobbes.

Por suas diferenças reais ou supostas na forma de conceber o homem e a política, há muito os dois autores adquiriram, na cultura midiática e universitária, o caráter de dois pólos opostos e irreconciliáveis. A imagem aterradora do *homo homini lupus* contrasta com a figura gentil do *bon sauvage*, e nessas imagens encarnam-se as visões pessimista e otimista do ser humano em vista de sua possível sociabilidade. A partir dessas caracterizações, as simpatias e antipatias do público irão distribuir-se entre

---

<sup>1</sup> Hobbes, *Leviatã*, cap. XIII.

eles conforme aquele que julgue seja, ele próprio, adepto de uma visão otimista ou pessimista (ou, como se preferirá dizer: realista) da natureza do ser humano.<sup>2</sup>

Quando se abandona, entretanto, o terreno das análises descompromissadas da divulgação cultural, e se observa com atenção o que os autores dizem de fato, é surpreendente quão rápido essa popular distinção se desfaz. Não apenas Hobbes e Rousseau se revelam como compartilhando diversos princípios essenciais em seus sistemas, mas até mesmo seus papéis dramáticos se invertem, e é comum encontrar comentadores que colocam Hobbes entre os precursores do liberalismo político, ao passo que Rousseau é muitas vezes acusado de ser um inimigo da liberdade individual, e sumariamente incluído entre os defensores do “totalitarismo”.<sup>3</sup>

Menciono de passagem estes pontos, que por si sós poderiam ser o assunto de uma instigante exposição, apenas para circunscrever um problema, ou até mesmo, se se quiser, um paradoxo na maneira como Rousseau concebe a liberdade. Se recordarmos o que se disse acima acerca do papel central da liberdade no pensamento político de Rousseau, parece muito estranho e desconfortável que se tenha podido acusar esse autor de ser um inimigo dos próprios valores que tão claramente professou defender. Pretendo a seguir examinar as peculiares dificuldades da noção rousseauiana de liberdade e encaminhar aquilo que me parece ser uma solução para o paradoxo.

## 2. FORÇAR-NOS A SER LIVRES?

Que há alguma coisa problemática na maneira pela qual Rousseau pensa a liberdade no contexto da política já deveria ficar claro pela leitura do primeiro parágrafo do *Contrato social*. Todos conhecem a retumbante abertura: “O homem nasce livre e

---

<sup>2</sup> Dentre muitos exemplos, ver Steven Pinker, *The Blank Slate*, que faz farto uso dessa oposição em seu capítulo inicial e, incidentalmente, toma o partido de Hobbes contra Rousseau.

<sup>3</sup> As acusações remontam já a Benjamin Constant, que declarou que Rousseau, com sua obra, deu “o mais terrível suporte a todos os tipos de despotismo” (*Principes de politique*, 1806). O rol dos acusadores é grande, cite-se, mais modernamente, Jacob Talmon (*The Origins of Totalitarian Democracy*, 1952) e Isaiah Berlin (*Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, ensaios redigidos em 1952) para quem Rousseau é “o mais sinistro e o mais formidável inimigo da liberdade em toda história do pensamento moderno”. Entre autores brasileiros, ver os importantes trabalhos de Roque Spencer Maciel de Barros (*O fenômeno totalitário*, 1990, esp. p. 555-563) e Gilda Naécia Maciel de Barros (*Platão, Rousseau e o Estado Total*, 1995).

por toda parte está a ferros”. Mas só os leitores atentos percebem as implicações das frases que se seguem:

(...) Aquele que se crê senhor dos outros não deixa de ser mais escravo do que eles. Como ocorreu essa mudança? Ignoro-o. O que pode torná-la legítima? Creio poder resolver essa questão.<sup>4</sup>

Note-se, inicialmente, que Rousseau não faz uma distinção entre os oprimidos que estão a ferros e os opressores que os mantêm sob sujeição, como agradaria pensar às mentalidades revolucionárias. O que ocorre, nas sociedades existentes, é que *todos* estão igualmente na situação de escravos. Esta é uma observação importante para compreender a essência do pensamento político de Rousseau, mas não vou desenvolvê-la aqui. De maior importância é a segunda: em vez de heroicamente prosseguir com um chamado a romper esses grilhões e restaurar a liberdade perdida, Rousseau diz que irá mostrar como essa situação pode ser tornada *legítima*, ou seja, como essa condição universal de sujeição pode ser *justificada*! Esta surpreendente proposta, engenhosamente colocada na abertura da obra, atua como um desafio e um estímulo a nossa compreensão, e, para começar a desvendá-la, é preciso entender a tarefa que Rousseau pretendeu cumprir com seu livro.

