

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

DO CONTRATO SOCIAL

\*

ENSAIO SOBRE A  
ORIGEM DAS LÍNGUAS

\*

DISCURSO SOBRE AS  
CIÊNCIAS E AS ARTES

\*

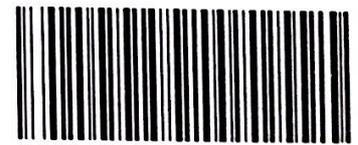
DISCURSO SOBRE A ORIGEM E OS  
FUNDAMENTOS DA DESIGUALDADE  
ENTRE OS HOMENS

Tradução de LOURDES SANTOS MACHADO  
Introduções e notas de PAUL ARBOUSSE-BASTIDE e LOURIVAL GOMES MACHADO



FGV-SP / BIBLIOTECA

02914/2005



1200502914

EDITOR: VÍCTOR CIVITA

# LIVRO PRIMEIRO

Quero indagar se pode existir, na ordem civil<sup>5</sup>, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser<sup>6</sup>. Esforçar-me-ei sempre,

<sup>5</sup> Não se trata de estudar as relações de homem a homem, como faria supor a expressão "ordem civil", tão próxima do que modernamente é regulado pelo direito civil. O objetivo em mira é a organização geral da sociedade, os seus princípios fundamentais e as regras institucionais do que hoje chamamos de "ordem pública". (N. de L. G. M.)

<sup>6</sup> Aqui se encontram dois elementos substanciais do pensamento de Rousseau:

1.<sup>a</sup>) Separa-se, neste ponto, de Montesquieu, pois, se o *Espírito das Leis* procura compreender as leis tais como existem para explicá-las segundo as situações reais que as geraram, o *Contrato Social* procura o que as leis "podem ser" e devem ser para corresponder às vicissitudes, individuais e coletivas, dos "homens como são". Rousseau parte, pois, do conhecimento profundo e genérico do homem para estabelecer as regras da organização consciente da sociedade: "É preciso estudar a sociedade pelos homens e os homens pela sociedade", dirá o *Emílio* (livro IV).

2.<sup>o</sup>) Os objetivos ambiciosos de Rousseau não o levam a esquecer-se das considerações práticas. Dos "princípios de direito político", anunciados no subtítulo e que serão abstratos e genéricos, deverá decorrer "uma regra de administração legítima e segura", isto é, adequada aos homens e posta ao alcance de sua ação imediata. (N. de L. G. M.)

<sup>7</sup> Cf. nota anterior, 2.<sup>a</sup> parte. Nem puramente teórico, nem exclusivamente utilitário, Rousseau deseja princípio e ação atendidos a um só tempo. (N. de L. G. M.)

nessa procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade<sup>7</sup>.

Entro na matéria sem demonstrar a importância de meu assunto. Perguntar-me-ão se sou príncipe ou legislador, para escrever sobre política. Respondo que não, e que por isso escrevo sobre política. Se fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo, dizendo o que deve ser feito; haveria de fazê-lo, ou calar-me<sup>8</sup>.

Tendo nascido cidadão de um Estado livre e membro do soberano<sup>9</sup>, embora fraca seja a influência que minha opinião possa ter nos negócios públicos, o direito de neles votar basta para impor o dever de instruir-me a seu respeito, sentindo-me feliz todas as vezes que

<sup>8</sup> Se houve quem aproximasse de tão ácida recriminação os propósitos teóricos de Frederico II, da Prússia, em seu *Anti-Maquiavel*, resta lembrar que a referência pode ser estendida a todos os chamados "déspotas esclarecidos", que, sempre dispostos ao convívio intelectual com os filósofos da liberdade e por vezes teorizando, eles próprios, sobre o direito e o homem, diversa atitude assumiam quando se tratava de exercer o poder de mando. (N. de L. G. M.)

<sup>9</sup> Cidadão de Genebra, Rousseau chegou a tomar parte numa reunião do Conselho Geral daquela república, quando de sua viagem de 1754. Para tanto, tivera de voltar ao protestantismo, mas sentira-se, então, "membro do soberano". (N. de L. G. M.)

medito sobre os governos, por sempre encontrar, em minhas cogitações, mo-

<sup>10</sup> Apesar da indiferença e, depois, da hostilidade de seus concidadãos, Rousseau sempre manteve Genebra como modelo de república. Para tanto, deveu idealizar bastante a realidade genebrina, cuja estrutura constitucional, segundo certos comentaristas, não conhecia bem. Exalta Genebra na "Dedicatória" do *Discurso sobre a Desigualdade*. Não a esquece

tivos para amar o governo do meu país!<sup>10</sup>

na *Economia Política*: "... para expor aqui o sistema econômico de um bom governo, freqüentemente voltei os olhos para o desta república"... Agora, faz nova referência ao caso modelar. E só se calará depois de sua condenação pelo Governo genebrino. (N. de L. G. M.)

## CAPÍTULO I

### Objeto deste primeiro livro

O homem nasce livre<sup>11</sup>, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio

<sup>11</sup> Por causa dessa expressão, graves equívocos têm prejudicado a interpretação do pensamento de Rousseau e, em particular, do *Contrato Social*. De fato, aqui não se trata apenas da liberdade (melhor diríamos: da irrestricção) individual, da qual já se cuidou no *Discurso sobre a Desigualdade*, com claro e preciso sentido. O objetivo primordial do *Contrato Social* está em assentar as bases sobre as quais legitimamente se possa efetuar a passagem da liberdade natural à liberdade convencional, como mais adiante se verá. Não obstante, essa expressão genérica, posta à entrada do texto e antes de estabelecer-se o sentido dos termos que a compõem, leva a pensar numa defesa do individualismo, quando em verdade se inicia uma exposição acerca da organização social. (N. de L. G. M.)

<sup>12</sup> Não o ignora. Tampouco o esqueceu, como alguns desejam supor. A interpretação histórico-conjetural estabelecida no segundo *Discurso* está presente ao espírito de Rousseau e o guiará através de todo o *Contrato Social*. Acontece, porém, que agora deseja deixar de lado as interpretações de fatos para lançar-se ao problema político no plano da moral racional. (N. de L. G. M.)

<sup>13</sup> V. nota anterior. Se o segundo *Discurso* registrara a passagem da liberdade natural à servidão civil, o que era um "fato", e o mesmo fato a que se refere a primeira frase deste capítulo, agora se buscará estabelecer em que condições a mesma transição poderá fazer-se legitimamente, isto é, em favor da liberdade. (N. de L. G. M.)

tal mudança? Ignoro-o<sup>12</sup>. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão<sup>13</sup>.

Se considerasse somente a força e o efeito que dela resulta, diria: "Quando um povo é obrigado a obedecer e o faz, age acertadamente; assim que pode sacudir esse jugo e o faz, age melhor ainda, porque, recuperando a liberdade pelo mesmo direito por que lha arrebataram, ou tem ele o direito de retomá-la ou não o tinham de subtraí-la". A ordem social, porém, é um direito sagrado<sup>14</sup> que serve de base a todos os outros<sup>15</sup>. Tal direito, no entanto, não se origina da natureza<sup>16</sup>: funda-se,

<sup>14</sup> "Sagrado", nesse ponto, não constitui palavra vã ou mero reforço literário da frase. Aí figura para significar algo superior ao indivíduo e que, não obstante, se processa no próprio homem: sua transfiguração pelo social. Na *Economia Política* há alusão à "mais sublime de todas as instituições humanas" que capacita a criatura a "imitar cá embaixo os decretos imutáveis da Divindade" e à impressão que temos, em face de seus resultados, de uma "inspiração celeste". Essa imagem aqui reaparece. (N. de L. G. M.)

<sup>15</sup> A afirmação ressurge, mais clara ainda, no capítulo IX, primeiro parágrafo.

<sup>16</sup> Isto é, não se origina na natureza fundamental do homem, no substrato físico e mental do indivíduo considerado em si mesmo. (N. de L. G. M.)

portanto, em convenções<sup>17</sup>. Trata-se, pois, de saber que convenções são essas. Antes de alcançar esse ponto,

preciso deixar estabelecido o que acabo de adiantar<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Isto é, na sociedade organizada de forma consciente e aceita voluntariamente. “Convencional” e “natural” (v. nota anterior) opõem-se, na linguagem rousseauiana, para marcar a diferença entre o que é obra da vida em sociedade e da consciência daí resultante para o homem, e o que se deriva dos impulsos naturais do indivíduo que, supostamente, vivesse em isolamento. (N. de L. G. M.)

<sup>18</sup> Nos quatro capítulos seguintes (II a V) desenvolver-se-á o que, à maneira de proposição, aqui se apresenta numa forma, é verdade, pouco precisa e demasiado condensada. Então, far-se-á a refutação das várias doutrinas que se propõem a justificar a servidão civil. No fundo, tudo se reduz a uma alternativa: ou a diferença entre governantes e governados se explica pela superioridade natural de alguns, ou a autoridade é o resultado de uma convenção. (N. de L. G. M.)

## CAPÍTULO II

### Das primeiras sociedades

A mais antiga de todas as sociedades, e a única natural<sup>19</sup>, é a da família; ainda assim só se prendem os filhos ao pai enquanto dele necessitam para a própria conservação. Desde que tal necessidade cessa, desfaz-se o liame natural. Os filhos, isentos da obediência que devem ao pai, e este, isento dos cuidados que deve aos filhos, voltam todos a ser igualmente independentes. Se continuam unidos, já não é natural, mas voluntariamente, e a própria família só se mantém por convenção.

Essa liberdade comum é uma consequência da natureza do homem<sup>20</sup>. Sua primeira lei consiste em zelar pela própria conservação, seus primeiros cuidados são aqueles que se deve a si mesmo, e, assim que alcança a idade da razão, sendo o único juiz dos meios adequados para conservar-se, torna-se, por isso, senhor de si.

A família é, pois, se assim se quiser<sup>21</sup>, o primeiro modelo das sociedades políticas: o chefe é a imagem do

<sup>19</sup> Em Rousseau, o conceito de “natural” inclui o de “necessário”, como no caso da família que é decorrência irremissível da necessidade instintiva. A *Economia Política* já cuidara da família e o *Manuscrito de Genebra* rejeita qualquer influência desse “modelo” na organização geral da sociedade: “É, pois, certo que o liame social da Cidade não pôde, nem deveu formar-se por extensão do da família, nem pelo mesmo modelo”. Aqui se admite uma aproximação, porém meramente ilustrativa e sublinhando que mesmo o grupo familiar, no concernente à sua continuidade, depende da convenção. Repele-se, pois, a concepção aristotélica — “a associação natural de todos os momentos é a família” — de que dessa sociedade primária se derivam todas as demais. (N. de L. G. M.)

<sup>20</sup> Em sua edição do *Contrato*, Georges Beaulavon anotou que, com essa referência à natureza humana, Rousseau não apela para qualquer noção metafísica, baseando-se apenas nas condições fisiológicas e psicológicas da vida individual. Tanto bastou para que se interpretasse esse comentário como sendo uma restrição (v. Jacques Maritain, em *Três Reformadores*, e François Bouchardy, em sua edição do *Contrato*), quando Beaulavon tão-só desejou assinalar que os dados psicofisiológicos bastam para caracterizar o trânsito da liberdade, originalmente preservada pelos instintos e necessidades, à liberdade justificada, dirigida e, também, limitada pela razão. (N. de L. G. M.)

<sup>21</sup> Rousseau desiste de sua oposição ao “modelo” da família, desde que já demonstrou ser esta, em seus aspectos estáveis, uma sociedade convencional. (N. de L. G. M.)

pai; o povo, a dos filhos, e todos, tendo nascido iguais e livres, só alienam sua liberdade em proveito próprio. A diferença toda está em que, na família, o amor do pai pelos filhos o paga pelos cuidados que lhes dispensa, enquanto no Estado o prazer de mandar substitui tal amor, que o chefe não dedica a seus povos.

Grotius<sup>22</sup> nega que todo o poder humano se estabeleça em favor daqueles que são governados: cita, como exemplo, a escravidão<sup>23</sup>. Sua maneira mais comum de raciocinar é sempre estabelecer o direito pelo fato<sup>24</sup>. Poder-se-ia recorrer a método mais consequente, não, porém, mais favorável aos tiranos.

Resta, pois, em dúvida, segundo Grotius, se o gênero humano pertence a uma centena de homens ou se esses cem homens pertencem ao gênero humano. No decorrer de todo o seu livro parece inclinar-se pela primeira suposição, sendo essa também a opi-

<sup>22</sup> O *Direito da Paz e da Guerra*, de Grotius, mantinha inabalável seu prestígio já secular. Combatendo-o frontalmente, Rousseau aqui contradiz o capítulo III do livro I, onde se afirma que o poder pode estabelecer-se em proveito de quem o exerce. (N. de L. G. M.)

<sup>23</sup> Abandonando o "modelo" da família, Rousseau passa agora ao caso da escravidão que os tratadistas, como o mesmo Grotius, punham em paralelo com o poder político. (N. de L. G. M.)

<sup>24</sup> "As perquirições eruditas sobre o direito público freqüentemente não passam da história de antigos abusos, e tem-se porfiado intempestivamente por sua causa quando se dá o trabalho de estudá-las em demasia." (*Traité des Intérêts de la France avec ses Voisins*, pelo Sr. Marquês d'Argenson, impresso por Rey, em Amsterdam.) Foi precisamente isso que se passou com Grotius\*. (N. do A.)

\* O livro de d'Argenson, que então circulava manuscrito, foi publicado pelo editor Rey, de Amsterdam, em 1765. (N. de L. G. M.)

nião de Hobbes<sup>25</sup>. Vemos assim, a espécie humana dividida como manadas de gado, tendo cada uma seu chefe, que a guarda para devorá-la.

Assim como um pastor é de natureza superior à de seu rebanho, os pastores de homens, que são os chefes, também possuem natureza superior à de seus povos. Desse modo — segundo Filo<sup>26</sup> — raciocinava o imperador Calígula, chegando, por essa analogia, à fácil conclusão de que os reis eram deuses, ou os povos, animais.

O raciocínio de Calígula leva ao de Hobbes e ao de Grotius. Aristóteles, antes de todos eles, também dissera que os homens em absoluto não são naturalmente iguais, mas nascem uns destinados à escravidão e outros à dominação<sup>27</sup>.

Aristóteles tinha razão, mas tomava o efeito pela causa. Todo homem nascido na escravidão, nasce para ela; nada mais certo. Os escravos tudo perdem sob seus grilhões, até o desejo de

<sup>25</sup> Hobbes tem importantes pontos de contato com Rousseau, podendo mesmo ser tido como seu direto inspirador no respeitante ao conceito de uma natureza humana primária e fundamental, considerada à margem das transformações trazidas pela vida em sociedade. Não obstante, como conclui afirmando que o poder se funda no medo e na força, Rousseau insiste em repudiar explicitamente sua concepção política. (N. de L. G. M.)

<sup>26</sup> Filo de Alexandria, ou Filo, o Hebreu, relata, no *De Legatione*, o interesse de Calígula por demonstrar possuir natureza superior à de seus súditos, porquanto "nascido para um destino mais alto e mais divino", para o que se serviu do paralelo com os pastores. (N. de L. G. M.)

<sup>27</sup> "A natureza, para atender à conservação, criou certos seres para comandar e outros para obedecer. É que ela quis que o ser dotado de razão e previsão ordenasse como senhor, e que o ser capaz, por suas faculdades corpóreas, de executar ordens, obedecesse como escravo; assim se confundem o interesse do senhor e o do escravo." (Aristóteles, *Política*, l. I, c. I.) (N. de L. G. M.)

escapar deles; amam o cativo como os companheiros de Ulisses amavam o seu embrutecimento<sup>28</sup>. Se há, pois, escravos pela natureza, é porque houve escravos contra a natureza. A força fez os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou<sup>29</sup>.

Nada disse do rei Adão, nem do imperador Noé, pai dos três grandes monarcas que dividiram entre si o uni-

<sup>28</sup> Ver um pequeno tratado de Plutarco intitulado *Os Animais Usam a Razão*. (N. do A.)

<sup>29</sup> Beaulavon anota como, nessa passagem, Rousseau inova a teoria política quando se recusa a reconhecer nas deficiências reais de certos homens uma justificativa para a diminuição de seus direitos. Lembremos, apenas, que, nesse tempo, Voltaire, o revolucionário Voltaire, defendia Grotius das críticas desse capítulo, dizendo que o direito do mais forte é uma infelicidade ligada à miserável natureza do homem... (N. de L. G. M.)

verso, como o fizeram os filhos de Saturno, que muitos julgaram reconhecer neles. Espero que apreciem minha moderação, pois, descendendo diretamente de um desses príncipes, e talvez do ramo mais velho, quem sabe se não chegaria, depois da verificação dos títulos, à conclusão de ser eu o legítimo rei do gênero humano? Seja como for, não se pode deixar de concordar quanto a ter sido Adão o soberano do mundo, como o foi Robinson em sua ilha<sup>30</sup>, por isso que era único habitante da terra, e o que havia de cômodo nesse império era o monarca, firme em seu trono, não temer rebeliões, guerras ou conspiradores.

