

MAURICE CRANSTON nasceu em Londres em 1920 e estudou na Universidade de Londres e no St. Catherine's College, em Oxford. Por 26 anos foi professor de ciência política da London School of Economics. Foi também professor visitante de várias instituições e presidente do Institut International de Philosophie Politique. Sua biografia de John Locke, publicada em 1957, é um estudo definitivo da vida do pensador. Entre seus numerosos livros, destacam-se *Human rights today*, *The mask of politics* e *Philosophers and pamphleteers: political theorists of the French Enlightenment*, assim como duas traduções de obras de Rousseau, *Do contrato social* e *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, ambos publicados pela Penguin Classics. Mais recentemente, seus dois volumes da biografia de Rousseau, *Jean-Jacques: the early life and work of Jean-Jacques Rousseau 1712-1754*, e *The noble savage*, foram elogiosamente recebidos pela crítica. Trabalhava num terceiro volume quando faleceu, em 1993.

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

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Do contrato social ou Princípios do direito político

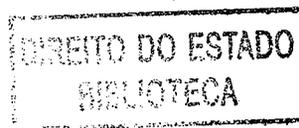
Tradução de
EDUARDO BRANDÃO

Introdução de
MAURICE CRANSTON

9 DEDALUS - Acervo - FD



20400213942



PENGUIN
COMPANHIA DAS LETRAS



V

*Que é sempre preciso remontar
a uma primeira convenção*

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

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

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

VI

Do pacto social

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

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

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

“Como encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça no entanto a si mesmo, e permaneça tão livre quanto antes?” Esse é o problema fundamental ao qual o contrato social dá a solução.

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

tomam a sua liberdade natural, perdendo a liberdade pactuada pela qual renunciaram àqueles.

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

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

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

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

Instantaneamente, em vez da pessoa individual de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos votos tem a assembleia, o qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma assim pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome

de *Cidade*⁴ e toma agora o de *República* ou de *corpo político*, que é chamado por seus membros de *Estado* quando é passivo, *Soberano* quando é ativo, *Potência* quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, eles tomam coletivamente o nome de *povo* e se chamam em particular de *Cidadãos*, enquanto partícipes de uma autoridade soberana, e *Súditos*, enquanto submetidos às leis do Estado. Mas esses termos frequentemente se confundem e são tomados um pelo outro. Basta saber distingui-los quando são empregados com toda a sua precisão.

VII

Do soberano

Vê-se por essa fórmula que o ato de associação encerra um compromisso recíproco do público com os parti-

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

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

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

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

Quando essa multidão é reunida assim num corpo, não se pode ofender um de seus membros sem atacar o corpo; menos ainda ofender o corpo sem que os membros se ressentam. Assim, o dever e o interesse

obrigam igualmente as duas partes contratantes a se ajudar mutuamente, e os mesmos homens devem procurar reunir sob essa dupla relação todas as vantagens que delas decorrem.

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

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

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

Portanto, para que não seja uma fórmula vazia, o pacto social implica tacitamente este compromisso, o único capaz de dar força aos demais: o de que quem se recusar a obedecer à vontade geral será forçado a fazê-

-lo por todo o corpo, o que significa que será forçado a ser livre. Porque é essa a condição que, dando cada cidadão à pátria, garante-o contra toda dependência pessoal; condição essa que constitui o engenho e o funcionamento da máquina política, a única que legitima os compromissos civis, os quais, sem ela, seriam absurdos, tirânicos e sujeitos aos mais enormes abusos.

VIII

Do estado civil

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

Reduzamos todo esse balanço a termos fáceis de comparar. O que o homem perde pelo contrato social é sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo o que o tenta e que ele pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Para não se enganar com essas compensações, é preciso

bem distinguir a liberdade natural, que tem como limites apenas as forças do indivíduo, da liberdade civil, que é limitada pela vontade geral, e a posse, que nada mais é que o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade, que se baseia necessariamente num título positivo.

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

IX

Do domínio real

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

O direito de primeiro ocupante, embora mais real que o do mais forte, só se torna um verdadeiro direito depois do estabelecimento do direito de propriedade.