Convenientemente, Rousseau oferece, no capítulo VI do *Contrato social*, uma indicação desse objetivo. Trata-se, em suas palavras, de

“encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda força comum a pessoa e os bens de cada associado<sup>5</sup>, e pela qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça, entretanto, senão a si mesmo e permaneça tão livre como antes.” Esse é o problema fundamental, ao qual o contrato social dá a solução.<sup>6</sup>

Isto, porém, ainda não esclarece o problema, antes parece torná-lo mais difícil, pois como entender que os homens estejam presos a vínculos que os obrigam em relação aos associados e, ainda assim, permaneçam “tão livres como antes”? A solução, como se sabe, está na peculiar noção de “vontade geral”, tal como Rousseau a emprega em sua teoria política. Não é o caso de nos determos aqui sobre as imensas dificuldades

---

<sup>4</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. Livro I cap. 1, p. 351, minha tradução, assim como em todas as demais citações dessa obra.

<sup>5</sup> Note-se que a associação é entre proprietários de bens, o que desmente que Rousseau tenha sido, como às vezes se diz, um proponente da abolição da propriedade privada.

<sup>6</sup> *Du contrat social*. Livro I cap. 6, p. 360.

associadas a essa noção; note-se apenas que, ao aceitar os vínculos que me obrigam frente à vontade geral, eu não estaria me submetendo a uma dominação alheia e externa, mas, dado que a vontade geral é a minha vontade, ou o que há de geral na minha vontade, eu continuaria obedecendo apenas à minha vontade e, por isso, permaneceria tão livre como era no estado pré-social.

Mas Rousseau não se dá por satisfeito e acirra ainda mais o paradoxo algumas páginas à frente, com o célebre parágrafo que recomenda a coerção, pela força pública, de todo aquele que se recusar a obedecer à vontade geral, explicando que isso não é nada mais que “forçá-lo a ser livre”. Compreensivelmente, tal formulação tem provocado a perplexidade, e mesmo a hostilidade, de comentadores, que enxergam aí um sinal de que Rousseau endossa a submissão incondicional do indivíduo ao corpo coletivo. Pela sua importância, consideremos a passagem *in extenso*:

Para que o pacto social, portanto, não seja uma fórmula vã, ele encerra tacitamente esse compromisso que, apenas ele, pode dar força aos outros, a saber, que quem quer que se recuse a obedecer à vontade geral será obrigado a isso por todo o corpo; o que significa apenas que será forçado a ser livre (*ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre*); pois essa é a condição que, dando cada cidadão à pátria, o garante contra toda dependência pessoal; condição que constitui o engenho e o funcionamento da máquina política e que é a única capaz de tornar legítimos os compromissos civis, os quais, sem ela, seriam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos.<sup>7</sup>

Ninguém negaria, é verdade, que a vida em sociedade exige restrições da liberdade de cada indivíduo para torná-la compatível com a liberdade dos demais. O que surpreende na afirmação de Rousseau não é que coerções devam ser impostas, mas que sejam *elas*, essencialmente, que tornem o homem livre, como Rousseau afirma ao final do parágrafo citado.

Antes de iniciarmos a discussão, parece-me oportuno mencionar uma passagem do livro de Salinas Fortes, *Paradoxo do espetáculo*, que revela com grande perspicácia o papel retórico dos paradoxos no discurso de Rousseau:

[...] a obra [de] Rousseau não se propõe como versão adequada do absoluto. Estamos diante de um conjunto de dispositivos de medida e ao lado de numerosos procedimentos retóricos de combate, dos quais o ‘paradoxo’, que consiste justamente numa composição, junção de opostos, é o mais

---

<sup>7</sup> *Du contract social*. Livro I cap. 7, p. 364.

significativo. O paradoxo contra a *doxa* ou contra o preconceito: eis aí no plano da escrita a palavra de ordem. O paradoxo, ao nível do próprio texto, é um curto-circuito da representação linear. Mais precisamente: trata-se de combater especificamente os ‘preconceitos’ da casta filosófica ou o preconceito do saber discursivo.<sup>8</sup>

