

## DIREITO NATURAL E POLÍTICA EM ROUSSEAU

### *NATURAL RIGHT AND POLITICS ON ROUSSEAU*

**RICARDO MONTEAGUDO**

*(Unesp / Brasil)*

#### RESUMO

Pretendemos mostrar como os princípios do direito político presentes na convenção que funda o corpo moral e político de Rousseau decorrem das críticas ao direito natural. A partir de restrições ao que fora estabelecido pela tradição filosófica, Rousseau propõe seu próprio sistema de pensamento e seu próprio método, onde as noções de natureza, moralidade e legitimidade se tornam um campo fértil para seus leitores.

**Palavras-chave:** Rousseau. Direito natural. Direito político. Legitimidade. Moralidade.

#### ABSTRACT

We intend to present how the principles of political right that are at the convention that founds the political and moral body are resultant of Rousseau's natural right critiques. From restrictions to the established by philosophical tradition, Rousseau proposes his own thinking system and his own method, where the notions of nature, morality and legitimacy become a fecund field to his readers.

**Key-words:** Rousseau. Natural right. Political right. Legitimacy. Morality.

“A oposição entre natureza e cultura, sobre a qual insistimos antigamente, parece-nos hoje oferecer um valor sobretudo metodológico”.

Lévi-Strauss. *O pensamento selvagem*.

Os aspectos fundamentais da crítica de Rousseau à Escola do Direito Natural conduzida no *Discurso sobre a origem da desigualdade* que são necessários para a apresentação sistemática dos princípios do direito político estão todos presentes no *Contrato social*. Na primeira obra, a decadência histórica é certa e inevitável e suas causas são rigorosamente indicadas: surgimento e progresso de paixões artificiais como o amor-próprio e o orgulho, a partir do momento em que o homem troca o estado de natureza pelo estado civil; surgimento e progresso da desigualdade política por meio de três revoluções sucessivas, a que institui a propriedade e a divisão do trabalho, a que cria o poder legítimo e a que o transforma em poder arbitrário. No *Contrato*, por outro lado, a decadência permanece presente e inevitável, mas não é uniforme em todos os povos e em todos os tempos. Há circunstâncias extraordinárias pelas quais povos excepcionais podem

se tornar livres e assim permanecerem por muito tempo, embora jamais por toda a eternidade. Contudo, decorre dos princípios estabelecidos que todo povo livre tem o dever de conservar a liberdade tanto quanto possível, e que todo povo tem o dever de recuperar a liberdade sempre que possível. Por outro lado, o povo que nunca foi livre não é um verdadeiro povo. Dessa forma, a vida humana tem um valor universal *a priori*, a liberdade, em função do qual tudo deve ser compreendido<sup>1</sup>. Por isso, o *Contrato social* é um livro ameaçador para os espíritos anti-democráticos: “Attention! La lecture de ce livre peut entraîner des effets dangereux!”<sup>2</sup>.

No *Contrato social*, o direito natural está presente em diversos argumentos, por isso as principais observações do *Discurso sobre a desigualdade* reaparecem. A própria idéia de princípios do direito político implica nas críticas de Rousseau ao direito natural. Para o cidadão de Genebra, os direitos naturais do homem não abrigam a sociabilidade, então tudo o que decorre diretamente da sociabilidade não é natural: “Do concurso e da combinação que nosso espírito [é] capaz de fazer desses dois princípios [amor de si e piedade natural], sem que seja necessário imiscuir o da sociabilidade, parecem-me decorrer todas as regras do direito natural, regras essas que a razão, depois, é forçada a restabelecer com outros fundamentos quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chega a ponto de sufocar a natureza” (2D, prefácio; Rousseau, 1964, p.25-6). Ora, as *novas* regras do direito natural que a razão restabelece com outros fundamentos são precisamente o direito político. Dessa forma, a natureza humana é “sufocada” e o homem, “desnaturado”. Este novo homem adquire ao se sociabilizar novas características para as quais o direito natural não é mais suficiente. É preciso fundar novas bases para o direito e esse é o objetivo do contrato social.

Se o *Discurso sobre a desigualdade* faz uma descrição hipotética do estado de natureza para corrigir as definições do direito natural, o *Contrato social* faz uma exposição abstrata dos princípios do direito político para examinar a possibilidade de uma ordem social legítima.

