

6

Rousseau: da servidão à liberdade

Milton Meira do Nascimento



Os Grandes Líderes -- Danton, p. 44. Nova Cultural

Entre os filósofos do chamado século das luzes, que preconizavam a difusão do saber como o meio mais eficaz para se pôr fim à superstição, à ignorância, ao império da opinião e do preconceito, e que acreditavam estar dando uma contribuição enorme para o progresso do espírito humano, Rousseau, certamente, ocupa um lugar não muito cômodo. Seu ingresso na república das letras deu-se com a obtenção do prêmio concedido pela Academia de Dijon, que havia proposto o seguinte tema para dissertação: "O restabelecimento das ciências e das artes teria contribuído para aprimorar os costumes?" Ao responder negativamente a essa questão, Rousseau iria marcar uma posição bem diferente do espírito da época. "Se nossas ciências são inúteis no objeto que se propõem, são ainda mais perigosas pelos efeitos que produzem."¹ Antes pois de defender o processo de difusão das luzes, impõe-se perguntar sobre que tipo de saber tem norteador a vida dos homens.

Se o progresso das ciências e das artes nada acrescentou à nossa felicidade, se corrompeu os costumes e se a corrupção dos costumes chegou a prejudicar a pureza do gosto, que pensamos dessa multidão de autores secundários... Que pensamos desses complicadores de obras que indiscretamente forçaram a porta das ciências e introduziram em seu santuário uma população indigna de aproximar-se delas, enquanto seria de desejar-se que todos aqueles que não

pudessem ir longe na carreira das letras fossem impedidos desde o início e encaminhados às artes úteis à sociedade?²

A crítica às ciências e às artes, contudo, não significa uma recusa do que seria a verdadeira ciência. De certa maneira, se Rousseau não partilha com seus contemporâneos o ideal da difusão das luzes do saber, pode-se dizer que, ao invocar o ideal do sábio, sua exigência é ainda maior do que a deles, porque acompanhada de uma forte conotação moral. A ciência que se pratica muito mais por orgulho, pela busca da glória e da reputação do que por um verdadeiro amor ao saber, não passa de uma caricatura da ciência e sua difusão por divulgadores e compiladores, autores de segunda categoria, só pode contribuir para piorar muito mais as coisas.

A verdadeira filosofia é a virtude, esta ciência sublime das almas simples, cujos princípios estão gravados em todos os corações. Para se conhecer suas leis basta voltar-se para si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões.³

Uma vez porém que já quase não mais se encontram homens virtuosos, mas apenas alguns menos corrompidos do que outros, as ciências e as artes, embora tenham contribuído para a corrupção dos costumes, poderão, no entanto, desempenhar um papel importante na sociedade, o de impedir que a corrupção seja maior ainda.

Desse modo, as artes e as ciências, depois de terem feito os vícios brotarem, são necessárias para impedir que se tornem crimes, cobrindo-os com um verniz que não permite que o veneno se espalhe tão livremente. Destroem a virtude, mas preservam o seu simulacro público que é sempre uma bela coisa; em seu lugar introduzem a polidez e a decência, e substituem o temor de parecer mau pelo de parecer ridículo.⁴

Não se trata, portanto, de acabar com as academias, as universidades, as bibliotecas, os espetáculos. As ciências e as artes podem muito bem distrair a maldade dos homens e impedi-los de cometer crimes hediondos.

Desse modo, conforme Rousseau nos diz no "Prefácio" de *Narciso*, não há nenhuma incompatibilidade em fazer a crítica racional das ciências e das artes e, ao mesmo tempo, escrever peças de teatro e livros sobre moral e política.

Não se trata mais de levar as pessoas a agirem bem, basta distraí-las de praticarem o mal. Impõe-se ocupá-las com bagatelas para desviá-las das más ações; em lugar de pregar-lhes, deve-se distraí-las. Se meus escritos edificarem o pequeno número dos bons, eu lhes fiz

todo o bem que dependia de mim e será talvez servi-los ainda mais útilmente oferecer aos outros objetos de distração que os impeçam de pensar em si.⁵

Embora todas as ciências e as artes tenham feito mal à sociedade "é essencial hoje servir-se delas, como de um remédio para o mal que causaram ou como um desses animais maléficos que é preciso esmagar sobre a mordida".⁶

É pois nesse quadro que o autor se coloca, destoando bastante de seus contemporâneos, mas ao mesmo tempo marcando de maneira precisa o sentido mesmo de sua atividade como escritor. Se aqueles que

me criticam notarem que o amor da reputação me faz esquecer o da virtude, peço-lhes que me advirtam disso publicamente e prometo, no mesmo instante, atear fogo aos meus escritos e aos meus livros e concordar com todos os erros que lhes aprouver censurar-me.⁷

Curriculum de um cidadão de Genebra

Sem pretender dar-nos sermões, Rousseau deixou-nos trabalhos exemplares em vários domínios, da música à política, passando pela produção de peças de teatro e pelo belíssimo romance que é *A nova Heloísa*. E deixou-nos o testemunho maior de sua vida nas páginas maravilhosas de sua autobiografia, *As confissões*.

Nasci em Genebra, em 1712, de Isaac Rousseau, cidadão, e de Suzanne Bernard, cidadã. Uma herança bem medíocre, para ser dividida entre quinze filhos, havia reduzido a quase nada a parte que coube a meu pai, que não tinha outro meio de subsistência senão a profissão de relojoeiro, na qual era, na verdade, muito hábil.⁸

Este filho de relojoeiro, já pela sua condição social, não iria encontrar um caminho muito fácil pela frente, se quisesse ingressar no mundo das letras, dominado, na sua maioria, por pensadores como Voltaire, cuja linhagem era a de uma burguesia bem abastada, que frequentavam os famosos "salões" da época e não dispensavam uma certa proximidade da corte. Rousseau será sempre avesso aos salões e às cortes. Será um filósofo à margem dos grandes nomes de seu século, mas nem por isso estaria afastado das polêmicas e chegou até a contribuir, a convite de Diderot, para a grande *Enciclopédia*, com artigos sobre música e economia política.

Vejamos então o desenvolvimento de sua atividade intelectual juntamente com os episódios mais marcantes de sua vida.

- 1718 - Têm início suas primeiras leituras. Em pouco tempo, ele e seu pai haviam devorado todos os romances da biblioteca de sua mãe, que havia morrido no parto dele mesmo. A seguir, leu obras de Bossuet, La Sœur, Plutarco, Ovídio, La Bruyère, Fontenelle, Molière.
- 1722 - Seu pai é obrigado a exilar-se e Rousseau permanece sob os cuidados do pastor Lamercier em Bossey.
- 1724 - De volta a Genebra, aprende o ofício de gravador.
- 1728 - Foge de Genebra e consegue a proteção de Madame de Warens, como catecúmeno. Inicia a redação de *Narciso ou o amante de si mesmo*.
- 1731 - Converte-se ao catolicismo em Annecy e torna-se amante de Madame de Warens em Chambéry.
- 1740 - Torna-se preceptor dos filhos do Sr. Mably, mas não obtém muito sucesso na profissão.
- 1741 - Separa-se de Madame de Warens.
- 1742 - Torna-se secretário da família Dupin em Paris.
- 1743 - Escreve *Dissertação sobre a música moderna*.
- 1744 - Secretário do embaixador de Veneza. Encontra-se com Diderot.
- 1745 - Liga-se a Thérèse Levasseur, com a qual passará o resto da vida. Tiveram cinco filhos. Termina a ópera *As musas galantes*.
- 1747 - Nascimento do primeiro filho, entregue a uma instituição de caridade, Enfants-Trouvés. E assim fará com todos os outros.
- 1749 - Mantém contatos frequentes com a equipe da *Enciclopédia*.
- 1750 - Visita Diderot encarcerado no castelo de Vincennes. Escreve o *Discurso sobre as ciências e as artes* e recebe o 1º prêmio da Academia de Dijon.
- 1751 - Torna-se copiator de música para sobreviver.
- 1752 - Representação do *Adivinho da aldeia*, ópera de estilo italiano, no castelo de Fontainebleau.
- 1753 - Escreve *Carta sobre a música francesa* e quase é preso por isso.
- 1754 - Recupera os direitos de "cidadão de Genebra".
- 1755 - Publica o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Na *Enciclopédia* aparece o seu artigo "Economia política".

- 1756 - Escreve *Cartas sobre a providência* e inicia polêmica com Voltaire sobre a interferência da providência divina nos negócios humanos. Instala-se na casa de Madame d'Epinau.
- 1758 - Redige a primeira versão da *Profissão de fé do vigário de Savoy*. Termina a *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos e A nova Heloísa*. Rompe com Diderot e com Madame d'Epinau.
- 1759 - Instala-se na casa do marechal de Luxemburg.
- 1760 - Publicação de *A nova Heloísa*.
- 1762 - Publicação do *Contrato social* e do *Emílio*. O parlamento de Paris condena o *Emílio* a ser queimado e o seu autor à prisão. Ao mesmo tempo, o *Contrato* e o *Emílio* são condenados também em Genebra. Rousseau refugia-se em Neuchâtel.
- 1763 - Publica a *Carta a Beaumont*, arcebispo de Paris, em defesa do *Emílio*. Redige o *Projeto de Constituição para a Córsega*.
- 1764 - Escreve *Cartas escritas da montanha*, contra as *Cartas escritas do campo*, do procurador Tronchin, de Genebra.
- 1765 - Após a condenação das *Cartas escritas da montanha*, Rousseau refugia-se na ilha de Saint-Pierre e depois na França, onde recebe passaporte provisório, sob a proteção do príncipe de Conti.
- 1766 - Viaja para a Inglaterra e torna-se hóspede de David Hume em Londres, mas logo rompe com o filósofo inglês.
- 1767 - Volta à França graças ao príncipe de Conti. Publica o *Dicionário de música*.
- 1768 - Casa-se no civil com Thérèse Levasseur.
- 1770 - Ganha a vida como copiator de música e faz leituras públicas das *Confissões*. Instala-se definitivamente em Paris.
- 1771 - Faz novas leituras públicas das *Confissões*, mas Madame d'Epinau consegue a interdição dessas leituras junto ao delegado de polícia M. de Sartine. Redige *Considerações sobre o governo da Polônia* e torna-se amigo de Bernardin de Saint-Pierre, autor de *Paul et Virginie*.
- 1772 - Redige *Diálogos* — Rousseau juiz de Jean-Jacques.
- 1776 - Inicia a redação dos *Devaneios de um passeador solitário*.
- 1778 - Instala-se em Ermenonville, na casa do marquês de Girardin. Morre a 2 de julho, deixando inacabados os *Devaneios*. O marquês de Girardin recolherá os manuscritos das *Confissões*.

O pacto social

Os temas mais candentes da filosofia política clássica, tais como a passagem do estado de natureza ao estado civil, o contrato social, a liberdade civil, o exercício da soberania, a distinção entre o governo e o soberano, o problema da escravidão, o surgimento da propriedade, serão tratados por Rousseau de maneira exaustiva, de um lado, retomando as reflexões dos autores da tradicional escola do direito natural, como Grotius, Pufendorf e Hobbes e, de outro, não poupano críticas pontuais a nenhum deles, o que o colocará, no século XVIII, em lugar de destaque entre os que inovaram a forma de se pensar a política, principalmente ao propor o exercício da soberania pelo povo, como condição primeira para a sua libertação. E, certamente, por isso mesmo, os protagonistas da revolução de 1789 o elegerão como patrono da Revolução ou como o primeiro revolucionário.

Procuramos selecionar textos apenas do *Contrato social* e do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, porque constituem uma unidade temática importante e porque os demais escritos, de certa maneira, aprofundam e explicitam as questões que já haviam sido abordadas naquelas duas obras.

A chave para se entender a articulação entre essas duas obras está no primeiro parágrafo no capítulo I, do livro I, do *Contrato*: “O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se aprisionado. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como se deve esta transformação? Eu o ignoro: o que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão”.⁹ Ora, a trajetória do homem, da sua condição de liberdade no estado de natureza, até o surgimento da propriedade, com todos os inconvenientes que daí surgiram, foi descrita no *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Nesta obra, o objetivo de Rousseau é o de construir a história hipotética da humanidade, deixando de lado os fatos, procedimento semelhante ao que outros filósofos já haviam feito no século XVII. Espinosa e Hobbes tomaram de empréstimo, da geometria, o método para a análise dos problemas da moral e da política. Rousseau, por sua vez, afirma na introdução ao *Discurso sobre a desigualdade*:

Começemos por afastar todos os fatos, pois eles não dizem respeito à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àqueles que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo.¹⁰

Ao declarar que ignora o processo de transformação do homem, da liberdade à servidão, nosso autor se refere aos fatos reais, que seriam bem difíceis de serem verificados, uma vez que os vestígios deixados pelos homens são insuficientes para que se tenha uma ideia precisa de toda a sua história. Esta, porém, pode ser construída hipoteticamente e demonstrada através de argumentos racionais.

Qual seria pois a história hipotética da humanidade? Precisamente, a que culmina com a legitimação da desigualdade, quando o rico apresenta a proposta do pacto.