Proponho extrair dessa passagem um guia metodológico: levar extremamente a sério as afirmações de Rousseau que nos chocam ou causam desconforto, ao invés de varrê-las para baixo do tapete para obter uma leitura mais palatável. De fato, ignorar essas afirmações desconfortáveis equivaleria a banalizar o autor que declarou, no *Emílio*, preferir ser “um homem de paradoxos a um homem de preconceitos”. Assim, é exatamente ali onde o paradoxo se manifesta com toda sua força que devemos estar mais atentos para a lição que o autor deseja nos transmitir, desafiando os preconceitos de sua época que, em boa medida, continuam sendo nossos próprios preconceitos.

Se quisermos, então, aprofundar nossa compreensão de como Rousseau concebe a liberdade, é nos paradoxos envolvidos em suas discussões do conceito que devemos prioritariamente nos concentrar. Podemos falar aqui de “paradoxos da liberdade”, no plural, porque me parece haver pelo menos dois: um que é próprio da filosofia política de Rousseau, e que constitui o objeto desta apresentação, e um segundo, de natureza mais geral, que envolve a difícil conciliação das doutrinas políticas fortemente coletivistas de Rousseau com sua apaixonada defesa do homem solitário e independente, senhor de sua imaginação e livre das injunções da vida em sociedade; uma imagem que ele desenvolve nas *Confissões* e nos *Devaneios do caminhante solitário*. Não há como deixar de aproximar a figura do caminhante solitário, ou do solitário das *Confissões* e da terceira carta a Malesherbes ao personagem do “homem natural” do *Segundo Discurso*. Mas não tratarei aqui deste segundo paradoxo.

### 3. O PARADOXO

Voltemos então ao paradoxo da liberdade política, exposto na passagem do *Contrato social* acima citada, em que Rousseau recomenda a coerção, pelo corpo político, daquele que se recusa a obedecer à vontade geral, acrescentando que isso equivale a “forçá-lo a ser livre”. Em que, exatamente, essa passagem nos

---

<sup>8</sup> SALINAS FORTES, L. R. *Paradoxo do espetáculo*, p. 93.

incomoda<sup>9</sup>? Os filósofos políticos não negam que a vida em sociedade exija coerções e restrições da liberdade de seus membros; assim, para Hobbes, como vimos, os contratantes aceitam voluntariamente uma restrição de sua liberdade original em troca de uma garantia de sua segurança; para Locke, por sua vez, cada indivíduo aceita pautar sua liberdade por normas que a tornam compatível com a liberdade dos demais. Mas Rousseau, de sua parte, parece impor-se uma tarefa impossível, pois, enquanto Hobbes e Locke admitem que os indivíduos devam ter sua liberdade restringida em função dos objetivos e necessidades da vida social, Rousseau não quer que as coerções impostas pelo contrato social sejam vistas como restrições à liberdade, mas, ao contrário, como o *meio* pelo qual se garante a existência de uma forma de associação em que cada um obedece apenas a si mesmo, permanecendo assim integralmente livre.

Há diversas maneiras de tentar resolver ou pelo menos minorar o paradoxo. Uma delas é observar que, se eu desejo os benefícios advindos de uma vida em uma sociedade estável, devo desejar também os meios pelos quais essa estabilidade é conseguida, o que inclui aceitar o estabelecimento de sanções penais que devem aplicar-se a todos e, conseqüentemente, também a mim mesmo. Assim, se eu discordo de alguma lei, enquanto “expressão da vontade geral”, ainda assim devo cumpri-la e, se me recusar, serei coagido a fazê-lo, e essa coação está em princípio de acordo com minha vontade inicial que deu seu consentimento ao princípio de universalidade da qual ela proveio.