As novas regras do direito natural se tornam necessárias com o surgimento da sociabilidade, que no *Contrato social* é designada como ordem social, pois, se há uma ordem na sociedade e se essa ordem não é natural, então é preciso buscar-lhe um novo fundamento. Há regras que não são naturais, portanto só podem ser convencionais (CS, I, 1). Isso não significa contudo que, segundo Rousseau, podemos esquecer o direito natural<sup>3</sup>, pois a lei natural é imperativa, não pode ser ignorada ou desrespeitada impunemente, e o mesmo não acontece com as leis convencionais. A causa é simples: a natureza tem um poder irrestrito sobre seus bens que a

convenção não consegue ter sobre os seus. Eis então o paradoxo que caracteriza toda a reflexão do direito político<sup>4</sup>: se a convenção tivesse sobre seus membros o mesmo poder que a natureza tem sobre seus bens, então a sociabilidade seria natural e o direito político seria o direito natural. Assim, o direito político que toma o direito natural como modelo é algo que nunca pode ser realizado na ordem social<sup>5</sup>. Em outras palavras, a ordem natural e a ordem social interagem mas se excluem mutuamente, pois uma é imutável e a outra é convencional, depende de liberdade e de acordo. Por outro lado, se há uma ordem social, há um poder que a sustenta. Entretanto, como a ordem social é de origem convencional, o poder que surge com a convenção não é absoluto nem imediato, ao contrário do que acontece com a natureza. Todo o problema da ordem social se resume a este: como se funda, como se sustenta e como se exercita o poder que emana da convenção<sup>6</sup>.

A primeira linha do *Contrato* já manifesta o objetivo do livro: “Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser” (CS, I, 1; Rousseau, 1964, p.351). Primeiro, trata-se de examinar uma possibilidade, algo que pode ou não ser possível na ordem civil, a saber, a existência de uma regra de administração legítima e segura. É certo que a ordem civil tem regras, posto que não é desordenada, contudo tais regras podem ou não ser administráveis, isto é, podem ou não precisar de um governo que cumpra a função administrativa. Ou melhor, supondo que toda ordem civil tenha uma regra de administração<sup>7</sup>, um governo, convém indagar se algum pode ser legítimo e seguro. Seguro porque não pode causar dúvidas e legítimo porque deve estar baseado na lei. Essa possibilidade será examinada pelo que os homens são. Sabemos que a natureza humana exclui a sociabilidade mas inclui o amor de si (conservação do indivíduo) e a piedade natural (conservação da espécie), bem como a liberdade, sem a qual a natureza não seria “desobedecida”, e a perfectibilidade, graças à qual o homem desenvolve algumas faculdades específicas, como a consciência, a linguagem e a razão. A natureza humana está dessa forma diretamente relacionada com o direito natural fora da sociedade e com o direito político dentro da ordem civil. Conclui-se que podem haver “regras de administração” que não sejam nem “legítimas” nem “seguras” em sociedade, embora só possa haver sociedade se houver direito político, já que não existe entre os homens sociedade que se pautе exclusivamente pelo direito natural. Assim, a possibilidade de regras legítimas e seguras será examinada, de um lado, pelo que os homens são, de outro, pelo que as leis podem ser. As leis da ordem civil não podem ser

naturais, não podem ser absolutas e imediatas. É preciso então considerá-las em sua relatividade e em suas mediações no exame da possibilidade de que sejam legítimas e seguras. Por outro lado, quem administra é quem governa<sup>8</sup>, então uma regra legítima e segura de governo exprime a idéia de um governo que administra conforme a lei, sem deixar nada obscuro ou sujeito a dúvidas. Para isso, é preciso que o povo disponha de todos os meios para compreender a lei e acompanhar as ações do governo. Nesse sentido, a transparência do governo não implica em ausência de mediações (o que só é possível na natureza e fora da convenção), mas na oferta de meios adequados que mantenham disponível toda informação concernente ao assunto em questão. Assim, se o governo é legítimo, obedece a lei, e se é seguro, é transparente. Dessa forma, invertendo o caminho da indagação, Rousseau procura a possibilidade de que haja mediações entre o direito político e o governo de modo a fazer com que o governo siga a lei (ou obedeça a vontade do povo) e seja transparente (de acordo com a consciência do povo). Com isso, a fonte do poder seria a lei e a educação, a capacidade de compreender a lei e tudo o que a ela concerne. A obediência seria tão consciente que a desobediência jamais ocorreria e a convenção seria “tão perfeita quanto pode ser”<sup>9</sup>.

O governo então é um dos problemas centrais do direito político. O que torna necessário o governo na ordem civil foi analisado no *Discurso sobre a desigualdade*<sup>10</sup>, já os princípios do direito político examinam a possibilidade de um governo legítimo ter fundamento na ordem natural, pois, se a ordem civil não é natural, como afirmou acertadamente Hobbes, e se o governo legítimo não é arbitrário, como asseverou corretamente Locke, então é preciso verificar como interagem a ordem natural e a ordem civil, como bem mostrou Montesquieu sem no entanto explicitar-lhe os princípios. Retornemos a este ponto inicial: como o direito natural permanece sob novos fundamentos configurado como direito político.

