



P E N G U I N  C O M P A N H I A

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Do contrato social

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

a

A presente obra é disponibilizada pela equipe [Le Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.site](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados [neste link](#).

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."

 logo



DO CONTRATO SOCIAL

jean-jacques rousseau nasceu em Genebra em 1712. Abandonado pelo pai aos dez anos, trabalhou como aprendiz de gravador até deixar a cidade natal, em 1728. Daí em diante, correu a Europa em busca de uma felicidade inalcançável. Em Turim, converteu-se ao catolicismo e, como laico, seminarista, professor de música ou tutor, visitou muitas partes da Suíça e da França. Em 1732, estabeleceu-se durante oito anos em Chambéry (ou Les Charmettes), casa de campo de madame de Warens, recordada por Rousseau, nas *Confissões*, como um lugar idílico. Em 1741, foi para Paris, onde conheceu Diderot, que lhe encomendou os verbetes de música para a *Enciclopédia*. Entrementes, com Thérèse Levasseur, uma criada, teve cinco filhos, todos abandonados por ele em orfanato. Os anos de 1750 testemunharam uma ruptura com Voltaire e Diderot, e seus escritos adquiriram um novo tom, de independência contestadora. Em seu *Discurso sobre as ciências e as artes* e no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, mostrava como o desenvolvimento da civilização corrompia as virtudes naturais e aumentava a desigualdade entre os homens. Em 1758, atacou os ex-amigos, os enciclopedistas, na *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos*, que ridicularizava a sociedade culta. Antes, em 1757, mudara-se para Montmorency, e os cinco anos que lá passou foram os mais férteis da sua vida. Seu notável romance *A nova Heloísa* (1761) teve um sucesso retumbante e imediato. Nele, e no *Emílio*, que veio a lume um ano depois, Rousseau invocava a inviolabilidade dos ideais pessoais contra os poderes do Estado e as pressões da sociedade. Sua filosofia política é coroada com *Do contrato social*, publicado em 1762. Nesse mesmo ano, escreveu um ataque à religião revelada, a *Profissão de fé do vigário saboiano*. Foi expulso da Suíça e fugiu para a Inglaterra, onde fez de Hume seu inimigo, e voltou a suas peregrinações continentais. Em 1770, completou suas *Confissões*. Passou seus últimos anos na França, onde morreu em 1778.

maurice cranston nasceu em Londres em 1920 e estudou na Universidade de Londres e no St. Catherine's College, em Oxford. Por 26 anos foi professor de ciência política da London School of Economics. Foi também professor visitante de várias instituições e presidente do Institut International de Philosophie Politique. Sua biografia de John Locke, publicada em 1957, é um estudo definitivo da vida do pensador. Entre seus numerosos livros, destacam-se *Human rights today*, *The mask of politics* e *Philosophers and*

pamphleteers: political theorists of the French Enlightenment, assim como duas traduções de obras de Rousseau, *Do contrato social* e *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, ambos publicados pela Penguin Classics. Mais recentemente, seus dois volumes da biografia de Rousseau, *Jean-Jacques: the early life and work of Jean-Jacques Rousseau 1712-1754*, e *The noble savage*, foram elogiosamente recebidos pela crítica. Trabalhava num terceiro volume quando faleceu, em 1993.

eduardo brandão nasceu no Rio de Janeiro em 1946. Trabalhou como repórter do *Correio da Manhã* entre 1966 e 1968. A partir da década de 1970 dedicou-se à tradução de obras literárias e de ciências humanas (em especial, filosofia e história), assim como de obras voltadas aos leitores infantojuvenis. Traduz principalmente do francês e do espanhol, com predileção pelas literaturas espanhola e hispano-americana contemporâneas. Para a Companhia das Letras traduziu *Amuleto*, *2666*, *Putas assassinas*, entre outros livros de Roberto Bolaño; do madrilenho Javier Marías, *Quando fui mortal*, *O homem sentimental*, *Coração tão branco* e os três volumes de *Seu rosto amanhã*.

JEAN-JACQUES
ROUSSEAU

Do contrato social
ou Princípios do direito político

Tradução de
EDUARDO BRANDÃO

Introdução de
MAURICE CRANSTON



Sumário

Introdução — Maurice Cranston

DO CONTRATO SOCIAL

Advertência

Livro i

Livro ii

Livro iii

Livro iv

Introdução

maurice cranston

Como Rousseau explica em seu prefácio, *Do contrato social* é fragmento de um projeto muito mais ambicioso — uma ampla obra sobre as *Instituições políticas*, que começou a escrever em 1743 mas nunca terminou. Em 1743, aos 31 anos, Rousseau trabalhava como secretário particular do conde de Montaigu, embaixador francês na República de Veneza. Esse cargo deu a Rousseau seu primeiro contato íntimo com a política e o governo. O embaixador era um general aposentado, sem qualificações ou aptidão para a diplomacia. Rousseau, atilado, competente e com domínio do italiano, desempenhava a função de secretário da Embaixada. Infelizmente, sem status oficial, pois não era diplomata, mas tão somente empregado pessoal do embaixador, que lhe recordava amiúde, e sem o menor tato, sua condição de criado doméstico. Rousseau sentia-se lesado e humilhado. Desincumbir-se de um trabalho diplomático e ser tratado como um lacaios era insuportável.¹ Demitido após um ano, nem sequer recebeu o salário que o conde lhe prometera.

O que tornou a atitude do conde de Montaigu ainda mais intolerável a Rousseau, à parte a injustiça, foi a realidade a ela subjacente: Jean-Jacques era um criado, sem nunca ter sido nada muito melhor. Tinha a alma e o espírito, como o mundo inteiro logo reconheceria, de um ser excepcional e superior, mas seu nível e sua condição eram humildes. Nasceu em Genebra no dia 28 de junho de 1712, segundo filho de Isaac Rousseau, relojoeiro cheio de vida e um tanto irresponsável daquela cidade. Sua mãe morreu alguns dias depois de o dar à luz. Foi criado, com o irmão mais velho, por uma tia e uma babá. Isaac Rousseau, que tinha paixão por livros, entretinha os filhos lendo-lhes romances, histórias e biografias de Plutarco, de modo que Rousseau podia mais tarde gabar-se: “Fui romano antes dos doze anos”.

Na verdade, as leituras de Plutarco terminaram quando ele tinha dez anos: seu pai travou um duelo que o obrigou a partir de Genebra, e os filhos foram postos em pensão na casa de um pastor calvinista e de sua irmã. Aos treze anos, Rousseau era aprendiz de um gravador, em cuja casa morava.

“Meu ofício”, recordaria anos depois, “não me desagradava [...] Eu talvez houvesse continuado se a brutalidade do meu mestre e as obrigações excessivas não houvessem me levado a achar esse trabalho execrável.”²

Assim, o primeiro emprego de Rousseau foi para ele uma experiência de servidão. Crescera desfrutando de mais liberdade que a maioria das crianças. Foi mimado, exageradamente até, por seu pai e pelas várias mulheres que deram o melhor de si para lhe compensar a perda da mãe. Aliás, como um dos seus biógrafos anotou, Rousseau pertencia a uma família que decaía de posição, e em sua infância “sofreu uma espécie de degradação social que levaria a vida toda tentando reparar”.³ Seu pai fracassou como relojoeiro em parte porque era culto demais para um ofício artesanal, em parte porque não tinha suficiente força de caráter para se contentar com sua situação. Isaac Rousseau vivia num mundo de fantasia, esbanjou a herança que sua mulher lhe deixara e, por fim, viu-se forçado ao exílio por ter insistido em resolver uma desavença “cavalheirescamente”, terçando espadas. De certo modo, talvez fosse parecido com o filho.

Numa noite de domingo, em março de 1728, perto de completar dezesseis anos, Rousseau viu-se impedido de entrar em Genebra após um passeio no campo. Esquecera das horas, e os portões da cidade estavam fechados ao chegar diante deles. Isso já lhe havia acontecido duas vezes, e seu patrão tinha lhe dado uma surra por ter ficado fora a noite toda. Desta vez, decidiu que não voltaria.⁴ Teve início assim sua vida de andarilho.

No principado católico da Saboia, em torno da cidade de Genebra, os padres estavam à espreita de possíveis conversos entre os jovens provenientes da República calvinista. Não só os padres, aliás: havia também proselitistas entre os leigos, inclusive uma notável mulher de seus trinta anos, a baronesa de Warens, que, separada do marido, vivia em Annecy e se especializara em acudir rapazes. Rousseau foi a ela encaminhado pelo primeiro amigo católico que fez na Saboia. Para sua feliz surpresa, ela era bem diferente da maioria das senhoras caridosas da paróquia. “O que vi foi uma face que era o charme personificado: linda, de olhos azuis, carinhosa, uma compleição admirável, seios de curvas encantadoras.”⁵ Madame de Warens era uma mulher tão romântica quanto pia. Seus sentimentos

religiosos talvez nem sempre fossem diferentes das suas sensações eróticas. Uma forma de êxtase se misturava facilmente com a outra, mas, se seus conversos e protegidos às vezes eram também seus amantes, sua ligação com os padres a protegia do escândalo. Ela chegou mesmo a receber uma pensão do rei da Sardenha em reconhecimento a seu trabalho pela salvação da alma dos jovens protestantes.

Madame de Warens não reteve Rousseau imediatamente em Annecy, incentivando-o a ir para Turim, onde ele renunciaria à fé protestante e se instalaria numa casa de hospedagem católica. Para garantir seu sustento, foi obrigado a se tornar lacaio. A experiência não o agradou e, lembrando-se de madame de Warens, voltou para Annecy no verão seguinte em busca da sua proteção. Desta vez, ela o abrigou em sua casa e tornou-se como uma mãe para ele: Rousseau a chamava de *maman* e ela o chamava de *petit*. Providenciou também para que ele tivesse aulas de música, propiciando-lhe o aprendizado do que em certas ocasiões viria a ser sua principal maneira de ganhar a vida: trabalhar como copista e professor de música.

Madame de Warens também franqueou a Rousseau o acesso a uma biblioteca vultosa, capacitando-o a se educar nos livros. De tempo em tempo, Rousseau saía da casa de madame de Warens, trabalhando para outros empregadores, viajando em busca de aventuras, buscando sua identidade,⁶ mas sempre voltava para o único lar que tinha. Quando ele completou vinte anos, madame de Warens decidiu, nas palavras de Rousseau, “me tratar como um homem”. O caso durou seis anos, quando Rousseau descobriu que madame de Warens tinha outro amante, um certo Winzenried. Pouco a pouco, a vida de Rousseau deixou de ter como centro a casa de madame de Warens, na Saboia. Quando trabalhava como tutor na família de monsieur de Mably, irmão do teórico socialista abade de Mably, Rousseau concebeu a ideia de se tornar escritor, ambição que o levou a tentar a sorte em Paris.

O primeiro problema de Rousseau como escritor em germe foi descobrir o meio de expressar o que tinha a dizer. Nunca teve a menor dúvida de que a missão de um escritor era dar expressão verbal à verdade. Ao mesmo tempo, sentia que a verdade era melancólica e perturbadora. Além disso, tinha o problema já familiar de ganhar a vida. Quando copiar partituras e dar aulas de música não lhe rendiam mais o bastante, tornou-se secretário particular de outra benfeitora, madame Dupin, esposa de um rico coletor de impostos. Foi por meio desse contato que Rousseau teve a oportunidade de

entrar para o que ele via como o distinto mundo da diplomacia, na qualidade de secretário do embaixador francês em Veneza.

O ano que passou em Veneza foi desastroso. O conde de Montaigu e seu secretário não suportavam um ao outro. Rousseau foi se tornando cada vez mais amargo à medida que se sentia mais explorado, enganado e destrinado. O embaixador considerava Rousseau descarado, grosseiro e histérico. Romperam, cada um achando o outro louco e cada um acusando o outro de o ter roubado. Aliás, Rousseau não fazia o menor caso nem de Veneza nem dos venezianos. A arquitetura não o atraía, e a cidade carecia de natureza. Suas célebres cortesãs não lhe proporcionavam o tipo de amor que ele queria; uma delas até o aconselhou a desistir das mulheres e estudar matemática. Seu principal consolo era a ópera italiana, que ele adorava. Como cidade-estado republicana, dava Veneza como muito inferior, politicamente, à sua nativa Genebra, mas pelo menos essa comparação estimulou-o a começar a escrever o que ele mesmo via como seu livro mais importante:

Das diversas obras que tinha em preparação [escreveu tempos depois em suas *Confissões*], aquela [...] em que trabalhei com o maior prazer, à qual eu gostaria de ter me dedicado a vida toda e a qual, a meu ver, deveria selar definitivamente a minha reputação, foi *Instituições políticas*. [...] Eu havia chegado à conclusão de que tudo era radicalmente ligado à política e independentemente do que se fizesse nenhuma nação seria diferente do que a natureza de seu governo a fez.⁷

Depois do interlúdio em Veneza, Rousseau retornou a Paris. Ainda estava com raiva e indignado com a maneira como fora tratado, mas uma vez em Paris sua sorte começou a mudar. Ele já havia feito amizade com um arrojado coetâneo seu, outro jovem que viera da província, Denis Diderot, e juntos faziam planos de tomar o mundo literário francês de assalto. Os sonhos dos dois eram extravagantes, mas no fim das contas seu sucesso foi muito maior do que podiam imaginar. Rousseau primeiro destacou-se como músico. Inventou um novo sistema de notação musical, que não foi aceito pela Academia, mas lhe valeu uma premiação. Sua *Dissertação sobre a música moderna* foi publicada e chamou a atenção. Também compôs óperas e balés no estilo italiano. Seu balé *Les muses galantes* foi apresentado em Paris no outono de 1745, e teve algum sucesso,

a despeito do aberto menosprezo devotado à peça por Rameau, o principal compositor francês da época. A ópera de Rousseau *Le devin du village* foi apresentada em Fontainebleau, em 1752, a um público encantado, que incluía o rei. Rousseau poderia ter obtido então uma pensão real, mas, dividido por emoções conflitantes, necessitado de dinheiro mas orgulhoso e com profunda aversão aos reis, deixou escapar a oportunidade.

Por sua vez, Diderot vinha fazendo nome como editor do que viria a ser o mais significativo empreendimento literário do século xviii na França, a grande *Encyclopédia*. Todos os principais intelectuais ou *philosophes* da França contribuíram para as páginas de Diderot. Rousseau também, escrevendo inicialmente sobre música, depois sobre outros temas. Achou o trabalho difícil. “Estou esgotado”, escreveu à madame de Warens, “mas prometi a ele e tenho de cumprir com a minha palavra. Fora isso, tenho vontade de pular no gasganete das pessoas que me trataram mal, e a bile me dá força, e até inteligência e conhecimento.”⁸

A *Encyclopédia* pôs Diderot em maus lençóis. Ele era mais ateu do que Voltaire; havia sido preparado para o sacerdócio quando jovem e seu materialismo anticlerical tinha o gume afiado da apostasia. Sob pressão das autoridades religiosas, Diderot foi preso em julho de 1749 em Vincennes. Numa tarde memorável, Rousseau foi visitá-lo. Segundo a história que conta nas suas *Confissões*, aconteceu-lhe algo singular no caminho. Abriu um exemplar do *Mercure de France* e leu o anúncio de um concurso de ensaios sobre o tema “O renascimento das artes e das ciências contribui mais para corromper ou para purificar a moral?”. Rousseau nos diz que a resposta lhe veio ao espírito como uma súbita revelação. Mal podendo respirar, ainda menos andar, sentou sob uma árvore e chorou. Quando chegou a Vincennes, contou a Diderot o sucedido. O amigo o incentivou a participar do concurso e defender a opinião de que o renascimento das artes e das ciências havia apenas corrompido a moral. Não que concordasse com essa ideia, mas Diderot era um jornalista nato e sugeriu que essa posição fora de moda distinguiria Rousseau dos outros concorrentes fazendo-o ganhar o prêmio. Diderot estava certo. Rousseau enviou seu ensaio e ganhou. Agora, gostasse ou não, era um homem famoso.

O tema do ensaio de Dijon não podia vir mais a propósito para fazer Rousseau entender quão diferentes das opiniões dos outros eram as suas, diferentes não só da maioria mas também das de Diderot e dos outros *philosophes* das Luzes. Quer elas tivessem lhe ocorrido repentinamente a

caminho de Vincennes, quer aqueles pensamentos estivessem amadurecendo em sua mente ao longo dos anos, Rousseau havia elaborado uma *Weltanschauung* que era nitidamente sua e que o punha em divergência com as correntes predominantes da opinião do século xviii, tanto a religiosa como a materialista.

Diderot e os outros *philosophes* eram todos discípulos do filósofo inglês Francis Bacon. Eles acreditavam no progresso, mais precisamente, acreditavam que o desenvolvimento e a organização do conhecimento empírico podiam melhorar incomensuravelmente a vida do homem na terra. A ciência nos salvaria. Dois passos eram necessários para realizar esse projeto. O primeiro, banir a superstição. A filosofia tradicional, esse amálgama não científico de cristianismo e Aristóteles, tinha de ser varrido para abrir caminho ao verdadeiro conhecimento. O segundo, a busca desse conhecimento real ou empírico tinha de ser planejada, porque a conquista da natureza não era algo que um filósofo sozinho pudesse realizar em seu gabinete; ela só podia ser levada a cabo pela pesquisa empreendida em conjunto pelos intelectuais. A *Enciclopédia* mesma era um exemplo dessa colaboração, com especialistas de diversos ramos contribuindo para oferecer uma sinopse de todo o conhecimento disponível. O objetivo não era meramente acadêmico. Como Diderot escreveu no prefácio do primeiro volume: “Nosso objetivo é reunir todo o conhecimento, de modo que nossos descendentes, sendo mais bem instruídos, possam vir a ser ao mesmo tempo mais felizes e mais virtuosos”.⁹

Rousseau, em seu ensaio premiado, atacava todas essas noções baconianas. A ciência não estava nos salvando; ela estava causando nossa ruína moral. O progresso era uma ilusão. O que parecia ser um avanço era, na realidade, retrocesso. O desenvolvimento da civilização moderna não havia tornado os homens mais felizes ou mais virtuosos. A felicidade era um atributo do homem no estado de natureza. A virtude era possível numa sociedade simples, em que os homens levavam uma vida austera e frugal. Na sociedade moderna, sofisticada, o homem era corrupto, e quanto maior a sofisticação, maior a corrupção.

As artes das sociedades civilizadas serviam apenas para “pôr guirlandas de flores nos grilhões que os homens carregam”. As ciências eram o fruto dos seus vícios. A aritmética, por exemplo, vem da avareza; a física, da curiosidade ociosa; a mecânica, da ambição. E esse mal originário das ciências reaparece em seus objetivos. Se os homens não fossem injustos, a

jurisprudência seria inútil; se não houvesse guerras ou conspirações ou tiranias, não haveria história. O erro era lamentável, mas a ignorância não causava danos. Quanto à grande esperança baconiana de criar abundância na terra, Rousseau enxergava nela mais mal do que bem. A abundância, para ele, era sinônimo de luxúria, e a luxúria era uma sementeira notória da corrupção. A frugalidade, argumentava, era igualmente necessária para a vida boa e reta do indivíduo e para o Estado forte e sadio. A luxúria minava as nações assim como minava os homens.

Como exemplo de nação frugal, Rousseau mencionava Esparta. A vida inteira ele continuou a considerar Esparta como um modelo ideal de cidade-estado. Atenas ele admirava menos. Porque Atenas tinha uma cultura avançada e sofisticada; ela se fez um centro de civilidade e refinamento, uma cidade de poetas e oradores, sua arquitetura tão elaborada quanto sua literatura. Todas essas artes e ciências atenienses, sustentava Rousseau, iam de par com a decadência moral, e citava a autoridade do ateniense Platão em seu apoio: não dissera Platão que o suposto conhecimento científico não era conhecimento nenhum e propôs que poetas e artistas fossem banidos de uma república ideal?

Para Diderot, homem cordial e tolerante, esses argumentos de Rousseau não passavam de paradoxos divertidos, que não deviam ser levados muito a sério. Diderot tendia a vê-los como um produto das origens suíças de Rousseau. O amor por Esparta e a antipatia por Atenas eram vistos por Diderot como a expressão do apego de Rousseau pela rusticidade suíça e de seu estranhamento em relação à civilização francesa. De fato, a “rusticidade” de Rousseau se tornou mais pronunciada quando, em razão do prêmio de Dijon, ele virou uma celebridade e as elegantes anfitriãs de Paris começaram a disputar umas com as outras a honra de entretê-lo em seus salões. Diderot, como os outros *philosophes*, se deleitava com esse sucesso social. Rousseau não. Ele podia se entender bem com damas da nobreza com base numa amizade íntima. Madame de Warens foi apenas a primeira de uma série de senhoras nobres que correspondiam aos encantos de Rousseau e faziam de tudo para prestigiá-lo. Mas ele não se sentia nem um pouco à vontade nos salões, nas reuniões sociais regidas por complicadas regras de comportamento. Não tendo tido a educação apropriada, Rousseau ficava paralisado com o que mais tarde chamou de “falsa vergonha”. Recusando-se a fazer o papel de celebridade literária em Paris, começou a viver o que disse ser “uma vida de solidão”.

No entanto, ele não vivia inteiramente só. Assim que regressou de Veneza para Paris se uniu a uma extraordinariamente ignorante lavadeira chamada Thérèse le Vasseur, e desde então ela e a mãe dela passaram a fazer parte da vida doméstica de Rousseau. Thérèse lhe deu cinco filhos, que foram todos mandados para um orfanato assim que nasceram. Mais tarde, Rousseau desposou-a. Era talvez outro sinal do que Diderot chamou de sua “rusticidade suíça” o fato de que o mesmo Rousseau que fugia dos salões pudesse se sentir à vontade numa cozinha com uma mulher atrasada, obtusa e simplória.

A Suíça inegavelmente afetou seu pensamento. Num dos seus escritos polêmicos,¹⁰ Rousseau recordava como, quando jovem, ficara impressionado com uma aldeia situada na encosta de uma montanha perto do lago de Neuchâtel. Lá, dizia, havia uma comunidade de casinhas de madeira, construídas cada qual no centro de um pedaço de terra do qual a família sobrevivia. Todas eram do mesmo tamanho. Era uma comunidade de iguais. Os moradores eram felizes campônios, livres de impostos e dízimos, que viviam de seu trabalho. Todos sabiam exercer uma grande variedade de ofícios. Não havia marceneiro, serralheiro, vidraceiro nem carpinteiro ali, porque todos faziam esses trabalhos para si mesmos. Eles construía e faziam a manutenção de suas casas. Também se encarregavam sozinhos de suas diversões: todos sabiam dançar, cantar e tocar flauta. Além disso, acrescenta Rousseau, tinham bom gosto, ao contrário dos modernos citadinos.

Rousseau recordou sua comunidade rural no decorrer da controvérsia com D’Alembert, coeditor com Diderot da *Enciclopédia*, quando D’Alembert sugeriu que Genebra devia aumentar seu lazer construindo um teatro. Rousseau se opôs, primeiro declarando que as representações dramáticas eram danosas moralmente, depois, que uma cultura saudável não necessitava de teatros. O exemplo que ele deu de tal cultura sadia não foi, o que é significativo, a própria Genebra, mas sua comunidade rural suíça, que manteve a simplicidade e ainda vivia do mesmo modo como vivera durante séculos: ela havia sido poupada da influência corruptora do “progresso”.

Neuchâtel era politicamente um protetorado da Coroa prussiana. Em outros cantões suíços as culturas rurais iam de par com uma forma de democracia primitiva que tinha um interesse peculiar para Rousseau. Esses cantões eram sociedades políticas soberanas unidas numa confederação bastante informal com seus vizinhos. Eram pequenos o bastante para que

toda a população adulta masculina pudesse se reunir de tempos em tempos para legislar. Era uma democracia mais ou menos do tipo das antigas cidades-estados gregas, uma forma que, na Europa, só sobreviveu aí. A democracia alemânica era no mínimo tão antiga quanto Tácito, que a considerava uma instituição tipicamente tribal e bárbara. Constituía uma forma de governo que só podia existir numa forma simples de cultura, num Estado pequeno, numa sociedade face a face onde todos conheciam seus vizinhos e onde todos eram homens mais ou menos iguais.

Em outras partes do mundo ocidental, a democracia veio a ser vista como uma ideia progressista, liberal. Os paladinos da democracia na América, França e em todos os outros lugares eram homens que queriam democratizar o governo parlamentar ou representativo introduzindo o sufrágio universal. Os democratas da Suíça rural não precisavam ser reformadores. Eles já tinham a democracia, e seu único problema era mantê-la. A noção de “representação” era estranha à sua democracia direta, onde *todo* cidadão era um legislador. De fato, as ideias progressistas e liberais eram vistas como uma ameaça à democracia suíça, porque iam de par com o movimento para centralizar a Suíça, instalar um parlamento nacional e fundir a independência dos cantões num grande Estado moderno. A democracia na Suíça rural coincidia logicamente com uma disposição conservadora e até reacionária, e não é de espantar que encontremos em Rousseau uma crença similar na legislação realizada pela massa dos cidadãos, que ia de par com a hostilidade às opiniões progressistas e liberais.¹¹

Em 1754, aos 42 anos, Rousseau escreveu um segundo ensaio para a Academia de Dijon. Este, que quase ganhou o prêmio, era sobre a questão: “Qual a origem da desigualdade entre os homens e é ela autorizada pela lei natural?”. O que ele escreveu tinha mais a ver com a primeira parte da questão do que com a segunda. Seu *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* é em grande parte histórico: a questão do direito e da lei ele reservou para *Do contrato social*, e na época em que escreveu esta última obra, seus pontos de vista haviam em parte mudado.

No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau descreve o estado de natureza como um estado de inocência. O que distingue os homens dos animais é, em primeiro lugar, sua faculdade de se aperfeiçoar e, em segundo, esta qualidade moral natural exclusiva do homem que é a compaixão ou simpatia. No estado de natureza, o homem vive só. É quando

se torna sociável que ele se corrompe. Nas etapas iniciais, quando o homem começa a trabalhar com outros homens na caça ou na defesa comum contra os desastres naturais, a associação aguça os sentimentos humanos de simpatia e, com isso, alimenta noções de consideração e obrigação. Mas outras coisas também acontecem. O cultivo da terra leva ao cercamento das glebas e faz necessariamente surgir a ideia de propriedade. Como Rousseau diz em sua célebre sentença: “O primeiro homem que, depois de cercar um terreno, resolveu dizer ‘isto é meu’, e encontrou gente simples o bastante para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil”.¹²

Rousseau explica o que ele quer dizer com isso: uma vez que os homens começam a reclamar posses, a desigualdade entre seus talentos e habilidades leva a uma desigualdade de fortunas. A riqueza faz que certos homens possam escravizar outros; a simples ideia de posse acicata as paixões humanas e provoca conflito. A sociedade gera a guerra. Isso leva por sua vez à exigência de um sistema legal para impor a ordem e a tranquilidade. Essa exigência é expressa especialmente pelos ricos, porque, se o estado de violência ameaça a vida de todos, ele é pior para os ricos por ameaçar também suas posses. Daí o acordo entre os homens para viver sob um sistema político.

Foi essa, ou deve ter sido, a origem da sociedade e das leis, que trouxeram novos entraves ao pobre e novas forças ao rico, destruíram irreversivelmente a liberdade natural, estabeleceram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, de uma engenhosa usurpação fizeram um direito irrevogável e, para o proveito de alguns ambiciosos, sujeitaram daí em diante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria.¹³

O efeito do estabelecimento de sociedades políticas é, ao mesmo tempo, institucionalizar e aumentar as desigualdades. O estabelecimento de coisas como os direitos de propriedade e os títulos de nobreza chancela a lei da desigualdade. Mas “mesmo sem a intervenção do governo, a desigualdade de crédito e de autoridade entre as pessoas se torna inevitável. Desde o instante em que se reúnem numa mesma sociedade, elas são forçadas a se comparar entre si”.¹⁴ A sociedade acaba chegando a um ponto em que os homens se satisfazem muito mais com a opinião que os outros têm deles do que com a sua própria. Enquanto o selvagem “vive em si mesmo”, o

homem social, “sempre fora de si, só sabe viver segundo a opinião dos outros e, por assim dizer, é unicamente a partir do juízo desses que ele adquire o sentimento da sua existência”.¹⁵ Rousseau sugere, no entanto, que as coisas não deveriam ter necessariamente tomado um rumo tão ruim quanto tomaram. Se, com o estabelecimento do governo, os homens “correram em direção aos seus grilhões”, foi porque tinham bastante razão para perceber as vantagens das instituições políticas, mas não tinham experiência para prever os perigos destas. Rousseau só voltaria a esse tema anos mais tarde, em *Do contrato social*.

Quando foi publicado, em setembro de 1755, o *Discurso sobre a desigualdade* trouxe uma carta dedicada à República de Genebra, um untuoso tributo à cidade natal do autor:

Tendo tido a felicidade de nascer entre vós, como poderia eu meditar sobre a igualdade que a natureza pôs entre os homens e sobre a desigualdade que eles instituíram sem pensar na profunda sabedoria com a qual uma e outra, combinadas de modo tão feliz neste Estado, concorrem da maneira mais próxima da lei natural e mais favorável à sociedade para a manutenção da ordem pública e para a felicidade dos indivíduos?¹⁶

Esse gesto foi umas das manobras de Rousseau para recuperar seus direitos de cidadão de Genebra. Já aos quinze anos, ele havia orgulhosamente rabiscado seu nome numa porteira: “*Jean-Jacques Rousseau, cidadão de Genebra, 1727*”. Filho que era de um cidadão, também estava normalmente habilitado a sê-lo, mas quando adotou a fé católica na Saboia perdeu esse direito, e só quando voltou formalmente ao rebanho calvinista pôde recuperá-lo. Sua ligação com Thérèse fez o pastor protestante hesitar em administrar a Sagrada Comunhão, mas Rousseau declarou que Thérèse era apenas sua criada e, na sua carta dedicatória à República de Genebra, fez uma digressão para proclamar sua crença na castidade: “Amáveis e virtuosas cidadãs, o destino de vosso sexo será sempre governar o nosso. Felizmente para nós, se vosso casto poder, exercido unicamente dentro da união conjugal, se fizer valer tão só pela glória do Estado e a felicidade pública!”.¹⁷ Rousseau ainda não havia posto sua união com Thérèse “dentro da união conjugal”, mas podia calmamente

sustentar que a doença que o afligia cada vez mais — um estreitamento da bexiga que o forçava a usar um cateter — o inabilitava à fornicção.

A estadia de Rousseau em Genebra foi breve, e toda ilusão que ele pudesse nutrir de encontrar nessa cidade uma forma de governo que coincidissem com suas ideias logo se desfez. Sete anos depois, publica seus *Do contrato social* e *Emílio*, ambos queimados pelo governo de Genebra, que emite um mandado de prisão contra o autor, não obstante o fato de *Do contrato social* conter várias referências lisonjeiras a Genebra, em particular no prefácio do Livro I, em que Rousseau escreve: “Todas as vezes que medito sobre os governos, fico feliz em sempre encontrar nas minhas investigações novas razões para amar o do meu país!”.

Não é difícil imaginar por que *Do contrato social* ofendeu as autoridades de Genebra. Teoricamente, a cidade era uma república, e *Do contrato social* é um livro intensamente republicano. Na prática, porém, Genebra era uma gerontocracia patricia, dominada por umas poucas famílias. Ela era um exemplo do que é vergastado por Rousseau como a pior forma de constituição, aquela em que a soberania passou do povo às mãos de uma aristocracia hereditária.

Os doze anos entre o prêmio de Dijon, pelo seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, quando contava 38 anos, e a publicação de *Do contrato social*, aos cinquenta, constituíram o período mais criativo da vida de Rousseau, apesar de ele ter sofrido nesse mesmo período uma dor quase constante devido à doença das vias urinárias. Trabalhou no *Emílio* e em seu romance *A nova Heloísa*, ao mesmo tempo que trabalhava no *Do contrato social*. Nesses mesmos doze anos escreveu, além do *Discurso sobre a desigualdade*, sua *Carta a D’Alembert sobre os espetáculos*, seu ataque ao teatro, sua *Carta a Voltaire sobre a providência*, a defesa da fé religiosa como uma réplica ao *Poema sobre o desastre de Lisboa*, de Voltaire; escreveu sua *Carta sobre a música francesa* para promover o estilo melódico da música italiana contra o estilo francês, intelectual, artificial (e em particular contra a música de Rameau); e escreveu seu *Ensaio sobre a origem das línguas*, aplicando à teoria da comunicação ideias que ele havia aplicado antes à teoria da arte.

Nesses anos produtivos, Rousseau vivera no campo, a pouca distância de Paris, primeiro em L’Hermitage, uma casa no parque de madame D’Épinay, depois em Montmorency, na propriedade de outro patrono, o marechal de Luxemburgo. Rousseau ficou profundamente magoado quando

Diderot, foi o que pensou, zombou dele por causa desse seu modo recluso de vida: “Só os homens maus vivem sós”, diz um personagem na peça *O filho natural* de Diderot.¹⁸ Em todo caso, a paz campestre de Rousseau chegou ao fim em 1762, quando *Emílio* foi condenado pelo parlamento de Paris e o autor teve de fugir da França para não ser preso. Rumou para Berna, na Suíça, onde soube que, como na França, também era procurado em Genebra. Foi então expulso do cantão de Berna. Rousseau havia ofendido quase todo mundo: católicos, protestantes, materialistas. E assim começa a última e infeliz fase da sua vida, quando, vítima da intolerância política e religiosa, teve de correr de um lugar para outro, em busca de refúgio.

As concepções políticas dos *philosophes* desagradavam tanto a Rousseau quanto a maioria das demais opiniões que sustentavam. Como o mestre deles, Francis Bacon, os *philosophes* acreditavam num governo forte. A doutrina do planejamento exigia um governante com poder suficiente para pôr os planos em prática; e, como o próprio Bacon, que sonhara converter Jaime I a seu modo de pensar e, desse modo, usar a prerrogativa real fortalecida para aplicar suas propostas, assim também os *philosophes* do século xviii fundaram suas esperanças de sucesso na influência sobre monarcas poderosos que levassem a cabo o que eles sugeriam. O nome corrente disso era *despotismo esclarecido*. Para Rousseau, campeão da liberdade, qualquer tipo de despotismo era um anátema, e os chamados esclarecidos pareciam até piores que os outros.

Em 1755, Rousseau dirigiu uma carta a um pastor de Genebra que cogitara lançar um jornal literário: “Acredite-me, este não é o tipo de trabalho para o senhor”, escreveu. “Escritos sérios e profundos podem nos dar crédito, mas o brilho dessa filosofia trivial que está na moda hoje em dia é totalmente inconveniente para nós. Grandes temas como a virtude e a liberdade abrem e fortalecem o espírito; coisas pequenas, como a poesia e as artes, dão a ele mais delicadeza do que sutileza.”¹⁹

Os grandes temas da liberdade e da virtude eram os temas de *Do contrato social*. É por isso que Rousseau dava tanta importância a esse livro; e também, talvez, porque lhe criou tantos problemas. Pode parecer ao leitor que Rousseau começou a escrever *Do contrato social* como um livro sobre a liberdade e o terminou como um livro sobre a virtude. Na verdade, o

argumento do livro inteiro é que, uma vez que o homem passa a viver em sociedade, a liberdade se torna inseparável da virtude.

Em algum momento entre a escrita do *Discurso sobre a desigualdade* e a escrita de *Do contrato social*, Rousseau leu as obras de Thomas Hobbes. Suas referências a Hobbes em *Do contrato social* são de passagem e hostis, mas o professor Robert Derathé²⁰ demonstrou que Rousseau não tinha o costume de reconhecer dívidas intelectuais, apesar de suas dívidas terem sido particularmente grandes tanto para com os teóricos do direito, ou juristas, das gerações anteriores, como Grotius,²¹ Pufendorf,²² Barbeyrac²³ e Burlamaqui,²⁴ como para com os filósofos políticos, especialmente Hobbes e Locke. O segundo título de *Do contrato social* é o mesmo do título principal do livro de Burlamaqui: *Princípios do direito político*. Esse *direito político* era uma expressão semitécnica empregada por Burlamaqui para designar o estudo abstrato e geral do direito e do governo, e Rousseau usa a palavra no mesmo sentido.

O título principal de Rousseau, *Do contrato social*, remete a um conceito que todos esses juristas e filósofos políticos invocavam. Todos eles acreditavam que o Estado era o resultado de um pacto ou acordo entre os homens. O objetivo do Estado era a proteção daqueles a quem ele devia sua existência, e os mesmos teóricos concordavam em que o soberano tem poder bastante para proporcionar essa proteção. A maioria dos teóricos procurava, ao mesmo tempo, limitar esse poder dos soberanos segundo este ou aquele princípio, e até dividir a soberania entre vários elementos. Hobbes manteve-se distante dos outros, insistindo que a soberania deve ser uma e absoluta. Hobbes dizia que os homens têm de escolher: ou eram governados, ou eram livres, não podiam ser ambas as coisas. A liberdade implicava a anarquia, e a segurança, a obediência civil.

Rousseau aceitou o argumento de Hobbes num ponto: concordava com que a soberania tem de ser absoluta ou não ser nada, mas não chegava ao ponto de aceitar a noção de Hobbes de que os homens tinham de escolher entre serem governados e serem livres. Rousseau, que prezava tanto a liberdade, acreditava que podia mostrar que era possível os homens serem ao mesmo tempo livres e membros de uma sociedade política. De fato, *Do contrato social* pode ser lido como uma resposta a Hobbes dada por um autor cujo espírito era estimulado pelo brilho do raciocínio de Hobbes, mas que não podia admitir a conclusão de Hobbes.

É importante perceber o que Rousseau faz no *Do contrato social*. Ele nos explica claramente no início: “Pretendo investigar se pode haver na ordem civil alguma regra de administração legítima e segura que considere os homens tais como são e as leis tais como podem ser”. Esse *se* é crucial. Rousseau não está oferecendo um projeto de reforma²⁵ nem está escrevendo o tipo de história e sociologia que ministra em seu *Discurso sobre a desigualdade*. Ele trata aqui mais do *direito* do que do *fato*, embora o fato também seja levado em conta, já que ele se propõe a considerar os homens “tais como são”. No *Do contrato social*, Rousseau trata, de forma hipotética, de problemas abstratos que lhe parecem emergir da reflexão filosófica sobre a real natureza do homem e a possível ordem das leis e do governo. O contrato social discutido em *Do contrato social* não é o contrato histórico real descrito no *Discurso sobre a desigualdade*, essa impostura²⁶ feita para consolidar as vantagens dos ricos. É um contrato genuíno e legítimo, benéfico para todos, na medida em que une a liberdade à lei e a utilidade ao direito.

