

# O Contrato Social

J.-J. Rousseau



*Coleção Clássicos* Filosofia/Ciências Sociais

O contrato social



0000027550

O CONTRATO SOCIAL MARTINS FONTES



9 788533 605527

Cultural Editora



9 788533 605527 >

*Martins Fontes*

Poucas obras marcaram tanto a história da literatura política. Ninguém nega que *O Contrato Social* está entre os principais textos neste campo.

Todo empreendimento intelectual ou artístico importante nasce ao mesmo tempo de uma insatisfação e de um impulso de entusiasmo. Por mais que Rousseau seja diferente de seus predecessores, neste aspecto está em situação semelhante. Em sua reflexão política, junto com uma profunda insatisfação existe um entusiasmo ardoroso. Insatisfação diante da sociedade em que vive, cujas instituições considera absurdas e perniciosas. Entusiasmo diante da idéia de uma ordem social radicalmente diferente, onde a obediência à lei garantiria, pelo acordo de todos, a liberdade de cada um.

Esses dois sentimentos guiam seu pensamento regendo a própria construção de sua doutrina e sua arquitetura secreta.

Por outro lado, o sucesso do título leva-nos com frequência a esquecer o subtítulo: *Princípios do Direito Político*. Rousseau coloca-se no plano daquilo que mais tarde se chamará o direito público geral ou ainda a teoria geral do Estado. O problema em torno do qual Rousseau irá ordenar a sua reflexão política é precisamente o da justificação do poder, ou melhor, da autoridade suprema que se impõe a todos os membros da coletividade.

CAPA

Imagem Allan Ramsay. *Rousseau*  
Projeto gráfico Katia Harumi Terasaka

# O CONTRATO SOCIAL

PRINCÍPIOS DO DIREITO POLÍTICO

*J.-J. Rousseau*

Tradução  
ANTONIO DE PÁDUA DANESI

Revisão  
EDISON DARCI HELDT

**Martins Fontes**  
São Paulo 1999

Título original: *DU CONTRAT SOCIAL – Principes du droit politique.*  
Copyright © Bordas, Paris, para o aparelho crítico  
em que se baseou esta edição.  
Copyright © Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,  
São Paulo, 1989, para a presente edição.

**1ª edição**  
junho de 1989  
**3ª edição**  
dezembro de 1996  
**3ª tiragem**  
novembro de 1999

**Tradução**  
ANTONIO DE PÁDUA DANESI

**Revisão da tradução**  
Edison Darci Heldt  
**Edição de texto**  
Maria Ermantina Galvão  
**Revisão gráfica**  
Célia Regina Rodrigues de Lima  
**Produção gráfica**  
Geraldo Alves  
**Paginação/Fotolitos**  
Studio 3 Desenvolvimento Editorial (6957-7653)  
**Capa**  
Katia Harumi Terasaka

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778.  
O contrato social / Jean-Jacques Rousseau ; [tradução Antonio de Pádua Danesi]. – 3ª ed. – São Paulo : Martins Fontes, 1996. – (Clássicos)

Título original: Du contrat social : principes du droit politique.  
Bibliografia.  
ISBN 85-336-0552-8

1. Contrato social 2. Política – Filosofia I. Título. II. Série.  
96-5483 CDD-320.11

**Índices para catálogo sistemático:**  
1. Contrato social : Ciência política 320.11

Todos os direitos para a língua portuguesa reservados à  
**Livraria Martins Fontes Editora Ltda.**  
Rua Conselheiro Ramalho, 330/340  
01325-000 São Paulo SP Brasil  
Tel. (11) 239-3677 Fax (11) 3105-6867  
e-mail: info@martinsfontes.com  
http://www.martinsfontes.com

## Índice

<i>Prefácio</i> .....	IX
<i>Cronologia – Rousseau e seu tempo</i> .....	XXV
<i>Nota desta edição</i> .....	XXXV

<i>O CONTRATO SOCIAL</i> .....	1
<i>Advertência</i> .....	3

### *Livro I*

I. Objeto deste primeiro livro .....	9
II. Das primeiras sociedades .....	10
III. Do direito do mais forte .....	12
IV. Da escravidão .....	13
V. De como sempre é preciso remontar a uma primeira convenção.....	19
VI. Do pacto social .....	20
VII. Do soberano .....	23
VIII. Do estado civil .....	25
IX. Do domínio real .....	27

## *Livro II*

I. A soberania é inalienável .....	33
II. A soberania é indivisível.....	34
III. Se a vontade geral pode errar.....	37
IV. Dos limites do poder soberano.....	38
V. Do direito de vida e de morte .....	43
VI. Da lei.....	45
VII. Do legislador .....	49
VIII. Do povo.....	54
IX. Continuação.....	56
X. Continuação.....	59
XI. Dos diversos sistemas de legislação .....	62
XII. Divisão das leis.....	65

60

## *Livro III*

I. Do governo em geral.....	71
II. Do princípio que constitui as diversas formas de governo.....	77
III. Divisão dos governos .....	80
IV. Da democracia.....	82
V. Da aristocracia .....	84
VI. Da monarquia.....	87
VII. Dos governos mistos.....	94
VIII. Nem toda forma de governo convém a todos os países .....	95
IX. Dos indícios de um bom governo .....	101
X. Do abuso do governo e de sua tendência a degenerar .....	103
XI. Da morte do corpo político.....	107
XII. Como se mantém a autoridade soberana....	108

106

XIII. Continuação.....	109
XIV. Continuação.....	111
XV. Dos deputados ou representantes .....	112
XVI. A instituição do governo não é um contrato .....	117
XVII. Da instituição do governo .....	118
XVIII. Meio de prevenir as usurpações do governo .....	120

122

## *Livro IV*

I. A vontade geral é indestrutível .....	125
II. Dos sufrágios .....	128
III. Das eleições.....	131
IV. Dos comícios romanos .....	134
V. Do tribunato .....	146
VI. Da ditadura .....	149
VII. Da censura.....	152
VIII. Da religião civil .....	155
IX. Conclusão .....	167

168

<i>Notas</i> .....	169
--------------------	-----

## ***Prefácio***

De Jean-Jacques criança, Rousseau escreve: “Imaginava-me grego ou romano.” Entendamos que se entusiasmava pelo heroísmo e civismo dos heróis de Plutarco. Genebra parecia-lhe uma cidade da Antiguidade. Logo deixa sua pátria; tanto em Savóia como em Paris empenha-se numa busca incessante de si mesmo. Aos trinta e um anos, um acaso o envia a Veneza, como secretário do embaixador da França. Os venezianos não são espartanos. Diante dos costumes corrompidos e do mau governo, é provavelmente um dos primeiros a ver, nos tempos modernos, que “tudo estava ligado à política”. Sim, mas há um círculo, pois o governo depende dos costumes que estimula. A primeira tarefa não é formar bons cidadãos? A política supõe uma boa educação. O pensamento de Rousseau está esboçado. O espetáculo da França confirma seu diagnóstico. Logo sonha escrever *Institutions politiques*, lê bons autores ao mesmo tempo em que compõe seu *Discours sur l'inégalité*, depois, para a *Encyclopédie*, o artigo *Économie politique*.

Em 9 de abril de 1756, retira-se para Montmorency e estabelece seu plano de trabalho. Primeiro resumir e comentar os trabalhos do abade de Saint-Pierre, cujos ma-

nuscritos ele possui, sobre a *Paix perpétuelle* e a *Polysynodie*, governo pelos conselhos. Em seguida realizar três grandes projetos: terminar as *Institutions politiques* iniciadas em 1751, escrever a *Morale sensitive*, sobre a harmonia entre a felicidade e a virtude, reunir suas idéias sobre a educação. Interrompido pela composição imprevista de *La nouvelle Héloïse*, perde a coragem de trabalhar em suas *Institutions politiques*. Estas deviam ter duas partes, uma sobre os princípios do direito político e outra sobre as relações entre os povos. Conservou a primeira e queimou o resto. O conteúdo dessas três obras concretizou-se na redação do tratado sobre a educação, *Émile*, cujo quinto livro trata de política. Mas publica simultaneamente seus princípios do direito político sob o título de *O contrato social* (1762). É impossível deixar de notar que se mantém a ligação estreita entre a política e a educação, que Rousseau já encontrava em *A República* de Platão.

Para nós, a política é a arte de administrar uma sociedade, de manter nela a paz social, de transformar a legislação para adaptá-la às modificações acarretadas pela história, de controlar as diversas atividades dos homens de tal modo que as instituições sejam justas e eficazes, de regular as relações entre o Estado e os outros Estados. Falamos de política financeira, escolar, econômica, social. Mas a ênfase é outra quando a palavra se aplica à arte de conquistar ou de conservar o governo. Rousseau certamente não ignora esses problemas. Sabe, em particular, que a política é, como se disse, a arte do possível; ele o mostra quando raciocina sobre casos concretos: a Polônia, a Córsega, Genebra, ou quando escreve o artigo *Économie politique*. Também sabe que se po-

de conceber uma ciência política que busca as leis que “resultam da natureza das coisas”: Montesquieu forneceu os princípios em seu *O espírito das leis* (1748). Rousseau não ambiciona refazer esse grande livro, nem estudar a política em si mesma, mas determinar seu fundamento, os “princípios do direito político”. Montesquieu é, em primeiro lugar, jurista e sociólogo. Rousseau é filósofo, preocupa-se com a natureza e a felicidade do homem; no trajeto encontra necessariamente a política. Não se definiu o homem como um animal político?

A seu modo, retoma problemas outrora levantados por Hobbes, pelos teóricos do direito natural, Grotius, Pufendorf, Barbeyrac. Mas esses autores, segundo Rousseau, estão mais preocupados em justificar o que é, em partir dos “fatos”, do que em buscar o que deve ser. Por exemplo, Hobbes pensa que, cada um querendo sua segurança, é necessário um poder forte que impeça o homem de ser um lobo para o homem. Quanto aos teóricos do direito natural, eles não estão suficientemente preocupados em analisar essa natureza; também partem dos fatos, e Grotius, do mesmo modo que Hobbes, justifica a ordem estabelecida.

Ora, a questão é precisamente essa “ordem”. Para Rousseau, a política não é justificada nem pela “natureza”, nem pelo interesse, nem pela força, nem pelo fato consumado. A política é em primeiro lugar uma moral, realiza o homem, que é vontade, razão, consciência, sentimento e não simplesmente necessidade e paixão. Supe uma “ciência do homem”, e esta é praticamente inexistente, pois os autores se contentam em olhar à sua volta e dizer: assim é o homem. Certamente, mas este é o homem corrompido por nossa civilização alienante, o

o europeu cosmopolita, o homem das cidades e das cortes perseguindo seus pretensos interesses. Restam outros tipos humanos, artesãos e lavradores em lugares afastados, povos selvagens, cidadãos antigos. Em suma, não se buscou o que é o homem “em geral”, não houve a preocupação com tudo o que este podia se tornar. Nada compreenderemos do “utopismo” de Rousseau, se esquecermos esse pano de fundo, essa preocupação por uma política que, para o homem, seja meio de se fazer, não de se corromper. É verdade que “por toda parte o homem está agrilhado”. A política é a arte de forjar esses grilhões ou, pelo contrário, de libertar deles? Quem sabe o que significa a liberdade?

Dessa ciência, Rousseau empreendeu o esboço no *Discours sur l'inégalité*, que é uma das chaves de *O contrato social*. Pondo entre parênteses a sociedade, para melhor visar ao que é natural e não cultural, Rousseau imagina um “estado de natureza” onde cada um vive sozinho. O homem original é uma espécie de animal tranqüilo, movido por poucas necessidades, indiviso, sem coerção e, conseqüentemente, feliz, ligado apenas ao presente. Mas permanece “estúpido e limitado”. Ora, segundo sua natureza, ele também é perfectível, portanto chamado a se desenvolver. Aqui intervêm a sociedade: apenas ela permite que se adquira a palavra, a memória, as idéias, os sentimentos, a consciência moral, em suma, as luzes. Infelizmente, essa educação dos homens foi feita ao acaso, sem princípios, sem reflexão, sem respeito pela ordem natural. O resultado é um estado em que as necessidades do homem se multiplicam, em que ele não as pode satisfazer sem o outro: torna-se cada vez mais fraco, cada vez mais dividido e preocupado, cada vez me-

nos livre. Vive num estado de “agregação”, onde cada um pensa em primeiro lugar em si mesmo, luta a fim de se fazer reconhecer e dominar. Para sobreviver é preciso fazer-se aceitar, submeter-se ou impor-se, portanto preocupar-se com a opinião dos outros. Esta é a pior escravidão: precisamos dissimular o que somos, parecer o que não somos. O homem natural se destrói sem se realizar, um eu fictício vai formando-se aos poucos e substitui nosso verdadeiro eu. Todos ficam divididos e infelizes, e acabam se acomodando com seus grilhões.

Nesse estado instável, perigoso, até os poderosos podem temer a revolta ou a astúcia dos fracos. Sua habilidade evita isso: seduzindo a opinião ingênua dos fracos, eles os convencem a legalizar o estado de fato (não a legitimá-lo) por um falso contrato social: nós lhes concedemos segurança, dizem eles, contanto que vocês nos concedam obediência. Assim são os homens que conhecemos, quando as leis fortalecem os fortes e enfraquecem os fracos. Uns penam, os outros governam. Dizemos agora: assim é a natureza. Os filósofos o justificam com uma moral do interesse que vê a felicidade na multiplicação dos prazeres, sem compreender que ela mergulha todo homem na escravidão de seus desejos, de suas ambições, do luxo, da vaidade, das paixões. Em nenhum lugar há liberdade, nem felicidade.

Rousseau distingue assim a má socialização, que resulta de um certo peso sociológico do qual o *Discours* descreve as etapas necessárias; estabelecimento da propriedade, divisão das tarefas, enriquecimento, sujeição. O estrago é considerável: ninguém ouve mais sua razão, e sim seus sofismas, nem sua consciência, e sim seus preconceitos. Sem virtude, os homens vivem na inseguran-

ça, submetidos à pressão dos costumes, que presidem a toda educação. Não resulta daí, entretanto, que a socialização seja má por natureza, ela é ambígua: indispensável para a realização do homem provido de todas as faculdades que a natureza lhe proporciona, poderia ajudá-lo a encontrar sua felicidade, mas o corrompe. Bastaria conceber uma boa socialização: as cidades da antiguidade mostram que em certas condições isso foi possível.

Uma boa socialização só pode surgir da vontade racional, consciente de seus fins e de seus meios. Aqui ainda estamos em um círculo, já que o homem não tem vontade e razão senão através de uma sociedade preexistente. É preciso então um concurso excepcional de circunstâncias para que se efetue o acontecimento. Mas isso não nos deve impedir de meditar sobre os princípios de uma sociedade justa, portanto fundada na vontade racional. Ora, agir livremente com um outro significa estabelecer com ele um contrato em que ambos se comprometem.

Assim o contrato social é o ato de fundação de uma cidade. Assinalemos a originalidade disso. Desde a Idade Média, foram muitos os autores que desenvolveram a idéia de um pacto político. Mas em geral não passava de um pacto de governo, o acordo estabelecido, por exemplo, entre um povo e uma dinastia, para lhe conferir a coroa segundo certas leis fundamentais. Mas tais atos sempre supõem um corpo político preexistente. O contrato social, segundo Rousseau, não contém nada disso: homens se reúnem, como esses aventureiros que, diz-se, acompanhavam Rômulo. Até então viviam na anarquia, em que a luta pela vida faz a lei. Mas eles têm a idéia de justiça que, segundo Rousseau, é inata ao homem: propõem-se fundar uma sociedade justa, um corpo político.

Pouco importa, aliás, a história. No princípio, cada um se dirige a todos e lhes oferece sua vida e seus bens numa "alienação total". Se se tratasse de uma escravidão, isso seria impensável. Seu caráter é de ser "total": cada um compromete-se inteiramente a ser membro do corpo político; por outro lado, a alienação é recíproca: todos abandonam tudo. Tudo significa sua pretensa liberdade de subsistir, matar, pilhar, coagir, mas também de ser morto, despojado, coagido pelos mais fortes. O que surge desse contrato é o direito. Doravante a vida já não é um dom precário da natureza, mas um reconhecimento da sociedade, os bens já não são uma posse, mas uma propriedade. A sociedade inteira torna-se a fiadora. O homem perde uma liberdade, por certo ilimitada, mas afinal ilusória, e ganha uma liberdade regulada, mas segura.

Tudo se organiza, portanto, em torno da noção de lei. Esta é a expressão da vontade geral. A vontade é geral quando racional, isto é, quando seu próprio objeto é geral, quando estabelece um princípio válido para toda razão. E infalível no sentido preciso em que tem a infalibilidade da razão perante a evidência dos princípios. Ora, esta é uma característica de todo homem esclarecido. Logo, a vontade de cada um pode ser geral: só posso querer a lei se ouço minha própria razão, no silêncio das paixões. Assim, quando obedeco à lei, sou livre, não obedeco senão a mim mesmo. Se sou insensato, e com frequência sou ameaçado de o ser, serei "coagido a ser livre", a obedecer à razão. Assim fazem nossas sociedades quando, por exemplo, nos obrigam à higiene, não para sujeitar, mas para libertar, nós e os outros.

Devemos então distinguir a vontade geral da vontade de todos, soma de vontades particulares subjetivas

ou mesmo passionais. Por exemplo, a designação por unanimidade de um chefe não é uma lei: o objeto disso é particular e a razão, saindo dos princípios para participar na preferência do melhor, pode errar. Desse modo, o voto e a decisão da maioria são somente meios cômodos de presumir a vontade geral. Se a manobra, a propaganda insinuante, as paixões intrometem-se, já não lidamos senão com a vontade do número. A lei apenas pode dizer que nos casos duvidosos é mais racional que a minoria ceda diante da maioria.

Então a lei é justa, porque se aplica a todos. Não pode oprimir, pois a opressão é sempre ocasionada por alguns. Não pode ordenar nada contra a liberdade inalienável do homem sensato; limita-a na medida em que se trate da ordem cívica contra os interesses particulares de um indivíduo, de uma classe, de um partido. Mas a cidade, realmente una em sua vontade, deve ignorar as facções.

O soberano é o povo. Aqui ainda a idéia é nova: nas antigas doutrinas do contrato, o povo só é soberano por um instante para abdicar de sua liberdade e entregá-la nas mãos daqueles que chamamos habitualmente de soberanos. Essa soberania, mesmo escarnecida, permanece inalienável. Cada homem, ao mesmo tempo membro do soberano e súdito, faz a lei e lhe obedece.

Quando os princípios estão estabelecidos, a máquina deve funcionar, e cumpre localizar o poder que toma as decisões em conformidade com a lei, em particular a designação das funções. Chama-se magistrado. Rousseau não se pronuncia com clareza sobre os regimes políticos. Ele assinala, após Montesquieu, que sua forma depende das circunstâncias. Pouco numerosa, a magistratura é mais eficaz, mas na medida em que cresce torna-se menos

perigosa. Uma pequena Cidade (*citê*)\* poderia ter muitos magistrados e, quando muito, na democracia direta, o corpo político inteiro. Num grande Estado, as divergências legítimas dos interesses são grandes, a eficácia implica concentração. Há que se encontrar a justa medida. Contudo, a magistratura comporta um risco: possui seu espírito de corpo, sua vontade geral e tende a confundir seus interesses com os do Estado, que Rousseau prefere pequeno.

Vimos que a origem das Cidades é difícil, por não serem os homens ainda racionais. Extraímos da história o ensinamento de que os povos são instituídos por um Legislador. Licurgo fez Esparta. Numa criou Roma, como Moisés, os judeus. Ou desde o começo, ou quando uma crise grave destrói as estruturas, o povo inexperiente aceita a lição de um sábio. Uma única pessoa pode ser mais clarividente que todas. Discerne os princípios do justo e do injusto, mas não constrói no ar: analisa a situação geográfica, demográfica, psicológica, compreende o que os homens podem admitir e os meios de formá-los. Sobre esse saber, o Legislador estabelece um sistema de leis, das quais muitas são arbitrárias, até mesmo surpreendentes, mas respondem à finalidade da Cidade. A evidência de muitos preceitos de Moisés não se impõe: proibição das imagens, sabá, tabus alimentares, regras de casamento ou de partilha de bens. Seu papel é obrigar constantemente o povo a sentir-se uno, sob uma lei, em sua diferença de todos os outros. Entrega-se a hábitos que lhe dão uma só alma. Num outro estilo, Licurgo o fez em Esparta, e Rousseau tentou

\* Ver nota 19, p 172. (N. do R.)

imitá-los, quando seus amigos poloneses, transtornados pela iminência do perigo, pediram-lhe conselho.

Mas é preciso assinalar que o Legislador não é nem soberano, nem magistrado. Permanece fora do povo, pode ser estrangeiro. Propõe um sistema que o soberano adota. Depois se retira. Portanto é um pedagogo, que busca a maneira de fazer homens, impondo às crianças uma disciplina que as molde para se tornarem cidadãos. É um mediador entre a justiça pura e os fatos, uma espécie de gênio universal, que se impõe pelo prestígio de sua inspiração e empreende a “desnaturação” dos homens, o que significa: fazê-los sair do isolamento, de seu egocentrismo espontâneo, obrigá-los a se verem como elementos de um todo, como “unidades fracionárias”, e não absolutas, submetidos à lei, isto é, ao dever, capazes de vencer a si mesmos, logo, virtuosos. Acrescentemos que, para que as consciências sejam bem esclarecidas e os hábitos arraigados, o sistema das leis deveria ser intangível.

Essa espécie de nacionalismo, espiritual e moral, é um dos pontos delicados da doutrina. Entre o individualismo e o universalismo, Rousseau quer o civismo. Para ele, não há amor fraternal de toda a humanidade: amam-se os tártaros que não se vêem para se dispensar de amar o próximo. A boa Cidade, realmente una, original, permanece na medida de nossa experiência, não reúne interesses demasiado divergentes, podemos pensá-la, querê-la e amá-la. Mais além, outras Cidades existem. Rousseau é adversário do cosmopolitismo que destrói as singularidades, denuncia a utopia do bom abade de Saint-Pierre sobre a paz universal. Para ele, as cidades têm poucos contatos com as outras e vivem na autarcia econômica. Permanecem entre si no estado de natureza. Mesmo que

existam, à maneira antiga, leis de hospitalidade, não há contrato social universal. Em termos bergsonianos, digamos que a moral cívica de Rousseau é fechada.

O problema coloca-se quase da mesma maneira para a religião, fermento da unidade espiritual. O vigário sa-boiano ensina que a verdadeira religião é natural, isto é, sensata, mostrando um Deus autor e guardião de toda ordem, cósmica e moral, e a imortalidade da alma. A religião assegura a consciência moral e fortalece o homem em seu dever. A moral do ateu é sem fundamento, sua adesão ao contrato social, sem garantia: não participa da alma da cidade, não tem lugar ali. A religião civil unifica os corações sem forçar as consciências, pois ela não impõe nada que não seja sensato, inclusive o reconhecimento do caráter sagrado do contrato. Não é intolerante. As formas do culto não concernem às consciências, são da alçada do governo, “estatutárias”, dirá Kant, e entram no sistema das leis. A liberdade das consciências só teria sentido se coexistissem tradicionalmente várias religiões. Mas a vontade geral não pode ir mais longe que a religião natural.

Talvez Rousseau tivesse nostalgia do tempo em que cada Cidade possuía seus deuses, mas é preciso que se coloque a questão do cristianismo, ao qual o vigário dava sua adesão. Enquanto exprime a religião natural, nada a dizer, com a condição de que não se torne “fanático”, intolerante. Mas ele pretende ser uma religião universal, que não limita o próximo ao concidadão: não poderia portanto aceitar o civismo como princípio último. Sob certos aspectos, o cristão não pode ser totalmente cidadão. Na Cidade fechada, vamos dizer, ele representa a moral aberta. Certamente Rousseau proclama a universalidade

da consciência moral e o vigário repelia expressamente as anomalias morais que tais viajantes descrevem aqui ou ali. É um ponto em que o pensamento de Rousseau se embaraça por não haver considerado, como Kant o censura, um estatuto do gênero humano.

É um aspecto importante de sua atitude. Se é um tanto reticente quanto a considerar a família como o modelo da sociedade política, as duas instituições são no entanto pensadas em conexão. O casamento é uma decisão, um contrato social particular entre duas pessoas, e a família, assim que os filhos têm uso da razão, deixa de ser natural para se tornar contratual. Nesse sentido, poderíamos ver a Cidade como uma grande família, onde a educação é pública, logo coletiva. Como toda família, não poderia ser ilimitada sem dissipar a força de sentimento que une seus membros.

Temos duas versões de *O contrato social*. A primeira, que só foi publicada no final do século XIX, parece ter sido redigida por volta de 1758. Não oferecem diferenças doutrinárias importantes. Rousseau modificou a ordem das duas primeiras partes para torná-las mais coerentes. A primeira começava com a *sociedade geral do gênero humano* (cap. II), que fazia a ligação entre o *Discurso* e *O contrato social*. Esse capítulo suprimido cede lugar na versão definitiva a uma polêmica contra as doutrinas adversas. A questão da soberania é passada para o segundo livro. Rousseau refaz o capítulo da *religião civil* que era demasiado polêmico na primeira versão. Termina o terceiro livro esboçado e, fiel a seus primeiros amores, introduz num quarto capítulos sobre a “polícia” romana, para mostrar como funciona “um Conselho de duzentos mil homens”.

O livro, proibido na França, condenado em Genebra, difundiu-se lentamente. Foi julgado difícil. A chegada da Revolução fez com que o lessem: falaram muito dele, e às vezes nele se inspiraram, como, por exemplo, Robespierre e Saint-Just. Para homens às voltas com a ação política urgente, ele estava um pouco afastado dos fatos. É preciso sobretudo assinalar o culto extraordinário prestado a Jean-Jacques após sua morte. Transformaram o autor de *O contrato social* em mito e em símbolo estimulante da reconstrução política. Sua estátua em Paris, sua transferência para o Panthéon, o decreto de 7 de maio de 1794, instituindo os dogmas da religião do vigário saboiano, são os ápices disso. Ligada assim à Revolução, sua obra participa dos julgamentos e dos sentimentos contraditórios suscitados por esse momento decisivo de nossa história. Até cerca de 1830, Rousseau permanece atual. Despertará paixões até o início de nosso século. Entrementes, na Alemanha, Kant, Fichte, Hegel faziam dele um clássico da filosofia.

Podia ser qualificado como utopista, porque se mantém no nível dos princípios, no abstrato. Constrói a máquina, diz ele, cabe aos outros fazê-la funcionar. Estabeleceram-se duas tradições inversas: uns lêem em *O contrato* a apologia da democracia direta, da bondade do povo. Outros compreendem ali a antecipação do que chamamos regimes totalitários. Isolam-se e “exalçam-se” facilmente os textos. No entanto, essas duas séries de conseqüências que se extraem deles menosprezam, a nosso ver, o fato de que para Rousseau a autoridade não é nem o povo, em sua realidade, nem o poder político, mas a razão esclarecida pela consciência. Soberano em direito, o povo é digno dele se traz em si a vontade ge-

ral, não suas paixões ou seus preconceitos; mesmo sendo possível admitir que as paixões e os preconceitos se anulam por sua oposição, há maior probabilidade de que uma maioria exprima a vontade geral. Quanto ao governo, ele se exerce legitimamente somente nos limites de uma lei que ele não faz, e o Legislador inspirado permanece sem poder. Assim, o herói messiânico que nosso tempo conheceu, com o aparelho de sua polícia e a exploração de sua propaganda científica, não tem relação com a doutrina humanista de O contrato. Ele se chama propriamente o tirano. Certamente Rousseau sabe que os homens são mal-educados, pouco esclarecidos, com frequência pervertidos a ponto de ignorar sua consciência, batizada preconceito, subordinando seu julgamento às paixões. Nunca têm em vista, à maneira de Maquiavel, que se possa explorá-los. Mas, sobretudo, voltamos ao essencial, ao tema que dá sua verdadeira, e sempre atual, significação política a Rousseau.

A política implica antes de tudo a educação do cidadão. Apenas homens esclarecidos não se deixarão enganar por insidiosas propagandas, terão como única paixão o amor pela pátria, só eles poderão estabelecer uma sociedade justa. Enquanto não formos capazes desse esforço, permaneceremos escravos. Como moralista e como filósofo, Rousseau anuncia que os homens são responsáveis pela sociedade que fazem, qualquer que seja a escusa sociológica que possam encontrar. O contrato social não tem interesse histórico, é a condição implícita de todo julgamento político. A Cidade só existe tendo em vista o bem do homem, isto é, sua realização como vontade esclarecida. Sendo as situações demográficas, econômicas ou outras que são, não nos devemos entregar a um des-

tino que transformaria os homens em simples objetos, mas nos referimos aos objetivos da Cidade, determinados pelo contrato. Não nos deixaremos mais seduzir nem pelos demagogos, os homens das paixões, nem pelos tecnocratas, os homens do destino. Platão ensinava que, no Estado bem instituído, os filósofos seriam reis e os reis filósofos, isto é, também educadores. De resto, basta lembrar aos homens que amar a si mesmo, essa indicação da natureza, é desejar-se verdadeiramente livres, isto é, sábios.

Rousseau era suficientemente cético acerca de seus contemporâneos, até mesmo de seus compatriotas, para não enxergar a decadência das instituições e dos costumes. É por isso que se persuadiu de que a zona de ação do homem de boa vontade agora não podia estender-se muito além da família e que seu tratado de educação se limitou a esse domínio: talvez os pais ainda possam educar seus filhos de acordo com a natureza, o que significa sensatamente. Mas inscreveu *O contrato social* no *Émile*. Seu aluno não ignora os reveses e os dissabores, a ambição do mestre é que o verdadeiro homem terminará se impondo sobre aqueles que não passam de escravos. Multipliquemos os *Émiles* e talvez chegue o dia em que a aventura da cidade antiga poderá recomeçar sob uma forma nova.

Pierre Burgelin

## ***Cronologia***

### ***Rousseau e seu tempo***

#### ***I. A Preparação (1712-1742)***

1712. 28 de junho. Nasce em Genebra Jean-Jacques Rousseau, segundo filho de Isaac Rousseau e de Suzanne Bernard. Esta morre em 7 de julho.  
Berkeley: *Diálogos entre Hylas e Philonous*.
- 1712-1722. Rousseau vive com seu pai, e sob sua influência lê romances, sobretudo Plutarco.
1713. Nascimento de Diderot.
1714. Leibniz: *Monadologie*.
1715. Morte de Luís XIV.
1721. Fundação da primeira loja maçônica na França.  
Montesquieu: *Lettres persanes*.
- 1722-1724. Isaac Rousseau muda-se para Nyon em 1722.  
Jean-Jacques e seu primo Abraham Bernard são mandados para Bossey, onde são pensionistas do pastor Lambercier.
1722. J.-S. Bach: *Cravo bem temperado*.
1724. Nascimento de Kant.
1725. Aprendizado com o gravador Ducommun.
1727. Morte de Newton.
1728. 14 de março. Rousseau abandona Genebra e tor-

na-se católico. No dia 21 encontra a Sra. de Warens em Annecy. Em 21 de abril abjura em Turim. Trabalha como laçao e secretário.

1729-1731. Após um ano de serviço na casa de particulares na Itália, Rousseau vai viver em casa da Sra. de Warens em Annecy, mais tarde em Chambéry. Aprenderá diversos ofícios, especialmente música. Viagens à Suíça (1730-1731), a Paris (junho-agosto de 1731).

Outubro de 1731-junho de 1732. Rousseau trabalha no cadastro de Savóia.

1734. Montesquieu: *Considérations*.  
Voltaire: *Lettres anglaises*.

1735 ou 1736. Primeira estada em Charmettes (Chambéry), casa de campo da Sra. de Warens, onde começa a escrever.

1738-1739. Em Charmettes, Rousseau prossegue sua educação científica, literária, filosófica e compõe seu *magasin d'idées*.

1739 Hume: *Traité de la nature humaine*.  
Frédéric II: *Anti-Machiavel*.

1740-1741. Estada em Lyon como preceptor dos filhos de Mably, função em que não se sai bem. Escreve o *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie*. Entra em contato com o filósofo Bordes e com o cirurgião Parisot.

## II. Os Anos Parisienses (1742-1756)

1742. Depois de sua chegada a Paris, Rousseau apresenta à Academia de Ciências seu *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique*.

1743-1744. Relações com os Dupin e com os Francueil. Começa a escrever uma ópera: *Les muses galantes*. Rousseau passa uma temporada em Veneza como secretário do embaixador da França. Descobre a importância da política.

1745. Amizade com Diderot. Primeira apresentação de *Les muses galantes*. Início de sua ligação com Thérèse Levasseur. Deixará seus filhos no Enfants-Trouvés (asilos de crianças abandonadas).

1746. Secretário da Sra. Dupin, Rousseau trabalha com ela em um livro sobre as mulheres. Publicação do *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, de Condillac.

1748. Montesquieu publica *O espírito das leis*.

1749. Rousseau escreve os artigos sobre música da *Encyclopédie*. Em outubro, na estrada de Vincennes, indo visitar Diderot, que está preso, lê no *Mercur de France* o tema do concurso da Academia de Dijon: *Se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para purificar os costumes*; tem uma inspiração repentina. Buffon começa a publicar sua *História natural*.