MAURICE CRANSTON nasceu em Londres em 1920 e estudou na Universidade de Londres e no St. Catherine's College, em Oxford. Por 26 anos foi professor de ciência política da London School of Economics. Foi também professor visitante de várias instituições e presidente do Institut International de Philosophie Politique. Sua biografia de John Locke, publicada em 1957, é um estudo definitivo da vida do pensador. Entre seus numerosos livros, destacam-se *Human rights today*, *The mask of politics* e *Philosophers and pamphleteers: political theorists of the French Enlightenment*, assim como duas traduções de obras de Rousseau, *Do contrato social* e *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, ambos publicados pela Penguin Classics. Mais recentemente, seus dois volumes da biografia de Rousseau, *Jean-Jacques: the early life and work of Jean-Jacques Rousseau 1712-1754*, e *The noble savage*, foram elogiosamente recebidos pela crítica. Trabalhava num terceiro volume quando faleceu, em 1993.

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

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Do contrato social ou Princípios do direito político

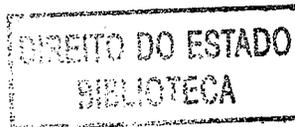
Tradução de
EDUARDO BRANDÃO

Introdução de
MAURICE CRANSTON

9 DEDALUS - Acervo - FD



20400213942



PENGUIN



COMPANHIA DAS LETRAS

74
haveria nem solidez no vínculo social, nem força real no exercício da soberania.

Terminarei este capítulo e este livro com uma observação que deve servir de base a todo o sistema social. É que, em vez de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substitui por uma igualdade moral e legítima a desigualdade física que a natureza possa ter imposto aos homens e que, podendo ser desiguais em força ou em gênio, todos eles se tornem iguais por convenção e de direito.⁵

FIM DO LIVRO I

LIVRO II

⁵ Sob os maus governos, essa igualdade é aparente e ilusória. Ela serve apenas para manter o pobre em sua miséria e o rico em sua usurpação. Na realidade, as leis são úteis aos que possuem e nocivas aos que não têm nada. Daí se segue que o estado social só é vantajoso para os homens na medida em que todos eles tenham alguma coisa e que nenhum deles tenha nada em demasia.

I

Que a soberania é inalienável

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

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

De fato, se não é impossível que uma vontade particular concorde em algum ponto com a vontade geral, é impossível pelo menos que essa concordância seja duradoura e constante, porque a vontade particular tende por natureza às preferências, e a vontade geral à igualdade. É ainda mais impossível ter uma garantia dessa concordância, mesmo que essa concordância perseverasse, o que não seria um efeito da arte mas do acaso. O soberano pode muito bem dizer: "Quero agora o que quer

certo homem ou pelo menos o que ele diz querer". Mas ele não pode dizer: "O que esse homem quiser amanhã, eu também quereirei", porque é absurdo que a vontade se dê grilhões para o futuro e porque não depende de nenhuma vontade consentir em nada que seja contrário ao bem do ser que quer. Portanto, se o povo promete simplesmente obedecer, ele se dissolve por esse ato, perde sua qualidade de povo. A partir do instante em que tem um amo, não há mais soberano, e o corpo político é por conseguinte destruído.

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

II

Que a soberania é indivisível

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

Mas, como nossos políticos não conseguem dividir a soberania em seu princípio, dividem-na em seu objeto. Eles a dividem em força e vontade, em poder legislativo e poder executivo, em direitos de impostos, de justiça e de guerra, em administração interna e em poder de tratar

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

com o estrangeiro. Ora confundem todas essas partes, ora as separam, fazem do soberano um ser fantástico formado por peças encaixadas, como se compusessem o homem com vários corpos, um dos quais teria olhos, outro braços, outro pés, e mais nada. Dizem que os ilusionistas do Japão esquartejam uma criança na frente dos espectadores, jogam para o ar todos os membros, um depois do outro, e fazem a criança cair de volta viva e inteira. Assim são mais ou menos as batotas dos nossos políticos: depois de desmembrar o corpo social por uma prestidigitação digna dos artistas de feira, juntam os pedaços não se sabe como.