Agora Rousseau não só rejeita a afirmação de Hobbes de que os homens têm de escolher entre ser livres e ser governados, mas assevera que é só vivendo numa sociedade civil que podem experimentar sua mais completa liberdade. Tal sociedade constitui a ligação entre a liberdade e a virtude. Podemos detectar aqui uma modificação do argumento do *Discurso sobre a desigualdade*. Nessa sua obra anterior, Rousseau enfatiza tanto a liberdade quanto a inocência do homem em estado de natureza. No *Do contrato social* ele ainda diz que os homens são livres no estado de natureza, mas trata essa liberdade como uma liberdade de um tipo mais sumário e inferior. Ela não é mais que independência. E, ao mesmo tempo que não aceita a figura hobbesiana do homem em estado de natureza como um ser agressivo e rapace, Rousseau (tendo lido Hobbes) fala menos da inocência e mais da brutalidade do homem num estado de natureza. O homem em estado de natureza, tal como é pintado em *Do contrato social*, é “um animal estúpido e obtuso”; é só integrando uma sociedade política que ele se torna “um ser inteligente e um homem”. Certamente, em consequência do crescimento das paixões e da sofisticação que a sociedade produz, os homens geralmente foram ficando piores com o passar do tempo; mas isso porque a sociedade, em vez de aprimorar os homens, corrompeu-os. A sociedade modifica necessariamente os homens, e se não faz o que estaria destinada a fazer, isto é, aprimorar os homens, ela os piora. No entanto, de acordo com Rousseau,

é somente saindo do estado de natureza e se tornando um ser social em pleno sentido, isto é, tornando-se um cidadão, que o homem pode realizar sua natureza como homem.

Rousseau nunca abandona a crença, formulada em seu *Discurso sobre a desigualdade*, de que os homens são felizes no estado de natureza. Continua pensando que é possível eles serem bons. No entanto, os homens não podem ser virtuosos no estado de natureza, porque a virtude é uma característica dos homens que são conscientes da moralidade. Ao contrário de Hobbes, Rousseau não sugere que é o medo que leva os homens a saírem do estado de natureza; mas sustenta que é a fraqueza do homem que o torna social.²⁷ Rousseau também sugere que a Providência tem de intervir produzindo desastres naturais e penúria para forçar o homem a cooperar, e que além disso existe certa pressão natural entre os homens para que realizem aquelas qualidades sociais e morais que são simples potencialidades no estado de natureza.

Aqui, muitos podem suspeitar de um certo equívoco do uso por Rousseau da palavra “natureza”. Mas o que ele está dizendo é que o estado de natureza é o estado *original* do homem, não seu estado natural, pois o homem só pode realizar plenamente sua natureza criando o pacto social e vivendo sob o império da lei. A ambiguidade de Rousseau reflete uma ambiguidade comum existente na palavra “natureza”, que às vezes é usada para se referir ao que é e às vezes ao que pode ser. Rousseau usa a palavra “natureza”, em diferentes momentos, em ambos os sentidos.

De certo modo, a solução de Rousseau para o problema posto por Hobbes é maravilhosamente simples. Os homens podem ser ao mesmo tempo governados e livres se governarem a si mesmos. Porque o que é um homem senão um homem que se governa? Um povo pode ser livre se assumir por si mesmo a soberania, se estabelecer as regras ou leis a que é obrigado a obedecer. A obrigação em tais circunstâncias é totalmente distinta de uma sujeição: ela é um dever moral que extrai seu caráter compulsório da vontade moral existente em cada homem. Nessa argumentação podemos detectar um notável distanciamento dos teóricos do “contrato social” que precederam Rousseau. Hobbes, Locke e os juristas foram unânimes em rejeitar as teorias firmemente estabelecidas segundo as quais a soberania se baseava na natureza ou no direito divino, e sustentavam de uma maneira ou de outra que a soberania derivava sua autoridade do assentimento do povo. Mas esses teóricos

anteriores também consideravam que a soberania era transferida do povo ao governante como resultado de um contrato social. Rousseau se diferencia deles por sustentar que tal transferência de soberania não é necessária nem deve se dar: a soberania não só se origina do povo, como nele deve permanecer.²⁸

A solução que Rousseau dá ao problema de como ser ao mesmo tempo governado e livre pode ser plausivelmente apresentada como sendo a democracia. Já falei da importância que tinha para ele o que é comumente chamado de “democracia” na Suíça. Mas Rousseau usava a palavra “democracia” de uma forma bem diferente,²⁹ dada a ênfase que concede à diferença entre as duas esferas de governo, tal como as enxerga. Governar, no sentido estrito de estabelecer regras ou leis, é a função que ele diz que o povo deve reter; porque é desse modo, e somente desse modo, que a soberania se expressa. Todo ato do soberano é uma lei, e tudo que não for uma lei não é um ato de soberania. Rousseau faz uma distinção entre essa função de fazer leis e a administração, ou gestão executiva, do governo. E não exige, como pré-requisito de liberdade e legitimidade, que essa administração seja exercida pela totalidade dos cidadãos. Ao contrário, pensa que ela seria levada a cabo da melhor maneira por um número limitado deles. Rousseau parece considerar o exercício da administração pela totalidade dos cidadãos um arranjo demasiado utópico. É esse arranjo que ele chama de democracia no *Do contrato social* e no qual pensa quando diz que a democracia é para os deuses, não para os homens.³⁰

Rousseau é indiscutivelmente um democrata, no sentido em que “democracia” significa governo legislativo por todo o corpo dos cidadãos; mas como ele próprio usava a palavra em outro sentido, podia ser menos confuso falar dele como um “republicano” ou um paladino da “soberania popular”. Uma das razões pelas quais ele distingue tão cuidadosamente o corpo legislativo soberano e o corpo executivo ou administrativo é sua consciência do perigo permanente para o legislativo que o corpo administrativo constitui. Porque, se é conveniente que o governo pode ser confiado a um conselho de magistrados ou delegados, esses magistrados tenderão naturalmente, com a passagem do tempo, a usurpar o território sagrado da legislação, e assim invadir a soberania e destruir a natureza republicana do Estado. Rousseau até sugeria que isso estava fadado a acontecer.³¹

Em *Do contrato social*, em nenhum momento Rousseau oferece uma definição concisa de liberdade, embora haja vários epigramas, frequentemente citados, sobre ela. Em suas *Cartas escritas da montanha* (publicadas dois anos depois de *Do contrato social*), ele dá a mais sucinta explicação do que pretende dizer com essa palavra-chave:

A liberdade consiste menos em realizar a própria vontade do que em não ser sujeito à vontade alheia; consiste também em não submeter a vontade alheia à nossa. [...] Na liberdade comum ninguém tem o direito de fazer o que a liberdade de outro lhe veda, e a verdadeira liberdade nunca é destrutiva de si mesma. Assim, liberdade sem justiça é uma verdadeira contradição. [...] Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis [...]. Um povo livre obedece, mas não é servo; tem chefes, não amos; obedece às leis, e somente às leis, e é pela força das leis que não obedece aos homens.³²

É em parte por causa dessa ligação íntima entre a liberdade e a lei que a liberdade do homem num estado de natureza é tão inferior. A liberdade do selvagem é tão só independência; embora Rousseau fale do selvagem como sujeito à lei natural, também sugere que este não tem consciência da lei natural. Por isso Rousseau pode falar de um homem sendo “transformado”, por artes de sua entrada na sociedade civil, de um ser bruto em um ser humano moral. Um ser moral é, ou pode ser, livre em outro sentido que não o político. Se, em vez de ser escravo das suas paixões, ele vive de acordo com a sua consciência, vive de acordo com as regras que impõe a si mesmo, então ele tem a liberdade de que somente um ser moral pode desfrutar. O selvagem não tem consciência disso, e, por uma razão básica, as paixões só começam a se desenvolver com a sociedade, o que explica por que a sociedade pode assinalar o início de uma mudança para pior, assim como o início de uma mudança para melhor. Uma das novas paixões que emergem com a sociedade é o orgulho, ou amor-próprio, que Rousseau considera uma mutação nociva do perfeitamente inocente amor a si. É uma característica da cultura sofisticada moderna ser dominada pelo orgulho. A ênfase na “volta à natureza” no tratado de Rousseau sobre a educação, *Emílio*, é o resultado da sua convicção de ser o ambiente cultural, e não a propensão natural, a gerar essas paixões daninhas. Podemos notar aqui um contraste entre os pontos de vista de Rousseau e de Hobbes. Enquanto Hobbes

sustenta que o orgulho é natural no homem, Rousseau sustenta que é artificial; enquanto Hobbes diz que a guerra prevalece entre os homens no estado de natureza por causa do orgulho humano, Rousseau diz que a guerra é um produto de conflitos de propriedade, não podendo portanto existir no estado de natureza, em que não há propriedade.

Por outro lado, Rousseau parece estar inteiramente de acordo com Hobbes quando diz que sob o pacto pelo qual os homens ingressam na sociedade civil, todos realizam uma total alienação de todos os seus direitos. No entanto, é bom lembrar que Rousseau via essa alienação como uma forma de troca, e uma troca vantajosa: os homens desistiam de seus direitos naturais em troca de direitos civis; a alienação total é seguida por uma restituição total e a barganha é boa porque o que os homens entregam são direitos de valor duvidoso, limitados apenas pelos poderes próprios de cada indivíduo, direitos que são precários e desprovidos de uma base moral. Em troca, os homens adquirem direitos que são limitados mas legítimos e irreduzíveis. Os direitos que eles alienam são direitos baseados na força; os direitos que adquirem são direitos baseados na lei.

Pode se supor que Rousseau esteja contradizendo Locke quando diz que os homens alienam todos os seus direitos quando fazem o contrato social, já que Locke afirmou que os homens fazem o contrato social somente para preservar seus direitos. Mas Rousseau está de fato pensando em termos diferentes dos de Locke. Rousseau não pensa que no estado de natureza os homens têm o tipo de direitos que Locke supõe — o direito, por exemplo, à propriedade. Para Rousseau só existe *posse* no estado de natureza; a propriedade (por definição, posse de direito) só passa a existir quando a lei passa a existir. Tampouco Rousseau pensa, como Locke, a liberdade como um dos direitos do homem. De fato, diz ele tão enfaticamente quanto Locke, os homens *não podem* alienar sua liberdade. Se Locke e Rousseau estivessem pensando nos mesmos termos, seria uma contradição para Rousseau dizer, como ele diz, que o contrato social implica a total alienação de direitos e que os homens não podem alienar sua liberdade. Na verdade, o que Rousseau diz é que, em vez de renunciar à sua liberdade em prol do contrato social, eles *convertem* a sua liberdade de independência em liberdade política e moral, e isso é parte da sua transformação de criaturas que vivem bestialmente em conformidade a seus impulsos em homens que vivem humanamente de acordo com a sua razão e a sua consciência.

Não há parágrafo mais perturbador em todo o *Do contrato social* do que aquele em que Rousseau fala de forçar um homem a ser livre.³³ Mas seria equivocados dar muito peso a essas palavras, como fazem os que consideram Rousseau, se não um fascista ou um comunista *avant la lettre*, em todo caso um totalitarista.³⁴ Rousseau não é tão simples assim. Ele é autoritário, mas a autoridade que ele privilegia se distingue explicitamente do mero poder: ela se baseia no assentimento consciente e manifesto, e é oferecida como algo plenamente coerente com a liberdade. Não há uma antítese necessária, como alguns autores assumem, entre liberdade e autoridade como tal, porque a autoridade é uma forma de potência que repousa na confiança daqueles que a respeitam, e Rousseau insiste em que, para a autoridade ser legítima, a confiança e a aceitação têm de ser ao mesmo tempo universais e não coativas. Não há semelhança entre a república de Rousseau e os sistemas de Estados totalitários em vigor no século xx, nos quais os diversos instrumentos de dominação partidária, o governo por decreto, a lavagem cerebral e a polícia secreta são manifestações do que Rousseau considerava despotismo e condenava vigorosamente. De fato, para os que buscam a ancestralidade teórica das atuais ideologias totalitárias, o otimismo despotismo esclarecido dos *philosophes* merece tanta atenção quanto o republicanismo pessimista de Rousseau.

Rousseau não diz que os *homens* podem ser obrigados a ser livres no sentido que se possa obrigar toda uma comunidade a ser livre; ele diz que *um* homem pode ser obrigado a ser livre, e está pensando aqui no indivíduo que, escravizado por suas paixões, desobedece a voz da lei ou da vontade geral que soa dentro de si. A vontade geral é algo que está dentro de cada homem bem como na sociedade como um todo, de modo que, da maneira como Rousseau vê as coisas, o homem que é coibido pela comunidade por infringir a lei está sendo trazido de volta à consciência da sua verdadeira vontade própria. Assim, ao penalizar um infrator da lei, a sociedade está literalmente corrigindo-o, “dando-lhe uma lição” pela qual, quando volta a seu juízo, o ofensor devia sentir-se agradecido. As penalidades legais são um instrumento destinado a ajudar o indivíduo em sua luta contra suas próprias paixões, assim como um dispositivo para proteger a sociedade dos malfeitos dos infratores. Isso explica a nota de rodapé do capítulo ii do Livro iv de *Do contrato social*, em que Rousseau escreve: “Em Gênova, lê-se na entrada das prisões e nos grilhões dos presos a palavra *Libertas*. Essa aplicação da divisa é bonita e justa”.

Ao argumentar assim, pode-se considerar que Rousseau está adotando e elaborando um argumento usado por Locke contra Hobbes. Hobbes, de seu modo claro e vigoroso, disse que ser livre é não sofrer oposição nem coação ao fazer o que se quer fazer; a lei é uma forma de coação, de modo que, quanto menos a lei proíbe, mais livre é um homem: “A liberdade do sujeito é o silêncio das leis”. Locke rejeita isso. Ele sustenta que a lei não diminui a liberdade dos homens, mas a amplia efetivamente, tanto protegendo o homem das invasões anárquicas da sua liberdade, como evitando colisões entre o uso que um homem e outro fazem dessa liberdade. Locke, embora nunca use tais palavras, até aceita a noção de obrigar um homem a ser livre, porque menciona o caso de um homem que é impedido por força maior de atravessar uma ponte que é perigosa e que ele não sabe que é perigosa. Assim que fica sabendo da verdadeira situação, agradece aos que o detiveram e não sente mais que sua liberdade havia sido invadida. É o tipo de situação que Rousseau tem em mente — se bem que numa escala muito mais ampla — quando fala de obrigar um homem a ser livre. O recalcitrante, para Rousseau, é alguém que está desajustado em relação a si mesmo e à sociedade, de modo que aplicar a restrição física nele não é lhe causar dano nem lesá-lo, mas, ao contrário, ajudá-lo ou curá-lo, trazê-lo de volta à razão e, portanto, ao mesmo tempo, à liberdade. É difícil, certamente, reconciliar esse modo de pensar com a parcialidade de Rousseau em relação à pena de morte.

Na discussão da liberdade, a ênfase de Rousseau é diferente da de Locke. Locke não se preocupa, como Rousseau, com a corrupção e não anseia pela virtude. Locke pensa que um sistema de direito positivo estabelecido por um Estado constitucional pode ampliar a liberdade dos homens, mas também pensa que muitos sistemas de direito positivo diminuem sua liberdade. Para Locke há leis boas e leis ruins. As boas leis são as que reconhecem e defendem os direitos naturais dos homens, as leis ruins são as que desdenham ou abusam desses direitos. Por conseguinte, para Locke o problema é ter leis positivas que assegurem os direitos dos homens e evitar as leis que ponham em risco a liberdade destes. Mas Rousseau tem uma abordagem diferente ou, antes, ele tem duas abordagens distintas da lei. Quando fala da lei como direito, uma lei, para ele, é justa por definição; e mesmo quando caracteriza uma lei como expressão da vontade geral, ainda o faz por definição, porque a vontade geral é por definição justa. Mas, em segundo lugar, quando Rousseau pensa sobre os

tipos de direito que vê no mundo real, quando pensa, por assim dizer, empiricamente como um cientista social, nota que todos os sistemas de direito existentes podem parecer injustos. Numa nota de rodapé do Livro iv do *Emílio*, ele escreve: “O espírito universal das leis em todos os países é favorecer o mais forte contra o mais fraco, e os que têm contra os que não têm nada: essa desvantagem é inevitável e sem exceção”.³⁵

Existe portanto para Rousseau uma radical dicotomia entre a lei verdadeira e a lei existente, entre o direito como deveria ser e o direito como se vê no mundo real. E não se deveria esquecer que a lei sobre a qual ele escreve em *Do contrato social* é o direito no sentido verdadeiro. Assim, como ele explica nessas páginas, as leis são regras feitas por um povo em sua condição de soberano e obedecidas pelo mesmo povo em sua condição de súdito. Rousseau acredita ser axiomático que essas regras nunca serão opressivas pela simples razão de que um povo, sendo ao mesmo tempo soberano e súdito, nunca forjará grilhões para si mesmo. A única coisa que ele teme é que o povo, sendo ignorante, possa forjar grilhões inconscientemente. Daí a necessidade do legislador.

A distinção entre o direito verdadeiro e o direito real corresponde à distinção que Rousseau traça entre a vontade geral e a vontade de todos. A vontade geral é um conceito normativo, sua conexão com o direito é uma questão de definição. A vontade de todos é um conceito empírico; o único teste para a vontade de todos é aquilo que, de fato, todos querem. Tendo sido tão severo com Grotius por este não ter sido capaz de distinguir entre fato e direito, Rousseau toma cuidado para não incorrer no mesmo erro.

Por que deveria eu me submeter à decisão da maioria? Porque, devido ao próprio contrato social, que *todos* subscrevem e ao qual *todos* se obrigam (não se trata de maioria aqui: ou você subscreve, ou você não participa de uma sociedade civil), todos concordam em aceitar a decisão da maioria na formulação da lei. Mas também fica entendido que os membros da maioria cuja decisão é aceita não se perguntarão o que *eu*, como indivíduo, reivindico, mas sim o que a vontade geral reivindica. Assim, é a *interpretação* majoritária da vontade geral que obriga, e não a vontade da maioria. É assim que pode ser moralmente obrigatório para a minoria aceitá-la.

Rousseau toma emprestado de Hobbes o argumento de que a soberania é um poder absoluto. Ela não pode ser dividida e permanece soberana; ela não pode ser submetida a “leis fundamentais” e permanece soberana. Ao

mesmo tempo, Rousseau toma de Locke e dos juristas a noção de que a soberania é limitada. A soberania é absoluta, mas não ilimitada. Os limites são impostos pela lei natural e pelas considerações de interesse público. “A soberania não ultrapassa os limites do interesse público.” Como exemplo do que Rousseau pretende dizer com limitação da lei natural, podemos anotar o argumento que oferece em *Do contrato social*, de que nenhum acordo para estabelecer a escravidão poderia ser válido porque qualquer acordo que é plenamente vantajoso para uma parte e plenamente desvantajoso para a outra é nulo na lei natural.

Vários comentadores, entre eles C. E. Vaughan,³⁶ dizem que Rousseau elimina a lei natural, mas o professor Derathé chamou a atenção para certos trechos de Rousseau que ilustram a importância que ele dá à lei natural. Derathé cita a afirmação de Rousseau, em sua controvérsia com D’Alembert, de que reconhece três autoridades mais elevadas do que a autoridade soberana do Estado: “a de Deus, a da lei natural, que deriva da constituição do homem, e a da honra”.³⁷ Mais uma vez, nas *Cartas escritas da montanha*, Rousseau escreve: “Infringir as leis naturais pelo contrato social é tão inadmissível quanto infringir as leis positivas por contratos particulares”.³⁸ Em terceiro lugar, em suas *Considerações sobre o governo da Polônia* (escritas em 1771), Rousseau fala da “lei natural, essa sacrossanta lei imprescritível que fala ao coração e à razão do homem”.³⁹

Contra isso tudo, deve-se notar que Rousseau não oferece em *Do contrato social* nenhuma possibilidade de apelar para a lei natural. Está muito bem dizer, como ele faz, que a soberania não deve infringir a lei natural, mas isso levanta a questão de quem deve ser juiz de tal infração. Em vários dos seus escritos, Rousseau enfatiza com a supremacia da consciência individual e chega até a falar de uma consciência infalível. “A consciência nunca nos engana.”⁴⁰ Isso pode nos levar a esperar que ele concordaria com os teóricos que sustentam que a consciência individual deve dar a palavra final sobre onde traçar a linha entre a justiça e a injustiça. De fato, em *Do contrato social*, Rousseau assume a posição de Hobbes de que o cidadão pode não ter outro guia além do direito civil e da consciência pública. A vontade geral é, ela própria, árbitro do justo e do injusto. Parece haver aqui uma contradição entre o argumento do *Do contrato social* e o da *Profissão de fé* e outros escritos. No *Do contrato social*, a vontade geral é a autoridade moral; em outros textos, a consciência individual é representada como princípio inato de justiça.

Isso aponta uma outra e até mais visível contradição entre o que Rousseau diz no *Do contrato social* e o que diz em outros textos. Rousseau, tal como aparece na *Profissão de fé* e, na verdade, na maioria dos seus escritos, publicados e não publicados, é claramente unitarista ou sociniano, como Locke ou Malebranche, considerando o credo mínimo como uma forma genuína, se não a única forma genuína, de cristianismo. Rousseau repudiava manifestamente o ateísmo de Diderot e dos *philosophes*. Sua crença no amor a Deus e à vida vindoura era profundamente importante para ele. Costumava dizer que não podia viver sem essa fé religiosa. Também acreditava, como Locke, que esse cristianismo era razoável.

No *Do contrato social*, no entanto, sua atitude é muito mais próxima da de Maquiavel que da de Locke. O que o Estado precisa, diz Rousseau em seu capítulo sobre a religião civil, é de uma religião subordinada ao Estado e voltada a ensinar as virtudes patrióticas, cívicas e marciais. E o cristianismo, diz ele, com uma ousadia semelhante à de Maquiavel, não é bom para esse propósito: ele ensina os homens a amar o reino do céu, em vez de sua própria república na terra, e os ensina a sofrer, mas não a lutar. Ensina as virtudes erradas. Rousseau deixa bem claro que está falando aqui da religião civil, não da religião pessoal, e admite que “a religião do Evangelho” é a palavra de Deus para as pessoas como tais. Mas a religião de Estado é mais importante e deve estar acima de tudo. Rousseau chega até a propor pena de morte para aqueles cuja conduta destoe dos princípios religiosos que elas proclamam.

Até certo ponto, o argumento de Rousseau é perfeitamente lógico. Ele acha que os homens não se tornarão virtuosos sem a ajuda de instituições religiosas — um culto, uma igreja — e, como o cristianismo não ensina a virtude cívica que é necessária para o tipo de república que ele preconiza — um Estado nos moldes de Esparta ou Roma —, Rousseau é plenamente consistente ao propor, acompanhando Maquiavel, uma espécie de culto neopagão para se contrapor às necessidades desse Estado. Mas como ele pode reconciliar isso com sua fé professada no cristianismo? Pode-se conceber que ele esteja apenas dizendo que o neopaganismo é útil e o cristianismo evangélico é verdadeiro, e que ambos pertencem a diferentes categorias lógicas, a serem julgadas de acordo com diferentes padrões, um pelo padrão da utilidade social, o outro pelo padrão da verdade. Mas, se assim for, Rousseau coloca o útil acima do verdadeiro, e então como fica a

crítica que faz a seus contemporâneos ateus, de que eles põem a utilidade no lugar da moralidade?

Uma crítica até mais séria a Rousseau pode ser dirigida, a meu ver, a toda a sua teoria da liberdade. Por um lado, ele pertence a uma certa tradição de filósofos morais que sustentam que ser livre não é poder fazer o que você quer fazer, mas ser capaz de fazer o que você tem de fazer. Tudo o que Rousseau diz sobre ser a liberdade inseparável da justiça e sobre o necessário vínculo entre liberdade e virtude o situa nessa escola de moralidade. Sua teoria da liberdade, que tem origem no pensamento religioso, pretende oferecer uma análise superior, mais elevada, mais verdadeira e sublime do que é a liberdade. Rousseau se coloca plenamente nessa tradição quando fala da liberdade superior e, mais especificamente, moral que o homem alcança quando deixa o estado de natureza e entra na sociedade civil.

Mas ao mesmo tempo Rousseau revela um apego a uma ideia menos exaltante do que é a liberdade. É quando ele diz que a liberdade é não ser sujeito a nenhum outro *homem*. Aqui pode-se desconfiar de que Rousseau reteve das experiências da sua vida a noção simples — que pode muito bem ser a noção funcional dos empregados domésticos — de que ser dependente de outro homem é escravidão e que a liberdade é simplesmente não ter amo. Ser dependente de coisas ou instituições é bem diferente e absolutamente não condenável. Ao longo de *Do contrato social* fica claro que Rousseau nunca vê as instituições como uma ameaça à liberdade. A imagem de um rei ou príncipe é, aos olhos de Rousseau, a imagem de um amo, e ele enxerga muitos monarcas como inimigos da liberdade. Mas a imagem do Estado o impressiona de forma bem diferente. Há uma frase no Livro ii (capítulo xii) de *Do contrato social* que ilustra isso enfaticamente. É aquela em que ele diz que as coisas deviam ser arranjadas “de tal modo que cada cidadão esteja numa perfeita independência em relação a todos os outros e numa dependência excessiva em relação à cidade”. A palavra “excessiva” é significativa. Por que Rousseau a emprega? Porque ele pensa que essa dependência nunca pode ser grande demais; porque a dependência em relação ao Estado garante os homens contra toda dependência em relação aos homens, contra “toda dependência pessoal”.

É uma concepção filosófica de liberdade? Talvez. Mas também não é a do laçao? O sonho de liberdade na ala dos criados é o sonho da eliminação do amo. Traduzido em termos políticos, isso se torna a fantasia republicana

de que a liberdade está na eliminação do rei. Claro, Rousseau diz muito mais do que isso sobre a liberdade. Ele diz que ser livre significa viver sob a lei estabelecida por si próprio. Mas não é preciso avançar muito nas páginas de *Do contrato social* para ver quão modesto esse papel de estabelecer a lei está destinado a ser. Os homens, insiste ele, são ignorantes. A vontade geral é moralmente robusta, sempre legítima, mas sem discernimento. Não se pode confiar nos homens para elaborar ou conceber suas leis. Eles necessitam de um legislador que faça as leis para eles. O papel deles no estabelecimento das leis é limitado a *assentir* a essas leis. Assim, para Rousseau, a liberdade consiste em se colocar voluntariamente sob as regras concebidas por outrem.

A medida da confiança que Rousseau tem nos homens fica clara no *Emílio*. Bem no fim desse volumoso livro, quando o herói está crescido e sua educação exemplar produziu seu paradigma, o jovem homem, que está casado e a ponto de ter filhos, pede a seu tutor que fique com ele: “Aconselhe-nos e governe-nos”, implora ao tutor, “enquanto eu viver, precisarei do senhor. Preciso do senhor mais do que nunca, agora que minhas funções de homem começam”.⁴¹

Assim como o tutor é a figura dominante do *Emílio*, o legislador é a figura dominante de *Do contrato social*. De fato, o legislador repete no Estado o papel que o tutor desempenha para o indivíduo.⁴² Ele é necessário pela mesma razão: os homens entregues a si próprios serão governados por suas paixões e loucuras rumo ao desastre; precisam de alguém para salvá-los de si mesmos.

É ruim ter um amo, porque é o inverso da liberdade. Mas é uma boa coisa ter um tutor, contanto que o sigamos voluntariamente e de bom grado. Para Rousseau, o caminho para a liberdade é o da submissão voluntária. “O rei está morto, viva o legislador!” É esse, afinal, o grito de combate da república? Quereria Rousseau que disséssemos: “Aconselha-nos e governe-nos, ó legislador. Enquanto vivermos, precisaremos do senhor. Precisamos do senhor mais do que nunca, agora que nossas funções de autogoverno começam”?

Muitos leitores podem achar o *Do contrato social* um livro frustrante. O que é oferecido com uma mão é tomado com a outra. É teoricamente possível que um sistema político seja concebido de tal forma que os homens se tornem mais livres aderindo a ele. Isso é “aceitar as leis como elas têm de ser”. Por outro lado, é difícil, ou mesmo impossível, perceber como evitar a

degradação de tal sistema. Isso é “aceitar os homens como eles são”. Rousseau amplia nossa visão e, talvez, também nosso entendimento; ao mesmo tempo, diminui nossas expectativas.

notas

- 1 Na verdade, Voltaire pôs em circulação a falsa história de que Rousseau tinha sido laçao do embaixador, e não seu secretário. Sobre a função desempenhada por Rousseau na embaixada, ver R. A. Leigh (org.), *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, Genebra, 1965 (doravante abreviada como *Corr. complète*), vols. 1 e 2.
- 2 Citado por Jean Guéhenno, in *Jean-Jacques Rousseau*, trad. J. e D. Weightman, Londres, 1966, vol. i, p. 15.
- 3 *Ibid.*, p. 14.
- 4 Menos talvez por temer uma sova do que por ânsia de aventuras. Ver Georges May, *Rousseau par lui-même*, Paris, 1963, p. 8.
- 5 *Confessions*. Ver *Oeuvres complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-65 (doravante abreviado como “Pléiade”), vol. i, p. 49.
- 6 Este último ponto, porém, foi talvez a busca de toda uma vida. Ver R. Grimsley, *Jean-Jacques Rousseau, a study in self-awareness*, University of Wales Press, 1961.
- 7 Pléiade, vol. i, p. 404.
- 8 Rousseau à madame de Warens, 27 de janeiro de 1749, *Corr. complète*, vol. 2, p. 113. Entre os gasganetes visados por Rousseau estava o do compositor Rameau.
- 9 *Encyclopédia*, vol. i, prefácio.
- 10 *Jean-Jacques Rousseau, Citoyen de Genève, à M. D’Alembert... sur le projet d’établir un théâtre de Comédie en cette Ville*, in *Collection complète des Oeuvres de Jean-Jacques Rousseau*, Genebra, 1782, vol. ii.
- 11 “Quando se veem entre o povo mais feliz do mundo bandos de camponeses resolverem os assuntos do Estado ao pé de um carvalho, sempre se conduzindo sabiamente, como podemos nos impedir de menosprezar os refinamentos das outras nações, que se tornam ilustres e infelizes com tanta arte e tantos mistérios?” (*Do contrato social*, Livro iv, cap. i.) Os cantões suíços não são citados, mas a referência a eles é óbvia.
- 12 Pléiade, vol. 3, p. 164.
- 13 *Ibid.*, p. 178.
- 14 *Ibid.*, pp. 188-9.
- 15 *Ibid.*, p. 193.
- 16 *Ibid.*, p. 111.
- 17 *Ibid.*, p. 119.
- 18 Para a versão que Diderot dá dessa história, ver A. M. Wilson, *Diderot*, Oxford University Press, 1957, pp. 254ss. O incidente levou a uma ruptura final entre os dois escritores.

- 19 Rousseau a Jacob Vernes, 2 de abril de 1755. Citado em Georges May, *Rousseau par lui-même*, p. 26.
- 20 Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1950.
- 21 Hugo Grotius (1583-1645), jurista holandês, autor de *De jure belli et pacis* (1625).
- 22 Samuel Pufendorf (1632-94), jurista alemão, autor de *Elementa jurisprudentiae universalis* (1660), *De jure naturae et gentium* (1672), *De officio hominis et civis* (1673).
- 23 Jean Barbeyrac (1674-1744), jurista francês, tradutor e comentador das obras de Grotius e Pufendorf.
- 24 Jean-Jacques Burlamaqui (1674-1748), jurista genebrino, autor de *Principes du droit naturel* (1774), *Principes du droit politique* (1754).
- 25 Rousseau trata da política prática em seu *Projeto de Constituição para a Córsega* (escrito em 1764-5) e em suas *Considerações sobre o governo da Polônia* (escrito em junho de 1771).
- 26 Para essa discussão ver J. Starobinski, “Du Discours de l’inégalité au Contrat social”, in *Journées d’Étude sur le Contrat Social*, Paris, 1964.
- 27 “É a fraqueza do homem que o torna social; são nossas misérias comuns que levam nossos corações à humanidade” (*Émile*, Paris, 1524, Livro iv, p. 249).
- 28 Ver Derathé, *op. cit.*, p. 47.
- 29 Numa carta a madame D’Épinay, datada de março de 1756, Rousseau escrevia: “Aprenda meu dicionário, minha boa amiga, se quiser que nos entendamos. Acredite, meus termos raramente têm seu sentido costumeiro”. Citado em C. W. Hendel, *Citizen of Geneva: Selected letters of Jean-Jacques Rousseau*, Nova York, 1937, p. 140.
- 30 Ver Livro iii, cap. 4.
- 31 Bertrand de Jouvenel havia chamado atenção para uma contradição, neste ponto, entre o Rousseau filósofo e o Rousseau cientista político. O Rousseau filósofo político sustenta que um governo legítimo só é possível se a soberania permanece nas mãos dos cidadãos. O Rousseau cientista político propõe como lei empírica de desenvolvimento que o corpo executivo ou administrativo pode, com o tempo, invadir o corpo legislativo e se apossar da soberania. Jouvenel cita uma passagem das *Cartas escritas da montanha*, de Rousseau (Parte i, carta 6): “Como a soberania sempre tende a relaxar, o governo sempre tende a aumentar seu poder. Assim, no longo prazo, o corpo executivo haverá sempre de prevalecer sobre o corpo legislativo; e quando a lei é finalmente subordinada aos homens, não restam mais que escravos e amos e a república é destruída”. Jouvenel salienta que o “haverá de” nesse parágrafo é um “haverá de” científico, de modo que o Rousseau cientista político está negando a possibilidade da existência contínua, no mundo real, de uma forma de associação política que una liberdade e governo. Ver B. de Jouvenel sobre “Rousseau”, em M. Cranston (ed.), *Western political philosophers*, Londres, 1964, e a introdução de Jouvenel à sua edição de *Do contrato social*, Genebra, 1947.
- 32 *Lettres écrites de la montagne*, carta 8, Pléiade, vol. 3, pp. 841-2.
- 33 Livro i, cap. 7.

- 34 Ver, por exemplo, J. L. Talmon, *The origins of totalitarian democracy*, Londres, 1952. Para uma réplica a Talmon, ver R. A. Leigh, “Liberté et autorité dans le Contrat social”, in *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre*, Paris, 1963.
- 35 *Émile*, Paris, Classiques Garnier, 1924, p. 270.
- 36 C. E. Vaughan (ed.), *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge University Press, 1915, 2 vols.
- 37 Derathé, *op. cit.*, p. 157.
- 38 *Lettres écrites de la montagne*, carta 6, Pléiade, vol. 3, p. 807.
- 39 *The political writings...*, vol. 2, p. 445.
- 40 *Profession de foi du vicaire savoyard*, Paris, Beauvalon, 1937, pp. 134-5.
- 41 *Émile*, p. 596.
- 42 Ver Judith N. Shklar, “Rousseau’s images of authority”, in *American Political Science Review*, dezembro de 1964, p. 919; Pierre Burgelin, “Le social et le politique chez Rousseau”, in *Journées d’Étude...*, p. 173.

Do contrato social
ou Princípios do direito político

por j.-j. rousseau
cidadão de genebra

[...] *foederis aequas*
Dicamus leges [...]
Eneida, xi

Advertência

Este pequeno tratado foi extraído de uma obra mais extensa, iniciada outrora sem ter consultado minhas forças e abandonada faz tempo. Dos diversos trechos que podiam ser extraídos do que estava feito, este é o mais considerável e que me pareceu menos indigno de ser oferecido ao público. O resto não existe mais.

livro i

Pretendo investigar se pode haver na ordem civil alguma regra de administração legítima e segura que considere os homens tais como são e as leis tais como podem ser. Procurarei, nesta investigação, aliar sempre o que o direito permite com o que o interesse prescreve, para que a justiça e a utilidade não sejam separadas.

Entro na matéria sem provar a importância do meu tema. Perguntarão se sou príncipe ou legislador para escrever sobre política. Respondo que não, e que é por isso que escrevo sobre política. Se eu fosse príncipe ou legislador não perderia meu tempo dizendo o que se deve fazer: eu faria, ou me calaria.

Nascido cidadão de um Estado livre, e membro de seu corpo soberano, por menor influência que minha voz possa ter nos negócios públicos, o direito que tenho de votar basta para me impor o dever de me instruir a seu respeito. Todas as vezes que medito sobre os governos, fico feliz em sempre encontrar nas minhas investigações novas razões para amar o do meu país!

I

Tema deste primeiro livro

O homem nasceu livre, e em toda parte vive acorrentado. O que se crê amo dos outros não deixa de ser mais escravo que eles. Como essa mudança se deu? Não sei. O que a pôde tornar legítima? Creio poder responder a essa questão.

Se considerasse somente a força e o efeito que dela deriva, eu diria: “Enquanto um povo é constringido a obedecer, e obedece, faz muito bem; assim que pode se livrar do jugo, e se livra, faz melhor ainda. Porque, recuperando sua liberdade pelo mesmo direito que a tomou dele, ou tem fundamento para retomá-la, ou não tinha quem a tomou”. Mas a ordem social é um direito sagrado, que serve de base a todos os outros. No entanto, esse direito não vem da natureza, ele se fundamenta portanto em convenções. Trata-se de saber quais são essas convenções. Antes de tratar desse ponto, devo estabelecer o que acabo de sustentar.

II

Das primeiras sociedades

A mais antiga de todas as sociedades e a única natural é a família. Mesmo assim, os filhos só permanecem ligados ao pai enquanto necessitam deste para se conservar. Quando essa necessidade cessa, o vínculo natural se dissolve. Os filhos, livres da obediência que devem ao pai, o pai, livre dos cuidados que deve aos filhos, ficam todos igualmente independentes. Se continuam unidos, não é mais naturalmente, mas voluntariamente, e a própria família só se mantém por consenso.

Essa liberdade comum é uma consequência da natureza do homem. Sua primeira lei é zelar por sua própria conservação, seus primeiros cuidados

são os que ele deve a si mesmo, e assim que chega à idade da razão, sendo somente ele juiz dos meios adequados para se conservar, ele se torna com isso seu próprio amo.