Mas o que esse raciocínio não consegue ocultar é que, sempre que os interesses individuais estiverem em desacordo com as determinações legais, estas irão aparecer aos olhos dos envolvidos como restrições à sua liberdade. Para evitar a natural simpatia induzida pela costumeira imagem do indivíduo indefeso oprimido pelo poder do Estado, pensemos antes em banqueiros, grandes proprietários rurais e grandes empresários que

---

<sup>9</sup> No parágrafo D da Introdução à Doutrina do Direito, intitulado “Ao direito está ligada a competência de coerção”, Kant explica como uma coerção à liberdade pode resultar em uma promoção da própria liberdade, e, assim, diz essencialmente a mesma coisa que Rousseau, embora sem a provocativa retórica deste último e sem gerar as mesmas indignadas reações: “A resistência que se opõe à obstrução de um efeito promove esse efeito e concorda com ele. Ora, tudo que é injusto é um obstáculo à liberdade segundo leis universais; a coerção, contudo, é um obstáculo ou resistência que afeta a liberdade. Por conseguinte, se um certo uso da liberdade é, ele próprio, um entrave à liberdade segundo leis universais (isto é, é injusto), então a coerção que a este se opõe, *enquanto prevenção de uma obstrução da liberdade*, está de acordo com a liberdade segundo leis universais, isto é, é justa. Ao direito, portanto, está logicamente ligada uma competência de coagir quem o viola.” KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*, p. 231, grifos do autor, minha tradução.

podem ver-se obrigados a cumprir determinações legais das quais prefeririam estar isentos; e, ainda que seu cumprimento resulte de um cálculo que avalie os custos e benefícios de longo prazo da alternativa entre cumprir a lei ou enfrentar as sanções, é certo que, sentindo-se forçados a cumpri-la, eles dificilmente concordarão com Rousseau que ficaram “mais livres” por isso.

Uma maneira mais eficiente de tratar o paradoxo é partir da importante distinção que Rousseau estabeleceu entre submeter-se à vontade de um homem, ou de um grupo de homens, e submeter-se à vontade geral, ou seja, à vontade do corpo político como um todo. O ponto foi apresentado com clareza na oitava das *Cartas escritas da montanha*:

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 freqüentemente o que desagrada 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.<sup>10</sup>

Reflexões como estas são de grande importância para temperar o impacto da problemática passagem do *Contrato social* que estamos analisando. Se ser livre é estar imune à interferência arbitrária de sujeitos particulares, é fácil aceitar que o sistema de coerções, ao impedir que qualquer sujeito particular se coloque acima da lei, atua verdadeiramente como garantia essencial da liberdade de cada um dos membros da sociedade. De fato, Rousseau já havia mencionado brevemente essa justificativa na própria passagem citada, quando afirmou que sua “coerção libertadora” é a “condição que produz o engenho e o funcionamento da máquina política e que é a única capaz de tornar legítimos os compromissos civis, os quais, sem ela, seriam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos.”<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Cartas escritas da montanha*. p. 371-372.

<sup>11</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Du contract social*. Livro I cap. 7, p. 364.



Mais uma vez, no entanto, podemos não nos sentir plenamente convencidos. Se nossos interesses pessoais estão sendo contrariados e se somos forçados a uma ação que não está de acordo com o que concebemos como nossa melhor opção, que diferença faz que a coação provenha de um grupo privado ou de um poder público? E que dizer dos casos mais drásticos, em que Rousseau literalmente afirma que aquele que o governante condena à morte deve aceitar sem resistência essa condenação, com base nos próprios termos do contrato social (Livro II, cap. 5) ou, em menor grau, quando o Estado o convoca para lutar em defesa da pátria em condições desesperadoras que não autorizam a esperar sucesso ou sobrevivência?

Mesmo para os agentes que se pautam exclusivamente pelo seu interesse particular (e para os filósofos políticos liberais que dão expressão sistemática a essa posição), nada haveria de problemático em aceitar que os homens se sujeitem a um sistema de sanções que delimite sua esfera de liberdade, desde que essa limitação seja feita em nome da eficácia do próprio sistema em que seus interesses pessoais de médio e longo prazo são perseguidos; ou seja, desde que essa limitação possa ser racionalmente justificada por um cálculo dos benefícios que dela resultam para os próprios agentes individuais e sua esfera privada de interesses. O que lhes parece, porém, especialmente alarmante na afirmação de Rousseau é o fato de que um apelo à própria liberdade esteja servindo de justificativa para a limitação da liberdade, e que a total sujeição do indivíduo à coletividade seja apresentada como sua libertação, com o termo “liberdade” orwellianamente empregado para designar seu oposto, a mais flagrante tirania. Essas são as considerações que usualmente apóiam a caracterização de Rousseau como autor “totalitário”.

#### **4. LIBERDADE POSITIVA E NEGATIVA**

Mas – poder-se-ia dizer – tudo isto é um equívoco, porque se está tentando aplicar a Rousseau uma concepção de liberdade que não é a dele. Rousseau teria, supostamente, um conceito “diferente” de liberdade; e se chegássemos a entender qual é esse conceito, suas afirmações deixariam de soar problemáticas.