Nascimento de Goethe.

1750. 9 de julho. O *Discours* de Rousseau sobre as ciências e as artes é laureado. Esse ataque contra a civilização parisiense terá grande repercussão e será objeto de polêmicas de 1750 a 1752.

1751. Voltaire: *Le siècle de Louis XIV*.

Início da publicação da *Encyclopédie*.

1752, outubro. *Le devin village*, letra e música de Rousseau, é representada em presença de Luís XV. O autor se retira sem querer ser apresentado. Em de-

zembro, no Théâtre-Français, representação de sua peça *Narcisse ou l'amant de lui-même*, para a qual escreve um importante prefácio.

1753, novembro. Retiro em Saint-Germain para meditar sobre o tema proposto pela Academia de Dijon: *Qual é a origem da desigualdade entre os homens e se é autorizada pela lei natural*. Seu discurso sobre esse tema será o ponto de partida de sua obra política. Logo depois de sua *Lettre sur la musique française*, recusam-lhe o ingresso à Ópera (dezembro).

1754. Viagem a Genebra. Rousseau é reintegrado na Igreja Calvinista, recebe a comunhão e recupera seus direitos de cidadão.

1755. Publicação do segundo *Discours* com uma dedicatória à República de Genebra, um prefácio e notas. O tomo V da *Encyclopédie* contém o artigo *Economie politique*.  
Morte de Montesquieu.

### III. A Solidão de Montmorency (1756-1762)

1756, 9 de abril. Rousseau instala-se em Ermitage, casa de campo da Sra. D'Épinay. Começa a meditar sobre os amores de Saint-Preux e Julie.

18 de agosto. Carta a Voltaire sobre o tremor de terra em Lisboa e a Providência.

1756. Nascimento de Mozart.

Voltaire: *Essay Sur les moeurs*.

Marquês de Mirabeau: *l'ami des hommes*.

1757. Idílio com a Sra. de Houdetot. Briga com Grimm, Sra. D'Épinay e Diderot. Em dezembro instala-se no Montlouis em Montmorency.

1758. Rousseau responde ao artigo de Alembert sobre *Genebra*, publicado no tomo VII da *Encyclopédie*: a *Lettre a M. d'Alembert sur les spectacles*. Porque Rousseau não quer o teatro que Voltaire e seus amigos queriam ver estabelecido em Genebra. Rousseau termina a redação de *La nouvelle Héloïse* e começa a preparar *Émile*. Abandona a idéia de escrever suas *Institutions politiques*. Trabalha sobre os manuscritos do abade de Saint-Pierre (1658-1743).

Quesnay: *Tableau économique*.

1759. Voltaire publica *Candide*, que Rousseau não lê. Amizade com o marechal e Sra. de Luxembourg.  
Condenação da *Encyclopédie*.

1760. Franklin: invenção do pára-raio.

1761, janeiro. Publicação e sucesso de *La nouvelle Héloïse*.

1762, janeiro. Rousseau escreve as quatro cartas autobiográficas a Malesherbes. *O contrato social* é publicado em abril e *Émile* em maio.

### IV. Os Anos Errantes (1762-1770)

1762, 9 de junho. Condenação de *Émile* e processos contra o autor, que foge e se refugia em Yverdon (14 de junho), depois em Môtiers (10 de julho), no principado de Neuchâtel, que pertence ao rei Frederico da Prússia. Em 19 de junho *Émile* e *O contrato social* são queimados em Genebra. Em 28 de agosto pastoral contra *Émile* de Christophe de Beaumont, arcebispo de Paris. Rousseau responde para

- se defender; é a *Lettres à Christophe de Beaumont*, que será publicada em março do ano seguinte.
1763. Rousseau renuncia à burguesia de Genebra. Seu compatriota Tronchin publica as *Lettres écrites de la campagne*.
1764. Rousseau responde a Tronchin através das *Lettres écrites de la montagne*, onde ataca o processo utilizado contra ele e examina as instituições religiosas e civis de Genebra. São publicadas no fim de outubro. Empenha-se em redigir um projeto de constituição para a Córsega. Trabalha em suas *Confessions*.  
Voltaire: *Dictionnaire philosophique*.
1765. Rousseau, que pratica sua religião, desentende-se com o pastor e com os habitantes de Môtiers. Estada na ilha de Saint-Pierre. Em outubro é expulso pelo Pequeno Conselho de Berna. É festejado em Estrasburgo (novembro) e em Paris (dezembro).
1766. Partida para a Inglaterra com Hume.
1767. Rousseau, que se desentendeu com Hume, volta à França e se instala no fim de junho em Trye, em Beauvaisis, em casa do príncipe de Conti. Seu *Dictionnaire de musique* é posto à venda em Paris no final de novembro.  
James Watt constrói a máquina a vapor.
1768. Deixa Trye em meados de junho, passa por Lyon, Grenoble, Chambéry e se instala em Bourgoin no Dauphiné em agosto. No dia 30 casa-se com Thérèse.

### V. Paris. Últimos Anos (1770-1778)

1770. Em abril, Rousseau deixa Monquin, onde tinha se estabelecido no fim de janeiro de 1769. Em junho instala-se em Paris, na rua Plâtrière. Começa a fazer leituras privadas das *Confessions*.  
Nascimento de Hegel
1771. Começo de suas relações com Bernardin de Saint-Pierre. Leituras públicas das *Confessions*. Conclui suas *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, escritas a pedido de Wielhorsky.
1772. Nascimento de Ricardo, de Fourier, de Novalis e de Coleridge.  
Fim da publicação da *Encyclopédie*.
1773. Rousseau escreve seus *Dialogues* começados no ano anterior: *Rousseau juge de Jean-Jacques*, para defender sua obra e sua pessoa perante a posteridade.
1774. Morte de Luís XV.
1775. Representação de *Pigmalião* na Comédie Française.
- 1776, 24 de fevereiro. Rousseau não consegue depositar seu manuscrito dos *Dialogues* no altar-mor de Notre-Dame. Em abril distribui na rua sua circular *A tout français aimant encore la justice et la vérité*. Composição dos dois primeiros *Passeios* de *Rêveries du promeneur solitaire*.  
Declaração de independência das colônias inglesas na América. Thomas Paine: *The Common Sense*. Adam Smith: *A riqueza das nações*.
1777. Composição dos cinco *Passeios* seguintes.
1778. Composição dos últimos *Passeios*. Rousseau dirige-se no dia 20 de maio a Ermenonville, à casa do Sr. De Girardin. Thérèse vai ter com ele no dia 26.

Rousseau morre no dia 2 de julho e é enterrado no dia 4 na ilha dos Peupliers, que logo se tornará um local de peregrinação.

Morte de Voltaire (10 de maio).

Goethe: *Iphigénie* (primeira versão).

### VI. A Glória Póstuma

1782. Publicação das obras de Rousseau em Genebra pelos cuidados de um comitê. Entre os inéditos: os textos sobre o abade de Saint-Pierre (apenas os *extraits sur la paix perpétuelle* haviam sido publicados em 1761), a primeira parte das *Confessions*, os *Dialogues* e as *Rêveries*.
1788. Mme. de Staël publica suas *Lettres sur le caractère et les écrits de J.-J. Rousseau*.
- 1789-1791. Assembléia Constituinte.
- 1790, julho. O busto de Rousseau é carregado triunfalmente em Paris.
- 1791, junho. A rua Plâtrière ganha o nome de J.-J. Rousseau.
- 21 de dezembro. A Assembléia Constituinte aprova a realização de uma estátua de Rousseau e a concessão de uma pensão para sua viúva.
1792. O Conselho Geral de Genebra anula o decreto lançado contra Rousseau.
- Queda da monarquia.
- 1794, 7 de maio. Por decreto da Convenção, o povo francês reconhece a existência de Deus, as sanções da vida futura e a imortalidade da alma.

26 de setembro. Thérèse Levasseur oferece à Convenção um manuscrito das *Confessions*.

9-11 de outubro. Transferência dos restos de Rousseau para o Panthéon. A cerimônia é seguida de festas solenes em Lyon e em diversas cidades.

1795. Kant publica seu livro: *Para a paz perpétua*.

1801. Dia 12 de julho Thérèse Levasseur morre em Plessis-Belleville, perto de Ermenonville.

## ***Nota Desta Edição***

A presente tradução foi feita a partir do texto da edição original de 1762. As notas indicadas por asteriscos e apresentadas no pé da página são de J.-J. Rousseau.

As notas indicadas por números e apresentadas no final do livro são de J. M. Fataud e M. C. Bartholy, preparadas para a edição da obra publicada na série Univers des Lettres Bordas, Ed. Bordas, Paris; selecionadas, traduzidas e adaptadas por Maria Ermantina Galvão G. Pereira.

*O Editor*

# O CONTRATO SOCIAL

ou

## Princípios do Direito Político

*por J.-J. Rousseau, cidadão de Genebra*

*– foederis aequas  
Dicamus leges.*

Eneida, XI

## ***Advertência***

*Este pequeno tratado foi extraído de uma obra mais extensa, empreendida outrora sem nenhuma consulta às minhas forças e de há muito abandonada. Dos diversos trechos que se poderiam tirar do que estava pronto, este é o mais considerável e pareceu-me o menos indigno de ser oferecido ao público. O resto já não existe mais.*

***Livro I***

Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, considerando os homens tais como são e as leis tais como podem ser. Procurarei sempre, nesta investigação, aliar o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que a justiça e a utilidade não se encontrem divididas.

Entro na matéria sem provar a importância de meu assunto. Perguntar-me-ão se sou príncipe ou legislador para escrever sobre política. Respondo que não, e que por isso mesmo escrevo sobre política. Fosse eu príncipe ou legislador, não perderia meu tempo dizendo o que deve ser feito: ou o faria, ou me calaria.

Nascido cidadão de um Estado livre e membro do Soberano<sup>1</sup>, por frágil que seja a influência de minha opinião nos negócios públicos, o direito de votar basta para impor-me o dever de instruir-me a esse respeito. Todas as vezes que medito sobre os governos, sinto-me feliz por encontrar sempre, em minhas reflexões, novos motivos para amar o do meu país!

CAPÍTULO I

***Objeto Deste Primeiro Livro***

O homem nasceu livre e por toda parte ele está agri-  
lhado. Aquele que se crê senhor dos outros não deixa  
de ser mais escravo que eles. Como se deu essa mudan-  
ça? Ignoro-o. O que pode legitimá-la? Creio poder resolver  
esta questão.

Se eu considerasse apenas a força e o efeito que dela  
deriva, diria: enquanto um povo é obrigado a obedecer  
e o faz, age bem; assim que pode sacudir esse jugo e o  
faz, age melhor ainda; porque, recobrando a liberdade  
pelo mesmo direito que lha tinha arrebatado, ou ele tem  
razão em retomá-la ou não tinham em lha tirar. Mas a or-  
dem social é um direito sagrado, que serve de base para  
todos os demais. Tal direito, entretanto, não advém da na-  
tureza; funda-se, pois, em convenções. Trata-se de saber  
quais são essas convenções. Antes de chegar a esse  
ponto, devo estabelecer o que acabo de adiantar.

## CAPÍTULO II

**Das Primeiras Sociedades**

A mais antiga de todas as sociedades, e a única natural, é a da família. Ainda assim, os filhos só permanecem ligados ao pai enquanto necessitam dele para a própria conservação. Assim que essa necessidade cessa, dissolve-se o vínculo natural. Isentos os filhos da obediência que deviam ao pai, isento o pai dos cuidados que devia aos filhos, voltam todos a ser igualmente independentes. Se continuam unidos, já não é de maneira natural, mas voluntária, e a própria família só se mantém por convenção.

Essa liberdade comum decorre da natureza do homem. Sua primeira lei consiste em zelar pela própria conservação, seus primeiros cuidados são aqueles que deve consagrar a si mesmo, e, tão logo alcança a idade da razão, sendo o único juiz dos meios adequados à sua conservação, torna-se por isso seu próprio senhor.

É a família, pois, o primeiro modelo das sociedades políticas, o chefe é a imagem do 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 compensa dos cuidados que lhes dedica, enquanto no Estado o prazer de comandar supre esse amor que o chefe não tem por seus povos.

Grotius<sup>2</sup> nega que todo poder humano seja estabelecido em favor daqueles que são governados; como exemplo, cita a escravidão. Sua maneira mais comum de raciocinar consiste sempre em estabelecer o direito pelo fato\*. Poder-se-ia empregar um método mais conseqüente, porém não mais favorável aos tiranos.

\* "As eruditas investigações sobre o direito público nada mais são, freqüentemente, que a história dos antigos abusos, e muita discussão inútil tem

É pois duvidoso, segundo Grotius, se o gênero humano pertence a uma centena de homens ou se essa centena de homens pertence ao gênero humano; e, ao longo de todo o seu livro, parece inclinar-se pela primeira hipótese; esta é, também, a opinião de Hobbes<sup>4</sup>. Eis, portanto, a espécie humana dividida em rebanhos, cada qual com seu chefe, que o guarda para devorá-lo.

Assim como um pastor é de natureza superior à de seu rebanho, também os pastores de homens, que são os seus chefes, possuem natureza superior à de seus povos. Desse modo raciocinava, segundo Filon<sup>5</sup>, o imperador Calígula, concluindo comodamente, dessa analogia, que os reis eram deuses, ou os povos eram animais.

O raciocínio desse Calígula remete ao de Hobbes e ao de Grotius. Também Aristóteles, antes de todos eles, dissera que os homens não são naturalmente iguais, mas nascem uns para a escravidão e outros para o domínio.

Tinha razão Aristóteles, porém tomava o efeito pela causa<sup>6</sup>. Todo homem nascido na escravidão nasce para a escravidão: nada mais certo. Os escravos tudo perdem sob seus grilhões, até o desejo de libertar-se deles; amam a servidão como os companheiros de Ulisses amavam o próprio embrutecimento\*. Se há, pois, escravos por natureza, é porque houve escravos contra a natureza. A força fez os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou.

sido travada quando alguém se dá ao trabalho de estudá-las em demasia." *Traité des intérêts de la Fr. avec ses voisins*, par M. L. M. d'A. [Na edição de 1782, a referência é dada da seguinte maneira: *Traité des intérêts de la Fr. avec ses voisins*, par M. le Marquis d'Argenson<sup>3</sup> (impresso por Rey, em Amsterdam)]. Foi exatamente o que fez Grotius.

\* Ver um pequeno tratado de Plutarco intitulado: *De como os animais usam a razão*.

Nada disse do rei Adão, nem do imperador Noé, pai de três grandes monarcas que dividiram entre si o universo, como o fizeram os filhos de Saturno, nos quais muitos acreditaram reconhecer aqueles<sup>7</sup>. Espero que apreciem a minha moderação, pois, descendendo diretamente de um desses príncipes, e talvez do ramo mais antigo, quem sabe se, pela verificação dos títulos, eu não chegaria à conclusão de ser o legítimo rei do gênero humano? Seja como for, não se pode discordar de que Adão tenha sido soberano do mundo como Robinson foi de sua ilha, enquanto permaneceu como o seu único habitante; e o que havia de cômodo nesse império era que o monarca, garantido em seu trono, não tinha a temer nem rebeliões, nem guerras, nem conspiradores.

## CAPÍTULO III

**Do Direito do Mais Forte**

O mais forte nunca é bastante forte para ser sempre o senhor, se não transformar sua força em direito e a obediência em dever. Daí o direito do mais forte, direito tomado aparentemente com ironia e na realidade estabelecido como princípio. Mas será que um dia nos explicarão essa palavra? A força é um poder físico; não vejo que moralidade pode resultar de seus efeitos. Ceder à força é um ato de necessidade, e não de vontade; é, quando muito, um ato de prudência. Em que sentido poderá constituir um dever?

Suponhamos por um momento esse pretensão direito. Digo que dele só resulta um galimatias inexplicável. Pois, tão logo seja a força que gera o direito, o efeito mu-

da com a causa; toda força que sobrepuja a primeira há de sucedê-la nesse direito. Tão logo se possa desobedecer impunemente, torna-se legítimo fazê-lo, e, como o mais forte sempre tem razão, basta agir de modo a ser o mais forte. Ora, o que é um direito que perece quando cessa a força? Se é preciso obedecer pela força, não há necessidade de obedecer por dever, e, se já não se é forçado a obedecer, também não já se é obrigado a fazê-lo. Vê-se, pois, que a palavra *direito* nada acrescenta à força; não significa, aqui, absolutamente nada.

Obedecei aos poderosos. Se isso quer dizer: “cedei à força”, o preceito é bom, mas supérfluo; afirmo que jamais será violado. Todo poder vem de Deus<sup>8</sup>, reconheço-o, mas também todas as doenças. Significa isso que não se deva chamar o médico? Quando um bandido me ataca num canto do bosque, não só preciso forçosamente entregar-lhe minha bolsa, mas também, caso pudesse salvá-la, estaria obrigado, em sã consciência, a entregá-la? Afinal, a pistola que ele empunha é também um poder.

Convenhamos, pois, que a força não faz o direito, e que só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos. Assim, minha pergunta inicial permanece de pé.

## CAPÍTULO IV

**Da Escravidão**

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

Se um particular, diz Grotius, pode alienar sua liberdade e converter-se em escravo de um senhor, por que

todo um povo não poderia alienar a sua e tornar-se súdito de um rei? Há aqui muitas palavras equívocas que exigem explicação, mas atenhamo-nos ao termo *alienar*. Alienar é dar ou vender. Ora, um homem que se faz escravo de outro não se dá, vende-se, pelo menos em troca de sua subsistência; mas um povo, por que se vende? Longe de prover à subsistência de seus súditos, o rei apenas tira a sua deles, e, segundo Rabelais, um rei não vive com pouco. Os súditos, por conseguinte, dão suas próprias pessoas sob a condição de que se tomem também os seus bens? Não vejo o que lhes resta para conservar.

Dir-se-á que o déspota assegura aos súditos a tranquilidade civil. Seja. Mas que ganham eles com isso, se as guerras que sua ambição lhes acarreta, se sua insaciável avidez, se os vexames de seu ministério os desolam<sup>9</sup> mais que as próprias dissensões? Que ganham eles, se essa mesma tranquilidade é uma de suas misérias? Vive-se tranquilo também nas masmorras, e isto bastará para que nos sintamos bem nelas? Os gregos encerrados no antro do Ciclope viviam tranquilos ali, esperando a vez de serem devorados<sup>10</sup>.

Dizer que um homem se dá gratuitamente é dizer uma coisa absurda e inconcebível; este ato é ilegítimo e nulo, pelo simples fato de que quem o pratica não está em seu juízo perfeito. Dizer o mesmo de todo um povo é supor um povo de loucos: a loucura não estabelece o direito.

Mesmo que cada um pudesse alienar-se a si mesmo, não poderia alienar os filhos; estes nascem homens e livres; sua liberdade lhes pertence e ninguém, senão eles, tem o direito de dispor dela. Antes de chegarem à idade da razão, o pai, em nome deles, pode estipular as condições para a sua conservação e bem-estar; mas não os dar

irrevogável e incondicionalmente, pois tal doação é contrária aos fins da natureza e ultrapassa os direitos da paternidade. Seria necessário, portanto, para que um governo arbitrário fosse legítimo, que em cada geração o povo fosse senhor de admiti-lo ou rejeitá-lo: mas então esse governo já não seria arbitrário.

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há nenhuma reparação possível para quem renuncia a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e subtrair toda liberdade a sua vontade é subtrair toda moralidade a suas ações. Enfim, é inútil e contraditória a convenção que estipula, de um lado, uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites. Não está claro que não se tem obrigação alguma para com aquele de quem se tem o direito de tudo exigir? E esta simples condição, sem equivalência, sem compensação, não acarreta a nulidade do ato? Pois que direito teria meu escravo contra mim, se tudo o que ele possui me pertence, se, sendo seu direito o meu, esse direito meu contra mim mesmo é uma palavra desprovida de qualquer sentido?

Grotius e outros encontram na guerra outra origem do pretense direito de escravidão. Tendo o vencedor, segundo eles, o direito de matar o vencido, este pode resgatar sua vida a expensas de sua liberdade, convenção tanto mais legítima quanto proveitosa a ambas as partes.

Mas é evidente que esse pretense direito de matar os vencidos não resulta, de modo algum, do estado de guerra. Isto apenas porque os homens, vivendo em sua primitiva independência, não têm entre si uma relação assaz constante para constituir nem o estado de paz nem o

estado de guerra; não são naturalmente inimigos. É a relação das coisas, e não dos homens, que produz a guerra, e, como o estado de guerra não pode nascer das simples relações pessoais, mas somente das relações reais, a guerra particular, ou de homem para homem, não pode existir nem no estado natural, em que não há propriedade constante, nem no estado social, em que tudo se acha sob a autoridade das leis<sup>11</sup>

Os combates particulares, os duelos, os recontros são atos que não constituem um estado; e, 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 como jamais houve outro, contrário aos princípios do direito natural e a toda boa política<sup>12</sup> (Requisito de Catão)

A guerra não é, pois, uma relação de homem para homem, mas uma relação de Estado para Estado, na qual os particulares só são inimigos acidentalmente, não como homens, nem mesmo como cidadãos\*, mas como soldados; não como membros da pátria, mas como seus

\* Os romanos, que, mais que qualquer outra nação do mundo, [melhor] compreenderam e respeitaram o direito da guerra, levavam tão longe os escrúpulos com relação a isso que não se permitia a um cidadão servir como voluntário sem se ter alistado expressamente contra o inimigo e principalmente contra determinado inimigo. Tendo sido reformada uma legião em que Catão, o Jovem, iniciava-se na guerra sob o comando de Popílio, Catão, o Velho, escreveu a Popílio que, se desejasse que seu filho continuasse a servir sob seu comando, era mister fazê-lo prestar um novo juramento militar, já que, estando o primeiro anulado, ele não podia mais voltar as armas contra o inimigo. E o mesmo Catão escreveu a seu filho aconselhando-o a abster-se de se apresentar em combate enquanto não tivesse prestado o novo juramento. Bem sei que poderão objetar-me com o sítio de Clusium e outros fatos particulares, mas eu cito leis e costumes. Os romanos são os que com menos freqüência transgrediram suas leis e foram os únicos a tê-las tão belas. [Nota acrescentada à edição de 1782.]

defensores. Enfim, cada Estado só pode ter por inimigos outros Estados, e não homens, porquanto não se pode estabelecer nenhuma verdadeira relação entre coisas de diversa natureza.

Esse princípio se conforma inclusive às máximas estabelecidas em todos os tempos e à prática constante de todos os povos civilizados. As declarações de guerra são advertências dirigidas menos às potências que aos seus súditos. O estrangeiro, seja rei, particular ou povo, que rouba, mata ou detém os súditos sem declarar guerra ao príncipe, não é um inimigo, é um bandido. Mesmo em plena guerra, um príncipe justo se apodera de tudo o que pertence ao público em país inimigo, mas respeita a pessoa e os bens dos particulares; respeita os direitos nos quais assentam os seus. Sendo o objetivo da guerra a destruição do Estado inimigo, tem-se o direito de matar seus defensores enquanto estiverem de armas na mão; mas, no momento em que as depõem e se rendem, cessando de ser inimigos ou instrumentos do inimigo, tornam-se outra vez simplesmente homens e já não se tem direito sobre sua vida. Por vezes, pode-se matar o Estado sem matar um só de seus membros; ora, a guerra não dá nenhum direito que não seja necessário ao seu objetivo. Esses princípios não são os mesmos de Grotius; não se fundam na autoridade de poetas, mas derivam da natureza das coisas e baseiam-se na razão.

Sobre o direito de conquista, não tem ele outro fundamento senão a lei do mais forte. Se a guerra não dá ao vencedor o direito de massacrar os povos vencidos, esse direito, que ele não tem, não pode servir de base ao direito de escravizá-los. Só se tem o direito de matar o inimigo quando não se pode escravizá-lo; o direito de escla-

vizá-lo não decorre, pois, do direito de matá-lo: portanto, é uma troca iníqua fazê-lo comprar, ao preço de sua liberdade, sua vida, sobre a qual não se tem direito algum. Quando se funda o direito de vida e de morte no direito de escravidão, e o direito de escravidão no direito de vida e de morte, não está claro que se cai num círculo vicioso?

Mesmo admitindo-se como possível esse terrível direito de tudo matar, digo que um escravo feito na guerra ou um povo conquistado não tem nenhuma obrigação para com seu senhor, salvo obedecê-lo enquanto a isso é forçado. Ao tomar um equivalente a sua vida, o senhor não lhe concedeu graça alguma: em vez de matá-lo sem proveito, matou-o utilmente. Longe, pois, de ter adquirido sobre ele qualquer autoridade além da força, o estado de guerra subsiste entre eles como antes, sua própria relação é um efeito desse estado, e o uso do direito da guerra não supõe nenhum tratado de paz. Fizeram uma convenção; seja: mas essa convenção, longe de destruir o estado de guerra, supõe sua continuidade.

Assim, seja qual for o lado por que se considerem as coisas, o direito de escravizar é nulo, não somente porque ilegítimo, mas porque absurdo e sem significação. As palavras *escravidão* e *direito* são contraditórias; excluem-se mutuamente. Seja de homem para homem, seja de um homem para um povo, este discurso há de ser sempre igualmente insensato<sup>13</sup>: Faço contigo uma convenção em que fica tudo a teu encargo e tudo em meu proveito, que observarei enquanto me aprouver, e que tu observarás enquanto isso me agradar.

## CAPÍTULO V

***De Como Sempre é Preciso Remontar a uma Primeira Convenção***

Mesmo que eu concordasse com tudo o que refutei até aqui, os fautores do despotismo não estariam em melhor situação. Sempre haverá grande diferença entre submeter uma multidão e reger uma sociedade. Que homens isolados sejam subjugados sucessivamente a um só, qualquer que seja o seu número, não vejo nisso senão um senhor e escravos, e de modo algum hei de considerá-los um povo e seu chefe. É, talvez, uma agregação, mas não uma associação; não há nela nem bem público nem corpo político. Ainda que esse homem houvesse subjugado metade do mundo, sempre seria um particular; seu interesse, separado do interesse dos outros, será sempre um interesse privado. Se esse mesmo homem vem a perecer, seu império, depois dele, fica disperso e sem ligação, como um carvalho, depois de consumido pelo fogo, se desfaz e se converte num monte de cinzas.

Um povo, diz Grotius, pode entregar-se a um rei. Segundo Grotius, portanto, um povo é um povo antes de entregar-se a um rei. Mesmo esse dom é um ato civil, supõe uma deliberação pública. Portanto, antes de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, seria bom examinar o ato pelo qual um povo é um povo. Porque esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da sociedade.

Com efeito, se não houvesse convenção anterior, a menos que a eleição fosse unânime, onde estaria a obrigação de os menos numerosos se submeterem à escolha dos mais numerosos, e de onde vem o direito de cem

indivíduos, que querem um senhor, votar por dez que não o querem? A lei da pluralidade dos sufrágios é por si só um estabelecimento<sup>14</sup> de convenção e supõe, pelo menos uma vez, a unanimidade.

## CAPÍTULO VI ***Do Pacto Social***

Suponho que os homens tenham chegado àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, por sua resistência, as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano pereceria se não mudasse seu modo de ser.

Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas apenas unir e dirigir as existentes, não têm meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças que possa sobrepujar a resistência, aplicando-as a um só móvel e fazendo-as agir em comum acordo<sup>15</sup>.

Essa soma de forças só pode nascer do concurso de muitos; mas, sendo a força e a liberdade de cada homem os primeiros instrumentos de sua conservação, como as empregará sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que deve a si mesmo? Essa dificuldade, reconduzindo ao meu assunto, pode enunciar-se nestes termos:

“Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre

quanto antes.”<sup>16</sup> Este é o problema fundamental cuja solução é fornecida pelo contrato social.

As cláusulas desse contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato que a menor modificação as tornaria inúteis e sem efeito, de sorte que, embora talvez jamais tenham sido formalmente enunciadas, são em toda parte as mesmas<sup>17</sup>, em toda parte tacitamente admitidas e reconhecidas; até que, violado o pacto social, cada qual retorna aos seus primeiros direitos e retoma a liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela.

Bem compreendidas, essas cláusulas se reduzem todas a uma só, a saber, a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade. Pois, em primeiro lugar, cada qual dando-se por inteiro, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa para os demais.

Além disso, como a alienação se faz sem reservas, a união é tão perfeita quanto possível, e nenhum associado tem algo a reclamar, pois, se restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria nenhum superior comum capaz de decidir entre eles e o público, cada qual sendo em algum ponto seu próprio juiz, logo pretenderia sê-lo em todos; o estado de natureza subsistiria e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã.

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

Se, pois, retirarmos do pacto social o que não é de sua essência, veremos que ele se reduz aos seguintes ter-

mos: *Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos, coletivamente, cada membro como parte indivisível do todo.*

Imediatamente, em vez da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos são os votos da assembléia, o qual recebe, por esse mesmo ato, sua unidade, seu eu comum<sup>18</sup>, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, assim formada pela união de todas as demais, tomava outrora o nome de *Cidade\**, 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 aos seus semelhantes. Quanto aos associados, eles recebem coletivamente o nome de *povo* e se chamam, em particular, *cidadãos*, enquanto participantes da autoridade soberana,

\* O verdadeiro sentido dessa palavra perde-se quase por completo entre os modernos; a maioria considera um burgo [*ville*] como uma Cidade<sup>19</sup> [*citê*], e um burguês como um cidadão. Não sabem que as casas formam o burgo, mas que são os cidadãos que formam a Cidade. Esse mesmo erro custou caro, outrora, aos cartagineses. Não me consta que o título *cives* tenha sido dado alguma vez aos súditos de algum príncipe, nem mesmo antigamente aos macedônios, nem, em nossos dias, aos ingleses, embora estes se encontrem mais perto da liberdade que todos os demais. Só os franceses tomam familiarmente esse nome de *cidadãos*, porque não têm uma noção verdadeira do termo, como se pode ver em seus dicionários, sem o que incorreriam, por usurpá-lo, no crime de lesa-majestade. Para eles, essa palavra exprime uma virtude e não um direito. Quando Bodin quis falar de nossos cidadãos e burgueses, cometeu grave equívoco, tomando uns pelos outros. O Sr. d'Alembert não se enganou neste particular e, em seu artigo intitulado "Genebra", distinguiu muito bem as quatro ordens de homens (ou mesmo cinco, se nelas se incluírem os simples estrangeiros) que existem na nossa cidade e das quais somente duas compõem a República. Que eu saiba, nenhum outro autor francês compreendeu o verdadeiro sentido da palavra *cidadão*.

na, e *súditos*, enquanto submetidos às leis do Estado. Esses termos, porém, confundem-se amiúde e são tomados um pelo outro; basta saber distingui-los quando empregados em toda a sua precisão.

## CAPÍTULO VII *Do Soberano*

Vê-se, por essa fórmula, que o ato de associação encerra um compromisso recíproco do público com os particulares, que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo<sup>20</sup>, acha-se comprometido numa dupla relação, a saber: como membro do soberano em face dos particulares e como membro do Estado em face do soberano. Mas não se pode aplicar aqui a máxima do Direito Civil, segundo a qual ninguém está obrigado aos compromissos assumidos consigo mesmo<sup>21</sup>; pois há uma grande diferença entre obrigar-se perante si mesmo e perante um todo do qual se faz parte.

Cabe notar ainda que a deliberação pública, que pode obrigar todos os súditos em face do soberano, em virtude das duas relações diferentes sob as quais cada um deles é encarado, não pode, pela razão contrária, obrigar o soberano em face de si mesmo e que, por conseguinte, é contra a natureza do corpo político impor-se o soberano uma lei que não possa infringir. Não podendo considerar-se senão sob uma única e mesma relação, encontra-se então no caso de um particular contratando consigo mesmo, por onde se vê que não há, nem pode haver, nenhuma espécie de lei fundamental obrigatória para o corpo do povo, nem mesmo o contrato social. Isto não significa que esse

corpo não possa comprometer-se com outrem no que não derroge esse contrato; pois, em relação ao estrangeiro, ele se torna um ser simples, um indivíduo.

Mas o corpo político ou o soberano, tirando seu ser unicamente da santidade do contrato, jamais pode obrigar-se, mesmo em relação a outrem, a nada que derroge esse ato primitivo, como alienar uma parte de si mesmo ou submeter-se a outro soberano. Violar o ato pelo qual ele existe seria aniquilar-se, e o que nada é nada produz.

Tão logo essa multidão se encontre assim reunida num corpo, não se pode ofender um dos membros sem atacar o corpo, nem, muito menos, ofender o corpo sem que os membros disso se ressintam. Assim, o dever e o interesse obrigam igualmente as duas partes contratantes a se ajudarem mutuamente, e os mesmos homens devem buscar reunir, sob essa dupla relação, todas as vantagens que dela emanam.