Na construção do direito político, há basicamente três perspectivas do direito natural que são retomadas por Rousseau para serem combatidas: Aristóteles e a escravidão natural; os argumentos dos “fatores do despotismo” Grotius e Hobbes; e a lei da maioria em Locke. A refutação (dialética em sentido aristotélico) destes três pilares permite a Rousseau situar a ordem natural em relação à ordem moral que se pretende estabelecer e em função da qual a ordem política se institui.

No livro I da *Política* (1252 a21-b13), Aristóteles afirma que os dois elementos mais simples de uma polis, as duas formas mais simples de sociabilidade, são a que visa a conservação

da espécie e a que visa a conservação da comunidade. A primeira é a relação conjugal do homem com a mulher e a segunda é a relação de comando entre o senhor e o escravo. O homem foi preparado pela natureza para viver em sociedade e, como cada um precisa realizar a própria natureza da melhor forma possível, cabe ao senhor ser um bom senhor e ao escravo ser um bom escravo. Por outro lado, Aristóteles não considera a organização familiar como modelo para a organização política, pois na primeira só um manda, o chefe da família, enquanto na outra, no seu mais alto grau de realização, o poder é compartilhado entre os que estão naturalmente voltados para ele, entre os seres superiores que têm capacidade de comando ou liderança independentemente do número de pessoas que detenham a decisão final (regime despótico e regime político)<sup>11</sup>. De certa forma, Rousseau faz uma correção a Aristóteles mantendo o respeito por sua autoridade. Ambos estão de acordo quanto à família, pois a qualidade do poder exercido pelo pai e pelo governante é diferente. Quanto à escravidão natural, a observação é precisa: “Aristóteles tinha razão mas tomava o efeito pela causa” (CS, I, 2; Rousseau, 1964, p.353). Segundo Rousseau, a escravidão é um efeito perverso da sociabilidade e não tem causa natural. “Se há escravos por natureza é por que houve escravos contra natureza”. “O homem nascido na escravidão nasce para a escravidão”. O homem pode então ser educado para ser escravo e isto não tem nada de natural. “A força fez os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou”. Forçados a obedecer, habituaram-se, seus filhos foram educados dessa maneira e a covardia perpetuou essa condição. Esse argumento é idêntico ao de La Boétie, cuja obra Rousseau provavelmente não conhecia<sup>12</sup>. A escravidão foi (e é) um tema muito discutido em filosofia e concerne também o conceito de (estado de) guerra e a noção de “guerra justa”. É interessante notar que Aristóteles define a guerra justa como a guerra bem justificada (1255 a16-b5), isto é, a justiça é aquela justificada pelo vencedor. Se o vencedor não dispõe das qualidades necessárias para justificar a guerra (se não conhece Filosofia, donde a superioridade dos gregos sobre os bárbaros), então a guerra se torna injusta. Ora, este “poder de justificação” não está ausente nas preocupações políticas de Rousseau. Todavia, antes de discutir as questões que envolvem a guerra, convém verificarmos três aspectos já indicados, a família, a lei do mais forte e o caráter natural da liberdade humana.

Grotius é considerado o pai do direito natural moderno e sua obra foi muito admirada e discutida desde a publicação de *Direito da guerra e da paz*<sup>13</sup> em 1625. Grotius pretende justificar a Monarquia absoluta a partir do direito natural e não mais pela origem divina do poder real. Por

isso, sua concepção de história é bastante crítica, considera que o uso feito pelo Papado das alegorias religiosas das Sagradas Escrituras não é adequado nem suficiente para justificar seu poder. No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau é obrigado a “afastar todos os fatos”, pois a história disponível, a descrição dos fatos, são na verdade cantos de louvor aos monarcas. Todavia o monarca é, segundo Grotius, de uma natureza superior em relação ao súdito, que lhe deve obediência, o que a “reta razão” pode facilmente reconhecer, os que mandam sempre valem mais do que os que obedecem: o general e seu exército, o piloto de um navio e seus marinheiros, o pastor e suas ovelhas e, enfim, o rei e seus súditos. Ora, isso é precisamente o que o cidadão de Genebra não admite. Os abusos que a história conta não podem ser qualificados de justos ou explicados pelo direito, ao contrário, é preciso reestabelecer o direito para mostrar o abuso. Dessa forma, Rousseau questiona os dois princípios que Grotius toma como base para seu raciocínio: a história e a reta razão.

O método de Hobbes, segundo Rousseau, é semelhante, ao atribuir à razão um conhecimento que ela não pode ter, fazendo com que os fatos históricos se tornem naturais e reconhecíveis pela razão. Para Rousseau, se o “fato” e a reta razão tinham levado a conclusões absurdas, então estes instrumentos não são adequados para pensar a moral e a política. Rousseau então junta-se a Locke e a Pufendorf no coro dos críticos da razão cartesiana, e ainda incorpora - à sua maneira - a doutrina de Calvino presente na doutrina dos teóricos genebrinos, notadamente Burlamaqui<sup>14</sup>.