<sup>30</sup> Simples referência irônica, a alusão a Robinson contudo vale como demonstração do antiindividualismo de Rousseau. (N. de L. G. M.)

### CAPÍTULO III

#### Do direito do mais forte

O mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o senhor, senão transformando sua força em direito e a obediência em dever. Daí o direito do mais forte<sup>31</sup> — direito

<sup>31</sup> Resumindo em duas frases as teorias de Hobbes, Rousseau aqui enfrentará uma das mais fortes tendências do século XVIII, quando havia afirmações teóricas contra o direito da força — como as de Burlamaqui, em seus *Princípios de Direito Natural*, de 1747, que Rousseau leu — mas, na prática, todos se dispunham a aceitar o fato consumado do poder do mais forte. Cinicamente, Grimm escrevia a Diderot, em dezembro de 1765, referindo-se ao *Contrato*: “Não sejamos crianças e não tenhamos medo das palavras. De fato, não há outro direito no mundo além do direito do mais forte e, é preciso dizê-lo, esse direito é o único legítimo”. Rousseau, a seguir, assinala o contraste entre as ironias dos pretensos defensores da liberdade e sua passividade real diante dos poderosos. (N. de L. G. M.)

aparentemente tomado com ironia e na realidade estabelecido como princípio. Jamais alcançaremos uma explicação dessa palavra? A força é um poder físico; não imagino que moralidade possa resultar de seus efeitos. Ceder à força constitui ato de necessidade, não de vontade; quando muito, ato de prudência. Em que sentido poderá representar um dever?

Suponhamos, por um momento, esse pretendo direito. Afirmo que ele só redundará em inexplicável galimatias<sup>32</sup>, pois, desde que a força faz o direito, o efeito toma lugar da causa — toda a força que sobrepujar a primeira, sucedê-la-á nesse direito. Desde que se pode desobedecer impunemente, tor-

<sup>32</sup> Galimatias: discurso incompreensível. (N. de L. G. M.)

na-se legítimo fazê-lo e, visto que o mais forte tem sempre razão, basta somente agir de modo a ser o mais forte. Ora, que direito será esse, que perece quando cessa a força? Se se impõe obedecer pela força, não se tem necessidade de obedecer por dever, e, se não se for mais forçado a obedecer, já não se estará mais obrigado a fazê-lo. Vê-se, pois, que a palavra *direito* nada acrescenta à força — nesse passo, não significa absolutamente nada<sup>33</sup>.

Obedecei aos poderes. Se isso quer dizer — cedei à força, o preceito é bom, mas supérfluo; sustento que jamais será violado. Reconheço que todo o poder vem de Deus<sup>34</sup>, mas também todas as doenças. Por isso será proi-

<sup>33</sup> Direito, no vocabulário de Rousseau, corresponde exatamente a um conceito moral fundado na razão. Um fato não faz, nem desfaz um direito, pois o direito deriva da convicção de serem ou não legítimos determinados fatos. (N. de L. G. M.)

bido chamar o médico? Quando um bandido me ataca num recanto da floresta, não somente sou obrigado a dar-lhe minha bolsa, mas, se pudera salvá-la, estaria obrigado em consciência a dá-la, visto que, enfim, a pistola do bandido também é um poder?

Convenhamos, pois, em que a força não faz o direito e que só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos. Desse modo, está sempre de pé minha pergunta inicial<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Referência quase textual ao início do versículo 13 da Epístola de São Paulo aos Romanos, por intermédio de cuja crítica Rousseau deseja refutar todas as doutrinas que fundam o poder na vontade de Deus. Se os versados no assunto afirmam que a Epístola não tem sentido despótico e, por isso, aparece mal interpretada nesse trecho, com isso apenas reforçam a oposição de Rousseau às teorias do "direito divino" postas a serviço do absolutismo. (N. de L. G. M.)

<sup>35</sup> Isto é, que fundamento legítimo têm a obrigação moral de obedecer e o direito da autoridade a fazer-se obedecida? (N. de L. G. M.)

## CAPÍTULO IV

### Da escravidão

Visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz qualquer direito, só restam as convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens<sup>36</sup>.

Se um particular, diz Grotius, pode alienar sua liberdade e tornar-se escla-

<sup>36</sup> Voltamos ao tema central do *Contrato*, tal como se propôs no capítulo inicial. Mas não se refutaram todas as teorias despóticas. Se a autoridade não se justifica nem pela força nem pela vontade de Deus, provirá de uma convenção, mas desde logo se impõe demonstrar que tal convenção não importa na total renúncia à liberdade. Assim pensava Grotius e, seguindo-o, a maior parte dos adeptos da escola do direito natural. (N. de L. G. M.)

vo de um senhor, por que não o poderia fazer todo um povo e tornar-se súdito de um rei?<sup>37</sup> Nessa frase existem muitas palavras equívocas a exigir explicação, mas prendamo-nos só à palavra *alienar*. Alienar é dar ou vender. Ora, um homem, que se faz escravo de um outro, não se dá; quando muito, vende-se pela subsistência. Mas um povo, por que se venderia? O rei, longe de prover à subsistência de seus súditos, apenas dele tira a sua e, de acordo com Rabelais, um rei não vive com pouco. Os súditos dão, pois, a sua

<sup>37</sup> Resumo de idéias que se encontram no *Direito da Paz e da Guerra*, l. I, c. III, e l. III, c. VII. (N. de L. G. M.)

pessoa sob a condição de que se tomem também seus bens? Não vejo o que lhes resta.

Dirão que o déspota assegura aos súditos a tranqüilidade civil. Seja, mas qual a vantagem para eles, se as guerras em que são lançados pela ambição do déspota, a sua insaciável avidez, as vexações impostas pelo seu ministério os arruinam mais do que as próprias dissensões? Que ganham com isso, se mesmo essa tranqüilidade é uma de suas misérias? Vive-se tranqüilo também nas masmorras e tanto bastará para que nos sintamos bem nelas? Os gregos, encerrados no antro do Cíclope, viviam tranqüilos, esperando a vez de ser devorados<sup>38</sup>.

Afirmar que um homem se dá gratuitamente constitui uma afirmação absurda e inconcebível; tal ato é ilegítimo e nulo, tão-só porque aquele que o pratica não se encontra no completo domínio de seus sentidos. Afirmar a mesma coisa de todo um povo, é supor um povo de loucos: a loucura não cria direito.

Mesmo quando cada um pudesse alienar-se a si mesmo, não poderia alienar seus filhos<sup>39</sup>, pois estes nascem homens e livres, sua liberdade pertence-lhes e ninguém, senão eles, goza do direito de dispor dela. Antes que cheguem à idade da razão, o pai, em seu nome, pode estipular condições para

<sup>38</sup> Essa imagem de Ulisses e seus companheiros na caverna de Polifemo é tomada a Locke, mas o ardor polêmico de Rousseau justifica lembrar o raciocínio teórico simbolizado: talvez a garantia de uma ordem perfeitamente pacífica valesse o sacrifício da liberdade, porém essa mesma renúncia impediria qualquer reclamação contra o chefe que prometera a paz. (N. de L. G. M.)

<sup>39</sup> Para Grotius, a alienação voluntária da liberdade obrigaria também aos descendentes do contratante. Rousseau, provavelmente apoiando-se em Montesquieu (*Do Espírito das Leis*, l. XV, c. I-IV), mais adiante protestará contra esse despautério. (N. de L. G. M.)

sua conservação e seu bem-estar, mas não pode dá-los irrevogável e incondicionalmente, porque uma tal doação é contrária aos fins da natureza<sup>40</sup> e ultrapassa os direitos da paternidade. Seria pois necessário, para que um governo arbitrário fosse legítimo, que o povo, em cada geração, fosse senhor de aceitá-lo ou rejeitá-lo, mas, então, esse governo não mais seria arbitrário.

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem<sup>41</sup>, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula 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? E essa condição única, sem equivalente, sem compensação, não levará à nulidade do ato? Pois que direito meu escravo terá contra mim, desde que tudo que possui me pertence e desde que, sendo meu o seu direito, esse direito meu contra mim mesmo passa a constituir uma palavra sem qualquer sentido?

Grotius e outros autores encontram na guerra outra origem do pretense direito de escravidão. Tendo o vencedor, segundo eles, o direito de matar o vencido, este pode resgatar a vida pelo preço da sua liberdade, convenção

<sup>40</sup> Cabe, no caso, referir-se à natureza antes e acima do direito, porque, sendo natural a autoridade do pai, só nesse plano se legitima. (N. de L. G. M.)

<sup>41</sup> Como já se viu no segundo *Discurso* e como se verá no *Emílio*, o homem, mais ainda do que pela sensibilidade e pela razão, caracteriza-se pela vontade livre. (N. de L. G. M.)

tanto mais legítima quanto resulta em proveito de ambas as partes<sup>42</sup>.

É claro que esse pretensão de matar os vencidos de modo algum resulta do estado de guerra<sup>43</sup>. Apenas porque, vivendo em sua primitiva independência, não mantêm entre si uma relação suficientemente constante para constituir quer o estado de paz quer o de guerra, os homens em absoluto não são naturalmente inimigos. É a relação entre as coisas e não a relação entre os homens que gera a guerra, e, não podendo o estado de guerra originar-se de simples relações pessoais, mas unicamente das relações reais, não pode existir a guerra particular ou de homem para homem, nem no estado de natureza, no qual não há propriedade constante, nem no estado social, em que tudo se encontra sob a autoridade das leis.

Os combates particulares, os duelos, os recontros são atos que de maneira alguma constituem um estado; quanto às guerras privadas, autorizadas pelas ordenações de Luís IX, rei de França, e suspensas pela Paz de Deus, são abusos do governo feudal, sistema absurdo, se jamais foi sistema, contrá-

<sup>42</sup> Assim raciocina Grotius no *Direito da Paz* (l. III, c. VII), nisso seguido por Pufendorf, no *Dos Deveres do Homem e do Cidadão* (l. II, c. I). Locke vai mais longe, acreditando encontrar fundamento para a escravidão não só no direito das gentes, mas também no direito natural. (N. de L. G. M.)

<sup>43</sup> A argumentação, que reaparece em outros textos, tem sua forma mais explícita e convincente no fragmento sobre *O Estado de Guerra*, no manuscrito de Neuchâtel. Assim pode ser resumida: 1.º a guerra, enquanto choque entre duas forças, não cria direito porque não o cria a força; 2.º se houver um direito da guerra, esta passará a representar uma relação entre dois seres morais que não alcança aos indivíduos, sendo a disputa, ademais, referente a interesses reais e não pessoais. (N. de L. G. M.)

rio aos princípios do Direito Natural e a qualquer boa *politia*<sup>44</sup>.

A guerra não representa, pois, de modo algum, uma relação de homem para homem, mas uma relação de Estado para Estado, na qual os particulares só acidentalmente se tornam inimigos, não o sendo nem como homens, nem como cidadãos<sup>45</sup>, mas como soldados, e não como membros da pátria, mas como seus defensores. Enfim, cada Estado só pode ter como inimigo, outros Estados e não homens, pois que não se pode estabelecer qualquer relação verdadeira entre coisas de natureza diversa.

Esse princípio está mesmo de acordo com as máximas estabelecidas em

<sup>44</sup> Rousseau serviu-se da transcrição francesa literal da "politeia" grega, grafando "politie". O mesmo recurso, em português, daria ambigüidade com o vocábulo "polícia". Em consequência, adotamos o latino "politia", de acepção muito próxima à desejada por Rousseau. Numa carta ao editor Rey, Rousseau recomenda que evite confusões de "politie" com "politique". (N. da T.)

<sup>45</sup> 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 certo inimigo. Tendo sido reformada a legião em que Catão, o Moço, 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, se tornava necessária a prestação de novo juramento militar, visto que, estando o primeiro anulado, não podia mais voltar as armas contra o inimigo. O mesmo Catão escreveu ao filho recomendando-lhe que se abstinhasse de entrar em combate, enquanto não tivesse prestado novo juramento. Sei que poderão contraditar-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 freqüentemente transgrediram suas leis e foram os únicos a tê-las tão belas\*. (N. do A.)

\* Essa nota só aparece nas edições do *Contrato* a partir de 1782. (N. de L. G. M.)

todos os tempos e com a prática constante dos povos civilizados. As declarações de guerra são avisos menos às potências do que a seus vassallos. O estrangeiro, seja rei, particular ou povo, que rouba, mata ou detém os súditos, sem de início declarar guerra ao príncipe, não é um inimigo, é um bandido. Um príncipe justo, mesmo em plena guerra, apossa-se de tudo o que pertence ao público em país inimigo, mas respeita as pessoas e os bens dos particulares; ele respeita os direitos sobre os quais os seus se fundam. Estando o fim da guerra na destruição do Estado inimigo, tem-se o direito de matar, no seu curso, os defensores enquanto estiverem de armas na mão; no momento, porém, em que as depõem e se rendem, deixando de ser inimigos ou seus instrumentos, tornam-se simplesmente homens, não mais se tendo direito à sua vida. Algumas vezes, pode-se eliminar o Estado sem matar um único de seus membros; ora, a guerra não concede nenhum direito que não os necessários à sua finalidade. Esses princípios não são os de Grotius, não se fundamentam na autoridade dos poetas<sup>46</sup>, mas derivam da natureza das coisas e se fundam na razão.

Relativamente ao direito de conquista, não dispõe ele de outro fundamento além da lei do mais forte. Se a guerra não confere jamais ao vencedor o direito de massacrar os povos vencidos, esse direito, que ele não tem, não poderá servir de base ao direito de escravizá-los. Só se tem o direito de matar o inimigo quando não se pode torná-lo escravo; logo, o direito de transformá-lo em escravo não vem do

<sup>46</sup> Como os eruditos de seu tempo, Grotius valia-se de citações da Bíblia, dos historiadores e poetas antigos em suas argumentações. (N. de L. G. M.)

direito de matá-lo, constituindo, pois, troca iníqua o fazê-lo comprar, pelo preço da liberdade, sua vida, sobre a qual não se tem qualquer direito. Não é claro que se cai num círculo vicioso fundando o direito de vida e de morte no de escravidão, e o direito de escravidão no de vida e de morte?

Supondo-se mesmo a existência desse 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 é forçado. O vencedor não lhe concedeu graça ao tomar um equivalente da sua vida; em lugar de matá-lo sem proveito, matou-o utilmente. Longe, pois, de ter adquirido sobre ele qualquer autoridade além da força, persiste entre eles, como anteriormente, o estado de guerra, sendo a própria relação entre eles um efeito desse estado, e o gozo do direito de guerra não supõe qualquer tratado de paz. Firmaram uma convenção — seja<sup>47</sup>; mas essa convenção, longe de destruir o estado de guerra, supõe sua continuidade<sup>48</sup>.

Assim, seja qual for o modo de encarar as coisas, nulo é o direito de escravidão não só por ser ilegítimo, mas por ser absurdo e nada significar. As palavras *escravidão* e *direito* são contraditórias, excluem-se mutuamente. Quer de um homem a outro, quer de um homem a um povo, será sempre igualmente insensato este discurso: "*Estabeleço contigo uma convenção ficando tudo a teu cargo e tudo*

<sup>47</sup> Uma convenção, contudo, que se fundou na negação do elemento essencial das convenções — a vontade livre das partes — e que consagra essa mesma negação. (N. de L. G. M.)

<sup>48</sup> Locke considera a escravidão como "o estado de guerra continuado entre o legítimo conquistador e o prisioneiro". (*Governo Civil*, c. II.) (N. de L. G. M.)

## CAPÍTULO V

### De como é sempre preciso remontar a uma convenção anterior

Ainda que houvera concordado com tudo que até aqui refutei, não se encontrariam em melhor situação os fautores do despotismo<sup>49</sup>. Haverá sempre grande diferença entre subjugar uma multidão e reger uma sociedade. Sejam homens isolados, quantos possam ser submetidos sucessivamente a um só, e não verei nisso senão um senhor e escravos, de modo algum considerando-os um povo e seu chefe. Trata-se, caso se queira, de uma agregação, mas não de uma associação<sup>50</sup>; nela não

<sup>49</sup> "Fatores do despotismo" são Hobbes, Grotius e os mais até aqui refutados. Convém esclarecer que Rousseau a eles se opõe não porque afirmem que o poder político é superior ao indivíduo, mas porque nessa superioridade de fato encontram razão suficiente para impor-se o mando ao súdito. O *Contrato* busca saber como tal imposição do poder pode tornar-se legítima e, conseqüentemente, quando há (ou não) o direito de impor-se aos homens o poder do Estado. (N. de L. G. M.)