Ora, o soberano, sendo formado apenas pelos particulares que o compõem, não tem nem pode ter interesse contrário ao deles; conseqüentemente, o poder soberano não tem nenhuma necessidade de garantia em face dos súditos, porque é impossível que o corpo queira prejudicar todos os seus membros e veremos a seguir que não pode prejudicar ninguém<sup>22</sup> em particular. O soberano, só pelo fato de sê-lo, é sempre tudo aquilo que deve ser.

O mesmo, porém, não ocorre com os súditos em relação ao soberano, por cujos compromissos, apesar do interesse comum, ninguém responderia se não encontrasse meios de assegurar-se de sua fidelidade.

Com efeito, cada indivíduo pode, como homem, ter uma vontade particular oposta ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular po-

de ser muito diferente do interesse comum; sua existência absoluta e naturalmente independente pode levá-lo a considerar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda será menos prejudicial aos demais do que será o pagamento oneroso para ele; e, considerando a pessoa moral que constitui o Estado como um ente de razão, pois que não é um homem, gozará dos direitos do cidadão sem querer cumprir os deveres do súdito – injustiça cujo progresso redundaria na ruína do corpo político.

A fim de que o pacto social não venha a constituir, pois, um formulário vazio, compreende ele tacitamente esse compromisso, o único que pode dar força aos outros: aquele que se recusar a obedecer à vontade geral a isso será constrangido por todo o corpo – o que significa apenas que será forçado a ser livre<sup>23</sup>, pois é esta a condição que, entregando à pátria cada cidadão, o garante contra toda dependência pessoal, condição que configura o artifício e o jogo da máquina política, a única a legitimar os compromissos civis, que sem isso seriam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos.

#### CAPÍTULO VIII

#### ***Do Estado Civil***<sup>24</sup>

A passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. Só então, assumindo a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o do apetite, o homem, que até então

não levara em conta senão a si mesmo, se viu obrigado a agir com base em outros princípios e a consultar sua razão antes de ouvir seus pendores. Conquanto nesse estado se prive de muitas vantagens concedidas pela natureza, ganha outras de igual importância: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas idéias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem amiúde a uma condição inferior àquela de que saiu, deveria bendizer sem cessar o ditoso instante que dela o arrancou para sempre, transformando-o de um animal estúpido e limitado num ser inteligente, num homem.

Reduzamos todo esse balanço<sup>25</sup> a termos de fácil comparação. O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto deseja e pode alcançar; o que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Para que não haja engano a respeito dessas compensações, importa distinguir entre a liberdade natural, que tem por limites apenas as forças do indivíduo, e a liberdade civil, que é limitada pela vontade geral, e ainda entre a posse, que não passa do efeito da força ou do direito do primeiro ocupante, e a propriedade, que só pode fundar-se num título positivo.

Sobre o que precede, poder-se-ia acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si, porquanto o impulso do mero apetite é escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade. Mas já falei muito sobre essa matéria, e o sentido filosófico da palavra *liberdade* não é aqui do âmbito do meu assunto.

CAPÍTULO IX  
**Do Domínio Real**<sup>26</sup>

Cada membro da comunidade entrega-se a ela no momento de sua formação, tal como se encontra naquele instante – ele e todas as suas forças, das quais fazem parte os bens que possui. Não que, por esse ato, a posse mude de natureza ao mudar de mãos e se torne propriedade nas do soberano, mas sim que, sendo as forças da Cidade incomparavelmente maiores que as de um particular, a posse pública é também, na verdade, mais forte e mais irrevogável, sem ser mais legítima, pelo menos para os estrangeiros. Porque o Estado, perante seus membros, é senhor de todos os seus bens pelo contrato social, que no Estado serve de base a todos os direitos; mas não o é perante as outras potências senão pelo direito de primeiro ocupante que recebeu dos particulares.

O direito de primeiro ocupante, embora mais real que o do mais forte, só se torna um verdadeiro direito após o estabelecimento do direito de propriedade. Todo homem tem naturalmente direito a tudo o que lhe é necessário; mas o ato positivo, que o torna proprietário de qualquer bem, o exclui de tudo o mais. Tomada a sua parte, deve limitar-se a ela, e já não goza de nenhum direito à comunidade. Eis por que o direito de primeiro ocupante, tão frágil no estado de natureza, é respeitável para todos os homens civis. Respeita-se menos, nesse direito, aquilo que pertence a outrem do que aquilo que não se possui.

Em geral, para autorizar o direito do primeiro ocupante sobre um terreno qualquer, são necessárias as seguintes condições: 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 o cultivo, únicos sinais de propriedade que, na ausência de títulos jurídicos, devem ser respeitados pelos outros<sup>27</sup>.

Com efeito, atribuir à necessidade e ao trabalho o direito de primeiro ocupante não será levá-lo tão longe quanto possível? Poder-se-á não estabelecer limites para esse direito? Bastará pôr os pés num terreno comum para logo pretender ser o seu dono? Bastará a força, capaz de afastar dele por um momento os outros homens, para tirar-lhes o direito de ali voltar? Como pode um homem ou um povo apossar-se de um território imenso e privar dele todo o gênero humano, a não ser por uma usurpação punível, pois que tira ao resto dos homens o abrigo e os alimentos que a natureza lhes deu em comum? Quando Nuñez Balboa<sup>28</sup> tomou posse, no litoral, do mar do Sul e de toda a América meridional em nome da coroa de Castela, será que isso o autorizava a despojar todos os habitantes e excluir dali todos os príncipes do mundo? Em tais bases, tais cerimônias se multiplicavam inutilmente, e ao Rei Católico bastaria, de seu gabinete, tomar posse de uma só vez de todo o universo, mesmo que tivesse de excluir em seguida de seu império o que antes pertencia a 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, o que coloca os possuidores numa dependência ainda maior e faz de suas próprias forças a garantia de sua fidelidade. Essa vantagem não parece ter sido bem

compreendida pelos antigos monarcas que, intitulado-se simplesmente rei dos persas, dos citas, dos macedônios, pareciam considerar-se mais como chefes dos homens que como senhores do país. Os monarcas de hoje, mais hábeis, chamam-se a si mesmos reis da França, da Espanha, da Inglaterra, etc. Dominando assim o território, sentem-se mais seguros de dominar os habitantes.

O que há de singular nessa alienação é que, aceitando os bens dos particulares, a comunidade, longe de despojá-los, só faz assegurar-lhes a posse legítima, transformando a usurpação num verdadeiro direito e a fruição em propriedade<sup>29</sup>. Passando os possuidores, então, a serem considerados como depositários do bem público, com seus direitos respeitados por todos os membros do Estado e sustentados por todas as suas forças contra o estrangeiro, em virtude de uma cessão vantajosa ao público e mais ainda a si mesmos, adquirem, por assim dizer, tudo quanto deram. Esse paradoxo se explica facilmente pela distinção entre os direitos que o soberano e o proprietário têm sobre os mesmos bens, como se verá adiante.

Pode suceder também que os homens comecem a unir-se antes de possuir qualquer coisa e que, apossando-se em seguida de um terreno suficiente para todos, o desfrutem em comum ou o partilhem entre si, seja em partes iguais, seja em proporções estabelecidas pelo soberano. De qualquer forma que se faça essa aquisição, o direito de cada particular sobre seus próprios bens está sempre subordinado ao direito da comunidade sobre todos, sem o que não teria solidez o vínculo social, nem força real o exercício da soberania.

Encerrarei este capítulo e este livro por uma observação que deve servir de base a todo o sistema social:

em vez de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substitui, ao contrário, por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, e, podendo ser desiguais em força ou em talento, todos se tornam iguais por convenção e de direito\*.

## ***Livro II***

---

\* Sob os maus governos, essa igualdade é apenas aparente e ilusória: serve somente para manter o pobre em sua miséria e o rico em 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 na medida em que todos eles têm alguma coisa e nenhum tem demais.

CAPÍTULO I  
***A Soberania é Inalienável***

A primeira e mais importante consequência dos princípios acima estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado em conformidade com o objetivo de sua instituição, que é o bem comum: pois, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o tornou possível. O vínculo social é formado pelo que há de comum nesses diferentes interesses, e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordam, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, é unicamente com base nesse interesse comum que a sociedade deve ser governada.

Digo, pois, que a soberania, sendo apenas o exercício da vontade geral, nunca pode alienar-se, e que o soberano, não passando de um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo; pode transmitir-se o poder – não, porém, a vontade.

Com efeito, se não é impossível que uma vontade particular concorde num determinado ponto com a vontade

geral, é pelo menos impossível que esse acordo seja duradouro e constante, porque a vontade particular, por sua própria natureza, tende às predileções, enquanto a vontade geral propende para a igualdade. Mais impossível ainda é ter uma garantia desse acordo; ainda que houvesse sempre de existir, não seria um efeito da arte, senão do acaso. O soberano pode muito bem dizer: “Quero, neste momento, o que quer tal homem, ou, pelo menos, o que ele afirma querer”. Não pode, porém, afirmar: “O que esse homem quiser amanhã, também eu hei de querer” – porque é absurdo submeter-se a vontade a grilhões futuros e porque não depende de nenhuma vontade consentir em algo contrário ao bem do ser que quer. Se, pois, o povo promete simplesmente obedecer, por esse mesmo ato ele se dissolve e perde sua qualidade de povo; no momento em que há um senhor, já não há soberano e, desde então, destrói-se o corpo político.

Isto não significa que as ordens dos chefes não possam passar por vontades gerais, enquanto o soberano, livre para a isso se opor, não o faz. Em tal caso, pelo silêncio universal deve-se presumir o consentimento do povo. Isso será mais amplamente explicado.

## CAPÍTULO II

### *A Soberania é Indivisível*

Pela mesma razão por que é inalienável, a soberania é indivisível, visto que a vontade ou é geral\* ou não o é;

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

ou é a do corpo do povo, ou unicamente 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; é, quando muito, um decreto.

Mas, não podendo dividir a soberania em seu princípio, nossos políticos a dividem em seu objeto; eles a dividem em força e vontade, em poder legislativo e poder executivo, em direitos de impostos, de justiça e de guerra, em administração interior e em poder de negociar com o estrangeiro; ora confundem todas essas partes, ora as separam. Fazem do soberano um ser fantástico, formado de diversas peças entremeadas, tal como se formassem o homem de vários corpos, um dos quais tivesse olhos, outro braços, outro pés, e nada mais. Os pelotiqueiros do Japão, segundo se conta, despedaçam uma criança aos olhos dos espectadores e depois, jogando para o ar todos os seus membros, um após outro, fazem voltar ao chão a criança viva e totalmente recomposta. Tais são, aproximadamente, os passes de mágica dos nossos políticos: depois de desmembrar o corpo social por uma ilusão digna das feiras, tornam a reunir as peças sabe-se lá como.

Decorre esse erro do fato de não disporem de noções exatas a respeito da autoridade soberana e de terem tomado como partes dessa autoridade o que não passava de emanações dela. Assim, por exemplo, consideram-se o ato de declarar a guerra e o de fazer a paz como atos de soberania, quando não o são, visto não ser cada um desses atos uma lei, mas apenas uma aplicação da lei, um ato particular que determina o caso da lei, como se verá claramente quando definirmos a idéia ligada à palavra *lei*.

Examinando-se de igual modo as demais divisões, ver-se-á que se incorre em erro todas as vezes que se acredita estar a soberania dividida, porquanto os direitos tomados como partes dessa soberania lhe estão todos subordinados e supõem sempre vontades supremas, às quais tais direitos se limitam a dar execução.

Impossível dizer o quanto de obscuridade essa falta de exatidão lançou sobre as conclusões dos autores em matéria de direito político, quando quiseram julgar os respectivos direitos dos reis e dos povos com base nos princípios que haviam estabelecido. Pode-se ver, nos capítulos III e IV do primeiro livro de Grotius, como esse sábio e seu tradutor, Barbeyrac<sup>1</sup>, se confundem, embaraçando-se em seus sofismas, temerosos de dizer demais sobre o assunto ou de não dizer o bastante segundo seus pontos de vista, pondo em choque os interesses que deviam conciliar. Grotius, refugiado na França, descontente com sua pátria e desejoso de agradar a Luís XIII, a quem seu livro é dedicado, nada poupa para despojar os povos de todos os seus direitos e para com eles revestir os reis com toda a arte possível. Tal foi, também, o estilo de Barbeyrac, que dedicou sua tradução ao rei da Inglaterra, Jorge I. Infelizmente, porém, a expulsão de Jaime II, que ele denomina abdicação, forçou-o a manter-se em reserva, a esquivar-se, a tergiversar, para não fazer de Guilherme um usurpador<sup>2</sup>. Houvessem esses dois escritores adotado os verdadeiros princípios, todas as dificuldades desapareceriam e teriam sido sempre conseqüentes; mas, nesse caso, diriam tristemente a verdade e não cortejariam senão o povo. Ora, a verdade não conduz à fortuna, e o povo não concede nem embaixadas, nem cátedras, nem pensões.

## CAPÍTULO III

***Se a Vontade Geral Pode Errar***

Decorre do exposto que a vontade geral é invariavelmente reta e tende sempre à utilidade pública; mas daí não se segue que as deliberações do povo tenham sempre a mesma retidão. Deseja-se sempre o próprio bem, mas não é sempre que se pode encontrá-lo. Nunca se corrompe o povo, mas com frequência o enganam, e só então ele parece desejar o mal.

Via de regra, há muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta se refere somente ao interesse comum, enquanto a outra diz respeito ao interesse privado, nada mais sendo que uma soma das vontades particulares. Quando, porém, se retiram dessas mesmas vontades os mais e os menos que se destroem mutuamente\*, resta, como soma das diferenças, a vontade geral.

Se, quando o povo suficientemente informado delibera, os cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças haveria de resultar sempre a vontade geral, e a deliberação seria sempre boa. Mas, quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações se faz geral em relação aos seus membros, e particular em relação ao Estado; pode-se, então, dizer que já não há tantos votantes quantos são os ho-

\* "Cada interesse", diz o marquês d'Argenson, "tem princípios diferentes. O acordo de dois interesses particulares se forma por oposição ao de um terceiro." Poderia ter acrescentado que o acordo de todos os interesses se forma por oposição ao de cada um. Se não houvesse interesses diferentes, mal se perceberia o interesse comum, que nunca haveria de encontrar obstáculo: tudo caminharia por si mesmo, e a política deixaria de ser uma arte.

mens, mas apenas tantas quantas são as associações<sup>3</sup>. As diferenças tornam-se menos numerosas e dão um resultado menos geral. E, por fim, quando uma dessas associações é tão grande que sobrepuja todas as demais, já não se tem por resultado uma soma de pequenas diferenças, senão uma diferença única; então, já não há vontade geral, e a opinião vencedora não passa de uma opinião particular.

Importa, pois, para se chegar ao verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja sociedade parcial no Estado e que cada cidadão só venha a opinar de acordo com seu próprio ponto de vista\*. Tal foi a única e sublime instituição do grande Licurgo<sup>4</sup>. Em havendo sociedades parciais, impõe-se multiplicar-lhes o número a fim de impedir a desigualdade entre elas, como fizeram Sólon<sup>5</sup>, Numa<sup>6</sup> e Sérvio<sup>7</sup>. Essas precauções são as únicas adequadas para que a vontade geral seja sempre esclarecida e o povo não se engane.

#### CAPÍTULO IV

### ***Dos Limites do Poder Soberano***

Se o Estado ou a Cidade não constituem senão uma pessoa moral, cuja vida consiste na união de seus membros, e se o mais importante de seus cuidados é o de sua

\* "Vera cosa è", diz Maquiavel, "che alcune divisioni nucono alle Republiche, e alcune giovano: quelle nucono che sono dalle sette e da partigiani accompagnate: quelle giovano che senza sette, senza partigiani si mantengono. Non potendo adunque provedere un fondatore d'una Republica che non siano inimicizie in quella, hà da proveder almeno che non vi siano sette" (Istorie Fiorentine, L. VII).

própria conservação, torna-se-lhe necessária uma força universal e compulsiva<sup>8</sup> para mover e dispor cada parte da maneira mais conveniente ao todo. Assim como a natureza dá a cada homem um poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, recebe, como ficou dito, o nome de soberania.

Mas, além da pessoa pública, temos de considerar as pessoas privadas que a compõem e cuja vida e liberdade são naturalmente independentes dela. Trata-se, pois, de distinguir entre os respectivos direitos dos cidadãos e do soberano\*, e os deveres que os primeiros devem cumprir na qualidade de súditos, e o direito natural de que devem gozar na qualidade de homens.

No tocante a tudo quanto cada um aliena, pelo pacto social, de seu poder, de seus bens e de sua liberdade, convém-se que representa somente a parte de tudo aquilo cujo uso interessa à comunidade, mas é preciso convir também que só o soberano pode julgar desse interesse.

Todos os serviços que um cidadão pode prestar ao Estado passam a ser um dever tão logo o soberano os solicite; mas o soberano, de sua parte, não pode onerar os súditos com nenhuma pena inútil à comunidade; não pode sequer desejá-lo, pois, sob a lei da razão, não menos 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 sua natureza é tal

\* Leitores atentos, não vos precipiteis, por favor, em acusar-me aqui de contradição. Não pude evitá-la nos termos, em virtude da pobreza da língua, mas esperai.

que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar para outrem sem trabalhar também para si mesmo. Por que a vontade geral é sempre reta, e por que todos querem constantemente a felicidade de cada um, senão pelo fato de 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 e a noção de justiça que ela produz derivam da preferência que cada um tem por si mesmo e, por conseguinte, da natureza do homem, de que a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto em seu objeto quanto em sua essência<sup>9</sup>; de que deve partir de todos, para aplicar-se a todos; e de que perde sua retidão natural quando tende a algum objeto individual e determinado, porque então, julgando aquilo que nos é estranho, não temos a guiar-nos nenhum verdadeiro princípio de eqüidade.

Com efeito, desde que se trata de um fato ou de um direito particular sobre um ponto que não foi regulamentado por uma convenção geral e anterior, o caso torna-se contencioso. É um processo em que os particulares interessados representam uma das partes e o público a outra, mas no qual não vejo nem a lei que deve ser observada, nem o juiz que deve pronunciar-se. Seria ridículo, então, querer recorrer a uma decisão expressa da vontade geral, que não pode ser senão a conclusão de uma das partes e que, por consequência, não passa, para a outra, de uma vontade estranha, particular, nessa ocasião induzida à injustiça e sujeita ao erro. Assim, do mesmo modo que uma vontade particular não pode representar a vontade geral, esta, por sua vez, muda de natureza ao ter um objeto particular e não pode, como geral, pronunciar-se nem sobre um homem nem sobre um fato.

Quando o povo de Atenas, por exemplo, nomeava ou destituía seus chefes, concedia honrarias a um, impunha castigos a outro e, por um sem-número de decretos particulares, exercia indistintamente todos os atos do governo, o povo não tinha mais vontade geral propriamente dita; já não agia como soberano, mas como magistrado. Isso parecerá contrário às idéias comuns, mas dêem-me tempo para expor as minhas.

Deve-se compreender, nesse sentido, que o que generaliza a vontade é menos o número de votos que o interesse comum que os une, pois, nessa instituição, cada qual se submete necessariamente às condições que impõe aos demais: admirável acordo entre o interesse e a justiça, que dá às deliberações comuns um caráter de eqüidade que vemos desaparecer na discussão de qualquer negócio particular, pela falta de um interesse comum que una e identifique a regra do juiz com a da parte.

Qualquer que seja a via pela qual se remonte ao princípio, chega-se sempre à mesma conclusão, a saber: o pacto social estabelece tal igualdade entre os cidadãos que todos eles se comprometem sob as mesmas condições e devem gozar dos mesmos direitos. Assim, pela natureza do pacto, todo ato de soberania, isto é, todo ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos, de sorte que o soberano conhece somente o corpo da nação e não distingue nenhum daqueles que a compõem. Que é, pois, propriamente, um ato de soberania? Não é uma convenção do superior com o inferior, mas uma convenção do corpo com cada um de seus membros: Convenção legítima porque tem como base o contrato social, eqüitativa porque comum a todos, útil porque não pode ter outro objeto senão o bem

geral, e sólida porque tem por garantia a força pública e o poder supremo. Enquanto os súditos só estiverem submetidos a tais convenções, não obedecem a ninguém, mas apenas a sua própria vontade; e perguntar até onde se estendem os respectivos direitos do soberano e dos cidadãos é perguntar até que ponto estes podem comprometer-se consigo mesmos, cada um com todos e todos com cada um.

Vê-se, assim, que o poder soberano, por mais absoluto, sagrado e inviolável que seja, não ultrapassa nem pode ultrapassar os limites das convenções gerais, e que qualquer homem pode dispor plenamente do que lhe foi deixado, por essas convenções, de seus bens e de sua liberdade; de modo que o soberano nunca tem o direito de onerar mais a um súdito que a outro, porque então, tornando-se a questão particular, seu poder já não é competente.

Uma vez admitidas essas distinções, é tão falso que no contrato social haja por parte dos particulares qualquer verdadeira renúncia, que sua situação, por efeito desse contrato, vem a ser realmente preferível à que havia antes dele, e, em vez de uma alienação, não fizeram senão uma troca vantajosa de um modo de ser incerto e precário por um outro melhor e mais seguro, da independência natural pela liberdade, do poder de prejudicar a outrem pela própria segurança, e de sua força, que outras podiam superar, por um direito que a união social torna invencível. A própria vida, que devotaram ao Estado, é por este continuamente protegida e, quando a expõem para sua defesa, que fazem senão retribuir-lhe o que dele receberam? Que fazem que não fariam mais amiúde e com maior perigo no estado de natureza, quando, travan-

do combates inevitáveis, defenderiam com o risco da própria vida aquilo que lhes serve para conservá-la? Todos têm de combater pela pátria quando necessário, é verdade; mas também ninguém terá jamais que combater por si mesmo. No que respeita à nossa segurança, não ganhamos ainda em correr uma parte dos riscos que precisaríamos correr por nós mesmos tão logo ela nos fosse retirada?

## CAPÍTULO V

**Do Direito de Vida e de Morte**

Pergunta-se<sup>10</sup> como os particulares, não tendo o direito de dispor de sua própria vida, podem transmitir ao soberano esse mesmo direito que não têm. A questão só parece difícil de resolver porque está mal colocada. Qualquer homem tem o direito de arriscar sua própria vida para conservá-la. Acaso já se disse que aquele que se lança por uma janela para escapar a um incêndio seja culpado de suicídio? Acaso já se atribuiu tal crime àquele que perece numa tempestade cujo perigo não ignorava ao embarcar?

O tratado social tem por finalidade a conservação dos contratantes. Quem deseja os fins deseja também os meios, e esses meios são inseparáveis de certos riscos, e até de certas perdas. Quem deseja conservar sua vida a expensas dos outros também deve dá-la por eles quando necessário. Ora, o cidadão já não é juiz do perigo ao qual a lei quer que ele se exponha, e, quando o príncipe<sup>11</sup> lhe diz: “É útil ao Estado que morras”, deve morrer, pois foi somente graças a essa condição que até então

viveu em segurança e que sua vida já não é apenas uma dádiva da natureza, mas um dom condicional do Estado.

A pena de morte infligida aos criminosos pode ser encarada, de certo modo, sob o mesmo ponto de vista: é para não ser a vítima de um assassino que alguém consente em morrer, caso se torne assassino. Nesse tratado, longe de dispor de sua própria vida, só se pensa em garanti-la, e não é de presumir-se que, por isso, qualquer dos contratantes premedite fazer-se enforcar.

Ademais, qualquer malfeitor, atacando o direito social, torna-se por seus crimes rebelde e traidor da pátria, deixa de ser um de seus membros ao violar suas leis e até lhe faz a guerra. Então, a conservação do Estado é incompatível com a sua, sendo necessário que um deles pereça, e, quando se faz morrer o culpado, é menos como cidadão que como inimigo. Os processos e o julgamento são as provas e a declaração de que ele rompeu o tratado social e, por conseguinte, de que já não é membro do Estado. Ora, como ele se reconheceu tal, ao menos por sua residência, deve ser afastado pelo exílio como infrator do pacto, ou pela morte como inimigo público; pois tal inimigo não é uma pessoa moral, é um homem, e então o direito da guerra é o de matar o vencido.

Mas, objetará alguém, a condenação de um criminoso é um ato particular. De acordo; por isso essa condenação não pertence ao soberano – é um direito que ele pode conferir sem poder ele próprio exercê-lo. Todas as minhas idéias são coesas, mas não posso expô-las todas ao mesmo tempo.

De resto, a freqüência dos suplícios é sempre um sinal de fraqueza ou de preguiça no governo. Não há malvado que não se possa tornar bom para algo. Não se

tem o direito de matar, mesmo para servir de exemplo, salvo aquele que não se pode conservar sem perigo.

Quanto ao direito de perdão, ou de isentar um culpado da pena imposta pela lei e pronunciada pelo juiz, este direito não pertence senão àquele que está acima do juiz e da lei, a saber, o soberano. Ainda assim, seu direito não está bem definido, e os casos de aplicá-lo são muito raros. Num Estado bem governado poucas são as punições, não porque se concedem muitos indultos, mas porque há poucos criminosos: a abundância de crimes assegura sua impunidade quando o Estado decai. Sob a República romana, nunca o Senado nem os cônsules tentaram conceder indulto; nem sequer o povo o concedia, embora às vezes revogasse seu próprio juízo. Os indultos constantes anunciam que logo os delitos se tornarão impunes, e todos sabem aonde isso leva. Mas sinto que meu coração murmura e detém minha pena. Deixemos a discussão destas questões para o homem justo que nunca incorreu em falta e que jamais necessitou de indulto.

## CAPÍTULO VI

### *Da Lei*

Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se agora de dar-lhe o movimento e a vontade pela legislação. Pois o ato primitivo, pelo qual esse corpo se forma e se une, nada determina ainda daquilo que lhe cumpre fazer para conservar-se.

O que é bom e conforme à ordem o é pela natureza das coisas e independente das convenções humanas. Toda justiça provém de Deus, só ele é a sua fonte; mas, se

soubéssemos recebê-la de tão alto, não necessitaríamos nem de governo nem de leis. Há, por certo, uma justiça universal que emana unicamente da razão, porém essa justiça, para ser admitida entre nós, precisa ser recíproca. Se consideramos humanamente as coisas, desprovidas de sanção natural, as leis da justiça são vãs entre os homens. Produzem somente o bem do malvado e o mal do justo, quando este as observa para com todos sem que ninguém as observe para com ele. Por conseguinte, tornam-se necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres e conduzir a justiça ao seu fim. No estado de natureza, em que tudo é comum, nada devo àqueles a quem nada prometi, e não reconheço como de outrem senão o que me é inútil. O mesmo não se passa no estado civil, no qual todos os direitos são estabelecidos pela lei.

Mas que é, afinal, uma lei? Enquanto nos contentarmos em ligar a essa palavra apenas idéias metafísicas, continuaremos a raciocinar sem chegarmos a um acordo, e quando dissermos o que é uma lei da natureza não saberemos melhor o que é uma lei do Estado<sup>12</sup>.

Já disse que não existe vontade geral acerca de um objeto particular. Esse objeto particular, com efeito, ou está no Estado ou fora dele. 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 sua parte, uma relação que os converte em dois seres separados, um dos quais é a parte e o outro o todo menos essa parte. Porém, o todo menos uma parte não é o todo, e enquanto subsistir essa relação não existe o todo, senão duas partes desiguais; donde se segue que a vontade de uma não é geral em relação à outra.

Todavia, quando todo o povo estatui sobre todo o povo, não considera senão a si mesmo, e nesse caso, se há uma relação, é entre o objeto inteiro sob um ponto de vista e o objeto inteiro sob um outro ponto de vista, sem nenhuma divisão do todo. Então a matéria sobre a qual se estatui é tão geral quanto a vontade que estatui. É a esse ato que chamo uma lei.

Quando afirmo que o objeto das leis é sempre geral, entendo que a lei considera os súditos coletivamente e as ações como abstratas, nunca um homem como indivíduo nem uma ação particular. Assim, a lei pode perfeitamente estatuir que haverá privilégios, mas não pode concedê-los nomeadamente a ninguém. Pode criar diversas classes de cidadãos, e até especificar as qualidades que darão direito a essas classes, porém não pode nomear os que nela serão admitidos. Pode estabelecer um governo real e uma sucessão hereditária, mas não pode eleger um rei nem nomear uma família real; numa palavra, toda função que se refere a um objeto individual não está no âmbito do poder legislativo.

Partindo dessa idéia, vê-se com clareza que já não é preciso perguntar a quem compete fazer as leis, visto serem atos da vontade geral, nem se o Príncipe está acima da lei, visto ser membro do Estado, nem se a lei pode ser injusta, porquanto ninguém é injusto para consigo mesmo, nem como se é livre e ao mesmo tempo submetido às leis, já que estas são meras expressões de nossa vontade.

Vê-se, ademais, que, reunindo a lei a universalidade da vontade e a do objeto, o que um homem, seja ele quem for, ordena por si mesmo não é uma lei. O que ordena o soberano sobre um objeto particular não é, tam-

pouco, uma lei, mas um decreto, nem um ato de soberania, mas de magistratura.

Chamo, pois, República a todo Estado regido por leis, qualquer que seja a sua forma de administração, porque só então o interesse público governa e a coisa pública significa algo. Todo governo legítimo é republicano\*: mais adiante explicarei o que é governo.

As leis não são, em verdade, senão as condições da associação civil. O povo submetido às leis deve ser o autor delas; somente aos que se associam compete regulamentar as condições da sociedade. Mas como as regulamentarão? De comum acordo ou por súbita inspiração? O corpo político dispõe de um órgão para enunciar essas vontades? Quem lhe dará a providência necessária para formar-lhe os atos e publicá-los com antecipação, ou como os pronunciará no momento da necessidade? Como uma multidão cega que muitas vezes não sabe o que quer, porque raramente sabe o que lhe convém, levará a bom termo uma empresa tão grande e difícil como o é um sistema de legislação? O povo, por si, quer sempre o bem, mas nem sempre o reconhece por si só. A vontade geral é sempre reta, mas o julgamento que a guia nem sempre é esclarecido. É necessário fazer com que veja os objetos tais como são, às vezes tais como lhe devem parecer, mostrar-lhe o bom caminho que procura, preservá-la da sedução das vontades particulares, relacionar aos seus olhos os lugares e os tempos, contra-

\* Por esse termo não entendo somente uma aristocracia ou uma democracia, mas, de maneira geral, qualquer governo guiado pela vontade geral, que é a lei. Para ser legítimo, não é necessário que o governo se confunda com o soberano, mas sim que seja o seu ministro; então, a própria monarquia é república. Isto será esclarecido no livro seguinte.

balançar o atrativo das vantagens presentes e sensíveis pelo perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares vêem o bem que rejeitam, o público quer o bem que não vê. Todos necessitam igualmente de guias. É preciso obrigar uns a conformar suas vontades à razão e ensinar o outro a conhecer o que deseja. Então das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o exato concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis de onde nasce a necessidade de um legislador.

#### CAPÍTULO VII **Do Legislador**<sup>13</sup>

Para descobrir as melhores regras de sociedade que convêm às nações, seria necessária uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não experimentasse nenhuma, que não tivesse relação alguma com nossa natureza e a conhecesse a fundo, cuja felicidade fosse independente de nós e, no entanto, admitisse ocupar-se da nossa; e que, enfim, no transcurso do tempo, contentando-se com uma glória longínqua, pudesse trabalhar num século e usufruir em outro\*. Haveria necessidade de deuses para dar leis aos homens.

O mesmo raciocínio que fazia Calígula quanto ao fato, fazia-o Platão quanto ao direito para definir o homem civil ou real, que ele procura em seu livro do reino<sup>14</sup>; mas, se é verdade que um grande príncipe é um homem raro, que dizer de um grande legislador? Ao primeiro

\* Um povo só se torna célebre quando sua legislação começa a declinar. Ignora-se durante quantos séculos a instituição de Licurgo fez a felicidade dos espartanos, antes que se falasse deles no resto da Grécia.

basta seguir o modelo que o segundo deve propor. Este é o mecânico que inventa a máquina, aquele não passa do operário que a monta e a faz funcionar. Na origem das sociedades, diz Montesquieu, são os chefes das repúblicas que fazem a instituição e em seguida é a instituição que forma os chefes das repúblicas<sup>15</sup>.

Quem ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se capaz de mudar, por assim dizer, a natureza humana; de transformar cada indivíduo que, por si mesmo, é um todo perfeito e solidário em parte de um todo maior, do qual esse indivíduo recebe, de certa forma, sua vida e seu ser; de alterar a constituição do homem para fortalecê-la; de substituir por uma existência parcial e moral a existência física e independente que todos recebemos da natureza. Deve, numa palavra, arrebatá-lo ao homem suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem o auxílio de outrem. Quanto mais mortas e aniquiladas são as forças naturais, mais as adquiridas são grandes e duradouras, e na mesma proporção a instituição é sólida e perfeita. De sorte que, quando cada cidadão nada é e nada pode senão com todos os outros, e quando a força adquirida pelo todo é igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, pode dizer-se que a legislação está no mais alto grau de perfeição a que pode chegar.