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

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

Não saberíamos dizer quanta obscuridade essa falta de exatidão lançou sobre as conclusões dos autores de direito político, quando quiseram julgar direitos respectivos dos reis e dos povos com base nos princípios que eles próprios haviam estabelecido. Todos podem ver nos capítulos III e IV do primeiro livro de Grotius como esse erudito e seu tradutor Barbeyrac se embrulham, se embaraçam em seus sofismas, com

medo de dizerem demais ou de não dizerem o bastante, conforme seus pontos de vista, e de colidir com os interesses que deviam conciliar. Grotius, refugiado na França, descontente com sua pátria e querendo cortejar Luís XIII, a quem seu livro é dedicado, não poupa esforços para despojar os povos de todos os seus direitos e para investir desses direitos, com toda a arte possível, os reis. Era bem o que desejava Barbeyrac, que dedicou sua tradução ao rei da Inglaterra, Jorge I. Infelizmente, porém, a expulsão de Jaime II, que Barbeyrac chama de abdicação, forçou-o a se mostrar reservado, a contornar, a tergiversar para não fazer de Guilherme um usurpador. Se esses dois escritores houvessem adotado os verdadeiros princípios, todas as dificuldades teriam sido superadas e eles sido sempre consequentes, mas teriam tristemente dito a verdade e não teriam cortejado somente o povo. Ora, a verdade não leva à fortuna, e o povo não distribui nem embaiçadas, nem cátedras, nem pensões.

III

Se a vontade geral pode errar

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

Muitas vezes há uma grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta só diz respeito ao interesse comum, a outra diz respeito ao interesse privado, não sendo mais que uma soma de vontades particulares. Mas tirem dessas mesmas vontades o mais e o menos

que se anulam,² e o conjunto das diferenças será a vontade geral.

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

Assim, para se ter de fato o enunciado da vontade geral, é importante que não haja opinião parcial no Estado e que cada cidadão opine somente de acordo com seu entendimento.³ Foi essa a única e sublime instituição

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

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

do grande Licurgo. E se há sociedades parciais, é preciso multiplicar seu número e evitar sua desigualdade, como fizeram Sólon, Numa e Sérvio. Essas precauções são as únicas boas para que a vontade geral seja sempre esclarecida e o povo não se engane.

IV

Dos limites do poder soberano

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

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

Admitimos que tudo o que cada um aliena de sua potência, de seus bens, de sua liberdade, por meio do pacto social, nada mais é que a parte de tudo isso cujo uso é relevante para a comunidade; mas temos de admitir

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

também que somente o soberano é juiz dessa relevância. Todos os serviços que um cidadão pode prestar ao Estado, ele os deve sempre que o soberano os requisitar. Mas o soberano, por seu lado, não pode impor a seus súditos nenhum encargo que seja inútil à comunidade; ele não pode nem mesmo desejá-lo, porque sob a lei da razão, como sob a lei da natureza, nada se faz sem causa.

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

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

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

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

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

força pública e o poder supremo. Enquanto os súditos não forem submetidos a convenções assim, eles não obedecerão a ninguém, somente à sua própria vontade; e perguntar até onde se estendem os direitos respectivos do soberano e do cidadão é perguntar até que ponto estes podem se comprometer consigo mesmos, cada um com todos e todos com cada um.

Vê-se com isso que o poder soberano, por mais absoluto, por mais sagrado, por mais inviolável que seja, não ultrapassa nem pode ultrapassar os limites das convenções gerais, e que todo homem pode dispor plenamente do que essas convenções lhe deixaram de seus bens e de sua liberdade, de sorte que o soberano nunca esteja no direito de exigir mais de um súdito que de outro, porque então a questão se torna particular e seu poder não é mais competente.

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

não ganhamos ao correr, pelo que constitui nossa segurança, apenas uma parte dos riscos que necessitaríamos correr sozinhos se dela fôssemos privados?

V

Do direito de vida e de morte

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

O tratado social tem por fim a conservação dos contraentes. Quem quer o fim quer também os meios, e esses meios são inseparáveis de alguns riscos, inclusive de algumas perdas. Quem quer conservar sua vida à custa dos outros deve dá-la também por eles quando necessário. Ora, o cidadão não é mais juiz do perigo a que a lei quer que ele se exponha; e quando o príncipe lhe diz "convém ao Estado que tu morras", ele tem de morrer, porque é graças a essa condição que ele viveu até então em segurança e que sua vida não é mais apenas um benefício da natureza, mas um dom condicional do Estado.

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

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

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

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

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