<sup>50</sup> Na oposição de "agregação" a "associação", C. E. Vaughan encontra, em germe, todo o pensamento antiindividualista de Rousseau. De sua parte, Beaulavon assinala que aí se assenta, com toda a sua originalidade e penetração, uma inédita visão do contrato social, pois agora só as relações morais, implicando ações mútuas, são consideradas capazes de formar um povo por intermédio de uma convenção fundamental que lhe dá feição de corpo político. No estado atual de desenvolvimento da sociologia, a concepção de Rousseau adquire caráter de verdadeira antecipação do papel essencial representado pelos liames sociais na caracterização da vida coletiva: para termos uma sociedade, não basta que se agrupem os homens, sendo necessário que os liames entre eles estabelecidos se tornem deles independentes e a eles venham a impor-se coercitiva-

mente. Então a relação puramente física que se pode supor num simples agregado cederá lugar a valores e padrões de comportamento definidores de um verdadeiro grupo social. (N. de L. G. M.)

existe nem bem público, nem corpo político<sup>51</sup>. Mesmo que tal homem domine a metade do mundo, sempre será um particular; seu interesse, isolado dos outros, será sempre um interesse privado. Se esse homem vem a perecer, seu império, depois dele, fica esparso e sem ligação, como um carvalho, depois de consumido pelo fogo, se desfaz e se transforma num monte de cinzas.

Um povo, diz Grotius<sup>52</sup>, pode dar-se a um rei. Portanto, segundo Grotius, um povo é povo antes de dar-se a um rei. Essa doação mesma é um ato civil, supõe uma deliberação pública. Antes,

mente. Então a relação puramente física que se pode supor num simples agregado cederá lugar a valores e padrões de comportamento definidores de um verdadeiro grupo social. (N. de L. G. M.)

<sup>51</sup> No contexto social, a que aludimos na nota anterior, o bem comum é noção coletiva, incluindo-se, por isso mesmo, na consciência de cada um, e todas as decisões, visando a atendê-lo, serão decisões de um "corpo político", isto é, de uma sociedade consciente de sua unidade, necessidades e aspirações. (N. de L. G. M.)

<sup>52</sup> Para bem entender a insistente refutação de Grotius, convém primeiramente lembrar que no capítulo III do I livro do *Direito da Paz e da Guerra* se pergunta "por que um povo livre não poderia submeter-se a uma ou várias pessoas, de tal sorte que lhe transferisse inteiramente o direito de governar sem dele reservar-se qualquer parcela", desde que "é permitido a cada homem livre tornar-se escravo de quem quiser". Essa ousada defesa do despotismo vem precedida de verdadeiro desafio "aos que pretendem pertencer, sempre e sem exceção, o poder soberano ao povo, de sorte que este tem o direito de reprimir e punir os reis todas as vezes que abusem de sua autoridade". A duplicidade de Grotius, aliás seguida

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<sup>53</sup>.

Com efeito, caso não haja convenção anterior, a menos que a eleição

por seus continuadores, era patente — a soberania popular, admitida em princípio, era diminuída pelas distinções teóricas e anulada na prática — e Rousseau não pode calar-se: ou o princípio é moralmente válido e não pode a nenhum pretexto ser contrariado, ou simplesmente não existe e só haverá a tirania. Assim responde à verdadeira provocação contida na mesma passagem do *Direito da Guerra e da Paz*, num trecho que acusa como o princípio da soberania popular “causou tantos males, e poderá ainda causá-los se de novo os espíritos se deixarem persuadir”. (N. de L. G. M.)

<sup>53</sup> Afirmada a conexão substancial entre o social e o político (v. notas n.ºs 50 e 51), transfigura-se o esquema do contrato social: já não

fosse unânime, onde estaria a obrigação de se submeterem os menos numerosos à escolha dos mais numerosos? Donde sai o direito de cem, que querem um senhor, votar em nome de 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.

cuidamos da “doação” dos súditos ao poderoso, mas de uma organização política que se enraíza direta e profundamente na organização social. Consideramos, pois, a sociedade una e agindo como um todo, em lugar de basear nossos raciocínios nos indivíduos. Senão, advertite-nos Rousseau no período seguinte, seria preciso sempre supor unanimidade nas deliberações, pois que a regra da maioria (à qual, no capítulo VIII do segundo *Ensaio sobre o Governo*, Locke atribuiu o papel de titular natural do poder) não passa, também ela, de uma convenção. (N. de L. G. M.)

## CAPÍTULO VI

### Do pacto social

Suponhamos<sup>54</sup> os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no esta-

do de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir<sup>55</sup>, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria.

Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças, que possa sobrepujar a resis-

<sup>54</sup> O capítulo, fundamental no desenvolvimento do *Contrato*, inicia-se, não com uma afirmação, mas com uma suposição. Daí podemos inferir, com segurança, que a figura do contrato, para Rousseau, não constituía um fato histórico, mas simples hipótese explicativa, muito consentânea, aliás, com o método evolutivo-conjetural que conhecemos desde o segundo *Discurso*. Inicialmente, a passagem do estado de natureza para o estado civil foi objeto de um longo desenvolvimento, peça correspondente, sem dúvida, ao plano ambicioso das *Instituições Políticas* e que ainda figura, no *Manuscrito de Genebra*, como capítulo II. Sua supressão na versão definitiva do *Contrato* corresponderá à firme resolução de não fazer desse livro uma discussão de “princípios”, de “filosofia”. (N. de L. G. M.)

<sup>55</sup> V. o *Discurso sobre a Desigualdade*: a vida em comum, não provindo das necessidades naturais do indivíduo, explica-se por conjunturas exteriores e até eventualidades que tangem os homens ao convívio permanente com seus semelhantes. (N. de L. G. M.)

tência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto <sup>56</sup>.

Essa soma de forças só pode nascer do concurso de muitos; sendo, porém, a força e a liberdade de cada indivíduo os instrumentos primordiais de sua conservação, como poderia ele empenhá-los sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que a si mesmo deve? Essa dificuldade, reconduzindo ao meu assunto, poderá ser enunciada como segue:

\* “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” <sup>57</sup>. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece.

As cláusulas desse contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato, que a menor modificação as tornaria vãs e de nenhum efeito, de modo que, embora talvez jamais enunciadas de maneira formal, são as mesmas em toda a parte, e tacitamente mantidas e reconhecidas em todos os lugares <sup>58</sup>, até quando, 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.

<sup>56</sup> Superadas as forças individuais, só o poder da coletividade pode atender às solicitações da existência. (N. de L. G. M.)

<sup>57</sup> ... “tão livre quanto antes” ... porque igualmente capacitado a suprir e dominar as suas necessidades e, pois, a agir livremente. Trata-se, contudo, de uma liberdade diferente da natural — é a liberdade convencional, de que se fala a seguir. (N. de L. G. M.)

<sup>58</sup> Não se procure encontrar um ato real de instituição formal do contrato. Este passou a ter valor simbólico: suas “cláusulas” são “determinadas pela natureza do ato”, dispensam enunciado explícito, sendo “mantidas e reconhecidas” de maneira tácita. (N. de L. G. M.)

Essas cláusulas, quando bem compreendidas, reduzem-se todas a uma só: a alienação total <sup>59</sup> 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 torná-la onerosa para os demais.

Ademais, fazendo-se a alienação sem reservas, a união é tão perfeita quanto possa ser e a nenhum associado restará algo mais a reclamar, pois, se restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria nesse caso um superior comum que pudesse decidir entre eles e o público, cada qual, sendo de certo modo seu próprio juiz, logo pretenderia sê-lo de todos; o estado de natureza subsistiria, e a associação se

<sup>59</sup> Insistindo em compreender o contrato social como uma convenção formal e concretamente instituída, muitos intérpretes encontram dificuldade em compreender este e os dois seguintes capítulos. O texto torna-se, contudo, claro quando, ao invés de raciocinar como se aqui se descrevesse o que sucede “antes” e “depois” do contrato, se procura ler Rousseau como se descrevesse nossa condição “fora” e “dentro” da sociedade. Para viver em sociedade, cada um de nós “dá-se completamente”, isto é, submete aos padrões coletivos todos os impulsos naturais da criatura individual, porém, sendo tal submissão uma “condição igual para todos”, a ninguém interessa agravá-la. Se, porventura, alguém intentar reservar-se algo de seus “direitos naturais”, isto é, atender a seus impulsos como se vivera isolado, está se colocando à margem da sociedade e assim deve ser tratado a menos que se queira comprometer a própria sociedade, em cujo seio, portanto, sempre se impõe uma igualdade básica. Afinal, ainda quando o corpo social destaca certos elementos para o Governo, não será a eles, mas ao corpo, que “nos damos”, com o que se compreenderá a vida política sem diferenças (além das funcionais) entre governantes e governados — “cada um dando-se a todos, não se dá a ninguém”. Entram em conexão substancial a realidade sócio-antropológica e a reivindicação histórico-política de liberdade. (N. de L. G. M.)

tornaria necessariamente tirânica ou vã.

\* Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém<sup>60</sup> 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 maior força para conservar o que se tem.

Se separar-se, pois, do pacto social aquilo que não pertence à sua essência, ver-se-á que ele se reduz aos seguintes termos: "Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo<sup>61</sup>".

Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembléia<sup>62</sup>, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu *eu* comum<sup>63</sup>, sua vida e sua vontade.

<sup>60</sup> Contra essa afirmação se levantou o liberalismo individualista do século XIX que, não obstante, ainda há quem julgue derivar de Rousseau. Benjamin Constant, no *Curso de Política Constitucional*, protesta que "nós sempre nos damos aos que agem em nome de todos". Ora, Rousseau afirmava que mesmo os governantes estão submetidos à vontade geral. . . (N. de L. G. M.)

<sup>61</sup> . . . "parte indivisível do todo" . . . — cuja existência independente já não se admite, porque não podemos compreender, na realidade, um indivíduo fora da sociedade. (N. de L. G. M.)

<sup>62</sup> Como o contrato, essa "assembléia" e esses "votos" não têm existência concreta, mas apenas simbolizam a tomada de consciência de sua condição pelos componentes do corpo social. (N. de L. G. M.)

<sup>63</sup> Ao contrário do que diz Georges Beaulvon, esse "eu comum" muito se aproxima da "consciência coletiva" dos sociólogos modernos. Basta ler Rousseau em seu sentido profundo e tendo em conta suas mesmas ressalvas e advertências interpretativas. (N. de L. G. M.)

Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de *cidade*<sup>64</sup> 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 so-

<sup>64</sup> O verdadeiro sentido dessa palavra\* quase que se perdeu inteiramente entre os modernos. A maioria considera um burgo como sendo uma cidade e um burguês como um cidadão. Não sabem que as casas formam o burgo, mas que são os cidadãos que fazem a cidade. Esse mesmo erro custou caro, outrora, aos cartagineses. Não sei de jamais haver-se dado o título de *cives* ao súdito de qualquer príncipe, nem mesmo antigamente entre os macedônios, nem atualmente entre os ingleses, se bem que estes se encontrem muito mais próximos da liberdade do que todos os demais. Somente os franceses tomam com familiaridade o título de *cidadãos* porque, como se pode ver nos seus dicionários, não dispõem da verdadeira noção do significado do termo, sem o que 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\*\*, incorreu em sérios erros, tomando uns pelos outros. O Sr. d'Alembert não se enganou nesse particular e distinguiu muito bem, em seu artigo intitulado "Genebra", as quatro ordens de homens (que podem ser cinco, se nelas se incluírem os simples estrangeiros) que existem no nosso burgo e das quais somente duas compõem a república. Nenhum outro autor francês, que eu saiba, compreendeu o sentido verdadeiro da palavra *cidadão*.

\* Dificilmente o vocábulo português "cidade" recobrirá o significado específico visado por Rousseau, que sem dúvida se apoiou na diversificação, em francês, entre "citê" e "ville". Mais próximo do sentido do texto estaria o grego "pólis", mas carregaria consigo inevitáveis *implicações históricas*. Mais abaixo (v. nota ao pé da página) contrastamos "cidade" e "burgo" para melhor evidenciar as intenções do Autor. (N. da T.)

\*\* Bodin tratou da questão nos *Seis Livros da República*, 1. I, c. VI. (N. de L. G. M.)

berana, e súditos enquanto submetidos às leis do Estado. Esses termos, no entanto, confundem-se freqüentemente e são usados indistintamente; basta

saber distingui-los quando são empregados com inteira precisão <sup>65</sup>.

<sup>65</sup> Como fará, doravante, Rousseau, que emprega tais termos no sentido exato. (N. de L. G. M.)

## 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 <sup>66</sup>, pois existe grande diferença entre obrigar-se 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 conseqüentemente contra a natureza do corpo político impor-se o soberano uma lei que não possa infringir. Não podendo considerar-se a não ser numa única e mesma 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 so-

cial <sup>67</sup>. Tal não significa não poder esse corpo comprometer-se com outrem, no que não derogar o contrato, pois, em relação ao estrangeiro, torna-se um ser singelo, um indivíduo.

Mas o corpo político ou o soberano, não existindo senão pela integridade <sup>68</sup> do contrato, não pode obrigar-se, mesmo com 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 nada produz.

<sup>67</sup> Agindo, em sua própria esfera, como pessoa, o corpo social permanece livre mesmo em relação ao pacto fundamental. Com isso, ao contrário do que acreditaram certos individualistas (aos quais faz eco Paul Janet na *História da Ciência Política*), não se reconhece ao Estado um poder ilimitado e superior até à moral e ao direito, mas, sim, que a sociedade, matriz dessa moral e desse direito, pode a qualquer momento tomar novas direções que seus membros, na medida de suas consciências, buscarão estabelecer de forma concreta. (N. de L. G. M.)

<sup>68</sup> No original figura a expressão "la sainteté du contrat", porém traduzi-la, literalmente, por "a santidade de contrato" importaria em perder-se o essencial do sentido da frase que estabelece como só se mantém unido o corpo social enquanto a integridade do contrato não sofrer abalo. Em que pese a real dificuldade da tradução, cabe registrar que a "sainteté" do original é indicativa do caráter supra-humano, embora não sobrenatural, do ente coletivo (e em mais de um ponto Rousseau vale-se desse símile com a esfera divina) que aqui já surge como a necessária relação entre o político (necessidade de cumprir o contrato) e o moral (dever de obedecer a uma entidade superior ao indivíduo). (N. da T.)

<sup>66</sup> O direito civil, regulando relações entre indivíduos, não pode alcançar uma situação em que age um "ser moral" de natureza supra-individual. (N. de L. G. M.)

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, nem, ainda menos, ofender o corpo sem que os membros se ressintam. Eis como 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 <sup>69</sup>.

Ora, o soberano, sendo formado tão-só pelos particulares que o compõem, não visa nem pode visar a interesse contrário ao deles, e, conseqüentemente, 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, e veremos, logo a seguir, que não pode também prejudicar a nenhum deles em particular. O soberano, somente por sê-lo, é sempre aquilo que deve ser <sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Entram em conexão substancial o dever e o interesse. Em sua totalidade, o parágrafo exprime a antecipação, por Rousseau, da noção de "síntese social" que dá base a toda a sociologia moderna para a qual o individual e o coletivo são simples aspectos especiais de uma mesma realidade. (N. de L. G. M.)

<sup>70</sup> O poder soberano continua, pois, a ser insuperável, isto é, absoluto. A soberania absoluta, não obstante, longe de representar uma potência adversa à liberdade individual, como afirmava, entre outros, Hobbes, passa a ser entendida como o resultado da associação de todos os particulares e, por isso mesmo, como uma força incapaz de afetar a seus próprios elementos constitutivos sem a si mesma afetar-se. Entram, pois, em equação dois velhos temas da teoria política: só a soberania popular é soberania absoluta, perfeita e legítima. Como, na prática, em nome dessa soberania os governos exercem seu mando, freqüentemente se tem confundido as garantias das liberdades individuais contra os excessos da autoridade com limitações da soberania. Assim pensavam os individualistas, como Benjamin Constant, mas ainda hoje percebemos ecos, discretos mas positivos, dessas restrições nos comentários de um Vaughan, por exemplo. (N. de L. G. M.)

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 não encontrasse meios de assegurar-se a fidelidade dos súditos <sup>71</sup>.