A família é portanto, por assim dizer, o primeiro modelo de sociedade política: o chefe é a imagem do pai, o povo é a imagem dos filhos, e como todos nasceram iguais e livres, só alienam sua liberdade quando isso lhes é útil. Toda a diferença está em que, na família, o amor do pai pelos filhos o recompensa pelos cuidados que dedica a estes, enquanto, no Estado, o prazer de comandar supre esse amor que o chefe não tem por seus povos.

Grotius nega que todo poder humano seja estabelecido em benefício dos que são governados. Ele cita a escravidão como exemplo. Sua maneira mais constante de raciocinar é estabelecer sempre o direito pelo fato.¹ Poder-se-ia adotar um método mais consequente, porém não mais favorável aos tiranos.

É duvidoso portanto, de acordo com Grotius, se o gênero humano pertence a uma centena de homens, ou se essa centena de homens pertence ao gênero humano, e ele parece em todo o seu livro pender para a primeira opinião. É também o sentimento de Hobbes. Assim, eis a espécie humana dividida em rebanhos de gado, cada um com seu chefe, que o preserva para devorá-lo.

Assim como um pastor é de natureza superior à do seu rebanho, os pastores de homens, que são os seus chefes, também são de uma natureza superior à de seus povos. Assim raciocinava, segundo relata Fílon, o imperador Calígula, concluindo muito bem dessa analogia que os reis eram deuses, ou que os povos eram animais.

O raciocínio desse Calígula equivale ao de Hobbes e de Grotius. Aristóteles, antes deles todos, também dissera que os homens não são naturalmente iguais, que uns nascem para a escravidão e outros para a dominação.

Aristóteles tinha razão, mas tomava o efeito pela causa. Todo homem nascido na escravidão nasce para a escravidão, nada é mais certo. Os escravos perdem tudo em seus grilhões, até mesmo o desejo de sair deles; eles gostam da sua servidão como os companheiros de Ulisses gostavam do seu embrutecimento.² Portanto, se há escravos por natureza, é porque houve escravos contra a natureza. A força fez os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou.

Eu não disse nada do rei Adão nem do imperador Noé, pai de três grandes monarcas que dividiram o universo entre si, como fizeram os filhos

de Saturno, que alguns acreditaram reconhecer neles. Espero que me agradeçam por essa moderação, porque, descendendo diretamente de um desses príncipes, e talvez do ramo mais antigo, quem sabe se pela verificação dos títulos eu não seja o legítimo rei do gênero humano. De qualquer forma, não se pode negar que Adão foi soberano do mundo, assim como Robinson Crusóé de sua ilha, enquanto foi seu único habitante. E o que havia de cômodo nesse império era que o monarca, firmemente estabelecido em seu trono, não tinha por que temer nem rebeliões nem guerras nem conspiradores.

III

Do direito do mais forte

O mais forte nunca será forte o bastante para ser sempre o amo se não transformar sua força em direito e a obediência em dever. Daí o direito do mais forte, um direito que parece assim considerado por ironia, mas que, na realidade, é estabelecido em princípio. Nunca vão nos explicar essa expressão? A força é uma potência física, não vejo que moralidade pode resultar dos seus efeitos. Ceder à força é um ato de necessidade, não de vontade; é no máximo um ato de prudência. Em que sentido poderá ser um dever?

Suponhamos um momento que esse suposto direito exista. Eu digo que daí resulta apenas uma algaravia incompreensível. Pois a partir do momento em que é a força que funda o direito, o efeito e a causa se invertem; toda força que supera a primeira força herda o direito desta. E a partir do momento em que se pode desobedecer impunemente, pode-se desobedecer legitimamente, e já que o mais forte sempre tem razão, trata-se de agir de modo a ser sempre o mais forte. Ora, o que é um direito que perece quando a força cessa? Se temos de obedecer por força, não precisamos obedecer por dever, e se não somos mais forçados a obedecer, não temos mais a obrigação de fazê-lo. Vê-se portanto que a palavra *direito* não acrescenta nada à força. Ela não significa absolutamente nada neste caso.

Obedeçam a quem tem o poder. Se isso quer dizer cedam à força, é um bom preceito, mas supérfluo, pois garanto que ele nunca será violado. Todo poder vem de Deus, concordo; mas toda doença também. Quer isso dizer que é proibido chamar o médico? Se um ladrão me assalta no bosque,

tenho, por força, de lhe dar minha bolsa; mas se eu pudesse escondê-la, seria eu obrigado conscienciosamente a entregá-la? Porque, afinal, a pistola que ele empunha também é um poder.

Convenhamos pois que a força não funda o direito e que só temos a obrigação de obedecer aos poderes legítimos. Assim sendo, minha questão original volta à baila.

IV

Da escravidão

Já que nenhum homem tem uma autoridade natural sobre seu semelhante e já que a força não produz nenhum direito, restam pois as convenções como base de toda autoridade legítima entre os homens.

Se um indivíduo, diz Grotius, pode alienar sua liberdade e se tornar escravo de um amo, por que todo um povo não poderia alienar a sua e se tornar súdito de um rei? Temos aí algumas palavras equívocas que necessitariam de explicação, mas atenhamo-nos à palavra *alienar*. Alienar é dar ou vender. Ora, um homem que se faz escravo de outro não se dá, ele se vende, pelo menos para sua subsistência; mas um povo, por que se venderia? Um rei, longe de fornecer subsistência a seus súditos, tira a dele somente destes, e, como diz Rabelais, um rei não vive pouco. Assim, os súditos entregam sua pessoa contanto que o rei se aproprie também dos seus bens? Não vejo o que lhes restará a conservar.

Dirão que o déspota assegura a seus súditos a tranquilidade civil. Seja. Mas o que ganham estes, se as guerras ocasionadas pela ambição do rei, se a insaciável avidez deste, se as opressões de seu poder, lhes trazem mais desolação do que lhes trariam as dissensões entre eles próprios? O que ganham eles, se essa tranquilidade mesma é uma das suas desgraças? Nas masmorras também se vive tranquilo: isso basta para sentir-se bem nelas? Os gregos encerrados no antro do Ciclope viviam tranquilos ali, aguardando a vez de serem devorados.

Dizer que um homem se entrega gratuitamente é uma coisa absurda e inconcebível. Tal ato é ilegítimo e nulo, pelo simples fato de que aquele que o comete não está em sua sã consciência. Dizer a mesma coisa de todo um povo é supor um povo de loucos: a loucura não funda o direito.

Mesmo que cada um pudesse alienar a si mesmo, não poderia alienar seus filhos: eles nascem homens e livres, sua liberdade lhes pertence, ninguém tem o direito de dispor dela, a não ser eles próprios. Antes que cheguem à idade da razão, o pai pode estipular, em nome deles, as condições para a sua conservação, para o seu bem-estar, mas não pode entregá-los irrevogável e incondicionalmente, porque essa doação é contrária aos fins da natureza e vai além dos direitos da paternidade. Seria preciso portanto, para que um governo arbitrário fosse legítimo, que a cada geração o povo pudesse aceitá-lo ou rejeitá-lo. Mas nesse caso tal governo não seria mais arbitrário.

Renunciar à sua liberdade é renunciar à sua qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até a seus deveres. Não há nenhuma reparação possível para quem renuncia a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e tirar toda liberdade da sua vontade é tirar toda moralidade das suas ações. Enfim, é uma convenção vazia e contraditória estipular de um lado uma autoridade absoluta e de outro uma obediência sem limites. Não é claro que não se tem nenhum compromisso com aquele de quem se tem o direito de tudo exigir? E essa simples condição, sem equivalente, sem troca, não acarretaria a nulidade do ato? Pois que direito meu escravo teria contra mim se tudo o que ele tem me pertence e se, sendo meu o seu direito, esse direito meu contra mim é algo totalmente privado de sentido?

Grotius e os outros extraem da guerra uma outra origem do pretense direito de escravidão. Como, segundo eles, o vencedor tem o direito de matar o vencido, este pode resgatar sua vida à custa da sua liberdade, um acordo tanto mais legítimo por ser proveitoso a ambos.

Mas está claro que esse pretense direito de matar os vencidos não resulta de forma alguma do estado de guerra. Pelo simples fato de que os homens que vivem em sua independência primitiva não têm entre si uma relação suficientemente constante para constituir nem o estado de paz nem o estado de guerra, eles não são naturalmente inimigos. A relação entre coisas e não entre os homens é que constitui a guerra; e como o estado de guerra não pode nascer das simples relações pessoais, mas só das relações reais, a guerra particular ou entre homem e homem não pode existir nem no estado de natureza, em que não há propriedade constante, nem no estado social, em que tudo está sob a autoridade das leis.

Os combates particulares, os duelos, as rixas são atos que não constituem um estado; e, no que concerne às guerras particulares, autorizadas pelos decretos de Luís ix, rei da França, e suspensas pela paz de Deus, são abusos do governo feudal, o sistema mais absurdo que já existiu, contrário aos princípios do direito natural e a toda boa *ordem política*.

A guerra não é portanto uma relação entre homem e homem, mas uma relação entre Estado e Estado, na qual os indivíduos são inimigos apenas acidentalmente, não como homens, nem mesmo como cidadãos,³ mas como soldados, não como membros da pátria, mas como seus defensores. Enfim, cada Estado só pode ter como inimigos outros Estados, e não homens, visto que entre coisas de natureza diferente não se pode estabelecer nenhuma relação verdadeira.

Esse princípio é conforme às máximas estabelecidas em todos os tempos e à prática constante de todos os povos civilizados. As declarações de guerra são muito menos advertências às potências que a seus súditos. O estrangeiro, seja rei, seja indivíduo, seja povo, que rouba, mata ou prende os súditos sem declarar guerra ao príncipe não é um inimigo, é um bandido. Mesmo em plena guerra, um príncipe justo se apodera, num país inimigo, de tudo o que pertence ao público, mas respeita a pessoa e o bem dos particulares, respeita direitos que fundamentam os seus. Sendo a finalidade da guerra a destruição do Estado inimigo, tem-se o direito de matar seus defensores enquanto estiverem de armas na mão; mas assim que as depõem e se rendem, cessando de ser inimigos ou instrumentos do inimigo, voltam a ser simplesmente homens, e não se tem mais direito sobre a sua vida. Algumas vezes pode-se matar o Estado sem matar um só de seus membros. Ora, a guerra não dá nenhum direito que não seja necessário à sua finalidade. Esses princípios não são os de Grotius, eles não se fundam na autoridade dos poetas, mas derivam da natureza das coisas e se fundam na razão.

Quanto ao direito de conquista, ele tem como único fundamento a lei do mais forte. Se a guerra não dá ao vencedor o direito de massacrar os povos vencidos, esse direito que ele não tem não pode fundar o de subjugá-los. Só se tem o direito de matar o inimigo quando não se pode escravizá-lo; portanto, o direito de fazê-lo escravo não vem do direito de matá-lo. É portanto uma troca iníqua fazê-lo pagar com a liberdade a vida sobre a qual não se tem nenhum direito. Se se estabelece o direito de vida e de morte

com base no direito de escravidão, e o direito de escravidão com base no direito de vida e de morte, não está claro que se cai no círculo vicioso?

Supondo-se inclusive esse terrível direito de matar a todos, digo que um escravo feito na guerra ou um povo conquistado não tem nenhuma obrigação para com seu senhor, salvo obedecer a ele na medida em que seja forçado a fazê-lo. Ao tomar um equivalente à vida do vencido, o vencedor não lhe faz nenhum favor: em vez de matá-lo sem proveito, ele o mata explorando-o. Assim, longe de adquirir sobre ele uma autoridade que se acrescenta à força, o estado de guerra subsiste entre eles como antes; a própria relação entre eles é o efeito desse estado, e o uso do direito da guerra não implica nenhum tratado de paz. Eles estabeleceram um acordo. Seja. Mas esse acordo, longe de destruir o estado de guerra, supõe a continuidade deste.

Assim, como quer que se encare as coisas, o direito do escravo é nulo, não só porque é ilegítimo, mas porque é absurdo e não significa nada. As palavras *escravidão* e *direito* são contraditórias, excluem-se mutuamente. Seja de um homem a outro, seja de um homem a um povo, esse discurso será sempre igualmente insensato. “Fiz com você um acordo inteiramente em seu detrimento e inteiramente em meu benefício, que respeitarei enquanto me aprouver e que você respeitará enquanto me aprouver.”

V

Que é sempre preciso remontar a uma primeira convenção

Mesmo que eu admitisse tudo o que refutei até agora, os paladinos do despotismo não estariam em melhor situação. Sempre haverá uma grande diferença entre subjugar uma multidão e governar uma sociedade. Que homens esparsos sejam sucessivamente submetidos a um só, qualquer que seja a sua quantidade, não vejo nisso mais que um amo e escravos, não vejo um povo e seu chefe. Se quiserem, é uma agregação, mas não uma associação; não temos aí nem bem público nem corpo político. Esse homem, mesmo que houvesse subjugado a metade do mundo, não passa de um particular; seu interesse, separado do dos outros, não passa de um interesse privado. Se esse mesmo homem vier a perecer, seu império depois

dele permanece esparso e sem coesão, como um carvalho que se desmancha e cai num monte de cinzas, depois de o fogo consumi-lo.

Um povo, diz Grotius, pode se entregar a um rei. Para Grotius, um povo é portanto um povo antes de se entregar a um rei. Essa entrega mesma é um ato civil, supõe uma deliberação pública. Antes portanto de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, seria bom examinar o ato pelo qual um povo é um povo. Porque esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, é o verdadeiro fundamento da sociedade.

De fato, se não houvesse convenção anterior, onde estaria, a não ser que a eleição fosse unânime, a obrigação para a minoria de se submeter à escolha da maioria, e com que direito cem que querem um amo podem votar por dez que não querem? A lei da maioria dos sufrágios é, ela própria, resultado de uma convenção e supõe, pelo menos uma vez, a unanimidade.

VI

Do pacto social

Suponho que os homens tenham chegado ao ponto em que os obstáculos que prejudicam a sua conservação no estado de natureza prevalecem por sua resistência sobre as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter nesse estado. Então, esse estado primitivo não pode mais subsistir e o gênero humano pereceria se não mudasse sua maneira de ser.

Ora, como os homens não podem gerar novas forças, mas somente unir e dirigir as que existem, eles não têm outro meio para se conservar senão o de formar por agregação uma soma de forças capaz de prevalecer sobre a resistência, de mobilizá-las com uma só motivação e de fazê-las operar conjuntamente.

Essa soma de forças só pode nascer do concurso de várias delas. Mas sendo a força e a liberdade de cada homem os primeiros instrumentos da sua conservação, como ele poderia empregá-los sem se prejudicar e sem negligenciar os cuidados devidos? Essa dificuldade, no que atine ao meu tema, pode ser enunciada nos seguintes termos:

“Como encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça no entanto a si mesmo, e permaneça tão

livre quanto antes?” Esse é o problema fundamental ao qual o contrato social dá a solução.

As cláusulas desse contrato são tão determinadas pela natureza do ato, que a menor modificação as tornaria inúteis e sem efeito, de sorte que, embora nunca tenham sido formalmente enunciadas, elas são em toda parte as mesmas, em toda parte tacitamente admitidas e reconhecidas. Até que, sendo o pacto social violado, todos voltam a seus primeiros direitos e retomam a sua liberdade natural, perdendo a liberdade pactuada pela qual renunciaram àqueles.

Essas cláusulas, quando corretamente entendidas, se reduzem todas a uma só, a saber: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade. Porque, primeiramente, se cada um se doa por inteiro, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa aos outros.

Além disso, como a alienação é feita sem nenhuma reserva, a união é a mais perfeita possível e nenhum associado tem mais nada a reclamar. Porque, se restassem direitos aos indivíduos, como não haveria nenhuma autoridade superior que pudesse julgar entre eles e o público, cada um seria seu próprio juiz em certos casos, e não demoraria muito a querer ser o juiz de todos, e então o estado de natureza subsistiria e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã.

Enfim, por se dar a todos, ninguém se dá a ninguém, e como não há nenhum associado sobre o qual cada um não adquira o mesmo direito que cede sobre si, cada um ganha o equivalente de tudo o que perde e mais força para conservar o que tem.

Portanto, se afastarmos do pacto social o que não é da sua essência, veremos que ele se reduz aos seguintes termos: “Cada um de nós dispõe em comum da sua pessoa e de todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral, e recebe, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo”.

Instantaneamente, em vez da pessoa individual de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos votos tem a assembleia, o qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma assim pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de *Cidade*⁴ e toma agora o de *República* ou de *corpo político*, que é chamado por seus membros de *Estado* quando é passivo, *Soberano* quando

é ativo, *Potência* quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, eles tomam coletivamente o nome de *povo* e se chamam em particular de *Cidadãos*, enquanto partícipes de uma autoridade soberana, e *Súditos*, enquanto submetidos às leis do Estado. Mas esses termos frequentemente se confundem e são tomados um pelo outro. Basta saber distingui-los quando são empregados com toda a sua precisão.

VII *Do soberano*

Vê-se por essa fórmula que o ato de associação encerra um compromisso recíproco do público com os particulares, e que cada indivíduo, contratante, por assim dizer, consigo mesmo, se encontra comprometido sob um duplo aspecto, a saber: como membro do soberano com os particulares e como membro do Estado com o soberano. Mas não se pode aplicar aqui a máxima do direito civil de que ninguém é obrigado aos compromissos assumidos consigo mesmo, porque há uma grande diferença entre se obrigar consigo mesmo e com um todo de que faz parte.

Cumpra observar ainda que a deliberação pública, que pode obrigar todos os súditos para com o soberano, por causa das duas diferentes relações sob as quais cada um deles é considerado, não pode, pela razão contrária, obrigar o soberano consigo mesmo, e que, por conseguinte, é contra a natureza do corpo político o soberano se impor uma lei que não possa infringir. Não podendo considerar-se senão sob uma só e mesma relação, ele se encontra então no caso de um indivíduo contratando consigo mesmo, com o que se vê que não há nem pode haver nenhuma espécie de lei fundamental obrigatória para o corpo do povo, nem mesmo o contrato social. O que não significa que esse corpo não possa se comprometer com o estrangeiro no que não infrinja esse contrato, porque em relação a esse ele é um ser simples, um indivíduo.

Mas como o corpo político, isto é, o soberano, deriva seu ser unicamente da santidade do contrato, não pode ele nunca se obrigar, inclusive com o estrangeiro, a nada que infrinja esse ato primitivo, como alienar uma porção qualquer de si mesmo ou se submeter a outro soberano. Violar o ato pelo qual ele existe seria se aniquilar, e o que não é nada não produz nada.

Quando essa multidão é reunida assim num corpo, não se pode ofender um de seus membros sem atacar o corpo; menos ainda ofender o corpo sem que os membros se ressintam. Assim, o dever e o interesse obrigam igualmente as duas partes contratantes a se ajudar mutuamente, e os mesmos homens devem procurar reunir sob essa dupla relação todas as vantagens que delas decorrem.

Ora, como é formado apenas por indivíduos que o compõem, o soberano não tem nem pode ter interesse contrário ao deles. Por conseguinte, a potência soberana não tem nenhuma necessidade de garantia em relação a seus súditos, porque é impossível que o corpo queira prejudicar todos os seus membros, e veremos mais adiante que não pode prejudicar nenhum em particular. O soberano, pelo simples fato de ser, é sempre tudo o que deve ser.

Mas não é assim na relação dos súditos com o soberano. Apesar do interesse comum entre ambos, nada garantiria os compromissos assumidos pelos súditos caso o soberano não encontrasse meios de assegurar a fidelidade desses.

De fato, cada indivíduo pode, como homem, ter uma vontade particular contrária ou diferente da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode lhe falar de uma forma bem diversa do que o faz o interesse comum; sua existência absoluta e naturalmente independente pode levá-lo a considerar o que ele deve à causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda será menos prejudicial aos outros do que lhe é oneroso seu pagamento, e considerando a pessoa moral que constitui o Estado como um ente de razão, por não ser um homem, ele desfrutaria dos direitos do cidadão sem querer assumir os deveres do súdito. Injustiça cujo crescimento causaria a ruína do corpo político.

Portanto, para que não seja uma fórmula vazia, o pacto social implica tacitamente este compromisso, o único capaz de dar força aos demais: o de que quem se recusar a obedecer à vontade geral será forçado a fazê-lo por todo o corpo, o que significa que será forçado a ser livre. Porque é essa a condição que, dando cada cidadão à pátria, garante-o contra toda dependência pessoal; condição essa que constitui o engenho e o funcionamento da máquina política, a única que legitima os compromissos civis, os quais, sem ela, seriam absurdos, tirânicos e sujeitos aos mais enormes abusos.

VIII

Do estado civil

Essa passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança notável, ao substituir em sua conduta o instinto pela justiça e ao dar às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É somente então que, com a voz do dever sucedendo ao impulso físico, e o direito, ao apetite, o homem, que até então só havia considerado a si mesmo, se vê obrigado a agir com base em outros princípios e a consultar sua razão antes de ouvir suas propensões. Embora se prive nesse estado de várias vantagens que provêm da natureza, ele as recupera bem maiores, suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se ampliam, seus sentimentos se enobrecem e sua alma toda se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradarem de pronto para abaixo daquela de que saiu, ele deveria abençoar sem cessar o feliz instante que o tirou dela para sempre e que, de um animal estúpido e obtuso, fez um ser inteligente e um homem.

Reduzamos todo esse balanço a termos fáceis de comparar. O que o homem perde pelo contrato social é sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo o que o tenta e que ele pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Para não se enganar com essas compensações, é preciso bem distinguir a liberdade natural, que tem como limites apenas as forças do indivíduo, da liberdade civil, que é limitada pela vontade geral, e a posse, que nada mais é que o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade, que se baseia necessariamente num título positivo.

A partir do que precede, poder-se-ia acrescentar à conquista do estado civil a liberdade moral, a única coisa capaz de tornar o homem verdadeiramente senhor de si, porque o impulso exclusivo do apetite é escravidão, e a obediência à lei que o homem prescreveu a si mesmo é liberdade. Mas já falei demasiado sobre esse ponto, e o sentido filosófico da palavra *liberdade* não é meu tema aqui.

IX

Do domínio real

Cada membro da comunidade se dá a ela no momento em que ela se forma, tal como ele se encontra atualmente, ele e todas as suas forças, de que

fazem parte os bens que possui. Não é que por esse ato a posse mude de natureza ao mudar de mãos e se torne propriedade nas mãos do soberano. Mas como as forças da Cidade são incomparavelmente maiores que as de um particular, a posse pública também é, na realidade, mais forte e mais irrevogável, sem ser mais legítima, pelo menos para os estrangeiros. Porque o Estado, relativamente a seus membros, é senhor de todos os bens destes pelo contrato social, que no Estado serve de base para todos os direitos. Mas ele só o é relativamente às outras potências pelo direito de primeiro ocupante que lhe vem dos particulares.

O direito de primeiro ocupante, embora mais real que o do mais forte, só se torna um verdadeiro direito depois do estabelecimento do direito de propriedade. Todo homem tem naturalmente direito a tudo o que lhe é necessário; mas o ato positivo que o torna proprietário de um bem o exclui de todo o resto. Estabelecida a parte que lhe cabe, ele deve se limitar a ela e não tem mais nenhum direito à comunidade. É por isso que o direito de primeiro ocupante, tão fraco no estado de natureza, é respeitado por todo homem civil. Nesse direito, respeita-se não tanto o que é do outro quanto o que não é seu.

Em geral, para autorizar o direito de primeiro ocupante sobre um terreno qualquer, são necessárias as seguintes condições. Primeiro, que esse terreno ainda não seja habitado por ninguém; segundo, que só se ocupe a quantidade de que se necessita para subsistir; terceiro, que se tome posse dele não por uma vã cerimônia, mas pelo trabalho e pelo cultivo, único sinal de propriedade que, na falta de títulos jurídicos, deve ser respeitado pelos outros.

De fato, conceder à necessidade e ao trabalho o direito de primeiro ocupante não é estendê-lo o mais longe que ele pode ir? Pode-se não impor limites a esse direito? Bastará pôr o pé num terreno comum para pretender imediatamente ser seu dono? Bastará ter força para afastar por um momento os outros homens para lhes tirar o direito de nunca mais voltar a pisá-lo? Como um homem ou um povo pode se apossar de um território imenso e privar todo o gênero humano senão por uma usurpação punível, já que tira do resto dos homens a morada e os alimentos que a natureza lhes dá em comum? Quando Núñez de Balboa tomava, na praia, posse do mar do sul e de toda a América meridional em nome da coroa de Castela, era isso o bastante para privar de sua posse todos os habitantes e dela excluir todos os príncipes do mundo? Se assim fosse, essas cerimônias se multiplicariam em

vão, e o rei católico só teria de tomar, de seu gabinete, posse de todo o universo, se necessário subtraindo mais tarde de seu império o que antes era possuído pelos outros príncipes.

Podemos compreender como as terras dos particulares, quando reunidas e contíguas, se tornam território público, e como o direito de soberania, estendendo-se dos súditos ao terreno que estes ocupam, se torna ao mesmo tempo real e pessoal, o que deixa os proprietários numa maior dependência e faz das suas próprias forças a garantia da sua fidelidade. Vantagem que não parece ter sido bem percebida pelos antigos monarcas que, chamando-se simplesmente rei dos persas, dos citas, dos macedônios, pareciam se considerar muito mais chefes dos homens do que senhores do país. Os de hoje se chamam mais astutamente reis da França, da Espanha, da Inglaterra etc. Dominando assim o terreno, têm certeza de dominar seus habitantes.

O que há de singular nessa alienação é que a comunidade, ao aceitar os bens dos particulares, longe de despojá-los desses bens, garante a eles sua posse legítima, transformando a usurpação num verdadeiro direito e o usufruto em propriedade. Então os possuidores, sendo considerados depositários do bem público e tendo seus direitos respeitados por todos os membros do Estado e mantidos com a força coletiva deste contra o estrangeiro, por assim dizer adquiriram tudo o que deram mediante uma cessão que é vantajosa para o público e mais ainda para eles próprios. Paradoxo que se explica facilmente pela distinção dos direitos que o soberano e o proprietário têm sobre a mesma terra, como veremos em seguida.

Pode ocorrer também que os homens comecem a se unir antes de possuir o que quer que seja, e que, apoderando-se depois de um terreno suficiente para todos, desfrutem deste em comum, ou dividam-no entre si, seja igualmente, seja de acordo com proporções estabelecidas pelo soberano. Como quer que se faça essa aquisição, o direito que cada particular tem sobre sua própria terra está sempre subordinado ao direito que a comunidade tem sobre todos, sem o qual não haveria nem solidez no vínculo social, nem força real no exercício da soberania.

Terminarei este capítulo e este livro com uma observação que deve servir de base a todo o sistema social. É que, em vez de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substitui por uma igualdade moral e legítima a desigualdade física que a natureza possa ter imposto aos homens e que,

podendo ser desiguais em força ou em gênio, todos eles se tornem iguais por convenção e de direito.⁵

FIM DO LIVRO I

1 "As pesquisas eruditas sobre o direito público muitas vezes não são mais que a história dos antigos abusos, e esforçou-se em vão quem se deu ao trabalho de estudá-las com afinco", *Traité manuscrit des intérêts de la France avec ses voisins*; par M. L. M. d'A. [marquês D'Argenson]. É precisamente o que fez Grotius.

2 Vide o pequeno tratado de Plutarco intitulado *Os animais usam a razão*.

3 Os romanos, que foram os que melhor e mais do que qualquer outra nação do mundo entenderam e respeitaram o direito de guerra, levavam tão longe seu escrúpulo a esse respeito que não era permitido a um cidadão servir como voluntário sem ter se engajado expressamente contra o inimigo, especificamente contra determinado inimigo. Quando a legião em que Catão filho fazia suas primeiras armas sob Popílio foi reformada, Catão pai escreveu a este dizendo que se ele quisesse que seu filho continuasse a servir sob seu comando tinha de fazer que ele prestasse um novo juramento militar, porque, tendo sido o primeiro anulado, ele não podia mais empunhar armas contra o inimigo. E o mesmo Catão escreveu a seu filho dizendo que não se apresentasse ao combate sem ter prestado esse novo juramento. Sei que poderão me objetar lembrando o cerco de Clúcio e outros fatos particulares, mas cito leis, usos. Os romanos são os que menos transgrediram suas leis e os únicos que têm tão belas leis. [Nota acrescentada por Rousseau à edição de 1782.]

4 O verdadeiro sentido dessa palavra se perdeu quase inteiramente entre os modernos. A maioria destes confunde a cidade com a Cidade e o cidadão com o Cidadão. Esse erro custou caro, outrora, aos cartagineses. Não li que o título de *Cives* tenha sido dado um dia aos súditos de nenhum príncipe, nem antigamente aos macedônios, nem em nossos dias aos ingleses, apesar de estarem mais próximos da liberdade do que todos os outros. Somente os franceses tomam familiarmente o nome de *cidadãos*, porque não têm nenhuma ideia verdadeira do que é isso, como se pode ver em seus dicionários; se tivessem, cairiam, por usurpá-lo, no crime de lesa-majestade: esse nome exprime uma virtude, e não um direito. Quando Bodin quis falar dos nossos cidadãos e cidadãos, cometeu um erro crasso ao confundir uns com os outros. D'Alembert não se equivocou e distinguiu muito bem em seu verbete *Genebra* as quatro ordens de homens (ou mesmo cinco, contando os simples estrangeiros), que vivem em nossa cidade, apenas duas das quais compõem a República. Nenhum outro autor francês, que eu saiba, compreendeu o verdadeiro sentido da palavra *cidadão*.

5 Sob os maus governos, essa igualdade é aparente e ilusória. Ela serve apenas para manter o pobre em sua miséria e o rico em sua usurpação. Na realidade, as leis são úteis aos que

possuem e nocivas aos que não têm nada. Daí se segue que o estado social só é vantajoso para os homens na medida em que todos eles tenham alguma coisa e que nenhum deles tenha nada em demasia.

livro ii

I

Que a soberania é inalienável

A primeira e mais importante consequência dos princípios até aqui estabelecidos é que somente a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade da sua instituição, que é o bem comum; porque se a oposição entre os interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi a concordância desses mesmos interesses que o tornou possível. O que forma o vínculo social é o que há de comum nesses diferentes interesses, e, se não houvesse um ponto no qual todos os interesses se põem de acordo, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, é unicamente com base nesse interesse comum que a sociedade deve ser governada.

Digo portanto que a soberania, que é o exercício da vontade geral, nunca pode ser alienada e que o soberano, que é um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode ser transmitido, não a vontade.

De fato, se não é impossível que uma vontade particular concorde em algum ponto com a vontade geral, é impossível pelo menos que essa concordância seja duradoura e constante, porque a vontade particular tende por natureza às preferências, e a vontade geral à igualdade. É ainda mais impossível ter uma garantia dessa concordância, mesmo que essa concordância perseverasse, o que não seria um efeito da arte mas do acaso. O soberano pode muito bem dizer: “Quero agora o que quer certo homem ou pelo menos o que ele diz querer”. Mas ele não pode dizer: “O que esse homem quiser amanhã, eu também quererei”, porque é absurdo que a vontade se dê grilhões para o futuro e porque não depende de nenhuma vontade consentir em nada que seja contrário ao bem do ser que quer. Portanto, se o povo promete simplesmente obedecer, ele se dissolve por

esse ato, perde sua qualidade de povo. A partir do instante em que tem um amo, não há mais soberano, e o corpo político é por conseguinte destruído.

Isso não quer dizer que as ordens dos chefes não possam ser tidas como vontades gerais, enquanto o soberano, que é livre para se opor a elas, não o fizer. Num caso assim, do silêncio universal deve-se deduzir o consentimento do povo. Isso será melhor explicado mais à frente.

II

Que a soberania é indivisível

Pela mesma razão que é inalienável, a soberania é indivisível. Porque a vontade ou é geral,¹ ou não é; ela é a vontade do conjunto do povo, ou apenas de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e constitui lei; no segundo, não passa de uma vontade particular, ou de um ato de magistratura, é no máximo um decreto.

Mas, como nossos políticos não conseguem dividir a soberania em seu princípio, dividem-na em seu objeto. Eles a dividem em força e vontade, em poder legislativo e poder executivo, em direitos de impostos, de justiça e de guerra, em administração interna e em poder de tratar com o estrangeiro. Ora confundem todas essas partes, ora as separam, fazem do soberano um ser fantástico formado por peças encaixadas, como se compusessem o homem com vários corpos, um dos quais teria olhos, outro braços, outro pés, e mais nada. Dizem que os ilusionistas do Japão esquetejam uma criança na frente dos espectadores, jogam para o ar todos os membros, um depois do outro, e fazem a criança cair de volta viva e inteira. Assim são mais ou menos as batotas dos nossos políticos: depois de desmembrar o corpo social por uma prestidigitação digna dos artistas de feira, juntam os pedaços não se sabe como.

Esse erro vem de não se terem formado noções precisas da autoridade soberana e de se ter tomado como partes dessa autoridade o que não passava de emanações suas. Assim, por exemplo, considerou-se o ato de declarar a guerra e o de fazer a paz como atos de soberania, o que não são; como cada um desses atos não é uma lei, mas somente uma aplicação da lei, um ato particular que determina o caso que a lei contempla, como veremos claramente quando a ideia relacionada à palavra *lei* for estabelecida.

Se examinássemos do mesmo modo as outras divisões, veríamos que todas as vezes que acreditamos ver a soberania dividida nós nos enganamos, que os direitos que tomamos por partes dessa soberania lhe são, todos, subordinados e sempre supõem vontades supremas, que esses direitos apenas põem em execução.

Não saberíamos dizer quanta obscuridade essa falta de exatidão lançou sobre as conclusões dos autores de direito político, quando quiseram julgar direitos respectivos dos reis e dos povos com base nos princípios que eles próprios haviam estabelecido. Todos podem ver nos capítulos iii e iv do primeiro livro de Grotius como esse erudito e seu tradutor Barbeyrac se embrulham, se embaraçam em seus sofismas, com medo de dizerem demais ou de não dizerem o bastante, conforme seus pontos de vista, e de colidir com os interesses que deviam conciliar. Grotius, refugiado na França, descontente com sua pátria e querendo cortejar Luís xiii, a quem seu livro é dedicado, não poupa esforços para despojar os povos de todos os seus direitos e para investir desses direitos, com toda a arte possível, os reis. Era bem o que desejava Barbeyrac, que dedicou sua tradução ao rei da Inglaterra, Jorge i. Infelizmente, porém, a expulsão de Jaime ii, que Barbeyrac chama de abdicação, forçou-o a se mostrar reservado, a contornar, a tergiversar para não fazer de Guilherme um usurpador. Se esses dois escritores houvessem adotado os verdadeiros princípios, todas as dificuldades teriam sido superadas e eles sido sempre consequentes, mas teriam tristemente dito a verdade e não teriam cortejado somente o povo. Ora, a verdade não leva à fortuna, e o povo não distribui nem embaixadas, nem cátedras, nem pensões.

III

Se a vontade geral pode errar

Segue-se do que precede que a vontade geral é sempre reta e tende sempre à utilidade pública. Mas daí não se segue que as deliberações do povo tenham sempre a mesma retidão. Todos sempre querem o próprio bem, mas nem sempre o veem. Nunca se corrompe o povo, mas muitas vezes ele é enganado, e é somente então que ele parece querer o que é ruim.

Muitas vezes há uma grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta só diz respeito ao interesse comum, a outra diz respeito

ao interesse privado, não sendo mais que uma soma de vontades particulares. Mas tirem dessas mesmas vontades o mais e o menos que se anulam,² e o conjunto das diferenças será a vontade geral.

Se, quando o povo suficientemente informado deliberasse, os cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre si, do grande número das pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral, e a deliberação sempre seria boa. Mas quando há conluíus, associações parciais em detrimento da grande associação, a vontade de cada uma dessas associações se torna geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado. Pode-se dizer então que não há mais tantos votantes quantos são os homens, mas somente quantas são as associações. As diferenças se tornam menos numerosas e dão um resultado menos geral. Enfim, quando uma dessas associações é tão grande que prevalece sobre todas as outras, não se tem mais como resultado um conjunto de pequenas diferenças, mas uma diferença única; então não há mais vontade geral, e a opinião que prevalece não passa de uma opinião particular.

Assim, para se ter de fato o enunciado da vontade geral, é importante que não haja opinião parcial no Estado e que cada cidadão opine somente de acordo com seu entendimento.³ Foi essa a única e sublime instituição do grande Licurgo. E se há sociedades parciais, é preciso multiplicar seu número e evitar sua desigualdade, como fizeram Sólon, Numa e Sérvio. Essas precauções são as únicas boas para que a vontade geral seja sempre esclarecida e o povo não se engane.

IV

Dos limites do poder soberano

Se o Estado ou a Cidade não são mais que uma pessoa moral cuja vida consiste na união de seus membros, e se o mais importante de seus cuidados é o de sua própria conservação, ele necessita de uma força universal e compulsória para mover e dispor cada parte da maneira mais conveniente ao todo. Assim como a natureza dá a cada homem um poder absoluto sobre todos os seus membros, assim também o poder social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, tem, como eu disse, o nome de soberania.

Mas, além da pessoa pública, temos de considerar as pessoas privadas que a compõem e cujas vida e liberdade são naturalmente independentes dela. Trata-se portanto de distinguir bem os respectivos direitos dos cidadãos e do soberano,⁴ e os deveres que os primeiros têm de observar como súditos, do direito natural de que devem gozar como homens.

Admitimos que tudo o que cada um aliena de sua potência, de seus bens, de sua liberdade, por meio do pacto social, nada mais é que a parte de tudo isso cujo uso é relevante para a comunidade; mas temos de admitir também que somente o soberano é juiz dessa relevância. Todos os serviços que um cidadão pode prestar ao Estado, ele os deve sempre que o soberano os requisitar. Mas o soberano, por seu lado, não pode impor a seus súditos nenhum encargo que seja inútil à comunidade; ele não pode nem mesmo desejá-lo, porque sob a lei da razão, como sob a lei da natureza, nada se faz sem causa.