O legislador é, sob todos os pontos de vista, um homem extraordinário no Estado. Se o é por seu gênio, não o é menos por seu cargo. Não se trata de magistratura, nem de soberania. Esse cargo, que constitui a República, não entra em sua constituição. É uma função particular e superior que nada tem em comum com o império humano, porque, se aquele que manda nos homens

não deve mandar nas leis, aquele que manda nas leis não deve tampouco mandar nos homens; do contrário suas leis, ministros de suas paixões, nada mais fariam, muitas vezes, do que perpetuar suas injustiças, e ele nunca poderia evitar que opiniões particulares alterassem a santidade de sua obra.

Quando Licurgo deu leis à sua pátria, começou abdicando a realeza. Era costume da maioria das cidades gregas confiar aos estrangeiros o estabelecimento de suas leis. As Repúblicas modernas da Itália imitaram frequentemente esse costume; a de Genebra fez o mesmo com bons resultados\*. Roma, em seu fastígio, viu renascer em seu meio todos os crimes da tirania e viu-se prestes a perecer por ter reunido nas mesmas cabeças a autoridade legislativa e o poder soberano<sup>16</sup>.

No entanto, os próprios decênviros não se arrogaram jamais o direito de promulgar uma lei emanada apenas de sua autoridade. “Nada do que propomos”, diziam ao povo, “pode transformar-se em lei sem o vosso consentimento. Romanos, sede vós mesmos os autores das leis que devem fazer vossa felicidade.”

Aquele que redige as leis não tem, portanto, ou não deve ter nenhum direito legislativo, e nem o próprio povo pode, quando o quiser, despojar-se desse direito intransferível porque, segundo o pacto fundamental, somente a vontade geral obriga os particulares, e só se pode assegurar que uma vontade particular está de acordo com a von-

\* Os que consideram Calvino como simples teólogo conhecem mal a extensão de seu gênio. A redação de nossos sábios editores, em que ele teve importante participação, faz-lhe tanta honra quanto sua instituição. Seja qual for a revolução que o tempo venha a introduzir em nosso culto, enquanto o amor da pátria e da liberdade não se extinguir entre nós, jamais a memória desse grande homem deixará de constituir uma bênção.

tade geral depois de submetê-la aos sufrágios livres do povo. Já disse isso, mas não é inútil repeti-lo.

Assim, encontram-se simultaneamente na obra da legislação duas coisas que parecem incompatíveis: uma empresa acima da força humana e, para executá-la, uma autoridade insignificante.

Outra dificuldade merece atenção. Os sábios que desejam falar sua linguagem ao vulgo não seriam compreendidos. Ora, há mil tipos de idéias impossíveis de traduzir à língua do povo. Os aspectos muito genéricos e os objetos por demais afastados estão igualmente fora de seu alcance; cada indivíduo, não experimentando outro plano de governo afora aquele que se refere ao seu interesse particular, tem dificuldade em perceber as vantagens que deve tirar das privações contínuas impostas pelas boas leis. Para que um povo nascente experimentasse as máximas sãs da política e seguisse as regras fundamentais da razão de Estado<sup>17</sup>, seria necessário que o efeito se convertesse na causa, que o espírito social que deve ser a obra da instituição presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se por elas. Assim, pois, não podendo o legislador empregar nem a força nem o raciocínio, precisa recorrer a uma autoridade de outra ordem<sup>18</sup>, capaz de conduzir sem violência e persuadir sem convencer.

Eis o que obrigou, em todos os tempos, os pais das nações a recorrerem à intervenção celeste e a honrar os deuses por sua própria sabedoria, a fim de que os povos, submetidos às leis do Estado como às da natureza, e reconhecendo o mesmo poder na formação do homem e na da cidade, obedeçam com liberdade e aceitem docilmente o jugo da felicidade pública.

Essa razão sublime, que se eleva acima do entendimento dos homens vulgares, é aquela pela qual o legislador põe as decisões na boca dos imortais, para conduzir, através da autoridade divina, os que não seriam abalados pela prudência humana\*. Mas nem a todo homem é dado fazer os deuses falarem, nem ser acreditado quando se anuncia como intérprete deles. A elevação de espírito do legislador é o verdadeiro milagre que deve provar sua missão. Todo homem pode gravar tábuas de pedra, ou comprar um oráculo, ou simular um secreto comércio com alguma divindade, ou adestrar um pássaro para falar-lhe ao ouvido, ou encontrar outros meios grosseiros para impor-se ao povo. Quem não souber mais que isso poderá até reunir ocasionalmente um bando de insensatos, mas nunca haverá de fundar um império, e logo sua extravagante obra perecerá com ele. Vãos prestígios formam um vínculo passageiro, só a sabedoria pode torná-lo duradouro. A lei judaica sempre subsistente, a do filho de Ismael que há dez séculos vem regendo metade do mundo revelam ainda hoje os grandes homens que as ditaram; e, enquanto a orgulhosa filosofia ou o cego espírito de partido não vê neles senão felizes impostores, o verdadeiro político admira em suas instituições o grande e poderoso gênio que preside aos estabelecimentos duradouros<sup>19</sup>.

Não se conclua, de tudo isso, como Warburton<sup>20</sup>, que a política e a religião tenham entre nós um objeto comum, mas sim que, na origem das nações, uma serve de instrumento para a outra.

\* *"E veramente", diz Maquiavel, "mai non fù alcuno ordinatore di leggi straordinarie in un popolo, che non ricorresse a Dio, perche altrimenti non sarebbero accettate; perche sono molti beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in se ragioni evidenti da potergli persuadere ad altrui"* (Discorsi sopra Tito Livio, L. I, c. XI).

CAPÍTULO VIII  
**Do Povo**<sup>21</sup>

Assim como o arquiteto, antes de construir um grande edifício, sonda e examina o solo para ver se este pode sustentar o peso, o sábio instituidor não começa redigindo leis boas em si mesmas, mas verifica antes se o povo, ao qual são destinadas, está apto a suportá-las. Foi por isso que Platão recusou dar leis aos árcades e aos cirenaios<sup>22</sup>, sabendo que esses dois povos eram ricos e não podiam admitir a igualdade; foi por isso que se viram em Creta boas leis e homens perversos, porque Minos só havia disciplinado um povo carregado de vícios.

Brilharam sobre a Terra milhares de nações que nunca teriam podido suportar boas leis, e mesmo as que teriam admitido duraram apenas um breve lapso de tempo para isso. Os povos, assim como os homens<sup>23</sup>, só são dóceis na juventude; ao envelhecer, tornam-se incorrigíveis; uma vez estabelecidos os costumes e enraizados os preconceitos, é empresa vã e arriscada pretender reformá-los; o povo não pode sequer admitir que se toque em seus males para destruí-los, como esses doentes estúpidos e pusilânimes que tremem à simples presença do médico.

Não quer isto dizer que, assim como certas doenças transtornam o juízo dos homens e lhes tiram a lembrança do passado, não haja às vezes, na duração dos Estados, épocas violentas em que as revoluções ocasionam no povo o mesmo que certas crises provocam nos indivíduos, em que o horror do passado ocupa o lugar do esquecimento e o Estado, incendiado pelas guerras civis, renasce por assim dizer de suas próprias cinzas e retoma o vigor da juventude, emergindo dos braços da morte.

Assim foi Esparta no tempo de Licurgo, assim foi Roma depois dos Tarquínios; e assim foram, entre nós, a Holanda e a Suíça após a expulsão dos tiranos<sup>24</sup>.

Mas tais acontecimentos são raros; formam exceções cujo motivo se acha sempre na constituição particular do Estado que apresenta a exceção. Nem poderiam ocorrer duas vezes a um mesmo povo, porque ele pode tornar-se livre enquanto apenas é bárbaro, mas não quando o aparelho civil está gasto<sup>25</sup>. Então, as agitações podem destruí-lo sem que as revoluções sejam capazes de restabelecê-lo; e, tão logo seus grillhões se partem, o povo se dispersa e deixa de existir. Daí por diante, passa a necessitar de um senhor, e não de um libertador. Povos livres, lembrai-vos desta máxima: pode-se conquistar a liberdade; nunca, porém, recuperá-la.

Há para as nações, assim como para os homens, um tempo de maturidade que é preciso aguardar<sup>26</sup> antes de submetê-las às leis; mas a maturidade de um povo nem sempre é fácil de reconhecer, e, se for antecipada, a obra aborta. Tal povo é disciplinável ao nascer, outro não o será ao cabo de dez séculos. Os russos não serão jamais verdadeiramente policiados, porque o foram cedo demais. Pedro tinha o talento imitativo, não o verdadeiro gênio, aquele que cria e faz tudo de nada. Algumas coisas que fez foram boas, a maioria inoportuna. Viu que seu povo era bárbaro, mas não viu que não estava maduro para o policiamento; quis civilizá-lo quando só devia torná-lo aguerrido. Quis, de início, fazer alemães e ingleses, quando devia começar fazendo russos; impediu seus súditos de jamais se tornarem o que poderiam ser, persuadindo-os de que eram o que não são. Assim é que um preceptor francês educa seu pupilo para brilhar por um mo-

mento durante sua infância para, depois, não ser jamais ninguém. O Império da Rússia poderá querer subjugar a Europa, mas será ele próprio subjogado. Os tártaros, seus súditos ou seus vizinhos, se converterão em seus senhores e nos nossos. Essa revolução parece-me infalível. Todos os reis da Europa trabalham de comum acordo para acelerá-la<sup>27</sup>.

#### CAPÍTULO IX *Continuação*

Assim como a natureza estabeleceu limites à estatura de um homem bem-conformado, além dos quais só produz gigantes ou anões, fez o mesmo, com referência à melhor constituição de um Estado, limitando-lhe a extensão a fim de que não seja nem muito grande para poder ser bem governado, nem muito pequeno para poder se manter por si mesmo. Há em todo corpo político um máximo de força que ele não poderia ultrapassar, e do qual com freqüência se afasta à medida que cresce. Quanto mais se estende o vínculo social, tanto mais se afrouxa, e em geral um pequeno Estado é proporcionalmente mais forte que um grande.

Mil razões demonstram essa máxima. Em primeiro lugar, a administração torna-se mais penosa nas grandes distâncias, assim como um peso se torna mais pesado na ponta de uma alavanca maior. Torna-se também mais onerosa à medida que os escalões se multiplicam; pois cada cidade tem, a princípio, a sua administração, que o povo paga; cada distrito tem a sua, paga ainda pelo povo; em seguida cada província, depois os grandes governos, as

satrapias<sup>28</sup>, os vice-reinos, que se deve pagar cada vez mais caro, à medida que se sobe, e sempre à custa do desditoso povo; vem, por fim, a administração suprema, que tudo esmaga. Tantas sobrecargas exaurem continuamente os súditos que, longe de serem mais bem governados por essas diferentes ordens, o são menos do que se houvesse apenas uma acima deles. Entretanto, mal restam recursos para os casos extraordinários; e, quando é preciso recorrer a eles, o Estado sempre se encontra à beira da ruína.

E não é tudo; não somente o governo tem menos vigor e rapidez para fazer observar as leis, impedir as vexações, corrigir os abusos, prevenir as empresas sediciosas que possam ocorrer nos lugares distantes, como também o povo tem menos afeição aos chefes, a quem nunca vê, à pátria, que aos seus olhos é como o mundo, e aos concidadãos, cuja maioria lhe é estranha. As mesmas leis não podem convir igualmente a tantas províncias diversas, com costumes diferentes e climas opostos, e que não podem admitir a mesma forma de governo. Leis diferentes só geram perturbação e confusão entre povos que, vivendo sob a direção dos mesmos chefes, e em comunicação contínua, transitam de um lugar para outro ou se casam uns com os outros e, submetidos a outros costumes, nunca sabem se seu patrimônio realmente lhes pertence. Os talentos permanecem ocultos, as virtudes ignoradas, os vícios impunes, nessa multidão de homens desconhecidos uns aos outros, que a sede da administração suprema reúne num mesmo lugar. Os chefes, sobrecarregados de afazeres, nada vêem por si mesmos; funcionários governam o Estado. Enfim, as medidas necessárias à manutenção da autoridade geral, à qual tantos funcionários afastados que-

rem subtrair-se, ou mesmo ludibriar, absorvem todos os cuidados públicos; e nada mais resta para a felicidade do povo, salvo o indispensável à sua defesa, e é assim que um corpo grande demais para sua constituição definha e perece, esmagado debaixo de seu próprio peso.

Por outro lado, deve o Estado assegurar-se uma certa base para ter solidez, para resistir aos abalos que não deixará de experimentar e aos esforços que será obrigado a fazer para se manter; pois todos os povos têm uma espécie de força centrífuga, pela qual atuam continuamente uns contra os outros e tendem a expandir-se a expensas de seus vizinhos, como os turbilhões de Descartes<sup>29</sup>. Assim, os fracos correm o risco de ser engolidos, e nenhum pode conservar-se a não ser colocando-se, em relação aos demais, numa espécie de equilíbrio, que em toda parte torna a compressão mais ou menos igual.

Vê-se por aí haver razões para expandir-se e razões para encolher-se, e não é o menor aspecto do talento do político encontrar, entre umas e outras, a proporção mais vantajosa para a conservação do Estado. Pode-se dizer, de um modo geral, que as primeiras, sendo apenas exteriores e relativas, devem ser subordinadas às outras, que são internas e absolutas; uma constituição sã e forte é a primeira coisa a procurar, e deve-se contar mais com o vigor nascido de um bom governo que com os recursos fornecidos por um grande território.

De resto, viram-se Estados de tal modo constituídos que a necessidade das conquistas fazia parte de sua própria constituição, e que, para se manter, eram forçados a expandir-se sem cessar. Talvez muitos deles se felicitassem por essa feliz necessidade, que não obstante lhes mostrava, com o termo de sua grandeza, o inevitável momento de sua queda<sup>30</sup>.

## CAPÍTULO X *Continuação*

Pode-se medir um corpo político de duas maneiras, a saber: pela extensão do território e pelo número da população; e, entre uma e outra dessas medidas, há uma relação conveniente para dar ao Estado sua verdadeira grandeza. São os homens que fazem o Estado, e é o terreno que alimenta os homens; essa relação consiste, pois, em que a terra baste para a manutenção de seus habitantes e haja tantos habitantes quantos a terra pode alimentar. É nesta proporção que se acha o máximo de força de um dado número de população; porque, se houver terreno em demasia, sua guarda é onerosa, a cultura insuficiente, o produto supérfluo; e será a causa próxima de guerras defensivas; se não houver terreno suficiente, o Estado se verá, para o suprir, entregue à mercê de seus vizinhos; e será a causa próxima de guerras ofensivas. Todo povo que, por sua posição, só tem a alternativa entre o comércio ou a guerra é fraco em si mesmo; depende de seus vizinhos, depende dos acontecimentos; jamais terá senão uma existência incerta e breve. Subjuga e muda de situação, ou é subjugado e não será coisa alguma. Só pode conservar-se livre à força de sua pequenez ou de sua grandeza.

Não é possível calcular uma relação fixa entre a extensão de terra e o número de homens que se bastem um ao outro, não só por causa das diferenças existentes nas qualidades do terreno, em seus graus de fertilidade, na natureza de suas produções, na influência dos climas, como por aquelas que se notam nos temperamentos dos homens que os habitam, uns consumindo pouco num

país fértil, outros muito num solo ingrato. Cumpre ainda considerar a maior ou menor fecundidade das mulheres, o que o país pode ter de mais ou menos favorável à população, a quantidade com a qual o legislador pode esperar aí concorrer por seus estabelecimentos, de sorte que não deve basear seu julgamento no que vê, mas no que prevê, nem se deter no estado atual da população, mas no que ela virá naturalmente a ser. Finalmente, existem mil ocasiões em que os acidentes particulares do lugar exigem ou permitem que se abarque mais terreno do que parece necessário. Assim a expansão será grande num país montanhoso, onde as produções naturais, isto é, os bosques, as pastagens, requerem menos trabalho, onde a experiência ensina que as mulheres são mais fecundas que nas planícies e onde um grande solo inclinado não fornece mais que uma pequena base horizontal, a única com que se pode contar para a vegetação. Ao contrário, podemos comprimir-nos na orla do mar, mesmo em rochedos e areias quase estéreis; porque a pesca aí pode suprir em grande parte as produções da terra, e os homens devem permanecer mais unidos para repelir os piratas, e porque, de resto, é mais fácil desembaraçar o país, por meio de colônias, dos habitantes que o sobrecarregam.

A essas condições, para instituir um povo, é necessário acrescentar uma que não pode suprir nenhuma outra, mas sem a qual todas se revelam inúteis: a de que se goze da abundância da paz, porque o tempo durante o qual se ordena um Estado é, como aquele em que se forma um batalhão, o instante em que o corpo é menos capaz de resistência e mais fácil de destruir. Resistir-se-ia melhor numa desordem absoluta que num momento de fermentação, quando cada qual se ocupa de sua classe e

não do perigo. Se uma guerra, uma fome, uma sedição sobrevêm nesse tempo de crise, o Estado é infalivelmente derrubado.

Isto não significa que não haja muitos governos estabelecidos durante essas tempestades, mas então são esses mesmos governos que destroem o Estado. Os usurpadores precipitam ou escolhem sempre esses tempos de perturbações para promulgar, graças ao terror público, leis destrutivas que o povo jamais adotaria em situação normal. A escolha do momento da instituição é um dos caracteres mais seguros pelos quais se pode distinguir a obra do legislador da obra do tirano.

Que povo é, pois, apropriado para a legislação? Aquele que, achando-se já ligado por algum vínculo de origem, de interesse ou de convenção, não tenha ainda suportado o verdadeiro jugo das leis; aquele que não tem costumes nem superstições bem arraigados; aquele que não teme ser esmagado por uma invasão súbita e que, sem entrar nas querelas de seus vizinhos, pode resistir sozinho a cada um deles ou obter a ajuda de um para repelir o outro; aquele em que cada membro pode ser conhecido de todos e no qual não se é obrigado a fazer um homem carregar um fardo que não pode suportar; aquele que pode dispensar os outros povos, e estes possam passar sem ele\*; aquele que não é rico nem pobre e pode

\* Se, de dois povos vizinhos, um não pudesse passar sem o outro, isto constituiria uma situação muito difícil para o primeiro e bastante perigosa para o segundo. Qualquer nação sensata se esforçará, num caso assim, para libertar rapidamente a outra dessa dependência. A República de Tlascalala, encravada no Império do México, preferia privar-se de sal a comprá-lo dos mexicanos, negando-se até mesmo a aceitá-lo gratuitamente. Os prudentes tlascalanos perceberam a armadilha oculta sob tal liberdade. Conservaram-se livres, e esse pequeno Estado, encerrado nesse grande império, acabou sendo o instrumento de sua ruína.

bastar-se a si mesmo; aquele, enfim, que reúne a consistência de um povo antigo à docilidade de um povo moderno. O que torna penosa a obra da legislação não é tanto o que cumpre estabelecer como o que cumpre destruir; e o que torna o sucesso tão raro é a impossibilidade de encontrar a simplicidade da natureza junto com as necessidades da sociedade. Todas essas condições, é verdade, dificilmente se acham reunidas. Eis por que se vêem poucos Estados bem constituídos.

Existe ainda na Europa um país capaz de legislação: é a ilha da Córsega. O valor e a constância com que esse bravo povo soube reconquistar e defender sua liberdade bem merecem que algum sábio lhe ensine a conservá-la. Tenho certo pressentimento de que um dia essa pequena ilha haverá de assombrar a Europa<sup>31</sup>.

#### CAPÍTULO XI

### ***Dos Diversos Sistemas de Legislação***

Se indagarmos em que consiste precisamente o maior de todos os bens, que deve ser o fim de qualquer sistema de legislação, chegaremos à conclusão de que ele se reduz a estes dois objetivos principais: a *liberdade* e a *igualdade*. A liberdade, porque toda dependência particular é igualmente força tirada ao corpo do Estado; a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela.

Já disse o que é a liberdade civil; a respeito da igualdade, não se deve entender por essa palavra que os graus de poder e riqueza sejam absolutamente os mesmos, mas sim que, quanto ao poder, ela esteja acima de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude da

classe e das leis, e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja assaz opulento para poder comprar o outro, e nenhum assaz pobre para ser obrigado a vender-se. O que supõe, da parte dos grandes, moderação de bens e de crédito, e, da parte dos pequenos, moderação de avareza e de cobiça\*.

Essa igualdade, dizem, é uma quimera especulativa que não pode existir na prática. Mas, se o abuso é inevitável, segue-se que não se deva pelo menos regulamentá-lo? É exatamente porque a força das coisas tende sempre a destruir a igualdade que a força da legislação deve sempre propender a mantê-la.

Mas os objetivos gerais de toda boa instituição devem ser modificados em cada país pelas relações que nascem tanto da situação local como do caráter dos habitantes, e é com base nessas relações que importa destinar a cada povo um sistema particular de instituição que seja o melhor, não talvez em si mesmo, mas sim para o Estado ao qual se destina. Por exemplo, o solo é ingrato e estéril, ou o país excessivamente exíguo para os habitantes? Voltai-vos para a indústria e as artes, cujas produções trocareis pelos gêneros que vos faltam. Viveis, ao contrário, em ricas planícies e encostas férteis? Num bom terreno, faltam-vos habitantes? Dedicai todos os vossos cuidados à agricultura, que multiplica os homens, e esquecei as artes, que só acabariam despovoando o país, amontoan-

\* Quereis dar consistência ao Estado? Aproximai os graus extremos tanto quanto seja possível; não tolereis nem homens opulentos nem indigentes. Esses dois estados, naturalmente inseparáveis, são igualmente funestos ao bem comum; de um se originam os fautores da tirania, e de outros os tiranos. É sempre entre eles que se faz o tráfico da liberdade pública: um a compra, o outro a vende.

do em alguns pontos do território os poucos habitantes que possui\*. Viveis em costas extensas, e cômodas? Juncas o mar de navios, cultivai o comércio e a navegação; tereis uma existência brilhante e fácil. O mar em vossos litorais não banha senão rochedos quase inacessíveis? Permanecei bárbaros e ictiófagos<sup>32</sup>; vivereis mais tranqüilos, talvez melhor, e seguramente mais felizes. Numa palavra, além das máximas comuns a todos, cada povo encerra em si alguma causa que os ordena de maneira particular e torna sua legislação apropriada unicamente a ele. Foi por isso que os hebreus outrora, e recentemente os árabes, tiveram como principal objeto a religião, os atenienses as letras, Cartago e Tiro o comércio, Rodes a marinha, Esparta a guerra e Roma a virtude. O autor de *O espírito das leis* demonstrou com muitos exemplos com que arte o legislador dirige a instituição para cada um de seus objetos.

O que torna a constituição de um Estado verdadeiramente sólida e duradoura é o fato de as conveniências serem de tal forma observadas que as relações naturais e as leis estão sempre de acordo nos mesmos pontos, e estas últimas não fazem, por assim dizer, senão assegurar, acompanhar e retificar as outras. Mas, se o legislador, enganando-se em seu objeto, tomar um princípio diferente daquele que nasce da natureza das coisas, um tendendo para a servidão e o outro para a liberdade, um para as riquezas e o outro para a população, um para a paz e outro para as conquistas, veremos as leis se enfra-

\* Qualquer ramo de comércio exterior, diz o marquês d'Argenson, não difunde senão uma falsa utilidade para um reino em geral; pode enriquecer alguns particulares, ou mesmo algumas cidades, mas a nação em conjunto nada ganha, nem tampouco o povo.

quecerem gradualmente, a constituição se alterar, e o Estado não deixará de agitar-se até ser destruído ou mudado e a invencível natureza recuperar o seu império.

## CAPÍTULO XII

***Divisão das Leis***

Para ordenar o todo ou dar a melhor forma possível à coisa pública, há que considerar diversas relações. Primeiramente, a ação do corpo inteiro atuando sobre si mesmo, isto é, a relação do todo com o todo, ou do soberano com o Estado, e essa relação é composta da relação dos termos intermediários, como veremos mais adiante.

As leis que regulam essa relação são denominadas leis políticas; chamam-se também leis fundamentais, não sem alguma razão, se forem sábias. Porque, se não há, em cada Estado, senão uma boa maneira de ordená-lo, o povo que a encontrou deve conservá-la; mas, se a ordem estabelecida é má, por que tomar por fundamentais leis que a impedem de ser boa? Aliás, em qualquer situação, um povo é sempre senhor de mudar suas leis, mesmo as melhores, pois, se lhe agrada fazer mal a si mesmo, quem terá o direito de impedi-lo?

A segunda relação é a dos membros entre si ou com o corpo todo, e essa relação deve ser no primeiro caso tão pequena e no segundo tão grande quanto possível, de sorte que cada cidadão esteja em perfeita independência de todos os outros e em excessiva dependência da Cidade; o que se consegue sempre pelos mesmos meios, pois só a força do Estado faz a liberdade de seus

membros. É dessa segunda relação que se originam as leis civis.

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

A essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore nem no bronze, porém nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que ganha todos os dias novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e substitui gradualmente a força da autoridade pela do hábito. Refiro-me aos usos, aos costumes e sobretudo à opinião, parte desconhecida de nossos políticos<sup>33</sup>, mas da qual depende o sucesso de todas as demais; parte de que o grande legislador se ocupa em segredo, enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que não passam do cimbre da abóbada, da qual os costumes, mais lentos para nascer, formam enfim a chave inabalável.

Entre essas diversas classes, as leis políticas, que constituem a forma do governo, são as únicas ligadas ao meu assunto.

### **Livro III**

Antes de falar de diversas formas de governo, procuremos fixar o sentido preciso dessa palavra, ainda não perfeitamente explicado.

CAPÍTULO I  
***Do Governo em Geral***

Previno o leitor de que este capítulo deve ser lido pausadamente, e de que não conheço a arte de ser claro para quem não deseja ser atento.

Toda ação livre tem duas causas que concorrem para produzi-la, uma moral, a saber, a vontade que determina o ato, e outra física, ou seja, 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. Que um paralítico queira correr, que um homem ágil não o queira, ambos ficarão no mesmo lugar. O corpo político tem os mesmos móveis; nele se distinguem a força e a vontade, esta sob o nome de *poder legislativo* e aquela sob o nome de *poder executivo*<sup>1</sup>. Nada se faz nele, ou não se deve fazer, sem seu concurso.

Vimos que o poder legislativo pertence ao povo, e só a ele pode pertencer. É fácil perceber, ao contrário, pelos princípios anteriormente estabelecidos, que o poder executivo não pode pertencer ao conjunto dos cidadãos como legislador ou soberano, pois que esse poder consiste

apenas em atos particulares que não são, em absoluto, da alçada da lei, nem, por conseguinte, da do soberano, cujos atos só podem ser leis.

Requer, pois, a força pública um agente próprio que a reúna e a ponha em ação segundo as direções da vontade geral, que sirva para a comunicação entre o Estado e o soberano<sup>2</sup>, que faça de certo modo na pessoa pública o que faz no homem a união da alma e do corpo<sup>3</sup>. Eis qual é, no Estado, a razão do governo, confundido indevidamente com o soberano, de quem é apenas o ministro.

Que vem a ser, então, o governo? Um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano, para permitir sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política<sup>4</sup>.

Os membros desse corpo chamam-se magistrados ou *reis*<sup>5</sup>, isto é, *governadores*, e o corpo todo recebe o nome de *príncipe*<sup>\*</sup>. Desse modo, muita razão assiste aos que pretendem que o ato pelo qual um povo se submete a chefes não é um contrato. Isto não é, absolutamente, senão uma comissão<sup>6</sup>, um emprego no qual, como simples oficiais do soberano, eles exercem em seu nome o poder de que os fez depositários, e que pode limitar, modificar e retomar quando lhe aprouver, sendo a alienação de tal direito incompatível com a natureza do corpo social e contrária à finalidade da associação.

Chamo, pois, *governo* ou suprema administração ao exercício legítimo do poder executivo, e príncipe ou magistrado ao homem ou ao corpo encarregado dessa administração.

<sup>\*</sup> É assim que em Veneza se dá ao colégio o nome de *Sereníssimo Príncipe*, mesmo quando o doge a ele não assiste.

É no governo que se encontram as forças intermediárias, cujas relações compõem a do todo com o todo, ou do soberano com o Estado<sup>7</sup>. Pode-se representar esta última relação pela dos extremos de uma proporção contínua, cuja média proporcional é o governo. O governo recebe do soberano as ordens que dá ao povo, e, para que o Estado permaneça em bom equilíbrio, é necessário que, tudo compensado, haja igualdade entre o produto ou o poder do governo, tomado em si mesmo, e o produto ou o poder dos cidadãos, que por um lado são soberanos e, por outro, súditos.

Ademais, não se poderia alterar nenhum dos três termos sem romper instantaneamente a proporção. Se o soberano quer governar, ou se o magistrado quer promulgar leis, ou se os súditos se recusam a obedecer, a desordem toma o lugar da regra, a força e a vontade já não agem de comum acordo e o Estado, dissolvido, cai assim no despotismo ou na anarquia. Enfim, como existe apenas uma média proporcional entre cada relação, não há, tampouco, mais que um bom governo possível num Estado. Como, porém, mil acontecimentos podem mudar as relações de um povo, não somente diferentes governos podem ser bons para diversos povos, mas também para o mesmo povo em diferentes épocas.

Para dar uma idéia das várias relações que podem reinar entre esses dois extremos, tomarei como exemplo o número da população, por ser uma relação mais fácil de exprimir.

Suponhamos que o Estado se componha de dez mil cidadãos. O soberano só pode ser considerado coletivamente e como um corpo. Mas cada particular, na qualidade de súdito, é considerado como indivíduo. Logo, o so-

berano está para o súdito assim como dez mil estão para um, isto é, cada membro do Estado tem como sua apenas a décima milésima parte da autoridade soberana, conquanto lhe esteja submetido por inteiro. Se o povo se compõe de cem mil homens, o estado dos súditos não muda, e cada qual suporta igualmente todo o império das leis, enquanto seu sufrágio, reduzido a um centésimo de milésimo, tem dez vezes menos influência em sua redação. Então, permanecendo o súdito sempre um, a relação do soberano aumenta em razão do número dos cidadãos. Segue-se que, quanto mais o Estado aumenta, mais diminui a liberdade.

Quando digo que a relação aumenta, entendo que ela se afasta da igualdade. Assim, quanto maior for a relação na aceção dos geômetras, tanto menor será a relação na aceção comum; na primeira, a relação considerada segundo a quantidade, mede-se pelo expoente, e, na outra, considerada segundo a identidade, estima-se pela semelhança.

Ora, quanto menos as vontades particulares correspondem à vontade geral, isto é, os costumes às leis, tanto mais a força repressiva deve aumentar. Portanto, o governo, para ser bom, deve ser relativamente mais forte na medida em que o povo é mais numeroso.

Por outro lado, como o crescimento do Estado oferece aos depositários da autoridade pública maior número de tentações e meios para abusar de seu poder, de mais força precisa o governo para conter o povo e mais força requer o soberano, por sua vez, para conter o governo. Não falo aqui de uma força absoluta, mas da força relativa das diversas partes do Estado.

Decorre dessa dupla relação que a proporção contínua entre o soberano, o príncipe e o povo não é uma idéia

arbitrária, mas uma consequência necessária da natureza do corpo político. Segue-se ainda que, sendo um dos extremos, a saber, o povo como súdito, fixo e representado pela unidade, sempre que a razão composta aumenta ou diminui, também a razão simples aumenta ou diminui, e que, conseqüentemente, o termo médio se modifica, o que demonstra não haver uma constituição de governo única e absoluta, mas que pode haver tantos governos de distinta natureza quantos Estados de diferentes grandezas.

Se, ridicularizando esse sistema, se dissesse que para encontrar essa média proporcional e formar o corpo do governo não é preciso, a meu ver, senão extrair a raiz quadrada do número da população, eu responderia que só tomo aqui esse número a título de exemplo, que as relações a que me refiro não se medem unicamente pelo número de homens, mas, em geral, pela quantidade de ação, que se combina por uma infinidade de causas, e que de resto, se, para me expressar em poucas palavras, tomo de empréstimo alguns termos da geometria, nem por isso ignoro que a precisão geométrica não é cabível nas quantidades morais.

O governo é em pequena escala o que o corpo político, que o encerra, é em grande escala. É uma pessoa moral dotada de certas faculdades, ativa como o soberano, passiva como o Estado, e que se pode decompor em outras relações parecidas; de onde nasce, conseqüentemente, uma nova proporção, e ainda outra nesta, segundo a ordem dos tribunais, até se chegar a um termo médio indivisível, isto é, a um único chefe ou magistrado supremo, que podemos representar, no meio dessa progressão, como a unidade entre a série das frações e a dos números.

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

Há entre esses dois corpos esta diferença essencial: o Estado existe por si mesmo, o governo só existe pelo soberano. Assim, a vontade dominante do príncipe só é ou só deve ser a vontade geral ou a lei; sua força não é senão a força pública nele concentrada; tão logo ele deseja tirar de si mesmo algum ato absoluto e independente, a ligação do todo começa a afrouxar. Se acontecesse, enfim, que o príncipe tivesse uma vontade particular mais ativa que a do soberano, e para exigir a obediência a essa vontade particular fizesse uso da força pública que está em suas mãos, de modo que houvesse, por assim dizer, dois soberanos, um de direito e outro de fato, nesse mesmo instante a união social se desvaneceria e o corpo político seria dissolvido.