Unamo-nos para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence, instituímos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Numa palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna.¹¹

E Rousseau acrescenta logo em seguida:

Fora preciso muito menos do que o equivalente desse discurso para arrastar homens grosseiros, fáceis de seduzir, [...] Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade [...] Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para proveito de alguns ambiciosos, sujeitaram doravante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria.¹²

É a partir do reconhecimento dessa situação que Rousseau inicia o *Contrato social*, afirmando que “o homem nasce livre e em toda a parte encontra-se a ferros”, mas seu projeto, desta vez, muda de nível. Agora não se trata mais de reconstruir hipoteticamente a história da humanidade, mas de apresentar o dever-ser de toda ação política. Quando Rousseau se pergunta como ocorreu a mudança da liberdade para a servidão e responde imediatamente que não sabe, mas que pode resolver o problema da sua legitimidade, é preciso entender que não é o caso de legitimar a servidão, pois isto ele denunciaria no *Discurso*, na passagem que acabamos de citar. O que pretende estabelecer no *Contrato social* são as condições de possibilidade de um pacto legítimo, através do qual os homens, depois de terem perdido sua liberdade natural, ganhem, em troca, a

liberdade civil. Tais condições serão desenvolvidas ao longo dos capítulos VI, VII e VIII do livro I do *Contrato*. No processo de legitimação do pacto social, o fundamental é a condição de igualdade das partes contratantes. As cláusulas do contrato,

quando bem compreendidas, reduzem-se a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por tornar onerosa para os demais.¹³

A situação é bem diferente daquela descrita no *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Agora, ninguém sai prejudicado, porque o corpo soberano que surge após o contrato é o único a determinar o modo de funcionamento da máquina política, chegando até mesmo a ponto de poder determinar a forma de distribuição da propriedade, como uma de suas atribuições possíveis, já que a alienação da propriedade de cada parte contratante foi total e sem reservas. Desta vez, estariam dadas todas as condições para a realização da liberdade civil, pois o povo soberano, sendo ao mesmo tempo parte ativa e passiva, isto é, agente do processo de elaboração das leis e aquele que obedece a essas mesmas leis, tem todas as condições para se constituir enquanto um ser autônomo, agindo por si mesmo. Nestas condições haveria uma conjugação perfeita entre a liberdade e a obediência. Obedecer à lei que se prescreve a si mesmo é um ato de liberdade. Fórmula que seria desenvolvida mais tarde por Kant. Um povo, portanto, só será livre quando tiver todas as condições de elaborar suas leis num clima de igualdade, de tal modo que a obediência a essas mesmas leis signifique, na verdade, uma submissão à deliberação de si mesmo e de cada cidadão, como partes do poder soberano. Isto é, uma submissão à vontade geral e não à vontade de um indivíduo em particular ou de um grupo de indivíduos.

A vontade e a representação

Tal é a condição primeira de legitimidade da vida política, ou seja, aquela que marca a sua fundação através de um pacto legítimo, onde a alienação é total e onde a condição de todos é de igualdade. Este processo de legitimação, da fundação do corpo político, deverá estender-se também para a máquina política

em funcionamento. Não basta que tenha havido um momento inicial de legitimidade. É necessário que ela permaneça ou então que se refaça a cada instante. Para que o corpo político se desenvolva, não basta o ato de vontade fundador da associação, é preciso que essa vontade se realize. Os fins da constituição da comunidade política precisam ser realizados. Onde a necessidade de se criarem os mecanismos adequados para a realização desses fins. Essa tarefa caberá ao corpo administrativo do Estado. Todo o livro III do *Contrato social* será dedicado ao governo. Para Rousseau, antes de mais nada, impõe-se definir o governo, o corpo administrativo do Estado, como funcionário do soberano, como um órgão limitado pelo poder do povo e não como um corpo autônomo ou então como o próprio poder máximo, confundindo-se neste caso com o soberano. Se a administração é um órgão importante para o bom funcionamento da máquina política, qualquer forma de governo que se venha a adotar terá que submeter-se ao poder soberano do povo. Neste sentido, dentro do esquema de Rousseau, as formas clássicas de governo, a monarquia, a aristocracia e a democracia, teriam um papel secundário dentro do Estado e poderiam variar ou combinar-se de acordo com as características do país, tais como a extensão do território, os costumes do povo, suas tradições etc. Mesmo sob um regime monárquico, segundo Rousseau, o povo pode manter-se como soberano, desde que o monarca se caracterize como funcionário do povo.

O que é interessante no livro III do *Contrato* é que Rousseau, depois de frisar o caráter do governo como um corpo submisso à autoridade soberana, depois de reconhecer a sua necessidade, passa a enumerar os riscos da sua instituição, sua tendência a degenerar. "Assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, o governo despende um esforço contínuo contra o soberano."¹⁴ O governo tende a ocupar o lugar do soberano, a constituir-se não como um corpo submisso, como um funcionário, mas como o poder máximo, invertendo portanto os papéis. Ao invés de submeter-se ao povo, o governo tende a subjugar-lo.

Uma outra instituição que merece muita atenção por parte de Rousseau é a representação política. A força de suas expressões no capítulo XV do livro III do *Contrato* poderia dar a entender uma certa intransigência quanto a um mecanismo que ficaria consagrado pelas democracias modernas. No entanto, para permanecer coerente com seus princípios, sempre na exigência de legitimidade da ação política, Rousseau não admite a representação ao

nível da soberania. Uma vontade não se representa. "No momento em que um povo se dá representantes, não é mais livre, não mais existe."¹⁵ O exercício da vontade geral através de representantes significa uma sobreposição de vontades. Ninguém pode querer por um outro. Quando isto ocorre, a vontade de quem a delegou não mais existe ou não mais está sendo levada em consideração. Onde se segue que a soberania é inalienável. Mas Rousseau reconheceria a necessidade de representantes a nível de governo. E, se já era necessária uma grande vigilância em relação ao executivo, por sua tendência a agir contra a autoridade soberana, não se deve descurar dos representantes, cuja tendência é a de agirem em nome de si mesmos e não em nome daqueles que representam. Para não se perpetuarem em suas funções, seria conveniente que fossem trocados com uma certa frequência.

Para concluir nossa análise da relação entre o *Discurso sobre a origem da desigualdade* e o *Contrato social*, poderíamos elucidar algumas questões que muito frequentemente têm aparecido, quando se trata do pensamento político de Rousseau. Em que medida, ao estabelecer um dever-ser de toda ação política, ou seja, as condições de possibilidade de uma ação política legítima, o autor estaria propondo um outro tipo de sociedade e dessa maneira estaria ditando numa ação política transformadora? Da servidão, teríamos condições de desenvolvermos um projeto visando à recuperação da liberdade? A considerarmos os próprios textos de Rousseau, deparamo-nos com uma certa incredulidade quanto à recuperação da liberdade por povos que já a perderam completamente. Sua visão da história é pessimista. Quando chamado a atuar na política concreta, quando convidado a elaborar o projeto de constituição para a Córsega e a redigir a reforma das leis polonesas, Rousseau será bastante moderado e usará sempre a máxima que já havia enunciado no *Contrato social*: a primeira tarefa do legislador é conhecer muito bem o povo para o qual irá redigir as leis. Não existe uma ação política boa em si mesma em termos absolutos. Cada situação exige um tratamento especial. A ação política será mesmo comparada à ação do médico diante do paciente. Seu papel é prolongar a vida ao máximo, mas não poderá impedir que o corpo morra, uma vez que tiver completado o seu ciclo vital. Fazer com que um povo, da servidão, recupere a liberdade, é o mesmo que recuperar a vida de um doente prestes a morrer. Tal façanha, evidentemente, não ocorre todos os dias, mas só mesmo por um milagre. Uma reviravolta desse porte só acontece uma vez na vida de um povo. Foi as-

sim que os protagonistas da Revolução Francesa de 1789 compreenderam o momento extraordinário que estavam vivendo. A febre e o fervor revolucionários faziam com que cada militante se sentisse como que saindo das cinzas, da morte para a vida. E lá estavam eles a empunhar o *Contrato social* como uma espécie de manual de ação política e a eleger o seu autor como o primeiro revolucionário.

Não se deve, porém, no pensamento político de Rousseau, tomar a exceção como regra de toda prática política. As revoluções são exceções na vida dos povos. O que há de fascinante na Revolução Francesa e na interpretação que uma grande parte de revolucionários fazia do pensamento político de Rousseau é que, a partir daquela data, tudo o mais se ilumina a partir da ótica dos revolucionários. A exceção virou regra. Todo o *Contrato social*, de uma análise cuidadosa do modo de funcionamento da engrenagem política e das condições de sua legitimidade, transformou-se num manual prático de política. Seja como for, se a leitura que os revolucionários fizeram de Rousseau é possível, é bom não nos esquecermos de que existe um outro Rousseau, que teria muito a dizer aos povos, não em épocas de grandes transtornos e convulsões sociais, como ocorre nas revoluções, mas em tempos normais, ou pelo menos no vigor das leis.

Notas

¹ ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur les sciences et les arts*. Paris, Pléiade, 1954, p. 18.

² Idem, ibidem, p. 28-9.

³ Idem, ibidem, p. 30.

⁴ ROUSSEAU, J.-J. Prefácio. In: ———. *Narcisse, ou l'amant de lui-même*. Paris, Pléiade, 1954, p. 972.

⁵ Idem, ibidem, p. 972.

⁶ Idem, ibidem, p. 974. Nota de rodapé.

⁷ Idem, ibidem, p. 974.

⁸ ROUSSEAU, J.-J. *Les confessions*. Paris, Garnier Flammarion, 1958, v. 1, p. 44.

⁹ Idem. *Du contrat social*. Paris, Pléiade, 1954, t. III, p. 351.

¹⁰ Idem. *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Paris, Pléiade, 1954, t. III, p. 132.

¹¹ Idem, ibidem, p. 177.

¹² Idem, ibidem, p. 178.

¹³ Idem. *Du contrat social*, cit., p. 360-1.

¹⁴ Idem, ibidem, p. 421.

¹⁵ Idem, ibidem, p. 431.

TEXTOS DE ROUSSEAU *

Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens

O primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer: "Isto é meu", e encontrou pessoas bastante simples para crê-lo, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, mortes, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado aos seus semelhantes: "Guardai-vos de escutar este impostor; estais perdidos se esquecerdes que os frutos são para todos, e que a terra é de ninguém!" Mas existe um grande indício de que as coisas aí já tivessem chegado ao ponto de não poder mais continuar como estavam: pois esta ideia de propriedade — provindo de muitas ideias anteriores, que não puderam nascer senão sucessivamente — não se formou repentinamente no espírito humano: foi preciso fazer progressos, adquirir muito engenho e luzes, transmiti-los e aumentá-los de geração para geração, até chegar ao último limite do estado de natureza. Adotemos, portanto, uma perspectiva mais abrangente e tratemos de ordenar, sob um único ponto de vista, esta lenta sucessão de acontecimentos e de conhecimentos, na sua ordem mais natural.

O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência; seu primeiro cuidado, o de sua conservação. Os frutos da terra lhe forneciam todos os recursos necessários; o instinto levou-o a utilizá-los. Dentre os diversos modos de existência que a fome e outros apetites o levaram a experimentar alternadamente, houve um que o incitou a perpetuar sua espécie; e esta inclinação cega, desprovida de qualquer sentimento do coração, não produzia senão um ato puramente animal: uma vez satisfeita a necessidade, os dois sexos não se reconheciam mais, e o próprio filho, assim que podia viver sem a mãe, nada mais significava para ela.

Tal foi a condição do homem nascente; tal foi a vida de um animal limitado inicialmente às puras sensações, e aproveitando apenas os dons que lhe oferecia a natureza, longe de sonhar em arran-

* Extraídos de ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social ou Principes du droit politique*. Paris, Éditions Garnier, 1954, p. 97-240. Tradução de Cid Knipell Moreira.

car-lhe alguma coisa. Mas logo se apresentaram as dificuldades, foi preciso aprender a vencê-las: a altura das árvores que o impedia de alcançar seus frutos, a concorrência dos animais que deles também se alimentavam, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida, tudo o obrigou a aplicar-se aos exercícios do corpo; foi preciso tornar-se ágil, rápido na corrida, vigoroso no combate. As armas naturais, tais como os galhos das árvores e as pedras, logo se encontraram em sua mão. Ele aprendeu a superar os obstáculos da natureza, a combater por necessidade os outros animais, a disputar sua subsistência com os outros homens, ou a compensar-se daquilo que fosse preciso ceder ao mais forte.

A medida que o gênero humano se expandiu, as dificuldades se multiplicaram com os homens. A diferença dos solos, dos climas, das estações, forçaram-nos a incluí-la em suas maneiras de viver. Os anos estéréis, os invernos longos e rudes, os verões ardentes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova habilidade. Ao longo do mar e dos rios, inventaram a linha e o anzol e se tornaram pescadores e comedores de peixes. Nas florestas, construíram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros. Nos países frios cobriram-se com as peles dos animais que haviam matado. O trovão, um vulcão, ou qualquer feliz acaso, fê-los conhecer o fogo, novo recurso contra o rigor do inverno; aprenderam a conservar este elemento, depois a reproduzi-lo e, enfim, nele preparar as carnes que outrora devoravam cruas.

Esta reiterada adequação dos vários seres a si mesmo e de uns aos outros engendrou naturalmente no espírito do homem a percepção de algumas relações. Estas relações que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte, fraco, rápido, lento, medroso, ousado e outras ideias semelhantes, comparadas ao azar da necessidade e quase sem pensar nisso, acabaram por produzir-lhe uma certa espécie de reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal, que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança. As novas luzes, que resultaram desse desenvolvimento, aumentaram sua superioridade sobre os demais animais, dando-lhe consciência dela. Aplicou-se a preparar-lhes armadilhas, revidou-lhes os ataques de mil maneiras e, embora inúmeros deles o sobrepassassem em força no combate ou em rapidez na corrida, daqueles que poderiam servi-lo ou nutri-lo veio a tornar-se, com o tempo, o senhor de uns e o flagelo de outros. Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo.