Cada indivíduo, com efeito, 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 prejudicará menos aos outros, do que será oneroso o cumprimento a si próprio. Considerando a pessoa moral que constitui o Estado como um ente de razão <sup>72</sup>, porquanto não é um homem, ele desfrutará dos direitos do cidadão sem querer desempenhar os deveres de

<sup>71</sup> Se os liberais do século passado se preocuparam com garantir o indivíduo contra o Estado, fiel à sua própria conjuntura histórica Rousseau cuida de garantir o Estado contra os indivíduos, ou melhor, certos indivíduos, pois o que via era a usurpação dos poderes do Estado pelo monarca ou por uma classe privilegiada. A solução do problema, que surge nos parágrafos seguintes, é incutir no comportamento individual a consciência da vontade geral, de sorte a dominar a vontade particular. A teoria política de Rousseau toca ao mais fundo dos princípios gerais, confundindo-se com a ética e propondo o problema da educação. (N. de L. G. M.)

<sup>72</sup> Em linguagem filosófica, ente de razão é "objeto de pensamento artificialmente criado pelo espírito para atender às necessidades do discurso e sem existência, quer em si, quer na representação concreta" (Lalande, *Vocabulaire*, verb. "Raison"). No *Contrato Social*, a expressão assume diversa significação, como anota Beaulavon: "Para Rousseau, como para os sociólogos contemporâneos, o Estado é, pois, um *ente real*, e de modo algum uma entidade abstrata; desconhecê-lo é recair no egoísmo individualista. Mas esse ente, para ele, é moral no sentido próprio da palavra: só a vontade racional pode criá-lo". (N. de L. G. M.)

súdito — injustiça cujo progresso determinaria a ruína do corpo político.

A fim de que o pacto social não represente, pois, um formulário vazio, compreende ele tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será cons-trangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre<sup>73</sup>, pois é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o

garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição constitui o artí-fício e o jogo de toda a máquina políti-ca, e é a única a legitimar os compro-missos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujei-tos aos maiores abusos.

<sup>73</sup> Forçá-lo-ão a conservar a liberdade con-vençional, pois a liberdade natural tornou-se nula e inoperante, e qualquer tentativa de fugir ao domínio do corpo político redundará no risco de cair na dependência de outrem. (N. de L. G. M.)

## CAPÍTULO VIII

### Do estado civil

A passagem do estado de natureza para o estado civil<sup>74</sup> 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 aí 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 idéias se alargam, seus senti-mentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degrada-rem freqüentemente a uma condi-ção inferior àquela donde saiu, deveria

<sup>74</sup> Este capítulo destina-se a comparar o “es-tado civil”, ou seja, a condição social do homem, com a existência do homem “natural”, ou melhor, do homem em sua essência mental e biológica de simples indivíduo. (N. de L. G. M.)

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<sup>75</sup>.

Reduzamos todo esse balanço a ter-mos de fácil comparação. O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimi-tado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um jul-gamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas for-ças 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

<sup>75</sup> O segundo *Discurso* estabeleceu que a moral e, também, a razão — esta, ao menos em seu completo desenvolvimento — repre-sentam produtos da vida em grupo. Os que objetam lembrando que a moral precede e sobrelva ao direito, esquecem-se de que Rous-seau considera sempre a sociedade em sua pró-pria organização para só depois encarar o pro-blema da maneira de estatuir-se o exercício do poder que dela, naturalmente, resulta. (N. de L. G. M.)

primeiro ocupante, da propriedade, que só pode fundar-se num título positivo <sup>76</sup>.

Poder-se-ia, a propósito do que ficou acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeira-

<sup>76</sup> Ao contrário do que se tem dito, Rousseau não ataca a sociedade. Nem a defende. Qualquer sociedade, para ele, permite ao homem os avanços morais e racionais responsáveis pela sua condição atual. Ao mesmo tempo, a vida social enseja os progressos da desigualdade, descritos no segundo *Discurso*. Tais desvios, contudo, podem ser evitados desde que, conscientes do sentido normal dessa transforma-

mente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade. Mas já disse muito acerca desse princípio e o sentido filosófico da palavra *liberdade*, neste ponto, não pertence a meu assunto.

ção, os homens se disponham a manter-se fiéis a eles — para isso é escrito o *Contrato Social*. Tudo se reduz a uma escolha: ser infinitamente livre em seus impulsos, mas sofrer todos os contrastes cerceadores e, mesmo, aniquiladores da vida natural, ou aceitar a liberdade nos limites e com as garantias da lei, na harmonia civil. V. parágrafo seguinte. (N. de L. G. M.)

## CAPÍTULO IX

### Do domínio real <sup>77</sup>

Cada membro da comunidade dá-se a ela no momento de sua formação, tal como se encontra naquele instante; e ele e todas as suas forças, das quais fazem parte os bens que possui. O que não significa que, por esse ato, a posse mude de natureza ao mudar de mão e se torne propriedade nas do soberano <sup>78</sup>, mas sim que, como as forças da

<sup>77</sup> "Real": "das coisas" ou "sobre as coisas", como diz a linguagem jurídica. É o que agora se estudará depois de examinadas as relações pessoais. Quanto à expressão "domínio", insinua a sugestão de um direito de Estado, como anota Vaughan. No *Contrato Social* completa-se a evolução do pensamento de Rousseau relativamente ao direito de propriedade. Parte de um claro individualismo que, no segundo *Discurso*, via na preservação do patrimônio de cada um o principal motivo da fundação do Estado e, na *Economia Política*, ia talvez mais longe. Agora, toda propriedade é submetida ao Estado, ainda quando apenas para atribuí-la e garanti-la aos particulares; fora do estado civil, não há mais do que a simples posse e, pois, só há propriedade na sociedade organizada. Esse socialismo, tão nitidamente caracterizado, chegará ao seu máximo no *Projeto de Constituição para a Córsega*. (N. de L. G. M.)

<sup>78</sup> V. fim do capítulo precedente. (N. de L. G. M.)

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, pelos 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 do mais forte, só se torna um verdadeiro direito <sup>79</sup> depois de estabelecido o de propriedade. Todo o 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

<sup>79</sup> A posse, como o mando, deve legitimar-se para tornar-se direito. E a fonte do direito sempre é a sanção coletiva. (N. de L. G. M.)

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<sup>80</sup>.

Em geral, são necessárias as seguintes condições para autorizar o direito de primeiro ocupante de qualquer pedaço de chão: primeiro, que esse terreno não esteja ainda habitado por ninguém; segundo, que dele só 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<sup>81</sup>.

Com efeito, concedendo-se à necessidade e ao trabalho o direito de primeiro ocupante, não se estará levando-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 o senhor? Bastará a força, capaz de afastar dele num momento os outros homens, para destituí-los do direito de novamente voltar a ele? Como poderá um homem ou um povo assenhorear-se de um território imenso e privar dele todo o gênero humano, a não-ser por usurpação punível, por isso que tira do resto dos homens o abrigo e os alimentos que a natureza lhes deu em comum? Quando Nuñez Balboa tomou, na costa, posse de todo o mar do Sul e de toda a América meridional,

<sup>80</sup> Comparar com a transformação da liberdade, ou seja, dos direitos da pessoa.

<sup>81</sup> Com esta última condição, o socialismo de Rousseau chega ao quase-comunismo (tomando-se a palavra em sentido lato). A propriedade dos bens, que já fora limitada à esfera da subsistência, ainda nesse plano restrito deve justificar-se pela utilização real. V. parágrafo seguinte. (N. de L. G. M.)

em nome da coroa de Castela, tanto bastaria para desapossar todos os habitantes e daí excluir todos os príncipes do mundo? Com tal razão, tais cerimônias se multiplicariam inutilmente e o rei católico não precisaria senão de inopino tomar, de seu gabinete, posse de todo o universo, apenas posteriormente excluindo de seu império o que antes possuíam os outros príncipes.

Concebe-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<sup>82</sup>, 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, intitulado-se simplesmente rei 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 e da Inglaterra, etc.; dominando assim o território, sentem-se bem seguros de aí dominar os habitantes.

O singular dessa alienação é que a comunidade, aceitando os bens dos particulares, longe de despojá-los, não faz senão assegurar a posse legítima, cambiando a usurpação por um direito verdadeiro, e o gozo, pela propriedade. Passando então os possuidores a serem considerados depositários do bem pú-

<sup>82</sup> O direito real, isto é, sobre os bens, deve reduzir-se aos limites da liberdade pessoal — justifica-se por constituir elemento de satisfação das necessidades individuais e, de outra parte, não justifica qualquer nexo político que queira tomá-lo por base, como acontecia no regime monárquico-feudal de fundamento patrimonial. (N. de L. G. M.)

blico, estando respeitados seus direitos por todos os membros do Estado e sustentados por todas as suas forças contra o estrangeiro, adquirem, por assim dizer, tudo o que deram por uma cessão vantajosa ao público e mais ainda a eles mesmos<sup>83</sup>. 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<sup>84</sup>.

Pode também acontecer que os homens comecem a unir-se antes de possuir qualquer coisa e que, apossando-se depois de um terreno bastante 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 teria solidez o liame social, nem força verdadeira o exercício da soberania<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> À semelhança da passagem da liberdade natural à convencional. (N. de L. G. M.)

<sup>84</sup> No capítulo IV do II livro. (N. de L. G. M.)

<sup>85</sup> Aplicação ao "domínio real" do princípio geral do contrato: a ninguém é lícito aceitar o pacto e buscar manter-se, por sua pessoa ou por seus bens, à margem do compromisso total. (N. de L. G. M.)

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, todos se tornam iguais por convenção<sup>86</sup> e direito<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> Se a liberdade natural, no estado civil, transmuta-se em liberdade convencional, é bem de ver que a desigualdade natural (física e mental) não pode transformar-se em desigualdade social, salvo numa perversão do contrato, ou melhor, da organização da sociedade. V. nota de Rousseau sobre os maus governos. (N. de L. G. M.)

<sup>87</sup> Sob os maus governos\*, essa igualdade é somente aparente e ilusória; serve só para manter o pobre na sua miséria e o rico na sua usurpação. Na realidade, as leis são sempre úteis aos que possuem e prejudiciais aos que nada têm, donde se segue que o estado social só é vantajoso aos homens quando todos eles têm alguma coisa e nenhum tem demais. (N. do A.)

\* No *Emílio* torna-se explícito que "maus governos" são todos os que Rousseau conhecia: "O espírito universal das leis de todos os países é de sempre favorecer o forte contra o fraco, e o que tem contra o que não tem; tal inconveniente é inevitável e sem exceção". O socialismo de Rousseau não se resume, pois, ao plano da condição econômica, mas alcança a condição social resultante daquela. (N. de L. G. M.)

# LIVRO SEGUNDO

## 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<sup>88</sup> pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou<sup>89</sup>. O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame 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<sup>90</sup>.

Afirmo, pois, que a soberania<sup>91</sup>, não sendo senão o exercício da vontade

<sup>89</sup> A maior dificuldade na exposição do conceito de vontade geral está em demonstrar sua relação com as vontades particulares: nascida destas, delas independe a vontade geral; proveniente de seu acordo básico, muito raramente, quase que só casualmente, com elas, coincidirá. Não dispondo do instrumental vocabular e expositivo exigido pelo novo elemento que trazia para a teoria política, nem por isso Rousseau se desvia do sentido original que adotara na explicação do nexa entre a autoridade e a vida em comum. (N. de L. G. M.)

<sup>90</sup> O objeto da vontade geral é, pois, o interesse comum, porém basta que um interesse, por generalizado que seja, se mostre menos geral do que o da sociedade inteira, para deixar de ser o interesse comum (v. l. II, c. III, e l. IV, c. I). Assim, o interesse comum não é o interesse de todos, no sentido de uma confluência dos interesses particulares, mas o interesse de todos e de cada um enquanto componentes do corpo coletivo e exclusivamente nesta qualidade. Daí o perigo de predominar o interesse da maioria, pois, se é sempre possível conseguir-se a concordância dos interesses privados de um grande número, nem por isso assim se estará atendendo ao interesse comum. (V. capítulo seguinte.) (N. de L. G. M.)

<sup>91</sup> A autoridade do soberano, tal como se definiu no Livro I. (N. de L. G. M.)

<sup>88</sup> A origem convencional da ordem social e política, demonstrada no Livro I, repousa numa noção básica, objeto dos seis primeiros capítulos do Livro II, que é a vontade geral. Muitas vezes considerada "mítica", "metafísica" e, mesmo, "inextrincável", a noção não passa, contudo, da expressão teórica do esforço praticado por Rousseau para atingir o essencial duma realidade entrevista na análise da vida humana: a realidade coletiva. Hoje, quando sobre o assunto já possuímos mais amplas indicações, avaliamos o quanto Rousseau avançou na direção certa, na medida em que sempre se recusou a reduzir a vontade geral à simples concordância (numérica, ou de maioria; coincidente ou de opinião) das vontades particulares. Para ele, vontade geral só era aquela que traduzisse o que há de comum em todas as vontades individuais, ou seja, o substrato coletivo das consciências. (N. de L. G. M.)

de geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, 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<sup>92</sup>. Menor possibilidade haverá ainda de alcançar-se uma garantia desse acordo; ainda quando devera sempre existir, não seria um produto da arte, mas do acaso<sup>93</sup>. O soberano pode muito bem dizer: "Quero, neste momento, aquilo que um tal homem deseja, ou, pelo menos, aquilo que ele diz desejar". Mas não poderá dizer: "O que esse homem quiser amanhã, eu também o quereirei", por ser absurdo submeter-se a vontade a grilhões futuros e por não depender de nenhuma vontade o consentir em

<sup>92</sup> O impulso natural é egoísta, a vida em sociedade impõe padrões iguais para todos. (N. de L. G. M.)

<sup>93</sup> Seguimos, nesta passagem, a correção de pontuação proposta por G. Beaulavon em sua edição do *Contrato* e que torna inteligível a frase. (N. da T.)

algo contrário ao bem do ser que deseja. Se, pois, o povo promete simplesmente obedecer, dissolve-se 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<sup>94</sup>.

Isso não quer dizer que não possam as ordens dos chefes ser consideradas vontades gerais, desde que o soberano, livre para tanto, não se oponha<sup>95</sup>. Em tal caso, pelo silêncio universal deve-se presumir o consentimento do povo. O que se explicará mais amplamente<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> A noção de soberania implica, forçosamente, poder sem contraste. De outra parte, não se concebe o ente moral, nascido do pacto, sem vontade própria. Eis por que um povo não pode entregar-se a um senhor sem deixar de ser povo, soberano e corpo político. (N. de L. G. M.)

<sup>95</sup> Assim chegamos a certas regras práticas acerca do exercício do poder: 1) pode-se transmitir o poder, nunca, porém, a vontade geral; 2) qualquer compromisso de submissão do povo, como tal, põe fim ao estado civil; 3) presume-se que as ordens da autoridade estejam de acordo com a vontade geral, desde que esta silencie. A observação impõe-se quando sabemos que este capítulo é tido, por muitos, como cogitando só de problemas "abstratos". Rousseau, aqui, começa a realizar sua promessa inicial: dos princípios fundamentais deriva "regras de administração". (N. de L. G. M.)

<sup>96</sup> No Livro III. (N. de L. G. M.)

## CAPÍTULO II

### A soberania é indivisível

A soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral<sup>97</sup>, 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, 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 interior e em poder de tratar 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 espectadores e depois, jogando ao ar, um após outro, todos os membros, volta ao chão a criança viva e completamente recomposta. Mais ou menos assim fazem-se os passes de mágica de nossos políticos: depois de desmembrarem o corpo social, por uma sorte digna das feiras, reúnem as peças, não se sabe como<sup>98</sup>.

Esse erro provém de não disporem de noções exatas sobre a autoridade soberana e de terem tomado por partes dessa autoridade o que não passa de emanações suas. Assim, por exemplo, tiveram-se por atos de soberania o ato

<sup>97</sup> Para que uma vontade seja geral, nem sempre é necessário que seja unânime, mas é preciso que todos os votos sejam contados. Qualquer exclusão formal rompe a generalidade\*.  
(N. do A.)

\* Esta nota é comumente interpretada como significando a aceitação, por Rousseau, da regra da maioria, como aliás já admitira anteriormente, desde que tal regra fosse consagrada unanimemente numa primeira convenção, o que se explicou no capítulo V do Livro I. O trecho pode ter, contudo, uma interpretação mais larga. Não há aqui qualquer referência à vontade majoritária, e Rousseau não ignorava, por exemplo, que Locke acreditava ser direito natural da maioria chamar a si todo o poder da comunidade, por "ser necessário que o corpo vá para onde o leva a maior força" e por supor que no "consentimento para formar um corpo se incluía o consentimento para ser conduzido pela maioria". (Segundo *Ensaio sobre o Governo*, c. VIII.) Torna-se lícito concluir que qualquer decisão coletiva deve atender ao interesse comum, seja qual for o processo de expressão ou de apuração numérica das opiniões. É o que faz supor a frase "ou (a vontade geral) é a do corpo do povo, ou somente de uma parte", com que se abre o capítulo. Ademais, a própria idéia de assembléia, já vimos anteriormente, tem valor puramente simbólico. (N. de L. G. M.)