Todavia, 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 de comum acordo e responder à finalidade para a qual foi instituído, é-lhe necessário um *eu* particular, uma sensibilidade comum aos seus membros, uma força, uma vontade própria que propenda a sua conservação. Essa existência particular supõe assembleias, conselhos, um poder de deliberar, de resolver, direitos, títulos e privilégios que pertencem exclusivamente ao príncipe e que tornam a condição do magistrado mais honorável na proporção em que é mais penosa. As dificuldades residem na maneira de ordenar num todo esse todo subalterno, de modo que não altere a constituição geral ao afirmar a sua; que

distinga sempre sua força particular, destinada a sua própria conservação, da força pública, destinada à conservação do Estado; e que, numa palavra, esteja sempre pronto a sacrificar o governo ao povo, e não o povo ao governo<sup>8</sup>.

Por outro lado, embora o corpo artificial do governo seja obra de outro corpo artificial e tenha, de certa forma, apenas uma vida emprestada e subordinada, isso não impede que possa agir com mais ou menos vigor ou rapidez, gozar, por assim dizer, de uma saúde mais ou menos robusta. Finalmente, sem se afastar diretamente do alvo de sua instituição, dele pode-se separar mais ou menos, conforme a maneira como está constituído.

É de todas essas diferenças que nascem as diversas relações que o governo deve ter com o corpo do Estado, segundo as relações acidentais e particulares pelas quais esse mesmo Estado se modifica, pois com freqüência o melhor governo em si se tornará o mais vicioso, se suas relações não forem alteradas de acordo com os defeitos do corpo político ao qual pertence.

## CAPÍTULO II

### ***Do Princípio que Constitui as Diversas Formas de Governo***

Para expor a causa geral dessas diferenças, cumpre distinguir, neste ponto, o príncipe e o governo, como o fiz mais acima entre o Estado e o soberano<sup>9</sup>.

O corpo do magistrado<sup>10</sup> pode compor-se de maior ou menor número de membros. Dissemos que a relação entre o soberano e os súditos era tanto maior quanto mais numerosa fosse a população e, por uma analogia eviden-

te, podemos dizer o mesmo do governo em relação aos magistrados<sup>11</sup>.

Ora, a força total do governo, sendo sempre a do Estado, não varia absolutamente; segue-se que, quanto mais usar dessa força sobre seus próprios membros, menos lhe restará para agir sobre todo o povo.

Portanto, quanto mais numerosos forem os magistrados, tanto mais fraco será o governo. Como esta máxima é fundamental, apliquemo-nos em esclarecê-la melhor.

Podemos distinguir na pessoa do magistrado três vontades essencialmente distintas. Primeiro, a vontade própria do indivíduo, que só tende ao seu benefício particular; segundo, a vontade comum dos magistrados, que diz respeito unicamente ao benefício do príncipe e se pode denominar vontade de corpo, a qual é geral em relação ao governo e particular em relação ao Estado de que o governo faz parte; em terceiro lugar, a vontade do povo ou a vontade soberana, que é geral tanto em relação ao Estado considerado como um todo quanto em relação ao governo considerado como parte desse todo.

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

Segundo a ordem natural, pelo contrário, essas diferentes vontades tornam-se mais ativas à medida que se concentram. Assim, a vontade geral é sempre a mais fraca, a vontade de corpo ocupa o segundo lugar e a vontade particular o primeiro de todos, de sorte que no governo cada membro é em primeiro lugar ele próprio, depois magistrado e enfim cidadão. Gradação diretamente oposta à exigida pela ordem social.

Isto posto, que todo o governo seja colocado nas mãos de um único homem. Eis a vontade particular e a vontade de corpo perfeitamente reunidas e, conseqüentemente, esta última no mais alto grau de intensidade a que pode chegar. Ora, como é do grau da vontade que depende o uso da força, e como a força absoluta do governo não varia de forma alguma, segue-se que o mais ativo dos governos é o de um só. Pelo contrário, unamos o governo à autoridade legislativa; façamos do soberano um príncipe, e de todos os cidadãos, magistrados: então a vontade de corpo, confundida com a vontade geral, não terá mais atividade que esta e deixará a vontade particular com toda a sua força. Assim o governo, sempre com a mesma força absoluta, permanecerá em seu ramo de força relativa ou de atividade.

Essas relações são incontestáveis, e outras considerações vêm confirmá-las ainda mais. Vê-se, por exemplo, que cada magistrado é mais ativo em seu corpo que cada cidadão no seu, e que, por conseguinte, a vontade particular tem muito mais influência nos atos do governo que nos do soberano, pois cada magistrado é quase sempre encarregado de alguma função do governo, ao passo que cada cidadão, tomado em particular, não tem nenhuma função da soberania. Aliás, quanto mais o Estado se estende, mais aumenta sua força real, conquanto não aumente em razão de sua extensão; mas, permanecendo o Estado o mesmo, por mais que os magistrados se multipliquem, o governo não adquire com isso maior força real, porque essa força é a do Estado, cuja medida é sempre igual. Assim, a força relativa ou a atividade do governo diminui, sem que sua força absoluta ou real possa aumentar.

É ainda certo que a expedição dos negócios torna-se mais lenta à medida que mais pessoas deles se encarregam; que, concedendo-se demasiado à prudência, não se dá o bastante à fortuna; que se deixa fugir a ocasião e que, à força de deliberar, muitas vezes se perde o fruto da deliberação.

Acabo de provar que o governo se afrouxa à medida que os magistrados se multiplicam, e provei, mais acima, que quanto mais numerosa for a população, mais deverá aumentar a força repressora. Donde se segue que a relação entre os magistrados e o governo deve ser o inverso da relação entre os súditos e o soberano; ou seja, quanto mais cresce o Estado, tanto mais deve se contrair o governo, de modo que o número dos chefes diminui em razão do aumento da população.

De resto, só me refiro aqui à força relativa do governo, e não à sua retidão, pois, ao contrário, quanto mais numeroso for o magistrado, mais a vontade de corpo se aproximará da vontade geral; ao passo que, sob um magistrado único, essa mesma vontade de corpo não passa, como já disse, de uma vontade particular. Assim sendo, perde-se de um lado o que se pode ganhar de outro, e a arte do legislador está em saber fixar o ponto em que a força e a vontade do governo, sempre em proporção recíproca, se combinam na relação mais vantajosa para o Estado.

### CAPÍTULO III

#### *Divisão dos Governos*

Vimos no capítulo anterior por que se distinguem as diversas espécies ou formas de governo pelo número dos

membros que as compõem; resta ver, agora, como se faz essa divisão.

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

Ou então pode confinar o governo nas mãos de um pequeno número, de sorte que haja mais simples cidadãos que magistrados, e essa forma de governo recebe o nome de *Aristocracia*.

Pode, enfim, concentrar todo o governo nas mãos de um magistrado único, de quem os demais recebem o seu poder. Essa terceira forma é a mais comum e denomina-se *Monarquia* ou governo real.

Note-se que todas essas formas, ou pelo menos as duas primeiras, são suscetíveis de ampliações ou reduções, tendo até grande latitude, porque a Democracia pode abarcar todo o povo ou restringir-se à metade dele. A Aristocracia, por sua vez, partindo da metade do povo pode retrair-se indeterminadamente a uma quantidade diminuta. A própria Monarquia é suscetível de certa partilha. Esparta teve constantemente dois Reis segundo sua constituição, e viu-se no Império Romano até oito imperadores simultâneos, sem que se pudesse afirmar que o Império se encontrava dividido. Há, assim, um ponto em que cada forma de governo se confunde com a forma seguinte, e vê-se que com apenas três denominações o governo é realmente suscetível de tantas formas diversas quanto o Estado tem de cidadãos.

E mais: podendo esse mesmo governo, em certos aspectos, subdividir-se em outras partes, cada qual administrada de diferentes maneiras, dessas três formas com-

binadas pode resultar uma multidão de formas mistas, sendo cada uma delas multiplicável por todas as formas simples.

Muito se discutiu, em todos os tempos, sobre a melhor forma de governo, sem levar em consideração que cada uma delas é a melhor em certos casos e a pior em outros<sup>12</sup>.

Se, nos diferentes Estados, o número dos magistrados supremos deve estar na razão inversa do número dos cidadãos, segue-se que, em geral, o governo democrático convém aos pequenos Estados, o aristocrático aos médios e o monárquico aos grandes. Esta regra se deduz diretamente do princípio, mas como contar a multidão de circunstâncias que podem dar origem às exceções?

#### CAPÍTULO IV

### *Da Democracia*

Quem faz a lei sabe melhor que ninguém como se deve executá-la e interpretá-la. Parece, pois, que não poderia haver melhor constituição que aquela em que o poder executivo está unido ao legislativo. Mas é justamente isso que torna esse governo insuficiente em certos pontos, porque as coisas que devem ser distinguidas não o são, e o príncipe e o soberano, sendo a mesma pessoa, não formam, por assim dizer, senão um governo sem governo.

Não convém que quem redige as leis as execute, nem que o corpo do povo desvie sua atenção dos desígnios gerais para concentrá-la nos objetivos particulares. Nada mais perigoso que a influência dos interesses privados nos negócios públicos. O abuso das leis pelo governo é um mal menor que a corrupção do legislador,

conseqüência infalível dos desígnios particulares. Então, alterado o Estado em sua substância, qualquer reforma se torna impossível. Um povo que jamais abusasse do governo não abusaria, tampouco, da independência; um povo que governasse sempre bem não teria necessidade de ser governado.

Se tomarmos o termo no rigor da acepção, nunca existiu verdadeira democracia, nem jamais existirá. É contra a ordem natural que o grande número governe e o pequeno seja governado. Não se pode imaginar que o povo permaneça constantemente reunido para ocupar-se dos negócios públicos; e vê-se facilmente que não seria possível estabelecer comissões para isso sem mudar a forma da administração.

Creio, com efeito, poder estabelecer como princípio que, quando as funções do governo são divididas entre vários tribunais, os menos numerosos adquirem cedo ou tarde a maior autoridade, quando mais não fosse, devido à facilidade de resolver rapidamente as questões que os leva naturalmente a isso.

Por outro lado, quantas coisas difíceis de reunir não supõe tal governo? Primeiro, um Estado muito pequeno, em que seja fácil reunir o povo e onde cada cidadão possa conhecer facilmente todos os outros; segundo, uma grande simplicidade de costumes que previna o grande número de dificuldades e as discussões espinhosas; em seguida, muita igualdade nas classes e nas fortunas, sem o que a igualdade não poderia subsistir por muito tempo nos direitos e na autoridade; e, enfim, pouco ou nenhum luxo, pois ou o luxo é o efeito das riquezas ou as torna necessárias; corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse, outro pela cobiça; vende a pátria à lassi-

dão e à vaidade; subtrai ao Estado todos os seus cidadãos para sujeitá-los uns aos outros, e todos à opinião<sup>13</sup>.

Eis por que um autor célebre<sup>14</sup> instituiu a virtude para princípio da República, pois sem ela todas essas condições não poderiam subsistir; mas, por não ter feito as distinções necessárias, não raro faltou a esse belo talento precisão e às vezes clareza, e não viu que, sendo a autoridade soberana a mesma em toda parte, o mesmo princípio deve vigorar em todo Estado bem constituído<sup>15</sup>, mais ou menos, é verdade, segundo a forma do governo.

Acrescentemos que não há governo tão sujeito às guerras civis e às agitações intestinas quanto o democrático ou popular, porque não existe nenhum outro que tenda tão forte e continuamente a mudar de forma, nem que demande mais vigilância e coragem para ser mantido em sua forma original. É sobretudo nessa constituição que o cidadão deve armar-se de força e constância, e dizer em cada dia de sua vida, no fundo do coração, o que dizia um virtuoso palatino\* na Dieta da Polônia: *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*<sup>16</sup>.

Se houvesse um povo de deuses, haveria de governar-se democraticamente. Um governo tão perfeito não convém aos homens.

## CAPÍTULO V *Da Aristocracia*

Temos aqui duas pessoas morais muito distintas, a saber, o governo e o soberano, e, por conseguinte, duas

\* O palatino da Posnânia, pai do rei da Polônia, duque da Lorena.

vontades gerais, uma referente a todos os cidadãos, outra somente aos membros da administração. Assim, embora o governo possa regulamentar sua polícia interior como lhe aprouver, nunca poderá falar ao povo a não ser em nome do soberano, isto é, em nome do próprio povo, o que jamais se deve esquecer.

As primeiras sociedades se governaram aristocraticamente. Os chefes de famílias deliberavam entre si sobre os assuntos públicos. Os jovens cediam facilmente à autoridade da experiência. Daí os nomes de *padres, anciãos, senado e gerontes*<sup>17</sup>. Os selvagens da América setentrional ainda se governam assim em nossos dias, e são muito bem governados.

Mas, à medida que a desigualdade de instituição<sup>18</sup> sobrepujou a desigualdade natural, a riqueza ou o poder\* foram preferidos à idade, e a aristocracia tornou-se eletiva. Enfim, sendo o poder transmitido com os bens do pai aos filhos, ao tornar as famílias patricias, tornou o governo hereditário, e houve senadores de vinte anos.

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

Além da vantagem da distinção dos dois poderes, possui a da escolha de seus membros; pois no governo popular todos os cidadãos nascem magistrados, mas este os limita a um pequeno número e eles só podem ser escolhidos por eleição\*\*, meio pelo qual a probidade, as

\* Claro está que a palavra *Optimates*, entre os antigos, não quer dizer "os melhores", e sim "os mais poderosos".

\*\* É importante regular através de leis a forma de eleição dos magistrados, pois, abandonando-a à vontade do príncipe, não se pode evitar que se venha a cair na aristocracia hereditária, como sucedeu com as repúblicas de

luzes, a experiência e todas as demais razões de preferência e de estima pública constituem outras tantas novas garantias de que seremos sabiamente governados.

Ademais, as assembléias se reúnem mais comodamente, os negócios são mais bem discutidos e executados com mais ordem e diligência, o crédito do Estado mais bem sustentado no estrangeiro por senadores veneráveis que por uma multidão desconhecida ou desprezada.

Numa palavra, a ordem melhor e mais natural é que os mais sábios governem a multidão, quando se tem certeza de que a governarão em benefício dela, e não em proveito próprio; não é preciso multiplicar em vão os recursos, nem fazer com vinte mil homens o que cem homens escolhidos podem fazer ainda melhor. Cumpre notar, porém, que o interesse de corpo, nesse caso, começa a dirigir menos a força pública, segundo a regra da vontade geral, e que outra propensão inevitável retira das leis parte do poder executivo.

No tocante às conveniências particulares, não se requer nem um Estado tão pequeno nem um povo tão simples e tão reto para que a execução das leis decorra imediatamente da vontade pública, como numa boa democracia. Não convém, tampouco, uma nação tão grande que os chefes, dispersos para governá-la, possam passar por soberano, cada qual em seu departamento, e começar a tornar-se independentes e converter-se, enfim, em senhores.

Mas, se a aristocracia exige menos virtudes que o governo popular, exige também algumas que lhe são pró-

---

Veneza e Berna. Com efeito, a primeira é há muito tempo um Estado dissolvido, enquanto a segunda se mantém em virtude da extrema sabedoria de seu Senado – exceção muito honrosa e perigosa.

prias, como a moderação dos ricos e o contentamento dos pobres; pois parece que nela uma igualdade rigorosa estaria deslocada: nem mesmo Esparta a observou.

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

#### CAPÍTULO VI *Da Monarquia*<sup>19</sup>

Até aqui consideramos o príncipe como pessoa moral e coletiva, unida pela força das leis e depositária, no Estado, do poder executivo. Temos agora de considerar esse poder reunido nas mãos de uma pessoa natural, de um homem real, que sozinho tenha o direito de dispor dele segundo as leis. É o que se denomina um monarca ou um rei.

Contrariamente às outras administrações, em que um ser coletivo representa um indivíduo, nesta um indivíduo representa um ser coletivo, de sorte que a unidade moral que constitui o príncipe é ao mesmo tempo uma unidade física, na qual todas as faculdades que a lei reúne no outro com tantos esforços se acham naturalmente reunidas.

Assim, a vontade do povo, a do príncipe, a força pública do Estado e a força particular do governo respondem todas ao mesmo móvel. Todos os recursos da máqui-

na estão nas mesmas mãos, tudo caminha para o mesmo fim; não há movimentos opostos que se destruam reciprocamente, e não se pode imaginar nenhum tipo de constituição em que um menor esforço produza ação mais considerável. Arquimedes, sentado tranqüilamente na praia e sirgando sem trabalho um grande navio, representa, a meu ver, um monarca hábil governando do próprio gabinete seus vastos Estados e fazendo tudo mover-se, aparentando estar imóvel.

No entanto, se não existe governo que possua mais vigor, também não há outro em que a vontade particular tenha mais império e domine mais facilmente as demais. Tudo caminha para o mesmo fim, é certo, mas este está longe de ser o da felicidade pública, e a própria força da administração reverte incessantemente em prejuízo do Estado.

Os reis querem ser absolutos, e de longe lhes bradamos que a melhor forma de o serem consiste em se fazerem amar por seus povos. Essa máxima é muito bonita e até verdadeira em certos sentidos. Infelizmente, sempre zombarão dela nas cortes. O poder decorrente do amor dos povos é sem dúvida o maior, porém precário e condicional; os príncipes nunca se contentarão com ele. Os melhores reis querem ser maus quando isto lhes apetece, sem deixar de ser os senhores. Por mais que um pregador político se esforce em dizer-lhes que, sendo a força do povo a sua, o maior interesse deles é que o povo seja florescente, numeroso, temível, sabem perfeitamente que isso não é verdade. Seu interesse pessoal é, antes de tudo, que o povo seja fraco, miserável, e jamais lhe possa resistir. Reconheço que, supondo os súditos sempre inteiramente submissos, o interesse do príncipe seria então

que o povo fosse poderoso, a fim de que, sendo esse poder o seu, o tornasse temido por seus vizinhos; mas, como esse interesse é apenas secundário e subordinado, e as duas suposições incompatíveis, é natural que os príncipes dêem sempre preferência à máxima que lhes é mais imediatamente útil. É o que Samuel<sup>20</sup> expôs, com vigor, aos hebreus; é o que Maquiavel fez ver com evidência. Fingindo dar lições aos reis, deu-as, e grandes, aos povos. *O príncipe* de Maquiavel é o livro dos republicanos\*<sup>21</sup>.

Vimos, através das relações gerais, que a monarquia só convém aos grandes Estados, e o veremos ainda ao examiná-la em si mesma. Quanto mais numerosa é a administração pública, mais a relação entre o príncipe e os súditos diminui e se aproxima da igualdade, de modo que essa relação é uma ou a própria igualdade na democracia. Essa mesma relação aumenta à medida que o governo se restringe e atinge seu ponto máximo quando o governo está nas mãos de uma única pessoa. Há então uma distância enorme entre o príncipe e o povo, e o Estado carece de ligação. Para formá-la, são necessárias ordens intermediárias: precisa-se dos príncipes, dos grandes e da nobreza para representá-las. Ora, nada disso convém a um pequeno Estado, pois todos esses escalões o arruinam.

Mas, se é difícil que um grande Estado seja bem governado, mais difícil ainda é sê-lo por um único homem,

\* *Maquiavel era um homem honrado e um bom cidadão, mas, ligado à casa dos Médicis, via-se obrigado, diante da opressão de sua pátria, a dissimular seu amor pela liberdade. A simples escolha de seu execrável herói deixa manifesta sua intenção secreta, e a oposição dos preceitos de seu livro O príncipe aos de seus discursos sobre Tito Lívio e de sua história de Florença demonstra que esse político profundo só teve até aqui leitores superficiais ou corrompidos. A corte de Roma proibiu severamente o seu livro, creio. É essa corte que ele descreve mais claramente.* [Nota acrescentada à edição de 1782.]

e todos sabemos o que acontece quando o rei nomeia substitutos<sup>22</sup>.

Um defeito essencial e inevitável, que sempre colocará o governo monárquico abaixo do republicano, é que neste o voto público quase sempre eleva aos primeiros postos apenas homens esclarecidos e capazes, que os preenchem honrosamente, enquanto os que chegam a eles nas monarquias não passam, o mais das vezes, de trapaceiros, velhacos e intrigantes, cujos talentos diminutos, que nas cortes permitem ascender aos postos mais elevados, só servem para mostrar publicamente sua inépcia tão logo chegam a eles. O povo se engana bem menos nessa escolha que o príncipe, e um homem de verdadeiro mérito é quase tão raro no ministério como um tolo à testa de um governo republicano<sup>23</sup>. Assim, quando por um feliz acaso um desses homens nascidos para governar toma o timão dos negócios numa monarquia quase arruinada por essa profusão de politiquinhos, ficamos surpresos com os recursos que ele encontra, e isso marca época na história de um país<sup>24</sup>.

Para que um Estado monárquico pudesse ser bem governado, seria necessário que sua grandeza ou sua extensão fosse proporcional às faculdades de quem governa. É mais fácil conquistar que reger. Com uma alavanca adequada, com um dedo pode-se abalar o mundo; mas, para sustentá-lo, são necessários os ombros de Hércules. Por pouco que um Estado seja grande, o príncipe é quase sempre demasiado pequeno. Quando, ao contrário, o Estado é muito pequeno para seu chefe, o que é bastante raro, ainda assim é mal governado, porque o chefe, seguindo sempre a grandeza de seus alvos, esquece os interesses dos povos e não os torna menos infelizes pelo

abuso do excesso de talento que um chefe limitado por carecer desse mesmo talento. Seria preciso, por assim dizer, que um reino se expandisse ou se contraísse a cada reinado, segundo a capacidade do príncipe; ao passo que os talentos de um Senado, tendo medidas mais fixas, podem determinar constantes limitações ao Estado sem prejudicar a administração.

O inconveniente mais sensível do governo de uma só pessoa é a falta dessa sucessão contínua que forma nos dois outros uma ligação ininterrupta. Morto um rei, é preciso outro; as eleições abrem intervalos perigosos; são tempestuosas e, a menos que os cidadãos sejam de um desinteresse, de uma integridade que esse governo não comporta, as disputas e a corrupção não se fazem esperar. E difícil que aquele a quem se vendeu o Estado não o venda por sua vez e não se indenize à custa dos fracos do dinheiro que os poderosos lhe extorquiram. Mais cedo ou mais tarde, tudo se torna venal em tal administração, e a paz que se goza então sob os reis é pior que a desordem nos interregnos.

Que se fez para impedir tais males? Fez-se com que as coroas se tornassem hereditárias em certas famílias, e estabeleceu-se uma ordem de sucessão que evita qualquer disputa à morte dos reis. Ou seja, substituindo o inconveniente das eleições pelo das regências, preferiu-se uma aparente tranquilidade a uma administração sábia, preferindo-se correr o risco de ter por chefes crianças, monstros ou imbecis a disputar a eleição de bons reis; não se considerou que, expondo-se assim aos riscos da alternativa, coloca-se contra si quase todas as possibilidades. Foi uma frase muito sensata a do jovem Dionísio, a quem seu pai, censurando-lhe uma ação vergonhosa, dis-

se: “Dei-te eu esse exemplo?” “Ah!”, respondeu o filho, “vosso pai não era rei!”<sup>25</sup>

Tudo concorre para privar de justiça e de razão um homem educado para mandar nos outros. É muito trabalhoso, ao que se diz, ensinar aos jovens príncipes a arte de reinar; não parece que essa educação lhes traga proveito. Melhor seria começar por ensinar-lhes a arte de obedecer. Os maiores reis que a História celebra não foram educados para reinar; esta é uma ciência que nunca se possui menos do que depois de tê-la aprendido demais, e que se adquire melhor obedecendo que mandando. *Nam utilissimus idem ac brevissimus bonarum malarumque rerum delectus, cogitare quid aut nolueris sub alio Principe aut volueris*<sup>26</sup>.

Um dos resultados dessa falta de coerência é a inconsistência do governo real que, baseando-se ora num plano, ora noutro, segundo o caráter do príncipe reinante ou das pessoas que reinam por ele, não pode ter por muito tempo um objetivo fixo nem uma conduta conseqüente. Essa variação leva sempre o Estado a flutuar de máxima em máxima, de projeto em projeto, o que não ocorre nos outros governos em que o príncipe é sempre o mesmo. Assim, vê-se que, em geral, se há mais astúcia numa corte, há mais sabedoria num Senado, e que as repúblicas atingem seus fins por vias mais constantes e mais freqüentadas, enquanto cada revolução no ministério produz outra no Estado; a máxima comum a todos os ministros, e a quase todos os reis, é tomar em todos os assuntos posição contrária à de seu antecessor.

Dessa mesma incoerência se extrai ainda a solução<sup>27</sup> de um sofisma muito familiar aos políticos reais<sup>28</sup>: não ape-

\* Tácito: *Hist.*, L. I.

nas comparar o governo civil ao governo doméstico e o príncipe ao pai de família, erro já refutado, mas ainda atribuir liberalmente a esse magistrado todas as virtudes de que ele tem necessidade e supor sempre que o príncipe é o que deveria ser. Com base nessa suposição, o governo real é evidentemente preferível a qualquer outro, porque é incontestavelmente o mais forte e, para ser também o melhor, não lhe falta senão uma vontade de corpo mais de acordo com a vontade geral.

Se, porém, segundo Platão\*, o rei é por natureza uma personagem tão rara, quantas vezes a natureza e a fortuna contribuirão para coroá-lo, e se a educação real corrompe necessariamente os que a recebem, que se deve esperar de um séquito de homens educados para reinar? É querer iludir-se, pois, confundir o governo real com o de um bom rei. Para ver o que é esse governo em si mesmo, cumpre considerá-lo sob o mando de príncipes limitados ou perversos, porque como tais chegarão ao trono, ou o trono os tornará tais.

Essas dificuldades não escaparam a nossos autores<sup>29</sup>, porém eles não se deixaram embaraçar. O remédio é, dizem eles, obedecer sem murmurar. Deus dá os maus reis em sua cólera, e devemos suportá-los como castigos do céu. Esse discurso é edificante, por certo; mas não sei se não conviria mais ao púlpito que a um livro de política. Que dizer de um médico que promete milagres, mas cuja arte se resume a exortar o doente à paciência? Sabemos que é preciso suportar um mau governo quando o temos; a questão está em encontrar um bom.

\* *In Cívili.*

## CAPÍTULO VII

**Dos Governos Mistos**

Para ser exato, não existe governo simples. É necessário que um chefe único tenha magistrados subalternos; é necessário que um governo popular tenha um chefe. Assim, na divisão do poder executivo há sempre gradação do grande para o pequeno número, com a diferença de que ora o grande número depende do pequeno, ora é o pequeno que depende do grande.

Às vezes há partilha igual, quer quando as partes constitutivas estão em mútua dependência, como no governo da Inglaterra, quer quando a autoridade de cada parte é independente mas imperfeita, como na Polônia. Esta última forma é má porque não existe unidade no governo e porque o Estado carece de coesão.

Qual será melhor, um governo simples ou um governo misto? Questão muito debatida entre os políticos e à qual se deve dar a mesma resposta que dei mais atrás sobre todas as formas de governo.

O governo simples é o melhor em si, pelo único fato de ser simples. Quando, porém, o poder executivo não depende muito do legislativo, isto é, quando há mais relação entre o príncipe e o soberano do que entre o povo e o príncipe, deve-se remediar essa falta de proporção dividindo-se o governo; porque, então, todas as suas partes não têm menos autoridade sobre os súditos, e a divisão delas as torna, em seu conjunto, menos fortes contra o soberano.

Evita-se ainda o mesmo inconveniente estabelecendo magistrados intermediários que, deixando íntegro o governo, servem somente para equilibrar os dois poderes

e manter seus respectivos direitos. Então o governo não é misto, mas temperado.

Pode-se remediar por meios semelhantes o inconveniente oposto e, quando o governo é muito frouxo, erigir tribunais para concentrá-lo. Isto se pratica em todas as democracias. No primeiro caso, divide-se o governo para enfraquecê-lo, no segundo para fortalecê-lo; porque o máximo de força e de fraqueza se encontra igualmente nos governos simples, ao passo que as formas mistas conferem uma força média.

## CAPÍTULO VIII

**Nem Toda Forma de Governo  
Convém a Todos os Países**

Não sendo um fruto de todos os climas, a liberdade não está ao alcance de todos os povos. Quanto mais meditarmos nesse princípio estabelecido por Montesquieu, tanto mais lhe sentimos a veracidade. Quanto mais o contestamos, mais ocasiões lhe damos de estabelecer-se através de novas provas<sup>30</sup>.

Em todos os governos do mundo, a pessoa pública consome e nada produz. De onde vem, então, a substância consumida? Do trabalho de seus membros. É o supérfluo dos particulares que produz o necessário do público. Donde se segue que o estado civil só pode subsistir enquanto o trabalho dos homens rende acima de suas necessidades.

Ora, esse excedente não é o mesmo em todos os países do mundo. Em muitos ele é considerável, em outros medíocre, em outros nulo, em outros, ainda, negativo.

Essa relação depende da fertilidade do clima, do tipo de trabalho exigido pelo solo, da natureza de suas produções, da força de seus habitantes, do maior ou menor consumo que lhes é necessário e de várias outras relações semelhantes de que se compõe cada país.

Por outro lado, nem todos os governos possuem a mesma natureza; há-os com maior ou menor voracidade, e as diferenças assentam neste outro princípio: quanto mais as contribuições públicas se afastam de sua fonte, tanto mais onerosas se tornam. Não é pela quantidade das imposições que se deve medir esse ônus, mas pelo caminho que elas precisam percorrer para regressar às mãos de que saíram; quando essa circulação é pronta e bem estabelecida, que se pague pouco ou muito, não importa; o povo é sempre rico e as finanças vão sempre bem. Quando, ao contrário, por pouco que o povo contribua, esse pouco não lhe retorna às mãos, ao contribuir sempre ele se esgota com rapidez; o Estado nunca será rico, e o povo será sempre indigente.

Segue-se que quanto maior é a distância entre o povo e o governo, mais onerosos se tornam os tributos; assim, na democracia, o povo é o menos sobrecarregado, na aristocracia é o mais e na monarquia suporta o maior peso. A monarquia, portanto, só convém às nações opulentas; a aristocracia, aos Estados medíocres tanto em riqueza como em extensão; e a democracia aos Estados pequenos e pobres.

De fato, quanto mais refletimos sobre isso, mais diferença encontramos entre os Estados livres e os monárquicos: nos primeiros, tudo se emprega para a utilidade comum; nos segundos, as forças públicas e particulares são recíprocas, e uma aumenta pelo enfraquecimento da

outra. Finalmente, em vez de governar os súditos para torná-los felizes, o despotismo os converte em miseráveis para governá-los.

Eis, portanto, em cada clima, causas naturais que permitem indicar a forma de governo à qual a força do clima conduz, e mesmo dizer que espécie de habitantes deve ter. Os sítios ingratos e estéreis, onde o produto não vale o trabalho requerido, devem permanecer incultos e desertos, ou povoados unicamente por selvagens. Os sítios em que o trabalho dos homens só produz o estritamente necessário devem ser habitados por povos bárbaros, pois qualquer *politia*<sup>31</sup> aí seria impossível; as regiões em que o excesso do produto sobre o trabalho é médio convêm aos povos livres; aqueles em que o solo abundante e fértil fornece muito produto para pouco trabalho querem ser governados monarquicamente, para consumir pelo luxo do príncipe o excesso de supérfluo dos súditos; pois é melhor que esse excesso seja absorvido pelo governo que dissipado pelos particulares. Existem exceções, bem sei; mas tais exceções só fazem confirmar a regra, porque mais cedo ou mais tarde produzem revoluções que reconduzem as coisas à ordem natural.

Distingamos sempre as leis gerais das causas particulares que podem modificar-lhes o efeito. Mesmo que todo o Sul estivesse coberto de repúblicas e todo o Norte de Estados despóticos, não seria menos certo que, por efeito do clima, o despotismo convém aos países quentes, a barbárie aos frios e a boa *politia* às regiões intermediárias. Vejo ainda que, admitindo o princípio, poderemos discutir sobre a aplicação: poderemos dizer que há países frios muito férteis e países meridionais muito ingratos. Porém essa dificuldade só existe para os que não examinam a

coisa em todas as suas relações. É preciso, como já disse, considerar as relações de trabalho, de forças, de consumo, etc.

Suponhamos que, de dois terrenos iguais, um produza cinco e o outro dez. Se os habitantes do primeiro consomem quatro e os do segundo nove, o excesso do primeiro produto será  $1/5$  e o do segundo  $1/10$ . Sendo, pois, a relação desses dois excessos inversa à dos produtos, o terreno que produzir apenas cinco dará o dobro do supérfluo daquele que produzir dez.

Mas não se trata de um produto em dobro, e creio que ninguém ousa, em geral, pôr a fertilidade dos países frios em situação de igualdade com a dos países quentes. Todavia, suponhamos essa igualdade; deixemos, se assim se quiser, em equilíbrio a Inglaterra com a Sicília, e a Polônia com o Egito. Mais ao sul teremos a África e a Índia, mais ao norte nada mais teremos. Para essa igualdade de produto, que diferença na cultura! Na Sicília basta arrancar o solo; não Inglaterra, quantos cuidados para amanhá-lo! Ora, lá onde se requer maior número de braços para dar o mesmo produto, o supérfluo deve ser necessariamente menor.