Embora seus semelhantes não fossem para ele o que são para nós e não tivesse mais comércio com eles do que com os outros animais, não foram esquecidos nas suas observações. As conformidades, que o tempo pôde fazê-lo perceber entre eles, sua fêmea e sua própria pessoa, levaram-no a ajuizar aquelas que não percebia e, vendo que todos se comportavam como teria feito em circunstâncias idênticas, concluiu que suas maneiras de pensar e de sentir eram inteiramente conformes à sua. Uma vez bem estabelecida em seu espírito, essa importante verdade levou-o a seguir, por meio de um pressentimento tão seguro e mais rápido do que a dialética, as melhores regras de conduta que, para seu proveito e segurança, achou melhor manter para com eles.

Ensinando-lhe a experiência ser o amor ao bem-estar o único móvel das ações humanas, encontrou-se em situação de distinguir as situações raras em que o interesse comum poderia fazê-lo contar com a assistência de seus semelhantes e aquelas, mais raras ainda, em que a concorrência deveria fazer com que desconfiasse deles. No primeiro caso, unia-se a eles em bandos ou, quando muito, em qualquer tipo de associação livre, que não obrigava ninguém, e só durava quanto a necessidade passageira que a reunira. No segundo caso, cada um procurava obter vantagens do melhor modo, seja abertamente, se acreditava poder agir assim, seja por habilidade e sutileza, caso se sentisse mais fraco.

Eis como puderam os homens insensivelmente adquirir certa ideia grosseira dos compromissos mútuos e da vantagem de respeitá-los, mas somente tanto quanto poderia exigir o interesse presente e evidente, posto que para eles não existia a providência e, longe de se preocuparem com um futuro distante, não pensavam nem mesmo no dia de amanhã. Se era caso de agarrar um veado, cada um sentia que para tanto devia ficar no seu lugar, mas, se uma lebre passava ao alcance de um deles, não há dúvida de que ele a perseguiria sem escrúpulos e, tendo alcançado a sua presa, pouco se lhe dava falar a dos companheiros.

Facilmente se compreende que um tal comércio não exigia uma linguagem muito mais rebuscada do que a das gralhas ou dos macacos que se reúnem quase do mesmo modo. Gritos inarticulados, muitos gestos e alguns ruídos imitativos compuseram durante muito tempo a língua universal; juntando-se-lhes, em cada região, alguns sons articulados e convencionais — cuja instituição, como já se disse, não é muito fácil explicar —, obtiveram-se línguas particulares, porém grosseiras, imperfeitas, quase como as que até hoje possuem várias nações selvagens.

Salto multidiões de séculos, forçado pelo tempo que decorre, pela abundância das coisas que tenho a dizer e pelo progresso que se insensível desses preliminares, pois, quanto mais lentos são os acontecimentos em sua sucessão, tanto mais prontos para serem descritos.

Esses primeiros progressos puseram por fim o homem à altura de conseguir outros mais rápidos. Quanto mais esclarecia o espírito, mais se aperfeiçoava a habilidade. Logo, deixando de adormecer sob a primeira árvore, ou de recolher-se a cavernas, encontrou alguns tipos de machados duros e cortantes, que serviam para cortar lenha, cavar a terra e fazer choupanas de ramos, que logo resolveu cobrir de argila e de lama. A essa época se prende uma primeira revolução que determinou o estabelecimento e a distinção das famílias e que introduziu uma espécie de propriedade da qual nasceram talvez brigas e combates. No entanto, como os mais fortes foram os primeiros a fazer habitações que se sentiam capazes de defender, é de crer que os fracos acharam mais rápido e seguro imitá-los do que tentar desalojá-los e, quanto aos que já possuíam cabana, nenhum deles certamente procurou apropriar-se da de seu vizinho, menos por não lhe pertencer do que por ser-lhe inútil e não poder apossar-se dela sem expor-se a um combate violento com a família ocupante.

Os primeiros progressos do coração resultaram de uma situação nova que reunia numa habitação comum os maridos e as mulheres, os pais e os filhos. O hábito de viver junto deu origem aos mais doces sentimentos conhecidos pelos homens: o amor conjugal e o amor paterno. Cada família se tornou uma pequena sociedade ainda mais unida, por serem a afeição recíproca e a liberdade seus únicos laços; e foi então que se estabeleceu a primeira distinção na maneira de viver dos dois sexos, que até então era uma só. As mulheres tornaram-se mais sedentárias e acostumaram-se a cuidar da cabana e dos filhos, enquanto o homem ia buscar a subsistência comum. Através de uma vida mais suave, os dois sexos começaram a perder alguma coisa de sua ferocidade e de seu vigor. Mas, se cada um isoladamente se tornou menos apto para combater os animais selvagens, em compensação ficou mais fácil se reunirem para, em comum, resistirem a eles.

Nesse novo estado, com uma vida simples e solitária, necessidades muito limitadas e os instrumentos que haviam inventado para satisfazê-las, os homens, gozando de um ócio bem maior, empregaram-no na obtenção de várias espécies de comodidades desconhe-

cidas por seus pais; e este foi o primeiro jugo que eles, inadvertidamente, se impuseram, e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes; porque, além de continuarem assim a amolecer o corpo e o espírito, tais comodidades, ao se tornarem um hábito, perderam quase todo seu prazer e, ao mesmo tempo, ao se desenvolverem em verdadeiras necessidades, a sua privação se tornou mais cruel do que doce fora sua posse; e os homens se sentiam infelizes ao perdê-las sem serem felizes por possuí-las.

Neste ponto, podemos entrever um pouco melhor como o uso da palavra se estabeleceu ou se aperfeiçoou insensivelmente no seio de cada família, e pode-se conjecturar ainda como diversas causas particulares puderam aumentar a linguagem e acelerar seu progresso, tornando-a mais necessária. Grandes inundações ou tremores de terra cercaram com água ou com precipícios as regiões habitadas; revoluções do globo separaram e cortaram em ilhas porções do continente. Podemos supor que um idioma comum tenha se formado antes entre homens assim aproximados e forçados a viver juntos, do que entre aqueles que erravam livremente nas florestas da terra firme. Assim, é bastante possível que, depois de suas primeiras tentativas de navegação, os insulares tenham trazido para nós o uso da palavra; e é ao menos bastante verossímil que a sociedade e as línguas tenham nascido nas ilhas e aí se aperfeiçoado antes de serem conhecidas no continente.

Tudo começa a mudar de aspecto. Até então os homens, errando pelos bosques, os homens, ao adquirirem uma situação mais fixa, aproximam-se lentamente, reúnem-se em diversos bandos e, por fim, formam em cada região uma nação particular, unida por costumes e caracteres, não por regulamentos e leis, mas pelo mesmo gênero de vida e de alimentos e pela influência comum do clima. Afinal, uma vizinhança permanente não pode deixar de engendrar alguma ligação entre diversas famílias. Jovens de ambos os sexos habitam cabanas vizinhas; o relacionamento efêmero, exigido pela natureza, logo induz a outro não menos agradável e mais permanente, pela frequência mútua. Acostumam-se a considerar diversos objetos e a fazer comparações; insensivelmente, adquirem-se ideias de mérito e de beleza, as quais produzem sentimentos de preferência. Por muito se verem, não podem mais deixar de novamente se verem. Insinua-se na alma um sentimento terno e doce e, à menor oposição, nasce um furor impetuoso; o ciúme nasce com o amor, a discórdia triunfa, e a mais doce das paixões recebe sacrifícios de sangue humano.

À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração são ativados, o gênero humano continua a desenvolver-se, as ligações se ampliam e os laços se estreitam. Os homens habituam-se a se reunir diante das cabanas ou em torno de uma grande árvore: o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornam-se o divertimento, ou melhor, a ocupação dos homens e mulheres ociosos e agrupados. Cada um começa a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estíma pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais hábil, ou o mais eloquente, tornou-se o mais considerado; e este foi o primeiro passo para a desigualdade e ao mesmo tempo para o vício: dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo e, de outro, a vergonha e a inveja, e a fermentação causada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência.

Logo que os homens começaram a apreciar-se mutuamente, e que a ideia de consideração se formou em seu espírito, cada um pretendeu ter direito a ela, e não foi mais possível a ninguém deixar de tê-la impunemente. Saíram daí os primeiros deveres da civilidade, mesmo entre os selvagens; e, por isso, toda afronta voluntária tornou-se um ultraje pois, no mal que resultava do insulto, o ofendido via o desprezo da sua pessoa, muitas vezes mais insuportável que o próprio mal. Na medida em que cada um punia o desprezo que lhe dispensavam, proporcionalmente à importância que se atribuía, as vinganças tornaram-se terríveis, e os homens sangüinários e cruéis. Eis precisamente o grau a que chegara a maioria dos povos selvagens que conhecemos. E por não terem distinguido suficientemente as ideias, e observado o quanto esses povos já estavam longe do primeiro estado de natureza, que muitos se apressam a concluir que o homem é naturalmente cruel e que necessita de polícia para amansá-lo. Ora, nada é tão meigo quanto ele no seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza à igual distância da estupididade dos brutos e das verdades funestas do homem civil e, compelido da mesma forma pelo instinto e pela razão a defender-se do mal que o ameaça, é impedido pela piedade natural de fazer mal a alguém, sem a isso ser levado por alguma coisa, mesmo depois de atingido por algum mal. Pois, segundo o axioma do sábio Locke, *não pode haver afronta onde não há propriedade*.

Mas é preciso observar que a sociedade iniciada e as relações já estabelecidas entre os homens exigiam deles qualidades diversas daquelas que possuíam na sua constituição primitiva; que a morali-

dade começando a se introduzir nas ações humanas, e constituindo cada um, perante as leis, o único juiz e vingador das ofensas que recebia, a bondade que convinha ao puro estado de natureza não convinha mais à sociedade nascente; que era preciso que as punições se tornassem mais severas à medida que as ocasiões de ofender se tornavam mais frequentes; e que cabia ao terror das vinganças ocupar o lugar de freio das leis. Assim, ainda que os homens tivessem se tornado menos tolerantes, e que a compaixão natural já tivesse sofrido alguma alteração, este período de desenvolvimento das faculdades humanas, ao manter um equilíbrio entre a indolência do estado primitivo e a petulante atividade do nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura. Quanto mais se refletiu sobre isso, mais se percebe que esse estado era o menos sujeito às revoluções, o melhor para o homem¹ e que certamente dele saiu por algum acaso funesto que, para o bem-estar geral, já mais deveria ter acontecido. O exemplo dos selvagens que foram encontrados quase todos nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano fora feito para sempre nele permanecer, que esse estado é a verdadeira juventude do mundo, e que todos os progressos ulteriores foram, aparentemente, outros tantos passos para a perfeição do indivíduo, e, efetivamente, para a decrepitude da espécie.

Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a coser suas roupas de pele com espinhos ou cerdas, a se enfeitar de plumas e de conchas, a pintar o corpo de diversas cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a esculpir com pedras afiadas alguns botes de pescadores ou alguns grosseiros instrumentos musicais; em uma palavra, enquanto se dedicaram apenas às obras que um único homem podia criar, e a artes que não necessitavam do concurso de várias mãos, eles viveram livres, sãos, bons e felizes, tanto quanto o poderiam ser pela sua natureza, e continuaram a desfrutar entre si as doçuras de um comércio independente: mas, desde o momento em que um homem teve necessidade do auxílio de um outro, desde que se apercebeu de que seria útil a um só indivíduo contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, a propriedade se introduziu, o trabalho se tornou necessário e as vastas florestas se transformaram em campos aprazíveis, que foi preciso regar com o suor dos homens e, nos quais, viu-se logo a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas.

A metalurgia e a agricultura foram as duas artes cuja invenção produziu esta grande revolução. Para o poeta, foram o ouro e

a prata, mas, para o filósofo, foram o ferro e o trigo que civilizaram os homens e perderam o gênero humano. Tanto um como o outro eram desconhecidos pelos selvagens da América, que por isso sempre permaneceram nesse estado; os outros povos parecem mesmo ter permanecido bárbaros enquanto praticaram uma destas artes sem a outra. E talvez uma das melhores razões por que a Europa foi, senão mais cedo, pelo menos mais constantemente e melhor policiada do que as outras partes do mundo, é ser ela, ao mesmo tempo, a mais abundante em ferro e a mais fértil em trigo.

É difícil conjecturar como os homens chegaram a conhecer e a empregar o ferro; pois não se pode crer que eles tenham imaginado por si mesmos em extrair a matéria da mina, e dar-lhe o preparo necessário para colocá-la em fusão, antes de saber o que daí resultaria. Por outro lado, menos ainda se pode atribuir esta descoberta a algum incêndio acidental, porque as minas só se formam em lugares áridos e desprovidos de árvores e plantas; podendo-se até dizer que a natureza tenha tomado precauções para ocultar-nos esse segredo fatal. Não resta, pois, senão a circunstância extraordinária de algum vulcão que, vomitando matérias metálicas em fusão, terá dado aos observadores a ideia de imitar essa operação da natureza. Seria preciso ainda supor muita coragem e providência para executar um trabalho tão penoso e imaginar com tal antecedência as vantagens que dele podiam tirar — o que convém apenas aos espíritos já mais desenvolvidos do que estes deviam ser.