Os compromissos que nos ligam ao corpo social são obrigatórios unicamente porque são mútuos, e sua natureza é tal que, cumprindo-os, não se trabalha para outrem sem trabalhar também para si. Por que a vontade geral é sempre reta e por que todos anseiam constantemente a felicidade de cada um deles, se não porque não há ninguém que não se aproprie dessa locução, *cada um*, e que não pense em si mesmo ao votar por todos? O que prova que a igualdade de direito e a noção de justiça que ela produz derivam da preferência que cada um tem e por conseguinte da natureza do homem, que a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto em seu objetivo como em sua essência, que ela deve partir de todos para se aplicar a todos e que perde sua retidão natural quando tende a algum objetivo individual e determinado. Porque então, julgando o que nos é alheio, não temos nenhum princípio verdadeiro de equidade a nos conduzir.

De fato, sempre que se trata de um fato ou de um direito particular, sobre um ponto que não foi regulado por uma convenção geral e anterior, a questão se torna contenciosa. É um processo em que os particulares interessados são uma das partes e o público a outra, mas em que não vejo nem a lei a que se deve obedecer, nem o juiz que a deve pronunciar. Seria absurdo então querer confiar numa decisão expressa da vontade geral, pois a decisão atenderá necessariamente a uma das partes e, por conseguinte, para a outra será uma vontade alheia, particular, uma vontade fadada nessas circunstâncias a ser injusta e sujeita ao erro. Assim, do mesmo modo que uma vontade particular não pode representar a vontade geral, a vontade

geral, por sua vez, muda de natureza se tem um objeto particular, e não pode, como vontade geral, se pronunciar nem sobre um homem nem sobre um fato. Quando o povo de Atenas, por exemplo, nomeava ou cassava seus chefes, concedia honras a uns, impunha penas a outros e, por uma multidão de decretos particulares, exercia indistintamente todos os atos de governo, o povo então não tinha mais vontade geral propriamente dita, não agia mais como soberano, e sim como magistrado. Isso vai parecer contrário às ideias comuns, mas deem-me tempo para expor as minhas.

Entenda-se daí que o que generaliza a vontade é menos o número de votos do que o interesse comum que os une, porque, nessa instituição, cada um se submete necessariamente às condições que impõe aos outros, concordância admirável do interesse e da justiça, que dá às deliberações comuns um caráter de equidade que vemos desvanecer na discussão de qualquer questão particular, por falta de um interesse comum que una e identifique a regra do juiz com a regra das partes.

Por onde quer que encaremos a questão, sempre chegamos à mesma conclusão, a saber, que o pacto social estabelece entre os cidadãos tal igualdade que todos se comprometem às mesmas condições e devem desfrutar dos mesmos direitos. Assim, pela natureza do pacto, todo ato de soberania, isto é, todo ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos, de sorte que o soberano leve em conta somente o corpo da nação e não distinga nenhum dos que a compõem. O que é portanto, exatamente, um ato de soberania? Não é uma convenção do superior com o inferior, mas uma convenção do corpo com cada um dos seus membros, convenção legítima, porque tem como base o contrato social; equitativa, por ser comum a todos; útil, por não poder ter outro objeto senão o bem geral; e sólida, por ter como garantia a força pública e o poder supremo. Enquanto os súditos não forem submetidos a convenções assim, eles não obedecerão a ninguém, somente à sua própria vontade; e perguntar até onde se estendem os direitos respectivos do soberano e do cidadão é perguntar até que ponto estes podem se comprometer consigo mesmos, cada um com todos e todos com cada um.

Vê-se com isso que o poder soberano, por mais absoluto, por mais sagrado, por mais inviolável que seja, não ultrapassa nem pode ultrapassar os limites das convenções gerais, e que todo homem pode dispor plenamente do que essas convenções lhe deixaram de seus bens e de sua liberdade, de sorte que o soberano nunca esteja no direito de exigir mais de

um súdito que de outro, porque então a questão se torna particular e seu poder não é mais competente.

Dadas essas distinções, fica manifestamente falso que o contrato social implique qualquer renúncia verdadeira dos particulares, visto que a situação destes, por efeito desse contrato, é efetivamente preferível à que tinham antes, e que, em vez de uma alienação, eles realizaram uma troca vantajosa, de uma maneira de ser incerta e precária por uma outra melhor e mais segura, da independência natural pela liberdade, do poder de prejudicar o outro por sua própria segurança, e da força de cada um, que outros podiam superar, por um direito que a união social torna invencível. Sua própria vida, que eles dedicaram ao Estado, é continuamente protegida, e quando eles a expõem para defender a este, que mais fazem senão retribuir o que receberam do Estado? Que mais fazem além do que fariam com maior frequência e maior perigo no estado de natureza, quando, travando combates inevitáveis, defenderiam arriscando a vida o que lhes serve para conservá-la? Todos têm de combater pela pátria, se preciso, é verdade; mas ninguém, por outro lado, jamais vai precisar combater por si. Também não ganhamos ao correr, pelo que constitui nossa segurança, apenas uma parte dos riscos que necessitaríamos correr sozinhos se dela fôssemos privados?

V

Do direito de vida e de morte

Hão de perguntar como os particulares, não tendo o direito de dispor de sua vida, podem transmitir ao soberano esse direito que eles não têm? Só parece difícil responder a essa questão porque ela está mal formulada. Todo homem tem direito de arriscar sua vida para conservá-la. Alguma vez alguém disse que a pessoa que pula da janela para escapar de um incêndio é culpada de suicídio? Alguma vez alguém imputou esse crime a quem perece numa tempestade cujo perigo, ao embarcar, não ignorava?

O tratado social tem por fim a conservação dos contraentes. Quem quer o fim quer também os meios, e esses meios são inseparáveis de alguns riscos, inclusive de algumas perdas. Quem quer conservar sua vida à custa dos outros deve dá-la também por eles quando necessário. Ora, o cidadão não é mais juiz do perigo a que a lei quer que ele se exponha; e quando o príncipe lhe diz “convém ao Estado que tu morras”, ele tem de morrer,

porque é graças a essa condição que ele viveu até então em segurança e que sua vida não é mais apenas um benefício da natureza, mas um dom condicional do Estado.

A pena de morte infligida aos criminosos pode ser encarada mais ou menos a partir do mesmo ponto de vista. É para não ser vítima de um assassino que aceitamos morrer se nos tornamos um. Nesse tratado, longe de dispor da nossa própria vida, pensamos apenas em garanti-la, e não é presumível que nenhum dos contraentes premedite ir para a forca.

Aliás, todo malfeitor que ataca o direito social se torna, por seus feitos, rebelde e traidor da pátria, deixa de ser membro desta ao violar suas leis, e até faz guerra a ela. Nesse caso, a conservação do Estado é incompatível com a dele, e um dos dois tem de perecer; e quando se faz o culpado morrer, é menos como cidadão do que como inimigo. O processo, o julgamento, são as provas e a declaração de que ele rompeu o trato social e, por conseguinte, não é mais membro do Estado. Ora, como ele se reconheceu como tal, como membro do Estado, quando mais não fosse por nele domiciliar-se, tem de ser apartado deste pelo exílio, como infrator do pacto, ou pela morte, como inimigo público; porque o inimigo público não é uma pessoa moral, é um homem, e é conforme ao direito de guerra matar o vencido.

Mas, hão de dizer, a condenação de um criminoso é um ato particular. De fato. Por isso mesmo essa condenação não pertence ao soberano, é um direito que ele pode conferir sem poder ele próprio exercê-lo. Todas as minhas ideias se correlacionam, mas eu não poderia expor todas elas ao mesmo tempo.

De resto, a frequência dos suplícios é sempre um sinal de fraqueza ou de preguiça do governo. Não há homem mau que não possamos tornar bom para alguma coisa. Não temos o direito de matar, nem sequer para dar exemplo, aquele que podemos conservar sem perigo.

Com relação ao direito de agraciar, ou de livrar um culpado da pena infligida pela lei e pronunciada pelo juiz, ele só pertence a quem está acima do juiz e da lei, isto é, ao soberano. Se bem que seu direito, neste ponto, não seja muito claro e os casos em que pode empregá-lo sejam raríssimos. Num Estado bem governado há poucas punições, não porque se agracia muito, mas porque há poucos criminosos: o grande número de crimes assegura a impunidade quando o Estado definha. Sob a República romana, nem o Senado nem os cônsules tentaram agraciar; o povo mesmo não o fazia, embora revogasse às vezes seu próprio juízo. Os frequentes perdões

anunciam que em breve os malfeitos não necessitarão mais deles, e todos podem ver aonde isso leva. Mas sinto que meu coração murmura e retém minha pena; deixemos essas questões serem discutidas pelo homem justo que nunca errou e que nunca precisou, ele próprio, de um agradecimento.

VI *Da lei*

Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se agora de lhe dar movimento e vontade pela legislação. Porque o ato primitivo pelo qual esse corpo se forma e se une ainda não determina nada do que ele deve fazer para se conservar.

O que é correto e conforme à ordem o é pela natureza das coisas e independentemente das convenções humanas. Toda justiça vem de Deus, somente ele é sua fonte; mas se não soubéssemos recebê-la de tão alto, não necessitaríamos nem de governo nem de leis. Sem dúvida há uma justiça universal que emana somente da razão, mas essa justiça, para ser admitida entre nós, deve ser recíproca. A considerar humanamente as coisas, na falta de uma sanção natural as leis da justiça são vãs entre os homens; elas são benéficas ao mau e malélicas ao justo, quando este as observa para com todos, sem que ninguém as observe para com ele. São necessárias portanto convenção e leis para unir os direitos aos deveres e circunscrever a justiça a seu objeto. No estado de natureza, em que tudo é comum, não devo nada a quem nada prometi, só reconheço como do outro o que não me é útil. Não é assim no estado civil, em que todos os direitos são estabelecidos pela lei.

Mas, afinal, o que é uma lei? Enquanto nos contentarmos em ligar a essa palavra apenas ideias metafísicas, continuaremos a raciocinar sem nos entender; e, ao dizermos o que é uma lei da natureza, ainda não saberemos o que é uma lei do Estado.

Já disse que não havia vontade geral sobre um objeto particular. De fato, esse objeto particular está no Estado ou fora do Estado. Se está fora do Estado, uma vontade que lhe é estranha não é geral em relação a ele; e se esse objeto está no Estado, dele faz parte. Forma-se então entre o todo e a parte uma relação que os torna dois seres separados, dos quais a parte é um e o todo, menos essa parte, é outro. Mas o todo menos uma parte não é o todo, e enquanto essa relação subsistir não haverá mais todo, e sim duas

partes desiguais; daí se segue que a vontade de uma também não é mais geral em relação à outra.

Mas quando todo o povo estatui sobre todo o povo, ele só considera a si mesmo e, se ele forma então uma relação, é do objeto inteiro considerado de um ponto de vista com o objeto inteiro considerado de outro ponto de vista, sem nenhuma divisão. Então, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que estatui. É esse ato que chamo de lei.

Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, entendo que a lei considera os sujeitos coletivamente e as ações como abstratas, nunca um homem como indivíduo nem uma ação particular. Assim, a lei pode muito bem estatuir que haverá privilégios, mas não pode dá-los especificamente a ninguém; a lei pode estabelecer várias classes de cidadãos, inclusive atribuir as qualidades que darão direito a essas classes, mas não pode nomear quem deve ser admitido nelas; ela pode estabelecer um governo monárquico e uma sucessão hereditária, mas não pode eleger um rei nem nomear uma família real. Numa palavra, toda função que se refere a um objeto individual não pertence ao poder legislativo.

Partindo dessa ideia, vemos no mesmo instante que não se deve mais perguntar a quem cabe fazer as leis, já que elas são atos da vontade geral; nem se o príncipe está acima dessas leis, já que ele é membro do Estado; nem se a lei pode ser injusta, já que ninguém é injusto consigo mesmo; nem como um homem é livre e submetido às leis, já que elas não são mais que registros das nossas vontades.

Vê-se também que, como a lei reúne a universalidade da vontade e a universalidade do objeto, o que um homem, qualquer que seja, ordena por conta própria não é uma lei, e inclusive o que o soberano ordena sobre um objeto particular tampouco é uma lei, mas sim um decreto, nem um ato de soberania, mas sim de magistratura.

Chamo pois de República todo Estado regido por leis, sob qualquer forma que seja de administração, porque então somente o interesse público governa, e a coisa pública é uma realidade. Todo governo legítimo é republicano:⁵ explicarei mais adiante o que é o governo.

As leis não são, propriamente, senão as condições da associação civil. O povo submetido às leis deve ser o autor destas. Cabe exclusivamente aos que se associam regular as condições da sociedade; mas como regularão? Será de comum acordo, por uma inspiração súbita? O corpo político tem um órgão para enunciar essas vontades? Quem lhe dará a clarividência

necessária para formular os atos e proclamá-los antecipadamente, ou como os pronunciará em caso de necessidade? Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que quer, porque raramente sabe o que é bom para ela, levaria a cabo por si mesma uma empreitada tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação? O povo sempre quer por si mesmo o bem, mas nem sempre por si mesmo o vê. A vontade geral é sempre reta, mas o juízo que a conduz nem sempre é esclarecido. É preciso lhe fazer ver os objetos tais como são, às vezes tais como devem lhe parecer, mostrar a ela o bom caminho que ela busca, garanti-la contra a sedução das vontades particulares, aproximar de seus olhos os lugares e os tempos, contrabalançar o atrativo das vantagens imediatas e perceptíveis com o perigo dos males distantes e ocultos. Os indivíduos veem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não vê. Todos têm igualmente necessidade de guias: é preciso obrigar uns a conformar suas vontades à sua razão; é preciso ensinar outros a conhecer o que querem. Então, das luzes públicas resultará a união do entendimento e da vontade no corpo social, desta a exata cooperação das partes e, enfim, a maior força do todo. É daí que nasce a necessidade de um legislador.

VII *Do legislador*

Para descobrir as melhores regras de sociedade que convêm às nações, seria necessária uma inteligência superior, que visse todas as paixões do homem sem sentir nenhuma, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e que a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e que no entanto se dispusesse a cuidar da nossa; enfim, que preparando para si uma glória distante no desenrolar dos tempos, pudesse trabalhar num século e colher os frutos desse trabalho no outro.⁶ Seriam necessários deuses para dar leis aos homens.

O mesmo raciocínio que Calígula fazia a respeito do fato, Platão fazia a respeito do direito, para definir o homem civil ou real que ele busca em seu livro do reino.* Mas se é verdade que um grande príncipe é um homem raro, que dirá um grande legislador! O primeiro só precisa seguir o modelo que o outro deve propor. Este último é o engenheiro que inventa a máquina, aquele é apenas o operário que a monta e a põe para funcionar. No

nascimento das sociedades, diz Montesquieu, os chefes das repúblicas é que fazem a instituição, e só depois é que a instituição forma os chefes das repúblicas.

Quem ousa empreender a tarefa de dotar um povo de instituições deve se sentir capaz de mudar, por assim dizer, a natureza humana; de transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, de que esse indivíduo recebe, de certo modo, sua vida e seu ser; de trocar por uma existência parcial e moral a existência física e independente que todos recebemos da natureza. Numa palavra, é necessário que ele tire do homem as forças próprias deste para lhe dar forças que lhe sejam alheias e que ele não possa empregar sem o socorro de outrem. Quanto mais essas forças naturais forem mortas e aniquiladas, quanto mais as forças adquiridas forem grandes e duradouras, mais a instituição será sólida e perfeita. De sorte que, se cada cidadão não é nada, não pode nada, a não ser por meio de todos os outros, e se a força adquirida pelo todo é igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, podemos dizer que a legislação está no mais alto ponto de perfeição que pode alcançar.

O legislador é, sob todos os aspectos, um homem extraordinário no Estado. Ele deve sê-lo por seu gênio, mas o é igualmente por sua função. Não se trata de magistratura, não se trata de soberania. Essa sua função, que constitui a república, não integra porém a constituição desta. É uma função particular e superior que não tem nada em comum com o império sobre os homens, porque, se aquele que comanda os homens não deve comandar as leis, aquele que comanda as leis também não deve comandar os homens; do contrário, suas leis, ministras das suas paixões, muitas vezes não fariam mais que perpetuar suas injustiças, e ele jamais poderia evitar que pontos de vista particulares contaminassem a santidade da sua obra.

Quando Licurgo deu leis à sua pátria, começou por abdicar da realeza. Era o costume da maioria das cidades gregas confiar a estrangeiros o estabelecimento de suas leis. As repúblicas modernas da Itália imitaram com frequência esse uso; a de Genebra fez a mesma coisa e ficou satisfeita.⁷ Roma, em sua mais bela era, viu renascer em seu seio todos os crimes da tirania e se viu prestes a perecer por ter reunido nas mesmas mãos a autoridade legislativa e o poder soberano.

No entanto, os próprios decênviros nunca se arrogaram o direito de fazer qualquer lei baseando-se apenas em sua autoridade. “Nada do que

propomos”, diziam eles ao povo, “pode se tornar lei sem o consentimento de vocês. Romanos, sejam vocês mesmos autores das leis que devem trazer a sua felicidade.”

Portanto, quem redige as leis não tem ou não deve ter nenhum direito legislativo, e o próprio povo não pode, mesmo que queira, abrir mão desse direito intransferível, porque, conforme o pacto fundamental, somente a vontade geral obriga os particulares e só se pode garantir que uma vontade particular é conforme à vontade geral depois de tê-la submetido ao livre sufrágio do povo. Eu já disse isso, mas não é inútil repetir.

Assim, encontramos ao mesmo tempo na obra legislativa duas coisas que parecem incompatíveis: uma tarefa acima da força humana e, para executá-la, uma autoridade que não existe.

Outra dificuldade que merece atenção. Os doutos que querem falar ao vulgo no linguajar deste, em vez de no seu, não serão entendidos. Ora, há mil ideias que é impossível traduzir na linguagem do povo. As concepções demasiado gerais e os objetos demasiado distantes também estão fora do alcance deste: como os indivíduos só gostam dos planos de governo que se relacionam a seus interesses particulares, dificilmente percebem as vantagens que podem lhes trazer as privações contínuas que as boas leis impõem. Para que um povo nascente possa apreciar as sadias máximas da política e seguir as regras fundamentais da razão de Estado é preciso que o efeito possa se tornar causa, que o espírito social, que deve ser o resultado da instituição, presida a própria instituição, e que, antes de decretadas as leis, os homens não sejam o que devem se tornar graças a elas. Assim, visto que o legislador não pode empregar nem a força nem o raciocínio, é necessário que ele recorra a uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência e persuadir sem convencer.

Foi isso que em todos os tempos obrigou os pais das nações a recorrer à intervenção do céu e a atribuir aos deuses sua própria sabedoria, para que os povos, submetendo-se às leis do Estado assim como se submetem às da natureza, e reconhecendo o mesmo poder na formação do homem e da cidade, obedecessem com liberdade e suportassem docilmente o jugo da felicidade pública.

São as decisões dessa razão sublime, que se eleva acima do alcance do homem comum, que o legislador põe na boca dos imortais para arrastar mediante a autoridade divina os que a prudência humana não seria capaz de pôr em movimento.⁸ Mas nem todo homem pode fazer os deuses falar, nem

ser acreditado quando se anuncia como intérprete deles. A grandeza de alma do legislador é o verdadeiro milagre capaz de provar sua missão. Todo homem pode gravar placas de pedra, ou comprar um oráculo, ou simular uma pretensa relação com alguma divindade, ou treinar um pássaro a lhe falar no ouvido, ou encontrar outros meios grosseiros para se impor ao povo. Quem souber fazer isso poderá até reunir, por acaso, uma turba de insensatos, mas nunca fundará um império, e sua obra extravagante logo perecerá com ele. Truques ilusionistas constituem um vínculo passageiro; vínculos duradouros só a sabedoria estabelece. A lei judaica, que continua viva, e a do filho de Ismael, que há dez séculos rege a metade do mundo, assinalam ainda hoje os grandes homens que as ditaram; e, enquanto a orgulhosa filosofia ou o cego espírito de partido considera-os apenas uns bem-sucedidos impostores, o verdadeiro político admira nas instituições deles o grande e poderoso gênio que preside as obras duradouras.

Disso não se deve concluir, com Warburton, que a política e a religião têm um objeto comum entre nós, mas que na origem das nações uma serve de instrumento à outra.

VIII

Do povo

Do mesmo modo que antes de erguer um grande edifício o arquiteto observa e sonda o solo, para ver se este pode sustentar seu peso, o legislador sábio não começa redigindo leis boas em si, mas examina antes se o povo ao qual ele as destina está apto a suportá-las. Foi por isso que Platão se recusou a dar leis aos arcadianos e aos cireneus, pois sabia que esses dois povos eram ricos e não podiam aceitar a igualdade. Foi por isso que se viram em Creta leis boas e homens ruins, porque Mino havia disciplinado um povo cheio de vícios.

Brilharam na terra mil nações que nunca aceitariam leis boas, e mesmo as que poderiam aceitar só o fizeram por um tempo bastante breve de sua existência. Tal como os homens, os povos** são dóceis apenas na sua juventude, tornando-se incorrigíveis ao envelhecer. Quando os costumes são estabelecidos e os preconceitos arraigados, é uma empreitada perigosa e inútil querer reformá-los: o povo não pode sequer admitir que se toquem em

seus males para erradicá-los, como aqueles doentes estúpidos e sem coragem que tremem ao ver um médico.

Mas, do mesmo modo que certas doenças perturbam a cabeça dos homens e apagam neles a lembrança do passado, às vezes na história dos Estados também há épocas violentas em que as revoluções fazem nos povos o que certas crises fazem nos indivíduos, em que o horror ao passado age como esse esquecimento e em que o Estado, incendiado pelas guerras civis por assim dizer, renasce das suas cinzas e recupera o vigor da juventude soltando-se dos braços da morte. Assim foi com Esparta no tempo de Licurgo, assim foi com Roma depois dos Tarquínios e assim foram, entre nós, a Holanda e a Suíça depois da expulsão dos tiranos.

Mas esses acontecimentos são raros, exceções cuja causa está sempre na constituição particular do Estado. Tais exceções não poderiam ocorrer duas vezes para o mesmo povo, porque ele pode se libertar enquanto ainda for bárbaro, mas não pode mais quando sua energia civilizada se consumiu. Nesse caso, os distúrbios podem destruir esse povo sem que as revoluções possam revigorá-lo, e mal seus grilhões são rompidos ele se desagrega e deixa de existir. Ele passa a necessitar de um amo, não de um libertador. Povos livres, lembrem-se desta máxima: “Um povo pode conquistar a liberdade, porém jamais a recupera”.

Existe para as nações, como para os homens, um tempo de maturidade que é necessário aguardar antes de submetê-las às leis. Entretanto, nem sempre é fácil reconhecer a maturidade de um povo, e se o legislador fizer isso antes do tempo, seu trabalho fracassará.*** Certo povo é indisciplinável ao nascer, outro só ao cabo de dez séculos. Os russos nunca serão verdadeiramente civilizados, porque o foram cedo demais. Pedro o Grande era de gênio imitativo; não tinha um gênio verdadeiro, aquele que cria e faz tudo a partir de nada. Algumas das coisas que fez foram boas, a maioria inapropriadas. Ele viu que seu povo era bárbaro, não viu que não estava maduro para a civilização; quis civilizá-lo, quando era necessário aguerri-lo. Primeiro, quis fazer deles alemães, ingleses, quando era preciso começar por fazê-los russos. Impediu que seus súditos se tornassem o que poderiam ser, persuadindo-os de que eram o que não são. É assim que um preceptor francês forma seu aluno: para brilhar um momento em sua infância e, depois, não ser nada. O império da Rússia desejará subjugar a Europa e será ele próprio subjogado. Os tártaros, seus súditos ou seus vizinhos, se

tornarão amos seus e nossos: essa revolução me parece inevitável. Todos os reis da Europa trabalham em conjunto para acelerá-la.

IX *Continuação*

Assim como a natureza pôs limites à estatura de um homem bem conformado, passados os quais ela faz gigantes e anões, também há, no que concerne à melhor constituição de um Estado, limites à extensão que ele pode ter, para que não seja nem grande demais para poder ser bem governado, nem pequeno demais para poder se manter por si só. Em todo corpo político há um máximo de força que esse corpo não deve ultrapassar mas do qual muitas vezes se afasta de tanto se ampliar. Quanto mais o vínculo social se estende, mais frouxo fica, e em geral um pequeno Estado é proporcionalmente mais forte que um grande.

Mil argumentos comprovam essa máxima. Primeiramente, a administração se torna mais penosa nas grandes distâncias, do mesmo modo que um peso se torna mais pesado na ponta de uma alavanca maior. Ela se torna também mais onerosa à medida que os níveis se multiplicam, porque cada cidade tem a sua, que o povo custeia, cada distrito tem a sua, também custeada pelo povo, depois cada província, até chegar aos governos maiores, às satrapias, aos vice-reinos, que custam cada vez mais caro, e sempre às expensas do pobre do povo; vem enfim a administração suprema que esmaga tudo. Tantas sobrecargas esgotam continuamente os súditos, que, longe de ser mais bem governados por essas diferentes ordens, o são menos bem do que se houvesse apenas uma acima deles. No entanto, mal restam recursos para os casos extraordinários, e quando é preciso recorrer a eles o Estado está sempre à beira da ruína.

Não é só isso. Não apenas o governo tem menos vigor e celeridade para fazer observar as leis, impedir as vexações, corrigir os abusos, prevenir as ações sediciosas que podem ser realizadas em lugares distantes, como o povo também tem menos afeição por seus chefes que ele nunca vê, pela pátria que é a seus olhos como o mundo, e por seus concidadãos, a maioria dos quais lhe é estrangeira. As mesmas leis não podem convir a tantas províncias diversas que têm costumes diferentes, que vivem em climas opostos e que não podem tolerar a mesma forma de governo. Leis diferentes

só acarretam distúrbios e confusão entre povos que, vivendo sob o governo dos mesmos chefes e em contínua comunicação, instalam-se ou se casam uns na terra dos outros e, submetidos a outros costumes nunca sabem se seu patrimônio é mesmo seu. Os talentos são ofuscados, as virtudes ignoradas, os vícios ficam impunes nessa multidão de homens desconhecidos uns dos outros que o comando da administração suprema reúne num mesmo lugar. Os chefes, assoberbados de assuntos, não veem nada por conta própria; mandatários seus governam o Estado. Enfim, as medidas que é preciso tomar para manter a autoridade geral, à qual tantos funcionários distantes desejam subtrair-se ou se impor, absorvem todos os cuidados públicos, não restando mais nada para a felicidade do povo, mal restando o necessário para sua eventual defesa, e é assim que um corpo grande demais para a sua constituição vem abaixo e perece, esmagado por seu próprio peso.

Por outro lado, o Estado deve se dotar de uma certa base para ter solidez, para resistir aos abalos que não deixará de sentir e aos esforços que será obrigado a fazer para se preservar, porque todos os povos têm uma espécie de força centrífuga pela qual agem continuamente uns contra os outros e tendem a crescer à custa dos vizinhos, como os turbilhões de Descartes. Assim, os fracos correm o risco de logo ser engolidos, e ninguém pode se conservar se não se puser com os outros numa espécie de equilíbrio que torna a pressão mais ou menos igual em toda parte.

Vemos com isso que há motivos para se estender e motivos para se contrair, e entre os talentos do político não é o menor o de encontrar, entre estes e aqueles, a proporção mais vantajosa para a conservação do Estado. Podemos dizer em geral que os primeiros, sendo externos e relativos, devem ser subordinados aos outros, que são internos e absolutos. Uma constituição sadia e forte é a primeira coisa que é preciso buscar, e deve-se contar mais com o vigor que nasce de um bom governo do que com os recursos que um grande território proporciona.

De resto, já se viram Estados constituídos de tal forma que a necessidade das conquistas entrava na sua constituição mesma e que, para se manter, eram forçados a se ampliar incessantemente. Talvez eles se felicitassem por essa feliz necessidade, que lhes apontava no entanto, com o fim da sua vastidão, o inevitável momento da sua queda.

X *Continuação*

Pode-se medir um corpo político de duas maneiras, a saber: pela extensão do território e pela quantidade de sua gente. Há entre essas duas medidas uma relação adequada para dar ao Estado sua dimensão exata: os homens fazem o Estado e o território alimenta os homens; essa relação consiste portanto em que a terra baste para manter seus habitantes, e apenas tantos quantos possa alimentar. É nessa proporção que está a máxima força de um povo, porque se há território demais, a defesa deste é onerosa, seu cultivo insuficiente, seu produto supérfluo, o que logo será a causa das guerras defensivas; e se não há território bastante, o Estado se vê à discricção de seus vizinhos para complementar suas necessidades, o que logo será a causa das guerras ofensivas. Todo povo que, por sua posição, só tem a alternativa entre o comércio e a guerra é vulnerável: depende de seus vizinhos, depende dos acontecimentos, tem sempre uma existência incerta e curta. Ele subjuga e muda de situação, ou é subjugado e não é nada. Só pode se manter livre mediante a pequenez ou a vastidão.

Não se pode determinar matematicamente uma relação fixa entre a extensão do território e o número de habitantes adequados um ao outro, tanto por causa das diferenças que existem na qualidade das terras, em seus graus de fertilidade, na natureza das suas produções, na influência dos climas, como por causa das diferenças que notamos no temperamento dos homens que nelas habitam, uns consumindo pouco numa terra fértil, outros muito num solo ingrato. É preciso levar em conta também a maior ou menor fecundidade das mulheres, o que a terra pode ter de mais ou menos favorável à população, para cuja quantidade o legislador pode esperar contribuir com sua obra, de sorte que ele não deve basear seu juízo no que vê, mas sim no que prevê, nem se deter tanto no estado atual da população quanto no estado a que ela deve naturalmente chegar. Enfim, há mil ocasiões em que os acidentes particulares do lugar exigem ou permitem que se abranja mais território do que parece necessário. Assim, o país será mais extenso numa região de montanhas, em que a produção natural — a saber, os bosques, os pastos — requer menos trabalho, em que a experiência ensina que as mulheres são mais fecundas do que na planície e em que um vasto solo inclinado deixe apenas uma pequena base plana, a única com que se pode contar para a vegetação. Inversamente, o país pode ser mais

compacto à beira-mar, inclusive entre pedras e areais quase estéreis, porque aí a pesca pode complementar em grande parte a produção da terra, porque os homens devem estar mais próximos para repelir os piratas e porque, por outro lado, é mais fácil aliviar o país do seu excesso de habitantes por meio das colônias.

Para dotar um povo de instituições é necessário acrescentar a essas condições uma que não pode suprir a falta de nenhuma outra, mas sem a qual todas são inúteis: é a de que se desfrute da fartura e da paz, porque o tempo em que se organiza um Estado é, como aquele em que se forma um batalhão, o instante em que o corpo é menos capaz de resistência e mais fácil de ser destruído. Ele resistiria melhor numa desordem absoluta do que num momento de fermentação, em que cada um pensa apenas em sua situação e descuida do perigo comum. Basta uma guerra, a fome, uma sedição sobrevir nesse tempo de crise, e o Estado é infalivelmente derrubado.

Não é que não haja muitos governos estabelecidos durante essas borrascas, é que, então, esses governos mesmos é que destroem o Estado. Os usurpadores levam ou escolhem sempre esses tempos conturbados para, valendo-se do medo público, aprovar leis destrutivas que o povo jamais adotaria se estivesse sereno. A escolha do momento para criar as instituições é uma das características mais seguras pelas quais se pode distinguir a obra do legislador da obra do tirano.

Que povo portanto é propício a receber as leis? Aquele que, já estando ligado por algum laço de origem, de interesse ou de convenção, ainda não suportou o verdadeiro jugo das leis; aquele que não tem nem costumes nem superstições arraigadas; aquele que não teme ser oprimido por uma invasão súbita, que, sem entrar nas disputas de seus vizinhos, pode resistir sozinho a cada um deles ou valer-se de um para repelir outro; aquele em que cada membro pode ser conhecido de todos e em que não é preciso sobrecarregar um homem de um fardo maior do que ele pode suportar; aquele que pode prescindir dos outros povos e de que nenhum outro povo pode prescindir;⁹ aquele que não é nem rico nem pobre e que pode ser autossuficiente; aquele, enfim, que une a consistência de um antigo povo à docilidade de um povo novo. O que torna penosa a obra legislativa é menos o que se tem de estabelecer do que o que é preciso destruir. E o que torna o sucesso tão raro é a impossibilidade de encontrar a simplicidade da natureza somada às

necessidades da sociedade. Todas essas condições, é verdade, dificilmente se encontram reunidas. Por isso vemos poucos Estados bem constituídos.

Ainda existe na Europa um país adequado a receber leis: a ilha da Córsega. A coragem e a constância com que esse povo valoroso soube recuperar e defender sua liberdade mereceriam que algum homem sábio lhe ensinasse conservá-la. Tenho o pressentimento de que um dia essa pequena ilha surpreenderá a Europa.

XI

Dos diversos sistemas de legislação

Se procurarmos saber em que consiste precisamente o maior bem de todos, que deve ser a finalidade de todo sistema de legislação, veremos que ele se reduz a esses dois objetivos principais, a *liberdade* e a *igualdade*. A liberdade, porque toda dependência particular é uma força que se tira do corpo do Estado; a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela.

Já disse o que é a liberdade civil. Quanto à igualdade, não se deve entender por essa palavra que os graus de poder e de riqueza sejam absolutamente iguais, mas que, quanto ao poder, ele esteja abaixo de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude da posição hierárquica e das leis; e quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja tão opulento que possa comprar outro, e ninguém seja tão pobre que seja obrigado a se vender. O que supõe, de parte dos grandes, moderação de bens e de influência, e de parte dos pequenos, moderação na avareza e na cobiça.¹⁰

Essa igualdade, dizem eles, é uma quimera, fruto da especulação, que não pode existir na prática. Mas se o abuso é inevitável, conclui-se que não se deve pelo menos controlá-lo? É precisamente porque a força das coisas sempre tende a destruir a igualdade, que a força da legislação deve sempre tender a mantê-la.

Contudo esses objetivos gerais de toda boa instituição devem ser modificados em cada país pelas relações que nascem tanto da situação local como do caráter dos habitantes, e é com base nessas relações que se deve atribuir a cada povo um sistema institucional particular, que seja o melhor, não talvez em si, mas para o Estado a que se destina. Por exemplo, é o solo ingrato e estéril, ou o país pequeno demais para seus habitantes? Voltem-se

para a indústria e para as artes e os ofícios, cuja produção trocarão pelos bens que lhes faltam. Possuem, inversamente, ricas planícies e encostas férteis? Numa boa terra, faltam-lhes habitantes? Consagrem todas as suas energias à agricultura, que multiplica os homens, e eliminem as artes, que acabariam por despovoar o país, apinhando em alguns pontos do território os poucos habitantes que ele tem.¹¹ Têm uma costa extensa e acessível? Cubram o mar de navios, cultivem o comércio e a navegação, e terão uma existência brilhante e breve. O mar banha suas costas feitas unicamente de rochedos quase inacessíveis? Permaneçam bárbaros e ictiófagos, e viverão mais sossegados, melhor talvez, e certamente mais felizes. Numa palavra, além das máximas comuns a todos, cada povo traz em si mesmo uma causa que os ordena de um modo particular e torna sua legislação adequada somente a ele. Assim, os hebreus outrora, e recentemente os árabes, tiveram como principal objeto a religião, os atenienses as letras, Cartago e Tiro o comércio, Rodes a marinha, Esparta a guerra e Roma a virtude. O autor de *O espírito das leis* mostrou com um sem-número de exemplos por que arte o legislador dirige a instituição para cada um desses objetos.

O que torna a constituição de um Estado verdadeiramente sólida e duradoura é quando as convenções são tão bem observadas que as relações naturais e as leis sempre coincidem nos mesmos pontos e não fazem mais que, por assim dizer, assegurar, acompanhar e retificar as outras. Mas, se o legislador, equivocando-se em seu objeto, adotar um princípio diferente daquele que provém da natureza das coisas, se um princípio tender à servidão e outro à liberdade, um ao aumento das riquezas e o outro ao aumento da população, um à paz e o outro às conquistas, veremos as leis se debilitarem insensivelmente, a constituição se deteriorar, e o Estado só deixará de ser conturbado quando for destruído ou mudado e quando a invencível natureza voltar a dominar.

XII

Classificação das leis

Para ordenar o tudo, ou dar a melhor forma possível à coisa pública, há diversas relações a considerar. Primeiro, a ação do corpo inteiro agindo sobre si mesmo, isto é, a relação do todo com o todo, ou do soberano com o

Estado, e essa relação é composta pela relação dos termos intermediários, como veremos a seguir.

As leis que regem essa relação têm o nome de leis políticas, e também se chamam leis fundamentais, não sem alguma razão, se forem leis sábias. Porque se num Estado só houver uma maneira de ordená-lo, o povo que a encontrou deve se ater a ela. Mas se a ordem estabelecida for ruim, por que considerar fundamentais leis que a impedem de ser boa? Aliás, de todo modo, um povo sempre tem o poder de mudar suas leis, inclusive as melhores, mas se lhe apraz fazer mal a si mesmo, quem tem o direito de impedi-lo?

A segunda relação é a dos membros entre si ou com o corpo inteiro, e essa relação deve ser, no primeiro caso, tão pequena e, no segundo, tão grande quanto possível, de tal modo que cada cidadão esteja numa perfeita independência em relação a todos os outros e numa dependência excessiva em relação à cidade, o que sempre se faz pelos mesmos meios, porque somente a força do Estado é capaz de proporcionar a liberdade a seus membros. É dessa segunda relação que nascem as leis civis.

Pode-se considerar uma terceira espécie de relação entre o homem e a lei, a saber, a da desobediência e da pena, e essa relação dá lugar ao estabelecimento das leis criminais, que no fundo são menos uma espécie particular de leis do que a sanção de todas as outras.

A esses três tipos de leis se soma um quarto, o mais importante de todos, uma lei que não é gravada nem no mármore nem no bronze, mas no coração dos cidadãos; que forma a verdadeira constituição do Estado; que adquire a cada dia uma nova força; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, ela as reanima ou substitui; uma lei que mantém um povo no espírito da sua instituição e muda insensivelmente a força da autoridade pela força do hábito. Refiro-me aos usos, aos costumes e sobretudo à opinião, fator desconhecido dos nossos políticos mas do qual depende o sucesso de todos os outros; fator de que o grande legislador cuida em segredo, parecendo embora limitar-se a regulamentações particulares que não passam do arco da abóbada, da qual os costumes, mais demorados a se desenvolver, formam enfim a inabalável chave.