A doutrina de que há duas concepções distintas e incompatíveis de liberdade tem sua origem em Benjamin Constant, com seu contraste entre a “liberdade dos antigos” e a “liberdade dos modernos”, e tornou-se influente na filosofia política recente desde que

Isaiah Berlin a reformulou extensamente em seu artigo “Two Concepts of Liberty”<sup>12</sup>. Para Berlin, haveria, de um lado, a chamada “liberdade negativa”, entendida como simples ausência de impedimentos ao exercício da vontade, e a idéia, aqui, é que somente a *presença* de alguma coisa (um obstáculo, um impedimento, um ato coercitivo) é capaz de retirar a liberdade de um agente. Na ausência de todo impedimento, um agente é e permanece livre, e isso é tudo que deve ser levado em conta, nessa perspectiva, para avaliar sua liberdade.

Por outro lado, teóricos da “liberdade positiva” compreendem *grosso modo* a liberdade como a *posse* de condições que permitam alcançar um dado objetivo (obter algo, tornar-se algo). Neste caso, o determinante crucial para a existência de liberdade de um agente é a *presença* de condições que lhe permitam obter os fins desejados. Essas duas noções podem então ser convenientemente explicadas dizendo-se que, no primeiro sentido (liberdade negativa), um agente é livre se está livre *de* coerções, impedimentos, etc. e, no segundo sentido (liberdade positiva), se está livre *para* alcançar tal e tal coisa, tornar-se tal e tal coisa, etc.

Uma proposta como esta pode parecer atraente, à primeira vista, pela promessa de ajudar a compreender e classificar as diferenças entre os teóricos da política na forma de entender a liberdade<sup>13</sup>. Mas, embora a caracterização seja simples, grandes dificuldades surgem quando se tenta aprofundar as distinções em casos concretos e estabelecer conclusivamente, por exemplo, se Locke seria um defensor da liberdade positiva ou da liberdade negativa. E, de fato, essa distinção foi considerada mal-fundada por um crítico como Gerald McCallum<sup>14</sup>, para quem ela efetivamente obscurece nossa compreensão da noção de liberdade.

Em particular, quanto ao problema que estamos investigando, como essa distinção nos auxiliaria? Admitamos que Rousseau tenha uma noção diferente de liberdade, e que ele seja, de fato, um proponente da chamada “liberdade positiva” tal como acima caracterizada. Mas por que isso bastaria para absolvê-lo da acusação de

---

<sup>12</sup> BERLIN, Isaiah, Two Concepts of Liberty (1958).

<sup>13</sup> Berlin, de fato, esboça uma classificação dos autores: de um lado os “liberais” como Occam, Erasmo, Hobbes, Locke, Bentham, Benjamin Constant, Stuart Mill, Tocqueville, Jefferson, Burke, Paine, entre os proponentes da liberdade negativa. No campo oposto, os “intervencionistas”: Platão, Epiteto, S. Ambrósio, Montesquieu, Espinosa, Rousseau, Kant, Hegel, Herder, Fichte, Marx, Comte, etc.

<sup>14</sup> MacCALLUM, Negative and Positive Freedom. p. 312-344.

liberticídio aos olhos daqueles que não aceitam essa concepção positiva de liberdade? Parece que teríamos de estabelecer, antes, que uma dessas concepções de liberdade seria mais apropriada, ou “mais verdadeira” que a outra, e não está claro quais critérios objetivos poderiam ser empregados para decidir essa questão. E os adeptos da visão liberal mais uma vez se apressarão a denunciar a perversidade que dá o nome de liberdade a algo que a seu ver está bem longe dela, e que autoriza intervir na forma como as pessoas decidem administrar suas vidas e suas propriedades.