Quanto à agricultura, o seu princípio foi conhecido muito antes do estabelecimento de sua prática e de modo algum é possível que os homens, continuamente ocupados em obter sua subsistência das árvores e das plantas, não formassem imediatamente a ideia dos meios empregados pela natureza para a geração dos vegetais; seu engenho, porém, apenas se voltou para este lado provavelmente bem mais tarde, seja porque as árvores — que, ao lado da caça e da pesca, lhe forneciam alimento — não necessitavam de seus cuidados; seja por desconhecerem o uso do trigo, por falta de instrumentos para cultivá-lo, por não preverem uma necessidade futura ou, enfim, por falta de meios para impedir os outros de se apropriarem do fruto de seu trabalho. Tornando-se mais hábeis, pode-se crer que, com pedras cortantes e bastões pontudos, começaram a cultivar alguns legumes ou raízes em volta de suas cabanas, muito tempo antes de saber preparar o trigo e de ter os instrumentos necessários para a cultura em grande escala. Sem contar que, para dedicar-se a esta ocupação e semear a terra, é preciso primeiro resol-

ver perder alguma coisa antes para ganhar muito depois; precaução bem distante da tendência de espírito do homem selvagem, que, como já disse, acha difícil pensar pela manhã em suas necessidades da noite. A invenção das outras artes foi, pois, necessária para forçar o gênero humano a dedicar-se à arte da agricultura. Desde que se necessitou de homens para fundir e forjar o ferro, outros homens foram necessários para alimentar aqueles. Quanto mais o número de trabalhadores foi se multiplicando, menos houve mãos para atender a subsistência comum, sem que com isso houvesse menos bocas para consumi-la. Como uns precisavam de comestíveis em troca do ferro, outros descobriram enfim o segredo de empregar o ferro na multiplicação dos comestíveis. Daí nasceram, de um lado, a lavoura e a agricultura e, de outro, a arte de trabalhar os metais e de multiplicar o seu uso.

Da cultura de terras resultou necessariamente sua partilha, e da propriedade, uma vez reconhecida, as primeiras regras de justiça: pois, para entregar a cada um o que é seu, é preciso que cada um possa ter alguma coisa; além disso, começando os homens a voltar seu olhar para o futuro, e tendo todos alguns bens a perder, nenhum deixou de temer a represália pelos danos que poderia causar a outrem. Esta origem se mostra ainda mais natural por ser impossível conceber a ideia da propriedade nascendo de algo que não seja a mão de obra; pois não se compreende como, para se apropriar das coisas que absolutamente não produziu, o homem possa nisso colocar mais do que seu trabalho. É somente o trabalho que, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe consequentemente direito sobre a gleba, pelo menos até a colheita e, desta forma, de ano a ano — o que, tornando-se uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade. Quando os antigos, diz Grotius, deram a Ceres o epíteto de legisladora, e a uma festa celebrada em sua honra, o nome de Tesmoforia, quiseram dar a entender com isso que a partilha das terras havia produzido uma nova forma de direito, quer dizer, o direito de propriedade, diferente daquele que resulta da lei natural.

As coisas teriam continuado sempre nesse estado se os talentos fossem iguais e se, por exemplo, o emprego do ferro e o consumo dos alimentos estivessem sempre em um perfeito equilíbrio, mas a proporção que em nada se apoiava logo se rompeu; o mais forte trabalhava mais, o mais esperto tirava melhor partido do seu trabalho, o mais engenhoso encontrava meios para abreviar a fadiga, o lavrador tinha mais necessidade de ferro ou o ferreiro mais

necessidade de trigo, e, trabalhando igualmente, um ganhava muito enquanto o outro vivia em dificuldades. Assim, a desigualdade natural insensivelmente se desenvolve com a desigualdade de combinação, e as diferenças entre os homens — desenvolvidas pelas diferenças de circunstância — tornam-se mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos, e começam, na mesma medida a influir na sorte dos particulares.

Tendo as coisas chegado a esse ponto, é fácil imaginar o resto. Não me deterei descrevendo a invenção sucessiva das outras artes, o progresso das línguas, a prova e o emprego dos talentos, a desigualdade das fortunas, o uso ou o abuso das riquezas, nem todos os seus respectivos detalhes que cada qual pode imaginar à vontade. Limitar-me-ei somente a dar uma olhada no gênero humano tal como se apresenta nesta nova ordem de coisas.

Eis então todas nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio envolvido, a razão em atividade e o espírito chegando quase ao limite da perfeição de que é suscetível. Aí são acionadas as qualidades naturais, são estabelecidas a posição e o destino de cada homem, não somente quanto à quantidade de bens e o poder de servir ou de prejudicar, mas quanto ao espírito, à beleza, à força ou à destreza, quanto aos méritos e aos talentos; e sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, desde logo foi preciso tê-las ou afetá-las. Em primeiro próprio, era preciso também mostrar-se diferente do que se era realmente. Ser e parecer tornaram-se duas coisas completamente diferentes e, desta distinção, resultaram a ostentação imponente, a astúcia enganadora e todos os vícios que formam seu cortejo. Por outro lado, o homem, de livre e independente que antes era, ei-lo, por uma multidão de novas necessidades, submetido por assim dizer a toda a natureza, e sobretudo a seus semelhantes, dos quais, num certo sentido, se torna escravo mesmo tornando-se seu senhor: rico, ele necessita de seus serviços; pobre, precisa de seus auxílios, e a mediocridade não o coloca de forma alguma em situação de viver sem eles. É preciso então que procure incessantemente interessá-los pelo seu destino e fazer com que achem que o benefício deles, na realidade ou na aparência, reside em trabalharem para o seu próprio: o que o torna trapaceiro e artificial com uns, arrogante e duro para com outros e o coloca na contingência de enganar a todos aqueles de que necessita, quando não pode se fazer por eles temido

ou não julga de seu interesse ser-lhes útil. Enfim, a ambição voraz, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por uma verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a todos os homens uma triste tendência a prejudicarem-se mutuamente; uma inveja secreta e tanto mais perigosa que, para dar seu golpe com maior segurança, frequentemente usa a máscara da benevolência; em uma palavra, há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses, e sempre o desejo oculto de fazer seu lucro às custas de outrem: todos esses males constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente. Antes de serem inventados os sinais representativos das riquezas, elas não podiam consistir senão em terras e em animais, os únicos bens reais que os homens podiam possuir. Ora, quando as heranças cresceram em número e em extensão, a ponto de cobrir o solo inteiro e de todas se tocarem, uns só puderam prosperar às custas dos outros, e os supranumerários que a fraqueza ou a indolência, por sua vez, haviam impedido de as adquirir tornaram-se pobres sem haver nada perdido, porque, tudo mudando à sua volta, somente eles não mudaram e foram obrigados a receber ou a roubar sua subsistência da mão dos ricos; daí começaram a nascer, segundo as diversas características de uns e de outros, a dominação e a servidão, ou a violência e os roubos. Os ricos, de seu lado, mal conheceram o prazer de dominar, logo desprezaram todos os outros e, servindo-se de seus antigos escravos para submeter outros, só pensaram em subjugar e dominar seus vizinhos, tal como lobos famintos que, uma vez comendo carne humana, recusam qualquer outro alimento e querem somente devorar homens.

Assim, os mais poderosos ou os mais miseráveis, fazendo de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio, equivalente, segundo eles, ao de propriedade, a igualdade rompida foi seguida da mais indigna desordem; assim as usurpações dos ricos, as extorsões dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. Ergueu-se entre o direito do mais forte e o do primeiro ocupante um conflito perpétuo que não terminava senão em combates e mortes.² A sociedade nascente foi colocada no mais horrível estado de guerra: o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais retornar sobre seus passos, nem renunciar às aquisições infelizes que realizara, ficou

às portas da ruína por não trabalhar senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificam.

Attonitus novitate mali, divesque misenque,
Effugere optat opes, et quæ modo voverat odit.³

Não é possível que os homens não tenham afinal refletido sobre uma situação tão miserável e sobre as calamidades que os afligiam. Os ricos sobretudo logo perceberam o quanto lhes era desvantajosa uma guerra perpétua cujos gastos só eles pagavam, e na qual tanto o risco de sua vida como o dos bens particulares eram comuns. Além disso, qualquer aparência que pudessem dar às suas usurpações, sabiam muito bem que elas estavam apoiadas num direito precário e abusivo e que, tendo sido adquiridas apenas pela força, esta mesma força poder-lhes-ia arrebatá-las, sem que disso pudessem lamentar-se. Os enriquecidos, só pela indústria, não podiam tampouco basear sua propriedade em melhores títulos. Por mais que dissessem: "Fui eu quem construí esse muro, ganhei esse terreno com o meu trabalho", outros poderiam responder-lhes: "Quem vos deu as demarcações e por que razão pretendéis ser pagos, às nossas custas, por um trabalho que jamais vos impusemos. Ignorais que uma multidão de vossos irmãos perece ou sofre pela necessidade daquilo que tendes em excesso, e que seria preciso um consentimento expreso e unânime do gênero humano para vos apropriardes, da subsistência comum, de tudo o que ultrapasse a vossa?" Destituído de razões válidas para se justificar e de forças suficientes para se defender, esmagado facilmente um particular, mas esmagado ele próprio por grupos de bandidos, sozinho contra todos, e não podendo, dado às invejas múltiplas, se unir com seus iguais contra os inimigos unidos pela esperança comum do saque, o rico, forçado pela necessidade, concebeu enfim o projeto mais premeditado que até então havia passado pelo espírito humano. Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural.

Com tal objetivo, depois de expor a seus vizinhos o horror de uma situação que armava a todos, uns contra os outros, que tornava suas posses tão onerosas quanto o eram suas necessidades, e na qual ninguém encontrava segurança, fosse na pobreza ou na

riqueza, inventou facilmente razões enganadoras para fazer com que aceitassem seu objetivo: "Unamo-nos — disse-lhes — para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos, e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence: instituíamos regras de justiça e de paz às quais todos sejam obrigados a se submeter, que não façam exceção a ninguém, e que de certo modo reparem os caprichos da fortuna através da igual submissão do poderoso e do fraco a deveres mútuos. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-las em um poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que proteja e defenda todos os membros da associação, expulse os inimigos comuns, e nos mantenha em concórdia eterna".

Foi preciso muito menos que o equivalente a esse discurso para conduzir homens rudes, fáceis de seduzir, que aliás tinham demoradas questões para deslindar entre si para poderem se abster de árbítrios, e demasiada avariza e ambição para poderem se abster de senhores por muito tempo. Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade pois, com muita razão reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não tinham bastante experiência para prever seus perigos: os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente aqueles que esperavam poder se aproveitar dos mesmos e até os sábios compreenderam que seria preciso sacrificar uma parte de sua liberdade para conservar a outra, tal como um ferido permite que lhe amputem o braço para salvar o resto do corpo.

Tal foi ou teve de ser a origem da sociedade e das leis, que propiciaram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico,⁴ destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma hábil usurpação um direito irrevogável e que, para o proveito de alguns ambiciosos, daí em diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. Vê-se facilmente como o estabelecimento de uma única sociedade tornou indispensável o de todas as outras e como foi preciso se unirem, por sua vez, para enfrentar forças conjuntas. As sociedades, multiplicando-se ou estendendo-se rapidamente, cobriram logo toda a superfície da terra e não foi mais possível encontrar no universo um único lugar onde se pudesse escapar ao jugo e subtrair-se à espada frequentemente mal empunhada, que cada homem perpetuamente vê suspensa sobre sua cabeça.

Do contrato social

Livro I

CAPÍTULO I - OBJETO DESTES PRIMEIROS LIVROS

O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se aprisionado. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como se deu esta transformação? Eu o ignoro. O que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão.

Se considerasse somente a força e o efeito que dela deriva, eu diria: "Quando um povo é obrigado a obedecer e o faz, age acertadamente; mas logo que possa sacudir esse jugo e o faz, age ainda melhor pois, recuperando sua liberdade pelo mesmo direito com que esta lhe foi roubada, ou ele tem o direito de retomá-la ou não o tinham de subtraí-la". Mas a ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se origina da natureza: funda-se, portanto, em convenções. Trata-se de saber que convenções são essas [...]

CAPÍTULO III - DO DIREITO DO MAIS FORTE

O mais forte não é nunca forte o bastante para ser sempre o senhor, se não transforma sua força em direito e a obediência em dever. Daí o direito do mais forte; direito aparentemente tomado com ironia, e na realidade estabelecido como princípio. Mas jamais alcançaremos uma explicação para esta palavra? A força é um poder físico; não imagino que moralidade possa resultar de seus efeitos. Ceder à força é um ato de necessidade, não de vontade; quando muito, é um ato de prudência. Em qual sentido poderá representar um dever?

Suponhamos, por um momento, esse pretensão de direito. Digo que dele resultará somente um discurso confuso, inexplicável pois, uma vez que a força faz o direito, o efeito varia com a causa: toda força que superar a primeira sucedê-la-á nesse direito. Desde que se pode desobedecer impunemente, torna-se legítimo fazê-lo e, já que o mais forte tem sempre razão, trata-se somente de agir de modo a ser o mais forte. Ora, que direito será esse, que perece quan-

do cessa a força? Se é preciso obedecer pela força, não se necessita obedecer pelo dever; e, se não somos mais forçados a obedecer, não somos mais obrigados a fazê-lo. Vê-se então que a palavra *direito* não acrescenta nada à força e aqui não significa absolutamente nada.

Obedecei aos poderes. Se isto quer dizer: Cedei à força, o preceito é bom, mas supérfluo; respondo que jamais será violado. Todo o poder vem de Deus, eu o reconheço; mas toda doença também vem: por isso, será proibido chamar o médico? Quando um assaltante me ataca num recanto da floresta, não somente sou obrigado a dar-lhe minha bolsa, mas, se pudesse salvá-la, estaria obrigado em consciência a dá-la, visto que, enfim, a pistola do bandido também é um poder?