Entre essas diversas classes, as leis políticas, que constituem a forma do governo, são as únicas relativas a meu tema.

1 Para que uma vontade seja geral, nem sempre é necessário que seja unânime, mas sim que todos os votos sejam contados: qualquer exclusão formal rompe a generalidade.

2 "Cada interesse", diz o marquês D'Argenson, "tem princípios diferentes. A concordância de dois interesses particulares se forma por oposição ao de um terceiro." Ele teria podido acrescentar que a concordância de todos os interesses se forma por oposição ao de cada um. Se não houvesse interesses diferentes, mal se perceberia o interesse comum, que nunca encontraria obstáculo: tudo fluiria por si mesmo, e a política deixaria de ser uma arte.

3 "A verdade é que algumas divisões são nocivas às repúblicas, enquanto outras são proveitosas", diz Maquiavel. "São nocivas as que carregam seitas e facções; são proveitosas as que se mantêm sem seitas nem facções. Portanto, como o fundador de uma República não pode fazer de modo que não haja inimizades nesta, tem de fazer pelo menos que não haja seitas." *História de Florença*, Livro vii. [Citado em italiano, no original.]

4 Leitores atentos, por favor não se precipitem, acusando-me aqui de contradição. Não pude evitá-la nos termos, haja vista a pobreza da língua; esperem um pouco.

5 Entendo por essa palavra não apenas uma aristocracia ou uma democracia, mas em geral todo governo guiado pela vontade geral, que é a lei. Para ser legítimo, o governo não deve se confundir com o soberano, mas ser seu ministro: então a própria monarquia é república. Isso será esclarecido no Livro iii.

6 Um povo só se torna célebre quando sua legislação começa a declinar. Não se sabe por quantos séculos a constituição de Licurgo fez a felicidade dos espartanos antes que o resto da Grécia se interessasse por eles.

* Trata-se do *Político*. (n. t.)

7 Os que consideram Calvino somente um teólogo conhecem mal a extensão do seu gênio. A redação dos nossos sábios éditos, na qual ele teve grande participação, lhe faz tanta honra quanto as suas institutas. Não obstante as revoluções que o tempo possa trazer a nosso culto, enquanto o amor à pátria e à liberdade não se extinguir entre nós, jamais a memória desse grande homem deixará de ser abençoada.

8 "Na verdade", diz Maquiavel, "nunca houve em nenhum povo um legislador extraordinário que não recorresse a Deus, porque de outro modo suas leis não seriam aceitas. Muitas são as coisas benéficas que um homem sábio conhece, mas que não trazem, implícitas em si, razões suficientemente evidentes para que ele possa persuadir os outros a aceitá-las." [Em italiano, no original.]

** A edição de 1782 alterou para "a maioria das nações". (n. e.)

*** Na edição de 1782, o parágrafo se inicia assim: "A juventude não é a infância. Existe para as nações, como para os homens, um tempo de juventude ou, se preferirem, de maturidade". (n. e.)

9 Se, de dois povos vizinhos, um não pudesse prescindir do outro, seria uma situação muito pesada para o primeiro e muito perigosa para o segundo. Toda nação sábia, em semelhante

caso, se esforçará para se emancipar logo dessa dependência. A República de Tlaxcala, encravada no império do México, preferiu ficar sem sal a comprá-lo dos mexicanos e até mesmo a aceitá-lo gratuitamente. Os sábios tlaxcaltecas viram a armadilha oculta sob essa liberalidade. Eles se mantiveram livres, e aquele pequeno Estado, encerrado naquele grande império, foi enfim o instrumento da ruína deste último.

10 Quer dar consistência ao Estado? Aproxime os graus extremos tanto quanto possível, não tolere nem gente opulenta nem mendigos. Esses dois estados, naturalmente inseparáveis, são igualmente funestos para o bem comum. De um, saem os fomentadores da tirania; de outro, os tiranos. É sempre entre eles que se faz o tráfico da liberdade pública: um compra e o outro vende.

11 Qualquer ramo do comércio exterior, diz o marquês D'Argenson, difunde apenas uma utilidade ilusória para um reino em geral. Ele pode enriquecer alguns particulares, até mesmo algumas cidades, mas a nação inteira não ganha nada com ele, e o povo não melhora.

livro iii

Antes de falar das diversas formas de governo, procuremos estabelecer o sentido preciso dessa palavra, que ainda não foi bem explicado.

I

Do governo em geral

Aviso ao leitor que este capítulo deve ser lido pausadamente e que não conheço a arte de ser claro para quem não quer ser atento.

Toda ação livre tem duas causas que concorrem para produzi-la: uma moral, a saber, a vontade que determina o ato; a outra física, a saber, a força que a executa. Quando vou em direção a um objeto, em primeiro lugar tenho de querer ir; em segundo lugar, meus pés têm de me levar. Um paralítico que quer correr e um homem ágil que não quer: nenhum dos dois sairá do lugar. O corpo político tem os mesmos móveis; nele também podemos distinguir a força e a vontade. Esta última com o nome de *poder legislativo*, a primeira com o nome de *poder executivo*. Nada é feito ou deve ser feito sem o concurso deles.

Vimos que o poder legislativo pertence ao povo, e só a ele pode pertencer. É fácil ver, ao contrário, pelos princípios anteriormente estabelecidos, que o poder executivo não pode pertencer à generalidade do povo, como legislador ou soberano, porque esse poder consiste em atos particulares que não são da alçada da lei, nem por conseguinte do soberano, cujos atos são todos necessariamente leis.

A força pública necessita portanto de um agente próprio que a reúna e a faça agir de acordo com as direções da vontade geral, que sirva à comunicação do Estado e do soberano, que faça de certo modo na pessoa pública o que a união da alma e do corpo faz no homem. É por isso que o

Estado necessita de um governo, que se costuma equivocadamente confundir com o soberano, do qual não é mais que o ministro.

O que é portanto o governo? Um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil quanto política.

Os membros desse corpo se chamam magistrados ou *reis*, isto é, *governantes*, e o corpo inteiro tem o nome de *príncipe*.¹ Assim, os que pretendem que o ato pelo qual um povo se submete a chefes não é um contrato têm toda razão. Esse ato não passa de um mandato, uma função na qual, simples funcionários do soberano, eles exercem em nome deste o poder de que este os fez depositários e que pode limitar, modificar e retomar a seu bel-prazer, por ser a alienação desse direito incompatível com a natureza do corpo social e contrária ao objetivo da associação.

Chamo portanto de governo ou administração suprema o exercício legítimo do poder executivo, e de príncipe ou magistrado o homem ou o corpo encarregado dessa administração.

É no governo que se encontram as forças intermediárias, cujas relações compõem a do todo com o todo ou a do soberano com o Estado. Pode-se representar essa última relação pela dos extremos de uma proporção contínua, cuja média proporcional é o governo. O governo recebe do soberano as ordens que ele dá ao povo e, para que o Estado tenha um bom equilíbrio, é necessário que, tudo devidamente compensado, haja igualdade entre o produto ou a força do governo em si e o produto ou a força dos cidadãos, que são soberanos de um lado e súditos de outro.

Além do mais, não se poderia alterar nenhum dos três termos sem quebrar no mesmo instante a proporção. Se o soberano quiser governar, ou se o magistrado quiser elaborar leis, ou se os súditos se recusarem a obedecer, a desordem sucederá à regra, a força e a vontade não atuarão mais harmoniosamente e o Estado dissolvido cairá assim no despotismo ou na anarquia. Enfim, do mesmo modo que há apenas uma média geométrica em cada proporção, também só há um bom governo possível num Estado. Mas como mil acontecimentos podem mudar as relações de um povo, não só diferentes governos podem ser bons para diferentes povos, mas também para o mesmo povo em diferentes tempos.

Para tentar dar uma ideia das diversas relações que podem reinar entre esses dois extremos, tomarei como exemplo o tamanho da população, como uma relação mais fácil de exprimir.

Suponhamos que o Estado se componha de 10 mil cidadãos. O soberano só pode ser considerado coletivamente e como corpo, mas cada cidadão, enquanto súdito, é considerado como indivíduo. Assim, o soberano está para o súdito assim como 10 mil está para um. Ou seja, cada membro do Estado só tem como parte um décimo de milésimo da autoridade soberana, apesar de estar subordinado a ele por inteiro. Se o povo se compuser de 100 mil homens, a situação dos súditos não muda e cada um suporta igualmente todo o império das leis, enquanto seu sufrágio, reduzido a um centésimo de milésimo, tem dez vezes menos influência na redação dessas. Então, continuando o súdito a ser sempre um, a relação a favor do soberano aumenta proporcionalmente ao número de cidadãos. Daí se segue que quanto mais o Estado aumenta, mais a liberdade diminui.

Quando digo que essa relação aumenta, entendo que ela se afasta da realidade. Assim, quanto maior a relação na acepção matemática, menor a relação na acepção comum. Na primeira, a relação considerada segundo a quantidade se mede pelo expoente; na outra, considerada segundo a identidade, se estima pela similitude.

Ora, quanto menos as vontades particulares se relacionam com a vontade geral, isto é, os costumes às leis, mais a força repressora deve aumentar. Logo, o governo, para ser bom, deve ser relativamente mais forte à medida que o povo é mais numeroso.

Por outro lado, como o aumento do Estado dá aos depositários da autoridade pública mais tentações e mais meios para abusar do seu poder, mais o governo precisa ter força para conter o povo, mais o soberano precisa tê-la, por sua vez, para conter o governo. Não estou falando aqui de uma força absoluta, mas da força relativa das diversas partes do Estado.

Segue-se dessa dupla relação que a proporção contínua entre o soberano, o príncipe e o povo não é uma ideia arbitrária, mas uma consequência necessária da natureza do corpo político. Segue-se também que um dos termos, a saber, o povo como súdito, por ser fixo e representado pela unidade, todas as vezes que a razão quadrada* aumenta ou diminui, a razão simples também aumenta ou diminui e, por conseguinte, o termo médio muda. O que mostra não haver uma constituição de governo única e absoluta, mas que pode haver tantos governos de natureza diferente quantos forem os Estados de tamanho diferente.

Se, ridicularizando esse sistema, alguém dissesse que para encontrar essa média proporcional e formar o corpo do governo bastasse apenas, na

minha opinião, extrair a raiz quadrada da população, eu responderia que só tomo os números aqui como exemplo, que as relações de que falo não se medem somente pelo número de homens, mas em geral pela quantidade de atividade, a qual resulta de um sem-número de causas, e de resto, que, se para me expressar com menos palavras tomo emprestado por um instante os termos da matemática, não ignoro porém que a precisão matemática não tem lugar nas quantidades morais.

O governo é, em tamanho reduzido, o que o corpo político que o encerra é em tamanho grande. É uma pessoa moral dotada de certas faculdades, ativa como o soberano, passiva como o Estado e que podemos decompor em outras relações semelhantes, das quais surge por conseguinte uma nova proporção; e, no interior desta, nasce mais uma, como na organização dos tribunais, até chegar a um meio-termo indivisível, isto é, a um só chefe ou magistrado supremo, que pode ser representado no meio dessa progressão como a unidade entre a série das frações e a dos números.

Sem nos embaraçar com essa multiplicação de termos, contentemo-nos em considerar o governo como um novo corpo no Estado, distinto do povo e do soberano, e intermediário entre um e outro.

Há esta diferença essencial entre esses dois corpos: o Estado existe por si próprio e o governo só existe graças ao soberano. Assim, a vontade dominante do príncipe é ou deve ser a vontade geral ou a lei, sua força é a força pública nele concentrada e, a partir do momento em que ele deseje realizar por si próprio algum ato absoluto e independente, a coesão do todo começa a ceder. Se acontecesse, enfim, que o príncipe tivesse uma vontade particular mais ativa que a do soberano e, para que obedecessem a essa sua vontade particular, empregasse a força pública que está em suas mãos, de sorte que houvesse, por assim dizer, dois soberanos, um de direito e outro de fato, no mesmo instante a união social se esvairia e o corpo político seria dissolvido.

Mas para que o corpo do governo tenha uma existência, uma vida real que o distinga do corpo do Estado, para que todos os seus membros possam agir harmoniosamente e corresponder à finalidade para a qual foi instituído, ele necessita de um *eu* particular, de uma sensibilidade comum a seus membros, de uma força, uma vontade própria que tenda à sua conservação. Essa existência particular supõe assembleias, conselhos, o poder de deliberar, de resolver, direitos, títulos, privilégios que pertençam exclusivamente ao príncipe e que tornem a condição de magistrado mais

honrada à medida que for mais penosa. As dificuldades estão na maneira de organizar no todo esse todo subalterno, de sorte que ele não altere a constituição geral fortalecendo a sua, que ele sempre distinga sua força particular, destinada à sua conservação, da força pública destinada à conservação do Estado e que, numa palavra, ele esteja sempre pronto a sacrificar o governo ao povo, e não o povo ao governo.

Aliás, embora o corpo artificial do governo seja a obra de outro corpo artificial e que ele tenha, de certo modo, apenas uma vida tomada de empréstimo e subordinada, nada disso impede que ele possa agir com maior ou menor vigor ou celeridade, desfrutar, por assim dizer, de uma saúde mais ou menos robusta. Enfim, sem se afastar diretamente da sua finalidade institucional, ele pode se distanciar mais ou menos dela, conforme a maneira como é constituído.

É de todas essas diferenças que surgem as diversas relações que o governo deve ter com o corpo do Estado, conforme as relações acidentais e particulares pelas quais esse mesmo Estado é modificado. Porque, com frequência, o melhor governo em si se tornará o mais vicioso se suas relações não forem alteradas segundo os defeitos do corpo político a que pertence.

II

Do princípio que constitui as diversas formas de governo

Para expor a causa geral dessas diferenças, cumpre distinguir aqui o príncipe do governo, como distingue o Estado do soberano.

O corpo dos magistrados pode ser composto por um número maior ou menor de membros. Dissemos que a relação do soberano com os súditos era tanto mais favorável àquele quanto mais numeroso o povo, e, por uma evidente analogia, podemos dizer a mesma coisa do governo em relação aos magistrados.

Ora, sendo a força total do governo sempre a do Estado, ela não varia; daí se segue que, quanto mais ele usa essa força sobre seus próprios membros, menos lhe resta para agir sobre todo o povo.

Logo, quanto mais numerosos os magistrados, mais fraco o governo. Como essa máxima é fundamental, tratemos de esclarecê-la melhor.

Podemos distinguir na pessoa do magistrado três vontades essencialmente diferentes. Em primeiro lugar, a vontade própria do indivíduo, que tende somente à sua vantagem particular; em segundo, a vontade comum dos magistrados, que está relacionada unicamente à vantagem do príncipe e que podemos chamar de vontade de corpo, a qual é geral em relação ao governo e particular em relação ao Estado, de que o governo faz parte; em terceiro lugar, a vontade do povo ou a vontade soberana, a qual é geral, tanto em relação ao Estado considerado como o todo, quanto em relação ao governo considerado como parte do todo.

Numa legislação perfeita, a vontade particular ou individual deve ser nula, a vontade de corpo, própria do governo, grandemente subordinada e, por conseguinte, a vontade geral ou soberana sempre dominante e regra única de todas as outras.

Já de acordo com a ordem natural, essas diferentes vontades se tornam mais ativas à medida que se concentram. Assim, a vontade geral é sempre a mais fraca, a vontade de corpo vem em segundo lugar e a vontade particular é a primeira de todas, de sorte que no governo cada membro é primeiramente ele próprio, depois magistrado, depois cidadão. Gradação diretamente oposta à que a ordem social exige.

Posto isso, suponha-se que todo o governo esteja nas mãos de um só homem. Assim se tem a vontade particular e a vontade de corpo perfeitamente reunidas e, por conseguinte, esta última no mais alto grau de intensidade que pode ter. Ora, como é do grau da vontade que depende o uso da força e como a força absoluta do governo não varia, segue-se que o mais ativo dos governos é o de um só.

Se, ao contrário, unirmos o governo à autoridade legislativa, fizermos do príncipe o soberano e de todos os cidadãos, magistrados, então a vontade de corpo, confundida com a vontade geral, terá uma atividade igual à desta última e a vontade particular terá a totalidade da força. Assim, o governo, que tem sempre a mesma força absoluta, terá o *mínimo* de força relativa e de atividade.

Essas relações são incontestes, e outras considerações as confirmam. Vemos, por exemplo, que cada magistrado é mais ativo em seu corpo que cada cidadão no dele, e que, por conseguinte, a vontade particular tem muito mais influência nos atos do governo do que nos atos do soberano, porque cada magistrado é quase sempre encarregado de alguma função de governo, ao passo que cada cidadão, considerado individualmente, não tem

nenhuma função de soberania. Aliás, quanto mais o Estado se amplia, mais sua força real aumenta, embora não aumente em razão da sua extensão; mas permanecendo o Estado igual, por mais que os magistrados se multipliquem, o governo não adquire com isso maior força real, porque essa força é a do Estado, cujo tamanho permanece igual. Assim, a força relativa ou a atividade do governo diminui, sem que a sua força absoluta ou real aumente.

É certo também que fica mais lento despachar os assuntos quanto mais pessoas forem encarregadas de fazê-lo; que dando um peso grande demais à prudência não se dá um peso suficiente à sorte e se deixa escapar a oportunidade; e que, de tanto deliberar, muitas vezes se perde o fruto da deliberação.

Acabo de provar que o governo se debilita à medida que os magistrados se multiplicam, e provei anteriormente que quanto mais o povo é numeroso, mais a força repressora tem de aumentar. Daí se segue que a relação entre os magistrados e o governo deve ser o inverso da relação entre os súditos e o soberano. Ou seja, quanto mais o Estado cresce, mais o governo tem de se reduzir, de tal modo que o número de chefes diminua proporcionalmente ao aumento do povo.

De resto, falo aqui somente da força relativa do governo, e não da sua retidão. Porque, ao contrário, quanto mais os magistrados são numerosos, mais a vontade de corpo se aproxima da vontade geral, ao passo que, sob um magistrado único, essa mesma vontade de corpo, como eu disse, nada mais é que uma vontade particular. Assim, perde-se de um lado o que se pode ganhar do outro, e a arte do legislador é estabelecer o ponto em que a força e a vontade do governo, sempre em razão inversa, se combinam na relação mais vantajosa ao Estado.

III

Divisão dos governos

Vimos no capítulo precedente por que distinguir as diversas espécies ou formas de governo pelo número de membros que o compõem. Resta ver como se dá essa divisão nele.

O soberano pode, em primeiro lugar, pôr o governo nas mãos de todo o povo ou da maior parte do povo, de sorte que haja mais cidadãos

magistrados do que simples cidadãos. Dá-se a essa forma de governo o nome de *democracia*.

Ou pode restringir o governo a um pequeno número, de sorte que haja mais simples cidadãos do que magistrados. Essa forma tem o nome de *aristocracia*.

Enfim, ele pode concentrar todo o governo nas mãos de um só magistrado, das quais todos os outros recebam seu poder. Esta terceira forma é a mais comum, e se chama *monarquia* ou governo régio.

Cumpra notar que todas essas formas, ou pelo menos as duas primeiras, podem se apresentar em maior ou menor grau, e aliás, numa latitude bem grande. Porque a democracia pode abraçar todo o povo ou se restringir até a metade. A aristocracia, por sua vez, pode se restringir da metade do povo ao menor número, indeterminadamente. A própria realeza é suscetível de alguma divisão. Esparta teve constantemente dois reis por sua constituição, e vimos no império romano até oito imperadores ao mesmo tempo, sem que se pudesse dizer que o império estava dividido. Assim, há um ponto em que cada forma de governo se confunde com a seguinte, e vemos que, sob apenas três denominações, o governo é realmente suscetível de tantas formas diversas quantos cidadãos tenha o Estado.

Há mais: como esse mesmo governo pode, em certos aspectos, se subdividir em outras partes, uma administrada de uma maneira, a outra de outra, pode resultar dessas três formas combinadas uma multidão de formas mistas, cada uma das quais é multiplicável por todas as formas simples.

Sempre se discutiu muito sobre a melhor forma de governo, sem considerar que cada uma delas é a melhor em certos casos, e a pior em outros.

Se nos diferentes Estados o número de magistrados supremos deve estar na razão inversa do número de cidadãos, segue-se que, em geral, o governo democrático convém aos pequenos Estados, o aristocrático aos médios e o monárquico aos grandes. Essa regra pode ser derivada diretamente do princípio, mas como calcular a multidão de circunstâncias que podem fornecer as exceções?

IV

Da democracia

Quem faz a lei sabe melhor do que ninguém como ela deve ser executada e interpretada. Fica parecendo então que não se poderia ter melhor lei do que aquela em que o poder executivo está unido ao legislativo. Mas é exatamente isso que torna esse governo insuficiente sob certos aspectos, porque as coisas que devem ser distinguidas não o são e porque o príncipe e o soberano, sendo a mesma pessoa, formam, por assim dizer, um governo sem governo.

Não é bom que aquele que faz as leis as execute, nem que o corpo do povo desvie sua atenção da perspectiva geral para dirigi-la aos objetos particulares. Nada é mais perigoso do que a influência dos interesses privados nos negócios públicos, e o abuso das leis pelos governos é um mal menor do que a corrupção do legislador, consequência infalível das perspectivas particulares. Então, sendo alterado o Estado em sua substância, qualquer reforma se torna impossível. Um povo que não abusasse nunca do governo não abusaria tampouco da independência; um povo que governasse sempre bem não precisaria ser governado.

Tomando o termo no rigor da sua acepção, nunca existiu verdadeira democracia nem nunca existirá. É contra a ordem natural que a maioria governe e a minoria seja governada. Não se pode imaginar que o povo permaneça incessantemente reunido em assembleia para se dedicar aos negócios públicos, e é fácil ver que ele não poderia estabelecer comissões para fazê-lo sem que a forma de administração mudasse.

De fato, creio poder estabelecer como princípio que, se as funções do governo são compartilhadas entre vários tribunais, os que são em menor número adquirem mais cedo ou mais tarde a maior autoridade, quando mais não fosse por causa da facilidade de despachar os assuntos a que são naturalmente conduzidos.

Aliás, quantas coisas difíceis de reunir tal governo não supõe. Primeiro, um Estado bem pequeno, em que seja fácil reunir o povo e em que cada cidadão possa facilmente conhecer todos os outros; em segundo lugar, uma grande simplicidade de costumes, capaz de prevenir o sem-número de assuntos e discussões espinhosas; depois, muita igualdade nos níveis e nas fortunas, sem o que a igualdade não subsistiria por muito tempo nos direitos e na autoridade; por fim, pouco ou nenhum luxo, porque ou o luxo é efeito das riquezas, ou as torna necessárias. Ele corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse, o outro pela cobiça. Ele entrega a pátria à

indolência, à vaidade. Ele tira do Estado todos os seus cidadãos, para submeter uns aos outros, e todos à opinião pública.

É por isso que um autor célebre fez da virtude um princípio da República, porque todas essas condições não poderiam subsistir sem ela. Mas não tendo feito as distinções necessárias, esse gênio faltou muitas vezes com a precisão, às vezes com a clareza, e não viu que, em sendo a autoridade soberana sempre a mesma, o mesmo princípio deve vigorar em todo Estado bem constituído, é bem verdade que em maior ou menor extensão dependendo da forma do governo.

Acrescentemos que não há governo tão sujeito às guerras civis e às agitações intestinas quanto o democrático ou popular, porque não há nenhum governo que tenda tão forte e continuamente a mudar de forma, nem que requeira mais vigilância e coragem para manter a sua. É sobretudo nessa constituição que o cidadão deve se armar de força e de constância, e dizer cada dia da sua vida, no fundo do seu coração, o que dizia um virtuoso palatino² na Dieta da Polônia: *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*.

Se houvesse um povo de Deus, ele se governaria democraticamente. Um governo tão perfeito assim não convém aos homens.

V

Da aristocracia

Temos aqui duas pessoas morais bem distintas, a saber, o governo e o soberano, e por conseguinte duas vontades gerais, uma relacionada a todos os cidadãos, a outra relativa somente aos membros da administração. Assim, embora o governo possa regular sua política interna como quiser, só pode falar ao povo em nome do soberano, isto é, em nome do próprio povo — o que não se deve nunca esquecer.

As primeiras sociedades se governaram aristocraticamente. Os chefes das famílias deliberavam entre si sobre os negócios públicos. Os jovens cediam sem dificuldade à autoridade da experiência. Daí os nomes de *sacerdotes*, *anciãos*, *senadores*, *gerontes*. Os selvagens da América setentrional ainda se governam assim em nossos dias, e são muito bem governados.

Mas, à medida que a desigualdade da instituição prevaleceu sobre a desigualdade natural, a riqueza ou a força³ prevaleceram sobre a idade, e a aristocracia se tornou eletiva. Enfim, a força transmitida aos filhos junto com os bens do pai, ao tornar patricias essas famílias, tornou o governo hereditário, e passou-se a ver senadores de vinte anos.

Assim, há três tipos de aristocracia: natural, eletiva, hereditária. A primeira só convém a povos simples; a terceira é o pior de todos os governos. A segunda é o melhor: é a aristocracia propriamente dita.

Além da vantagem da distinção dos dois poderes, ela tem a da escolha de seus membros, porque no governo popular todos os cidadãos nascem magistrados, mas este os limita a um pequeno número e eles só se tornam magistrados por eleição,⁴ meio pelo qual a probidade, as luzes, a experiência e todas as outras razões de preferência e de estima públicas são novas garantias de ser sabiamente governado.

Além do mais, é mais cômodo realizar assembleias, os assuntos são mais bem discutidos, são despachados com maior ordem e diligência, o crédito do Estado no estrangeiro é mais bem defendido por veneráveis senadores do que por uma multidão desconhecida ou desprezada.

Numa palavra, a ordem melhor e mais natural é aquela em que os mais sábios governam a multidão, quando se tem certeza de que eles a governarão em benefício dela e não deles. Não se deve multiplicar em vão as instâncias, nem fazer com 20 mil homens o que cem homens escolhidos podem fazer melhor. Mas é preciso notar que, neste caso, o interesse de corpo começa a dirigir a força pública levando menos em conta a vontade geral e que outra tendência inevitável subtrai parcialmente o poder executivo à autoridade das leis.

Quanto às conveniências particulares, não são necessários nem um Estado tão pequeno nem um povo tão simples e tão reto que a execução das leis provenha imediatamente da vontade pública, como numa boa democracia. Também não é necessária uma nação tão grande que os chefes espalhados por ela possam, para governá-la, assumir cada qual em seu departamento uma parte do poder do soberano e, começando por ficar independentes, se tornarem os senhores.

Mas se a aristocracia exige algumas virtudes a menos que o governo popular, também exige outras que lhe são próprias, como a moderação entre os ricos e o contentamento entre os pobres, porque parece que uma

igualdade rigorosa estaria deslocada nela. Uma igualdade assim não foi observada nem mesmo em Esparta.

De resto, se essa forma comporta certa desigualdade de fortuna, é para que em geral a administração dos negócios públicos seja confiada aos que melhor podem consagrar a ela todo o seu tempo, mas não, como pretende Aristóteles, para que os ricos sejam sempre preferidos. Ao contrário, é importante que uma escolha oposta ensine às vezes ao povo que há no mérito dos homens razões de preferência mais importantes que a riqueza.

VI

Da monarquia

Até aqui consideramos o príncipe como uma pessoa moral e coletiva, unida pela força das leis e depositária no Estado do poder executivo. Agora devemos considerar esse poder reunido nas mãos de uma pessoa natural, de um homem real, único a ter o direito de dispor desse poder em conformidade com as leis. É o que se chama um monarca ou um rei.

Ao contrário das outras administrações, em que um ser coletivo representa um indivíduo, nesta um indivíduo representa um ser coletivo, de sorte que a unidade moral que constitui o príncipe é ao mesmo tempo uma unidade física, na qual todas as faculdades que a lei reúne com tanto esforço nas outras se achem aqui naturalmente reunidas.

Assim, a força do povo, a vontade do príncipe, a força pública do Estado, a força particular do governo, tudo corresponde ao mesmo móvel, todas as instâncias da máquina estão na mesma mão, tudo ruma para o mesmo objetivo, não há movimentos opostos que se destroem mutuamente, e não se pode imaginar nenhum tipo de constituição na qual um esforço ínfimo produza uma ação mais considerável. Arquimedes, sentado tranquilamente à beira d'água e puxando sem dificuldade uma grande nau, é como um monarca governando do seu gabinete seus vastos Estados e fazendo tudo mover parecendo estar imóvel.

Mas se não há governo que tenha mais vigor, também não há governo em que a vontade particular tenha mais poder e domine mais facilmente as outras. Tudo ruma para o mesmo fim, é verdade; mas o fim não é a felicidade pública, e a própria força da administração gira sem cessar em detrimento do Estado.

Os reis querem ser absolutos, e de longe as pessoas gritam para eles que o melhor meio de sê-lo é fazer-se amar por seus povos. Essa máxima é muito bonita, e até bem verdadeira sob certos aspectos. Infelizmente, sempre será desdenhada nas cortes. A força que vem do amor dos povos é sem dúvida a maior; mas ela é precária e condicional, nunca os príncipes se contentarão com ela. Os melhores reis querem poder ser maus, se assim lhes aprouver, sem deixar de ser os senhores. Um pregador político dirá a eles que já que a força do povo é a força do rei, este tem o maior interesse em que seu povo seja próspero, numeroso, temível. Em vão, porque os reis sabem muito bem que não é verdade. O interesse pessoal deles é, primeiro, que o povo seja fraco, miserável e que nunca possa resistir a eles. Confesso que, supondo-se os súditos sempre perfeitamente submissos, o interesse do príncipe seria então que o povo fosse poderoso, para que essa força, sendo a dele, o tornasse temível a seus vizinhos; mas como esse interesse é secundário e subordinado, e como as duas suposições são incompatíveis, é natural que os príncipes deem sempre preferência à máxima que lhes é mais imediatamente útil. É o que Samuel mostrava com ênfase aos hebreus; é o que Maquiavel fez ver com evidência. Fingindo dar lições aos reis, ele as deu, e grandes, aos povos. *O príncipe* de Maquiavel é o livro dos republicanos.⁵

Vimos, com a discussão das relações gerais, que a monarquia só convém aos grandes Estados, e continuamos a vê-lo ao examiná-la em si. Quanto mais numerosa a administração pública, mais a relação a favor do príncipe diminui e se aproxima da igualdade entre ele e seus súditos, de sorte que essa relação é igual a um, ou a própria igualdade na democracia. Essa mesma relação aumenta à medida que o governo encolhe e atinge seu máximo quando o governo fica nas mãos de um só. Produz-se então uma distância grande demais entre o príncipe e o povo, e o Estado fica sem coesão. Para formá-la, são necessárias ordens intermediárias, são necessários príncipes, grandes do reino, nobreza para ocupá-las. Ora, nada disso convém a um pequeno Estado, que todos esses graus arruínam.

Mas se é difícil um grande Estado ser bem governado, é muito mais ele ser bem governado por um só homem, e todos sabem o que acontece quando o rei designa outros para governar em seu nome.

Um defeito essencial e inevitável, que sempre porá o governo monárquico abaixo do republicano, é que neste a voz pública quase sempre eleva aos primeiros postos somente homens esclarecidos e capazes, que os

exercem com honra; ao passo que os que ascendem nas monarquias, na maioria das vezes, não passam de pequenos trapalhões, de pequenos tratantes, de pequenos intrigantes, cujos pequenos talentos, que nas cortes permitem alcançar os grandes cargos, revelam ao público sua inépcia assim que são elevados a eles. O povo se engana bem menos sobre essa escolha do que o príncipe, e um homem de verdadeiro mérito é quase tão raro no ministério quanto um tolo à frente de um governo republicano. Assim, quando por um feliz acaso um desses homens nascidos para governar assume o timão dos negócios públicos numa monarquia quase destruída por esse monte de esplêndidos gestores, todos ficam surpresos com os recursos que ele encontra, e isso faz época num país.

Para que um Estado monárquico possa ser bem governado, seria preciso que sua grandeza ou sua extensão fosse medida pelas faculdades de quem governa. É mais fácil conquistar do que gerir. Com uma alavanca suficiente, um dedo pode mover o mundo, mas para sustentá-lo são necessários os ombros de Hércules. Basta um Estado ser um pouco grande, que o príncipe é quase sempre pequeno demais. Quando, ao contrário, o Estado é pequeno demais para seu chefe, o que é raríssimo, também é mal governado, porque o chefe, seguindo sempre a grandeza da sua visão, esquece o interesse dos povos e os torna tão infelizes, pelo abuso dos talentos que ele tem de sobra, quanto um chefe limitado pela falta destes. Seria preciso, por assim dizer, que um reino se estendesse ou se retraísse a cada reinado, de acordo com a capacidade do príncipe; ao passo que, numa república, como os talentos de um Senado têm medidas mais estáveis, o Estado pode ter limites constantes, sem que a administração sofra com isso.

O inconveniente mais sensível do governo de um só é a falta dessa sucessão contínua que forma nos outros dois uma ligação ininterrupta. Morto o rei, é preciso outro: as eleições deixam intervalos perigosos, são tormentosas, e a não ser que os cidadãos sejam de um desprendimento, de uma integridade que esse governo não comporta, as disputas e a corrupção intervêm. É difícil que aquele a quem o Estado se vendeu não o venda por sua vez, e não trate de se ressarcir tomando dos pobres o dinheiro que os poderosos lhe extorquiram. Mais cedo ou mais tarde, tudo se torna venal numa administração assim, e a paz de que se desfruta então sob os reis é pior do que a desordem dos interregnos.

O que se fez para prevenir esses males? As coroas foram tornadas hereditárias em certas famílias e foi estabelecida uma ordem de sucessão

que evita as disputas quando da morte dos reis. Ou seja, substituindo pelos inconvenientes das regências os das eleições, preferiu-se uma aparente tranquilidade a uma administração sábia e achou-se melhor arriscar ter como chefes crianças, monstros, imbecis, do que haver disputas sobre a escolha dos bons reis, mas não se considerou que, expondo-se assim aos riscos da alternativa, põem-se quase todas as probabilidades contra si. Foi uma tirada muito sensata a do jovem Dionísio, a quem seu pai, censurando-o por uma ação vergonhosa, perguntava: eu te dei o exemplo dela? Ora, respondeu o filho, vosso pai não era rei!

Tudo contribui para privar de justiça e de razão um homem criado para comandar os outros. Dá grande trabalho, ao que se diz, ensinar aos jovens príncipes a arte de reinar; não parece que essa educação lhes seja proveitosa. Melhor seria começar por lhes ensinar a arte de obedecer. Os maiores reis que a história celebrou não foram criados para reinar. É uma ciência que se possui tanto menos quanto mais se aprende e que se adquire mais bem obedecendo do que comandando. *Nam utilissimus idem ac brevissimus bonarum malarumque rerum delectus, cogitare quid aut nolueris sub alio Principe aut volueris.***

Uma decorrência dessa falta de coerência é a inconstância do governo real, o qual, ora se pautando por um projeto, ora por outro, conforme o caráter do príncipe que reina ou das pessoas que reinam por ele, não pode ter por muito tempo um objeto fixo nem uma conduta consequente, variação essa que faz o Estado oscilar de um princípio a outro, de um projeto a outro, o que não ocorre nos outros governos, em que o príncipe é sempre o mesmo. Fica claro, assim, que em geral, se há mais astúcia numa corte, há mais sabedoria num Senado e que as repúblicas buscam alcançar seus fins seguindo ideias mais constantes e mais bem acatadas, ao passo que cada revolução no ministério produz outra no Estado, pois o princípio comum a todos os ministros e a quase todos os reis é fazer o contrário do que fazia seu predecessor.

Dessa mesma incoerência decorre também um sofisma muito familiar aos pensadores políticos monarquistas: o de não só comparar o governo civil ao governo doméstico e o príncipe ao pai de família, falácia já refutada, mas também atribuir com grande liberalidade a esse magistrado todas as virtudes que ele necessitaria e supor sempre que o príncipe é aquele que de fato deveria ser, suposição graças à qual o governo monárquico é evidentemente preferível a qualquer outro, porque é incontestavelmente

mais forte e porque, por ser também o melhor, não lhe falta mais que uma vontade de corpo mais conforme à vontade geral.

Mas se, segundo Platão,⁶ o rei é por natureza um personagem tão raro, quantas vezes a natureza e a fortuna concorrerão para coroá-lo? E se a educação dos reis corrompe necessariamente os que a recebem, o que esperar de uma série de homens criados para reinar? Portanto, é querer se enganar confundir o governo régio com o governo de um bom rei. Para ver o que é esse governo em si, é preciso considerá-lo sob princípios de vistas curtas ou malvados, porque assim eles chegarão ao trono, ou o trono assim os tornará.

Essas dificuldades não escaparam aos nossos autores, mas eles não se embaraçaram com isso. O remédio, dizem eles, é obedecer sem um só murmúrio. Deus dá maus reis em sua cólera, e temos de suportá-los como castigos do céu. Esse discurso é edificante, sem dúvida, mas não sei se ele não conviria melhor num púlpito do que num livro de política. O que dizer de um médico que promete milagres e cuja arte está toda em exortar seu doente a ter paciência? Sabemos muito bem que temos de suportar um mau governo, quando o temos; a questão seria a de encontrar um bom.

VII

Dos governos mistos

Não há propriamente governo simples. Um chefe único tem de ter magistrados subalternos; um governo popular tem de ter um chefe. Assim, na divisão do poder executivo, sempre há uma gradação da maioria à minoria, com a diferença de que ora a maioria depende da minoria, ora a minoria da maioria.

Às vezes há uma divisão igualitária, seja quando as partes constitutivas se encontram numa dependência mútua, como no governo da Inglaterra, seja quando a autoridade de cada parte é independente mas imperfeita, como na Polônia. Esta última forma é ruim, porque não há unidade no governo e porque falta coesão ao Estado.

O que é melhor, um governo simples ou um governo misto? Questão muito discutida entre os pensadores políticos e à qual há que dar a mesma resposta que forneci anteriormente sobre toda forma de governo.

O governo simples é o melhor em si, pelo próprio fato de ser simples. Mas quando o poder executivo não é suficientemente subordinado ao legislativo, isto é, quando a relação entre o príncipe e o soberano é maior que a relação entre o povo e o príncipe, é necessário remediar a essa falta de proporção dividindo o governo, porque então todas as partes não terão menor autoridade sobre os súditos e sua divisão torna todas elas em conjunto menos fortes contra o soberano.