Basicamente, a razão e a história são frutos da educação e da vontade, são portanto estes os princípios que devem nortear o estudo da moral e da política. Assim, a razão não é expressão do direito natural como afirmam os racionalistas, mas sim do direito político, o que equivale a dizer que a razão não é totalmente natural, mas sim histórica, ou melhor, perfectível e condicionada pela natureza<sup>15</sup>. A razão é resultado de um processo de formação, seu desenvolvimento corresponde ao estágio histórico da sociedade e às condições de educação do indivíduo<sup>16</sup>.

Para Rousseau, o direito natural é fruto do amor de si e da piedade natural; o direito político é fruto da liberdade e da perfectibilidade que só se tornam ativos em sociedade. A liberdade é a condição do direito (moral e político) e a perfectibilidade é a condição das faculdades humanas como a consciência, a linguagem e a razão<sup>17</sup>.

No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau fizera observações pontuais aos argumentos de Pufendorf, mostrando que este autor estava no caminho certo mas não fora suficientemente longe. No *Contrato*, o interlocutor a ser corrigido é Locke, autor de um tratado de educação do qual parte o *Emílio*, e também autor de *Dois tratados sobre o governo civil*, o primeiro contra a teoria da origem divina do poder real e o segundo contra a escola moderna do direito natural que postulava a monarquia absoluta. Se, de um lado, o argumento de Rousseau que aponta a diferença qualitativa entre a família e a Sociedade Política é semelhante ao de Locke<sup>18</sup>, por outro lado, a noção de convenção não pode ser a mesma. Para Locke, a sociabilidade não era um problema, tratava-se de um dado natural regulado por leis naturais. O direito político em Locke decorre das leis naturais, tais como as que definem como bens do homem sua liberdade e seu corpo, que é o meio pelo qual se dá o conhecimento. Há entretanto uma lei natural que precisa ser comentada, a regra da maioria, pela qual os homens naturalmente reconhecem a autoridade da maioria para tomar decisões. Sem a maioria, segundo o empirista inglês, nenhuma sociedade poderia ser governada pacificamente. Locke opõe a soberania da maioria à do monarca absoluto apoiando-se na razão natural: “Quando qualquer número de homens consentiu em formar uma comunidade ou governo, são, por esse ato, logo incorporados e formam um único corpo político, no qual a maioria tem o direito de agir e deliberar pelos demais. (...) O ato da maioria passa por ato do todo e, é claro, determina, pela lei da natureza e da razão, o que é o poder do corpo inteiro” (Locke, 1998, p.469). O consentimento que estabelece a Sociedade Política implica na aceitação das decisões da maioria baseado na “lei da natureza e da razão”.

Por outro lado, segundo Rousseau, a lei da maioria já é uma convenção que pressupõe ao menos uma vez a unanimidade. Esta questão não é tão óbvia quanto parece, pois ela retira a legitimidade da maioria. A maioria só pode fazer leis se a totalidade anuir, caso contrário trata-se de arbitrariedade. Para o autor do *Contrato*, a maioria é só uma parte, não é o todo, enquanto que a vontade geral é a condição do todo sem a qual não pode haver uma parte - a maioria - em oposição à outra - a minoria. Ademais, a unanimidade exigida pela teoria do contrato social de Rousseau não é apenas numérica, mas produz uma mudança qualitativa no homem: o animal humano que se guiava pelo direito natural e pelo instinto se torna o homem que se guia pela consciência (moral) e pela justiça. Assim, o problema da maioria não é apenas a minoria excluída, como pode parecer num primeiro momento, mas especialmente a constituição da cultura e da história do gênero humano.