Convenhamos então que a força não faz o direito e que só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos. Desse modo, minha pergunta inicial sempre retorna.

CAPÍTULO IV - DA ESCRAVIDÃO

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

Se um particular, diz Grotius, pode alienar sua liberdade e tornar-se escravo de um senhor, por que todo um povo não poderá fazê-lo e tornar-se súdito de um rei? Nesta frase existem muitas palavras equívocas a exigir explicação, mas atenhamo-nos à palavra *alienar*. Alienar é dar ou vender. Ora, um homem que se faz escravo de um outro não se dá e, quando muito, ele se vende pela sua subsistência: mas um povo, por que se venderia? É bem difícil que um rei propicie a subsistência de seus súditos, ele apenas tira deles a sua e, segundo Rabelais, um rei não vive com pouco. Os súditos darão, pois, a sua pessoa, com a condição de que se tomem também seus bens? Não vejo o que mais lhes restaria.

Dir-se-á que o despota assegura aos súditos a tranquilidade civil. Seja, mas qual a vantagem para eles, se as guerras em que são lançados pela ambição do despota, a sua insaciável afeição, os vexames de seu ministério os arruinam mais do que as próprias dissensões? O que ganham com isso, se esta mesma tranquilidade é uma de suas misérias? Vive-se tranqüilo também nas masmorras e isto

basta para que nelas se sintam bem? Os gregos encerrados no covil do Cíclope, aí viviam tranquilos, aguardando sua vez de serem devorados.

Dizer que um homem se dá gratuitamente é uma afirmação absurda e inconcebível; tal ato é ilegítimo e nulo, tão somente porque aquele que o pratica não está de posse do seu bom-senso. Dizer a mesma coisa de todo um povo é supor uma nação de loucos e a loucura não cria direito.

Ainda que cada um pudesse alienar-se a si mesmo, não poderia alienar seus filhos; eles nascem homens e livres; sua liberdade lhes pertence e ninguém, senão eles, tem direito de dispor dela. Antes que cheguem à idade da razão, o pai pode, em seu nome, estipular condições para sua conservação e para seu bem-estar, mas não pode dá-las irrevogável e incondicionalmente, pois uma tal doação é contrária aos fins da natureza e ultrapassa os direitos da paternidade. Seria preciso então, para que um governo arbitrário fosse legítimo, que a cada geração o povo fosse senhor para admiti-lo ou rejeitá-lo: mas então esse governo não seria mais arbitrário.

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade e mesmo aos seus deveres. Não existe nenhuma compensação possível para aquele que renuncia a tudo. Uma tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e eliminar toda moralidade de suas ações equivale a eliminar toda liberdade de sua vontade. Enfim, é uma convenção vã e contraditória estipular, de um lado, uma autoridade absoluta e, de outro, uma obediência sem limites. Não está claro que não se tem compromisso algum com aqueles de quem se tem o direito de tudo exigir? Esta única condição, sem equivalente, sem mudança, não conduz à nulidade do ato? Pois, qual direito meu escravo teria contra mim, já que tudo o que ele tem me pertence e que, se seu direito é o meu, esse direito meu contra mim mesmo é uma expressão sem qualquer sentido?

Grotius e outros autores encontram na guerra uma outra origem do pretensão direito de escravidão. Tendo o vencedor, segundo eles, o direito de matar o vencido, este pode resgatar sua vida às custas de sua liberdade; convenção que é tanto mais legítima quanto resulta em proveito de ambas as partes. Mas é claro que esse pretensão direito de matar os vencidos não resulta de modo algum do estado de guerra. Apenas porque, vivendo na sua primitiva independência, não tinham uma relação suficientemente constante para constituir nem o estado de paz nem o estado de guerra, os homens, em

absoluto, não são naturalmente inimigos. É a relação entre as coisas e não entre os homens que gera a guerra; e já que o estado de guerra não pode nascer de simples relações pessoais, mas somente de relações reais, a guerra privada ou de homem a homem não pode existir nem no estado de natureza, onde absolutamente não há propriedade constante, nem no estado social, onde tudo se encontra sob a autoridade das leis.

Os combates particulares, os duelos, os conflitos, são atos que não constituem nunca um estado; quanto às guerras privadas, autorizadas pelas ordenações de Luiz IX, rei da França, e suspensas pela Paz de Deus, são abusos do governo feudal, o mais absurdo de todos os sistemas, contrário aos princípios do Direito Natural e a qualquer boa constituição.

A guerra não representa pois uma relação de homem para homem, mas uma relação de Estado para Estado, na qual os particulares só acidentalmente se tornam inimigos, nunca como homens, nem mesmo como cidadãos,¹ mas como soldados; nunca como membros da pátria, mas como seus defensores. Enfim, cada Estado não pode ter por inimigos senão outros Estados, e não homens, visto que entre coisas de naturezas diversas não se pode estabelecer nenhuma relação verdadeira.

Este princípio está mesmo conforme às máximas estabelecidas em todos os tempos e à prática constante de todos os povos regidos por leis. As declarações de guerra são menos advertências às potências do que aos seus súditos. O estrangeiro, seja rei, particular ou povo, que rouba, mata ou detém os súditos, sem declarar guerra ao príncipe, não é um inimigo, é um bandido. Mesmo em plena guerra, um príncipe justo apodera-se, em país inimigo, de tudo o que pertence ao público; mas respeita as pessoas e os bens dos particulares; ele respeita os direitos sobre os quais são estabelecidos os seus. Sendo objetivo da guerra a destruição do Estado inimigo, tem-se o direito de matar seus defensores na medida em que eles tenham armas nas mãos; mas logo que as deponham e se rendam, deixando de ser inimigos ou instrumentos do inimigo, tornam-se simplesmente homens, e não se tem mais direito sobre sua vida. Às vezes, pode-se eliminar o Estado sem matar um só de seus membros: ora, a guerra não concede nenhum direito que não seja necessário à sua finalidade. Estes princípios não são os de Grotius, não se fundamentam na autoridade dos poetas, mas derivam da natureza das coisas e se fundam na razão.

Quanto ao direito de conquista, ele não dispõe de outro fundamento além da lei do mais forte. Se a guerra não dá ao vencedor o direito de massacrar os povos vencidos, este direito que ele não tem não pode estabelecer o de subjugá-los. Só se tem o direito de matar o inimigo quando não se pode fazê-lo escravo; o direito de fazê-lo escravo não vem então do direito de matá-lo: constituindo pois uma troca injusta fazê-lo comprar, pelo preço de sua liberdade, a sua vida, sobre a qual não se tem nenhum direito. Ao fundar o direito de vida e de morte sobre o direito de escravidão, e o direito de escravidão sobre o direito de vida e de morte, não está claro que se cai num círculo vicioso?

Supondo-se mesmo esse terrível direito de tudo matar, afirmo que um escravo feito na guerra, ou um povo dominado, não tem qualquer obrigação para com seu senhor, senão obedecê-lo enquanto a isso for forçado. Tomando um equivalente à sua vida, o vencedor não lhe concede favor algum: em vez de matá-lo sem proveito, matou-o utilmente. Longe pois de ter adquirido sobre ele alguma autoridade ligada à força, o estado de guerra subsiste entre eles como antes, sendo a própria relação entre eles um efeito desse estado e o uso do direito de guerra não supõe nenhum tratado de paz. Por certo firmaram uma convenção; mas esta convenção, longe de destruir o estado de guerra, supõe sua continuidade.

Assim, de qualquer forma que se considerem as coisas, o direito de escravidão é nulo, não somente porque é ilegítimo, mas por ser absurdo e não significar nada. Estas palavras, *escravo* e *direito*, são contraditórias, excluem-se mutuamente. Seja de um homem para outro homem, seja de um homem para um povo, esse discurso será sempre igualmente insensato: "Estabeleço contigo uma convenção ficando tudo a teu cargo e tudo em meu proveito, e eu a obedecerei enquanto me aprouver e tu obedecerás enquanto for do meu agrado".

CAPÍTULO V - DE COMO É SEMPRE PRECISO REMONTAR A UMA CONVENÇÃO ANTERIOR

Ainda que eu admitisse tudo o que refutei até aqui, os fomentadores do despotismo não se encontrariam em melhor situação. Existirá sempre uma grande diferença entre subjugar uma multidão e reger uma sociedade. Que homens esparsos sejam sucessivamente subjugados a um só, em qualquer número que possam ser, não vejo

nisso senão um senhor e seus escravos, de modo algum considerando-os um povo e seu chefe: seria, se o quisermos, uma agregação, mas não uma associação; nela não existe nem bem público, nem corpo político. Mesmo que tal homem domine a metade do mundo, será sempre um particular; seu interesse, isolado do dos outros, será sempre um interesse privado. Se esse homem vem a morrer, seu império depois dele fica esparsos e sem ligação, como um carvalho depois de consumido pelo fogo, se desfaz e se converte num monte de cinzas.

Um povo, diz Grotius, pode dar-se a um rei. Portanto, segundo Grotius, um povo é povo antes de se dar a um rei. Esta doação mesma é um ato civil; supõe uma deliberação pública. Antes pois de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, conviria examinar o ato pelo qual um povo é povo, pois esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da sociedade.

Realmente, se não existisse nenhuma convenção anterior, onde estaria a obrigação da minoria em se submeter à escolha da maioria, no caso de a eleição não ser unânime? E de onde provém o direito de cem, que querem um senhor, votar por dez que não o querem de modo algum? A lei da pluralidade dos sufrágios é, ela própria, a instituição de uma convenção e supõe, ao menos por uma vez, a unanimidade.

CAPÍTULO VI - DO PACTO SOCIAL

Suponhamos os homens chegando ao ponto onde os obstáculos que impedem sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças que cada indivíduo dispõe para se manter nesse estado. Então, esse estado primitivo não pode mais subsistir e o gênero humano pereceria se não mudasse de modo de vida.

Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as que existem, não têm eles outro meio para se preservar senão formando, por agregação, um conjunto de forças que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel e levando-as a agir em concerto.

Esta soma de forças não pode nascer senão do concurso de muitos; mas sendo a força e a liberdade de cada homem os principais instrumentos de sua preservação, como poderia ele empenhá-las sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que a si mesmo

deve? Esta dificuldade, reconduzida ao meu assunto, pode ser enunciada nestes termos: "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 obedecerá a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes". É esse o problema fundamental ao qual o *Contrato social* dá a solução.

As cláusulas deste contrato são de tal forma determinadas pela natureza do ato, que a menor modificação as tornaria vãs e sem nenhum efeito; de sorte que, embora não tenham jamais sido formalmente enunciadas, são em toda parte as mesmas, em toda parte tacitamente admitidas e reconhecidas, até que, violando-se o pacto social, cada um volta a seus primeiros direitos e retoma sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela.

Essas cláusulas, bem entendidas, reduzem-se todas a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, pois, em primeiro lugar, desde que cada um se dê completamente, a condição é igual para todos e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa em torná-la onerosa aos demais.

Além disso, sendo a alienação feita sem reservas, a união é tão perfeita quanto possível e nenhum associado tem algo mais a reclamar: pois, se restassem quaisquer direitos aos particulares, como não haveria nenhum superior comum que pudesse decidir entre eles e o público, cada um, sendo de certo modo seu próprio juiz, pretenderia logo sê-lo de todos; o estado de natureza subsistiria e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã.

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

Se separarmos então, do pacto social, o que não é de sua essência, percebemos que ele se reduz aos seguintes termos: "Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo seu poder sob a suprema direção da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo".

Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma, desse mo-

do, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de *cidade*² e, hoje, o de *república* ou de *corpo político*, o qual é chamado por seus membros de *Estado* quando passivo, *soberano* quando ativo, e *potência* quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de *povo* e se chamam, em particular, *cidadãos*, enquanto partícipes da autoridade soberana, e *súditos*, enquanto submetidos às leis do Estado. Esses termos, no entanto, confundem-se frequentemente e são usados indistintamente; basta saber distingui-los quando são empregados com inteira precisão.

CAPÍTULO VII - DO SOBERANO

Vê-se, por essa fórmula, que o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano. Não se pode, porém, aplicar a essa situação a máxima do Direito Civil que afirma ninguém estar obrigado aos compromissos tomados consigo mesmo, pois existe grande diferença entre obrigá-lo consigo mesmo e em relação a um todo do qual se faz parte. Impõe-se notar ainda que a deliberação pública, que pode obrigar todos os súditos em relação ao soberano, devido às duas relações diferentes segundo as quais cada um deles é encarado, não pode, pela razão contrária, obrigar o soberano em relação a si mesmo, sendo consequentemente contra a natureza do corpo político impor-se ao soberano uma lei que não possa infringir. Não podendo considerar-se a não ser numa única relação, encontrar-se-á então no caso de um particular contratando consigo mesmo, por onde se vê que não há nem pode haver qualquer espécie de lei fundamental obrigatória para o corpo do povo, nem sequer o contrato social. O que não significa que esse corpo não possa comprometer-se inteiramente com outrem, naquilo que absolutamente não derrogar o contrato, pois, em relação ao estrangeiro, torna-se um ser simples, um indivíduo.

Mas o corpo político ou o soberano, não existindo senão pela integridade do contrato, não pode obrigá-lo, mesmo em relação a outrem, a nada que derogue esse ato primitivo, como alienar uma parte de si mesmo ou submeter-se a um outro soberano.

Violar o ato pelo qual existe seria destruir-se, e o que nada é na da produz.

Desde o momento em que essa multidão se encontra assim reunida em um corpo, não se pode ofender um dos membros sem atacar o corpo, e, ainda menos, ofender o corpo sem que os membros disso se ressentam. Assim, o dever e o interesse obrigam igualmente as duas partes contratantes a se auxiliarem mutuamente, e os mesmos homens devem procurar reunir, nessa dupla relação, todas as vantagens que dela provêm.