Evita-se também o mesmo inconveniente estabelecendo magistrados intermediários, que, deixando o governo inteiro, servem somente para contrabalançar os dois poderes e para manter seus respectivos direitos. Então o governo não é misto, é temperado.

Pode-se remediar por meios semelhantes o inconveniente oposto, e quando o governo é disperso demais, erigir tribunais para concentrá-lo. Isso se pratica em todas as democracias. No primeiro caso, divide-se o governo para enfraquecê-lo, no segundo, para fortalecê-lo, porque os máximos de força e de fraqueza se encontram igualmente nos governos simples, ao passo que as formas mistas proporcionam uma força média.

VIII

*Que toda forma de governo não
é adequada a todos os países*

Não sendo fruto de todos os climas, a liberdade não está ao alcance de todos os povos. Quanto mais meditamos sobre esse princípio estabelecido por Montesquieu, mais percebemos a sua verdade. Quanto mais o contestamos, mais damos ocasião para confirmá-lo com novas provas.

Em todos os governos do mundo, a pessoa pública consome e não produz nada. De onde lhe vem então a substância consumida? Do trabalho de seus membros. É o supérfluo dos particulares que produz o necessário do público. Daí se segue que o Estado civil só pode subsistir na medida em que o trabalho dos homens rende além das suas necessidades.

Ora, esse excedente não é o mesmo em todos os países do mundo. Em vários, ele é considerável, em outros, médio, em outros, nulo, em outros, negativo. Essa relação depende da fertilidade do clima, da espécie de trabalho que a terra requer, da natureza dos seus produtos, da força de seus

habitantes, do maior ou menor consumo que lhes é necessário e de várias outras relações semelhantes de que é composto.

Por outro lado, nem todos os governos são da mesma natureza: há governos mais ou menos vorazes, e as diferenças são fundadas com base neste outro princípio de que quanto mais as contribuições públicas se afastam da sua fonte, mais são onerosas. Não é com base na quantidade de impostos que se deve medir essa carga, mas do caminho que elas têm a fazer para voltar às mãos de onde saíram. Quando essa circulação é rápida e bem estabelecida, pouco importa que se pague pouco ou muito: o povo é sempre rico e as finanças vão sempre bem. Ao contrário, por menos que o povo contribua, quando esse pouco não volta a ele, continuando sempre a contribuir ele se esgota: o Estado nunca fica rico, e o povo fica sempre mais pobre.

Daí se segue que quanto mais aumenta a distância entre o povo e o governo, mais os tributos se tornam onerosos. Assim, na democracia, o povo é menos carregado, na aristocracia ele o é mais, e na monarquia ele suporta o maior peso. A monarquia só convém portanto às nações opulentas; a aristocracia, aos Estados médios, em riqueza assim como em grandeza; a democracia, aos Estados pequenos e pobres.

De fato, quanto mais pensamos a esse respeito, mais diferenças encontramos entre os Estados livres e os Estados monárquicos. Nos primeiros, tudo é feito em benefício de todos; nos outros, as forças públicas e particulares são recíprocas, e uma aumenta com o enfraquecimento da outra: enfim, em vez de governar os súditos para torná-los felizes, o despotismo os torna miseráveis para governá-los.

Assim, pois, em cada clima há causas naturais com base nas quais se pode determinar a forma de governo a que a força do clima leva; pode-se inclusive dizer que espécie de habitantes ele deve ter. Os lugares ingratos e estéreis, onde o produto não recompensa o trabalho, hão de permanecer incultos e desertos, ou povoados apenas por selvagens; os lugares em que o trabalho dos homens rende apenas o exato necessário têm de ser habitados por povos bárbaros, qualquer civilização seria impossível aí; os lugares em que o excesso do produto em relação ao trabalho é mediano convêm aos povos livres; aqueles em que a terra abundante e fértil dá muito produto para pouco trabalho querem ser governados monarquicamente, a fim de consumir, pelo luxo do príncipe, o excesso do supérfluo dos súditos, porque é melhor que esse excesso seja absorvido pelo governo do que dissipado

pelos particulares. Há exceções, eu sei; mas essas exceções confirmam a regra, ao produzirem mais cedo ou mais tarde revoluções que trazem as coisas de volta à ordem da natureza.

Distingamos sempre as leis gerais das causas particulares que podem modificar seu efeito. Mesmo que todo o sul fosse coberto de repúblicas, e todo o norte de Estados despóticos, não seria menos verdadeiro que por efeito do clima o despotismo conviesse aos países quentes, a barbárie aos países frios e a boa política às regiões intermediárias. Vejo também que, mesmo concordando no princípio, poder-se-á divergir quanto à aplicação: poder-se-á dizer que há países frios fertilíssimos e meridionais muito ingratos. Mas essa só é uma dificuldade para os que não examinam a coisa em todos os seus aspectos. Como já disse, é preciso considerar o aspecto dos trabalhos, das forças, do consumo etc.

Suponhamos que, dados dois territórios iguais, um renda cinco e o outro dez. Se os habitantes do primeiro consomem quatro e os do último nove, o excesso do primeiro produto será um quinto e o do segundo um décimo. Como a relação entre esses dois excessos é inversa à relação entre os produtos, o território que produz cinco dará um supérfluo igual ao dobro do terreno que produzirá dez.

Mas não se pode falar de um produto em dobro, e não creio que ninguém ouse colocar em geral a fertilidade dos países frios em pé de igualdade com a dos países quentes. Todavia, suponhamos essa igualdade; deixemos, se quiserem, a Inglaterra em equilíbrio com a Sicília, e a Polônia com o Egito. Mais ao sul teremos a África e as Índias, mais ao norte não teremos mais nada. Para essa igualdade de produto, qual a diferença no cultivo? Na Sicília, basta arranhar a terra; na Inglaterra, quanto trabalho para lavrá-la! Ora, onde são necessários mais braços para obter o mesmo produto, o supérfluo tem de ser necessariamente menor.

Considerem, além disso, que a mesma quantidade de homens consome muito menos nas regiões quentes, pois nelas o clima requer que os habitantes sejam sóbrios para se manter bem. Os europeus que querem viver aí como vivem em sua terra perecem de disenteria e de indigestões. “Somos animais carniceiros”, diz Chardin, “lobos, em comparação com os asiáticos. Alguns atribuem a sobriedade dos persas ao fato de seu país ser menos cultivado, mas eu creio, ao contrário, que seu país abunda menos em gêneros porque seus habitantes os necessitam em menor quantidade. Se a frugalidade deles”, continua, “fosse efeito da penúria do país, só haveria

pobres que comeriam pouco, ao passo que isso se dá geralmente com todo o mundo, e se comeria mais ou menos em cada província conforme a fertilidade local, ao passo que a mesma sobriedade é encontrada em todo o reino. Eles se gabam muito de sua maneira de viver, dizendo que é só olhar para a cor da sua pele para reconhecer quão mais excelente ela é que a dos cristãos. De fato, a cor dos persas é uniforme; têm uma pele bonita, fina e lisa, ao passo que a pele dos armênios, seus súditos que vivem à europeia, é rude, com vermelhidões, e seu corpo é gordo e pesado.”

Quanto mais se aproximam do equador, mais os povos vivem com pouco. Quase não comem carne; o arroz, o milho, o cuscuz, o milhete, a mandioca, são seus alimentos cotidianos. Nas Índias, há milhões de homens cuja alimentação não custa um tostão por dia. Vemos na própria Europa diferenças sensíveis, quanto ao apetite, entre os povos do norte e do sul. Um espanhol viveria oito dias do jantar de um alemão. Nos países em que os homens são mais vorazes, o luxo também se volta para os bens de consumo. Na Inglaterra, ele se mostra numa mesa repleta de carnes; na Itália, somos regalados com açúcar e flores.

O luxo do vestuário também oferece diferenças semelhantes. Nos climas em que a mudança das estações é rápida e violenta, as pessoas têm roupas melhores e mais simples, naqueles em que elas se vestem somente tendo em vista a aparência, procura-se mais o brilho do que a utilidade, as roupas mesmas são um luxo. Em Nápoles, vocês verão todos os dias no Posilipo homens de casaco dourado e sem meias. A mesma coisa ocorre com as construções: dá-se todo realce à magnificência quando não se tem nada a temer das injúrias do clima. Em Paris, em Londres, as pessoas querem morar numa casa aquecida e confortável. Em Madri têm salões magníficos, mas não têm janelas de fechar, e as pessoas dormem em quartinhos diminutos.

Os alimentos são muito mais substanciais e suculentos nos países quentes: é uma terceira diferença que necessariamente influi na segunda. Por que se come tanto legume na Itália? Porque são bons, nutritivos, de excelente gosto. Na França, onde são alimentados apenas com água, os legumes não alimentam e quase não têm presença nas mesas. Apesar disso, ocupam terreno e custam para ser cultivados tanto quanto os outros vegetais. A experiência mostra que o trigo-sarraceno — aliás, inferior ao da França — rende muito mais farinha, e que o da França, por sua vez, rende mais que o trigo do norte. Do que se pode inferir que uma gradação

semelhante é geralmente observada na mesma direção do equador ao polo. Ora, não é uma desvantagem visível ter num produto igual uma quantidade menor de alimento?

A todas essas diferentes considerações posso acrescentar mais uma que delas decorre e que as reforça: que os países quentes têm menos necessidade de habitantes que os países frios e poderiam nutrir mais gente, o que produz um duplo supérfluo sempre em benefício do despotismo. Quanto maior a superfície que o mesmo número de habitantes ocupa, mais as revoltas se tornam difíceis; porque não é possível tramar nem rápida nem secretamente e porque é sempre fácil para o governo descobrir os complôs e cortar as comunicações. Quanto mais aglomerado é um povo numeroso, menos o governo pode usurpar ao soberano: os chefes deliberam com tanta segurança em suas casas quanto o príncipe em seu conselho, e a multidão se reúne tão prontamente nas praças quanto as tropas em seus quartéis. A vantagem de um governo tirânico está portanto em agir em grandes distâncias. Com ajuda dos pontos de apoio que ele se dá, sua força aumenta ao longe como a das alavancas.⁷ A força do povo, ao contrário, só age concentrada, ela se evapora e se perde estendendo-se, como o efeito da pólvora espalhada no chão, que pega fogo somente grão a grão. Os países menos povoados são, assim, os mais propícios à tirania: as feras só reinam nos desertos.

IX

Dos sinais de um bom governo

Quando se pergunta de forma absoluta qual o melhor governo, faz-se uma indagação tão irrespondível quanto indeterminada, ou, se preferirem, ela tem tantas soluções boas quantas forem as combinações possíveis nas posições absolutas e relativas dos povos.

Mas se perguntassem por que sinal se pode saber que determinado povo é bem ou mal governado, seria outra coisa, e a questão de fato poderia ser resolvida.

No entanto, não a resolvem, porque cada um quer fazê-lo à sua maneira. Os súditos elogiam a tranquilidade pública, os cidadãos, a liberdade dos indivíduos; um prefere a segurança das posses, o outro, a das pessoas; um pretende que o melhor governo é o mais severo, o outro sustenta que é o

mais brando; este quer que os crimes sejam punidos, aquele, prevenido; um acha bonito ser temido pelos vizinhos, o outro prefere que estes o ignorem; um está contente quando o dinheiro circula, o outro exige que o povo tenha pão. Mesmo que se ponham de acordo sobre esses pontos e outros semelhantes, quanto teriam avançado? Como não há medida precisa para as quantidades morais, mesmo que se esteja de acordo sobre seus sinais, como estar sobre a sua estimativa?

Eu sempre me espanto com que as pessoas não reconheçam um sinal tão simples ou que tenham a má-fé de não o reconhecer. Qual a finalidade da associação política? A conservação e a prosperidade de seus membros. E qual o sinal mais seguro de que eles se conservam e prosperam? O tamanho da sua população. Não vá buscar em outra particularidade esse sinal tão discutido. Todas as demais coisas sendo iguais, o governo sob o qual, sem ajudas externas, sem naturalizações, sem colônias, os cidadãos povoam e se multiplicam é infalivelmente o melhor. Aquele sob o qual um povo diminui e definha é o pior. Estatísticos, agora o problema é de vocês: contem, meçam, comparem.⁸

X

Do abuso do governo e da sua tendência a degenerar

Assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, assim também o governo faz um esforço contínuo contra a soberania. Quanto mais esse esforço aumenta, mais a constituição se altera, e, como não há aqui outra vontade de corpo que, resistindo à do príncipe, contrabalance esta última, mais cedo ou mais tarde o príncipe oprime enfim o soberano e rompe o tratado social. É esse o vício inerente e inevitável que desde o nascimento do corpo político tende sem cessar a destruí-lo, do mesmo modo que a velhice e a morte destroem o corpo do homem.

Há duas maneiras gerais pelas quais um governo degenera, a saber: quando ele se contrai ou quando o Estado se dissolve.

O governo se contrai quando passa da maioria à minoria, isto é, da democracia à aristocracia, e da aristocracia à realeza. É essa a sua propensão natural.⁹ Se ele retrocedesse da minoria à maioria, poder-se-ia dizer que ele se distende, mas essa evolução é impossível.

De fato, o governo só muda de forma quando sua energia exaurida o deixa fraco demais para poder conservar a forma atual. Ora, se ele se debilitasse ampliando-se, sua força se tornaria nula, e ele subsistiria ainda menos. É preciso portanto recompor sua energia à medida que ela decai, senão o Estado que ele sustenta cairia em ruínas.

A dissolução do Estado pode se dar de duas maneiras.

Primeiro quando o príncipe não administra mais o Estado de acordo com as leis e usurpa o poder soberano. Dá-se então uma mudança notável: é o Estado, e não o governo, que se contrai. Quero dizer que o grande Estado se dissolve e se forma um outro nele, composto apenas pelos membros do governo, e que para o resto do povo não é nada mais que seu amo e seu tirano. De sorte que, no instante em que o governo usurpa a soberania, o pacto social é rompido e todos os simples cidadãos, recobrando de direito sua liberdade natural, são forçados mas não obrigados a obedecer.

O mesmo caso também se dá quando os membros do governo usurpam separadamente o poder que só deveriam exercer como corpo, o que também é uma infração da lei, que produz uma desordem maior ainda. Temos então, por assim dizer, tantos príncipes quantos magistrados, e o Estado, tão dividido quanto o governo, perece ou muda de forma.

Quando o Estado se dissolve, o abuso do governo, qualquer que ele seja, adquire o nome comum de anarquia. Fazendo uma distinção, a democracia degenera em oclocracia, a aristocracia em oligarquia. Eu acrescentaria que a realza degenera em tirania, mas esta última palavra é equívoca e requer explicação.

No sentido vulgar, o tirano é um rei que governa com violência e sem respeitar a justiça e as leis. No sentido preciso, um tirano é um indivíduo que se arroga a autoridade real sem ter direito a ela. É assim que os gregos entendem o termo *tirano*. Eles o empregavam indiferentemente para os bons e para os maus príncipes cuja autoridade não era legítima.¹⁰ Assim, tirano e usurpador são sinônimos perfeitos.

Para dar diferentes nomes a diferentes coisas, chamo de tirano o usurpador de uma autoridade régia e de déspota o usurpador do poder do soberano. O tirano é aquele que intervém contrariamente às leis para governar de acordo com as leis; o déspota é aquele que se põe acima das leis. Assim, o tirano não pode ser déspota, mas o déspota é sempre tirano.

XI

Da morte do corpo político

É essa a propensão natural e inevitável dos governos mais bem constituídos. Se Esparta e Roma pereceram, que Estado pode pretender durar para sempre? Se quisermos formar uma instituição duradoura, não pensemos em torná-la eterna. Para ter êxito, não se deve tentar o impossível, nem se gabar de dar às realizações dos homens uma solidez que as coisas humanas não comportam.

O corpo político, tal como o corpo do homem, começa a morrer desde o seu nascimento e traz em si as causas da sua destruição. Mas um e outro podem ter uma constituição mais ou menos robusta e adequada a conservá-lo por mais ou menos tempo. A constituição do homem é obra da natureza; a do Estado é obra de arte. Não depende dos homens prolongar a sua vida, depende deles prolongar a vida do Estado o máximo possível, proporcionando-lhe a melhor constituição que ele possa ter. O mais bem constituído terá fim, porém mais tarde que um outro, se nenhum acidente imprevisto levar à sua perda antes do tempo.

O princípio da vida política está na autoridade soberana. O poder legislativo é o cerne do Estado, o poder executivo, seu cérebro, que dá movimento a todas as partes. O cérebro pode se paralisar, e o indivíduo continuar vivendo. Um homem fica imbecil e continua vivendo, mas assim que o coração cessa suas funções, o animal morre.

Não é pelas leis que o Estado subsiste, é pelo poder legislativo. A lei de ontem não obriga hoje, mas presume-se que o silêncio seja um consentimento tácito, e o soberano deve confirmar incessantemente as leis que não revoga, podendo porém fazê-lo. Tudo o que ele declarou uma vez, ele sempre quer, a não ser que o revogue.

Por que então se tem tanto respeito pelas leis antigas? Exatamente pelo fato de o serem. Deve-se acreditar que somente a excelência das vontades antigas pôde conservá-las por tanto tempo. Se o soberano não as houvesse reconhecido constantemente como salutares, ele as teria revogado mil vezes. Aí está por que, longe de se enfraquecer, as leis antigas adquirem sem cessar uma nova força em todo Estado bem constituído. O preconceito a favor da antiguidade as torna cada dia mais veneráveis; ao passo que, se as leis se debilitam ao envelhecer, onde quer que isso aconteça é prova de que não há mais poder legislativo e o Estado não vive mais.

XII

Como se mantém a autoridade soberana

Como não tem outra força senão o poder legislativo, o soberano age somente por meio de leis, e como as leis não passam de atos autênticos da vontade geral, o soberano só pode agir quando o povo está reunido em assembleia. O povo reunido em assembleia!, dirão. Que quimera! É uma quimera hoje, mas não era 2 mil anos atrás. Terão os homens mudado de natureza?

Os limites do possível nas coisas morais são menos estreitos do que pensamos: nossas fraquezas, nossos vícios, nossos preconceitos, é que os estreitam. As almas reles não acreditam nos grandes homens: escravos vis sorriem com um ar zombeteiro ao ouvir a palavra *liberdade*.

Consideremos o que se pode fazer com base no que se fez. Não vou falar das antigas repúblicas da Grécia, mas a República romana era, parece-me, um grande Estado, e a cidade de Roma, uma grande cidade. O último censo apontou em Roma 400 mil cidadãos portando armas, e o último recenseamento do império, mais de 4 milhões de cidadãos, sem contar os cativos, os estrangeiros, as mulheres, as crianças, os escravos.

Que imensa dificuldade, imaginaríamos, reunir com assiduidade o povo imenso dessa capital e de seus arredores! No entanto poucas semanas passavam sem que o povo romano se reunisse, várias vezes até. Não somente ele exercia os direitos da soberania, como uma parte do governo. Ele tratava de certos assuntos, julgava certas causas, e todo esse povo atuava na praça pública, com quase igual frequência, tanto como magistrado quanto como cidadão.

Voltando aos primeiros tempos das nações, descobriríamos que a maioria dos antigos governos, inclusive monárquicos, como os dos macedônios e dos francos, tinham conselhos semelhantes. Como quer que seja, esse simples fato incontestemente responde a todas as dificuldades: do existente ao possível, a consequência me parece boa.

XIII

Continuação

Não basta que o povo reunido tenha estabelecido uma vez a constituição do Estado, sancionando um corpo de leis. Não basta que tenha estabelecido um

governo perpétuo ou que tenha provido de uma vez por todas à eleição dos magistrados. Além das assembleias extraordinárias que casos imprevistos podem exigir, é necessário haver assembleias fixas e periódicas que nada possa abolir nem prorrogar, de tal modo que no dia marcado o povo seja legitimamente convocado pela lei, sem necessidade, para tanto, de nenhuma outra convocação formal.

Mas fora essas assembleias, jurídicas por sua simples data, toda assembleia do povo que não tiver sido convocada pelos magistrados encarregados de fazê-lo e de acordo com as formas prescritas deve ser considerada ilegítima e tudo o que nela se fez, nulo, porque a própria ordem de reunir-se em assembleia deve emanar da lei.

Quanto às reiteraões mais ou menos frequentes das assembleias legítimas, dependem de tantas considerações que não se poderiam dar regras precisas sobre elas. Só se pode dizer, em geral, que, quanto mais forte o governo, com maior frequência deve o soberano mostrar-se presente.

Isso, dirão, pode ser bom para uma cidade; mas que fazer quando o Estado compreende várias delas? Vai-se dividir a autoridade soberana ou deve-se concentrá-la numa só cidade e sujeitar todo o resto?

Respondo que não se deve fazer nem uma coisa nem outra. Primeiro, a autoridade soberana é simples e una, não se pode dividi-la sem a destruir. Em segundo lugar, uma cidade, tanto quanto uma nação, não pode ser legitimamente súdita de outra, porque a essência do corpo político está na concordância entre a obediência e a liberdade, e as palavras *súdito* e *soberano* são correlações idênticas cuja ideia se reúne numa só palavra: *cidadão*.

Respondo também que é sempre um mal unir várias cidades numa só e que, ao querer fazer essa união, ninguém deve imaginar que poderá evitar os inconvenientes naturais. Não há por que responder a quem almeja pequenos Estados falando dos abusos dos grandes; mas como dar aos pequenos Estados força bastante para resistir aos grandes? Como outrora as cidades gregas resistiram ao grande rei e como, mais recentemente, a Holanda e a Suíça resistiram à casa da Áustria.

Todavia, se não for possível reduzir o Estado a limites justos, ainda resta um recurso: não ter capital, fazer o governo sediar-se alternadamente em cada cidade e nela também reunir, sucessivamente, as classes do país.

Povoem igualmente o território, estendam em toda a sua extensão os mesmos direitos, levem a toda parte a abundância e a vida — é assim que o

Estado se tornará ao mesmo tempo o mais forte e o mais bem governado possível. Lembrem-se de que os muros das cidades se formam do entulho das casas rurais. A cada palácio que vejo erguerem na capital, imagino o país coberto de escombros.

XIV

Continuação

No instante em que o povo é legitimamente reunido em corpo soberano, toda jurisdição do governo cessa, o poder executivo é suspenso e a pessoa do mais humilde cidadão é tão sagrada e inviolável quanto a do primeiro magistrado, porque onde o representado está presente não há mais representante. A maioria dos tumultos que se produziram em Roma nos comícios decorreram de essa regra ter sido ignorada. Os cônsules eram então os presidentes do povo; os tribunos, simples oradores;¹¹ o Senado não era nada.

O príncipe sempre temeu esses intervalos de suspensão, em que ele reconhece ou deve reconhecer um superior momentâneo, e essas assembleias do povo, que são a égide do corpo político e o freio do governo, sempre foram, em todos os tempos, o horror dos chefes. Por isso, eles nunca poupam nem medidas, nem objeções, nem dificuldades, nem promessas para indispor os cidadãos contra as assembleias. Quando estes são avaros, covardes, pusilânimes, mais preocupados com o repouso do que com a liberdade, eles não resistem muito tempo aos esforços redobrados do governo, e é assim que, com o aumento incessante da força de resistência, a autoridade soberana acaba se desvanecendo e a maioria das cidades cai e perece antes da hora.

Mas entre a autoridade soberana e o governo arbitrário, às vezes se introduz um poder intermediário de que convém falar.

XV

Dos deputados ou representantes

A partir do momento em que o serviço público deixa de ser a principal preocupação dos cidadãos e em que eles preferem servir-se do seu bolso a servir-se da sua pessoa, o Estado já está à beira da ruína. É preciso

combater? Eles pagam as tropas e ficam em casa. É preciso ir ao Conselho? Eles nomeiam deputados e ficam em casa. Com tanta preguiça e dinheiro, eles acabam tendo soldados para subjugar a pátria e representantes para vendê-la.

É o afã do comércio e das artes, é o ávido interesse do ganho, é a indolência e o amor às comodidades que trocam os serviços pessoais por dinheiro. As pessoas cedem uma parte do seu ganho para aumentar o resto a seu gosto. Dê dinheiro, e logo terá grilhões. A palavra *finança* é uma palavra de escravos, ela é desconhecida na Cidade. Num Estado verdadeiramente livre, os cidadãos fazem tudo com seus braços e nada com dinheiro. Em vez de pagar para se isentar de seus deveres, pagarão para cumpri-los pessoalmente. Estou bem distante das ideias comuns: acredito que as corveias são menos contrárias à liberdade do que os impostos.

Quanto mais bem o Estado é constituído, mais os negócios públicos prevalecem sobre os privados no espírito dos cidadãos. Há até menos negócios privados, porque, como a soma da felicidade comum proporciona uma porção mais considerável à felicidade de cada indivíduo, ele tem menos felicidade a buscar por conta própria. Numa cidade bem dirigida, todos acodem às assembleias; sob um mau governo, ninguém quer dar um passo para ir, porque ninguém se interessa pelo que nelas se faz, porque se prevê que a vontade geral não predominará e porque, enfim, as preocupações domésticas absorvem tudo. As boas leis levam a fazer leis melhores; as más acarretam piores. Quando alguém diz dos negócios do Estado: *O que me importa?*, podemos ter certeza de que o Estado está perdido.

O arrefecimento do amor à pátria, a atividade do interesse privado, a imensidão dos Estados, as conquistas, o abuso do governo, levaram a imaginar o expediente de enviar deputados ou representantes do povo às assembleias da nação. É o que em certos países se ousa chamar de Terceiro Estado. Assim, o interesse particular de duas ordens é posto no primeiro e no segundo lugar, enquanto o interesse público fica apenas no terceiro.

A soberania não pode ser representada, pelo mesmo motivo que não pode ser alienada. Ela consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade não se representa: ou é a vontade geral, ou é outra vontade. Não há meio-termo. Portanto os deputados do povo não são nem podem ser os representantes deste, eles não são mais que seus delegados. Eles não podem decidir nada definitivamente. Toda lei que o povo em pessoa não ratificou é

nula, não é uma lei. O povo inglês acredita ser livre. Muito se engana, ele só o é durante a eleição dos membros do parlamento. Assim que estes são eleitos, ele é escravo, não é nada. Nos curtos momentos da sua liberdade, o uso que dela faz merece que a perca.

A ideia dos representantes é moderna, ela nos vem do governo feudal, desse iníquo e absurdo governo no qual a espécie humana é degradada e em que o nome de homem é desonrado. Nas antigas repúblicas e até nas monarquias, jamais o povo teve representantes; não se conhecia essa palavra. É singular que em Roma, onde os tribunos eram tão sagrados, não se tenha nem sequer imaginado que eles pudessem usurpar as funções do povo e que, no meio de uma multidão tão grande, nunca tenham procurado realizar por iniciativa própria um só plebiscito. Julguemos porém o embaraço que às vezes a multidão causava pelo que aconteceu no tempo dos gregos, onde uma parte dos cidadãos dava seu sufrágio do alto dos telhados.

Onde o direito e a liberdade são tudo, os inconvenientes não são nada. Naquele povo sábio a tudo era dada sua justa medida: ele deixava a seus lictores o que seus tribunos não teriam ousado fazer e não temia que seus lictores quisessem representá-lo.

No entanto, para explicar como os tribunos às vezes o representavam, basta considerar como o governo representa o soberano. Sendo a lei a declaração da vontade geral, é claro que no poder legislativo o povo não pode ser representado; mas ele pode e deve sê-lo no poder executivo, que nada mais é que a força aplicada à lei. Isso mostra que, examinando bem as coisas, descobriríamos que muito poucas nações têm leis. Como quer que seja, não há dúvida de que os tribunos, não tendo nenhuma parte do poder executivo, nunca puderam representar o povo romano pelos direitos das suas funções, mas somente usurpando os do Senado.

Entre os gregos, tudo o que o povo tinha de fazer, fazia por si mesmo: ele se reunia incessantemente na praça. Ele vivia num clima ameno, não era ávido, os escravos faziam seus trabalhos, a grande questão desse povo era a liberdade. Não tendo mais as mesmas vantagens, como conservar os mesmos direitos? Os climas mais rigorosos em que vocês vivem acarretam mais necessidades,¹² seis meses por ano a praça pública não é frequentável, as línguas surdas de vocês não podem se fazer ouvir ao ar livre, vocês se preocupam mais com o ganho do que com a liberdade e temem muito menos a escravidão do que a miséria.

Quê? A liberdade só se mantém apoiando-se na servidão? Pode ser. Os dois excessos se tocam. Tudo o que não está na natureza tem seus inconvenientes, e a sociedade civil mais do que todo o resto. Há certas situações infelizes em que só se pode conservar a liberdade em detrimento da liberdade alheia, e em que o cidadão só pode ser perfeitamente livre se o escravo não for extremamente escravo. Assim era a situação de Esparta. Vocês, povos modernos, não têm escravos, mas são escravos; vocês pagam a liberdade deles com a sua. Vocês se gabam dessa preferência, mas vejo nela mais covardia do que humanidade.

Por tudo isso, não entendo que seja necessário ter escravos nem que o direito de escravidão seja legítimo, visto que provei o contrário. Dou apenas as razões por que os povos modernos, que se creem livres, têm representantes e por que os povos antigos não tinham. Como quer que seja, a partir do momento em que um povo se dá representantes, não é mais livre; ele não existe mais.

Tudo bem pesado, não vejo que hoje seja possível o soberano conservar entre nós o exercício dos seus direitos, se a cidade não for muito pequena. Mas se ela for muito pequena não será subjugada? Não. Mostrarei posteriormente¹³ como se pode combinar o poder exterior de um grande povo com a organização livre e a boa ordem de um pequeno Estado.

XVI

Que a instituição do governo não é um contrato

Uma vez bem estabelecido o poder legislativo, trata-se de estabelecer do mesmo modo o poder executivo, porque este último, que só opera por atos particulares, não tendo a mesma essência do outro, é dele naturalmente separado. Se fosse possível que o soberano, considerado como tal, tivesse o poder executivo, o direito e o fato seriam de tal modo confundidos que não se saberia mais o que é lei e o que não é, e o corpo político assim desnaturado seria logo presa da violência contra a qual foi instituído.

Sendo todos os cidadãos iguais pelo contrato social, o que todos devem fazer todos podem prescrever, ao passo que ninguém tem direito de exigir que outro faça o que ele mesmo não faz. Ora, é esse direito, indispensável para dar vida e movimento ao corpo político, que o soberano dá ao príncipe ao instituir o governo.

Muitos pretenderam que o ato desse estabelecimento era um contrato entre o povo e os chefes que ele se dá, contrato pelo qual se estipulavam entre ambas as partes as condições em que uma se obrigava a mandar e a outra a obedecer. Tenho certeza de que vocês hão de convir que é essa uma maneira bem estranha de contratar! Mas vejamos se essa opinião é sustentável.

Primeiro, a autoridade suprema não pode ser modificada nem alienada, e limitá-la é destruí-la. É absurdo e contraditório que o soberano se dê um superior: obrigar-se a obedecer a um amo é voltar à liberdade plena.

Além do mais, é evidente que esse contrato do povo com estas ou aquelas pessoas seria um ato particular. Daí se segue que esse contrato não poderia ser uma lei nem um ato de soberania e que, por conseguinte, seria ilegítimo.

Vê-se também que as partes contratantes estariam, entre si, submetidas exclusivamente à lei natural, sem nenhuma garantia de seus compromissos recíprocos, o que seria totalmente contrário ao estado civil. Como quem tem a força nas mãos é sempre senhor da execução, isso seria o mesmo que dar o nome de contrato ao ato de um homem que diria ao outro: “Eu lhe dou todos os meus bens, contanto que o senhor me dê em troca o que bem lhe aprouver”.

Só há um contrato no Estado, o da associação, e ele exclui qualquer outro. Não se poderia imaginar um contrato público que não fosse uma violação do primeiro.

XVII

Da instituição do governo

Com que ideia se deveria conceber o ato pelo qual o governo é instituído? Observarei primeiro que esse ato é complexo ou composto de dois outros, a saber, o estabelecimento da lei e a execução da lei.

Pelo primeiro, o soberano estatui que haverá um corpo de governo estabelecido de determinada forma, e é claro que esse ato é uma lei.

Pelo segundo, o povo nomeia chefes que serão encarregados do governo estabelecido. Ora, como é um ato particular, essa nomeação não é uma segunda lei, mas apenas uma continuação da primeira e uma função do governo.

A dificuldade está em entender como se pode ter um ato de governo antes que o governo exista e como o povo, que é ou soberano ou súdito, pode se tornar príncipe ou magistrado em certas circunstâncias.

É aqui também que se revela uma dessas espantosas propriedades do corpo político, pelas quais ele concilia operações aparentemente contraditórias. Porque essa operação se dá por uma conversão súbita da soberania em democracia, de sorte que, sem nenhuma mudança sensível e somente por uma nova relação de todos com todos, os cidadãos tornados magistrados passam dos atos gerais aos atos particulares e da lei à execução.

Essa mudança de relação não é uma sutileza especulativa sem exemplo na prática. Ela ocorre todos os dias no parlamento da Inglaterra, onde a câmara baixa, em certas ocasiões, se transforma num comitê geral de toda a casa, para melhor discutir os assuntos e, de corte soberana que era no instante precedente, se torna assim uma simples comissão; de tal sorte que depois ela reporta a ela mesma, como câmara dos comuns, o que acaba de decidir como comitê geral e delibera de novo numa qualidade o que já havia resolvido em outra.

É uma vantagem peculiar ao governo democrático essa de poder ser estabelecido de fato por um simples ato da vontade geral, depois do que esse governo provisório continua em função, se for essa a forma adotada, ou estabelece em nome do soberano o governo prescrito pela lei, e tudo fica assim em ordem. Não é possível instituir o governo de nenhuma outra maneira legítima sem renunciar aos princípios precedentemente estabelecidos.

XVIII

Meios de prevenir as usurpações do governo

Desses esclarecimentos resulta, confirmando o capítulo xvi, que o ato que institui o governo não é um contrato, mas uma lei, que os depositários do poder executivo não são senhores do povo, mas seus funcionários, que ele pode designá-los e destituí-los quando quiser, que não se trata para eles de contratar, mas de obedecer, e que ao se encarregarem das funções que o Estado lhes impõe, não fazem mais que cumprir seu dever de cidadãos, sem ter de modo algum o direito de discutir as condições disso.

Se acontece portanto que o povo institua um governo hereditário, seja monárquico numa família, seja aristocrático numa ordem de cidadãos, não é um compromisso que ele assume: é uma forma provisória que ele dá à administração, até preferir estabelecer outra organização.

É verdade que essas mudanças são sempre perigosas e que nunca se deve tocar no governo estabelecido, a não ser quando se torne incompatível com o bem público; mas essa circunspecção é uma máxima de política e não uma regra de direito, e o Estado não é obrigado a deixar a autoridade civil a seus chefes, tanto como não o é a deixar a autoridade militar a seus generais.

É verdade também que não se deveria, num caso assim, observar com demasiada minúcia todas as formalidades requeridas para distinguir um ato regular e legítimo de um tumulto sedicioso, e a vontade de todo um povo dos clamores de uma facção. É aqui sobretudo que só se deve aplicar ao caso odioso aquilo que o rigor do direito exige, e é também dessa obrigação que o príncipe tira um grande proveito para conservar seu poder contra a vontade do povo, sem que se possa dizer que ele o usurpou. Porque, parecendo só se valer de seus direitos, é fácil para ele ampliá-los e impedir, pretextando a manutenção da tranquilidade pública, as assembleias destinadas a restabelecer a boa ordem, de sorte que ele se prevalece de um silêncio que ele mesmo impede que se rompa, ou das irregularidades que manda cometer para considerar como aprovação o consentimento tácito dos que o medo faz calar e para punir os que ousam falar. Assim, os decênviros foram inicialmente eleitos por um ano, continuaram mais um e tentaram manter seu poder perpetuamente, não permitindo mais que os comícios se reunissem; e é por esse meio fácil que todos os governos do mundo, uma vez investidos da força pública, usurpam mais cedo ou mais tarde a autoridade soberana.

As assembleias periódicas de que falei anteriormente são apropriadas para prevenir ou adiar essa desgraça, sobretudo quando não necessitam de convocação formal, porque então o príncipe não poderia impedi-las sem se declarar abertamente infrator das leis e inimigo do Estado.

A abertura dessas assembleias, que têm por único objeto a manutenção do tratado social, deve sempre ser feita por duas moções que nunca possam ser anuladas e que sejam votadas separadamente.

A primeira: *se apraz ao soberano manter a presente forma de governo.*

A segunda: *se apraz ao povo deixar a administração nas mãos dos que dela são atualmente encarregados.*

Suponho aqui o que creio ter demonstrado, a saber, que não há no Estado nenhuma lei fundamental que não possa ser revogada, nem mesmo o pacto social, porque, se todos os cidadãos se reunissem para romper esse pacto de comum acordo, não se pode duvidar de que ele não seria legitimamente rompido. Grotius pensa inclusive que um cidadão pode renunciar ao Estado de que é membro, e recuperar sua liberdade natural e seus bens, saindo do país.¹⁴ Ora seria absurdo que todos os cidadãos reunidos não pudessem o que pode separadamente cada um deles.

FIM DO LIVRO III

1 Assim, em Veneza, dá-se ao colégio o nome de *sereníssimo príncipe*, mesmo quando o doge não participa dele.

* "Numa progressão geométrica, o primeiro termo está para o terceiro na razão quadrada do segundo, ou assim como o quadrado do primeiro está para o quadrado do segundo. Portanto, na progressão 2, 4, 8, 16, a relação de 2 para 8 está na razão quadrada da de 2 para 4, ou seja, 2 está para 4 assim como o quadrado de 2 está para o quadrado de 4" (Diderot, *Encyclopédie*, verbete *Double*). (n. t.)

2 O palatino da Posnânia, pai do rei da Polônia e duque de Lorena. [Em latim: "Mais vale a liberdade com perigos do que a servidão tranquila".]

3 É claro que a palavra *optimates*, entre os antigos, não quer dizer os melhores, e sim os mais fortes.

4 É muito importante regulamentar por leis a forma da eleição dos magistrados, porque abandonando-a à vontade do príncipe não se pode evitar cair na aristocracia hereditária, como aconteceu com as repúblicas de Veneza e de Berna. Assim, a primeira é, faz tempo, um Estado dissolvido, mas a segunda se mantém pela extrema sabedoria do seu Senado. É uma exceção bem honorável e bem perigosa.