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<sup>99</sup> da lei, como claramente se verá quando for definida a idéia que se prende à palavra *lei*<sup>100</sup>.

Examinando-se igualmente as outras divisões, ver-se-á que se incorre em erro todas as vezes que se crê estar a soberania dividida, pois os direitos, tomados por partes dessa soberania, subordinam-se todos a ela, e supõem sempre vontades supremas, às quais esses direitos só dão execução.

Não se poderá dizer o quanto essa falta de exatidão lançou de obscuridade nas conclusões dos autores em matéria de Direito Político, quando quiseram julgar os direitos correspondentes aos reis e aos povos de acordo com os princípios que tinham estabelecido. Todos podem ver nos capítulos III e IV do primeiro livro de Grotius<sup>101</sup> como esse sábio e seu tradutor Barbeyrac<sup>102</sup> confundem-se, embarçam-se em seus sofismas por medo de dizer demais sobre o assunto ou de não

<sup>98</sup> Essas críticas, em que pese a opinião de Beaulavon, se dirigem menos contra a "separação dos poderes" de Montesquieu do que às acomodáticas versões "práticas" dos teóricos políticos do tempo. Rousseau, em princípio, dá ao soberano uma função superior, que é a lei, mas na prática admite a separação das funções legislativa, executiva e judiciária. Só lhe repugna confundir essas deputações, meras "emanações" com "partes" da soberania. (V. parágrafo seguinte.) (N. de L. G. M.)

<sup>99</sup> A aplicação particular; as espécies ou ocorrências a que uma lei pode ser aplicada. (N. de L. G. M.)

<sup>100</sup> No capítulo VI. (N. de L. G. M.)

<sup>101</sup> São os capítulos relativos às várias espécies de guerra e à "guerra dos súditos contra as potências". (N. de L. G. M.)

<sup>102</sup> Professor de direito na Universidade de Groningue; Barbeyrac tornou-se célebre como tradutor de Grotius e Pufendorf. (N. de L. G. M.)

dizer o bastante segundo seus pontos de vista, fazendo colidir os interesses que pretendiam conciliar. Grotius, refugiado em França, descontente com sua pátria e desejando agradar a Luís XIII, a quem seu livro é dedicado, nada poupa para despojar os povos de todos os seus direitos e para deles revestir os reis, com a melhor arte possível. Também foi essa a inclinação de Barbeyrac, que dedicou sua tradução ao rei da Inglaterra, Jorge I. Mas, infelizmente, a expulsão de Jaime II, que ele chama de abdicação<sup>103</sup>, forçou-o a manter-se em reserva, a esquivar-se, a tergiversar, a fim de não fazer de Guilherme um usurpador. Se esses dois escritores tivessem adotado os verda-

deiros princípios, desapareceriam todas as dificuldades, e teriam sempre sido conseqüentes; mas, então, tristemente diriam a verdade e cortejariam somente ao povo. Ora, a verdade não leva à fortuna, e o povo não dá embaixadas, cátedras ou pensões.

<sup>103</sup> Um grupo de políticos da aristocracia e da classe média convidou Guilherme de Orange e Maria, sua mulher e filha de Jaime II, para governarem a Inglaterra. Guilherme ocupou Londres sem luta, enquanto Jaime fugia para a França. O parlamento declarou o trono vago e entregou a coroa aos novos governantes. Assim se iniciou a "Gloriosa Revolução" (1688-89), que prosseguiu com uma série de reformas constitucionais de sentido democrático. (N. de L. G. M.)

### CAPÍTULO III

#### Se pode errar a vontade geral<sup>104</sup>

Conclui-se do precedente 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. Deseja-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se sabe onde ele está.

<sup>104</sup> Aqui se inicia uma exposição sobre a essência da vontade geral, que ocupará dois capítulos. Têm-se apontado duas fontes inspiradoras dessa teoria: Diderot e Spinoza. Foi Dreyfus-Brisac que, pela primeira vez, aproximou a noção rousseuniana de vontade geral daquela exposta no artigo atribuído a Diderot, da *Enciclopédia*, em que a vontade geral é descrita como sendo "em cada indivíduo um ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões" e à qual devera ser confiado o poder legislativo, por isso que jamais erra. O próprio Rousseau remete o leitor a esse artigo sobre *Direito Natural*, ao desenvolver o seu, sobre a *Economia Política*, na mesma enciclopédia. Não obstante, G. Beaulavon sublinhou que aqui, como no capítulo II do *Manuscrito de Genebra*, a teoria de Diderot não se repete, mas é revista e criticada. De sua parte, C. E. Vaughan acentua a inspiração de Spinoza que, no *Tractatus Politicus* (c. IV), não só cuidava

Jamais se corrompe o povo, mas freqüentemente o enganam e só então é que ele parece desejar o que é mau<sup>105</sup>.

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral<sup>106</sup>. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse

da "mente" comum, mas ainda levantava a questão que agora surge, no título de Rousseau, ao perguntar se pode errar a cidade — "An civitas peccare possit". Importa, contudo, assinalar que para Diderot os homens são naturalmente levados à vida em comum, e que para Spinoza o Estado não erra porque não conhece maior poder do que o seu — assim se tornam patentes a originalidade e as dimensões inéditas do pensamento de Rousseau. (N. de L. G. M.)

<sup>105</sup> Extensão, à vontade geral, do raciocínio de Sócrates acerca da tendência natural dos homens ao que consideram seu bem, só podendo errar, pois, no discernir esse bem — "Ninguém é mau voluntariamente". (N. de L. G. M.)

<sup>106</sup> No primeiro esboço do *Contrato*, a expressão é decidida: "A vontade geral raramente é a vontade de todos". (N. de L. G. M.)

privado e não passa de uma soma das vontades particulares<sup>107</sup>. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente<sup>108</sup>, resta, como soma das diferenças<sup>109</sup>, 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<sup>110</sup>. Mas quando se estabelecem facções<sup>111</sup>, 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<sup>112</sup>. 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 dela se assenhoreia não passa de uma opinião particular<sup>113</sup>.

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<sup>114</sup>. Foi essa a

<sup>107</sup> Cf. *Emílio* (I. II) — “Nos meus *Princípios de Direito Político*, ficou demonstrado que nenhuma vontade particular pode ser ordenada no sistema social”. (N. de L. G. M.)

<sup>108</sup> “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, reconhecer-se-ia com dificuldade o interesse comum, que jamais encontraria obstáculos. Tudo andaria por si e a política deixaria de ser uma arte\*.” (N. do A.)

\* Isto é: a organização social funcionaria natural e espontaneamente, dispensando a arte política de revelá-la às consciências. (N. de L. G. M.)

<sup>109</sup> Soma das diferenças: substrato comum às opiniões variadas. Totalmente inútil será atribuir qualquer sentido “aritmético” a esta expressão e a, outras semelhantes, encontradas em Rousseau, muito embora o façam bons comentaristas. (N. de L. G. M.)

<sup>110</sup> Não se supõe, pois, para que se estabeleça a vontade geral, qualquer acordo consciente e deliberado. Mesmo no concerto tácito ou não-preparado das opiniões particulares (necessariamente discordantes, posto que correspondendo a impulsos individuais e a interesses privados), ela emerge natural e espontaneamente, pois que subjaz em todas as consciências capacitadas a exprimir-se. (N. de L. G. M.)

<sup>111</sup> Na *República* (I. V), Platão perguntava: “Para um Estado, o maior mal não é que o dividam? que, de um só, façam muitos?” (N. de L. G. M.)

<sup>112</sup> Novamente, malgrado os respeitáveis precedentes, impõe-se evitar uma compreensão “matemática” dos termos: quanto mais diferenças entre si as opiniões, tanto mais oportunidades haverá de emergir o substrato comum, o que parece sumamente improvável quando, pela união em facções, as opiniões encontram apoio mútuo nas diferenças facciosas e não no interesse do todo. (N. de L. G. M.)

<sup>113</sup> Porque a associação supõe o prévio acordo de seus associados que se unem, contra as opiniões divergentes dos demais, exatamente a fim de sustentar a opinião comum a toda a associação que, contudo, por não ser expressão da vontade geral, “não passa de uma opinião particular”. (N. de L. G. M.)

<sup>114</sup> “Vera cosa è”, disse Maquiavel, “che alcuni divisioni nuococono alle republiche e alcune giovano: quelle nuococono che sono dalle sette e da partigiani accompagnate: quelle giovano che senza sette, senza partigiani, se mantengono. Non potendo adunque provedere um fondatore d’una republica che non siano nimizie in quella, ha de proveder almeno che non vi siano sette” (*Hist. Florent.*, Liv. VII).\* (N. do A.)

\* “Em verdade, há divisões que prejudicam as repúblicas e outras que lhes aproveitam: prejudiciais são as que suscitam seitas e partidários, proveitosas, as que se mantêm sem seitas nem partidários. Não podendo, pois, o fundador duma república impedir que nela existam inimizades, impedirá ao menos que haja seitas.” (N. de L. G. M.)

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<sup>115</sup>. Tais precauções são as únicas convenientes para que a vontade

geral sempre se esclareça e não se engane o povo.

<sup>115</sup> Se, de qualquer forma, surgirem partidos, que sejam então bastante numerosos e suficientemente equilibrados em força, para desenvolver-se o jogo das suas vontades à semelhança dos indivíduos. (N. de L. G. M.)

## CAPÍTULO IV

### Dos limites do poder soberano

Não sendo o Estado ou a Cidade 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, torna-se-lhe necessária uma força universal e compulsiva para mover e dispor cada parte da maneira mais conveniente a todos. Assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, ganha, como já disse, o nome de soberania<sup>116</sup>.

Mas, além da pessoa pública, temos de considerar as pessoas particulares que a compõem, e cuja vida e liberdade naturalmente independem dela. Trata-se, pois, de distinguir os direitos respectivos dos cidadãos e do soberano<sup>117</sup>, e os deveres que os primeiros devem desempenhar na qualidade de súditos, do direito natural de que devem gozar na qualidade de homens<sup>118</sup>.

Relativamente a quanto, pelo pacto social, cada um aliena de seu poder, de

seus bens e da própria liberdade, convém-se<sup>119</sup> em que representa tão-só aquela parte de tudo isso cujo uso interessa à comunidade<sup>120</sup>. É preciso

<sup>118</sup> Se Rousseau, na nota a este parágrafo, pedia ao leitor que não se apressasse em acusá-lo de contradição, não terá sido atendido, pois o trecho — realmente difícil de ser compreendido — passou a atrair todas as críticas. Georges Beaulavon foi o primeiro a propor-se a defender as “contradições” do parágrafo e de todo o capítulo, não negando sua existência mas recusando-se a considerá-las prejudiciais ao fundo do pensamento de Rousseau. De fato, depois de assentarmos que os indivíduos, pelo contrato social, renunciavam totalmente à sua liberdade natural, como agora admitir que ainda lhes restem parcelas de direitos naturais à margem de seu compromisso? Em verdade, Rousseau não abandonou a idéia da renúncia total do indivíduo, que é a regra legal, mas apenas admite que o corpo social não se interesse pela totalidade do que lhe é entregue e, pois, deixe margem para ações de interesse puramente individual. É o que se verá a seguir, como adverte o “esperai” da nota de Rousseau. (N. de L. G. M.)

<sup>119</sup> A palavra “convém-se” não deve ser tomada como significando uma convenção, mas no sentido vulgar: há uma comum concordância de opinião a tal respeito. Muito provavelmente, Rousseau quererá dizer que, neste ponto, não há discordância maior entre os teóricos da política. (N. de L. G. M.)

<sup>120</sup> A interpretação de Beaulavon encontra aqui sua melhor confirmação e Vaughan acrescenta que, graças a essa ressalva, Rousseau poderá sustentar mais adiante a liberdade intelectual e religiosa do indivíduo em face do Estado. (N. de L. G. M.)

<sup>116</sup> V. capítulos VI e VII do Livro I. (N. de L. G. M.)

<sup>117</sup> Leitores atentos, peço que não vos apresséis em acusar-me, neste ponto, de contradição. Não a pude evitar nos termos, devido à pobreza da língua, mas esperai. (N. do A.)

convir, também, em que só o soberano pode julgar dessa importância<sup>121</sup>.

Todos os serviços que um cidadão pode prestar ao Estado, ele os deve desde que o soberano os peça; este, porém, de sua parte, não pode<sup>122</sup> onerar os súditos com qualquer pena inútil à comunidade, nem sequer pode desajá-lo, pois, sob a lei da razão, não menos do que sob a da natureza, nada se faz sem causa.

Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos, e tal é sua natureza, que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si mesmo. Por que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão *cada um* e não pense em si mesmo ao votar por todos? — eis a prova de que a igualdade de direito<sup>123</sup> e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem

por si mesmo, e, conseqüentemente, da natureza do homem<sup>124</sup>; a prova de que a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência; a prova de que essa vontade deve partir de todos para aplicar-se a todos, e de que perde sua explicação natural quando tende a algum objetivo individual e determinado, porque então, julgando aquilo que nos é estranho, não temos qualquer princípio verdadeiro de equidade para guiar-nos<sup>125</sup>.

Com efeito, desde que se trata de um fato ou de um direito particular sobre algo que não esteja regulamentado por convenção geral e anterior, a questão se torna contenciosa<sup>126</sup>: é um processo em que os particulares interessados representam uma das partes e o público a outra, mas no qual não vejo nem que lei observar, nem que juiz deva pronunciar-se. Seria ridículo querer, nesse caso, recorrer-se a uma decisão expressa da vontade geral que mais não pode representar do que a conclusão de uma das partes<sup>127</sup> e, conse-

<sup>121</sup> Agora, chegamos à ligação entre a regra da alienação total e a “contradição” estudada nas notas 118 e 120: o soberano pode, de direito, tomar tudo de que o indivíduo se despoja, mas, de fato, não o faz, mesmo porque apoderar-se do que não lhe interessa seria ilógico e até imoral (cf. Beaulavon). Não obstante, permanece como único juiz de seu próprio interesse e, pois, das porções que tomará para si ou deixará aos súditos. (N. de L. G. M.)

<sup>122</sup> Em verdade, pela sua força, pode; não pode, porém, pela ilogicidade e, portanto, pela imoralidade de um ato sem causa e que será, conseqüentemente, contra “a lei da razão”. Nesse raciocínio há evidente repercussão de Locke — “É errôneo supor que o poder supremo ou legislativo do Estado possa fazer o que quiser e dispor dos bens dos súditos duma maneira arbitrária.” (*Governo Civil*, c. IX) — e de Montesquieu — “A lei não é puro ato de poder. As coisas por sua natureza indiferentes não são de sua alçada.” (*Do Espírito das Leis*, l. XIX, c. XIV.) (N. de L. G. M.)

<sup>123</sup> Isto é: todos terem direitos iguais. (N. de L. G. M.)

<sup>124</sup> Em outras palavras: no consenso da vontade geral, cada qual deve pensar em si, pensando nos demais, e pensar nos demais, pensando em si. O egoísmo natural transforma-se no senso de justiça do homem socializado. (N. de L. G. M.)

<sup>125</sup> No artigo que teria suscitado este capítulo do *Contrato Social*, Diderot supusera que a vontade geral era algo inerente naturalmente aos homens e, pois, que cada indivíduo podia conhecer por seus próprios meios, raciocinando “no silêncio das paixões”. Rousseau, pelo contrário, só a concebe fundada numa transformação social do homem e exprimindo-se pelo consenso coletivo, razão por que só pode atender aos interesses comuns em questões gerais. Em tudo que for particular, perde sua própria razão de ser. (N. de L. G. M.)

<sup>126</sup> No sentido jurídico de “contencioso administrativo”, isto é, respeitante a questões entre a administração pública e os particulares. (N. de L. G. M.)

<sup>127</sup> Isto é: interesse público, que será sempre o da vontade geral. (N. de L. G. M.)

qüentemente, não passa, para a outra parte, de uma vontade estranha, particular, nessa ocasião induzida à injustiça e sujeita a erro. Assim, do mesmo modo que uma vontade particular não pode representar a vontade geral, esta, por sua vez, muda de natureza ao ter objeto particular e não pode, como geral, pronunciar-se nem sobre um homem, nem sobre um fato. Quando, por exemplo, o povo de Atenas<sup>128</sup> nomeava ou destituía seus chefes, concedia honrarias a um, impunha penas a outro e, por múltiplos decretos especiais, indistintamente exercia todos os atos do governo, o povo não tinha mais vontade geral propriamente dita, não agia mais como soberano, mas como magistrado. Isto parecerá contrário às idéias comuns, mas dai-me tempo para expor as minhas próprias idéias.