Ora, o soberano, sendo formado tão somente pelos particulares que o compõem, não visa nem pode visar interesse contrário ao deles e, consequentemente, o poder soberano não necessita de qualquer garantia em face de seus súditos, por ser impossível ao corpo desejar prejudicar a todos os seus membros. Veremos, logo a seguir, que não pode prejudicar a nenhum deles em particular. O soberano, somente por sê-lo, é sempre aquilo que deve ser.

O mesmo não se dá, porém, com os súditos em relação ao soberano, a quem, apesar do interesse comum, ninguém responderia por seus compromissos, se o soberano não encontrasse meios de assegurar-se quanto à fidelidade dos súditos.

Com efeito, cada indivíduo pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum. Sua existência, absoluta e naturalmente independente, pode levá-lo a considerar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda será menos prejudicial aos outros, do que será oneroso o cumprimento a si próprio. Considerando a pessoa moral que constitui o Estado como um ente de razão, porquanto não é um homem, ele desfrutará dos direitos do cidadão sem querer desempenhar os deveres de súdito — injustiça cujo progresso determinaria a ruína do corpo político.

A fim de que o pacto social não represente, pois, um formulário vazio, ele abrange tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral, será a ela constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é essa a condição pela qual cada cidadão, desde que a entregue à pátria, se garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição constitui o artifício e o jogo de toda a máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos.

CAPÍTULO VIII - DO ESTADO CIVIL

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aqui levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição frequentemente não o degradassem a uma condição inferior àquela da qual saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem.

Reduzamos todo esse balanço a termos de fácil comparação. O que o homem perde pelo contrato social é sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo que o seduz e que ele pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral; e, mais, distinguir a posse, que não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade, que só pode fundar-se num título positivo.

Poder-se-ia, a propósito do que foi dito acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu é liberdade. Mas já disse muito acerca desse princípio e o sentido filosófico da palavra *liberdade*, neste ponto, não pertence a meu assunto.

CAPÍTULO IX - DO DOMÍNIO REAL

Cada membro da comunidade dá-se a ela no momento de sua formação, tal como ele e todas as suas forças, das quais fazem parte os bens que possui, se encontram naquele instante. O que não significa que, por esse ato, a posse mude de natureza ao mudar de

mãos e se torne propriedade nas do soberano, mas sim que, como as forças da Cidade são incomparavelmente maiores do que as de um particular, a posse pública é também, na realidade, mais forte e irrevogável, sem ser mais legítima, pelo menos para os estrangeiros. Tal coisa se dá porque o Estado, perante seus membros, é senhor de todos os seus bens pelo contrato social — contrato esse que, no Estado, serve de base a todos os direitos — mas não é senhor daqueles bens perante as outras potências senão pelo direito de primeiro ocupante, que tomou dos particulares.

O direito do primeiro ocupante, embora mais real do que o mais forte, só se torna um verdadeiro direito depois de estabelecido o de propriedade. Todo homem tem naturalmente direito a quanto lhe for necessário, mas o ato positivo, que o torna proprietário de qualquer bem, o afasta de tudo mais. Tomada a sua parte, deve a ela limitar-se, não gozando mais de direito algum à comunidade. Eis por que o direito de primeiro ocupante, tão frágil no estado de natureza, se torna respeitável para todos os homens civis. Por esse direito, respeita-se menos o que pertence a outrem, do que aquilo que não pertence a si mesmo.

Em geral, são necessárias as seguintes condições para autorizar o direito de primeiro ocupante a qualquer terreno: primeiro, que esse terreno não esteja ainda habitado por ninguém; segundo, que dele se ocupe a porção de que se tem necessidade para subsistir; terceiro, que dele se tome posse não por uma cerimônia vã, mas pelo trabalho e pela cultura, únicos sinais de propriedade que devem ser respeitados pelos outros, na ausência de títulos jurídicos.

Com efeito, concedendo-se à necessidade e ao trabalho o direito de primeiro ocupante, não se estará estendendo-o o mais longe possível? Poder-se-á não estabelecer limites para esse direito? Bastará pôr o pé num terreno comum para logo pretender ser dele o senhor? Bastará a força, capaz de afastar dele num momento os outros homens, para destituir os do direito de novamente voltar a ele? Como poderá um homem ou um povo assenhorear-se de um território imenso e dele privar todo o gênero humano, a não ser por usurpação punível, uma vez que tira do resto dos homens o abrigo e os alimentos que a natureza lhes dá em comum? Quando Nuñez Balboa, na costa, tomava posse de todo o mar do Sul e de toda a América meridional, em nome da coroa de Castela, era o bastante para desapossar todos os habitantes e daí excluir todos os príncipes do mundo? Sobre tal base, estas cerimônias se multiplicavam inutilmente e o rei católico não precisaria senão imediatamente

te tomar posse, a partir de seu gabinete, de todo o universo, limitando-se, em seguida, a incluir em seu império o que antes pertencia aos outros príncipes.

Concede-se como as terras dos particulares reunidas e contíguas se tornam território público e como o direito de soberania, estendendo-se dos súditos ao terreno por eles ocupado, se torna, ao mesmo tempo, real e pessoal, colocando os possuidores numa dependência ainda maior e fazendo de suas próprias forças as garantias de sua fidelidade. Essa vantagem não parece haver sido muito bem compreendida pelos antigos monarcas que, intitulando-se simplesmente reis dos persas, dos citas, dos macedônios, pareciam considerar-se mais chefes dos homens do que senhores do país. Os de hoje chamam-se, mais habilmente, reis de França, da Espanha, da Inglaterra etc.; dominando assim o território, sentem-se bastante seguros para dominar seus habitantes.

O singular dessa alienação é que a comunidade, aceitando os bens dos particulares, longe de despojá-los, não faz senão assegurar-lhes a sua posse legítima, transformando a usurpação num direito verdadeiro, e a posse em propriedade. Passando então os possuidores a serem considerados depositários do bem público, estando respeitados seus direitos por todos os membros do Estado e sustentados por todas as suas forças contra o estrangeiro, adquiriram, por assim dizer, tudo o que deram por uma cessão vantajosa ao público e mais ainda a si mesmos. O paradoxo explica-se facilmente pela distinção entre os direitos de que o soberano e o proprietário gozam sobre os mesmos bens, como se verá mais adiante.

Pode também acontecer que os homens comecem a unir-se antes de possuir qualquer coisa e que, apossando-se depois de um terreno suficiente a todos, o fruam em comum ou dividam entre si, seja em partes iguais, seja de acordo com proporções estabelecidas pelo soberano. De qualquer forma que se realize tal aquisição, o direito que cada particular tem sobre seus próprios bens está sempre subordinado ao direito que a comunidade tem sobre todos, sem o que não haveria solidez no vínculo social e nem força verdadeira no exercício da soberania.

Terminarei este capítulo e este livro por uma observação que deverá servir de base a todo o sistema social: o pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário, substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, se tornam todos iguais por convenção e de direito.³

Livro II

CAPÍTULO I - A SOBERANIA É INALIENÁVEL

A primeira e a mais importante consequência decorrente dos princípios até aqui estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição que é o bem comum. Pois, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou. É o que existe de comum a esses vários interesses que forma o vínculo social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada.

Afirmo, pois, que a soberania, por ser apenas o exercício da vontade geral, não pode jamais se alienar, e que o soberano, que não é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode ser transmitido, mas não a vontade.

Se não é, com efeito, impossível que uma vontade particular concorde com a vontade geral em certo ponto, é pelo menos impossível que tal acordo se estabeleça duradouro e constante, pois a vontade particular tende, pela sua natureza, às predileções e a vontade geral, à igualdade. Menos possibilidade haverá ainda de se alcançar uma garantia para esse acordo, mesmo quando ele devesse sempre existir; isto não seria um efeito da arte, mas do acaso. O soberano pode muito bem dizer: "Quero, neste momento, o que deseja um tal homem, ou pelo menos o que ele diz desejar"; mas ele não pode dizer: "O que este homem desejar amanhã eu o desejarei também", por ser absurdo submeter-se a vontade a grilhões futuros e por não depender de nenhuma vontade o consentir em algo contrário ao bem do ser que deseja. Se, pois, o povo promete simplesmente obedecer, ele se dissolve por esse ato, perde sua qualidade de povo — desde que há um senhor, não há mais soberano e, a partir de então, destrói-se o corpo político.

Isso não quer dizer absolutamente que as ordens dos chefes não possam ser consideradas vontades gerais, desde que o soberano, livre para tanto, não se oponha. Em tal caso, pelo silêncio uni-

versal deve-se presumir o consentimento do povo. Isso será explicado mais adiante.

CAPÍTULO II - A SOBERANIA É INDIVISÍVEL

A soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral,⁴ ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura e, quando muito, de um decreto.

Nossos políticos, porém, não podendo dividir a soberania em seu princípio, fazem-no em seu objeto. Dividem-na 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 negociar com o estrangeiro. Algumas vezes, confundem todas essas partes e, outras vezes, separam-nas. Fazem do soberano um ser fantástico e formado de peças ajustadas, tal como se formassem um homem de inúmeros corpos, dos quais um tivesse os olhos, outro os braços, outro os pés, e nada mais além disso. Contam que os charlatões do Japão despedaçam uma criança aos olhos dos espetadores e, depois, jogando ao ar todos os membros, um após outro, volta ao chão a criança viva e completamente recomposta. É mais ou menos assim que são feitos os passes de mágica de nossos políticos; depois de desmembrarem o corpo social, por uma sorte digna das feiras, não se sabe como, reúnem as peças.

Esse erro provém de não disporem de noções exatas sobre a autoridade soberana e de terem tomado por partes dessa autoridade o que dela são apenas emanções. Assim, por exemplo, consideram-se atos de soberania o ato de declarar guerra e o de fazer a paz, que não o são, pois cada um desses atos não é uma lei, mas unicamente uma aplicação da lei, um ato particular que determina o caso da lei, como claramente se verá quando for definida a ideia que se prende à palavra *lei*.

[...]

CAPÍTULO III - SE PODE ERRAR A VONTADE GERAL

Resulta do acima exposto que a vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública; donde não se segue, contudo,

que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão. De seja-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se sabe onde ele está. Jamais se corrompe o povo, mas frequentemente o enganam e só então é que ele parece desejar o que é mau.

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os excessos e as faltas que nelas se destroem mutuamente⁵, resta, como soma das diferenças, a vontade geral.

Se, quando o povo suficientemente informado delibera, não tivessem os cidadãos qualquer comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa. Mas quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado: poder-se-á então dizer não haver mais tantos votantes quantos são os homens, mas somente tantas quantas são as associações. As diferenças tornam-se menos numerosas e dão um resultado menos geral. E, finalmente, quando uma dessas associações for tão grande que se sobreponha a todas as outras, não se terá mais como resultado uma soma das pequenas diferenças, mas uma diferença única. Então, não há mais vontade geral, e a opinião que a ela se sobre põe não passa de uma opinião particular.

Importa, pois, para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo.⁶ Foi essa a única e sublime instituição do grande Licurgo. Caso haja sociedades parciais, é preciso multiplicar-lhes o número a fim de impedir-lhes a desigualdade, como o fizeram Sólon, Numa e Sérvio. Tais precauções são as únicas convenientes para que a vontade geral sempre se esclareça e jamais se engane o povo.

[...]

CAPÍTULO XII - DIVISÃO DAS LEIS

A fim de ordenar o todo ou para dar a melhor forma possível à coisa pública, há várias 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; como logo veremos, tal relação compõe-se da relação dos termos intermediários.

As leis que regulamentam essa relação recebem o nome de leis políticas e chamam-se também leis fundamentais, não sem alguma razão no caso de serem sábias, pois, se existe em cada Estado somente uma boa maneira de ordená-lo, o povo que a encontrou deve conservá-la; mas se a ordem estabelecida é má, por que se tomariam por fundamentais leis que a impedem de ser boa? Aliás, seja qual for a situação, o povo é sempre soberano para mudar suas leis, mesmo as melhores, pois, se for de seu agrado fazer o mal a si mesmo, quem terá o direito de impedi-lo?

A segunda relação é a dos membros entre si ou com o corpo inteiro, e essa relação deverá ser, no primeiro caso, tão pequena e, no segundo, tão grande quanto possível, de modo que cada cidadão se encontre em perfeita independência de todos os outros e em uma excessiva dependência da *pólis*: o que se consegue sempre graças aos mesmos meios, pois só a força do Estado faz a liberdade de seus membros. É desta segunda relação que nascem as leis civis.

Pode-se considerar um terceiro tipo de relação entre o homem e a lei, a saber, a da desobediência à pena, dando origem ao estabelecimento das leis criminais que, no fundo, instituem menos uma espécie particular de leis do que a sanção de todas as outras.

A essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas no coração dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as suprime, conserva no povo o espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito. Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião, essa parte desconhecida por nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras; parte de que se ocupa em segredo o grande legislador, embora parece limitar-se a regulamentos particulares que não são senão o arco da abóboda, da qual os costumes, mais lentos para nascerem, formam por fim a chave indestrutível. Entre essas várias classes, as leis políticas, que constituem a forma do Governo, são as únicas ligadas ao meu assunto.