5 Maquiavel era um homem de bem e um bom cidadão. Mas, ligado à casa de Médici, era forçado, numa época de opressão da sua pátria, a disfarçar seu amor pela liberdade. A simples escolha de seu herói execrável manifesta suficientemente qual era a sua intenção secreta, e a oposição das máximas do seu livro *O príncipe* às de seu *Discurso sobre Tito Lívio* e da sua história de Florença demonstra que esse profundo pensador político só teve

até hoje leitores superficiais ou corruptos. A corte papal proibiu severamente seu livro, e entendo por quê: é ela que ele pinta com maior clareza.

** Tácito, *História*, Livro i. [A melhor e mais rápida forma de escolher o que é bom e o que é ruim é cogitar o que desejarias ou não desejarias sob um outro príncipe. (n. t.)]

6 Político.

7 Isso não contradiz o que eu disse antes, no Livro ii, cap. ix, sobre os inconvenientes dos Estados grandes, porque se tratava ali da autoridade do governo sobre seus membros, enquanto aqui se trata da sua força contra os súditos. Seus membros esparsos lhe servem de pontos de apoio para agir de longe sobre o povo, mas ele não tem nenhum apoio para agir diretamente sobre esses mesmos membros. Assim, num caso o comprimento da alavanca faz sua fraqueza, enquanto no outro caso faz sua força.

8 Devemos julgar com base no mesmo princípio os séculos que merecem nossa preferência como promotores da prosperidade do gênero humano. Muito se admirou aqueles em que se viu florescerem as letras e as artes, sem penetrar o objetivo secreto da sua cultura, sem considerar o efeito funesto deste, *idque apud imperitos humanitas vocabatur, cum pars servitutis esset* [aquilo a que os ignorantes chamavam de civilização era uma parte da sua servidão]. Será que nunca seremos capazes de enxergar nas máximas dos livros o interesse grosseiro que move seus autores? Não, o que quer que eles possam dizer, quando apesar de seu brilho um país se despoeva, não é verdade que tudo vá bem e não basta que um poeta tenha 100 mil libras de renda para que seu século seja o melhor de todos. É preciso considerar muito menos a quietude aparente e a tranquilidade dos chefes do que o bem-estar das nações inteiras e, sobretudo, das classes mais numerosas. A geada devasta certos cantões, mas raramente traz a penúria. As revoltas, as guerras civis apavoram muito os chefes, mas não são elas a verdadeira desgraça dos povos, que podem até ter uma trégua, enquanto eles disputam entre si quem irá tiranizá-los. É do estado permanente dos povos que provêm a sua prosperidade ou a sua calamidade real: quando tudo é sufocado sob o jugo é que tudo se degrada; é então que os chefes, destruindo-os a seu bel-prazer, *ubi solitudinem faciunt, pacem appellant* [onde fazem um deserto, dizem que estabeleceram a paz]. Quando as rixas dos grandes agitavam o reino da França e quando o coadjutor de Paris ia ao Parlamento com um punhal no bolso, isso não impedia que o povo francês vivesse feliz e numeroso numa honesta e livre abastança. Outrora, a Grécia florescia envolvida nas guerras mais cruéis; o sangue corria a rodo, mas todo o país era densamente povoado. Parecia, diz Maquiavel, que em meio às mortes, proscições, guerras civis, nossa República se tornava mais poderosa. A virtude dos cidadãos, seus costumes, sua independência, tinham mais eficácia para fortalecê-la do que todas as suas dissensões tinham para enfraquecê-la. Um pouco de agitação dá alento às almas, e o que faz verdadeiramente a espécie prosperar é menos a paz que a liberdade.

9 A lenta formação e a evolução da República de Veneza em suas lagunas proporcionam um exemplo notável dessa sucessão. É espantoso que, há mais de 1200 anos, os venezianos parecem ainda estar no segundo termo, o qual começou no *Serrar di Consiglio* de 1198. Quanto aos antigos duques, apesar de recriminados por isso, não obstante o que diga o

squitinio della libertà veneta [exame da liberdade veneziana], está provado que eles não foram seus soberanos.

Não deixarão de me objetar que a República romana seguiu, dirão, uma evolução oposta, passando da monarquia à aristocracia, e da aristocracia à democracia. Estou longe de pensar assim.

A primeira instituição de Rômulo foi um governo misto que degenerou prontamente em despotismo. Por causas particulares, o Estado pereceu antes do tempo, tal como se vê morrer um recém-nascido antes de alcançar a idade madura. A expulsão dos Tarquínios foi a verdadeira época do nascimento da República. Mas esta não assumiu já de início uma forma constante, porque, não tendo sido abolido o patriciado, a coisa foi feita pela metade. Dessa maneira, como a aristocracia hereditária, que é a pior das administrações legítimas, permaneceu em conflito com a democracia, a forma do governo, sempre incerta e flutuante, só veio a ser fixada com o estabelecimento dos tribunos, conforme provou Maquiavel. Somente então houve um verdadeiro governo e uma verdadeira democracia. De fato, então, o povo não era apenas soberano mas também magistrado e juiz; o Senado não passava de um tribunal subordinado para temperar e concentrar o governo; e os próprios cônsules, apesar de patrícios, apesar de primeiros magistrados, apesar de generais absolutos na guerra, em Roma não eram mais que presidentes do povo.

Desde então, viu-se também o governo seguir sua propensão natural e tender fortemente à aristocracia. Tendo o patriciado se abolido como que por si mesmo, a aristocracia não estava mais no corpo dos patrícios, como em Veneza e em Gênova, mas no corpo do Senado, composto de patrícios e plebeus, e até no corpo dos tribunos quando estes começaram a usurpar um poder ativo. Porque as palavras não mudam as coisas e quando o povo tem chefes que governam para ele, qualquer que seja o nome desses chefes é sempre uma aristocracia.

Do abuso da aristocracia nasceram as guerras civis e o triunvirato. Sila, Júlio César, Augusto, tornaram-se, de fato, verdadeiros monarcas, e, enfim, sob o despotismo de Tibério o Estado foi dissolvido. A história romana não desmente meu princípio, portanto; ela o confirma.

10 *Omnes enim et habentur et dicuntur tyranni qui potestate utuntur perpetua, in ea Civitate quae libertate usa est* [São tidos e chamados de tiranos todos os que fazem uso de um poder perpétuo num Estado em que se desfrutava da liberdade], Cornélio Nepos, *Vida de Miltíades*. É verdade que Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, viii, 10) distingue o tirano do rei: o primeiro governaria em benefício próprio e o segundo somente em benefício dos seus súditos. Mas, à parte o fato de que todos os autores gregos adotaram o termo *tirano* em outro sentido, como se vê sobretudo no *Hiéron* de Xenofonte, decorreria da distinção de Aristóteles que desde o começo do mundo ainda não existiu um só rei.

11 Mais ou menos no sentido que se dá a esse nome no Parlamento da Inglaterra. A semelhança dessas funções pôs em conflito os cônsules e os tribunos, apesar de toda jurisdição ter sido suspensa.

12 Adotar nos países frios o luxo e a indolência dos orientais é querer se agrilhoar, é submeter-se ainda mais necessariamente que eles aos grilhões.

13 É o que me propus fazer na continuação desta obra, quando, ao tratar das relações externas, chegaria às confederações. Matéria nova, em que os princípios ainda precisam ser estabelecidos.

14 É claro que ninguém deixa o país para escapar do seu dever e se dispensar de servir a pátria no momento em que ela necessita de nós. A fuga seria então criminosa e punível; não seria mais partida, mas deserção.

livro iv

I

Que a vontade geral é indestrutível

Enquanto vários homens reunidos se consideram um só corpo, eles têm uma só vontade, voltada para a conservação comum e para o bem-estar geral. Então, todos os recursos do Estado são vigorosos e simples, suas máximas são claras e luminosas, não há interesses complicados, contraditórios, o bem comum se mostra por toda parte com evidência e não requer mais que o bom-senso para ser percebido. A paz, a união, a igualdade, são inimigas das sutilezas políticas. Os homens retos e simples são difíceis de enganar, por causa da sua simplicidade, e os engodos, os pretextos refinados não os inibem: eles não são finos o bastante para serem enganados. Quando se vê entre o povo mais feliz do mundo bandos de camponeses resolverem os assuntos do Estado ao pé de um carvalho, sempre se conduzindo sabiamente, como podemos nos impedir de menosprezar os refinamentos das outras nações, que se tornam ilustres e infelizes com tanta arte e tantos mistérios?

Um Estado assim governado necessita de muito poucas leis, e, à medida que se torna necessário promulgar novas, vê-se essa necessidade universalmente. O primeiro que as propõe não faz mais que dizer o que todos já sentiram, e não se recorre a altercações nem à eloquência para transformar em lei o que cada um já resolveu fazer, a partir do momento em que cada um estará seguro de que os outros farão como ele.

O que confunde os lucubreadores é que, por só verem Estados mal constituídos desde o início, ficam impressionados com a impossibilidade de manterem nesses Estados uma organização assim e riem ao imaginar todas as tolices que um hábil espertalhão, um paroleiro insinuante, poderia então persuadir o povo de Paris ou de Londres a cometer. Não sabem que

Cromwell teria sido mandado para os trabalhos forçados pelo povo de Berna, e o duque de Beaufort sido posto na masmorra pelos genebrinos.

Mas quando o nó social começa a afrouxar e o Estado a se debilitar, quando os interesses particulares começam a se fazer sentir e as pequenas sociedades a influir sobre a grande, o interesse comum se altera e encontra oponentes, a unanimidade não reina mais nos votos, a vontade geral não é mais a vontade de todos, elevam-se contraditórios, debates, e a melhor opinião não é aprovada sem embates.

Enfim, quando o Estado, à beira da ruína, já não subsiste senão por uma forma ilusória e vã, quando o vínculo social é rompido em todos os corações, quando o mais vil interesse se vale descaradamente do nome sagrado do bem público, então a vontade geral se torna muda, e todos, guiados por motivos secretos, não opinam mais enquanto cidadãos, como se o Estado nunca houvesse existido, e aprova-se, com o falso nome de leis, decretos iníquos que não têm outra finalidade senão o interesse particular.

Segue-se daí que a vontade geral foi aniquilada ou corrompida? Não, ela continua a mesma, inalterável e pura, mas é subordinada a outras que prevalecem sobre ela. Cada um, separando seu interesse do interesse comum, vê que não pode separá-lo inteiramente, mas sua parte do mal público não lhe parece nada junto do bem exclusivo de que pretende se apropriar. Tirante esse bem particular, ele deseja o bem geral em seu próprio interesse mais fortemente do que qualquer outro. Mesmo vendendo seu sufrágio em troca de dinheiro, ele não extingue em si a vontade geral, ele a elude. O erro que ele comete é mudar o estado da questão e responder com uma coisa diferente do que lhe pedem, de sorte que, em vez de dizer, por seu sufrágio: “É vantajoso para o Estado”, ele diz: “É vantajoso para determinado homem ou determinado partido que determinada opinião seja aprovada”. Assim, a lei da ordem pública nas assembleias não é tanto a de manter a vontade geral, quanto a de fazer que esta seja sempre interrogada e sempre responda.

Eu teria a fazer aqui muitas reflexões sobre o simples direito de votar em todo ato de soberania, direito que não pode tirar nada dos cidadãos, e sobre o de opinar, de propor, de dividir, de discutir que o governo sempre tem o grande cuidado de reservar a seus componentes. Mas essa importante matéria requereria um tratado à parte, e não posso dizer tudo neste aqui.

II

Dos sufrágios

Vê-se pelo capítulo precedente que a maneira como são tratados os assuntos gerais pode fornecer um indicador bastante seguro do estado atual dos costumes e da saúde do corpo político. Quanto mais reinar a concordância nas assembleias, isto é, quanto mais as opiniões se aproximarem da unanimidade, mais também a vontade geral será dominante; enquanto os longos debates, os dissensos, o tumulto, anunciam a ascendência dos interesses particulares e o declínio do Estado.

Isso parece menos evidente quando duas ou várias ordens entram na sua constituição, como em Roma os patrícios e os plebeus, cujas querelas perturbaram tantas vezes os comícios, inclusive nos melhores tempos da República. Mas essa exceção é mais aparente do que real, porque então, pelo vício inerente ao corpo político, tem-se por assim dizer dois Estados em um — o que não é verdade para os dois conjuntos é verdade para cada um separadamente. E, de fato, até nos tempos mais tempestuosos, os plebiscitos do povo, quando o Senado não se metia, eram sempre aprovados tranquilamente e por grande maioria de sufrágios: tendo os cidadãos um só interesse, o povo tinha uma só vontade.

No outro extremo do círculo volta a unanimidade: é quando os cidadãos que caíram na servidão não têm mais nem liberdade nem vontade. Então, o temor e a lisonja transformam em aclamações os sufrágios: não se delibera mais, adora-se ou amaldiçoa-se. Assim era a vil maneira de opinar do Senado sob os imperadores. Às vezes isso se fazia com precauções ridículas: Tácito observa que, sob Oto, os senadores, cumulando Vitélio de execrações, fingiam ao mesmo tempo fazer um barulhão terrível, para que, se por acaso ele viesse a se tornar imperador, não pudesse saber o que cada um deles tinha dito.

Dessas diversas considerações provêm as máximas com base nas quais se deve definir a maneira de contar os votos e de comparar as opiniões, conforme a vontade geral seja mais ou menos fácil de conhecer e o Estado esteja mais ou menos em declínio.

Só há uma lei que, por sua natureza, exige um consentimento unânime: o pacto social, porque a associação civil é o ato mais voluntário do mundo. Como todo homem nasce livre e senhor de si, ninguém pode, a nenhum

pretexto, sujeitá-lo sem seu consentimento. Decidir que o filho de uma escrava nasce escravo é decidir que ele não nasce homem.

Portanto, se quando do pacto social houver oponentes, sua oposição não invalida o contrato, somente impede que eles não sejam envolvidos nele: serão estrangeiros entre os cidadãos. Quando o Estado é instituído, o consentimento está na residência: morar no território é submeter-se à soberania.¹

Fora esse contrato primitivo, a voz da maioria sempre obriga todos os demais, é uma consequência do próprio contrato. Mas, indagarão, como um homem pode ser livre e, ao mesmo tempo, forçado a se conformar a vontades que não são suas? Como os oponentes são livres e, ao mesmo tempo, submetidos a leis a que não deram seu consentimento?

Respondo que a questão está mal formulada. O cidadão dá seu consentimento a todas as leis, inclusive àquelas que são aprovadas contra a sua vontade e àquelas que o punem se ele ousar violar uma. A vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral; é por ela que eles são cidadãos e livres.² Quando se propõe uma lei na assembleia do povo, o que se pergunta a seus partícipes não é se aprovam a proposta ou se a rejeitam, mas se ela é conforme ou não à vontade geral, que é a deles. Ao dar seu sufrágio, cada um dá sua opinião a respeito, e do cômputo dos votos se extrai a declaração da vontade geral. Portanto, quando a opinião contrária à minha prevalece, isso não prova nada além de que eu estava enganado e que o que eu estimava ser a vontade geral não era. Se minha opinião particular houvesse se imposto, eu teria feito uma coisa diferente da que eu tinha querido, e é então que eu não teria sido livre.

Isso supõe, é verdade, que todas as características da vontade geral ainda coincidam com a da maioria, pois quando deixam de coincidir, qualquer que seja o partido que tomemos, já não há liberdade.

Mostrando precedentemente como as vontades particulares substituíam a vontade geral nas deliberações públicas, deixei suficientemente claro quais eram os meios factíveis para prevenir esse abuso. Voltarei a falar disso mais adiante. No que concerne ao número proporcional dos sufrágios para declarar essa vontade, também estabeleci os princípios com base nos quais se pode determiná-la. A diferença de uma só voz quebra a igualdade, um só oponente quebra a unanimidade; mas entre a unanimidade e a igualdade há várias divisões desiguais, e esse número pode ser estabelecido para cada um desses casos de acordo com o estado e as necessidades do corpo político.

Duas máximas gerais podem servir para determinar essas relações: uma, que quanto mais as deliberações são importantes e graves, mais a opinião que prevalece deve se aproximar da unanimidade; a outra, que quanto mais a questão em debate requer celeridade, menor deve ser a maioria prescrita na divisão das opiniões, e nas deliberações que têm de ser decididas imediatamente, o excedente de uma só voz deve bastar. A primeira dessas máximas parece a mais adequada às leis, a segunda, aos negócios públicos. Como quer que seja, é com base na combinação das duas que se pode estabelecer o melhor número para a maioria se pronunciar.

III *Das eleições*

No que concerne à eleição do príncipe e à dos magistrados, que são, como eu disse, atos complexos, há dois caminhos para proceder a elas, a saber, a escolha e o sorteio. Ambos foram empregados em diversas repúblicas, e ainda se vê atualmente um misto complicadíssimo dos dois na eleição do doge de Veneza.

“O sufrágio por sorteio”, diz Montesquieu, “é da natureza da democracia.” Admitamos, mas como assim? “O sorteio”, continua ele, “é uma maneira de eleger que não aflige ninguém; ele deixa a cada cidadão uma esperança razoável de servir à pátria.” Isso não são razões.

Se se recordar de que a eleição dos chefes é uma função do governo, e não da soberania, ver-se-á por que o caminho do sorteio corresponde mais à natureza da democracia, em que a administração é tanto melhor quanto menos numerosos são os atos.

Em toda verdadeira democracia, a magistratura não é uma vantagem, mas um encargo oneroso, que não se pode impor com justiça a um indivíduo em vez de a outro. Somente a lei pode impor esse encargo àquele sobre o qual o sorteio recairá. Porque então, sendo a condição igual para todos e não dependendo a escolha de nenhuma vontade humana, não há aplicação particular que altere a universalidade da lei.

Na aristocracia o príncipe escolhe o príncipe, o governo se mantém por si mesmo, e é aí que os sufrágios são apropriados.

O exemplo da eleição do doge de Veneza confirma essa distinção, longe de destruí-la. Essa forma mesclada convém a um governo misto. Porque é

um erro considerar o governo de Veneza uma verdadeira aristocracia. Lá, enquanto o povo não tem nenhuma participação no governo, a nobreza é o próprio povo. Uma multidão de pobres barnabitas nunca se aproximou de nenhuma magistratura e não tem da nobreza mais que o inútil título de excelência e o direito de assistir ao grande conselho. Como esse grande conselho é tão numeroso quanto o nosso conselho geral de Genebra, seus ilustres membros não têm mais privilégios que nossos simples cidadãos. É seguro que, descontando a extrema disparidade entre as duas repúblicas, a burguesia de Genebra representa exatamente o patriciado veneziano, nossos nativos e habitantes representam os cidadãos e o povo de Veneza, nossos camponeses representam os súditos da terra. Enfim, como quer que consideremos essa República, tirante a sua grandeza, seu governo não é mais aristocrático do que o nosso. Toda a diferença está em que, não tendo nenhum chefe vitalício, não temos a mesma necessidade de sorteio.

As eleições por sorteio teriam poucos inconvenientes numa verdadeira democracia, pois sendo tudo igual tanto pelos costumes e pelos talentos como pelos princípios e pela fortuna, seria quase indiferente o sorteado. Mas eu disse que não haveria assim verdadeira democracia.

Quando a escolha e o sorteio se misturam, a primeira deve preencher os cargos que requerem talentos específicos, como as funções militares; o outro convém àqueles em que bastam o bom senso, a justiça, a integridade, como os cargos da judicatura, porque num estado bem constituído essas qualidades são comuns a todos os cidadãos.

Nem o sorteio nem os sufrágios têm vez no governo monárquico. Sendo o monarca, de direito, o único príncipe e o único magistrado, a escolha de seus lugares-tenentes só cabe a ele. Quando o abade de Saint Pierre propunha multiplicar os conselhos do rei da França e eleger seus membros por escrutínio, ele não via que propunha mudar a forma do governo.

Restaria falar da maneira de pronunciar e contar os votos na assembleia do povo, mas talvez a história da organização romana nesse ponto explique mais sensivelmente todas as máximas que eu poderia estabelecer. Não é indigno de um leitor judicioso examinar em detalhe como se tratavam os negócios públicos e particulares num conselho de 200 mil homens.

IV

Dos comícios romanos

Não temos nenhum registro fundamentado dos primeiros tempos de Roma, tudo indica inclusive que a maioria das coisas que se dizem a esse respeito são fábulas³ e, em geral, a parte mais instrutiva dos anais dos povos, que é a história da sua instituição, é a que mais nos falta. A experiência nos ensina todos os dias de que causas nascem as revoluções dos impérios, mas, como não se formam mais povos, não temos mais do que conjecturas para explicar como eles se formaram.

Os usos que encontramos estabelecidos atestam pelo menos que houve uma origem desses usos. Das tradições que remontam a essas origens, as que as maiores autoridades avalizam e as que as mais fortes razões confirmam devem ser tidas como as mais corretas. Foram esses os princípios que procurei seguir ao investigar como o povo mais livre e mais poderoso da terra exercia seu poder supremo.

Depois da fundação de Roma, a República nascente, isto é, o exército do fundador, composto de albanos, de sabinos e de estrangeiros, foi dividido em três classes, que essa divisão fez ganhar o nome de tribos. Cada uma dessas tribos foi subdividida em dez cúrias, e cada cúria em decúrias, à frente das quais puseram chefes chamados curiões e decuriões.

Além disso, tirou-se de cada tribo um corpo de cem cavaleiros chamado centúria, donde se vê que essas divisões, pouco necessárias num burgo, inicialmente eram apenas militares. Mas parece que um instinto de grandeza levava a cidade de Roma a se prover antecipadamente de uma organização apropriada à capital do mundo.

Dessa primeira divisão logo resultou um inconveniente. É que a tribo dos albanos⁴ e a dos sabinos⁵ permaneceram sempre iguais, enquanto a dos estrangeiros⁶ crescia sem cessar devido ao concurso perpétuo destes, de modo que esta última não demorou a superar as outras duas. O remédio que Sêrvio encontrou para esse perigoso abuso foi mudar a divisão, e substituiu a das raças, que ele aboliu, por outra tirada dos lugares da cidade ocupados por cada tribo. Em vez de três tribos, ele instituiu quatro, cada uma das quais ocupava uma das colinas de Roma e levava o seu nome. Remediando assim a desigualdade presente, ele também a preveniu para o futuro e, para que essa divisão não fosse somente de lugares, mas igualmente de homens, proibiu que os habitantes de um distrito se mudassem para outro, o que impediu a mistura das raças.

Também dobrou as três antigas centúrias de cavalaria e acrescentou mais doze, sempre porém com os antigos nomes, meio simples e judicioso pelo

qual acabou de distinguir o corpo dos cavaleiros do corpo do povo, sem fazer murmurar este último.

A essas quatro tribos urbanas Sérvio acrescentou quinze outras, chamadas de tribos rústicas, porque eram formadas por moradores do campo, divididas em igual número de cantões. Na sequência, formou-se o mesmo número de novas tribos, e o povo romano ficou enfim dividido em 35 tribos, total em que permaneceram até o fim da República.

Dessa distinção entre as tribos da cidade e as tribos do campo resultou um efeito digno de nota, porque não há outro exemplo disso e porque Roma deveu a ele ao mesmo tempo a conservação de seus costumes e a ampliação do seu império. Pode-se imaginar que as tribos urbanas logo se apropriaram do poder e das honrarias e não tardaram a rebaixar as tribos rústicas, mas foi o contrário. Todos conhecem o gosto dos primeiros romanos pela vida campestre. Esse gosto lhes vinha de seu sábio fundador, que uniu à liberdade os trabalhos rústicos e militares, relegando, por assim dizer, à cidade as artes, os ofícios, a intriga, a fortuna e a escravidão.

Assim, como tudo o que Roma tinha de ilustre vivia nos campos e cultivava as terras, os romanos logo se acostumaram a buscar somente no campo os esteios de república. E como esse modo de vida era o dos patrícios mais dignos, ele foi reverenciado por todo mundo: a vida simples e laboriosa dos aldeões foi preferida à vida ociosa e sem vitalidade dos burgueses de Roma, e quem não seria mais que um infeliz proletário na cidade, como trabalhador do campo tornou-se um cidadão respeitado. Não é por acaso, dizia Varrão, que nossos magnânimos ancestrais estabeleceram na aldeia o viveiro desses robustos e valentes homens que os defendiam em tempo de guerra e os alimentavam em tempo de paz. Plínio diz positivamente que as tribos dos campos eram reverenciadas por causa dos homens que as compunham; ao passo que eram transferidos por ignomínia para as tribos da cidade os covardes que se queria aviltar. O sabino Ápio Cláudio, que viera se estabelecer em Roma, aí foi cumulado de honras e inscrito numa tribo rústica, que mais tarde adotou o nome da sua família. Enfim, os libertos entravam todos para as tribos urbanas, nunca para as tribos rurais; e não há, durante toda a República, um só exemplo de algum desses libertos que tenha alcançado uma magistratura, apesar de ter se tornado cidadão.

Esse princípio era excelente, mas foi levado tão longe, que acarretou enfim uma mudança e um certo abuso na organização política.

Primeiramente, os censores, depois de terem se apossado por muito tempo do direito de transferir arbitrariamente os cidadãos de uma tribo a outra, permitiram que a maioria deles se inscrevesse na que lhes aprazia, permissão essa que certamente não servia para nada e eliminava um dos grandes meios da censura. Além do mais, como os grandes e os poderosos se inscreviam todos nas tribos do campo, e os libertos que se tornaram cidadãos permaneceram com o populacho nas tribos da cidade, as tribos em geral não tiveram mais local nem território; todas se viram tão misturadas que não se podia mais discernir os membros de cada uma senão pelos registros, de sorte que a ideia da palavra *tribo* passou assim do real ao pessoal, ou antes, tornou-se quase uma quimera.

Aconteceu ainda que as tribos da cidade, por estarem mais ao alcance, muitas vezes eram as mais fortes nos comícios e venderam o Estado aos que quisessem por bem comprar os sufrágios da canalha que os compunha.

Quanto às cúrias, tendo o fundador criado dez em cada tribo, todo o povo romano então encerrado entre os muros da cidade era composto por trinta cúrias, cada uma das quais tinha seus templos, seus deuses, seus funcionários, seus sacerdotes e suas festas, chamadas compitais, assemelhadas às paganálias, que posteriormente as tribos rústicas comemoravam.

Na nova divisão de Sérvio, como esse número de trinta não podia se distribuir igualmente em suas quatro tribos, ele não quis tocar nelas, e as cúrias independentes das tribos se tornaram outra divisão dos habitantes de Roma. Mas não se cogitou das cúrias nem nas tribos rústicas nem no povo que as compunha, porque, tendo essas tribos se tornado um estabelecimento puramente civil e tendo outra organização sido criada para o recrutamento das tropas, as divisões militares de Rômulo se tornaram supérfluas. Assim, embora todo cidadão estivesse inscrito numa tribo, isso estava longe de acontecer no caso da cúria.

Sérvio fez uma terceira divisão, que não tinha nenhuma relação com as precedentes e se tornou, pelos efeitos que produziu, a mais importante de todas. Ele distribuiu todo o povo romano por seis classes, que não distinguiu nem pelo lugar nem pelos homens, mas pelos bens, de sorte que as primeiras classes eram formadas pelos ricos, as últimas pelos pobres e as médias pelos que desfrutavam de uma fortuna módica. Essas seis classes eram subdivididas em 193 outros corpos chamados centúrias, e esses corpos eram tão distribuídos que a primeira classe compreendia, por si só, mais da

metade deles, e a última formava um só. Resultou disso que a classe menos numerosa em homens era a mais numerosa em centúrias e que a última classe inteira contava apenas como uma subdivisão, embora contivesse sozinha mais da metade dos habitantes de Roma.

Para que o povo percebesse menos as consequências desta última forma, Sérvio fingiu lhe dar uma aparência militar: inseriu na segunda classe duas centúrias de armeiros e dois instrumentos de guerra na quarta. Em cada classe, exceto a última, ele distinguiu os jovens dos velhos, isto é, os que eram obrigados a portar armas daqueles cuja idade os isentava legalmente, uma distinção que, mais que a dos bens, acarretou a necessidade de recomeçar muitas vezes o censo ou a contagem. Enfim, ele quis que a assembleia se realizasse no Campo de Marte e que todos os que estivessem na idade de servir comparecessem com suas armas.

A razão pela qual ele não seguiu na última classe essa mesma divisão entre jovens e velhos foi que não se concedia ao populacho, de que era composta, a honra de portar armas pela pátria. Era preciso ter um lar para obter o direito de defendê-lo, e provavelmente, dessas inúmeras hordas de mendigos que hoje têm destaque no exército dos reis, não haveria uma só que não fosse escorraçada com desdém de uma coorte romana, nos tempos em que os soldados eram defensores da liberdade.

No entanto, ainda se distinguiu na última classe os *proletários* dos que se chamavam *capite sensi*. Os primeiros, que não estavam totalmente reduzidos a nada, pelo menos davam cidadãos ao Estado, às vezes até soldados, em caso de necessidade premente. Para os que não tinham absolutamente nada e que só podiam ser contados por cabeça, eram considerados nulos, e Mário foi o primeiro que se dignou alistá-los.

Sem resolver aqui se esta terceira distinção era boa ou má em si, creio poder afirmar que somente os costumes simples dos primeiros romanos, seu despreendimento, seu gosto pela agricultura, seu desprezo pelo comércio e pela ânsia do ganho, podiam torná-la praticável. Onde está o povo moderno em que a devoradora avidez, o espírito inquieto, a intriga, os deslocamentos contínuos, os perpétuos reveses de fortuna, podem deixar perdurar vinte anos semelhante sistema sem subverter o Estado? Cumpre em todo caso notar que os costumes e a censura, mais fortes que essa instituição, corrigiram seus vícios em Roma e que um rico se viu relegado à classe dos pobres por ter ostentado excessivamente a sua riqueza.

Disso tudo pode-se compreender facilmente por que quase nunca se faz menção a mais do que cinco classes, embora fossem na verdade seis. A sexta, não fornecendo soldados ao exército nem votantes no Campo de Março,⁷ e não tendo quase nenhuma serventia na República, raramente era levada em conta para alguma coisa.

Foram essas as diferentes divisões do povo romano. Vejamos agora o efeito que elas produziam nas assembleias. Essas assembleias legitimamente convocadas se chamavam comícios; elas se realizavam geralmente na praça de Roma ou no Campo de Marte, e se distinguiam em comícios por cúrias, comícios por centúrias e comícios por tribos, conforme essas três formas segundo as quais eram organizadas: os comícios por cúrias foram instituídos por Rômulo, os por centúrias por Sêrvio, os por tribos pelos tribunos do povo. Nenhuma lei recebia sanção, nenhum magistrado era eleito se não fosse nos comícios, e como não havia nenhum cidadão que não estivesse inscrito numa cúria, numa centúria ou numa tribo, segue-se que nenhum cidadão estava excluído do direito de sufrágio e que o povo romano era verdadeiramente soberano de direito e de fato.

Para que os comícios fossem legitimamente reunidos e o que neles se fazia tivesse força de lei, eram necessárias três condições: a primeira, que o corpo ou o magistrado que os convocava estivesse revestido para tanto da autoridade necessária; a segunda, que a assembleia se reunisse num dos dias permitidos pela lei; a terceira, que os augúrios fossem favoráveis.

A razão da primeira regra não necessita ser explicada. A segunda é uma questão administrativa: não era permitido, por exemplo, reunir os comícios nos feriados e dias de feira, quando as pessoas do campo vindas a Roma por seus assuntos não tinham tempo para passar o dia na praça pública. Quanto à terceira, o Senado mantinha sob rédea curta um povo altivo e agitado, e temperava adequadamente o ardor dos tribunos sediciosos, mas estes encontraram mais de um meio para se livrar desse estorvo.

As leis e a eleição dos chefes não eram os únicos pontos submetidos ao juízo dos comícios. Tendo o povo romano usurpado as mais importantes funções do governo, podemos dizer que a sorte da Europa era definida em suas assembleias. Essa variedade de objetos dava lugar às diversas formas que essas assembleias adquiriam, conforme as matérias que deviam ser decididas.

Para julgar essas diversas formas, basta compará-las. Ao instituir as cúrias, Rômulo tinha em vista conter o Senado pelo povo e o povo pelo

Senado, dominando igualmente a todos. Ele deu então ao povo, por essa forma, toda a autoridade do número para contrabalançar a do poder e das riquezas, que deixava aos patrícios. Mas, seguindo o espírito da monarquia, deixou no entanto mais vantagens para os patrícios, pela influência de seus clientes sobre a maioria dos sufrágios. Essa admirável instituição dos patronos e dos clientes foi uma obra-prima de política e de humanidade, sem a qual o patriciado, tão contrário ao espírito da República, não teria podido subsistir. Somente Roma teve a honra de dar ao mundo esse belo exemplo, do qual nunca resultou abusos e que, no entanto, nunca foi seguido.

Como essa mesma forma das cúrias subsistiu sob os reis até Sérvio e como o reinado do último Tarquínio não era tido como legítimo, isso levou a distinguir as leis reais pelo nome de *leges curiatae*.

Na República, as cúrias, sempre limitadas às quatro tribos urbanas e sendo compostas apenas pelo populacho de Roma, não podiam mais convir nem ao Senado, que estava à frente dos patrícios, nem aos tribunos, que, embora plebeus, estavam à frente dos cidadãos abastados. Elas caíram portanto em descrédito e seu aviltamento foi tal que seus trinta lictores reunidos faziam o que os comícios por cúrias deveriam fazer.

A divisão por centúrias era tão favorável à aristocracia que não se vê como o Senado não prevalecia sempre nos comícios que tinham esse nome e pelos quais eram eleitos os cônsules, os censores e os outros magistrados curuis. De fato, das 193 centúrias que formavam as seis classes de todo o povo romano, a primeira classe compreendia 98 e, como os votos só eram contados por centúrias, essa primeira classe prevalecia em números de votos sobre todas as outras. Quando todas as suas centúrias concordavam, nem se continuava a contar os sufrágios; o que a minoria havia decidido passava por uma decisão da multidão, e pode-se dizer que nos comícios por centúrias os negócios públicos eram resolvidos muito mais pela maioria do dinheiro do que pela maioria dos votos.

Mas essa extrema autoridade era temperada por dois meios. Primeiro, de ordinário, os tribunos e sempre um grande número de plebeus faziam parte da classe dos ricos e assim contrabalançavam o crédito dos patrícios nessa primeira classe.

O segundo meio consistia em que, em vez de fazer as centúrias votarem de acordo com sua ordem, o que faria começar sempre pela primeira, sorteava-se uma, e essa,⁸ sozinha, procedia à eleição. Depois, todas as

centúrias convocadas para outro dia pela ordem repetiam a mesma eleição, e geralmente a confirmavam. A autoridade do exemplo era, assim, tirada da ordem e entregue à sorte, de acordo com o princípio da democracia.

Resultava desse costume outra vantagem: os cidadãos do campo tinham tempo, entre as duas eleições, de se informar sobre o mérito do candidato provisoriamente nomeado, a fim de dar seu voto em conhecimento de causa. Mas a pretexto de celeridade veio a se abolir esse uso, e as duas eleições foram feitas no mesmo dia.

Os comícios por tribos eram propriamente o conselho do povo romano. Eles eram convocados somente pelos tribunos, que eram eleitos neles e a eles apresentavam seus plebiscitos. Além de não ter status nesses comícios, o Senado não tinha nem mesmo o direito de assistir a eles e, forçados a obedecer a leis que não puderam votar, os senadores eram, sob esse aspecto, menos livres do que os mais humildes cidadãos. Essa injustiça era muito mal entendida e bastava, por si só, para invalidar os decretos de um corpo em que nem todos os seus membros eram admitidos. Se todos os patrícios tivessem participado desses comícios, conforme o direito que tinham como cidadãos, tornando-se então simples particulares, não teriam influído muito sobre uma forma de sufrágio que era contada por cabeça e em que o mais simples proletário podia tanto quanto o príncipe do Senado.

Vê-se portanto que, além da ordem que resultava desses diversos sistemas para contar os sufrágios de um povo tão grande, esses sistemas não eram formas indiferentes em si, cada uma tinha efeitos relativos aos pontos de vista que a faziam ser escolhida.

Sem entrar em mais longos detalhes, resulta dos esclarecimentos precedentes que os comícios por tribos eram os mais favoráveis ao governo popular, e os comícios por centúrias, à aristocracia. No que concerne aos comícios por cúrias, em que só o populacho de Roma formava a maioria, como eles só serviam para privilegiar a tirania e os maus desígnios, acabaram caindo em descrédito, e os próprios sediciosos se abstinham de um meio que punha por demais em evidência seus projetos. É certo que toda a majestade do povo romano se encontrava apenas nos comícios por centúrias, que eram os únicos completos, visto que, nos comícios por cúrias, faltavam os tribunos rústicos, e nos comícios por tribos, o Senado e os patrícios.

Quanto à maneira de contar os sufrágios, entre os primeiros romanos ela era tão simples quanto seus costumes, embora menos simples que em

Esparta. Cada um dava seu voto em voz alta, um escrivão os registrava à medida que eram proferidos. A pluralidade de votos em cada tribo determinava o sufrágio da tribo, a maioria de votos entre as tribos determinava o sufrágio do povo, e assim também no caso das cúrias e das centúrias. Esse uso era bom enquanto a honestidade reinava entre os cidadãos e enquanto cada um tinha vergonha de dar publicamente seu sufrágio a uma opinião injusta ou a um sujeito indigno. Mas quando o povo se corrompeu e começou a compra de votos, foi conveniente pronunciar seus votos em segredo para conter pela desconfiança os compradores e proporcionar aos velhacos o meio de não serem traidores.

Sei que Cícero critica essa mudança e atribui parcialmente a ela a ruína da República. Mas embora eu sinta o peso de enfrentar a autoridade de Cícero, não posso ser da sua opinião. Penso, ao contrário, que, por não ter feito mudanças semelhantes em número suficiente, acelerou-se a perda do Estado. Assim como o regime das pessoas sadias não é adequado aos doentes, não se deve querer governar um povo corrupto com as mesmas leis que convêm a um bom povo. Nada prova melhor essa máxima que a duração da República de Veneza, de que ainda existe um simulacro, unicamente porque suas leis só convêm aos homens de má índole.