MacCallum, de sua parte, tem uma proposta interessante que parece útil para resolver o problema no qual estamos envolvidos. Ao invés de supor que há *duas* concepções distintas de liberdade, ele propõe que há *uma única* concepção, e que as chamadas “liberdade negativa” – que relaciona um agente a um sistema de coerções ou impedimentos (“livre de ...”) – e “liberdade positiva” – que relaciona um agente a um conjunto de objetivos que ele deve estar municiado para alcançar (“livre para ...”) – são apenas formas parciais e enviesadas de considerar uma noção que envolve conjuntamente estes *três* aspectos: (1) o agente, (2) o sistema de coerções e (3) o conjunto de objetivos que ele deve ter condições de alcançar. Assim, em vez de considerar separadamente duas relações binárias “S está livre de  $x$ ” e “S está livre para (alcançar)  $y$ ”, a expressão completa da noção de liberdade, para MacCallum, deve envolver uma relação entre três termos: “S está livre de  $x$  para alcançar  $y$ ”.

Qual a vantagem dessa mudança de enfoque conceitual? A principal delas é o fato de que esses três termos podem agora ser analisados de maneira interdependente. Por exemplo, a decisão sobre o que constitui ou não uma coerção passa a depender de um sistema de objetivos escolhidos. Imposições legais como a obrigatoriedade de que crianças freqüentem a escola, ou a proibição do uso de drogas, ou da posse de armas, etc., podem não mais aparecer como coerções, na medida em que os membros de uma sociedade considerem essas exigências como meios indispensáveis para alcançar um certo conjunto de fins desejados<sup>15</sup>.

Reciprocamente, os objetivos que as pessoas na comunidade política devem almejar podem ser hierarquizados e colocados em relações de dependência mútua, de modo que, por exemplo, alcançar um desenvolvimento intelectual e moral seja visto

---

<sup>15</sup> Nas palavras de Locke: “não merece o nome de confinamento uma cerca que só nos protege de pântanos e precipícios”; “a função da lei não é abolir ou restringir, mas preservar e ampliar a liberdade (2º *Tratado sobre o Governo*, seção 57)

como necessitando o atendimento prévio de necessidades mais básicas de alimentação, moradia e segurança; portanto, a falta dessas condições pode agora ser entendida como uma autêntica coerção que está limitando a liberdade de algumas pessoas. Temos aqui então, um caso em que é a *ausência* de algo que constitui uma coerção, contrariamente à máxima da liberdade negativa de que só uma *presença* pode constituir-se em obstáculo à liberdade.

Por fim, e o que é mais importante, a própria noção de o que é um *agente* irá interferir na análise dos dois outros termos da relação. Enquanto a concepção liberal convencional de um agente identifica-o ao indivíduo isolado e auto-interessado de Hobbes e Locke, movido por seus apetites e guiado por sua razão, outras concepções são possíveis: a esfera do agente pode, por exemplo, ser *reduzida* à cidadela interna das suas decisões racionais, excluindo-se seus apetites irrefletidos, de tal modo que, por exemplo, alguém que racionalmente decidiu parar de fumar, não estará sendo livre se ceder ao desejo de acender um cigarro, e, paradoxalmente, estará sendo “ajudado a ser livre” se for impedido de fumar em certos locais pela legislação ou pressão pública.

Reciprocamente, a esfera do agente pode expandir-se para além do simples indivíduo isolado, de modo a internalizar e tornar *genuinamente seus* os interesses de toda uma coletividade ou grupo com que se identifique: sua comunidade, sua raça, sua religião, seu povo e nação. Não é necessário lembrar que operações de identificação deste último tipo estão na base das concepções comunitaristas e antiliberais, das quais o pensamento político de Rousseau é, na modernidade, o grande precursor.<sup>16</sup> E, de fato, esse passo é de crucial importância no pensamento político do autor porque é só essa extensão da esfera do eu e a inclusão dos interesses de outros indivíduos entre os meus genuínos interesses que faz com que a vontade geral apareça para mim como *minha* vontade, à qual posso submeter-me integralmente sem perda de minha liberdade.

Levando-se em conta essa rede de relações, pode-se realizar uma análise mais fecunda das diferenças essenciais entre os pensadores políticos. Ao invés de dividi-los em apenas dois campos estanques, temos uma variedade muito maior de aspectos a considerar. Autores políticos podem distinguir-se por suas diferentes concepções do que conta como coerção na vida política da sociedade, ou quanto ao valor relativo que atribuem aos diversos objetivos que as pessoas podem ou devem visar, ou quanto à

---

<sup>16</sup> Cf. COHLER, Anne M. *Rousseau and Nationalism*.

possibilidade ou mesmo impossibilidade de hierarquizá-los objetivamente, ou de justificar a maior importância de uns frente a outros. E podem, por fim, distinguir-se quanto ao que conta como um agente a quem, genuinamente, se pode atribuir liberdade.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