O *Discurso sobre a desigualdade* fez uma crítica completa da idéia de direito natural mostrando que a história opõe o homem à natureza. À medida que esta concepção é apresentada (a saber, o homem não respeita o direito natural em sociedade), Rousseau mostra que as definições de outros estudiosos do direito natural não são suficientes e justifica sua posição. Por outro lado, ao apresentar o direito político no *Contrato*, Rousseau estabelece quatro regras para pensar o problema do direito a partir das críticas às limitações do direito natural<sup>19</sup>: a ordem social é sagrada e se funda em convenções; não existe autoridade natural de um homem sobre outro; ceder ao mais forte é uma lei natural<sup>20</sup>, não um direito; a liberdade é constitutiva da natureza humana e não pode ser alienada gratuitamente. Dessas regras decorrem outras sobre a família, sobre a guerra, sobre a (suposta lei da) maioria. O objetivo é mostrar que alguns pretensos direitos naturais não são verdadeiros direitos, mas simplesmente a observação de um fato (natural ou histórico) que não constitui um direito aos que dele se beneficiam: existe a família, existe a escravidão, existe o poder baseado na força, então a natureza impôs esta realidade ao homem em função da qual direitos e deveres podem ser reconhecidos pela razão. Nesse caso, o homem que rejeitar estes fatos inquestionáveis não está aceitando as indicações de sua razão natural e se torna por isso um “inimigo do gênero humano”<sup>21</sup>. Ora, Rousseau se opõe francamente a esta perspectiva: não se deve analisar o direito pelo fato. O que é interessante é que todas as consequências dessa posição são assumidas: a razão não é natural, a razão é apenas uma faculdade que se desenvolve em sociedade concomitante ao estabelecimento de direitos e deveres convencionais. Digamos que a “legislação” que serve de base à razão também é convencional. Cairíamos num relativismo absurdo e contraditório se a convenção não tivesse critérios. Tais critérios constituem o direito político<sup>22</sup> e se baseiam na natureza, donde se pode afirmar que a natureza constitui para Rousseau uma idéia reguladora<sup>23</sup>.

A questão então é a seguinte: qual a natureza da convenção, ou quais os limites impostos pela natureza à convenção. Como vimos, a ordem social não é natural e se funda em convenções, mas é sagrada. O que torna a natureza humana sagrada é a liberdade, mas esta liberdade só está presente na ordem social. No estado de natureza, o homem só age por instinto, como um animal. O animal humano só se torna verdadeiramente homem quando começa a exercer a liberdade e a perfectibilidade, que se desencadeiam na ordem social. Por isso, a convenção “substitui o instinto pela justiça” e dá às ações do homem “a moralidade que antes lhe faltava” (CS, I, 8; Rousseau, 1964, p.364). Assim, além da razão (enquanto faculdade da perfectibilidade), a convenção dá ao

homem a moralidade. Note-se, contudo, que o problema colocado no *Contrato* não é apenas o da moralidade, mas também o exame da possibilidade de uma “regra de administração legítima e segura”, ou seja, trata-se de mostrar que a regra administrativa, o governo, pode ser legítimo e não precisa necessariamente se basear na força.

## Notas

---

1 Este percurso é bem apresentado por Maurice Halbwachs (1943, p.43-50).

2 Título de artigo introdutório ao *Contrato* num livro didático francês (Sénik, 1994, p.26-36). Não é nosso objeto a história da recepção da obra política de Rousseau e do *Contrato* em particular, da extraordinária força teórica e também retórica de seu pensamento, muito bem tratada em Nascimento, 1989; Barny, 1986; Robisco, 1998 e Tatin-Gourier, 1989. Quanto à relação com outros pensadores da posteridade, Groethuysen, 1949 e Baker, 1993.

3 Como afirmam Charles Vaughan (Vaughan, 1962, I, p.449) e Leo Strauss (Strauss, 1986, p.242). Veremos que o direito natural condiciona o direito político. Desde Robert Déathé (Déathé, 2010, p.151-171), pouco se avançou a este respeito, como se nota em comentários de Jean-Pierre Marcos (1995, pp.164-6), Simone Goyard-Fabre (Goyard-Fabre, 2001, pp.52-4) e Jean Terrel (Terrel, 2001, pp.338ss). As pesquisas recentes de Bruno Bernardi (2006), Blaise Bachofen (2002) e Gabrielle Radica (2008) seguem a direção aqui apontada.

4 cf. Hochart, 1967. Em CS, II, 6: “Considerando humanamente as coisas, as leis da justiça, dada a falta de sanção natural, tornam-se vãs para os homens”.

5 Note que tanto para Hobbes quanto para Espinosa, a maneira como os direitos naturais são conhecidos não é problema, mas a maneira como a política se lhes contrapõe. Cf. Marilena Chauí, 2003. Rousseau, pelo contrário, considera que a política refunda os direitos naturais pelo contrato social, motivo pelo qual a linguagem se torna fundamental.

6 Em CS, II, 1: “O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade”. A vontade daquele que recebe o poder não é idêntica à daquele que o transmite. Ademais, em CS, II, 6: “Há uma justiça universal emanada somente da razão; tal justiça deve ser recíproca para ser admitida entre nós”. Poder e vontade, justiça e razão - as mediações da reciprocidade criam um novo estatuto para o homem social.

7 Para que haja administração, supõe-se um governo que administre. Se o governo ainda não foi instituído, podemos imaginá-lo democraticamente compartilhado por todo o povo sem que o argumento seja invalidado. Por outro lado, se pensarmos por exemplo na recusa da concentração de poder descrita por Pierre Clastres em “A sociedade contra o Estado” (Clastres, 1988), a idéia de administração fica inócua, mas a idéia de legitimidade permanece intacta.