Considerai, além disso, que a mesma quantidade de homens consome muito menos nos países quentes. O clima exige que sejamos sóbrios para nos sentirmos bem: os europeus que querem viver ali como se estivessem em seus próprios países morrem todos de disenteria e indigestões. “Somos”, diz Chardin<sup>32</sup>, “animais carniceiros, lobos, em comparação com os asiáticos. Alguns atribuem a sobriedade dos persas à circunstância de seu país ser menos cultivado; creio, ao contrário, que o país é menos abundante em gêneros porque seus habitantes têm me-

nos necessidade deles. Se sua frugalidade”, continua ele, “fosse um efeito de penúria do país, só os pobres comeriam pouco, enquanto tal acontece geralmente com todo mundo, e comer-se-ia mais ou menos em cada província segundo a fertilidade da terra, ao passo que a mesma sobriedade se encontra por todo o reino. Os persas se gabam de sua maneira de viver, dizendo que basta olhar sua tez para reconhecer como ela é mais excelente que a dos cristãos. De fato, a tez dos persas é lisa; têm a pele bonita, fina e lustrosa, enquanto os armênios, seus súditos, que vivem à maneira européia, a têm rude, avermelhada, e seus corpos são gordos e pesados.”

Quanto mais se aproximam do equador, de menos necessitam os povos para viver. Quase não comem carne; o arroz, o milho, o cuscuz, o milhete, a broa de mandioca são seus alimentos mais comuns. Existem na Índia milhões de homens cuja alimentação não custa um soldo por dia. Não própria Europa, vemos diferenças sensíveis, no tocante ao apetite, entre os povos do Norte e os do Sul. Um espanhol viverá oito dias com o jantar de um alemão. Nos países em que os homens são mais vorazes, o luxo se volta também para as coisas de consumo. Na Inglaterra, mostra-se numa mesa carregada de carnes; na Itália, seremos regalados com açúcar e flores.

O luxo dos vestuários também oferece diferenças semelhantes. Nos climas em que as mudanças das estações são rápidas e violentas, usam-se roupas melhores e mais simples; naqueles em que as pessoas se vestem apenas para enfeitar-se, busca-se mais a beleza que a utilidade; os próprios trajes são aí um luxo. Em Nápoles, vereis todos os dias passear no Posilipo homens em casacos dourados e sem meias. O mesmo sucede com as construções;

tudo se concede à magnificência quando nada se tem a temer dos danos do ar. Em Paris, em Londres, quer-se estar cálida e comodamente alojado. Em Madri, há salões soberbos, mas nenhuma janela que feche, e dorme-se em ninhos de ratos.

Os alimentos são muito mais substanciosos e suculentos nos países quentes; esta é uma terceira diferença que não pode deixar de influir sobre a segunda. Por que se comem tantos legumes na Itália? Porque ali são excelentes, nutritivos e saborosos. Na França, onde são alimentados apenas de água, não têm nenhum valor nutritivo e quase podem ser dispensados na mesa. Não ocupam, no entanto, menos terreno e exigem pelo menos o mesmo trabalho para serem cultivados. Sabe-se, por experiência, que os trigos de Barbaria, aliás inferiores aos da França, rendem muito mais em farinha, e que os da França, por sua vez, rendem mais que os trigos do Norte. Donde se pode concluir que semelhante gradação se observa geralmente na mesma direção do equador ao pólo. Ora, não constitui uma visível desvantagem ter em igual produto uma menor quantidade de alimento?

A todas essas diversas considerações posso acrescentar uma que delas decorre e as reforça: a de que os países quentes têm menos necessidade de habitantes que os países frios, e poderiam alimentá-los por mais tempo, o que produz um duplo supérfluo, sempre em benefício do despotismo. Quanto mais extensa é uma superfície ocupada pelo mesmo número de habitantes, mais difíceis se tornam as revoltas, porque não se podem combiná-las nem rápida nem secretamente, e sempre é fácil para o governo descobrir as conspirações e cortar as comunicações; mas, quanto mais próximo se encontra um povo numero-

so, menos o governo pode usurpar o soberano; os chefes<sup>33</sup> deliberam tão seguramente em seus quartos quanto o príncipe em seu conselho, e a multidão se reúne com a mesma facilidade nas praças que as tropas no quartel. A vantagem de um governo tirânico é, pois, a de agir a grandes distâncias. Com o auxílio dos pontos de apoio de que dispõe, sua força aumenta ao longe como a das alavancas\*. A do povo, ao contrário, só atua quando concentrada: evapora-se e se perde ao estender-se, como o efeito da pólvora espalhada pelo chão, que só se inflama grão por grão. Os países menos povoados são assim os que mais convêm à tirania: os animais ferozes só reinam nos desertos.

## CAPÍTULO IX

***Dos Indícios de um Bom Governo***

Quando, pois, se pergunta em caráter absoluto qual é o melhor governo, levanta-se uma questão insolúvel e indeterminada; ou, em outras palavras, que possui tantas boas soluções quantas combinações possíveis nas posições absolutas e relativas dos povos.

Se, porém, se perguntasse por quais indícios se pode conhecer que um determinado povo é bem ou mal governado, seria outra coisa, e a questão de fato poderia ser resolvida.

\* Isso não contradiz o que afirmei anteriormente (Livro II, cap. IX) sobre os inconvenientes dos grandes Estados, porque ali se tratava da autoridade do governo sobre seus membros, enquanto aqui se trata de sua força contra os súditos. Os membros esparsos lhe servem de pontos de apoio para atuar de longe sobre o povo, mas não dispõe ele de nenhum ponto de apoio para atuar diretamente sobre esses mesmos membros. Assim, num dos casos o comprimento da alavanca faz a sua fraqueza, e no outro a sua força.

E, no entanto, de modo algum a resolvemos, porque cada qual pretende resolvê-la à sua maneira. Os súditos enaltecem a tranqüilidade pública, os cidadãos a liberdade dos particulares; um prefere a segurança das posses, outro a das pessoas; um quer que o melhor governo seja o mais severo, outro sustenta que é o mais suave; este quer que se punam os crimes, aquele é de opinião que se deve preveni-los; um acha que se deve ser temido pelos vizinhos, outro prefere ser ignorado por eles; um fica contente quando o dinheiro circula, outro exige que o povo tenha pão. Mesmo que houvesse acordo sobre esses pontos e outros semelhantes, teríamos avançado mais? Falhando a medida precisa às quantidades morais, muito embora se concorde quanto ao indício, como fazê-lo quanto à apreciação?

Quanto a mim, sempre estranhei que se desconheça um indício tão simples ou que se tenha a má fé de não concordar com ele. Qual a finalidade da associação política? É a conservação e a prosperidade de seus membros. E qual o indício mais seguro de que eles se conservam e prosperam? Seu número e população. Não procureis, pois, alhures esse indício tão discutido. Sendo todas as coisas iguais, o governo sob o qual, sem meios estranhos, sem naturalização, sem colônias, os cidadãos habitam e se multiplicam mais é infalivelmente o melhor; aquele sob o qual um povo diminui e desaparece é o pior. Calculadores, a tarefa agora é vossa: contai, medi, compara!\*.

\* Pelo mesmo princípio se devem julgar os séculos que merecem a preferência pela prosperidade do gênero humano. Muito admirados foram aqueles em que se viu florescer as letras e as artes, sem que se penetrasse no objeto secreto de sua cultura, sem que se considerasse seu funesto efeito, *idque apud imperitos humanitas vocabatur, cum pars servitutis esset*<sup>34</sup>.

CAPÍTULO X  
**Do Abuso do Governo  
 e de Sua Tendência a Degenerar**

Assim como a vontade particular atua incessantemente contra a vontade geral, assim o governo se esforça continuamente contra a soberania. Quanto mais aumenta esse esforço, mais se altera a constituição e, como não há aqui outra vontade de corpo que, resistindo à do príncipe, faça equilíbrio com ela, mais cedo ou mais tarde deverá o príncipe, enfim, oprimir o soberano e romper o tratado social. Este é o vício inerente e inevitável que desde o nascimento do corpo político tende sem trégua a destruí-lo, tal como a velhice e a morte destroem o corpo do homem.

Será que veremos um dia, nas máximas dos livros, o interesse grosseiro que leva os autores a falar? Não, digam eles o que disserem, quando, sem embargo de seu brilho, um país se despovoa, não é verdade que tudo esteja indo bem, e não basta que um poeta tenha cem libras de renda para que seu século seja o melhor de todos. Deve-se atender menos ao repouso aparente e à tranqüilidade dos chefes que ao bem-estar das nações em seu conjunto, mormente dos Estados mais numerosos. O granizo desola alguns cantões, mas raramente ocasiona a penúria. Os motins, as guerras civis muito assustam os chefes, porem não são responsáveis pelas verdadeiras desgraças dos povos, que podem até gozar de uma certa tranqüilidade enquanto combatem aqueles que os tiranizam. É de seu estado permanente que nascem suas prosperidades ou suas calamidades reais. Quando tudo é esmagado sob o jugo, é então que tudo deperece, e os chefes tudo destroem a seu bel-prazer, *ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*<sup>35</sup>. Quando as intrigas dos grandes agitavam o reino de França e o coadjutor de Paris levava ao Parlamento um punhal no bolso, isso não impedia que o povo francês vivesse feliz e numeroso em sua honesta e livre abastança. Antigamente, a Grécia florescia em meio às guerras mais cruéis; o sangue corria ali aos borbotões, mas todo o país estava povoado. Parecia, diz Maquiavel<sup>36</sup>, que em meio aos assassínios, às proscricões e às guerras civis, nossa república se tornava mais poderosa. A virtude de seus cidadãos, seus costumes, sua independência contribuíam mais para fortalecê-la que todas as dissensões para debilitá-la. Um pouco de agitação dá mais energia às almas, e o que leva realmente a espécie a prosperar é menos a paz que a liberdade.

Há duas vias gerais pelas quais um governo degenera, a saber: quando se restringe ou quando o Estado se dissolve.

O governo se restringe quando passa do grande para o pequeno número, ou seja, da democracia para a aristocracia, e da aristocracia para a realeza. Aí está sua inclinação natural\*. Se retrocedesse do pequeno para o grande

\* A lenta formação e o progresso da República de Veneza em suas lagunas oferecem notável exemplo dessa sucessão; e é surpreendente que, depois de mais de mil e duzentos anos, os venezianos pareçam estar ainda no segundo termo, o qual começou no *Serrar di consiglio*<sup>37</sup> em 1198. Quanto aos antigos duques, que sejam censurados, não importa o que possa dizer o *squitinio della libertà veneta*<sup>38</sup>, mas está provado que não foram seus soberanos.

Não deixarão de me objetar que a República romana seguiu, segundo dirão, um progresso totalmente contrário, passando da monarquia à aristocracia, e da aristocracia, à democracia. Estou bem longe de pensar assim.

O primeiro estabelecimento de Rômulo foi um governo misto que degenerou prontamente em despotismo. Por causas particulares o Estado pereceu antes do tempo, como se vê morrer um recém-nascido antes de atingir a idade adulta. A expulsão dos Tarquínios foi a verdadeira época do nascimento da República, mas esta não teve, de início, uma forma constante, porque a obra foi feita apenas pela metade, não se abolindo o patriciado. Desse modo, a aristocracia hereditária, que é a pior das administrações legítimas, permaneceu em conflito com a democracia, e a forma do governo, sempre incerta e flutuante, não foi fixada, como o provou Maquiavel, senão quando do estabelecimento dos tribunos. Só então houve um verdadeiro governo e uma verdadeira democracia. De fato, o povo, então, era não somente soberano como também magistrado e juiz, o Senado não passava de um tribunal subordinado, incumbido de moderar ou concentrar o governo, e os próprios cônsules, embora patrícios e primeiros magistrados, embora gerais absolutos na guerra, eram em Roma apenas os presidentes do povo.

Logo, viu-se também o governo seguir seu pendor natural e tender fortemente para a aristocracia. Abolindo-se o patriciado como que por si mesmo, a aristocracia passou a residir não mais no corpo dos patrícios, como ocorre em Veneza e Gênova, mas no corpo do Senado, composto de patrícios e plebeus, ou mesmo no corpo dos tribunos, quando estes começaram a usurpar um poder ativo; de resto, as palavras não mudam em nada as coisas, e quando o povo tem chefes que governam por ele, seja qual for o nome que tenham esses chefes, constituem sempre uma aristocracia.

número, poderíamos dizer que se afrouxa, mas esse progresso<sup>39</sup> em sentido inverso é impossível.

Um governo, com efeito, só muda de forma quando sua mola, desprovida de elasticidade, o deixa excessivamente enfraquecido para poder conservar sua forma. Ora, se ela, esticando-se, se afrouxasse ainda mais, sua força se tornaria totalmente nula e não poderia subsistir. É preciso, pois, reforçar e comprimir a mola à medida que esta cede; do contrário, o Estado que ela sustenta tombaria em ruínas.

O caso da dissolução do Estado pode ocorrer de duas maneiras.

Primeiro, quando o príncipe já não administra o Estado de acordo com as leis e usurpa o poder soberano. Dá-se então uma mudança notável: é que, não o governo, mas o Estado se restringe; quero dizer que o grande Estado se dissolve e que se forma outro dentro dele, composto somente dos membros do governo e que nada mais é, em relação ao resto do povo, senão o senhor e o tirano. De modo que, no momento em que o governo usurpa a soberania, rompe-se o pacto social e todos os simples cidadãos, reintegrados de direito em sua liberdade natural, são forçados, mas não obrigados, a obedecer.

O mesmo caso sobrevém quando os membros do governo usurpam separadamente o poder que só devem exercer em conjunto, o que não constitui menor infração das leis e produz uma desordem ainda maior. Temos então, por assim dizer, tantos príncipes quantos magistra-

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

dos, e o Estado, não menos dividido que o governo, perece ou muda de forma.

Quando o Estado se dissolve, o abuso do governo, seja ele qual for, toma o nome comum de *anarquia*. Estabelecemos a distinção: a democracia degenera em *olocracia*<sup>40</sup>, a aristocracia em *oligarquia*; acrescentaria que a realza degenera em *tiranía*, mas esta palavra é equívoca e requer explicação.

Na acepção vulgar, o tirano é um rei que governa com violência e sem atender à justiça e às leis. Em sua acepção precisa, o tirano é um particular que se arroga a autoridade real, sem a ela ter direito. Assim os gregos entendiam a palavra *tirano*; aplicavam-na indistintamente aos bons ou maus príncipes cuja autoridade não era legítima\*. Desse modo, *tirano* e *usurpador* são duas palavras perfeitamente sinônimas. Para dar diferentes nomes a diferentes coisas, chamo *tirano* ao usurpador da autoridade real, e *déspota* ao usurpador do poder soberano. O tirano é aquele que decide, contra as leis, governar segundo as leis; o déspota é aquele que se põe acima das próprias leis. Assim, o tirano pode não ser déspota, mas o déspota é sempre tirano.

\* *Omnes enim et habentur et dicuntur Tyranni qui potestate utuntur perpetua, in ea Civitate que libertate usa est*<sup>41</sup>, Corn. Nep., *in Miltiad*. É verdade que Aristóteles, *Mor. de Nicom.*, L. VIII, c. 10, distingue o tirano do rei, nisso em que o primeiro governa em proveito próprio e o segundo somente em proveito de seus súditos; mas além de que todos os autores gregos tomaram em geral a palavra *tirano* em outro sentido, como se pode ver sobretudo no *Hieron* de Xenofonte<sup>42</sup>, da distinção de Aristóteles concluía-se que desde o começo do mundo ainda não teria existido um só rei.

## CAPÍTULO XI

**Da Morte do Corpo Político**

Tal é a tendência natural e inevitável dos governos mais bem constituídos. Se Esparta e Roma pereceram, que Estado pode esperar durar para sempre? Se queremos formar um estabelecimento duradouro, não pensemos jamais em torná-lo eterno. Para sermos bem-sucedidos, não devemos tentar o impossível, nem vangloriar-nos de dar à obra dos homens uma solidez que as coisas humanas não comportam.

O corpo político, assim como o corpo do homem, começa a morrer desde que nasce e traz em si mesmo as causas de sua destruição. Mas um e outro podem ter uma constituição mais ou menos robusta e apropriada para conservá-los mais ou menos longamente. A constituição do homem é obra da natureza, a do Estado é obra da arte. Não depende dos homens o prolongamento de suas vidas, mas deles depende prolongar a do Estado pelo tempo que for possível, dando-lhe a melhor constituição que possa existir. O Estado mais bem constituído, porém, terá maior duração que o outro, se nenhum acidente imprevisível determinar sua perda antes do tempo.

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

Não é pelas leis que o Estado subsiste, mas em virtude do poder legislativo. A lei de ontem não obriga o dia de hoje, porém o consentimento tácito é presumido do

silêncio, e supõe-se que o soberano confirma incessantemente as leis que não ab-roga, podendo fazê-lo. Tudo quanto declarou querer uma vez, ele o quer sempre, a menos que o revogue.

Por que, pois, se confere tanto respeito às leis antigas? Por sua própria antiguidade. É de crer que somente a excelência das vontades antigas as tenha podido conservar por tanto tempo; se o soberano não as tivesse reconhecido como constantemente salutares, mil vezes as teria revogado. Eis por que, longe de se debilitarem, as leis adquirem sem cessar uma força nova em qualquer Estado bem constituído; o preconceito da antiguidade<sup>43</sup> torna-as cada dia mais veneráveis, ao passo que, quando as leis se debilitam, envelhecendo, isso prova que o poder legislativo inexistente e que o Estado já não vive.

## CAPÍTULO XII

### ***Como se Mantêm a Autoridade Soberana***

Não tendo outra força além do poder legislativo, o soberano só age por meio das leis; e, não sendo estas mais que atos autênticos da vontade geral, o soberano só pode agir quando o povo se encontra reunido. O povo reunido – dir-se-á –, que quimera! É uma quimera hoje, mas não o era há dois mil anos. Será que os homens mudaram de natureza?

Os limites do possível, nas coisas morais, são menos estreitos do que pensamos. O que os restringe são nossas fraquezas, nossos vícios, nossos preconceitos. As almas inferiores não acreditam nos grandes homens; os vis escravos riem com ar zombeteiro da palavra *liberdade*.

Pelo que se fez, consideremos o que se pode fazer. Não falarei das antigas repúblicas da Grécia; mas a República romana, ao que me parece, era um grande Estado, e a cidade de Roma uma grande cidade. O último recenseamento arrolou em Roma quatrocentos mil cidadãos em armas, enquanto o último censo do Império registrou mais de quatro milhões de cidadãos, sem contar os vassallos, os estrangeiros, as mulheres, as crianças e os escravos.

Que dificuldade não haveria para reunir freqüentemente em assembléia o povo imenso dessa capital e arredores? Entretanto, era raro que se passassem semanas sem que o povo romano se reunisse, até várias vezes. O povo não só exercia os direitos da soberania como uma parte dos direitos do governo. Tratava de certos negócios, julgava certas causas, e todo esse povo era na praça pública quase tão freqüentemente magistrado quanto cidadão.

Remontando aos primeiros tempos das nações, ver-se-ia que a maioria dos antigos governos, mesmo os monárquicos, como os dos macedônios e dos francos, possuíam conselhos semelhantes. Seja como for, esse único fato incontestável responde a todas as dificuldades. Do existente ao possível, a conseqüência parece-me boa.

## CAPÍTULO XIII

### ***Continuação***

Não basta que o povo reunido em assembléia tenha uma vez fixado a constituição do Estado, sancionando um corpo de leis; não basta que tenha estabelecido um governo perpétuo ou provido, de uma vez por todas, a eleição dos magistrados. Além das assembléias extraordiná-

rias que casos imprevistos podem exigir, é necessário que as haja fixas e periódicas, que por nada possam ser abolidas nem proteladas, de tal modo que no dia marcado o povo seja legitimamente convocado pela lei, sem que para tanto seja preciso fazer outra convocação formal.

Mas, afora essas assembléias, jurídicas por terem data marcada, qualquer outra assembléia popular que não tiver sido convocada pelos magistrados, designados para esse fim e segundo as normas prescritas, deve ser tida por ilegítima, e por nulo tudo quanto nela se faça, visto que a própria ordem de reunir-se deve emanar da lei.

Quanto à repetição mais ou menos freqüente das assembléias legítimas, ela depende de tantas considerações que não é possível fornecer regras precisas sobre o assunto. Tudo o que se pode dizer, de maneira geral, é que, quanto mais força tem o governo, com tanto mais freqüência o soberano deve se mostrar.

Isso, objetar-me-ão, pode ser bom para uma única cidade; mas que fazer quando o Estado se compõe de muitas? Dividir a autoridade soberana, ou concentrá-la numa única cidade e subjugar todas as demais?

Respondo que não se deve fazer nem uma nem outra coisa. Em primeiro lugar, a autoridade soberana é simples e una, e não se pode dividi-la sem destruí-la. Em segundo lugar, uma cidade, bem como uma nação, não pode ser legitimamente sujeitada a outra, porque a essência do corpo político está no acordo entre a obediência e a liberdade, e os termos *súdito* e *soberano* são correlações idênticas cuja idéia se reúne numa única palavra: *cidadão*.

Respondo ainda que é sempre um mal unir várias cidades numa só, e que, querendo fazer essa união, não nos poderemos gabar de evitar com ela os inconvenientes

naturais. Não é necessário objetar o abuso dos grandes Estados a quem só os deseja pequenos. Mas como dar aos pequenos Estados força suficiente para resistir aos grandes, tal como, outrora, as cidades gregas resistiram ao grande rei, e, mais recentemente, a Holanda e a Suíça resistiram à casa da Áustria?

Todavia, se não podemos reduzir o Estado aos justos limites, resta ainda um recurso: o de não admitir uma capital, fazendo sediar o governo alternadamente em cada cidade e aí reunir, também de modo alternado, os Estados do país.

Povoi igualmente o território, estendei por toda parte os mesmos direitos, levai a todos os lugares a abundância e a vida – assim o Estado se tornará ao mesmo tempo o mais forte e o mais bem governado possível. Lembrai-vos de que os muros das cidades não se erigem senão com os destroços das casas dos campos. Para cada palácio que vejo elevar-se na capital, creio ver desabar em ruínas todo um país.

#### CAPÍTULO XIV

#### *Continuação*

No momento em que o povo se encontra legitimamente reunido em corpo soberano, cessa qualquer jurisdição do governo, suspende-se o poder executivo e a pessoa do último cidadão é tão sagrada e inviolável quanto a do primeiro magistrado, porque onde está o representado deixa de haver o representante. A maior parte dos tumultos que ocorreram em Roma durante os comícios originou-se de se ter ignorado ou negligenciado essa

regra. Os cônsules eram então apenas os presidentes do povo, os tribunos simples oradores\* e o Senado absolutamente nada.

Esses intervalos de suspensão, em que o príncipe reconhece ou deve reconhecer um superior atual<sup>44</sup>, sempre lhe pareceram temíveis; e essas assembléias populares, que são a égide<sup>45</sup> do corpo político e o freio do governo, foram em todos os tempos o horror dos chefes; por isso eles nunca pouparam nem cuidados, nem objeções, nem dificuldades, nem promessas para dissuadir os cidadãos de realizá-las. Quando estes são avaros, covardes, pusilânimes, mais amantes do repouso que da liberdade, não se opõem por muito tempo aos redobrados esforços do governo; quando a força resistente aumenta sem cessar, a autoridade soberana acaba por se desvanecer e a maior parte das cidades decai e perece antes do tempo.

Mas, entre a autoridade soberana e o governo arbitrário, introduz-se por vezes um poder intermediário de que é preciso falar.

#### CAPÍTULO XV

### ***Dos Deputados ou Representantes***

Tão logo o serviço público deixa de ser a principal atividade dos cidadãos, ao qual preferem servir com sua bolsa do que com sua pessoa, já o Estado se acha à beira da ruína. Se é preciso seguir para o combate, pagam as tropas e ficam em casa; se é preciso ir ao conselho, no-

\* Mais ou menos no sentido que se dá a essa palavra no Parlamento da Inglaterra. A semelhança desses empregos pôs em conflito os cônsules e os tribunos, mesmo quando toda jurisdição tivesse sido suspensa.

meiam deputados e continuam em casa. À força de preguiça e de dinheiro, terão, enfim, soldados para escravizar a pátria e representantes, para vendê-la.

É a confusão do comércio e das artes, é o ávido interesse do ganho, é a lassidão e o amor das comodidades que transformam os serviços pessoais em dinheiro. Cede-se parte do lucro para aumentá-lo à vontade. Dai dinheiro e logo tereis grilhões. A palavra *Finança* é uma palavra de escravo; é desconhecida na Cidade. Num Estado realmente livre, os cidadãos fazem tudo com seus braços, e nada com o dinheiro. Longe de pagar para isentar-se de seus deveres, pagariam para cumpri-los eles mesmos. Estou bem longe das idéias comuns, por isso considero as corvéias<sup>46</sup> menos contrárias à liberdade que os impostos.

Quanto mais bem constituído é o Estado, tanto mais os negócios públicos prevalecem sobre os privados no espírito dos cidadãos. Chega mesmo a haver muito menos negócios privados, porque, fornecendo a soma da felicidade comum uma porção mais considerável à de cada indivíduo, resta-lhe menos a procurar em suas ocupações particulares. Numa cidade bem dirigida, todos correm às assembléias; sob um mau governo, ninguém quer dar um passo nesse sentido, porque ninguém se interessa pelo que nelas se faz, porque sabe de antemão que a vontade geral não prevalecerá e porque, enfim, os cuidados particulares tudo absorvem. As boas leis permitem fazer outras melhores, as más conduzem a piores. Quando alguém diz, referindo-se aos negócios do Estado: *Que me importa?*, pode-se ter certeza de que o Estado está perdido.

O arrefecimento do amor à pátria, a atividade do interesse privado, a imensidão dos Estados, as conquistas, o abuso do governo fizeram com que se imaginasse o

recurso dos deputados ou representantes do povo nas assembléias da nação. É o que em alguns países se ousa denominar o Terceiro Estado. Assim, o interesse particular de duas ordens é colocado no primeiro e no segundo plano, ficando o interesse público relegado ao terceiro<sup>47</sup>.

A soberania não pode ser representada pela mesma razão que não pode ser alienada; consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade não se representa: ou é a mesma, ou é outra – não existe meio-termo. Os deputados do povo não são, pois, nem podem ser os seus representantes; são simples comissários, e nada podem concluir definitivamente. Toda lei que o povo não tenha ratificado diretamente é nula, não é uma lei. O povo inglês pensa ser livre, mas está redondamente enganado, pois só o é durante a eleição dos membros do Parlamento; assim que estes são eleitos, ele é escravo, não é nada. Nos breves momentos de sua liberdade, pelo uso que dela faz bem merece perdê-la.

A idéia dos representantes é moderna: ela nos vem do governo feudal, desse governo iníquo e absurdo no qual a espécie humana é degradada e em que o nome de homem constitui uma desonra. Nas antigas repúblicas, e até nas monarquias, jamais o povo teve representantes; não se conhecia semelhante palavra. É muito singular que em Roma, onde os tribunos eram tão sagrados, não se tenha sequer imaginado pudessem eles usurpar as funções do povo, e que, no meio de tão grande multidão, jamais tenham decidido por conta própria um único plebiscito. Julgue-se, entretanto, que embaraço a turba às vezes causava, pelo que aconteceu no tempo dos Gracos, quando uma parte dos cidadãos dava seu sufrágio de cima dos telhados.

Onde o direito e a liberdade são tudo, os inconvenientes nada são. Nesse povo sábio, tudo se encontrava em sua justa medida: permitia-se aos lictores<sup>48</sup> fazerem o que seus tribunos não teriam ousado, pois não se temia que aqueles quisessem representá-lo.

No entanto, para explicar como os tribunos o representavam algumas vezes, basta conceber como o governo representa o soberano. Sendo a lei apenas a declaração da vontade geral, torna-se claro que, no poder legislativo, o povo não pode ser representado; mas pode e deve sê-lo no poder executivo, que nada mais é que a força aplicada à lei. Isso permite ver que, bem examinadas as coisas, só umas poucas nações possuem leis. Seja como for, é certo que os tribunos, não tendo parte alguma no poder executivo, jamais puderam representar o povo romano pelos direitos de seus cargos, mas só usurpando os do Senado.

Entre os gregos, tudo quanto o povo tinha a fazer, fazia-o por si mesmo; estava freqüentemente reunido na praça. Viviam num clima ameno, não era ávido, os escravos faziam seu trabalho e sua grande ocupação era a liberdade. Não dispoño das mesmas vantagens, como conservar os mesmos direitos? Vossos climas mais inclementes impõem-vos mais necessidades\*; durante seis meses do ano a praça pública é insuportável; vossas línguas surdas não se podem fazer ouvir ao ar livre<sup>49</sup>; dais mais atenção a vosso ganho que a vossa liberdade; e temeis mais a miséria que a escravidão.

Como! A liberdade só se mantém com o apoio da servidão? Pode ser. Os dois excessos se tocam. Tudo o que não se acha na natureza tem seus inconvenientes, e a

\* Adotar, nos países frios, o luxo e a lassidão dos orientais é querer aceitar os seus grilhões, é submeter-se a isso ainda mais necessariamente que eles.

sociedade civil mais que todo o resto. Há tais situações infelizes em que não se pode conservar a liberdade senão à custa da de outrem, e em que o cidadão só pode ser perfeitamente livre se o escravo for extremamente escravo. Assim era a situação de Esparta. Quanto a vós, povos modernos, não tendes escravos, porém o sois; pagais com a vossa a liberdade deles. Por mais que vos jacteis dessa preferência, vejo nela mais covardia que humanidade.

Não entendo, por tudo isso, que seja necessária a existência de escravos nem que seja legítimo o direito de escravidão, visto que provei o contrário. Indico apenas as razões por que os povos modernos, que se crêem livres, têm representantes e por que os povos antigos não os tinham. De qualquer modo, no momento em que um povo nomeia representantes, já não é um povo livre: deixa de ser povo.

Tudo bem considerado, não me parece possível, doravante, que o soberano possa conservar entre nós o exercício de seus direitos se a Cidade não for muito pequena. Mas, sendo muito pequena, será subjugada? Não. Mostrarei mais adiante\* como se pode reunir o poderio exterior de um grande povo ao policiamento fácil e a boa ordem de um pequeno Estado.

---

\* Foi o que propus fazer na continuação desta obra, quando ao tratar das relações externas, chegasse às confederações, matéria totalmente nova e cujos princípios estão ainda por estabelecer.

CAPÍTULO XVI

***A Instituição do Governo não é um Contrato***

Uma vez bem estabelecido o poder legislativo, cumpre estabelecer igualmente o poder executivo, porquanto este último, que só opera mediante atos particulares, não sendo da essência do outro, dele se encontra naturalmente separado.

Se fosse possível que o soberano, considerado como tal, tivesse o poder executivo, o direito e o fato estariam de tal forma confundidos que já não se saberia o que é lei e o que não o é, e o corpo político, assim desnaturado<sup>50</sup>, logo seria vítima da violência contra a qual fora instituído.

Sendo todos os cidadãos iguais pelo contrato social, todos podem prescrever o que todos devem fazer, enquanto nenhum tem o direito de exigir que outro faça o que ele mesmo não faz. Ora, é exatamente esse direito, indispensável para fazer viver e mover o corpo político, que o soberano concede ao príncipe quando institui o governo<sup>51</sup>.

Muitos pretenderam que o ato desse estabelecimento era um contrato entre o povo e os chefes que ele nomeia, contrato pelo qual se estipulavam entre as duas partes as condições sob as quais uma se obrigava a mandar e a outra a obedecer. Há de se convir, estou certo, que esta é uma estranha maneira de contratar! Mas vejamos se essa opinião é sustentável.

Em primeiro lugar, a autoridade suprema não pode modificar-se tanto quanto não pode alienar-se; limitá-la equivale a destruí-la. É absurdo e contraditório que o soberano nomeie um superior: obrigar-se a obedecer a um senhor é capitular em plena liberdade.

De mais a mais, é evidente que o contrato do povo com determinadas pessoas seria um ato particular. Donde se conclui que esse contrato não poderia constituir nem uma lei nem um ato de soberania e que, por conseguinte, seria ilegítimo.

Vê-se ainda que as partes contratantes estariam sujeitas entre si apenas à lei da natureza, sem nenhuma garantia de seus compromissos recíprocos, o que repugna de todos os modos ao estado civil. Como quem tem a força nas mãos é sempre o senhor da execução, seria o mesmo que dar o nome de contrato ao ato de um homem que dissesse a outro: Dou-lhe todos os meus bens, sob a condição de que me devolva aqueles que lhe aprouver.

Não existe senão um contrato no Estado: o da associação; e este, por si só, exclui qualquer outro. Não se poderia imaginar nenhum contrato público que não fosse uma violação do primeiro.