Livro III

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

CAPÍTULO I - DO GOVERNO EM GERAL

Advirto 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 em sua produção: uma, moral, que é a vontade que determina o ato, e a outra, física, que é o poder que a executa. Quando me dirijo a um objeto, é preciso primeiramente que eu queira ir até ele; em segundo lugar, meus pés me transportem até ele. Quer um paralisco queira correr, quer um homem ágil não o queira, ambos continuarão no mesmo lugar. O corpo político tem os mesmos móveis. Distinguem-se nele a força e a vontade; esta sob o nome de *poder legislativo* e aquela, de *poder executivo*. Nada nele se faz, nem se deve fazer, sem o seu concurso.

Vimos que o poder legislativo pertence ao povo e não pode pertencer senão a ele. Fácil é ver, pelo contrário, baseando-se nos princípios acima estabelecidos, que o poder executivo não pode pertencer à generalidade como legisladora ou soberana, porque esse poder só consiste em atos particulares que não são absolutamente da alçada da lei, nem consequentemente da do soberano, cujos atos todos só podem ser leis.

A força pública necessita, pois, de um agente próprio que a reúna e a ponha em ação segundo as diretrizes da vontade geral, que sirva à comunicação entre o Estado e o soberano, que de algum modo determine na pessoa pública o que no homem faz a união da alma com o corpo. Eis qual é, no Estado, a razão do governo, confundida erroneamente com o soberano, do qual não é senão o ministro.

Que será, pois, o governo? É 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 como política.

Os membros desse corpo chamam-se magistrados ou *reis*, isto é, *governantes*, e o corpo em seu todo recebe o nome de *príncipe*.⁷ Des-

ta forma, têm muita razão aqueles que pretendem não ser um contrato, em absoluto, o ato pelo qual um povo se submete a chefes. Isto não passa, de modo algum, de uma comissão, de um emprego, no qual, como simples funcionários do soberano, exercem em seu nome o poder de que ele os fez depositários, e que ele pode limitar, modificar e retomar quando lhe aprouver. Sendo incompatível com a natureza do corpo social, a alienação de um tal direito é contrária ao objetivo da associação.

Chamo, pois, 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 relação do todo com o todo, ou do soberano com o Estado. Pode-se representar esta última relação por aquela entre os extremos de uma proporção contínua, cuja média proporcional é o governo. O governo recebe do soberano as ordens que dá ao povo e, para que o Estado permaneça em bom equilíbrio, é preciso que, tudo compensado, haja igualdade entre o produto ou o poder do governo tomado em si mesmo, e o produto ou a potência dos cidadãos, que de um lado são soberanos e de outro, súditos. Além disso, jamais se poderia alterar qualquer dos três termos sem romper, de pronto, a proporção. Se o soberano quer governar ou se o magistrado quer fazer leis ou, ainda, se os súditos recusam-se a obedecer, a desordem toma o lugar da regra, a força e a vontade não agem mais de acordo e o Estado, em dissolução, cai assim no despotismo ou na anarquia.

Enfim, como não há senão uma média proporcional para cada da relação, não há mais que um bom governo possível para cada Estado. Como, porém, inúmeros acontecimentos podem mudar as relações de um povo, não só diversos governos podem ser bons para diferentes povos, mas também para o mesmo povo em épocas diferentes.

[...]

CAPÍTULO III - DIVISÃO DOS GOVERNOS

Viu-se, no capítulo precedente, por que se distinguem as várias espécies ou formas de governos segundo o número de membros que as compõem. Resta ver, neste capítulo, como se faz tal divisão.

O soberano, em primeiro lugar, pode confiar o governo a todo o povo ou à maior parte do povo, de modo que haja mais cidadãos magistrados do que cidadãos simples particulares. Dá-se a essa forma de governo o nome de *democracia*.

O soberano pode também restringir o governo às mãos de um pequeno número, de modo que haja mais simples cidadãos do que magistrados e esta forma recebe o nome de *aristocracia*.

Enfim, pode concentrar todo o governo nas mãos de um único magistrado do qual todos os outros recebem seu poder. Essa terceira forma é a mais comum e se chama *monarquia* ou governo real.

Deve-se notar que todas essas formas, ou pelo menos as duas primeiras, são suscetíveis de restrições e de ampliações, e têm até uma amplitude bastante grande, porquanto a democracia pode compreender todo o povo ou limitar-se à metade. A aristocracia, por sua vez, da metade do corpo pode contrair-se indeterminadamente até o menor número. A própria realza é suscetível de certa partilha. Esparta, por sua constituição, teve constantemente dois reis e viram-se no império romano até oito imperadores reinando ao mesmo tempo, sem que se pudesse dizer que o império estivesse dividido. Assim, há um ponto em que cada forma de governo se confunde com a seguinte e vê-se que, sob três denominações apenas, o governo é, na realidade, suscetível de tantas formas diferentes quantos cidadãos possui o Estado.

Mais ainda: esse mesmo governo, podendo em certos aspectos subdividir-se em outras partes, uma administrada de uma maneira e outra de outro modo, dessas três formas combinadas pode resultar uma multidão de formas mistas, cada uma das quais é multiplicável por todas as formas simples.

Em todos os tempos discutiu-se 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 vários Estados, o número de magistrados superiores deve estar em razão inversa à do número de cidadãos, conclui-se daí que, em geral, o governo democrático convém aos Estados pequenos, o aristocrático aos médios e o monárquico aos grandes. Essa regra provém diretamente do princípio. Como, porém, ponderar a multidão de circunstâncias que podem engendrar exceções?

[...]

CAPÍTULO X - DOS ABUSOS DO GOVERNO E DE SUA TENDÊNCIA A DEGENERAR

Assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, o governo faz um esforço contínuo contra a soberania. Quanto mais esse esforço aumenta, tanto mais se altera a constituição e, como não há outra vontade do corpo que, resistindo à do príncipe, estabeleça equilíbrio com ela, cedo ou tarde deverá suceder que o príncipe oprima, enfim, o soberano e rompa o tratado social. Reside aí o vício inerente e inevitável que, com o nascimento do corpo político, tende sem cessar a destruí-lo, assim como a velhice e a morte destroem, por fim, o corpo do homem.

[...]

CAPÍTULO XI - DA MORTE DO CORPO POLÍTICO

Tal é a propensão natural e inevitável dos governos, até o melhor constituído. Se Esparta e Roma pereceram, qual Estado pode esperar durar para sempre? Se queremos formar um estabelecimento durável, não sonhemos nunca em torná-lo eterno. Para ter bom êxito, não é preciso tentar o impossível, nem se gabar de dar à obra 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 mesmo as causas de sua destruição. Mas um e outro podem ter uma constituição mais ou menos robusta e capaz de conservá-lo por mais ou menos tempo. A constituição do homem é obra da natureza, a do Estado, obra de arte. Não depende dos homens prolongar a própria vida, mas depende deles prolongar a do Estado pelo tempo que for possível, dando-lhe a melhor constituição que possa ter. O mais bem constituído chegará a um fim, porém mais tarde do que o outro, desde que nenhum acidente imprevisível determine seu desaparecimento antes do tempo.

O princípio da vida política reside na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo é o cérebro que dá movimento a todas as partes. O cérebro pode paralisar-se e o indivíduo continuar a viver. Um homem torna-se imbecil e vive, mas, desde que o coração deixe de funcionar, o animal morre.

CAPÍTULO XII - COMO SE MANTÉM A AUTORIDADE SOBERANA

Não tendo, o soberano, outra força além do poder legislativo, só age por meio das leis, e não sendo estas senão atos autênticos da vontade geral, o soberano só poderia agir quando o povo estivesse reunido. O povo reunido — dir-se-á — que quimera! Hoje é uma quimera, mas não o foi há dois mil anos. Os homens mudaram de natureza?

Os limites do possível, nas coisas morais, são menos estreitos do que pensamos: nossas fraquezas, nossos vícios e nossos preconceitos é que os diminuem. As almas baixas absolutamente não creem na existência de grandes homens; vis escravos sorriem com ar zombeteiro ao ouvirem a palavra *liberdade*.

Pelo que já foi feito, consideremos o que pode ser feito. Não me referirei às antigas repúblicas da Grécia, mas parece-me que a república romana era um grande Estado, e a cidade de Roma, uma grande cidade. O último censo registrou em Roma quatrocentos mil cidadãos em armas, e o último recenseamento do Império, mais de quatro milhões de cidadãos, sem levar em consideração os dependentes, os estrangeiros, as mulheres, as crianças e os escravos. Pode-se imaginar qual a dificuldade que havia para reunir frequentemente o numeroso povo dessa capital e de seus arredores. No entanto, passavam-se poucas semanas sem que se reunisse o povo romano, e até mesmo por várias vezes. Ele não somente exercia os direitos da soberania, mas também uma parte dos direitos do governo. Tratava de certos assuntos, julgava certas causas, e todo esse povo, na praça pública, era quase sempre tanto magistrado quanto cidadão.

Remontando até os primeiros tempos das nações, ver-se-á que a maior parte dos antigos governos, mesmo os monárquicos, como o dos macedônios e o dos francos, possuía conselhos semelhantes. Seja como for, esse único fato incontestável soluçiona todas as dificuldades: do existente ao possível a consequência me parece boa.

CAPÍTULO XV - DOS DEPUTADOS OU REPRESENTANTES

Desde que o serviço público deixa de constituir a atividade principal dos cidadãos e eles preferem servir com sua bolsa a servir com sua pessoa, o Estado já se encontra próximo da ruína. Se lhes for preciso combater, pagarão tropas e ficarão em casa; se necessá-

rio ir ao conselho, nomearão deputados e ficarão em casa. À força de preguiça e de dinheiro, terão, por fim, soldados para escravizar a pátria e representantes para vendê-la.

É a confusão do comércio e das artes, é o ávido interesse do ganho, é a frouxidão e o amor à comodidade que trocam os serviços pessoais pelo dinheiro. Cede-se uma parte do lucro, para aumentá-lo à vontade. Dai ouro, e tereis logo ferros. A palavra *finança* é uma palavra de escravos, não é conhecida na pólis. Num Estado verdadeiramente livre, os cidadãos fazem tudo com seus braços e nada com o dinheiro; longe de pagar para se isentarem de seus deveres, pagarão para cumpri-los por si mesmos. Distancio-me bastante das ideias comuns, pois considero as corveias menos contrárias à liberdade do que os impostos.

Quanto mais bem constituído for o Estado, tanto mais os negócios públicos sobrepujarão os particulares no espírito dos cidadãos. Haverá até um número menor de negócios particulares, porque a soma da felicidade comum, ao fornecer uma porção mais considerável à felicidade de cada indivíduo, leva-o, por isso, a buscar menos em seus assuntos particulares. Numa pólis bem dirigida, todos correm para as assembleias; sob um mau governo, ninguém quer dar um passo para ir até elas, pois ninguém tem interesse no que nelas acontece, prevendo-se que a vontade geral não dominará, e porque, enfim, os cuidados domésticos tudo absorvem. As boas leis contribuem para que se façam outras melhores, e as más levam a leis piores. Quando alguém disser dos negócios do Estado: *Que me importa?* — pode-se estar certo de que o Estado está perdido.

A diminuição do amor à pátria, a ação do interesse particular, a imensidão dos Estados, as conquistas, os abusos do governo fizeram com que se concebesse o recurso dos deputados ou representantes do povo nas assembleias da nação. É o que em certos países ou chamam de Terceiro Estado. Desse modo, o interesse particular das duas ordens é colocado em primeiro e segundo lugares, ficando o interesse público em terceiro.

A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada; consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade de forma alguma se representa: ou é ela mesma, ou é outra, não há meio-termo. Desta forma, os deputados do povo não são, nem podem ser, seus representantes; não passam de seus comissários, nada podendo concluir definitivamente. É nula toda lei que o povo diretamente não ratificar e, em absoluto, não é lei. O povo inglês pensa ser livre e muito se engana, pois o é somente

durante a eleição dos membros do parlamento; logo que estes são eleitos, ele é escravo, não é nada. Durante os breves momentos de sua liberdade, o uso que dela faz mostra que bem merece perdê-la.

A ideia de representantes é moderna; vem-nos do governo feudal, desse governo iníquo e absurdo no qual a espécie humana se degradou e o nome do homem cai em desonra. Nas antigas repúblicas, e até nas monarquias, jamais o povo teve representantes e não se conhecia essa palavra. É bastante singular que em Roma, onde os tribunos eram tão reverenciados, não se tenha sequer imaginado que eles pudessem usurpar as funções do povo e que, no meio de tão grande multidão, nunca tivessem tentado decidir por sua conta um único plebiscito. Pode-se imaginar, no entanto, o embaraço que às vezes provocava na multidão aquilo que ocorria no tempo dos Gracos, quando uma parte dos cidadãos dava seu sufrágio do alto dos telhados.

Onde o direito e a liberdade são tudo, os inconvenientes nada são. No seio desse povo prudente, tudo era colocado em sua justa medida: ele deixava seus litores fazer o que seus tribunos não teriam ousado e não temia que os litores quisessem representá-lo.

No entanto, para explicar como os tribunos algumas vezes o representavam, basta conceber como o governo representa o soberano. Não sendo a lei mais do que a declaração da vontade geral, claro está que, no poder legislativo, o povo não possa ser representado, mas tal coisa pode e deve acontecer no poder executivo, que não passa da força aplicada à lei.

Livro IV

CAPÍTULO VII - DA CENSURA

Assim como a declaração da vontade geral se faz pela lei, a declaração do julgamento público se faz pela censura. A opinião pública é a espécie de lei cujo ministro é o censor, que só faz aplicá-la aos casos particulares, a exemplo do príncipe.

O tribunal censório, longe pois de representar o árbitro da opinião do povo, não passa de seu declarador e, desde que disso se afasta, suas decisões tornam-se vãs e sem efeito.