8 Cf. verbete Economia Política da *Encyclopédie*, que contém uma importante análise das funções administrativas do governo: “la première règle de l'économie publique est que l'administration soit conforme aux lois” (EcPol; Rousseau, 1964, p.250).

9 Cf. CS, I, 6. De carta maneira, a primeira frase do livro já contém todo o circuito que exprime o paradoxo da liberdade humana, que faz do direito político um simulacro do direito natural.

10 Quando interpretamos cada vírgula dos escritos de Rousseau em defesa da unidade (filosófica ou sistemática) de seu pensamento, sempre nos surpreendemos com alguma contradição interna. Uma das mais famosas é a seguinte: “O homem nasce livre e por toda a parte se encontra a ferros. O que se crê senhor dos demais não deixa de ser mais

---

escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão” (CS, I, 1). Como a mudança da liberdade em escravidão foi descrita no *Discurso sobre a desigualdade*, então Rousseau não ignora o que diz ignorar. Trata-se de retórica? A meu ver, trata-se não de contradição, mas de uma questão vocabular: já que o homem é escravo da lei, é preciso saber quando a lei o torna livre e quando ela o mantém escravo. Nesse caso, a mudança não é histórica, não são as três “revoluções da desigualdade” do *Discurso* (2D, II; Rousseau, 1964, p.187), mas, ao contrário, uma nova concepção de justiça está sendo introduzida: a separação semântica entre os conceitos de legalidade e de legitimidade.

11 Cf.F.Wolff, 1991, pp.87-91. Segundo Francis Wolff, o que discrimina o regime político e o regime despótico não é a pergunta “quem ou quantos governam?” mas a pergunta “em vista de que ou de quem se governa?”. De algum modo, a leitura que F.Wolff faz de Aristóteles é rousseauísta, porque procura situar o pensamento de Aristóteles em seu contexto histórico-cultural, isto é, salienta as reflexões presentes na obra e afasta os preconceitos (cf.*op.cit.*, p.79-81). Na *Carta a d’Alembert*, por exemplo, Rousseau afirma: “Quand on veut honorer les gens, il faut que ce soit à leur maniere, et non pas à la notre, de peur qu’ils ne s’offensent avec raison des louanges nuisibles, qui, pour être données à bonne intention, n’en blessent pas moins l’état, l’intérêt, les opinions, ou les préjugés de ceux qui en sont l’objet” (CdAI; Rousseau, 1995, p.9).

12 Embora La Boétie seja comentado por Montaigne nos *Ensaio*s, I, 28, “Da amizade”, sua obra mais conhecida hoje, o *Discurso sobre a servidão voluntária*, só foi abertamente discutida no início do século XX por Pierre Mesnard (Mesnard, 1936). O manuscrito original está perdido e ocorreram publicações adulteradas nos séculos XVI e XIX (inclusive numa coletânea de libelos compilados em Genebra em 1577, cf. Laymert Garcia dos Santos, 1982, p.7). A comparação é pertinente porque ilustra dois aspectos da obra de Rousseau. Um é a idéia de que a escravidão é fruto de educação assim como o seria a liberdade. Outro é o fim da liberdade com a queda da república romana, segundo La Boétie: “Bruto, Cássio e Casco [os assassinos de Júlio César], quando empreenderam a libertação de Roma, ou melhor, de todo o mundo, não quiseram que Cícero (...) tomasse parte” (La Boétie, 1982, p.25). Rousseau concorda que o lugar da liberdade é o Senado e o instrumento da liberdade é a retórica (antiga), mas não concorda que a liberdade desapareceu, pois há repúblicas modernas e livres como Genebra, Veneza e Holanda. Talvez o pensamento de Rousseau não permita a oposição entre liberdade antiga e liberdade moderna, mas sim entre retórica antiga e retórica moderna (ao contrário de uma tradição iniciada por Benjamin Constant em Constant 1985). A meu ver, é isso o que a convergência de La Boétie e Rousseau permite apontar (e o ensaio de Bento Prado Jr, 1998, permite concluir).

13 Derathé (1995, p.72) considera que Grotius fez uma interessante crítica à noção de história com a finalidade de separar o direito natural dos interesses contingenciais da Igreja romana. Nesse caso, Rousseau estaria sendo injusto com o autor holandês. Isto nos permitirá concluir, mais tarde, que o direito político condiciona a história e a interpretação dos fatos, e por isso não pode ser confundido com problemas contingenciais.