De posse desses elementos, podemos esboçar preliminarmente os passos para um futuro tratamento do problema da liberdade em Rousseau capaz de fazer justiça à complexidade da questão e de levar a sério o desafio que ele nos colocou com seu paradoxo. Abandonando a idéia de que Rousseau teria nos apresentado um *novo* conceito de liberdade, devemos dizer, antes, que Rousseau investigou mais profundamente que seus antecessores (e a maioria dos que o sucederam) as condições que devem presidir ao exercício da liberdade política de forma compatível com os requisitos da vida em sociedade. Assim, a posição de Rousseau com relação à liberdade só pode ser corretamente avaliada se levarmos a sério as severas exigências que devem ser atendidas por uma sociedade para que ela possa se organizar politicamente segundo os princípios do *Contrato Social*; exigências essas que, em nossas modernas sociedades – heterogêneas, fragmentadas e em permanente conflito interior –, não podem mais ser satisfeitas e nem sequer compreendidas, como mostram as reações, ora escandalizadas, ora contemporizadoras, que as palavras de Rousseau costumam despertar nos que abordam seu pensamento embebidos exatamente dos preconceitos que ele tentou trazer à luz com seus paradoxos retóricos.

Diferentemente de Hobbes e Locke, que julgaram que problema da constituição de uma sociedade justa se resolveria automaticamente pela interação regrada dos interesses particulares de seus membros, Rousseau foi o primeiro filósofo moderno a fazer uma crítica profunda dessa suposição, a denunciar o tipo de sociedade a que, em suas previsões, o modelo liberal fatalmente conduziria, e a examinar as condições teoricamente necessárias para a formação de uma sociedade justa, mais igualitária<sup>17</sup> e solidária. Ao desmembrar, como fizemos aqui, a noção de liberdade em seus elementos constitutivos, torna-se possível montar um programa de investigação capaz de conduzir

---

<sup>17</sup> Note-se que, para Rousseau, a igualdade por si mesma não constitui um valor, mas é buscada porque a existência de grandes disparidades econômicas faz com que a vontade de grupos particulares termine por se impor à vontade geral, destruindo assim as condições para o exercício da liberdade. A liberdade plena é sempre o objetivo final, e não há, portanto, fundamento na usual alegação liberal de que Rousseau estaria disposto a sacrificá-la em nome de metas igualitárias.

a uma compreensão mais profunda da noção rousseauiana de liberdade e como ela se distingue de outras conceituações em cada um dos aspectos considerados: o que conta como coerção, quais são os objetivos que a sociedade deve garantir que seus membros alcancem, quem são os agentes que constituem o corpo político e como eles se identificam: homens isolados ou cidadãos? E, em cada uma dessas questões, a comparação com os preconceitos de sua época – que são, como propusemos, os preconceitos de que continuamos a compartilhar pela hegemonia do pensamento liberal-iluminista nas sociedades ocidentais desde o século XVIII até nossos dias – auxiliará a entender melhor a verdadeira República imaginada, contra seu tempo e o nosso, pelo cidadão de Genebra.

## 6. Referências Bibliográficas

BARROS, Gilda Naécia Maciel de, *Platão, Rousseau e o Estado Total*, São Paulo: T. A. Queiroz, 1995.

BARROS, Roque Spencer Maciel de, *O fenômeno totalitário*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1990.

BERLIN, Isaiah, *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty* (1952). Ed. Henry Hardy, Princeton, NJ, Oxford: Princeton University Press, 2002.

BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty (1958) In *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969.

COHLER, Anne M. *Rousseau and Nationalism*. Nova York: Basic Books, 1970.

KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*. In: Kant's gesammelte Schriften, vol. VI, Akad. Ausgabe, Berlin, 1914.

MacCALLUM, Jr. Gerald C. Negative and Positive Freedom. *The Philosophical Review* v.76 n.3 (Jul. 1967) p. 312-344.

PINKER, Steven, *The Blank Slate*. Penguin Press, 2002

ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. Œuvres complètes, vol. III, Paris: Gallimard, 1966,

ROUSSEAU, J.-J. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria Constança Perez Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2006. p. 371-372.

SALINAS FORTES, L. R. *Paradoxo do espetáculo*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

TALMON, Jacob Leib, *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952). Boulder, Colo.: Westview, 1985.