Deve-se compreender, nesse sentido, que, menos do que o número de votos, aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une<sup>129</sup>, pois nessa instituição cada um necessariamente se submete às condições que impõe aos outros: admirável acordo entre o interesse e a justiça, que dá às deliberações comuns um caráter de equidade que vimos desaparecer na discussão de qualquer negócio particular, pela falta de um interesse comum que una e identifique a regra do juiz à da parte.

Por qualquer via que se remonte ao princípio, chega-se sempre à mesma conclusão, a saber: o pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade<sup>130</sup>, que eles se comprometem

<sup>128</sup> O exemplo já ocorrera na *Economia Política*. (N. de L. G. M.)

<sup>129</sup> V. notas n.ºs 88, 89 e 90, supra. É o mesmo princípio geral a que constantemente se recorre. (N. de L. G. M.)

<sup>130</sup> Só há verdadeira liberdade convencional na perfeita igualdade de direitos e deveres. Rousseau continua referindo-se ao conceito fundamental. (N. de L. G. M.)

todos nas mesmas condições e devem todos gozar dos mesmos direitos. Igualmente, devido à natureza do pacto, todo o ato de soberania, isto é, todo o ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos, de modo que o soberano conhece unicamente o corpo da nação e não distingue nenhum dos que a compõem. Que será, pois, propriamente, um ato de soberania? Não é uma convenção entre o superior e o inferior, mas uma convenção do corpo com cada um de seus membros: convenção legítima por ter como base o contrato social<sup>131</sup>, equitativa por ser comum a todos, útil por não poder ter outro objetivo que não o bem geral, e sólida por ter como garantia a força pública e o poder supremo. Enquanto os súditos só estiverem submetidos a tais convenções, não obedecem a ninguém, mas somente à própria vontade, e perguntar até onde se estendem os direitos respectivos do soberano e dos cidadãos é perguntar até que ponto estes podem comprometer-se consigo mesmos, cada um perante todos e todos perante cada um.

Vê-se por aí que o poder soberano, por mais absoluto, sagrado e inviolável que seja, não passa nem pode passar dos limites das convenções gerais<sup>132</sup>, e que todo o homem pode dispor plenamente do que lhe foi deixado, por essas convenções, de seus bens e de sua liberdade, de sorte que o soberano ja-

<sup>131</sup> V. as "cláusulas" com que se definiu o contrato no capítulo VI do Livro I. (N. de L. G. M.)

<sup>132</sup> O poder soberano fica, pois, adstrito às convenções gerais. Não se trata, portanto, de limitações impostas por outro poder ou outros interesses, mas de limites inerentes a seu próprio plano de existência, à sua própria esfera de ação, à sua própria natureza essencial. Só assim a vontade geral subsistirá como tal. Só assim se resguarda a liberdade dos indivíduos postos a salvo de quaisquer desigualdades nos direitos e nas obrigações. (N. de L. G. M.)

mais tem o direito de onerar mais a um cidadão do que a outro, porque, então, tornando-se particular a questão, seu poder não é mais competente.

Uma vez admitidas tais distinções, a tal ponto é falso que no contrato social haja por parte dos particulares qualquer verdadeira renúncia, que sua situação, por efeito desse contrato, se torna realmente preferível à que antes dele existia, e, em vez de uma alienação, não fizeram senão uma troca vantajosa de um modo de vida incerto e precário por um outro melhor e mais seguro, da independência natural pela liberdade, do poder de prejudicar a outrem pela segurança própria, e de sua força, que outras podiam dominar, por um direito que a união social torna invencível<sup>133</sup>. A própria vida, que devotaram ao Estado, é por este conti-

<sup>133</sup> V. a comparação entre o estado natural e o estado civil, do capítulo VIII do Livro I. (N. de L. G. M.)

nuamente protegida e, quando se expõem para defendê-lo, que fazem, senão retribuir-lhe o que dele receberam? Que fazem que não fariam, mais freqüentemente e com maior perigo, no estado de natureza, quando, dando-se combates inevitáveis, defendiam, com perigo da própria vida, aquilo que lhes serve para conservá-la? É verdade que todos têm de combater, quando necessário, pela pátria, mas também ninguém terá jamais de combater por si mesmo<sup>134</sup>. Quanto à nossa segurança, não ganhamos ainda em correr uma parte dos riscos que teríamos de correr por nós mesmos se ela nos fosse subtraída?

<sup>134</sup> “A guerra é por vezes um dever e não foi feita para ser uma profissão. Todo o homem deve ser soldado para defender sua liberdade, nenhum o deve ser para invadir a liberdade de outrem, e morrer servindo à pátria é tarefa bela demais para confiar-se a mercenários.” (Emílio, l. III.) (N. de L. G. M.)

## CAPÍTULO V

### Do direito de vida e de morte

Pergunta-se como os particulares, não gozando, de forma alguma, do direito de dispor da própria vida, podem transmitir ao soberano esse mesmo direito que não têm<sup>135</sup>. A questão só parece difícil de resolver por estar mal enunciada. Todo o homem dispõe do direito de arriscar

<sup>135</sup> Quem propõe a questão é Locke, no capítulo IX do *Governo Civil*, ao afirmar que “o poder do Estado (...) não poderia ser maior do que aquele que todas essas diferentes pessoas tinham no estado de natureza” e que “ninguém tem um poder absoluto e arbitrário sobre si mesmo ou sobre outrem para tirar-se a vida ou tirá-la a quem quer que seja (...) só chegando seu poder até onde as leis da natureza o permitam para a conservação de sua pessoa e a do gênero humano”. (N. de L. G. M.)

sua própria vida para conservá-la. Jamais se disse, daquele que se lança por uma janela para escapar a um incêndio, que seja culpado de suicídio? Jamais se atribuiu tal crime<sup>136</sup> àquele que perece numa tempestade cujo perigo não ignorava ao embarcar?

O tratado social tem como fim a conservação dos contratantes. Quem deseja os fins, também deseja os meios, e tais meios são inseparáveis de alguns riscos e, até, de algumas perdas. Quem deseja conservar sua vida à custa dos outros, também deve dá-la por eles

<sup>136</sup> O suicídio é um crime perante o direito natural, como se lê na *Nova Heloísa* (III parte, carta 22). (N. de L. G. M.)

quando necessário<sup>137</sup>. Ora, o cidadão não é mais juiz do perigo ao qual a lei quer que se exponha e, quando o príncipe lhe diz: "É útil ao Estado que morras", deve morrer, pois foi exatamente por essa condição que até então viveu em segurança e que sua vida não é mais mera dádiva da natureza, porém um dom condicional do Estado<sup>138</sup>.

A pena de morte infligida aos criminosos pode ser considerada, aproximadamente, do mesmo ponto de vista<sup>139</sup> — é para não tornar-se vítima de um assassino que se consente em morrer, caso se venha a ser assassino. Em tal tratado, longe de dispor da própria vida, só se pensa em garanti-la, e não se presume que, por isso, qualquer dos contratantes premedite fazer-se enforcar.

Ademais, qualquer malfeitor, atacando o direito social, pelos seus crimes torna-se rebelde e traidor da pátria, deixa de ser um seu membro ao violar suas leis e até lhe move guerra. A conservação do Estado é então incompatível com a sua, sendo preciso que um dos dois pereça, e, quando se faz que um culpado morra, é menos como cidadão do que como inimigo.

<sup>137</sup> Pelo contrato, a vida de cada um passa a ser garantida pelo Estado que, pois, pode dispor, para tanto, de todas as forças, inclusive as vidas que lhe foram entregues. Correspondentemente, cada qual está obrigado a sacrificar-se, em caso de necessidade, se assim mandar o soberano numa decisão de ordem geral. (N. de L. G. M.)

<sup>138</sup> Todos os direitos, inclusive o direito à vida, foram alienados ao Estado e, desde então, deste dependem, nos termos condicionais do contrato. (N. de L. G. M.)

<sup>139</sup> Isto é: baseia-se no consentimento do indivíduo, como se deu no contrato, e na proteção da sociedade. Em verdade, a pena de morte só conheceu o primeiro ataque frontal (e esse mesmo, sentimental e demasiado genérico) com *Os Delitos e as Penas* de Beccaria, publicado em 1764. (N. de L. G. M.)

Os processos e o julgamento são as provas e a declaração de ter ele rompido o tratado social, não sendo mais, conseqüentemente, membro do Estado. Ora, como ele se reconhecera tal ao menos por sua residência<sup>140</sup>, deve ser isolado pelo exílio, como infrator do pacto, ou pela morte, como inimigo público. Porque, não sendo tal inimigo uma pessoa moral<sup>141</sup>, mas um homem, então o direito da guerra é o de matar o vencido.

Mas, dir-se-á, a condenação de um criminoso é um ato particular. Estou de acordo; além disso, essa condenação não pertence ao soberano — é um direito que ele pode conferir sem poder ele próprio exercer. Todas as minhas idéias se entrelaçam, mas não posso expô-las ao mesmo tempo.

Ademais, a freqüência dos suplicios é sempre um sinal de fraqueza ou de preguiça do governo. Não existe nenhum mau que não possa tornar-se bom para alguma coisa. Só se tem o direito de matar, mesmo para exemplo, aquele que não se pode conservar sem perigo<sup>142</sup>.

Quanto ao direito de conceder graça ou de isentar um culpado da pena estabelecida pela lei e pronunciada pelo juiz, só pertence àquele que esteja acima do juiz e da lei, isto é, ao soberano; embora neste particular seu direito não seja muito nítido e muito raros os casos em que pode usá-lo. Num Estado bem governado, há poucas punições, não porque se concedam muitas graças, mas por haver poucos criminosos;

<sup>140</sup> No Livro IV, capítulo II, assentar-se-á que a residência no território do Estado equivale à tácita aceitação de suas leis. (N. de L. G. M.)

<sup>141</sup> Isto é: retornou à sua simples condição individual. (N. de L. G. M.)

<sup>142</sup> Embora não a exponha de forma nítida, Rousseau aproxima-se da teoria, mais tarde defendida por Beccaria, segundo a qual só se pode matar em legítima defesa. (N. de L. G. M.)

o grande número de crimes assegura a sua impunidade quando o Estado define. Na república romana, nem o senado nem os cônsules jamais tentaram conceder graça, e mesmo o povo não o fazia, embora por vezes revogasse seu próprio julgamento. As graças frequentes anunciam que em breve os cri-

minosos delas não terão mais necessidade e todos podem ver aonde isso leva. Sinto, porém, que meu coração murmura e retém minha pena: deixemos essas questões para serem discutidas pelo homem justo que nunca falhou e nunca tenha tido, ele próprio, necessidade de graça.

## CAPÍTULO VI

### Da lei

Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se, agora, de lhe dar, pela legislação, movimento e vontade, porque o ato primitivo, pelo qual esse corpo se forma e se une, nada determina ainda daquilo que deverá fazer para conservar-se<sup>1 43</sup>.

Aquilo que está bem e consoante à ordem, assim o é pela natureza das coisas e independentemente das conven-

ções humanas<sup>1 44</sup>. Toda a justiça vem de Deus, que é a sua única fonte; se soubéssemos, porém, recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade nem de governo, nem de leis. Há, sem dúvida, uma justiça universal emanada somente da razão; tal justiça, porém, deve ser recíproca para ser admitida entre nós. Considerando-se humanamente as coisas, as leis da justiça, dada a falta de sanção natural, tornam-se vãs para os homens; só fazem o bem do mau e o

<sup>1 43</sup> No *Emílio* (ao resumir o *Contrato Social* que só contava publicar mais tarde), Rousseau afirma, ao falar da lei, que “o assunto é absolutamente novo; a definição de lei resta por fazer”. Vê-se, pois, que considerava sua contribuição como algo inteiramente original. E, de fato, o é na medida em que seus antecessores, ao tratar da questão, ou seguiam o esquema tradicional para pôr em relação a lei natural e a lei positiva, ou, como Montesquieu fizera pela primeira vez, aceitavam as leis tais como são para investigar suas relações com certas circunstâncias geográficas, ecológicas e sociais. Abandonando qualquer relação necessária com a lei natural — pois, se o corpo social é fruto de uma convenção, suas leis não podem ter outra fonte —, Rousseau não se satisfaz com saber como são as leis feitas pelo homem, mas quer sobretudo saber como devem ser, tendo em conta sua origem e sua essência. Mais ainda: tendo plena noção de que, ao desenvolver sua teoria do contrato, só vira a sociedade em sua organização e estrutura, deseja agora examinar-lhe o dinamismo: além da “existência e vida” do corpo social, é preciso conhecer seu “movimento e vontade”. (N. de L. G. M.)

<sup>1 44</sup> O caráter vivo e dinâmico da vida em sociedade (v. nota anterior) é aqui oposto ao estatismo duma vida conformada exclusivamente pela ordem natural. Em todo o parágrafo, Rousseau esforçar-se-á por deixar bem claro que, qualquer que seja a origem superior que se atribua (ou melhor: que seus antecessores e contemporâneos atribuam) à justiça (seja Deus, seja a razão), esse primeiro princípio não basta para escapar à necessidade de firmar convenções e estatuir leis que estabeleçam os padrões das relações entre os homens. Permanece ainda presente algo das críticas a Diderot, do capítulo anterior. De fato, não se pode esperar que, cada um consultando sua consciência, sobrevenha a convergência espontânea de todos: desprovidas de sanção natural, as leis (racionais ou divinas) da justiça viriam a ser um peso injustamente imposto aos que as obedecessem, porquanto não seriam obedecidas por todos. Impõe-se restabelecer, mais uma vez, a igualdade de direitos e deveres e isso só se conseguirá pela sanção coletiva, isto é, de todos a todos. (N. de L. G. M.)

mal do justo, pois este as observa com todos, sem que ninguém as observe com ele. São, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo. No estado de natureza, no qual tudo é comum, nada devo àqueles a quem nada prometi; só reconheço como de outrem aquilo que me é inútil. Isso não acontece no estado divil, no qual todos os direitos são fixados pela Lei.

Mas que será, finalmente, uma lei? Enquanto se contentarem em ligar a essa palavra somente idéias metafísicas<sup>145</sup>, continuar-se-á a raciocinar sem fazer-se compreender, e, quando se disser o que é uma lei da natureza, não se saberá melhor o que é uma lei do Estado.

Já disse não haver vontade geral visando objeto particular<sup>146</sup>. Com efeito, esse objeto particular encontra-se dentro ou fora do Estado. Se está fora do Estado, uma vontade que lhe é estranha não é geral em relação a ele. Se está no Estado, faz parte dele: forma-se então, entre o todo e a parte, uma relação que produz dois seres separados, sendo a parte um deles, e o todo, menos essa parte, o outro. Mas o todo menos uma parte não é o todo e, enquanto subsistir essa relação, não existe o todo, senão duas partes desi-

<sup>145</sup> Nessa ironia se tem enxergado uma crítica a Montesquieu que, na parte inicial do *Do Espírito das Leis*, esmiuçava os vários sentidos da palavra "lei" e as relações entre a lei civil e a lei natural. Não obstante, Rousseau não só reconheceu explicitamente o valor excepcional de Montesquieu, mas ainda buscou marcar a diferença de suas posições. Seriam, pois, inúteis quaisquer referências irônicas ao *Do Espírito das Leis*, sobretudo quando "metafísica" era quase a totalidade das teorias então em curso sobre a lei. (N. de L. G. M.)

<sup>146</sup> V. capítulo IV deste mesmo Livro. (N. de L. G. M.)

guais. Segue-se que a vontade de uma não é mais geral em relação à outra<sup>147</sup>.

Mas, quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sob um outro ponto de vista<sup>148</sup>, sem qualquer divisão do todo. Então, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que a estatui. A esse ato dou o nome de lei.

Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a Lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular<sup>149</sup>. Desse modo, a Lei

<sup>147</sup> O símile geométrico aqui empregado por Rousseau, aliás como todas as comparações de ordem matemática que se encontram no *Contrato Social*, tem suscitado a resistência dos comentaristas, que o qualificam de obscuro. Ora, a analogia é meramente superficial, verbal. Ademais, torna-se claro que Rousseau aqui figura duas hipóteses nitidamente configuradas acerca dos efeitos das decisões do corpo político quando delibera sobre algo de particular: a) se o objeto está fora da alçada do Estado em questão, não pode ser do interesse de nenhum dos membros do corpo político e, pois, não haverá vontade geral; b) se, no interior do Estado, o objeto é particular, na melhor hipótese interessará a alguns membros do corpo e, pois, transformar-se-á no motivo de uma relação entre os interessados e os não-interessados, com o que, novamente, não haverá vontade geral. Comprova-se o princípio: não há vontade geral visando objeto particular. (N. de L. G. M.)