14 A situação política de Genebra durante a infância de Rousseau (situação esta que, aliás, causou a fuga de seu pai) bem como a importância das discussões teóricas nas disputas políticas dos países reformados é descrita por Michel

---

Launay em *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique* (Launay, 1989, especialmente pp.13-66). Por outro lado, Déralthé não considera relevante a presença das idéias de Burlamaqui, segundo ele apenas um compilador de Locke, Grotius e Pufendorf. Uma breve polêmica com a história do rousseuismo na primeira metade do século XX basta para afastar Rousseau do teórico genebrino (cf. Déralthé, 2010, pp.84-9). O que nos interessa aqui é somente mostrar que o fato de Rousseau não ser francês dava-lhe um palanque especial para apresentar suas idéias.

15 Voltaremos a esta questão mais tarde. Nosso objetivo aqui é mostrar por que a linguagem e a retórica são constitutivas da moral e da política sem que seja necessário eliminar a noção de justiça ou de verdade.

16 Para Rousseau, a razão é uma faculdade perfectível que se desenvolve após a sociabilização do homem, a partir de necessidades históricas. Podemos recorrer a uma analogia. A física newtoniana é verdadeira mas exprime somente uma perspectiva que pode contrastar com outra perspectiva possível, também verdadeira, a física einsteiniana, ambos artificios de um conhecimento historicamente datado. Nenhuma das duas é compreensível pelos “caraíbas da Venezuela”, que possuem uma razão diferente da nossa. O antropólogo Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem* mostra a fertilidade desta concepção ao considerar como pensam os ameríndios (Lévi-Strauss, 1970, pp.36-7). Na mesma obra, algumas referências a Rousseau comprovam a referência (*id.*, p.60 e p.192; também o famoso artigo Lévi-Strauss, 1962). A esse respeito, Bento Prado Jr comenta a presença de Rousseau nas reflexões de Lévi-Strauss e, num determinado momento, conclui: “a análise da linguagem também nos reconduz a uma camada esquecida e primitiva - a linguagem da metáfora - que está na raiz da linguagem da razão. Mas está também ligada a uma reflexão sobre a botânica e sobre a música” (Bento Prado Jr, 1966, p.189).

17 Michel Launay tem a esse respeito uma noção bastante interessante: “Perfectibilidade é uma tradução científica e precisa da palavra comum de liberdade, que escondia várias confusões. Exprime simplesmente a idéia de que o homem pode transformar-se” (Launay, 1989, p.267).

18 No *Segundo tratado sobre o governo civil*, cap.6, Locke afirma que o poder do pai cessa quando o filho pode exercer sua razão natural, e só se prolonga por consentimento do filho (Locke, 1998, p.449). No cap.7, mostra que o pacto familiar e o pacto da Sociedade Política são diferentes (*id.*, p.458).

19 Podemos dizer que os principais interlocutores no *Discurso sobre a desigualdade* para a crítica do direito natural são Hobbes, Pufendorf e Montaigne, e no *Contrato*, para o estabelecimento do direito político, são Grotius, Locke e Montesquieu. Na primeira obra, o problema é de método (“todos falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil”, 2D, introd.; Rousseau, 1964, p.132), na segunda trata-se de reestabelecer o sistema político (“a ordem social é um direito sagrado ... fundado em convenções”, CS, I, 1).

20 Por definição, o forte ganha, pois força e falta de força são relações quantitativas. O problema é compreender o contrário, isto é, quando o forte não ganha, o que vai depender da definição qualitativa de força, como veremos.

21 Cf. famoso capítulo da primeira versão do *Contrato*, “Sociedade geral do gênero humano” (Man.Gen., I, 2; Rousseau, 1964, pp.281-9), onde Rousseau combate a interpretação que Diderot faz da lei natural no verbete “Direito Natural” da *Encyclopédie*.

---

22 Critérios são o que condicionam a convenção: a união (física ou natural) da força e da liberdade de cada indivíduo criando uma associação comum (moral e política) que presume, de um lado, eqüanimidade, reciprocidade e utilidade, e, de outro, o jogo de interesses que caracteriza a cena política. Rousseau afirma que “il est contre la nature du corps politique que le souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre” (CS, I, 7). O paradoxo é que a convenção não impõe da mesma forma que a natureza e, por isso, o abuso da liberdade particular e a decadência histórica são males inevitáveis. Numa palavra, vida e morte presentes desde o princípio na convenção: “Le corps politique, aussi bien que le corps de l'homme, commence à mourir dès sa naissance et porte en lui-même les causes de sa destruction” (CS, III, 11).

23 Luiz Roberto Salinas Fortes afirma o seguinte: “Mas o que é afinal a ‘Natureza’? Ora, é bem provável tratar-se de uma simples idéia reguladora - como a idéia de Deus, em Kant - que orienta nossas observações, mas à qual não somos capazes, dada nossa finitude, de atribuir um conteúdo efetivo. Construída a partir da idéia do Perfeito, ela é o princípio, o modelo, o paradigma de que nos servimos. (...) Se Rousseau toma a palavra é para tornar novamente audível a tímida voz da Natureza, abafada pelo barulho ensurdecedor de tantos discursos” (Fortes, 1997, p.97). Ora, o problema é que o homem só consegue abafar a “voz da natureza” com os “discursos” porque é livre - esse é o paradoxo explorado por Salinas em sua obra.