#### CAPÍTULO XVII

### ***Da Instituição do Governo***

À luz de que idéia se deve, pois, conceber o ato pelo qual o governo é instituído? Observarei, de início, que esse ato é complexo ou composto de dois outros, a saber: o do estabelecimento da lei e o de sua execução.

Pelo primeiro, o soberano estatui que haverá um corpo de governo estabelecido sob esta ou aquela forma – e é claro que esse ato constitui uma lei.

Pelo segundo, o povo nomeia chefes que se incumbirão do governo estabelecido. Ora, sendo um ato particular, essa nomeação não é uma segunda lei, mas somente uma consequência da primeira e uma função do governo.

A dificuldade está em compreender como se pode ter um ato de governo antes de existir o governo, e como o povo, que só é soberano ou súdito, pode tornar-se príncipe ou magistrado em determinadas circunstâncias.

É ainda aqui que se descobre uma dessas surpreendentes propriedades do corpo político, pelas quais ele concilia operações aparentemente contraditórias. Pois isto se faz por uma conversão súbita da soberania em democracia, de sorte que, sem nenhuma mudança sensível, e somente por uma nova relação de todos com todos, os cidadãos, tornados magistrados, passam dos atos gerais aos atos particulares, e da lei à execução.

Essa mudança de relação não é uma sutileza de especulação sem exemplo na prática; acontece todos os dias no Parlamento da Inglaterra, no qual a Câmara Baixa, em certas ocasiões, transforma-se em grande comitê para melhor discutir os negócios e assim, de corte soberana que era, converte-se em simples comissão, de tal modo que, em seguida, comunica a si mesma, na qualidade de Câmara dos Comuns, o que acaba de resolver como grande comitê, e delibera novamente, sob um título, o que já deliberara sob outro.

Tal é a vantagem própria do governo democrático: poder estabelecer-se de fato por um simples ato da vontade geral. Depois disso, o governo provisório permanece empossado, se tal é a forma adotada, ou estabelece em nome do soberano o governo prescrito pela lei, e tudo volta à normalidade. Não é possível instituir o governo de nenhuma outra maneira legítima e sem renunciar aos princípios acima estabelecidos.

## CAPÍTULO XVIII

**Meio de Prevenir as Usurpações  
do Governo**

Resulta desses esclarecimentos, confirmando o capítulo XVI, que o ato que institui o governo não é um contrato, mas uma lei; que os depositários do poder executivo não são os senhores do povo, mas seus oficiais; que este pode nomeá-los ou destituí-los quando lhe aprouver; que de modo algum lhes cabe contratar, mas obedecer; e que, incumbindo-se das funções que o Estado lhes impõe, nada mais fazem que cumprir com seu dever de cidadãos, sem ter, de forma alguma, o direito de discutir as condições.

Quando acontece, pois, que o povo institui um governo hereditário, seja monárquico, numa família, seja aristocrático, numa ordem de cidadãos, não se trata de um compromisso assumido, mas de uma forma provisória que ele confere à administração, até quando lhe aprouver ordená-la de maneira diferente.

É verdade que tais mudanças são sempre perigosas e que só se deve tocar no governo estabelecido quando este se torna incompatível com o bem público; mas esta prudência é uma máxima política, e não uma regra de direito, e o Estado não é mais obrigado a deixar a autoridade civil nas mãos de seus chefes do que a autoridade militar nas de seus generais.

É igualmente verdade que não se poderia, em semelhante caso, observar com bastante cuidado todas as formalidades requeridas para distinguir um ato regular e legítimo de um tumulto sedicioso, e a vontade de todo um povo dos clamores de uma facção. É neste ponto, sobretudo, que só se deve dar ao caso odioso<sup>52</sup> o que não

se pode recusar-lhe em todo rigor do direito, e é também dessa obrigação que o príncipe se aproveita para conservar seu poder apesar da oposição popular, sem que se possa dizer que ele o tenha usurpado. Pois, parecendo fazer uso apenas de seus direitos, é-lhe muito fácil estendê-los e impedir, a pretexto da tranqüilidade pública, as assembleias destinadas a restabelecer a boa ordem, prevalecendo-se assim de um silêncio que ele mesmo impede que se rompa ou das irregularidades que faz cometer para supor a aprovação daqueles que o medo faz calar e punir os que ousam falar. Assim os decênviros, eleitos a princípio por um ano, depois conservados por mais um, tentaram perpetuar-se no poder, não mais permitindo que o povo se reunisse em comício; e é graças a esse fácil meio que todos os governos do mundo, uma vez revestidos da força pública, mais cedo ou mais tarde vêm a usurpar a autoridade soberana.

As assembleias periódicas, a que já aludi anteriormente, são apropriadas para prevenir ou adiar esse mal, mormente quando não dependem de convocação formal, pois então o príncipe não poderia impedi-las sem se declarar abertamente infrator das leis e inimigo do Estado.

A abertura dessas assembleias, cujo único objetivo é manter o tratado social, sempre deve ser feita por duas proposições que nunca possam ser suprimidas e que passem separadamente pelos sufrágios.

A primeira é: *Se apraz ao soberano conservar a presente forma de governo*; e a segunda: *Se apraz ao povo deixar a administração aos que dela se acham atualmente incumbidos*<sup>53</sup>.

Suponho, neste ponto, o que creio ter demonstrado, isto é, que não há no Estado nenhuma lei fundamental

que não se possa revogar, nem mesmo o pacto social; porque, se todos os cidadãos se reunissem para romper esse pacto de comum acordo, não há dúvida de que ele seria muito legitimamente rompido. Grotius chega a pensar que cada qual pode renunciar ao Estado de que é membro e retomar sua liberdade natural e seus bens, saindo do país\*. Ora, seria absurdo que todos os cidadãos reunidos não pudessem fazer o que o pode separadamente cada um deles<sup>54</sup>.

## ***Livro IV***

---

\* Naturalmente, desde que não se abandone a pátria para fugir ao dever e deixar de servi-la no momento em que ela precisa de nós. A fuga então seria criminosa e punível; não se trataria mais de retirada, mas de deserção.

## CAPÍTULO I

### ***A Vontade Geral é Indestrutível***

Enquanto muitos homens reunidos se consideram como um só corpo, têm uma só vontade que se refere à conservação comum e ao bem-estar geral. Então todos os móveis do Estado são vigorosos e simples, suas máximas são claras e luminosas, não existem interesses confusos e contraditórios, o bem comum mostra-se por toda parte com evidência e não exige senão bom senso para ser percebido. A paz, a união e a igualdade são inimigas das sutilezas políticas. Os homens retos e simples são difíceis de enganar em virtude de sua simplicidade. Os engodos, os pretextos ardilosos não se lhes impõem; não são sequer suficientemente sutis para serem tolos. Quando se vê entre os povos mais felizes do mundo grupos de camponeses resolvendo os negócios do Estado à sombra de um carvalho e se conduzindo sempre com sabedoria, pode-se deixar de desprezar os rebuscamentos das outras nações, que se tornam ilustres e miseráveis com tanta arte e tantos mistérios?<sup>1</sup>

Um Estado assim governado precisa de pouquíssimas leis<sup>2</sup> e, à medida que se faz necessário promulgar outras novas, tal necessidade é reconhecida universalmente. O primeiro a propô-las não faz senão dizer o que todos já sentiram, e não cabem nem discussões nem eloquência para converter em lei o que cada um já resolveu fazer, desde que esteja certo de que os demais o farão como ele.

O que engana os polemistas é que, vendo apenas Estados mal constituídos desde suas origens, ficam chocados com a impossibilidade de manter aí uma polícia<sup>3</sup> semelhante. Riem ao imaginar todas as parvoíces que um hábil impostor, um palrador insinuante poderia impingir ao povo de Paris ou de Londres. Ignoram que Cromwell teria sido submetido aos guizos pelo povo de Berna e o duque de Beaufort posto na disciplina pelos genebrinos<sup>4</sup>.

Quando, porém, o vínculo social começa a afrouxar e o Estado a debilitar-se, quando os interesses particulares começam a se fazer sentir e as pequenas sociedades a influir sobre a grande, o interesse comum se altera e encontra oponentes, a unanimidade já não reina nos votos, a vontade geral deixa de ser a vontade de todos, levantam-se contradições, debates, e o melhor parecer não é admitido sem disputas.

Por fim, quando o Estado, à beira da ruína, já não subsiste senão por uma forma ilusória e vã, quando o vínculo social se rompeu em todos os corações, quando o mais vil interesse se pavoneia impudentemente com o nome sagrado do bem público, então a vontade geral emudece e todos, guiados por motivos secretos, já não opinam como cidadãos, como se o Estado jamais tivesse existido, e fazem-se passar fraudulentamente, sob o no-

me de leis, decretos iníquos cuja única finalidade é o interesse particular.

Decorre daí que a vontade geral esteja aniquilada ou corrompida? Não. Ela é sempre constante, inalterável e pura, mas está subordinada a outras que a sobrepujam. Cada qual, desvinculando seu interesse do interesse comum, vê que não pode separá-los por inteiro, porém sua parte do mal público parece-lhe insignificante quando comparado ao bem exclusivo de que pretende apropriar-se. Excetuado esse bem particular, cada qual deseja o bem geral em seu próprio interesse e com o mesmo vigor que qualquer outro. Mesmo vendendo seu sufrágio, em troca de dinheiro, não extingue em si a vontade geral: elide-a. A falta que comete está em mudar o estado da questão e em responder coisa diversa do que se lhe perguntou; de modo que, em vez de dizer através de seu voto: *É vantajoso para o Estado*, diz: *É vantajoso para tal homem ou tal partido que este ou aquele parecer seja aprovado*. Assim, a lei da ordem pública nas assembleias não consiste tanto em manter a vontade geral quanto em fazer com que esta seja sempre interrogada e que responda sempre.

Nesta altura eu teria muitas reflexões a fazer sobre o simples direito de votar em qualquer ato de soberania; direito este que nada pode subtrair aos cidadãos; e sobre o direito de opinar, de propor, de dividir, de discutir, que o governo tem sempre o grande cuidado de reservar apenas aos seus membros. Porém essa importante matéria exigiria um tratado à parte, e neste não posso dizer tudo.

CAPÍTULO II  
**Dos Sufrágios**

Vê-se, pelo capítulo anterior, que a maneira pela qual se tratam os negócios gerais pode fornecer um índice bastante seguro do estado atual dos costumes e da saúde do corpo político. Quanto maior a harmonia reinante nas assembléias, isto é, quanto mais as opiniões aproximam-se da unanimidade, tanto mais prevalece a vontade geral; porém os debates intermináveis, as dissensões e o tumulto anunciam o predomínio dos interesses particulares e o declínio do Estado.

Isso parece menos evidente quando duas ou mais ordens entram em sua constituição, como em Roma os patrícios e os plebeus, cujas querelas perturbaram com frequência os comícios<sup>5</sup>, mesmo nos melhores tempos da República. No entanto, essa exceção é mais aparente que real, porque então, pelo vício inerente ao corpo político, tem-se, por assim dizer, dois Estados em um: o que não é verdadeiro para os dois em conjunto o é para cada um em separado. E, de fato, mesmo nos tempos mais conturbados, os plebiscitos do povo, quando o Senado neles não se ingeria, realizavam-se sempre com tranqüilidade e pluralidade de votos: não tendo os cidadãos mais que um interesse, o povo tinha apenas uma vontade.

No outro extremo do círculo a unanimidade retorna: é quando os cidadãos, tombados na servidão, já não têm nem liberdade nem vontade. Então o medo e a adulação mudam os sufrágios em aclamações; já não se delibera – adora-se ou amaldiçoa-se. Esta era a abjeta maneira de opinar do Senado sob os imperadores. Algumas vezes isto se fazia com precauções ridículas. Tácito<sup>6</sup> observa

que, reinando Otão, os senadores, ao cumular Vitélio de execrações, faziam ao mesmo tempo um enorme alaridos, a fim de que, se por acaso ele se tornasse o senhor, não pudesse saber o que cada um deles dissera.

Dessas diversas considerações nascem as máximas pelas quais se deve regulamentar a maneira de contar os votos e de comparar as opiniões, conforme a vontade geral seja mais ou menos fácil de conhecer e o Estado esteja em major ou menor declínio.

Há somente uma lei que, por sua natureza, exige um consentimento unânime: é o pacto social, pois a associação civil é o mais voluntário de todos os atos do mundo; cada homem tendo nascido livre e senhor de si mesmo, ninguém pode, sob pretexto algum, sujeitá-lo sem seu consentimento<sup>7</sup>. Decidir que o filho de um escravo nasce escravo é decidir que ele não nasce homem.

Se, no momento do pacto social, houver, pois, opositores, sua oposição não invalida o contrato, impede apenas que se incluam nele: serão estrangeiros entre os cidadãos. Quando o Estado é instituído, a residência implica o consentimento; habitar o território é submeter-se à soberania\*.

Fora desse contrato primitivo, o voto da maioria obriga sempre os demais – e uma consequência do próprio contrato. Pergunta-se, porém, como pode um homem ser livre e ao mesmo tempo forçado a se conformar com vontades que não são a sua. Como podem os oponentes ser livres e, ao mesmo tempo, submetidos a leis que não consentiram?

---

\* Entenda-se sempre como tal um Estado livre; pois, do contrário, a família, os bens, a falta de asilo, a necessidade e a violência podem reter um habitante no país contra a sua vontade, e então apenas sua permanência já não supõe consentimento ao contrato ou à violação do contrato.

Respondo que o problema está mal colocado. O cidadão consente todas as leis, mesmo as que são aprovadas contra sua vontade, e mesmo as que o punem quando ousa violar alguma delas. A vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral; por ela é que eles são cidadãos e livres\*. Quando se propõe uma lei na assembleia do povo, o que se lhe pergunta não é precisamente se aprovam a proposta ou se a rejeitam, mas se ela está ou não de acordo com a vontade geral que é a deles; cada qual, dando seu sufrágio, dá seu parecer, e do cálculo dos votos extrai-se a declaração da vontade geral. Quando, pois, o parecer contrário ao meu prevalece, isto só prova que eu me enganei e que aquilo que eu imaginava ser a vontade geral não o era. Se meu parecer particular tivesse prevalecido, eu teria feito o que não desejava e então não teria sido livre.

Isto supõe, é verdade, que todos os caracteres da vontade geral estejam ainda na pluralidade; quando deixam de estar, seja qual for o partido que se tome, já não há liberdade.

Ao mostrar, mais acima, como a vontade geral era substituída pelas vontades particulares nas deliberações públicas, indiquei suficientemente os meios praticáveis de prevenir tal abuso; falei ainda sobre isso mais adiante. A propósito do número proporcional dos sufrágios para declarar essa vontade, forneci também os princípios com base nos quais se pode determiná-lo. A diferença de um único voto rompe a igualdade; um único oponente

\* Em Gênova, lê-se na fachada das prisões e nos grillhões dos condenados a palavra *Libertas*. Essa aplicação da divisa é bela e justa. Com efeito, só os malfeitores de todos os tipos impedem o cidadão de ser livre. Num país em que toda essa gente estivesse nas galés, gozar-se ia da mais perfeita liberdade.

rompe a unanimidade; no entanto, entre a unanimidade e a igualdade, há várias divisões desiguais, para cada uma delas pode-se fixar esse número segundo a situação e as necessidades do corpo político.

Dois preceitos gerais podem servir para regulamentar essas relações<sup>8</sup>: primeiro, quanto mais graves e importantes sejam as deliberações, mais se deve aproximar da unanimidade o parecer aprovado; segundo, quanto mais rapidez exige o assunto debatido, mais se deve restringir a diferença prescrita na divisão dos pareceres, e, nas deliberações a serem encerradas imediatamente, o excedente de um só voto deve bastar. O primeiro desses preceitos parece mais conveniente às leis, o segundo aos negócios. De qualquer forma, é com base em sua combinação que se estabelecem as melhores relações sobre as quais a pluralidade deve pronunciar-se.

### CAPÍTULO III *Das Eleições*

A respeito das eleições do príncipe e dos magistrados, que são, como já disse, atos complexos, existem duas maneiras de realizá-las, a saber: a escolha e o sorteio. Uma e outro foram empregados em diversas repúblicas, e ainda hoje se vê uma mistura muito complicada das duas na eleição do doge de Veneza<sup>9</sup>.

“O sufrágio por sorteio”, diz Montesquieu, “pertence à natureza da democracia.”<sup>10</sup> Concordo, mas por quê? “O sorteio”, continua ele, “é um modo de eleger que não aflige ninguém; deixa a cada cidadão uma razoável esperança de servir à pátria.” Isso não são razões.

Se considerarmos que a eleição dos chefes é uma função do governo e não da soberania, veremos por que o expediente do sorteio está mais na natureza da democracia, na qual a administração é tanto melhor quanto menos multiplicados são os atos.

Em qualquer verdadeira democracia, a magistratura não é uma vantagem, mas uma carga onerosa que não se pode, com justiça, impor mais a um particular que a outro. Só a lei pode impor essa carga a quem o sorteio indicar, pois, neste caso, sendo a condição igual para todos, e não dependendo a escolha de nenhuma vontade humana, não há aplicação particular que altere a universalidade da lei<sup>11</sup>.

Na aristocracia, o príncipe escolhe o príncipe e o governo se conserva por si mesmo; nela os sufrágios são bem adequados.

O exemplo da eleição do doge de Veneza, longe de destruí-la, confirma tal distinção. Essa forma combinada convém a um governo misto, pois é um erro tomar o governo de Veneza por uma verdadeira aristocracia. Se o povo não tem ali nenhuma parte no governo, a própria nobreza é constituída pelo povo. Uma multidão de pobres barnabotes<sup>12</sup> jamais se aproximou de uma magistratura, e de sua nobreza tem apenas o título vão de Excelência e o direito de assistir ao Grande Conselho. Sendo esse Grande Conselho tão numeroso quanto o nosso Conselho geral de Genebra, seus ilustres membros não gozam de mais privilégios que os nossos simples cidadãos. Certo é que, à parte a extrema disparidade das duas repúblicas, a burguesia de Genebra representa exatamente o patriciado veneziano; nossos nativos e habitantes representam os cidadãos e o povo de Veneza; nossos camponeses representam os súditos da terra firme; e, finalmente,

de qualquer maneira que se considere essa República, abstração feita de sua extensão, seu governo não é mais aristocrático que o nosso. Toda a diferença está em que, não possuindo nenhum chefe vitalício, não experimentamos a mesma necessidade de recorrer à sorte.

As eleições por sorteio apresentariam poucos inconvenientes numa verdadeira democracia, onde, sendo todos iguais quer pelos costumes e talentos, quer pelos preceitos e pela fortuna, a escolha se tornaria quase indiferente. Mas, como já afirmei, não existe verdadeira democracia.

Quando a escolha e o sorteio se combinam, a primeira deve preencher os postos que exigem talentos apropriados, como os cargos militares; o segundo convém aos postos que requerem apenas bom senso, justiça e integridade, como os cargos de judicatura, porque, num Estado bem constituído, tais qualidades são comuns a todos os cidadãos.

O sorteio e os sufrágios não têm nenhum cabimento no governo monárquico. Sendo o monarca, de direito, príncipe único e magistrado único, só a ele compete a escolha de seus auxiliares. Quando o abade de Saint-Pierre propunha multiplicar os conselhos do rei da França e eleger seus membros por escrutínio, não via que estava propondo mudar a forma do governo<sup>13</sup>.

Deveria ainda falar do modo de dar e recolher os votos na assembléia do povo, mas talvez o histórico da polícia romana a esse respeito explique melhor todas as máximas que eu poderia estabelecer. Não é indigno de um leitor judicioso ver em pormenores como se tratavam os negócios públicos e particulares num conselho de duzentos mil homens.

## CAPÍTULO IV

**Dos Comícios Romanos<sup>14</sup>**

Não possuímos nenhum monumento fidedigno dos primeiros tempos de Roma, havendo mesmo muitos indícios de que a maior parte das coisas que nos contam a esse respeito não passa de fábulas\*; e, em geral, a parte mais instrutiva dos anais dos povos, que é a história de seu estabelecimento, é a que mais nos falta. A experiência nos ensina todos os dias quais as causas que originam as revoluções dos impérios; mas, como já não se formam novos povos, só dispomos de conjeturas para explicar como se formaram.

Os usos que encontramos estabelecidos atestam pelo menos que tiveram uma origem. Das tradições que remontam a tais origens, as que têm o apoio das maiores autoridades, e que se confirmam por razões mais fortes, devem ser consideradas como as mais certas. São essas máximas que procurei seguir ao investigar como o povo mais livre e poderoso da Terra exercia seu poder supremo.

Após a fundação de Roma, a República nascente, isto é, o exército do fundador, composto de albanos, sabinos e estrangeiros, foi dividido em três classes que, a partir dessa divisão, receberam o nome de *tribos*. Cada uma dessas tribos foi subdividida em dez cúrias, e cada cúria em decúrias, à testa das quais colocaram-se chefes denominados *curiões* e *decuriões*.

\* O nome de *Roma*, que se pretende vir de *Romulus*, é grego e significa *força*; o nome de *Numa* é também grego e significa *lei*. Não é estranho que os dois primeiros reis dessa cidade tenham possuído nomes tão relacionados com o que haveriam de fazer?<sup>15</sup>

Além disso, tirou-se de cada tribo um corpo de cem cavaleiros ou cavalheiros, chamado centúria – por onde se vê que essas divisões, pouco necessárias num burgo, eram a princípio apenas militares. Parece, contudo, que um instinto de grandeza levou a pequena cidade de Roma a criar, por antecipação, uma polícia conveniente à capital do mundo.

Dessa primeira divisão logo resultou um inconveniente. É que, ficando a tribo dos albanos\* e a dos sabinos\*\* no mesmo estado, enquanto a dos estrangeiros\*\*\* crescia cada vez mais, graças ao seu perpétuo afluxo, esta última não tardou a ultrapassar as outras duas. O remédio que Sêrvio<sup>16</sup> encontrou para esse abuso perigoso foi mudar a divisão, e a das raças, que aboliu, foi substituída por outra, tirada dos lugares da cidade ocupados por cada tribo. Em vez de três tribos, organizou quatro, cada qual ocupando uma das colinas de Roma, cujos nomes adotaram. Assim, ao remediar a desigualdade presente, ele ainda a prevenia para o futuro e, a fim de que essa divisão não fosse somente de lugares, mas também de homens, proibiu que os habitantes de um setor passassem para outro, o que impediu a mistura das raças.

Duplicou também as três antigas centúrias de cavalaria e acrescentou-lhes outras doze, sempre, porém, sob os antigos nomes – meio simples e judicioso pelo qual acabou por distinguir o corpo dos cavaleiros do corpo do povo, sem que este último tivesse motivos para murmurar.

A essas quatro tribos urbanas, Sêrvio acrescentou quinze outras, chamadas tribos rústicas, por serem cons-

\* *Ramnenses*.

\*\* *Tatienses*.

\*\*\* *Luceres*.

tituídas de habitantes do campo, divididas em outros tantos cantões. Em seguida criaram-se novas tribos, e o povo romano viu-se enfim dividido em trinta e cinco tribos, número que não mais se alterou até o fim da República.

Dessa distinção entre as tribos da cidade e as do campo resultou um efeito digno de ser observado, visto não haver outro exemplo análogo, e porque a ele deveu Roma, ao mesmo tempo, a conservação de seus costumes e o crescimento de seu império. Seria de crer que as tribos urbanas logo se arrogassem o poder e as honrarias e não tardassem a aviltar as tribos rústicas. Pois aconteceu justamente o contrário. Conhece-se o gosto dos primeiros romanos pela vida campestre. Vinha-lhes esse gosto do sábio instituidor<sup>17</sup> que uniu à liberdade os trabalhos rústicos e militares e, por assim dizer, relegou à cidade as artes, os ofícios, a intriga, a fortuna e a escravidão.

Assim, como tudo o que Roma tinha de ilustre vivia nos campos e cultivava as terras, tornou-se costume buscar só ali os esteios da República. Sendo esse o estado preferido pelos mais dignos patrícios, acabou sendo honrado por todos; a vida simples e laboriosa dos aldeões passou a ser preferida à vida ociosa e dissoluta dos burgueses<sup>18</sup> de Roma, e aquele que na cidade não passava de um infeliz proletário veio a tornar-se cidadão respeitável como agricultor. Não foi sem razão, dizia Varrão<sup>19</sup>, que nossos magnânimos ancestrais estabeleceram na aldeia o viveiro desses homens robustos e valentes que os defendiam nos tempos de guerra e os alimentavam nos tempos de paz. Plínio<sup>20</sup> afirma positivamente que as tribos dos campos eram honradas em virtude dos homens que as compunham, ao passo que, como ignomí-

nia, se transferiam para as da cidade os covardes que se queriam castigar. O sabino Ápio Cláudio, ao ter se estabelecido em Roma, foi cumulado de honrarias e inscrito numa tribo rústica que posteriormente recebeu o nome de sua família. Enfim, todos os libertos entravam nas tribos urbanas, nunca nas rurais, e não há em toda a República um só exemplo de algum liberto que tenha atingido alguma magistratura, embora se tornasse cidadão.

Esse preceito era excelente, mas foi levado tão longe que dele resultou, afinal, uma mudança e certamente um abuso na polícia. Em primeiro lugar, os censores, depois de se terem arrogado por muito tempo o direito de transferir arbitrariamente os cidadãos de uma tribo para outra, permitiram que a maioria se inscrevesse na que lhe aproovesse, permissão que, seguramente, de nada servia e privava a censura de uma de suas grandes armas. Além disso, como todos os grandes e os poderosos se inscreviam nas tribos do campo e os libertos, convertidos em cidadãos, permaneciam com o populacho nas da cidade, as tribos, em geral, deixaram de ter sede e território, e todas se viram de tal modo misturadas que já não se podia discernir os membros de cada uma senão pelos registros. Desse modo, a idéia da palavra *tribo* passou do real<sup>21</sup> ao pessoal ou, antes, tornou-se quase uma quimera.

Aconteceu ainda que, estando as tribos da cidade mais bem localizadas, acharam-se amiúde as mais fortes nos comícios e venderam o Estado aos que se dignavam comprar os sufrágios da canalha que as compunha.

No tocante às cúrias, tendo o instituidor feito dez em cada tribo, todo o povo romano, então encerrado nos muros da cidade, foi organizado em trinta cúrias, cada qual com seus templos, seus deuses, seus oficiantes, seus sa-

cerdotes e suas festas, denominadas *compitalia*, semelhantes às *paganalia*, instituídas mais tarde entre as tribos rústicas.

Na nova divisão de Sêrvio, não podendo esse número de trinta dividir-se igualmente pelas quatro tribos, não quis ele tocar nisso, e as cúrias, independentes das tribos, converteram-se em outra divisão dos habitantes de Roma. Mas não se cogitou de cúrias, nem nas tribos rústicas, nem no povo que as compunha, porque, tornando-se as tribos um estabelecimento puramente civil, e tendo sido introduzida outra polícia para o recrutamento das tropas, as divisões militares de Rômulo passaram a ser supérfluas. Assim, embora todo cidadão estivesse inscrito numa tribo, dificilmente cada um não o estaria numa cúria.

Sêrvio criou ainda uma terceira divisão, que não tinha relação alguma com as duas precedentes e tornou-se, por seus efeitos, a mais importante de todas. Distribuiu todo o povo romano em seis classes, que não se distinguiram nem pelo lugar nem pelos homens, e sim pelos bens. Dessa forma, as primeiras classes eram compostas pelos ricos, as últimas pelos pobres e as médias pelos que gozavam de uma fortuna mediana. Essas seis classes subdividiam-se em cento e noventa e três outros corpos, chamados centúrias, e esses corpos estavam de tal forma distribuídos que a primeira classe compreendia, sozinha, mais da metade deles, e a última não contava mais que um. Resultou assim que a classe menos numerosa em homens era mais numerosa em centúrias, e toda a última classe não era considerada senão como uma subdivisão, conquanto abrangesse, sozinha, mais da metade dos habitantes de Roma.

A fim de que o povo percebesse menos as conseqüências desta última forma, Sêrvio simulou conferir-lhe feição militar. Inseriu na segunda classe duas centúrias de armeiros e na quarta duas de instrumentos de guerra. Em cada classe, com exceção da última, distinguiu os moços dos velhos, isto é, os que estavam obrigados ao serviço militar dos que, por sua idade, dele se achavam isentos por lei; distinção essa que, mais que a dos bens, provocou a necessidade de recomeçar freqüentemente o censo ou a contagem. Quis, finalmente, que a assembléia se realizasse no Campo de Marte e que todos os que estavam em idade de servir comparecessem com suas armas.

A razão pela qual ele não seguiu, na última classe, essa mesma divisão entre moços e velhos residia no fato de não se conceder ao populacho, de que se achava composta, a honra de empunhar armas em defesa da pátria; era necessário ter um lar para obter o direito de defendê-lo, e dessas inumeráveis tropas de indigentes, que brilham hoje em dia nos exércitos dos reis, não se conta um só, talvez, que não teria sido rechaçado com desdém de uma coorte romana quando os soldados eram os defensores da liberdade.

No entanto, distinguia-se ainda, na última classe, os *proletários* dos que se chamavam *capite censi*<sup>22</sup>. Os primeiros, que não estavam totalmente reduzidos à miséria, forneciam ao menos cidadãos ao Estado, às vezes até soldados, nas necessidades mais prementes. Os que não tinham absolutamente nada, e que só se podiam computar por suas cabeças, eram considerados nulos, e Mário foi o primeiro que se dignou alistá-los.

Sem afirmar aqui se esse terceiro arrolamento era bom ou mau em si mesmo, creio poder asseverar que só os costumes simples dos primeiros romanos, seu desinte-

resse, seu gosto pela agricultura, seu desprezo pelo comércio e pela febre do ganho puderam torná-lo praticável. Onde está o povo moderno ao qual a avidez devoradora, o espírito inquieto, a intriga, os constantes deslocamentos, as perpétuas revoluções das fortunas permitiriam durar vinte anos um estabelecimento semelhante sem convulsionar todo o Estado? É necessário até assinalar que os costumes e a censura, mais fortes que essa instituição, corrigiram o vício em Roma, e que um certo rico se viu relegado à classe dos pobres por ter ostentado em demasia sua riqueza.

Por tudo isso é fácil compreender por que quase sempre se mencionam apenas cinco classes, conquanto houvesse, na verdade, seis. A sexta, não fornecendo nem soldados ao exército nem eleitores ao Campo de Marte\*, e não tendo quase nenhuma utilidade na República, raramente era contada para alguma coisa.

Assim, foram as diferentes divisões do povo romano. Vejamos agora o efeito que produziram nas assembleias. Essas assembleias legitimamente convocadas denominavam-se *comícios*; realizavam-se geralmente na praça de Roma ou no Campo de Marte e distinguiam-se em comícios por cúrias, comícios por centúrias e comícios por tribos, segundo aquela dessas três formas com base nas quais estavam ordenados: os comícios por cúrias pertenciam à instituição de Rômulo, os por centúria à de Sêrvio, os por tribos aos tribunos do povo. Nenhuma lei era sancionada, nenhum magistrado era eleito a não ser nos comícios e, como não havia nenhum cidadão que

\* Digo *Campo de Marte* porque era ali que se reuniam no *Forum* ou alhures, e então os *capite censi* dispunham de tanta influência e autoridade quanto os primeiros cidadãos.

não se encontrasse inscrito numa cúria, numa centúria ou numa tribo, segue-se que nenhum cidadão era excluído do direito de sufrágio e que o povo romano era verdadeiramente soberano de direito e de fato.

Para que os comícios se realizassem legitimamente e o que ali se fizesse tivesse força de lei, impunham-se três condições: primeira, que o corpo ou o magistrado que os convocasse estivesse para tanto revestido da autoridade necessária; segunda, que a assembleia ocorresse num dos dias permitidos pela lei; e, terceira, que os augúrios fossem favoráveis.

A razão da primeira exigência não requer explicação. A da segunda é um problema de polícia: assim, não se permitia a realização de comícios nos dias de festa e de mercado, quando os camponeses vinham a Roma a negócios e não tinham tempo para passar o dia na praça pública. Pela terceira exigência o Senado refreava um povo altivo e turbulento, e temperava convenientemente o ardor dos tribunos sediciosos; estes, porém, acharam mais de um meio de se subtraírem a tal constrangimento.

Não eram as leis e a eleição dos chefes os únicos pontos submetidos ao julgamento dos comícios. Tendo o povo romano usurpado<sup>23</sup> as mais importantes funções do governo, pode-se dizer que o destino da Europa era decidido em suas assembleias. Essa variedade de objetivos dava lugar às diversas formas assumidas pelas assembleias, conforme as matérias sobre as quais deviam pronunciar-se.

Para julgar dessas diversas formas, basta compará-las entre si. Rômulo, ao instituir as cúrias, tinha em vista conter o Senado pelo povo e o povo pelo Senado, dominando igualmente sobre todos. Deu, pois, ao povo, por

essa forma, toda a autoridade do número para contrabalançar a do poder e a das riquezas, deixadas aos patrícios. Mas, segundo o espírito da monarquia, deixou, no entanto, mais vantagem aos patrícios, devido à influência de seus clientes sobre a pluralidade dos sufrágios. Essa admirável instituição dos patronos e dos clientes foi uma obra-prima de política e de humanidade, sem a qual o patriciato, tão contrário ao espírito da República, não teria podido subsistir. Roma foi a única a ter a honra de dar ao mundo esse belo exemplo, do qual nunca resultaram abusos e que, não obstante, jamais foi imitado.