<sup>148</sup> Os dois pontos de vista são o ponto de vista dos membros do soberano, ao estatuírem a lei; e o ponto de vista dos súditos, que a obedecerão, tendo-se presente que membros do soberano e súditos são os mesmos indivíduos que constituem o corpo político. (N. de L. G. M.)

<sup>149</sup> Que não há direito "ad hominem", ou seja, disposição legislativa que vise particularmente determinada pessoa, é princípio que se integrou no direito público moderno. Rousseau

podará muito bem estatuir que haverá privilégios, mas ela não poderá concedê-los nominalmente a ninguém: a Lei pode estabelecer diversas classes de cidadãos, especificar até as qualidades que darão direito a essas classes, mas não poderá nomear este ou aquele para serem admitidos nelas; pode estabelecer um governo real e uma sucessão hereditária, mas não pode eleger um rei ou nomear uma família real. Em suma, qualquer função relativa a um objeto individual não pertence, de modo algum, ao poder legislativo<sup>1 50</sup>.

Baseando-se nessa idéia, vê-se logo que não se deve mais perguntar a quem cabe fazer as leis, pois são atos da vontade geral, nem se o príncipe<sup>1 51</sup> está acima das leis, visto que é membro do Estado; ou se a Lei poderá ser injusta, pois ninguém é injusto consigo mesmo<sup>1 52</sup>, ou como se pode ser livre e estar sujeito às leis, desde que estas

formula com rigor teórico o que Locke entreveira em termos prático-empíricos: “Os regulamentos serão os mesmos para o rico e para o pobre, para o favorito e para o cortesão, para o burguês e para o trabalhador”. (*Governo Civil*, c. X.) Já Burlamaqui, na esteira de sua escola, acreditava que o legislador, se pode derogar toda a lei, melhor ainda poderia suspender seus efeitos para tal ou qual pessoa. (*Princípios de Direito Natural*, t. I, c. X.) (N. de L. G. M.)

<sup>1 50</sup> Ao executivo, na ação governamental, toca aplicar aos casos particulares e às pessoas a regra geral da lei. Esta, por sua própria natureza, obriga o legislativo a manter-se em plano bem diverso. (N. de L. G. M.)

<sup>1 51</sup> O governo, não importando sua forma ou composição. (N. de L. G. M.)

<sup>1 52</sup> Claro que esta expressão não é rigorosamente baseada na realidade concreta, pois um homem pode ser injusto consigo mesmo. Mas, em tal caso, o seria por erro ou paixão — voltamos sempre à regra socrática do “ninguém é mau voluntariamente” (v. nota 105, supra), agora compreendida na forma reflexiva. (N. de L. G. M.)

não passam de registros de nossas vontades<sup>1 53</sup>.

Vê-se ainda que, reunindo a Lei a universalidade da vontade e a do objeto, aquilo que um homem, quem quer seja, ordena por sua conta, não é mais uma lei: o que ordena, mesmo o soberano, sobre um objeto particular não é uma lei, mas um decreto, não é ato de soberania, mas de magistratura<sup>1 54</sup>.

Chamo pois de *república* todo o Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público e a coisa pública<sup>1 55</sup> passa a ser qualquer coisa. Todo o governo legítimo é republicano<sup>1 56</sup>. Explicarei logo adiante o que é governo.

As leis não são, propriamente, mais do que as condições da associação civil. O povo, submetido às leis, deve ser o seu autor. Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade. Mas, como as regula-

<sup>1 53</sup> “É-se livre quando submetido às leis, porém não quando se obedece a um homem, porque nesse último caso obedeço à vontade de outrem, enquanto obedecendo à lei não obedeço senão à vontade pública que tanto é minha como de quem quer que seja” — dizia Rousseau no manuscrito de Neuchâtel. (N. de L. G. M.)

<sup>1 54</sup> Cf. Platão (*Leis* l. IV): “Se aos magistrados chamei de servidores da lei, não foi por desejar mudar o sentido habitual dos termos, mas por estar persuadido de que a salvação do Estado depende principalmente disso, enquanto o contrário fatalmente trará sua ruína”. (N. de L. G. M.)

<sup>1 55</sup> No sentido etimológico da palavra “república”. (N. de L. G. M.)

<sup>1 56</sup> Por essa palavra não entendo somente uma aristocracia ou uma democracia, mas em geral todo governo dirigido pela vontade geral, que é a lei. Para ser legítimo, não é preciso que o governo se confunda com o soberano, mas que seja seu ministro. Então, a própria monarquia é república. Isso será esclarecido no Livro seguinte. (N. do A.)

mentarão? Será por um comum acordo, por uma inspiração súbita? O corpo político dispõe de um órgão para enunciar suas vontades? Quem lhe dará a previsão necessária para constituir e publicar antecipadamente os atos relativos a tais vontades? Ou como as manifestaria em caso de urgência? Como uma multidão cega, que freqüentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, cumpriria por si mesma empresa tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação? O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido<sup>157</sup>. É preciso fazê-la ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como eles devem parecer-lhe, mostrar-lhe o caminho certo que procura, defendê-la da sedução das vontades particulares, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos, pôr em balanço a tentação das vantagens presentes e sensíveis com o perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares discernem o bem que

rejeitam; o público quer o bem que não discerne. Todos necessitam, igualmente, de guias<sup>158</sup>. A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro, ensinar a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito curso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade de um Legislador.

<sup>157</sup> Uma das interpretações mais simplistas (porém não pouco contraditória) do pensamento de Rousseau deseja fazê-lo um defensor da infalibilidade da vontade geral. De equivalente simplificação decorreu uma "mística democrática" que veria no povo soberano uma fonte de decisões perfeitas. Ora, se Rousseau exaltou a vontade geral, foi para deixar bem claro que na sua ausência não há lei, nem governo legítimo. Não obstante, sua simples presença não constitui garantia absoluta, senão quando esclarecida. Também a vontade geral pode errar. É o que fica claramente expresso nesse trecho, base, aliás, da teoria do "Legislador" que a seguir se exporá. (N. de L. G. M.)

<sup>158</sup> Ou seja: do Legislador. (V. nota anterior.) (N. de L. G. M.)

## CAPÍTULO VII

### Do Legislador

Para descobrir as melhores regras de sociedade que convenham às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior<sup>159</sup>, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse indepen-

dente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós, que, finalmente, almejando uma glória distante, pudesse trabalhar num século e fruí-la em outro<sup>160</sup>. Seriam precisos deuses<sup>161</sup> para dar leis aos homens.

<sup>160</sup> Um povo só se torna célebre quando sua legislação começa a declinar. Ignora-se por quantos séculos a instituição de Licurgo determinou a felicidade dos espartanos antes que se falasse deles no resto da Grécia. (N. do A.)

<sup>161</sup> Temos anotado como, na linguagem de Rousseau, as referências à divindade sempre significam o caráter supra-humano do fenómeno coletivo. Mais uma vez, tal é o sentido: o Legislador é aquele, entre os homens, que mais clara consciência tem dos problemas comuns. (N. de L. G. M.)

<sup>159</sup> Não se trata de alguém superdotado intelectualmente, como se vê pelo restante do parágrafo. As qualidades excepcionais que Rousseau supõe no Legislador dizem mais respeito ao conteúdo e intenção de suas iniciativas do que a suas capacidades naturais, embora essas não possam ser subestimadas. (N. de L. G. M.)

# LIVRO TERCEIRO

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<sup>217</sup>.

Toda ação livre tem duas causas que concorrem em sua produção: uma moral, que é a vontade que determina

<sup>217</sup> Este capítulo incitava em Rousseau, que provavelmente o conservou das primeiras notas para as *Instituições Políticas*, uma curiosa contradição sentimental. Por um lado, parece julgá-lo excelente, sobretudo pela explanação pseudomatemática nele contida, pois não hesita em reproduzi-la, quase integralmente, no resumo do *Contrato* que incluiu no *Emílio*, em flagrante contraste com o restante dessa resenha sintética. De outra parte, não lhe escapa o caráter demasiado abstrato, e também precário, desse processo expositivo, daí decorrendo o pedido de atenção especial feito ao leitor. Halbwachs não teme aproximar esse apego ao texto difícil e àquele incidente amoroso, acontecido em Veneza e ao cabo do qual Rousseau ouviu a famosa frase irônica: "*Lascia le donne Zanetto, ed studia la matematica*". A aproximação, embora careça de base objetiva, é assaz sugestiva, sobretudo tendo-se em conta, segundo as *Confissões*, que, ainda em Veneza, Rousseau começou a convencer-se da importância dos estudos políticos. (N. de L. G. M.)

o ato, e a outra física, que é o poder que a executa. Quando me dirijo a um objeto, é preciso, primeiro, que eu queira ir até ele e, em segundo lugar, que meus pés me levem até lá. Queira um paralítico correr e não o queira um homem ágil, ambos ficarão 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*<sup>218</sup>. Nada nele se faz, nem se deve fazer, sem o seu concurso.

Vimos que o poder legislativo per-

<sup>218</sup> Será útil voltar ao segundo capítulo do Livro II, onde se condena vigorosamente a confusão entre "partes" e "emanações" da soberania, tendo-se em vista, explicitamente, os "atos particulares" que muitas vezes se tomam, por erro, como "atos de soberania". Só assim se compreenderá que, empregando duas expressões também utilizadas por Montesquieu, como sejam *poder legislativo* e *poder executivo* (cf. *Do Espírito das Leis*, l. XI, c. VI), Rousseau considere o executivo como mera função do Estado, enquanto o legislativo é sua própria essência, ao passo que Montesquieu coloca a ambos em perfeito pé de igualdade, como "poderes" componentes do todo estatal. (N. de L. G. M.)

tence ao povo e não pode pertencer senão a ele. Fácil é ver, pelo contrário, baseando-se nos princípios acima estabelecidos<sup>219</sup>, 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<sup>220</sup>.

Necessita, pois, a força pública de um agente próprio que a reúna e ponha em ação segundo as diretrizes da vontade geral, que sirva à comunicação entre o Estado e o soberano, que de qualquer modo determine na pessoa pública o que no homem faz a união entre a alma e o corpo<sup>221</sup>. 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

<sup>219</sup> Estabelecidos no Livro II, principalmente no capítulo IV, onde se cuida da Lei. (N. de L. G. M.)

<sup>220</sup> Torna-se aqui explícita a oposição ao conceito de Montesquieu sobre o executivo. (V. nota 218, supra.) (N. de L. G. M.)

<sup>221</sup> O paralelo com a ontologia, que vem dos parágrafos anteriores, encontra fundamento em Descartes, para quem há no homem três princípios: a alma, o corpo e a "união" dos dois primeiros, que, embora mais pressentida do que compreendida, é a única maneira de explicar-se por que a alma — que é pensamento — e o corpo — que é extensão — entram em interação. Ao Governo, na política, reserva-se papel equivalente ao da "união", para traçar um nexo entre soberano e Estado. Como nessas palavras estão implícitas as expressões "vontade geral" e "vontades particulares", que, embora se refiram à mesma entidade humana, são, em concreto, frequentemente opostas, percebe-se mais uma vez o poder de antecipação de Rousseau, que indica, embora sem extremo rigor objetivo, dois aspectos — o social e o individual — do mesmo homem. (N. de L. G. M.)

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<sup>222</sup> ou reis<sup>223</sup>, isto é, *governantes*, e o corpo em seu todo recebe o nome de *príncipe*<sup>224</sup>. Têm muita razão aqueles que pretendem não ser um contrato, em absoluto, o ato pelo qual um povo se submete a chefes<sup>225</sup>. Isto não passa, de modo algum, de uma comissão, de um

<sup>222</sup> Maquiavel já aludira a "um magistrado composto de dez cidadãos" nas *Décadas*, mas não se pode atribuir à passagem o sentido plural que Rousseau agora estabelece. (N. de L. G. M.)

<sup>223</sup> Sem dúvida o termo francês *roi*, como o português *rei*, deriva do *rex* latino, que, por seu turno, sai de *regere*, que é *governar, dirigir*. A formação da palavra justifica, pois, o sentido que lhe dá Rousseau, porém empregá-la no plural, ao tempo em que escrevia, representava uma impertinência e um reforço da quase-provocação iniciada com o termo *magistrados*. *Rei*, na linguagem e no pensamento de então, era sempre um e único. Rousseau, contudo, percebe que admitir, sequer em teoria, a pluralidade da função e da pessoa real era a melhor forma de, em definitivo, distingui-la do soberano. Com isso, oferecia à Revolução um dos seus mais vigorosos temas, como se verá a seguir (nota 226). (N. de L. G. M.)

<sup>224</sup> É assim que em Veneza se dá ao colégio o nome de *sereníssimo príncipe*, mesmo quando o doge não assiste a ele\*. (N. do A.)

\* Maquiavel, no *Príncipe*, cuidava de um chefe de Estado e não de governos coletivos, por isso mesmo dando muito do livro ao estudo da psicologia individual do governante. A Rousseau toca a primazia de empregar o termo em acepção de corpo composto. (N. de L. G. M.)

<sup>225</sup> Reabre-se aqui a polêmica com os jusnaturalistas. Destes, o que fora mais longe, Pufendorf, precisara subdividir a figura contratual em três atos sucessivos para distinguir o contrato que constitui o corpo social do contrato de governo, pois, embora percebendo a grosseira confusão de seus antecessores, não desejava deles apartar-se totalmente. Para Rousseau só o primeiro contrato, o social, existe. (V. nota seguinte.) (N. de L. G. M.)

emprego<sup>226</sup>, no qual, como simples funcionários do soberano, exercem em seu nome o poder de que ele os fez depositários, e que pode limitar, modificar e retomar quando lhe aprouver<sup>227</sup>. 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<sup>228</sup>.

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<sup>229</sup>. Pode-se representar esta última relação por aquela entre os extremos de uma proporção contínua<sup>230</sup>, 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<sup>231</sup>.

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 relação, não há mais que um bom governo possível para cada Estado<sup>232</sup>. Como porém, inúmeras

<sup>226</sup> É o tema predileto da Revolução no momento inicial, quando, admitindo ainda a permanência do monarca, põe nas mãos do povo toda a soberania: o rei será um funcionário do Estado, como propõem os projetos constitucionais. Perante a Assembléia, em 1790, Robespierre dizia do monarca: "É inexacto dizer-se o *representante* da nação. O rei é o *empregado* (em francês: *commis*), o *delegado* da nação para executar as vontades nacionais". E, diante da agitação do plenário, continuou: "Se a alguém afligiram minhas expressões, retrato-me. Por *empregado* só quis significar o emprêgo supremo, a tarefa sublime de executar a vontade geral". Com tais palavras, Robespierre simplesmente repetia este trecho de Rousseau. (N. de L. G. M.)

<sup>227</sup> Porque os governantes são meros funcionários, enquanto quem os contrata é o soberano. (N. de L. G. M.)

<sup>228</sup> A fórmula surge mais clara e precisa no *Emílio*: "O corpo inteiro (de governantes), considerado nos homens que o compõem, chama-se príncipe, e, considerado em sua ação, chama-se governo". (N. de L. G. M.)

<sup>229</sup> A partir desta frase, inicia-se a já referida exposição pseudomatemática, ou melhor, o paralelo com expressões aritméticas que, tão caras a Rousseau, em nada ajudam a esclarecer suas idéias, por vezes alcançando o resultado oposto. O mais paciente e cuidadoso comentarista desta passagem espinhosa é Georges Beaulavon, cujas notas passamos a reproduzir, a exemplo, aliás, do que fizeram, com meras variações vocabulares, Maurice Halbwachs e François Bouchardy, entre os melhores glosadores do *Contrato*. (N. de L. G. M.)

<sup>230</sup> "Uma *proporção contínua*, expressão hoje em desuso, é uma proporção na qual um mesmo termo é o numerador da segunda fração e o denominador da primeira, como  $\frac{a}{b} = \frac{b}{c}$ .

Se chamamos de *S* o soberano, isto é, o povo enquanto exerce o poder legislativo, *E* o Estado, isto é, o povo enquanto obedece à lei, e *G* o Governo, isto é, o corpo de magistrados encarregados do poder executivo, pode-se estabelecer a seguinte proporção contínua:

$\frac{S}{G} = \frac{G}{E}$ . Essa, aliás, não passa de uma maneira aproximativa de exprimir a seguinte proporção, bem diferente de uma proporção matemática: a potência que o soberano confere ao Governo deve ser igual à potência que o Governo aplica na administração do Estado." (G. Beaulavon.) (N. de L. G. M.)