É inútil distinguir os costumes de uma nação dos objetos de sua estima, pois tudo isso se prende ao mesmo princípio e se confunde necessariamente. Entre todos os povos do mundo, não é em absoluto a natureza, mas a opinião, que decide a escolha de seus prazeres. Melhorai as opiniões dos homens, e seus costumes purificar-se-ão por si mesmos. Ama-se sempre aquilo que é belo ou que se julga belo. Porém, é desse julgamento que surge o engano, senão, pois, necessário regulá-lo. Quem julga os costumes, julga a honra, e quem julga a honra, vai buscar sua lei na opinião.

As opiniões de um povo nascem de sua constituição. Embora a lei não regulamente os costumes, é a legislação que os faz nascer; quando ela enfraquece, os costumes degeneram, mas então o julgamento dos censores não fará o que a força das leis não fez.

Conclui-se daí que a censura só pode ser útil para conservar os costumes, jamais para restabelecê-los. Estabelecei censores durante o vigor das leis; tão logo elas se percam, tudo estará perdido, pois nada de legítimo terá ainda força quando as leis já não a tiverem.

A censura mantém os costumes, impedindo que as opiniões se corrompam, conservando a sua retidão por meio de aplicações sábias e até, algumas vezes, fixando-os, quando ainda se mostram incertos. O uso de "segundos" nos duelos, praticado insistentemente no reino de França, foi abolido devido unicamente às palavras, que se seguem, de um edito do rei: "Quanto àqueles que têm a covardia de chamar segundos". Esse julgamento, precedendo o do público, prescreveu-o rapidamente. Mas, quando os mesmos editos quiseram estabelecer que também era covardia bater-se em duelo, o que é muito verdadeiro, mas contrário à opinião comum, o público zombou desta decisão, sobre a qual já firmara seu julgamento.

Já disse em outra parte⁸ que a opinião pública, por não estar absolutamente submetida à coerção, não necessita de qualquer demonstração de força no tribunal estabelecido para representá-la. Não é de se admirar muito a arte com que esse recurso, inteiramente perdido para os modernos, era utilizado entre os romanos e, mais ainda, entre os lacedemônios.

Notas (Discurso sobre a origem...)

¹ É extremamente notável o fato de que, depois de tantos anos que os europeus se atormentam para fazer com que os selvagens de todas as regiões do mundo passem a viver do seu modo, não tenham conseguido ainda conquistar um só, nem mesmo a favor do cristianismo; pois nossos missionários às vezes os fazem cristãos, mas jamais homens civilizados. Nada pode superar a sua invencível repugnância a adquirir nossos costumes e viver como nós. Se estes pobres selvagens são tão infelizes quanto se pretende, por qual inconcebível perversão de julgamento recusam eles constantemente, a se policiarem ao nosso modo, ou a aprender a viver felizes entre nós, enquanto se lê em inúmeras obras que os franceses e outros europeus se refugiaram voluntariamente entre estas nações, e aí passaram sua vida inteira, sem poder mais deixar uma tão estranha maneira de viver, e que ainda se vejam missionários sensatos lamentar com enternecimento os dias calmos e inocentes que passaram entre esses povos tão desprezados? Caso me respondam que eles não têm bastante inteligência para julgar sensatamente o seu estado e o nosso, eu replicarei que a avaliação da felicidade é menos uma questão de razão do que de sentimento. Aliás, esta resposta pode se voltar contra nós com mais força ainda, pois existe maior distância de nossas ideias à disposição de ânimo imprescindível para conceber o gosto que sentem os selvagens por seu modo de vida, do que das ideias dos selvagens àquelas que podem fazer com que concebamos o nosso. Com efeito, depois de algumas observações, é fácil de ver que todos os nossos trabalhos se dirigem para dois únicos objetos, a saber: alcançar para si as comodidades da vida e a consideração dos demais. Mas qual o meio que temos para imaginar a espécie de prazer que um selvagem experimenta passando a vida só, no meio dos bosques ou na pesca, ou a soprar uma flauta ruim, sem jamais saber tirar um único tom, e sem importar-se em aprender?

Por diversas vezes, levaram selvagens a Paris, a Londres, e a outras cidades; empenharam-se em exibir-lhes nosso luxo, nossas riquezas, e todas as nossas artes mais úteis e curiosas: tudo isto nada provocou neles além de uma admiração estúpida, sem o menor indicio de cobiça. Entre outras, lembro-me da estória de um chefe de alguns americanos setentrionais que foi levado à corte da Inglaterra há uns trinta anos. Fizeram passar mil coisas diante de seus olhos para descobrir algum presente que pudesse agradá-lo, sem que se encontrasse nada com que parecesse se importar. Nossas armas pareciam-lhe pesadas e incômodas, nossos sapatos machucavam-lhe os pés, nossos hábitos o incomodavam, recusava tudo. Enfim se percebeu que, tendo pegado um cobertor de lã, parecia sentir prazer em envolvê-lo nos ombros. “Concordais ao menos?” — disseram-lhe logo — “quanto à utilidade desta peça?” “Sim” — respondeu —, “isto me parece quase tão bom quanto uma pele de animal”. Nem isso teria dito se tivesse usado uma e outra na chuva.

Talvez se diga que é o hábito que, ao prender cada um à sua maneira de viver, impede os selvagens de sentir o que existe de bom na nossa; e, neste ponto, deve parecer pelo menos bastante extraordinário que o hábito tenha mais força para fazer com que os selvagens prefiram a sua miséria do que os europeus o gozo de sua felicidade. Mas, para dar a esta última objeção uma resposta à qual não haja uma única palavra a se contrapor e, sem citar todos os jovens selvagens que em vão se buscou civilizar, sem falar dos groenlandeses e dos habitantes da Islândia a quem se tentou educar e alimentar na Dinamarca e que a tristeza e o desespero fizeram perecer, seja de tédio, seja no mar por onde tentavam alcançar a nação do seu país, contentar-me-ei em citar um único exemplo bem atestado e que entrego ao exame dos admiradores da polícia europeia.

“Todos os esforços dos missionários holandeses do cabo da Boa Esperança jamais conseguiram converter um único hotentote. Van der Stel, governador do Cabo, tendo tomado um deles desde a infância, fez com que fosse educado nos princípios da religião cristã e na prática dos costumes da Europa. Foi vestido ricamente, ensinaram-lhe inúmeras línguas e seus progressos corresponderam inteiramente aos cuidados que se tomaram com sua educação. O governador, esperando bastante de seu espírito, mandou-o às Índias com um comissário geral que o empregou utilmente nos negócios da Companhia. Depois da morte do comissário, voltou ao Cabo. Poucos dias depois de sua volta, numa visita que fez a alguns de seus parentes hotentotes, resolveu despojar-se de sua vestimenta europeia para vestir-se com uma pele de ovelha. Assim vestido, voltou ao forte carregando um pacote que continha suas vestes antigas e, apresentando-as ao governador, fez-lhe o seguinte discurso: ‘Tende a bondade de reconhecer que renuncio para sempre a estes ornamentos; renuncio também, para toda a vida, à religião cristã; minha resolução é viver e morrer na religião, nos costumes e hábitos de meus antepassados. A única graça que vos peço é deixar-me o colar e o cutelo que uso; guardá-los-ei como recordação de vós’. Em seguida, sem esperar a resposta de Van der Stel, fugiu e jamais foi visto no Cabo.” (*História das viagens*, t. 5, p. 175.)

(Nota do autor)

² Poderiam objetar-me que, numa tal desordem, os homens, em vez de se degolarem obstinadamente uns aos outros, ter-se-iam dispersado, se não houvesse limites para a sua dispersão. Mas, primeiramente, esses limites teriam sido, no mínimo, os do mundo e, se pensarmos na excessiva população que resulta do estado de natureza, poderemos imaginar que a terra, nesse estado, não tardaria em estar coberta de homens que assim se veriam forçados a viver reunidos. Aliás, ter-se-iam dispersado, se o mal fosse rápido e consistisse de uma mudança ocorrida do dia para a noite. Nasçam eles, porém, sob o jugo; quando sentiam seu peso, já tinham o hábito de carregá-lo e contentavam-se em esperar a ocasião de sacudi-lo. Por fim, já acostumados a mil comodidades que os forçavam a permanecer reunidos, não lhes era tão fácil a dispersão quanto nos primeiros tempos, quando, cada um tendo necessidade somente de si mesmo, tomava seu partido sem esperar o consentimento de outrem. (Nota do autor)

³ “Tomados de estupor com a novidade do mal, tanto o rico quanto o pobre desejam escapar às riquezas e maldizem aquilo que um instante atrás invocaram com seus votos.” (OVIDIO, “Metamorfoses”, XI, verso 127.)

⁴ O marechal de Villars contava que, numa de suas campanhas, tendo as excessivas trapaças de um intermediário de viveres feito com que o exército sofresse e reclamasse, ele o repreendeu abertamente e ameaçou enforcá-lo. “Essa ameaça não me atinge — respondeu-lhe aciniosamente o velho — e sinto-me muito à vontade para vos dizer que não se enforca um homem que dispõe de cem mil escudos.” — “Não sei como isto aconteceu — acrescentava ingenuamente o marechal — mas realmente ele não foi enforcado, ainda que tivesse cem vezes merecido sê-lo”.

Notas (Do contrato social)

¹ Os romanos que, mais do que qualquer outra nação do mundo, compreenderam e respeitaram o direito da guerra, levavam tão longe os escrúpulos a tal respeito, que não se permitia a um cidadão servir como voluntário sem ter-se alistado expressamente contra o inimigo e nominalmente contra tal inimigo. Tendo sido reformada a legião em que Catão, o Velho, sob o comando de Popílio, se iniciava na guerra, Catão, o Velho, escreveu a Popílio que, se desejasse a continuação de serviço de seu filho, ser-lhe-ia necessária a prestação de novo juramento militar, visto que, estando o primeiro anulado, não podia mais voltar às armas contra o inimigo. O mesmo Catão escreveu ao filho recomendando-lhe que se abstivesse de entrar em combate, enquanto não tivesse prestado este novo juramento. Sei que poderão objetar-me com o sítio de Clusium e outros fatos particulares, mas o que faço é citar leis e costumes. Os romanos são aqueles que menos frequentemente transgrediram suas leis e foram os únicos a tê-las tão belas. (Nota do autor)

² O verdadeiro sentido dessa palavra quase se perdeu inteiramente entre os modernos: a maioria toma um burgo por uma cidade, e um burguês por um cidadão. Não sabem que as casas formam o burgo, mas que os cidadãos formam a cidade. Esse mesmo erro custou caro antigamente aos cartagineses. Nunca li que o título de *cíves* tenha sido dado alguma vez ao súdito de qualquer príncipe, nem mesmo antigamente entre os macedônios, nem, em nossos dias, entre os ingleses, ainda que bem mais próximos da liberdade do que os demais. Somente os franceses tomam com familiaridade o título de *cidadãos* porque, como se pode ver nos seus dicionários, não dispõem de qualquer noção verdadeira a seu respeito; sem ela praticariam, por usurpá-lo, o crime de lesa-majestade. Essa palavra, para eles, exprime uma virtude e não um direito. Quando Bodin quis falar de nossos cidadãos e burgueses, cometeu um grande engano, tomando

uns pelos outros. O Sr. d'Alembert nisso não se enganou, e distinguiu bem, no seu artigo “Genève”, as quatro ordens de homens (até mesmo cinco, contando-se os simples estrangeiros) que existem no nosso burgo, e das quais somente duas compõem a república. Nenhum autor francês, que se saiba, compreendeu o verdadeiro sentido da palavra *cidadão*.

³ Sob os maus governos, essa igualdade é aparente e ilusória; ela não serve senão para manter o pobre na sua miséria, e o rico na sua usurpação. Na realidade, as leis são sempre úteis aos que possuem e nocivas aos que não têm: donde se segue que o estado social só é vantajoso aos homens quando do todos eles têm alguma coisa e nenhum tem demais. (Nota do autor)

⁴ Para que uma vontade seja geral, nem sempre é necessário que seja unânime, mas é necessário que todos os votos sejam contados; toda exceção formal rompe a generalidade. (Nota do autor)

⁵ “Cada interesse, diz o marquês d'Argenson, tem princípios diversos. O acordo de dois interesses particulares se forma por oposição ao de um terceiro.” Ele poderia ter acrescentado que o acordo de todos os interesses se forma por oposição ao de cada um. Se não houvesse interesses diferentes, apenas se sentiria o interesse comum, que não encontraria jamais obstáculos; tudo andaria por si, e a política deixaria de ser uma arte.

⁶ “Vera cosa è”, disse Maquiavel, “che alcuni divisioni nuocono alle repubbliche e alcune giovano: quelle nuocono che sono dalle sette e da partigiani accompagnate; quelle giovano che senza sette, senza partigiani, se mantengono. Non potendo adunque provvedere un fondatore d'una repubblica che non siano inimizie in quella, ha de provveder almeno che non vi siano sette” (*). (Hist. Florent., Liv. VII). (Nota do autor)

⁷ É assim que em Veneza se dá ao colégio o nome de *serenissimo príncipe*, mesmo quando o doge não assiste a ele. (Nota do autor)

⁸ Apenas indico, neste capítulo, o que tratei mais longamente na *Carta ao Sr. d'Alembert*. (Nota do autor)

* “Em verdade, há divisões que prejudicam as repúblicas e outras que lhes beneficiam: prejudiciais são as que suscitam setas e partidários; benéficas, as que se mantêm sem setas nem partidários. Não podendo, pois, o fundador de uma república impedir que nela existam inimidades, terá de impedir, ao menos, que haja setas.”