Distribuíram-se então aos cidadãos tábulas com as quais eles podiam votar sem que se soubesse qual a sua opinião. Também foram estabelecidas novas formalidades para recolher as tábulas, contar os votos, a comparação dos números etc. O que não impediu que a fidelidade dos funcionários encarregados dessas funções⁹ fosse muitas vezes posta sob suspeição. Enfim foram promulgados éditos, cujo grande número mostra sua inutilidade, para impedir as intrigas e o tráfico de sufrágios.

Nos últimos tempos, era-se muitas vezes obrigado a recorrer a expedientes extraordinários para suprir a insuficiência das leis. Ora invocavam-se milagres, mas esse meio, que podia se impor ao povo, não se impunha aos que o governavam; ora convocava-se bruscamente uma assembleia antes que os candidatos tivessem tempo para urdir as suas tramas; ora consumia-se toda uma sessão falando, quando se via que o povo, seduzido, estava a ponto de tomar uma decisão ruim. Mas a ambição por fim esquivou todos os obstáculos, e o que há de incrível é que, em meio a tantos abusos, esse povo imenso, graças a seus antigos regulamentos, não deixava de eleger os magistrados, de aprovar leis, de julgar as causas, de

despachar os assuntos particulares e públicos, quase com tanta facilidade quanto o próprio Senado teria podido fazer.

V

Do tribunato

Quando não se pode estabelecer uma exata proporção entre as partes constitutivas do Estado ou quando causas indestrutíveis alteram sem cessar as relações entre elas, institui-se uma magistratura particular, separada das outras, que situa cada termo em sua verdadeira relação e que faz uma ligação ou um meio-termo, seja entre o príncipe e o povo, seja entre o príncipe e o soberano, seja entre os dois lados ao mesmo tempo, se necessário.

Esse corpo, que chamarei de tribunato, é o conservador das leis e do poder legislativo. Às vezes ele serve para proteger o soberano contra o governo, como faziam em Roma os tribunos do povo, às vezes para apoiar o governo contra o povo, como faz agora em Veneza o Conselho dos Dez, e às vezes para manter o equilíbrio entre uma parte e outra, como faziam os éforos em Esparta.

O tribunato não é uma parte constitutiva da cidade e não deve ter nenhuma porção do poder legislativo nem do executivo, mas é por isso mesmo que seu poder é maior, porque, embora não possa fazer nada, pode impedir tudo. Ele é mais sagrado e mais reverenciado como defensor das leis do que o príncipe que as executa e do que o soberano que as promulga. Foi o que se viu claramente em Roma quando esses altivos patrícios, que sempre desprezaram o povo inteiro, foram forçados a se vergar diante de um simples funcionário do povo, que não tinha nem dons de vate nem jurisdição.

O tribunato, sabiamente temperado, é o mais firme apoio de uma boa constituição, mas por pouca que seja a força que tenha a mais, subverte tudo. A debilidade não é da sua natureza, e, se ele é alguma coisa, nunca é menos do que o necessário.

Ele degenera em tirania quando usurpa o poder executivo de que não é mais que o moderador e quando quer elaborar as leis que deveria apenas proteger. O enorme poder dos éforos, que não representou um perigo enquanto Esparta conservou seus costumes, acelerou sua corrupção assim

que esta se iniciou. O sangue de Ágis degolado por esses tiranos foi vingado por seu sucessor: o crime e o castigo dos éforos apressaram igualmente a ruína da República e Esparta não foi mais nada depois de Cleômenes. Roma também pereceu pelo mesmo caminho, e o poder excessivo dos tribunos, usurpado gradativamente, serviu enfim, graças às leis feitas para a liberdade, de salvaguarda para os imperadores que a destruíram. Quanto ao Conselho dos Dez, de Veneza, é um tribunal de sangue, horrível tanto para os patrícios quanto para o povo, e que, longe de proteger altamente as leis, não serve, depois do seu aviltamento, mais que para desferir nas trevas os golpes que ninguém ousa perceber.

O tribunato se debilita como governo pela multiplicação dos seus membros. Quando os tribunos do povo romano, primeiro dois, mais tarde cinco, quiseram dobrar esse número, o Senado deixou-os fazer, confiante de que conteria uns valendo-se dos outros, o que não deixou de acontecer.

O melhor meio de prevenir as usurpações de um corpo tão temível, meio de que nenhum governo lançou mão até agora, seria não tornar esse corpo permanente, mas determinar intervalos durante os quais ele seria suprimido. Esses intervalos, que não devem ser tão grandes que deem tempo para os abusos se consolidarem, podem ser fixados pela lei, de maneira que seja fácil abreviá-los, se preciso criando comissões extraordinárias.

Esse meio não me parece ter inconvenientes, porque, como disse, uma vez que não faz parte da constituição, o tribunato pode ser removido sem que ela sofra com isso. E me parece eficaz, porque um magistrado recentemente estabelecido não parte do poder que tinha seu predecessor, mas do poder que a lei lhe dá.

VI

Da ditadura

A inflexibilidade das leis, que as impede de se dobrar aos acontecimentos, pode em certos casos torná-las perniciosas e causar, com elas, a ruína do Estado em épocas de crise. A ordem e a lentidão das formas requerem um espaço de tempo que as circunstâncias às vezes rejeitam. Podem se apresentar mil casos a que o legislador não proveio, e é uma previdência necessária entender que não se pode prever tudo.

Assim, não se deve querer fortalecer as instituições políticas até o ponto de se privar do poder de suspender o efeito delas. A própria Esparta deixou suas leis dormirem.

Mas somente os maiores perigos podem contrabalançar o de alterar a ordem pública, e não se deve nunca deter o poder sagrado das leis, salvo quando se trata da salvação da pátria. Nesses casos raros e manifestos, provê-se à segurança pública por um ato particular que a atribui ao mais digno. Esse comissionamento pode se dar de duas maneiras, conforme o perigo.

Se a maior atividade do governo bastar para remediar esses perigos, é só concentrá-lo em um ou dois de seus membros. Assim, não é a autoridade das leis que se altera, somente sua forma de administração. Mas se o perigo é tal que o aparato legal seja um obstáculo para se garantir contra ele, nomeia-se então um chefe supremo que faça calar as leis e suspenda por um momento a autoridade soberana. Nesse caso, a vontade geral não é duvidosa, e é evidente que a primeira intenção do povo é que o Estado não pereça. Dessa maneira, a suspensão da autoridade legislativa não a abole; o magistrado que a faz calar não a pode fazer falar, ele a domina sem poder representá-la, ele pode fazer tudo, menos leis.

O primeiro meio era empregado pelo Senado romano quando encarregava os cônsules, por uma forma consagrada, de prover à salvação da República; o segundo ocorria quando um dos dois cônsules nomeava um ditador,¹⁰ uso de que Alba dera exemplo em Roma.

Nos primeiros tempos da República recorreu-se com frequência à ditadura, porque o Estado ainda não tinha uma base suficientemente sólida para poder se sustentar pela força da sua constituição. Como os costumes tornavam supérfluas, então, muitas das precauções que teriam sido necessárias em outros tempos, não se temia nem que um ditador abusasse da sua autoridade, nem que tentasse mantê-la além do prazo. Parecia, ao contrário, que um poder tão grande era um fardo para quem o assumia, a tal ponto que este se apressava em se libertar dele, como se fosse um encargo demasiado penoso e demasiado perigoso o de tomar o lugar das leis!

Assim, não é o perigo do abuso mas o do aviltamento que leva a condenar o uso imprudente dessa suprema magistratura nos primeiros tempos da República. Porque, enquanto ela era prodigalizada em eleições, dedicatórias e coisas de pura formalidade, era de temer que ela se tornasse menos temível quando fosse necessária e que o povo se acostumassem a

enxergar como um título vazio este que só era empregado em cerimônias fúteis.

No fim da República, os romanos, que tinham se tornado mais circunspectos, pouparam a ditadura tanto quanto a tinham prodigalizado outrora. Era fácil ver que seu temor era mal fundado, que a fraqueza da capital fazia então sua segurança contra os magistrados que ela tinha em seu seio, que um ditador podia em certos casos defender a liberdade pública sem nunca poder atentar contra ela, e que os grilhões de Roma não seriam forjados em Roma mesma, mas em seus exércitos: a pouca resistência que ofereceram Mário a Sila e Pompeu a César mostrou o que se podia esperar da autoridade de dentro contra a força de fora.

Esse erro os levou a cometer grandes erros. Por exemplo, o de não ter nomeado um ditador no caso de Catilina; porque, como só se tratava do interior da cidade e, no máximo, de alguma província da Itália, com a autoridade sem limites que as leis davam ao ditador, este teria facilmente dissolvido a conjuração, que só foi sufocada por um concurso de felizes acasos com que jamais a prudência humana deve contar.

Em vez disso, o Senado se contentou com entregar todo o seu poder aos cônsules, do que se seguiu que Cícero, para agir com eficácia, foi obrigado a exceder esse poder num ponto capital, e que, se os primeiros arroubos de alegria levaram à aprovação da sua conduta, foi com justiça que posteriormente cobraram-no pelo sangue dos cidadãos derramado contra as leis, recriminação que não se poderia fazer a um ditador. Mas a eloquência do cônsul arrastava tudo que havia à sua frente, e ele próprio, embora romano, amando mais sua glória do que sua pátria, não buscava tanto o meio mais legítimo e mais seguro de salvar o Estado, quanto o de colher todas as honras desse caso para si.¹¹ Assim, ele foi justamente honrado como libertador de Roma e justamente punido como infrator das leis. Por mais brilhante que tenha sido, sua chamada de volta do exílio foi indubitavelmente um agraciamento.

De resto, como quer que essa importante delegação a um ditador seja conferida, é importante dar à sua duração um prazo bem curto que nunca possa ser prolongado. Nas crises que a fazem ser estabelecida, o Estado logo é destruído ou salvo e, passada a necessidade premente, a ditadura se torna tirânica ou inútil. Em Roma, os ditadores só o eram por seis meses, e a maioria abdicou antes desse prazo. Se o prazo tivesse sido mais longo, talvez eles tivessem sido tentados a prolongá-lo mais, como fizeram os

decênviros com o de um ano. O ditador tinha apenas tempo para prover à necessidade que o fizera ser eleito, mas não tinha o de sonhar com outros projetos.

VII *Da censura*

Do mesmo modo que a declaração da vontade geral se faz pela lei, a declaração do juízo público se faz pela censura: a opinião pública é uma espécie de lei de que o censor é o ministro e que ele, como o príncipe, apenas aplica aos casos particulares.

Longe portanto de o tribunal censório ser o árbitro da opinião do povo, ele não é mais que seu declarador, e mal se afasta daquela, suas decisões são vazias e sem efeito.

É inútil distinguir os costumes de uma nação dos objetos da sua estima, porque tudo decorre do mesmo princípio e necessariamente se confunde. Em todos os povos do mundo, não é a natureza, mas a opinião que decide da escolha de seus prazeres. Corrijam as opiniões dos homens, e seus costumes se depurarão por si mesmos. A gente sempre gosta do que é belo, ou do que acha belo, mas é com base nesse juízo que a gente se engana: é portanto esse juízo que se trata de reparar. Quem julga dos costumes julga da honra, e quem julga da honra toma sua lei como opinião.

As opiniões de um povo nascem da sua constituição. Embora a lei não regule os costumes, é a legislação que os faz surgir. Quando a legislação se debilita, os costumes degeneram, mas então o juízo dos censores não fará o que a força das leis não fez.

Daí se segue que a censura pode ser útil para conservar os modos, nunca para restabelecê-los. Estabeleçam censores durante o vigor das leis; assim que elas o perdem, perde-se a esperança em tudo, nada legítimo ainda tem força quando as leis já não têm.

A censura mantém os costumes impedindo que as opiniões se corrompam, conservando sua retidão por sábias aplicações, às vezes até consolidando-os quando ainda são incertos. O uso dos segundos* nos duelos, levado ao furor no reino da França, foi abolido por estas simples palavras de um édito do rei: *Quanto aos que têm a covardia de convocar segundos*. Esse juízo, antecipando-se ao do público, determinou-o

rapidamente. Mas quando os mesmos éditos quiseram decidir que também era covardia se bater em duelo, o que é verdade mas contrário à opinião comum, o público desconsiderou essa decisão sobre a qual seu juízo já estava formado.

Eu disse em outra oportunidade¹² que, não sendo a opinião pública submetida à coação, não deveria haver nenhum vestígio dela no tribunal estabelecido para representá-la. Nunca se admirará o suficiente com que arte esse recurso, inteiramente perdido entre os modernos, era aplicado pelos romanos e, melhor ainda, entre os lacedemônios.

Tendo um homem de maus costumes apresentado uma boa ideia ao conselho de Esparta, os éforos, sem o levar em conta, fizeram que a mesma opinião fosse proposta por um cidadão virtuoso. Que honra para um, que vergonha para o outro, sem ter louvado nem recriminado nenhum dos dois! Certos beberrões de Samos** sujaram o tribunal dos éforos; no dia seguinte, por édito público, permitiu-se aos sâmios serem grosseiros. Um verdadeiro castigo teria sido menos severo que semelhante impunidade. Quando Esparta estatua o que era ou não era decente, a Grécia não apelava dos seus juízos.

VIII

Da religião civil

No início, os homens tinham como reis os deuses, e seu governo era teocrático. Fizeram o raciocínio de Calígula, e então raciocinavam corretamente. É necessária uma longa alteração de sentimentos e de ideias para os homens se decidirem a tomar um semelhante como amo e se gabarem de que assim estarão bem.

Do fato de se pôr Deus à frente de toda sociedade política se seguiu que havia tantos deuses quanto povos. Dois povos estranhos um ao outro e quase sempre inimigos não puderam por muito tempo reconhecer um mesmo senhor: dois exércitos que se combatem não poderiam obedecer ao mesmo chefe. Assim, das divisões nacionais resulta o politeísmo e, daí, a intolerância teológica e civil que naturalmente é a mesma, como mostraremos mais adiante.

A fantasia dos gregos de que seus deuses também eram cultuados pelos povos bárbaros provém de outra fantasia, que os levava a se considerar

como soberanos naturais desses povos. Mas nos dias de hoje é ridícula a erudição que pretende demonstrar a identidade dos deuses de diferentes nações, como se Moloch, Saturno e Cronos pudessem ser o mesmo Deus; como se o Baal dos fenícios, o Zeus dos gregos e o Júpiter dos latinos pudessem ser o mesmo; como se pudesse haver algo em comum em seres quiméricos de nome diferente!

Mas se perguntarem como, no paganismo, onde cada Estado tinha seu culto e seus deuses, não havia guerras de religião, responderei que era por isso mesmo que cada Estado, tendo seu culto assim como seu governo próprios, não distinguia seus deuses das suas leis. A guerra política também era teológica: as circunscrições dos deuses, por assim dizer, eram estabelecidas pelos limites das nações. O deus de um povo não tinha nenhum direito sobre os outros povos. Os deuses dos pagãos não eram deuses ciumentos; eles dividiam entre si o império do mundo. Moisés mesmo e o povo hebreu às vezes se prestavam a essa ideia ao falar do Deus de Israel. Eles, é verdade, consideravam nulos os deuses dos cananeus, povos proscritos, fadados à destruição, e cujo lugar deviam ocupar; mas vejam como eles falavam das divindades dos povos vizinhos que lhes era proibido atacar! “A posse do que pertence a Chamos, vosso Deus”, dizia Jefté aos amonitas, “não vos é legitimamente devida? Possuímos ao mesmo título as terras que nosso Deus vencedor adquiriu.”¹³ Era, assim me parece, uma paridade bem reconhecida entre os direitos de Chamos e os do Deus de Israel.

Mas quando os judeus, submetidos aos reis da Babilônia e, posteriormente, aos reis da Síria, quiseram se obstinar em não reconhecer nenhum outro deus além do seu, essa recusa, vista como uma rebelião contra o vencedor, lhes atraiu as perseguições que podemos ler na sua história e de que não vemos nenhum outro exemplo antes do cristianismo.¹⁴

Como cada religião era portanto ligada unicamente às leis do Estado que a prescrevia, não havia outra maneira de converter um povo a não ser subjugando-o, nem outros missionários senão os conquistadores, e como a obrigação de mudar de culto era a lei para os vencidos, era preciso vencer primeiro para depois falar na mudança. Longe de os homens combaterem pelos deuses, os deuses é que, como em Homero, combatiam pelos homens; cada um pedia ao seu a vitória, e a pagava com novos altares. Antes de conquistar uma cidade, os romanos pediam a seus deuses que a abandonassem, e quando deixavam aos tarentinos seus deuses iracundos, é

que consideravam esses deuses submetidos aos deles e forçados a reverenciá-los: deixavam aos vencidos seus deuses, como lhes deixavam suas leis. Uma coroa ao Júpiter do Capitólio era muitas vezes o único tributo que eles impunham.

Enfim, tendo os romanos estendido seu império, seu culto e seus deuses e tendo muitas vezes adotado os deuses dos vencidos, concedendo a uns e outros o direito de cidadania, os povos desse vasto império passaram insensivelmente a ter multidões de deuses e de cultos, mais ou menos os mesmos em toda parte. Assim, o paganismo veio enfim a ser conhecido no mundo como uma só religião.

Foi nessas circunstâncias que Jesus veio estabelecer na terra um reino espiritual, o que, separando o sistema teológico do sistema político, fez que o Estado deixasse de ser um e causou as divisões intestinas que nunca pararam de agitar os povos cristãos. Ora, como essa nova ideia de um reino do outro mundo nunca pôde entrar na cabeça dos pagãos, eles sempre consideraram os cristãos verdadeiros rebeldes que, sob uma hipócrita submissão, apenas aguardavam o momento de se tornar independentes e senhores, e de usurpar espertamente a autoridade que fingiam respeitar em sua fraqueza. Foi essa a causa das perseguições.

O que os pagãos haviam temido aconteceu, e então tudo mudou de figura. Os humildes cristãos mudaram de linguagem e logo se viu esse suposto reino do outro mundo se tornar, sob um chefe visível, o mais violento despotismo neste.

No entanto, como sempre houve um príncipe e leis civis, resultou desse duplo poder um perpétuo conflito de jurisdição que tornou toda boa política impossível nos Estados cristãos, e nunca mais se pôde vir a saber a quem, se ao senhor ou se ao padre, se era obrigado a obedecer.

No entanto, vários povos, mesmo na Europa ou nas suas vizinhanças, quiseram conservar ou restabelecer o antigo sistema, mas sem sucesso: o espírito do cristianismo havia ganhado tudo. O culto sagrado sempre foi ou se tornou independente do soberano, e sem vínculo necessário com o corpo do Estado. Maomé teve ideias mais sadias, ele aglutinou bem seu sistema político e, enquanto a forma do seu governo subsistiu sob os califas, seus sucessores, esse governo foi perfeitamente uno, e bom por isso. Mas tendo se tornado prósperos, letrados, polidos, indolentes e covardes, os árabes foram subjugados pelos bárbaros, então a divisão entre os dois poderes recomeçou. Embora seja menos aparente entre os maometanos do que entre

os cristãos, ela no entanto está presente entre eles, sobretudo na seita de Ali, e há Estados, como a Pérsia, em que não cessou de se fazer sentir.

Entre nós, os reis da Inglaterra instituíram-se como chefes de Igreja, e o mesmo fizeram os czares. Mas com isso eles se tornaram menos senhores do que ministros dessa Igreja; eles adquiriram menos o direito de mudá-la do que o poder de mantê-la; eles não são seus legisladores, não são mais que seus príncipes. Onde quer que forme um corpo,¹⁵ o clero é senhor e legislador em sua casa. Há portanto dois poderes, dois soberanos, na Inglaterra e na Rússia, assim como em outros lugares.

De todos os autores cristãos, o filósofo Hobbes é o único que enxergou corretamente o mal e o remédio, que ousou propor reunir as duas cabeças da águia e tudo reduzir à unidade política, sem a qual jamais Estado nem governo serão bem constituídos. Mas ele teve de ver que o espírito dominador do cristianismo era incompatível com seu sistema e que o interesse do sacerdote seria sempre mais forte que o do Estado. Não é tanto o que há de horrível e de falso em sua política quanto o que há de justo e de verdadeiro que a tornou odiosa.¹⁶

Creio que desenvolvendo desse ponto de vista os fatos históricos seria fácil refutar os sentimentos opostos de Baile e de Warburton, um pretendendo que nenhuma religião é útil ao corpo político, o outro sustentando ao contrário que o cristianismo é o mais firme apoio deste. Ao primeiro, provaríamos que o Estado nunca foi fundado sem uma religião que lhe servisse de base, ao segundo, que a lei cristã é no fundo mais nociva do que útil à forte constituição do Estado. Para acabar de me fazer entender, necessito apenas dar um pouco mais de precisão às ideias demasiado vagas de religião relativas ao meu tema.

A religião considerada em relação à sociedade, que é ou geral, ou particular, também pode se dividir em duas espécies, a saber, a religião do homem e a religião do cidadão. A primeira, sem templos, sem altares, sem ritos, restrita ao culto puramente interior do Deus Supremo e aos deveres eternos da moral, é a pura e simples religião do Evangelho, o verdadeiro teísmo, e o que se pode chamar de direito divino natural. A outra, circunscrita a um só país, dá a este seus deuses, seus patronos próprios e tutelares, tem seus dogmas, seus ritos, seu culto exterior prescrito por lei. À parte a única nação que a segue, todo o resto para ela é infiel, estrangeiro, bárbaro, ela não estende os deveres e os direitos do homem além dos seus

altares. Assim foram todas as religiões dos primeiros povos, a que podemos dar o nome de direito divino ou positivo.

Há uma terceira espécie de religião mais bizarra, que, dando aos homens duas legislações, dois chefes, duas pátrias, submete-os a deveres contraditórios e os impede de poder ser ao mesmo tempo devotos e cidadãos. Assim é a religião dos lamas, assim é a dos japoneses, assim é o cristianismo romano. Pode-se chamar esta de a religião do sacerdote. Daí resulta uma espécie de direito misto e insociável que não tem nome.

Considerando-se politicamente essas três espécies de religião, todas têm seus defeitos. A terceira é tão evidentemente ruim que é perder tempo demonstrá-la. Tudo o que rompe a unidade social não presta; todas as instituições que põem o homem em contradição consigo mesmo não prestam.

A segunda é boa na medida em que reúne o culto divino e o amor às leis, e em que, fazendo da pátria o objeto de adoração dos cidadãos, ela lhes ensina que servir o Estado é servir a seu Deus tutelar. É uma espécie de teocracia, na qual não se deve ter outro pontífice além do príncipe, nem outros sacerdotes além dos magistrados. Então, morrer por seu país é tornar-se mártir, violar as leis é ser ímpio e submeter um culpado à execração pública é destiná-lo à ira de Deus: *sacer esto*.

Mas ela é ruim na medida em que, sendo fundada no erro e na mentira, engana os homens, torna-os crédulos, supersticiosos e submerge o verdadeiro culto da divindade num cerimonial fútil. Ela também é ruim quando, tornando-se exclusiva e tirânica, faz um povo passar a ser sanguinário e intolerante, de sorte que ele só respira assassinatos e massacres e crê realizar uma ação santa matando quem quer que não admita seus deuses. Isso põe tal povo num estado natural de guerra com todos os outros, muito nocivo à sua própria segurança.

Resta portanto a religião do homem ou cristianismo, não o de hoje, mas o do Evangelho, que é totalmente diferente. Por essa religião santa, sublime, verdadeira, os homens, filhos do mesmo Deus, se reconhecem todos como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve nem mesmo na morte.

Mas essa religião, não tendo nenhuma relação particular com o corpo político, deixa às leis a única força que elas extraem de si mesmas sem lhes acrescentar nenhuma outra e, com isso, um dos grandes laços da sociedade particular fica sem efeito. Muito mais: longe de prender os corações dos

cidadãos ao Estado, ela os aparta deste como de todas as coisas da terra. Não conheço nada mais contrário ao espírito social.

Dizem-nos que um povo de verdadeiros cristãos formaria a mais perfeita sociedade que se possa imaginar. Vejo nessa suposição uma grande dificuldade: uma sociedade de verdadeiros cristãos não seria mais uma sociedade de homens.

Digo inclusive que essa sociedade assim suposta não seria, com toda a sua perfeição, nem mais forte nem mais duradoura. De tanto ser perfeita, ela careceria de vínculos; seu vício destruidor estaria em sua própria perfeição.

Cada qual cumpriria com o seu dever; o povo seria submetido às leis, os chefes seriam justos e moderados, os magistrados íntegros, incorruptos, os soldados desprezariam a morte, não haveria nem vaidade nem luxo. Tudo isso é muito bom, mas olhemos um pouco mais longe.

O cristianismo é uma religião toda espiritual, preocupada unicamente com as coisas do céu: a pátria do cristão não é deste mundo. Ele cumpre com seu dever, é verdade, mas o faz com uma profunda indiferença quanto ao bom ou mau êxito de seus cuidados. Contanto que não tenha nada a se recriminar, pouco lhe importa que tudo vá bem ou mal na terra. Se o Estado é próspero, mal ousa desfrutar da felicidade pública, teme se envaidecer com a glória do seu país; se o Estado definha, ele abençoa a mão de Deus que pesa sobre seu povo.

Para que a sociedade fosse aprazível e a harmonia se mantivesse, seria necessário que todos os cidadãos sem exceção fossem igualmente bons cristãos. Mas se infelizmente houver nela um só ambicioso, um só hipócrita, um Catilina, por exemplo, um Cromwell, ele certamente levará vantagem sobre seus piedosos compatriotas. A caridade cristã não permite facilmente pensar mal do seu próximo. Assim que descobrir, por alguma esperteza, a arte de se impor aos outros e de se apoderar de uma parte da autoridade pública, esse homem constituir-se-á dignitário: Deus quer que o respeitem. Em pouco tempo será poderoso: Deus quer que obedeçam a ele. O depositário desse poder abusa dele?: ele é a vara com que Deus pune seus filhos. Os cristãos teriam escrúpulos para escorraçar o usurpador, seria necessário perturbar a paz pública, usar da violência, derramar sangue, e tudo isso combina mal com a doçura do cristão. Afinal de contas, que importa ser livre ou servo neste vale de misérias? O essencial é ir para o paraíso, e a resignação nada mais é que um meio a mais para tanto.

Sobrevém uma guerra estrangeira? Os cidadãos marcham de boa vontade para o combate, nenhum deles pensa em fugir, eles cumprem com seu dever, mas sem paixão pela vitória: sabem morrer melhor do que vencer. Sejam eles vencedores ou vencidos, que importância tem? A providência não sabe melhor do que eles o que necessitam? Imaginem que partido um inimigo altivo, impetuoso, apaixonado pode tirar do seu estoicismo! Ponha frente a frente esses povos generosos devorados pelo amor ardente à glória e à pátria, suponha a sua República cristã frente a frente com Esparta ou Roma: os piedosos cristãos serão derrotados, massacrados, destruídos antes de terem tido tempo de saber como agir, ou deverão sua salvação unicamente ao desprezo que o inimigo tem por eles. Era um belo juramento, a meu gosto, o dos soldados de Fábio: eles não juraram morrer ou vencer, juraram voltar vitoriosos e cumpriram o seu juramento. Nunca um cristão teria feito um igual, pois acreditariam estar provocando a Deus.

Mas eu me engano ao falar em uma República cristã: essas palavras excluem uma à outra. O cristianismo prega a servidão e a dependência. Seu espírito é demasiado favorável à tirania para que ela não tire proveito dele. Os verdadeiros cristãos são feitos para ser escravos, eles sabem disso e não se incomodam nem um pouco, esta vida curta tem muito pouco valor a seus olhos.

As tropas cristãs são excelentes, dizem. Nego isso. Que me mostrem uma, pois nenhuma conheço. Citarão as cruzadas. Sem discutir o valor dos cruzados, observarei que, longe de serem cristãos, eram soldados do Padre, eram cidadãos da Igreja; eles combatiam por seu país espiritual, que a Igreja havia tornado temporal sabe-se lá como. Considerando bem, isso é uma forma de paganismo. Como o Evangelho não estabelece uma religião nacional, qualquer guerra sagrada é impossível entre os cristãos.

Sob os imperadores pagãos, os soldados cristãos eram valorosos; todos os autores cristãos assim garantem, e eu acredito: era uma emulação de honra contra as tropas pagãs. Assim que os imperadores se tornaram cristãos essa emulação não subsistiu mais, e, quando a cruz expulsou a águia, toda a coragem romana desapareceu.

Mas deixando de lado as considerações políticas, voltemos ao direito e estabeleçamos os princípios sobre esse ponto importante. O direito que o pacto social dá ao soberano sobre os súditos não ultrapassa, como já disse, os limites da utilidade pública.¹⁷ Os súditos, portanto, não devem prestar

contas ao soberano de suas opiniões, salvo se essas opiniões importarem à comunidade. Ora, é importante para o Estado que todo cidadão tenha uma religião que lhe faça amar seus deveres, mas os dogmas dessa religião não interessam nem ao Estado nem a seus membros, salvo se esses dogmas se referirem à moral e aos deveres que aquele que a professa tem a obrigação de cumprir para com outrem. Mais ainda, todos podem ter as opiniões que lhes aprouverem, sem que o soberano tenha por que conhecê-las, porque, como ele não tem competência no outro mundo, a sorte dos súditos na vida por vir não é da sua conta, contanto que eles sejam bons cidadãos nesta.

Há portanto uma profissão de fé puramente civil cujos artigos cabe ao soberano determinar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão e súdito fiel.¹⁸ Sem poder obrigar ninguém a crer nesses artigos, ele pode no entanto banir do Estado quem não crê; pode bani-lo, não como ímpio, mas como insociável, como incapaz de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar se preciso sua vida a seu dever. Mas se alguém, depois de ter reconhecido publicamente esses mesmos dogmas, se comportar como se não acreditasse neles, que seja punido com a morte: ele cometeu o mais grave dos crimes, mentiu diante das leis.

Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações nem comentários. A existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e providente, a vida por vir, a felicidade dos justos, o castigo dos maus, a santidade do contrato social e das leis: eis os dogmas positivos. Quanto aos dogmas negativos, limite-os a um só, a intolerância: ela pertence aos cultos que excluímos.

Os que distinguem a intolerância civil da intolerância teológica se enganam, na minha opinião. Essas duas intolerâncias são inseparáveis. É impossível viver em paz com gente que se crê danada: amá-los seria odiar a Deus, que os pune. É absolutamente necessário redimi-los ou torturá-los. Onde quer que a intolerância teológica seja admitida, é impossível ela não ter algum efeito civil,¹⁹ e, tendo-o, o soberano não é mais soberano, nem mesmo nas coisas temporais. A partir desse momento, os sacerdotes são os verdadeiros senhores, os reis não serão mais que seus funcionários.

Agora que não há mais e não pode mais haver religião nacional exclusiva, devem-se tolerar todas as que toleram as outras, contanto que seus dogmas não tenham nada em contrário aos deveres do cidadão. Mas

quem ousar dizer que “fora da Igreja não há salvação” deve ser banido do Estado, a não ser que o Estado seja a Igreja e que o príncipe seja o pontífice. Tal dogma só presta num governo teocrático, em qualquer outro é pernicioso. A razão pela qual dizem que Henrique iv abraçou a religião romana deveria fazer todo homem de bem abandoná-la, principalmente todo príncipe capaz de raciocinar.

IX *Conclusão*

Depois de ter estabelecido os verdadeiros princípios do direito político e procurado dá-los como fundamento do Estado, restaria fortalecê-lo com suas relações externas, o que compreenderia o direito das gentes, o comércio, o direito de guerra e as conquistas, o direito público, as ligas, as negociações, os tratados etc. Mas tudo isso constitui um novo objeto, vasto demais para a minha vista curta. Eu deveria fixá-la sempre o mais perto possível de mim.

FIM

1 Isso vale somente no caso de um Estado livre, porque em outros a família, os bens, a falta de asilo, a necessidade, a violência podem reter um habitante no país contra a sua vontade, e nesse caso sua estada apenas não supõe mais seu consentimento ao contrato ou à violação do contrato.

2 Em Gênova, lê-se na entrada das prisões e nos grilhões dos presos a palavra *Libertas*. Essa aplicação da divisa é bonita e justa. De fato, só os malfeitores de toda classe impedem que o cidadão seja livre. Num país em que toda essa gente estivesse na prisão, desfrutar-se-ia da mais perfeita liberdade.

3 O nome Roma, que pretendem venha de *Romulus*, é grego, e significa força; Numa também é grego, e significa lei. Que probabilidade há de que os dois primeiros reis dessa cidade tivessem recebido antes um nome tão adequado ao que fizeram depois?

4 Ramnenses.

5 Tatientes.

6 Luceres.

7 Digo no Campo de Março porque era lá que se reuniam os comícios por centúrias. Nas outras duas formas, o povo se reunia no fórum ou em outro lugar, e então os *capite sensi* tinham tanta influência e autoridade quanto os primeiros cidadãos.

8 Essa centúria assim sorteada se chamava *prae rogativa*, porque era a primeira a quem se pedia o sufrágio. Foi daí que se originou a palavra *prerrogativa*.

9 *Custodes, diribitores, rogatores suffragiorum*.

10 Essa nomeação se fazia de noite e em segredo, como se fosse uma vergonha pôr um homem acima das leis.

11 O que ele não podia ter certeza de colher se tivesse proposto um ditador, não ousando nomear a si mesmo e não podendo ter a garantia de que seu colega o nomearia.

* "Aquele que acompanhava um homem num duelo e se batia contra o homem trazido pelo adversário" (*Littre*). (n. t.)

12 Apenas indico neste capítulo o que tratei mais prolongadamente na carta ao sr. D'Alembert.

** Numa nota da edição de 1782, Rousseau comenta: "Eles eram de outra ilha, que a delicadeza da nossa língua proíbe citar nesta ocasião". Numa nota manuscrita em um exemplar da obra, Rousseau esclarece que na verdade eles eram de Quios. (n. t.)

13 "*Nonne ea quae possidet Chamos deus tuus tibi jure debentur?*" Esse é o texto da Vulgata. O padre de Carrières o traduziu: "Não acreditais ter o direito de possuir o que pertence a Chamos, vosso Deus?". Ignoro a força do texto hebraico, mas vejo que, na Vulgata, Jefté reconhece positivamente o direito do deus Chamos e que o tradutor francês enfraquece esse reconhecimento com um "a vosso ver" que não está no latim.

14 É da maior evidência que a guerra dos fócios, chamada de guerra sagrada, não era uma guerra de religião. Ela tinha por objetivo punir sacrilégios, e não submeter incréus.

15 Há que observar que não são tanto as assembleias formais, como as da França, que unem o clero num corpo, quanto a comunhão das Igrejas. A comunhão e a excomunhão são o pacto social do clero, pacto com o qual ele sempre será senhor dos povos e dos reis. Todos os sacerdotes que comungam unidos são concidadãos, mesmo que sejam dos dois extremos do mundo. Essa invenção é uma obra-prima da política. Não havia nada semelhante entre os sacerdotes pagãos, por isso eles nunca formaram um corpo de clero.

16 Ver, entre outras coisas, numa carta de Grotius a seu irmão, datada de 11 de abril de 1643, o que esse homem sábio aprova e o que critica no livro *De cive* [*Do cidadão*], de Hobbes. É verdade que, propenso à indulgência, ele parece perdoar o que há de bom no autor em benefício do que há de ruim, mas nem todo mundo é tão clemente assim.

17 “Na República”, diz o marquês D’Argenson, “cada um é perfeitamente livre enquanto não prejudicar os outros.” Eis o limite invariável. Não se pode estabelecê-lo com maior exatidão. Não posso me recusar o prazer de citar vez por outra esse manuscrito, desconhecido porém do público, para render homenagem à memória de um homem ilustre e respeitável, que havia conservado, mesmo no ministério, o coração de um verdadeiro cidadão e ideias retas e sadias sobre o governo do seu país.

18 César, defendendo Catilina, tentava estabelecer o dogma da mortalidade da alma. Catão e Cícero, para refutá-lo, não perderam tempo filosofando: contentaram-se em mostrar que César falava como mau cidadão e sustentava uma doutrina perniciosa ao Estado. Era isso, de fato, que o Senado de Roma devia julgar, e não uma questão de teologia.

19 O casamento, por exemplo, sendo um contrato civil, tem efeitos civis sem os quais é impossível a sociedade subsistir. Suponhamos então que um clero consiga atribuir exclusivamente a si o direito de legitimar esse ato, direito que ele deve necessariamente usurpar em toda religião intolerante. Não é claro então que, fazendo prevalecer a autoridade da Igreja, ele tornará vazia a do príncipe, que não terá outros súditos além dos que o clero se dispuser a lhe dar? Tendo o poder de casar ou não casar as pessoas conforme elas sigam ou não esta ou aquela doutrina, conforme admitam ou rejeitem este ou aquele formulário, conforme sejam mais ou menos devotas, se o clero se conduzir prudentemente e se mantiver firme, não é claro que disporá sozinho das heranças, das funções, dos cidadãos, do próprio Estado, que não poderia subsistir por ser composto apenas de bastardos? Mas, dirão, as pessoas recorrerão aos tribunais, processarão, sequestrarão os bens da Igreja, apelarão ao poder temporal. Que lástima! O clero, se tiver um mínimo, não direi de coragem, mas de bom senso deixará as coisas tomarem seu rumo e seguirá o seu; ele deixará tranquilamente recorrer, processar, sequestrar, apelar e terminará sendo o senhor. Não é, assim me parece, um grande sacrifício abandonar uma parte quando se tem certeza de se apoderar do todo.

Copyright da introdução © 1968 by Maurice Cranston

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Penguin and the associated logo and trade dress are registered and/or unregistered trademarks of Penguin Books Limited and/or Penguin Group (usa) Inc. Used with permission.

Published by Companhia das Letras in association with
Penguin Group (usa) Inc.

título original
Du contract social ou
Principes du droit politique

capa e projeto gráfico penguin-companhia
Raul Loureiro, Cláudia Warrak

preparação
Carlos Alberto Bárbaro

revisão
Huendel Viana

Luciane Helena Gomide

ISBN 978-85-63397-97-3

Todos os direitos desta edição reservados à
editora schwarcz ltda.
Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32
04532-002 — São Paulo — sp
Telefone (11) 3707-3500 Fax (11) 3707-3501
www.penguincompanhia.com.br



P E N G U I N  C O M P A N H I A

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Do contrato social