<sup>231</sup> "Com efeito, da proporção supra pode-se deduzir:  $G^2 = S \times E$ . *Potência* é tomada no sentido matemático." (G. Beaulavon) (N. de L. G. M.)

<sup>232</sup> "Na proporção supra, o valor de *G* é efetivamente determinado pelos valores de *S* e de *E*, e deve variar proporcionalmente a estes." (G. Beaulavon.) (N. de L. G. M.)

ros 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.

Pretendendo dar uma idéia das várias relações que podem reinar entre esses dois extremos, tomarei como exemplo o número do povo<sup>233</sup>, por ser uma relação mais fácil de exprimir<sup>234</sup>.

Suponhamos que o Estado se componha de dez mil cidadãos. O soberano não pode ser considerado senão coletivamente e como um corpo; cada particular, porém, na qualidade de súdito, é considerado como indivíduo; assim, o soberano está para o súdito como dez mil estão para um, isto é, cada membro do Estado tem por sua a décima milésima parte da autoridade soberana, conquanto esteja inteiramente submetido a ele<sup>235</sup>. Seja o povo composto de cem mil homens, e não muda a situação dos súditos, suportando cada um igualmente todo o império das leis, enquanto seu sufrágio, reduzido a um centésimo de milésimo, tem dez vezes menos influência na redação delas. O súdito permanecendo sempre um, a relação com o soberano aumenta em razão do número de cidadãos. Conclui-se que, quanto

<sup>233</sup> Em francês: *Le nombre du peuple*, isto é, o número de componentes da *pólis*, dos membros do soberano. (N. de L. G. M.)

<sup>234</sup> "Note-se que a palavra *relação*, que nesta passagem surge quase em todas as linhas, cada vez é tomada em acepção diferente e, com freqüência, vaga. Assim, o *número* de um povo não é uma *relação*. Rousseau quer dizer que estudará as relações dos três termos, *S*, *F*, e *G*, só tendo em conta o número dos cidadãos." (G. Beaulavon.) (N. de L. G. M.)

<sup>235</sup> "Com efeito, é por um ato coletivo que os cidadãos, enquanto membros do soberano, fazem as leis, porém essas leis aplicam-se a cada um deles tomado individualmente enquanto membro do Estado. Pode-se, pois, escrever:  $\frac{E}{S} = \frac{1}{10\,000}$ , por exemplo." (G. Beaulavon.) (N. de L. G. M.)

mais o Estado aumenta, mais diminui a liberdade<sup>236</sup>.

Quando digo que a relação aumenta, quero afirmar que se distancia da igualdade. Eis como, quanto maior for a relação na acepção dos geometras, tanto menor o será na acepção comum. Na primeira, a relação, considerada segundo a quantidade, mede-se pelo quociente<sup>237</sup> e, na outra acepção, considerada segundo a identidade, é estimada pela semelhança<sup>238</sup>.

Ora, quanto menos se relacionem<sup>239</sup> as vontades particulares com a vontade geral, isto é, os costumes com as leis, tanto mais deverá a força repressora aumentar. Conclui-se, pois, que o Governo, para ser bom, deve ser relativamente mais forte na medida em

<sup>236</sup> "Quando a população aumenta, o valor próprio de cada súdito não muda ( $E = 1$ ), mas a potência total do soberano aumenta na proporção do número de seus membros ( $S = 10\,000$ ;  $S = 100\,000$ , etc.). Logo, a importância relativa do súdito em relação ao soberano diminui em proporção inversa. Ele está submetido a uma autoridade tanto mais forte quanto o Estado for mais numeroso e, conseqüentemente, é tanto menos livre." (G. Beaulavon.) (N. de L. G. M.)

<sup>237</sup> No original: *exposant*, termo que no século XVIII servia aos matemáticos de língua francesa para significar o quociente da divisão do numerador pelo denominador. (N. de L. G. M.)

<sup>238</sup> "Rousseau aqui distingue duas acepções, efetivamente contrárias, da palavra *relação*: 1) no sentido preciso dos geometras, significa a relação de duas quantidades das quais uma é dividida pela outra (exemplo:  $\frac{12}{4}$ ), sendo a relação expressa, em valor absoluto, pelo quociente; 2) no sentido vulgar e corrente, diz-se que duas coisas têm relação, quando se assemelham. Ora, quanto mais diferentes forem os dois termos duma relação, tanto maior será o quociente que mede tal relação. Há, pois, desacordo entre a linguagem comum e a linguagem matemática." (G. Beaulavon.) (N. de L. G. M.)

<sup>239</sup> Agora, a relação é tomada no sentido vulgar, para significar a maior ou menor semelhança entre a vontade geral e as particulares. (N. de L. G. M.)

que o povo for mais numeroso<sup>240</sup>. Por outro lado, o crescimento do Estado oferecendo aos depositários da autoridade pública mais tentações e meios de abusar de seu poder, mais força deve ter o Governo para conter o povo e mais força deverá ter o soberano, de sua parte, para conter o Governo. Não me refiro aqui a uma força absoluta, mas à força relativa das várias partes do Estado<sup>241</sup>.

Segue-se, dessa dupla relação, que a proporção contínua entre o soberano, o príncipe e o povo não é absolutamente uma idéia arbitrária, mas uma consequência necessária da natureza do corpo político. Segue-se, ainda, que um dos extremos, a saber, o povo, enquanto súdito, sendo fixo e representado pela unidade, todas as vezes que aumentar ou diminuir a razão dupla, também a razão simples aumentará ou diminuirá, modificando-se, consequentemente, o termo médio<sup>242</sup>. Isso mostra não haver uma constituição de Governo única e absoluta, mas que podem existir tantos Governos diferentes pela natureza quantos Estados diferentes pelo tamanho.

Se, pondo o sistema no ridículo, dis-

<sup>240</sup> Dir-se-ia que, segundo certos dados da sociologia moderna, o crescimento quantitativo duma sociedade acarreta maior generalização de valores, idéias e hábitos de vida. Rousseau, contudo, interessa-se pela tendência das grandes sociedades a consentir na formação de grupos internos, isto é, a complicar sua estrutura, como dizem os sociólogos. Não só o fato é verdadeiro, como ainda interessa diretamente ao problema central da política de Rousseau, que busca a melhor maneira de prevenir ou, pelo menos, mitigar a desigualdade. (N. de L. G. M.)

<sup>241</sup> Ou melhor: à relação das forças internas, pois do jogo entre o poder do soberano, Estado e Governo depende o domínio do Governo sobre os súditos, e o do soberano sobre o Governo. Essa relação não é arbitrária, mas decorre da natureza social, como se afirma no parágrafo seguinte. (N. de L. G. M.)

sessem que, para encontrar essa média proporcional e formar o corpo do Governo, bastaria, segundo o que afirmo, extrair a raiz quadrada do número de componentes do povo<sup>243</sup> — responderia, então, que não tomo aqui esse número senão como exemplo; que as relações de que falo não se medem unicamente pelo número de homens, mas em geral pela quantidade de ação que se combina por múltiplas causas; que, de resto, se, para exprimir-me por meio de palavras, tomo de empréstimo termos à geometria, não ignoro, no entanto, não ter nenhum cabimento a precisão geométrica nas quantidades morais<sup>244</sup>.

O Governo é em ponto pequeno o que o corpo político, que o encerra, é em ponto grande. É uma pessoa moral dotada de certas faculdades, ativa como o soberano, passiva como o Estado, e que pode ser decomposta em outras relações semelhantes, donde, por consequência, nasce uma proporção nova e desta, uma outra ainda, de

<sup>242</sup> Nota de G. Beaulavon: "A razão ou relação dupla é a que resulta da multiplicação de duas relações iguais, cada uma das quais se chama relação ou razão simples". (Aritmética de Bezout, citada por Brunel, na *Revista de História Literária da França*, julho de 1904.) Portanto, dado que  $\frac{S}{G} = \frac{G}{E}$ , sendo  $E = 1$ ,

multiplicando temos  $\frac{SG}{G}$ . Logo, a população de um Estado basta para determinar a forma de seu governo. (N. de L. G. M.)

<sup>243</sup> "Efetivamente, fazendo-se  $S = 10\ 000$  e  $E = 1$ , teremos  $G = \sqrt{10\ 000}$ ." (G. Beaulavon.) Importa acrescentar que, neste passo, Rousseau começa a dar-se conta do ponto a que poderia levá-lo o paralelo matemático e reage a esse hipotético mas provável ridículo, opondo-se a qualquer exagero. (N. de L. G. M.)

<sup>244</sup> Todo esse parágrafo, que poderá resultar duma segunda revisão da primitiva explanação pseudomatemática, praticamente a anula no que tem de abstrata e de pretensamente exata. O Rousseau moralista reassume seus direitos. (N. de L. G. M.)

acordo com a ordem dos tribunais<sup>2 4 5</sup>, até que se alcance um termo médio indivisível, isto é, um único chefe ou magistrado supremo, que pode ser representado, no centro dessa progressão, como a unidade entre a série das frações e a dos números<sup>2 4 6</sup>.

Sem nos embaraçarmos nessa multiplicação de termos<sup>2 4 7</sup>, contentemo-nos em considerar o Governo como um novo corpo no Estado, distinto do povo e do soberano, e intermediário entre um e outro.

Há uma diferença essencial entre esses dois corpos: o Estado existe por si mesmo e o Governo só existe pelo soberano. Desse modo, a vontade

<sup>2 4 5</sup> “O corpo de magistrados decompõe-se, com efeito, em um grande número de grupos ou de tribunais subordinados uns aos outros, cada um deles recebendo do alto uma determinada porção de poder que aplica abaixo. O mesmo simbolismo matemático poderia, pois, aplicar-se a essas relações múltiplas e complexas, podendo-se escrever:  $\frac{G}{G} = \frac{G'}{E}$ ,  $\frac{G''}{G''} = \frac{G'''}{E}$ , etc.” (G. Beaulavon.) (N. de L. G. M.)

<sup>2 4 6</sup> “Se considerarmos o poder executivo como concentrado num único magistrado supremo,  $G = 1$ , teremos, em lugar das relações  $\frac{S}{G}$  e  $\frac{G}{E}$ , as relações  $\frac{S}{1}$  e  $\frac{1}{E}$ . Essas relações seriam iguais se o povo não tivesse senão um cidadão, pois então seria  $S = 1$  e, conseqüentemente,  $E = 1$ . Mas, à medida que aumenta o número de cidadãos e, por isso, cresce a potência do príncipe, cada súdito toma à potência do príncipe uma fração tanto menor. Num Estado de dois cidadãos,  $\frac{2}{1}$  exprimiria a relação numérica entre soberano e príncipe, e  $\frac{1}{2}$  a relação entre príncipe e súditos. Se  $S$  assume sucessivamente os valores 3, 10 000, etc., teremos  $\frac{3}{1}$  e  $\frac{1}{3}$ ,  $\frac{10\ 000}{1}$  e  $\frac{1}{10\ 000}$ , etc. As duas relações de nossa primitiva proporção afastam-se, pois, mais e mais uma da outra, como a série dos números inteiros e a série dos números fracionários, enquanto o príncipe permanece igual à unidade.” (G. Beaulavon.) (N. de L. G. M.)

<sup>2 4 7</sup> Pela segunda vez, Rousseau abandona o paralelo aritmético, voltando a uma linguagem simples e direta para exprimir suas afirmações sobre o mecanismo do Governo no complexo social. (N. de L. G. M.)

dominante do príncipe só é, ou deveria ser, a vontade geral ou a Lei, e sua força não é senão a força pública nele concentrada: desde que deseje derivar de si mesmo qualquer ato absoluto e independente, começa a afrouxar-se a ligação do todo. Enfim, se porventura tivesse o príncipe uma vontade particular mais ativa do que a do soberano e, para obedecer a essa vontade particular, se utilizasse da força pública que dispõe, de modo que se teriam, por assim dizer, dois soberanos, um de direito e outro de fato, imediatamente a união social desapareceria e dissolver-se-ia o corpo político<sup>2 4 8</sup>.

No entanto, para que o corpo do Governo tenha uma existência, uma vida real que o distinga do corpo do Estado; para que todos os seus membros possam agir concertadamente e possa ele atender ao fim para o qual é instituído, é-lhe necessário um *eu* particular, uma sensibilidade comum a seus membros, uma força, uma vontade própria que busque a sua conservação. Essa existência particular supõe assembleias, conselhos, um poder de deliberar e de resolver, direitos, títulos, privilégios pertencendo exclusivamente ao príncipe e que tornam a condição do magistrado mais digna na propor-

<sup>2 4 8</sup> Como já sabíamos do artigo sobre a *Economia Política*, embora o governo venha a formar um corpo distinto e, pois, dotado de vontade (particular) própria, nele deve dominar sempre a vontade geral, sob pena de, não sabendo os súditos quando é legítimo (vontade geral) e ilegítimo (vontade particular) o mando governamental, anular-se, por impraticável, o próprio contrato social. (Esse raciocínio continua no parágrafo seguinte.) Além do sentido genérico, a afirmação tem ainda implicações imediatas e concretas, pois o governo dos monarcas do século XVIII caracterizava-se exatamente por uma total confusão da vontade e interesses particulares da pessoa real com os objetivos e o exercício do poder do Estado. A Revolução, enquanto fiel às suas fontes doutrinárias, lutou por estabelecer um Estado totalmente impessoal. (N. de L. G. M.)

ção em que é mais penosa. As dificuldades residem na maneira de ordenar, no todo, esse todo subalterno, de modo que em nada altere a constituição geral, ao fortalecer a sua, e que destinga sempre sua força particular, destinada à própria conservação, da força pública consagrada à conservação do Estado; em uma palavra: que esteja sempre pronto a sacrificar o Governo ao povo, e não o povo ao Governo.

Aliás, embora o corpo artificial<sup>249</sup> do Governo seja a obra de um outro corpo artificial e, de certo modo, não possua senão uma vida emprestada e subordinada, tal não impede que possa agir com maior ou menor vigor ou

<sup>249</sup> ... "artificial" — a palavra surge para qualificar tanto o corpo do Governo quanto o próprio corpo social. Impõe-se, contudo, lembrar que com esse adjetivo Rousseau não quer significar simplesmente o que é fruto do artifício, da atividade gratuita do homem. Em seu vocabulário, "natural" identifica-se com a natureza primária, psicofisiológica fundamental, do indivíduo humano guiado pelos seus impulsos instintivos e suas necessidades básicas. Em consequência, o "artificial", como o "civil" e o "policidado", são termos ligados à esfera de desenvolvimento social do homem, que assim adquire uma linguagem, o pleno desenvolvimento da razão e uma moral — isto

rapidez, gozar, por assim dizer, de uma saúde mais ou menos robusta. Finalmente, sem distanciar-se diretamente do objetivo de sua instituição, poderá dele afastar-se mais ou menos, de acordo com a maneira pela qual se constituiu.

De todas essas diferenças nascem as várias relações que o Governo deve ter com o corpo do Estado, segundo as relações acidentais e particulares pelas quais esse mesmo Estado é modificado. Frequentemente, o melhor Governo em si mesmo pode tornar-se o mais vicioso, se suas relações não forem alteradas segundo os defeitos do corpo político ao qual pertence.

é, meios bastantes para comunicar-se e conviver com seus semelhantes. Entre tais meios, inclui-se o contrato social, que é a tomada de consciência de sua condição social e política, e, também, a consciência da necessidade e limites do corpo governamental, elemento funcional que servirá de intermediário prático entre as vontades particulares e a vontade geral. Não se trata, pois, de entidades opostas à natureza a elas "sobrejuntadas" (como equivocadamente julgou Durkheim), mas de decorrências naturais (na acepção moderna do vocábulo) da evolução sofrida pelo homem a partir de sua condição primeira e primária. (N. de L. G. M.)

## CAPÍTULO II

### Do princípio que constitui as várias formas de governo

A fim de expor a causa geral dessas diferenças, impõe-se distinguir, neste ponto, entre o príncipe e o Governo, como acima o fiz com o Estado e o soberano.

O corpo do magistrado pode compor-se de um maior ou menor número

de membros<sup>250</sup>. Já dissemos que a

<sup>250</sup> No último parágrafo do capítulo seguinte, fica esclarecido que, ao falar dos membros do Governo, não se alude aqui a todos os funcionários dos quadros governamentais, mas só aos "magistrados supremos", isto é, àqueles que podem influir nas decisões do Governo, dispondo, pois, de uma parcela do poder executivo. (N. de L. G. M.)