---

**Referências Bibliográficas**

- ARISTÓTELES. *Política*. Brasília, EdUnB, 1978.
- BACHOFEN, Blaise. *La condition de la liberté: Rousseau critique des raisons politiques*. Paris, Payot, 2002.
- BAKER, Keith Michael. *Au tribunal de l'opinion: essais sur l'imaginaire politique au XVIIIe siècle*. Paris, Payot, 1993.
- BARNY, Roger. *Rousseau dans la Révolution: le personnage de Jean-Jacques et les débuts du culte révolutionnaire (1787-1791)*. Oxford, Voltaire Foundation, 1986.
- BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts: Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris, Honoré Champion, 2006.
- CHAUI, Marilena. Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa. In: *Política de Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988.
- CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. *Filosofia Política*, núm.2. Porto Alegre, LPM, 1985.
- DÉRATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo, Barcarola, 2010.
- DIDEROT, Denis. Direito natural. in: DIDEROT, D. & D'ALEMBERT. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo, EdUnesp, 2006.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. *O Paradoxo do Espetáculo*. São Paulo, Discurso Editorial, 1997.
- GOYARD-FABRE, S. *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Puf, 2001.
- GROETHUYSEN, Bernard. *Philosophie de la révolution française*. Paris, Gallimard, 1949.
- GROTIUS, Hugo. *O Direito da Guerra e da Paz*. Ijuí, EdUnijuí, 2004.
- HALBWACHS, Maurice. Introduction, commentaire et notes. in: ROUSSEAU, J-J. *Du Contrat Social*. Paris, Aubier-Montaigne, 1943.
- HOBBS. *Leviatã*. Coleção "Os Pensadores". São Paulo, Abril, 1979.
- HOCHART, Patrick. Droit Naturel et Simulacre - l'évidence du signe. *Cahiers pour l'Analyse*, núm.8. Paris, Cercle d'Épistemologie de l'École Normale Supérieure, 1967.
- LA BOÉTIE, Étienne. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau Écrivain Politique*. Genève, Slatkine, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo, Companhia Editora Nacional/EDUSP, 1970.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau, Fondateur des Sciences de l'Homme. *Jean-Jacques Rousseau*. Neuchatel, À La Baconnière, 1962.

- 
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins-Fontes, 1998.
- MARCOS, Jean-Pierre, La question de la loi naturelle selon Rousseau. *Études Jean-Jacques Rousseau, num.7: Politique de Rousseau*. Musée Jean-Jacques Rousseau-Montmorency, 1995.
- MESNARD, Pierre. *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*. Paris, 1936.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião Pública e Revolução*. São Paulo, Nova Stella/EDUSP, 1989.
- PRADO Jr, Bento. A força da voz e a violência das coisas. in: ROUSSEAU. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Campinas, EdUnicamp, 1998.
- PRADO Jr, Bento. Filosofia, Música e Botânica: de Rousseau a Lévi-Strauss. in: *Rev.Tempo Brasileiro*, n.15/16. São Paulo, 1966.
- RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris, Honoré-Campion, 2008.
- ROBISCO, N.-B. *Jean-Jacques Rousseau et la révolution française - une esthétique de la politique (1792-1799)*. Paris, Honoré Champion, 1998.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discours sur l'inégalité. Économie politique. Du contrat social. Manuscrit de Genève. In: *Oeuvres complètes*, t.III. Collection "Pléiade". Paris, Gallimard, 1964.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Lettre à d'Alembert. In: *Oeuvres complètes*, tomo V. Collection "Pléiade". Paris, Gallimard, 1995.
- SANTOS, Laymert Garcia. Da tradução. in: LA BOÉTIE. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- SÉNIK, A. Attention! La lecture de ce livre peut entraîner des effets dangereux!. in: ROUSSEAU. *Du contrat social*. Paris, Magnard, 1994.
- STRAUSS, Leo. *Droit Naturel et Histoire*. Paris, Flammarion, 1986.
- TATIN-GOURIER, J.-J. *Le contrat social en question - Échos et interprétations du Contrat social de 1762 à la Révolution*. Lille, Presses Universitaires de Lille, 1989.
- TERREL, J. *Les théories du pacte social - droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*. Paris, Seuil, 2001.
- VAUGHAN, C.E. Introduction. Notes. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, 2 tomos. Oxford, Basil Blackwell, 1962.
- WOLFF, F. *Aristote et la politique*. Paris, PUF, 1991.