Essa mesma forma das cúrias subsistiu sob os reis, até Sêrvio, e, não tendo o reinado do último Tarquínio sido aceito como legítimo, isso levou a distinguir as leis reais pelo nome de *leges curiatae*.

Sob a República, as cúrias, sempre circunscritas às quatro tribos urbanas e não contendo senão o populacho de Roma, não podiam convir nem ao Senado, que estava à testa dos patrícios, nem aos tribunos, que, embora plebeus, estavam à frente dos cidadãos abastados. Caíram, portanto, no descrédito, e tamanho foi seu aviltamento que seus trinta lictores reunidos em assembléia realizavam o que os comícios por cúrias deveriam ter feito.

A divisão por centúrias era tão favorável à aristocracia que, a princípio, não se percebia como o Senado não vencia sempre nos comícios que tinham esse nome, e pelos quais se elegiam os cônsules, os censores e os demais magistrados curuis. Com efeito, das cento e noventa e três centúrias que compunham as seis classes de todo o povo romano, a primeira classe compreendia noventa e oito, e, não se contando os votos senão por centúrias, essa primeira classe suplantara sozinha, em número de

votos, todas as outras. Quando todas as suas centúrias estavam de acordo, nem se continuava a recolher os sufrágios; o que o menor número tinha decidido passava como decisão da multidão, e pode-se dizer que, nos comícios por centúrias, os negócios se regulavam muito mais pela pluralidade dos escudos do que pela dos votos.

Essa extrema autoridade, no entanto, era abrandada de duas maneiras. Em primeiro lugar, pertencendo os tribunos e um grande número de plebeus, de ordinário, à classe dos ricos, contrabalançavam o crédito dos patrícios nessa primeira classe.

A segunda maneira consistia em que, em vez de fazer inicialmente com que as centúrias votassem segundo sua ordem, o que significava sempre começar pela primeira, escolhia-se uma por sorteio, e esta\* procedia sozinha à eleição, após o que todas as centúrias, convocadas outro dia de acordo com sua categoria, repetiam a mesma eleição e em geral a confirmavam. Desse modo, subtraíu-se a autoridade do exemplo à categoria para entregá-la ao acaso, conforme o princípio democrático.

Outra vantagem decorria desse uso: os cidadãos do campo tinham tempo, entre as duas eleições, para informar-se do mérito do candidato provisoriamente nomeado, a fim de só darem seu voto com conhecimento de causa. Todavia, sob o pretexto de urgência, esse costume veio a ser abolido, e as duas eleições passaram a ser feitas no mesmo dia.

Os comícios por tribos eram propriamente o conselho do povo romano. Somente os tribunos os convoca-

\* Tal centúria, assim sorteada, chamava-se *prae rogativa*, em razão de ser a primeira a ser solicitada para o voto; foi daí que veio a palavra *prerrogativa*.

vam; neles os tribunos eram eleitos e se faziam aprovar os plebiscitos. Não só o Senado não possuía ali nenhum posto como não tinha sequer o direito de assistir a eles; e, forçados a obedecer a leis que não tinham podido votar, os senadores, neste particular, eram menos livres que o último dos cidadãos. Essa injustiça era de todo mal compreendida e por si só bastava para invalidar os decretos de um corpo no qual nem todos os membros eram admitidos. Ainda que todos os patrícios assistissem a esses comícios, segundo o direito que possuíam como cidadãos, transformados então em simples particulares, não poderiam influir muito numa forma de sufrágio cujos votos eram recolhidos por cabeça e na qual o menor dos proletários podia tanto quanto o príncipe do Senado.

Vemos assim que, além da ordem resultante dessas diversas distribuições para o recolhimento dos sufrágios de um povo tão numeroso, tais distribuições não se reduzem a formas indiferentes em si mesmas, tendo cada uma delas efeitos relacionados aos objetivos que as tornavam preferidas.

Sem entrar em maiores detalhes a esse respeito, resulta dos esclarecimentos acima que os comícios por tribos eram os mais favoráveis ao governo popular, e os comícios por centúrias, à aristocracia. Quanto aos comícios por cúrias, cuja pluralidade era formada unicamente pelo populacho de Roma, como só serviam para favorecer a tirania e os maus desígnios, acabaram caindo em descrédito; os próprios sediciosos se abstiveram de um meio que punha demasiado à mostra os seus projetos. Certo é que toda a majestade do povo romano encontrava-se apenas nos comícios por centúrias, os únicos completos, visto que nos comícios por cúrias faltavam as tri-

bos rústicas e, nos comícios por tribos, o Senado e os patrícios.

No que concerne à maneira de recolher os sufrágios, era ela, entre os primeiros romanos, tão simples quanto seus costumes, conquanto menos simples ainda que em Esparta. Cada um dava seu sufrágio em voz alta, enquanto um escrivão o anotava; a pluralidade de votos em cada tribo determinava o sufrágio da tribo, a pluralidade de votos entre as tribos determinava o sufrágio do povo, e o mesmo ocorria nas cúrias e nas centúrias. Esse uso foi bom enquanto reinava a honestidade entre os cidadãos e enquanto cada um tinha vergonha de dar publicamente seu sufrágio a um projeto injusto ou a um súdito indigno; quando, porém, o povo se corrompeu e se passou a comprar os votos, tornou-se mais conveniente dá-los em segredo para conter os compradores pela suspeita e fornecer aos velhacos um meio de não se tornarem traidores.

Bem sei que Cícero reprova<sup>24</sup> essa mudança e lhe atribui, em parte, a ruína da República. Contudo, embora sentindo o peso que deve ter aqui a autoridade de Cícero, não posso partilhar a mesma opinião. Penso que, ao contrário, por não se ter feito bastantes mudanças semelhantes é que se acelerou a ruína do Estado. Como o regime das pessoas sãs não é apropriado aos doentes, não se deve querer governar um povo corrompido pelas mesmas leis que convêm a um povo bom. Nada comprova melhor essa máxima que a duração da República de Veneza, cujo simulacro ainda existe unicamente porque suas leis não convêm senão a homens maus.

Distribuíram-se então aos cidadãos umas tabuinhas com as quais cada um podia votar sem que se soubesse qual era sua opinião. Estabeleceram-se também novas

formalidades para o recolhimento das tabuinhas, a contagem dos votos, a comparação dos números, etc. Isso não impediu que muitas vezes se suspeitasse da fidelidade dos funcionários encarregados dessas funções\*. Finalmente, para impedir o conluio e o tráfico dos sufrágios, promulgaram-se editos cuja inutilidade é atestada por sua quantidade.

Nos últimos tempos, era-se freqüentemente obrigado a recorrer a expedientes extraordinários para suprir a insuficiência das leis. Ora se imaginavam prodígios, mas esse meio, que podia enganar o povo, não enganava aqueles que o governavam; ora se convocava brusca-mente uma assembléia antes que os candidatos tivessem tempo para urdir seus conluios, ora se consumia uma sessão inteira a falar quando se via o povo, já conquistado, disposto a tomar um mau partido. Mas, por fim, a ambição frustrou tudo, e o mais incrível é que, em meio a tantos abusos, esse povo imenso, graças a seus antigos regimentos, não deixava de eleger os magistrados, de aprovar as leis, de julgar as causas, de resolver os negócios particulares e públicos, quase com a mesma facilidade com que o poderia ter feito o próprio Senado.

#### CAPÍTULO V **Do Tribunato**

Quando não se pode fixar uma proporção exata entre as partes constitutivas do Estado, ou quando causas

\* *Custodes, Distributores* [Ed. de 1782: *Diribitores*], *Rogatores suffragiorum*<sup>25</sup>.

indestrutíveis alteram sem cessar suas relações, instituiu-se então uma magistratura particular que não forma corpo com as demais, que restabelece cada termo em sua verdadeira relação e impõe uma ligação ou um meio-termo, seja entre o príncipe e o povo, seja entre o príncipe e o soberano, seja ainda, se necessário, de ambos os lados ao mesmo tempo.

Esse corpo, que chamarei de *tribunato*<sup>26</sup>, é o conservador das leis e do poder legislativo. Serve algumas vezes para proteger o soberano contra o governo, como faziam em Roma os tribunos do povo, outras vezes para sustentar o governo contra o povo, como faz agora em Veneza o Conselho dos Dez, e outras, ainda, para manter o equilíbrio de um lado e de outro, como faziam os éforos em Esparta<sup>27</sup>.

O tribunato não é uma parte constitutiva da Cidade e não deve dispor de nenhuma parcela do poder legislativo nem do executivo, mas é justamente aí que reside sua maior força, pois, nada podendo fazer, tudo pode impedir. É mais sagrado e reverenciado como defensor das leis do que o príncipe que as executa e o soberano que as dita. Foi o que se viu com muita clareza em Roma, quando esses orgulhosos patrícios, que sempre desprezaram todo o povo, foram forçados a curvar-se perante um simples funcionário do povo, que não tinha nem auspícios nem jurisdição<sup>28</sup>.

O tribunato sabiamente equilibrado é o mais firme apoio de uma boa constituição, mas, por pouco que cresça sua força, tudo subverte. Quanto à fraqueza, ela não está em sua natureza e, desde que ele seja alguma coisa, nunca é menos que o necessário.

O tribunato degenera em tirania quando usurpa o poder executivo, de que é apenas o moderador, e quando quer outorgar as leis que só lhe compete proteger. O enorme poder dos éforos, que não constituiu perigo enquanto Esparta conservou os seus costumes, acelerou a corrupção começada. O sangue de Ágis, degolado por esses tiranos, foi vingado por seu sucessor; o crime e o castigo dos éforos apressaram igualmente a ruína da República e, após Cleômenes, Esparta não foi mais nada<sup>29</sup>. Roma pereceu também pela mesma via, e o poder excessivo dos tribunos, usurpado gradativamente, serviu enfim, com o auxílio das leis feitas para a liberdade, de salvaguarda aos imperadores que a destruíram<sup>30</sup>. Quanto ao Conselho dos Dez em Veneza, trata-se de um tribunal sangrento, tão horrível para os patrícios como para o povo, e que, longe de proteger impavidamente as leis, já não serve, depois de seu aviltamento, senão para desferir nas trevas golpes que não se ousa perceber.

O tribunato, como o governo, debilita-se pela multiplicação de seus membros. Quando os tribunos do povo romano, a princípio dois, depois cinco, quiseram duplicar esse número, o Senado permitiu que o fizessem, certo de conter uns pelos outros, o que não deixou de acontecer.

A melhor forma de prevenir as usurpações de um corpo tão temível, forma essa que nenhum governo atentou até aqui, seria não tornar esse corpo permanente, regulamentando os intervalos durante os quais ficaria suprimido. Tais intervalos, que não devem ser suficientemente grandes para não dar aos abusos tempo para afirmar-se, podem ser fixados pela lei, de modo que seja fácil abreviá-los, quando necessário, por comissões extraordinárias.

Esse meio me parece livre de inconvenientes, visto que, como já disse, não fazendo parte da constituição, o tribunato pode ser suprimido sem que ela sofra com isso. E parece-me eficaz porque um magistrado novamente reintegrado em suas funções não parte do mesmo poder de seu antecessor, mas apenas do que a lei lhe concede.

## CAPÍTULO VI

**Da Ditadura**

A inflexibilidade das leis, que as impede de se adaptarem aos acontecimentos, pode, em certos casos, torná-las perniciosas e causar por seu intermédio a perda do Estado em crise. A ordem e a lentidão das formas requerem um lapso de tempo que as circunstâncias algumas vezes recusam. Podem apresentar-se mil casos não previstos pelo legislador, e é uma providência muito necessária saber que não se pode prever tudo.

Não se deve, portanto, querer consolidar as instituições políticas a ponto de retirar-se o poder de suspender-lhes o efeito. A própria Esparta deixou de lado suas leis.

Mas só os maiores perigos podem contrabalançar o de alterar a ordem pública, e nunca se deve sustar o poder sagrado das leis a não ser quando se trata da salvação da pátria. Nesses casos raros e manifestos, provê-se à segurança pública por um ato particular que a coloca nas mãos do mais digno. Esse encargo pode ser outorgado de duas maneiras, conforme a espécie do perigo.

Se, para remediá-lo, basta aumentar a atividade do governo, deve-se concentrá-lo em um ou dois de seus membros. Desse modo, o que se altera não é a autoridade

de das leis, mas apenas a forma de sua administração. Se o perigo é de tal monta que o aparelho das leis constitua um obstáculo à sua garantia, nomeia-se então um chefe supremo que faça calar todas as leis e suspenda por um momento a autoridade soberana; em tal caso, a vontade geral não é duvidosa, e tornasse evidente que a primeira intenção do povo é que o Estado não venha a perecer. Assim, a suspensão da autoridade legislativa não significa a sua abolição: o magistrado que a silencia não pode fazê-la falar, domina-a sem poder representá-la e tudo pode fazer, exceto ditar leis.

O primeiro meio era empregado pelo Senado romano quando encarregava os cônsules, por uma fórmula consagrada<sup>31</sup>, de prover à salvação da República; o segundo ocorria quando um dos dois cônsules nomeava um ditador\*, uso cujo exemplo Alba dera a Roma.

No começo da República, recorreu-se com muita frequência à ditadura, porque o Estado não tinha ainda um alicerce suficientemente fixo para poder sustentar-se unicamente pela força de sua constituição. Então, como os costumes tornavam supérfluas muitas das precauções necessárias em outros tempos, não se temia que um ditador abusasse de sua autoridade, nem que tentasse conservá-la além do prazo estabelecido. Parecia, ao contrário, que tão grande poder era uma sobrecarga para quem dele estava revestido, tanto seu detentor se apressava em desfazer-se dele, como se ocupar o lugar das leis constituísse um posto excessivamente árduo e perigoso.

Assim, não é o perigo do abuso, mas o do aviltamento, que me leva a reprovar o uso imoderado dessa

\* Essa nomeação era feita à noite e secretamente, como se tivessem vergonha de colocar um homem acima das leis.

suprema magistratura nos primeiros tempos. Pois, enquanto a prodigalizavam em eleições, em consagrações, em coisas de mera formalidade, era de recear-se que ela se tornasse menos temível em caso de necessidade e que se acostumassem a olhar como um título vão esse que só era empregado em vãs cerimônias<sup>32</sup>.

Perto do fim da República, os romanos, tornando-se mais circunspectos, ao administrarem a ditadura pouparam tanta razão quanto a que haviam prodigalizado anteriormente. Era fácil ver que seu medo era infundado, que a fraqueza da capital constituía então sua segurança contra os magistrados que abrigava em seu seio, que um ditador podia, em certos casos, defender a liberdade pública sem jamais poder atentar contra ela, e que os grilhões de Roma não seriam, de modo algum, forjados na própria Roma, mas em seus exércitos. A pouca resistência que Mário ofereceu a Sila, e Pompeu a César, mostra muito bem o que se podia esperar da autoridade de dentro contra a força de fora.

Esse equívoco fez com que cometessem grandes erros, como, por exemplo, o de não nomear um ditador no caso de Catilina<sup>33</sup>, pois, como se tratava apenas de caso interno da cidade, ou, quando muito, de alguma província da Itália, com a autoridade ilimitada que as leis conferiam ao ditador, ele teria facilmente dissipado a conjuração, que só foi abafada graças ao concurso de acasos felizes, com os quais a prudência humana jamais deveria contar.

Em vez disso, o Senado contentou-se em delegar todo o seu poder aos cônsules, donde resultou que Cícero, para agir eficazmente, viu-se obrigado a passar<sup>34</sup> esse poder num ponto capital. Se os primeiros transportes de alegria levaram à aprovação de sua conduta, foi com jus-

tiça que, em seguida, lhe pediram conta do sangue dos cidadãos derramado contra as leis, censura que não se poderia fazer a um ditador. A eloquência do cônsul, porém, arrebatou-os; e ele próprio, conquanto cidadão romano, preferindo sua própria glória à pátria, não buscava tanto o meio mais legítimo e seguro de salvar o Estado quanto o de obter todas as honrarias desse caso\*. Por isso foi justamente glorificado como libertador de Roma e justamente punido como infrator das leis. Por brilhante que tenha sido sua volta, é certo que foi uma graça.

De resto, de qualquer maneira que seja conferida essa importante comissão, importa fixar-lhe a duração num prazo muito breve e que jamais possa ser prorrogado; nas crises que determinam o seu estabelecimento, o Estado é logo destruído ou salvo e, passada a necessidade premente, a ditadura torna-se tirânica ou vã. Em Roma, só havendo ditadores por seis meses, a maioria abdicou antes de completar-se esse prazo. Se o prazo tivesse sido mais longo, talvez fossem tentados a prorrogá-lo ainda mais, como fizeram os decênviros com o prazo de um ano. O ditador só tinha tempo para prover à necessidade que provocara sua eleição; não o de pensar em outros projetos.

## CAPÍTULO VII *Da Censura*<sup>35</sup>

Assim como a declaração da vontade geral se faz pela lei, a declaração do julgamento público se faz através

\* O que ele não podia garantir-se se propusesse um ditador, não ousando nomear a si mesmo e não podendo ter certeza de que seu colega o nomearia.

da censura. A opinião pública é a espécie de lei cujo ministro é o censor, o qual nada mais faz que aplicá-la aos casos particulares, a exemplo do príncipe<sup>36</sup>.

Longe, pois, de ser o árbitro da opinião do povo, o tribunal censório é apenas o seu declarador, e, assim que dela se afasta, suas decisões são vãs e sem efeito.

É inútil distinguir os costumes de uma nação dos objetos de sua estima, uma vez que tudo se prende ao mesmo princípio e se confunde necessariamente. Entre todos os povos do mundo, não é a natureza, mas a opinião que decide da escolha de seus prazeres. Reformai as opiniões dos homens e seus costumes se depurarão por si mesmos. Amamos sempre o que é belo ou o que consideramos tal, mas é nesse julgamento que nos enganamos, razão pela qual é mister regulá-lo. Quem julga os costumes julga a honra, e quem julga a honra tira sua lei<sup>37</sup> da opinião.

As opiniões de um povo nascem de sua constituição. Conquanto a lei não rege os costumes, é a legislação que os faz nascer; quando a legislação se debilita, os costumes degeneram, mas então o julgamento dos censores não fará o que a força das leis não tiver feito.

Decorre daí que a censura pode ser útil para conservar os costumes, não, porém, para restabelecê-los. Instituí censores durante a vigência das leis, finda a qual instaura-se o desespero. Nada de legítimo terá força quando as leis deixarem de tê-la.

A censura preserva os costumes impedindo que as opiniões se corrompam, conservando-lhes a retidão mediante sábias aplicações, chegando às vezes a fixá-las quando se mostram ainda incertas. O uso dos “segundos” nos duelos, levado até o furor no reino de França, veio a

ser abolido em decorrência destas simples palavras de um edito do rei: “Quanto aos que têm a covardia de recorrer a *segundos*.” Esse julgamento, antecipando-se ao do público, determinou-o de um golpe. Mas, quando os mesmos editos quiseram estabelecer que era igualmente uma covardia bater-se em duelo, o que é perfeitamente verdadeiro, porém contrário à opinião comum, o público zombou dessa decisão, sobre a qual já formara seu juízo.

Já disse alhures\* que, não estando a opinião pública submetida a coação, torna-se desnecessário qualquer vestígio disso no tribunal instituído para representá-la. Nunca admiraremos em demasia a arte com a qual esse recurso, totalmente perdido para os modernos, era utilizado pelos romanos e mais ainda pelos lacedemônios.

Tendo um homem de maus costumes apresentado uma boa proposta no Conselho de Esparta, os éforos, sem levá-la em consideração, fizeram com que a mesma proposta fosse apresentada por um cidadão virtuoso. Que honra para um, que infâmia para o outro, sem que se fizesse nenhum louvor nem censura a qualquer dos dois! Uns bêbados de Samos\*\* profanaram o tribunal dos foros; no dia seguinte, por edito público, os sâmios obtiveram permissão para se comportarem como vilões<sup>38</sup>. Um verdadeiro castigo teria sido menos severo que semelhante impunidade. Quando Esparta pronunciou-se sobre o que era ou não honesto, a Grécia não apelou de seus julgamentos.

\* Limite-me a indicar neste capítulo o que tratei mais extensamente na *Lettre à M. d'Alembert*.

\*\* *Eram eles de outra ilha [Quito], que a delicadeza de nosso idioma proíbe nomear neste momento.* [Nota acrescentada à edição de 1782.]

## CAPÍTULO VIII *Da Religião Civil*

Os homens não tiveram, no princípio, outros reis além dos deuses, nem outro governo que não o teocrático<sup>39</sup>. Raciocinaram então como Calígula, e era justo o seu raciocínio. É necessária uma longa alteração de sentimentos e idéias para que se possa resolver a tomar um semelhante como senhor e persuadir-se de que isso constitui um bem.

Pelo simples fato de se colocar Deus à frente de cada sociedade política, é lícito concluir que houve tantos deuses quantos foram os povos. Dois povos estranhos um ao outro, e quase sempre inimigos, não podem reconhecer por muito tempo um mesmo senhor; dois exércitos em luta não podem obedecer ao mesmo chefe. Assim, das divisões nacionais resultou o politeísmo, e deste a intolerância teológica e civil, que naturalmente é a mesma, como será explicado mais adiante.

A fantasia, acalentada pelos gregos, de reencontrar seus deuses entre os povos bárbaros veio daquela, que também tinham, de se considerarem os soberanos naturais desses povos. Em nossos dias, contudo, é bem ridícula a erudição que pretende identificar os deuses das diversas nações, como se Moloch, Saturno e Cronos pudessem ser o mesmo deus; como se o Baal dos fenícios, o Zeus dos gregos e o Júpiter dos latinos pudessem ser o mesmo; como se pudesse haver algo comum entre seres quiméricos que usam nomes diferentes! Se me perguntarem por que, no paganismo, onde cada Estado tinha seu culto e seus deuses, não havia guerras de religião, responderei que era exatamente por isso, porque cada Estado, tendo seu culto próprio do mesmo modo

que seu governo, não distinguia seus deuses de suas leis. A guerra política era também teológica: a jurisdição dos deuses era, por assim dizer, circunscrita pelos limites das nações. O deus de um povo não tinha direito algum sobre os outros povos. Os deuses dos pagãos não eram deuses ciumentos; dividiam entre si o império do mundo. O próprio Moisés e o povo hebreu admitiam essa idéia algumas vezes, falando do Deus de Israel. Viam como nulos, é verdade, os deuses dos cananeus, povos proscritos, fadados à destruição e cujo lugar deviam ocupar; mas reparai em como eles falavam das divindades dos povos vizinhos que lhes era proibido atacar: “A posse do que pertence a Chamos, vosso Deus”, dizia Jefé aos amonitas, “não vos é legitimamente devida? Pelas mesmas razões, possuímos as terras que nosso Deus vencedor adquiriu.”\* Aí está, ao que me parece, uma paridade perfeitamente reconhecida entre os direitos de Chamos e os do Deus de Israel.

Quando, porém, os judeus, submetidos aos reis da Babilônia e, mais tarde, aos reis da Síria, quiseram obstinar-se em não reconhecer nenhum outro deus além do seu, tal recusa, encarada como uma rebelião contra o vencedor, atraiu sobre eles as perseguições que lemos em sua história e das quais não se conhece outro exemplo antes do cristianismo\*\*.

\* *Nonne ea quae possidet Chamos deus tuus tibi jure debentur?* Tal é o texto da Vulgata, O Padre de Carrières traduziu: “Não acreditais ter direito a possuir o que pertence a Chamos, vosso deus?” Ignoro a força do texto hebreu, mas vejo que, na Vulgata, Jefé reconhece positivamente o direito do deus Chamos e que o tradutor francês enfraquece esse reconhecimento por um “segundo vós” que não consta do texto latino.

\*\* É evidente que a guerra dos fócios, chamada guerra sagrada, não foi uma guerra de religião. Tinha por objeto punir sacrilégios, e não submeter os incrédulos.

Estando, pois, cada religião ligada unicamente às leis do Estado que a prescrevia, não havia outra forma de converter um povo a não ser subjugando-o, nem outros missionários além dos conquistadores; e, sendo a lei dos vencidos a obrigação de mudar de culto, era preciso começar por vencer antes de pregar. Longe de combaterem os homens pelos deuses, eram, como se vê em Homero, os deuses que se batiam pelos homens. Cada qual pedia ao seu deus a vitória, e a pagava com novos altares. Os romanos, antes de tomar um lugar, intimavam os deuses locais a abandoná-lo, e quando deixaram aos tarentinos seus deuses irritados foi porque consideravam esses deuses como submetidos aos seus e obrigados a prestar-lhes homenagem. Deixavam aos vencidos seus deuses, como de resto suas leis. Uma coroa ao Júpiter do Capitólio era quase sempre o único tributo que lhes impunham.

Finalmente os romanos, tendo estendido, juntamente com seu império, o seu culto e os seus deuses, e tendo eles próprios adotado muitas vezes os dos vencidos, concedendo a uns e outros o direito de Cidade, os povos desse vasto império acabaram, sem perceber, por possuir uma multidão de deuses e cultos, quase sempre os mesmos em todos os lugares; desse modo veio o paganismo a ser conhecido em todo o mundo como uma única e idêntica religião.

Foi nessas circunstâncias que Jesus veio para estabelecer na Terra um reino espiritual; o que, separando o sistema teológico do sistema político, subtraiu a unidade do Estado e provocou as divisões intestinas que nunca deixaram de agitar os povos cristãos. Ora, essa idéia nova de um reino do outro mundo nunca pôde entrar na ca-

beça dos pagãos, e eles sempre consideraram os cristãos como verdadeiros rebeldes que, sob uma submissão hipócrita, só esperavam pelo momento em que se tornariam independentes e senhores, usurpando habilmente a autoridade que simulavam respeitar em sua fraqueza. Tal foi a causa das perseguições<sup>40</sup>.

O que os pagãos temiam aconteceu. Então, tudo mudou de figura: os humildes cristãos mudaram de linguagem e logo se viu esse pretense reino do outro mundo tornar-se, sob a direção de um chefe visível, o mais violento despotismo neste mesmo mundo<sup>41</sup>.

Entretanto, como sempre houve um príncipe e leis civis, resultou desse duplo poder um eterno conflito de jurisdição que impossibilitou a existência de qualquer boa *politia* nos Estados cristãos, e jamais se conseguiu saber a que senhor ou sacerdote se estava obrigado a obedecer.

Vários povos, contudo, mesmo na Europa ou em seus arredores, quiseram conservar ou restabelecer o antigo sistema, mas sem sucesso; o espírito do cristianismo dominou tudo. O culto sagrado permaneceu sempre ou veio a tornar-se independente do soberano e sem ligação necessária com o corpo do Estado. Maomé teve objetivos muito salutares; soube ligar muito bem seu sistema político e, enquanto a forma de seu governo subsistiu sob a direção dos califas que lhe sucederam, tal governo foi exatamente coeso e, por isso, bom. Mas, tornando-se os árabes florescentes, letrados, polidos, fracos e covardes, foram subjugados pelos bárbaros. Recomeçou então a divisão entre os dois poderes; embora seja menos visível entre os maometanos que entre os cristãos, nem por isso deixa de existir entre eles, sobretudo na seita de Ali; e há Estados, como a Pérsia, em que isto se faz sentir continuamente.

Entre nós, os reis da Inglaterra converteram-se em chefes da Igreja, e o mesmo fizeram os czares; com esse título, porém, tornaram-se mais ministros que senhores; adquiriram mais o direito de mantê-la que o de mudá-la. Não são legisladores, mas apenas príncipes. Onde quer que o clero constitua um corpo\*, é, em sua alçada, senhor e legislador. Existem, pois, dois poderes, dois soberanos, na Inglaterra e na Rússia, do mesmo modo que alhures.

De todos os autores cristãos, o filósofo Hobbes<sup>42</sup> foi o único que viu o mal e o remédio, que ousou propor a reunião das duas cabeças da águia, criando a unidade política, sem a qual nunca o Estado e o governo serão bem constituídos. Mas Hobbes deve ter visto que o espírito dominador do cristianismo era incompatível com o seu sistema e que o interesse do sacerdote seria sempre mais forte que o do Estado. Não foi tanto o que há de horrível e de falso em sua política, como o que nela há de justo e de verdadeiro, que a tornou odiosa\*\*<sup>43</sup>.

Creio que, desenvolvendo sob este ponto de vista os fatos históricos, facilmente se refutariam os sentimentos opostos de Bayle e Warburton<sup>44</sup>, dos quais o primeiro pretende que nenhuma religião é útil ao corpo político e o

\* Note-se que não são tanto as assembleias formais, como as da França, que unem o clero num corpo, mas a comunhão das igrejas. A comunhão e a excomunhão são o pacto social do clero, pacto com o qual será sempre o senhor dos povos e dos reis. Todos os sacerdotes que comungam juntos são concidadãos, ainda que se encontrem nos dois extremos do mundo. Essa invenção é uma obra-prima em política. Nada existia de semelhante entre os sacerdotes pagãos. Por isso jamais constituíram um corpo clerical.

\*\* Vede, entre outras, numa carta de Grotius a seu irmão, de 11 de abril de 1643, o que esse sábio homem aprova e o que censura no livro *De cive* (Do cidadão). É verdade que, inclinado à indulgência, ele parece perdoar ao autor o bem em favor do mal; mas nem todo mundo é assim tão clemente.

segundo sustenta, ao contrário, que o cristianismo constitui seu mais firme apoio. Provaríamos ao primeiro que nunca houve Estado a que a religião não servisse de base, e ao segundo que a lei cristã é, no fundo, mais nociva que útil à forte constituição do Estado. Para me fazer entender melhor, basta dar um pouco mais de precisão às idéias, por demais vagas, sobre religião relativas ao meu assunto.

A religião, considerada em relação à sociedade, que é geral ou particular, pode também dividir-se em duas espécies, a saber: a religião do homem e a do cidadão. A primeira, desprovida de templos, de altares e de ritos, limitada unicamente ao culto interior do deus supremo e aos deveres eternos da moral, é a pura e simples religião do Evangelho, o verdadeiro teísmo, e o que se pode chamar de direito divino natural. A outra, inscrita num único país, fornece-lhe os deuses, os padroeiros próprios e tutelares: tem seus dogmas, seus ritos, seu culto exterior prescrito por leis; afora a única nação que a segue, todas são consideradas por ela infiéis, estrangeiras, bárbaras; nela os direitos e os deveres do homem não vão além de seus altares. Assim foram todas as religiões dos primeiros povos, às quais se pode dar o nome de direito divino ou positivo.

Há um terceiro tipo de religião, mais estranho, que, dando aos homens duas legislações, dois chefes, duas pátrias, submete-os a deveres contraditórios e os impede de serem ao mesmo tempo devotos e cidadãos. Tal é a religião dos lamas, a dos japoneses e o cristianismo romano. Pode-se denominar esta última de religião do Padre. Daí resulta uma espécie de direito misto e insociável<sup>45</sup> que não tem nome.

Se considerarmos politicamente esses três tipos de religião, veremos que todos eles têm os seus defeitos. O terceiro é tão evidentemente mau que constitui perda de tempo o divertimento de demonstrá-lo. Tudo quanto rompe a unidade social não serve para nada. Todas as instituições que põem o homem em contradição consigo mesmo nada valem.

O segundo é bom na medida em que reúne o culto divino e o amor das leis e, fazendo da pátria o objeto da adoração dos cidadãos, ensina-lhes que servir ao Estado é servir ao deus tutelar. É uma espécie de teocracia, na qual não se deve ter outro pontífice além do príncipe, nem outros sacerdotes além dos magistrados. Então, morrer por seu país é alcançar o martírio, violar as leis é ser ímpio e submeter o culpado à execução pública é sacrificá-lo à cólera dos deuses: *sacer estod*<sup>46</sup>.

É, porém, mau na medida em que, fundado no erro e na mentira, engana os homens, torna-os crédulos, supersticiosos, e sufoca o verdadeiro culto da divindade num vão cerimonial. É mau ainda quando, tornando-se exclusivo e tirânico, leva o povo a ser sanguinário e intollerante, de modo que ele só respira assassinio e massacre e acredita praticar uma ação sagrada ao matar quem quer que não admita os seus deuses. Isso coloca tal povo em estado natural de guerra contra todos os demais, o que é muito prejudicial à sua própria segurança.

Resta, então, a religião do homem ou o cristianismo, não o de nossos dias, mas o do Evangelho, que dele difere por completo. Por essa religião santa, sublime, verdadeira, os homens, filhos do mesmo Deus, se reconhecem todos como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve nem na morte.

No entanto essa religião, não tendo nenhuma relação particular com o corpo político, deixa as leis unicamente com a força que elas tiram de si mesmas, sem lhes acrescentar nenhuma outra, e, por isso, um dos grandes vínculos da sociedade particular fica sem efeito. E mais: longe de unir os corações dos cidadãos ao Estado, ela os afasta, como, aliás, de todas as coisas terrenas. Não conheço nada mais contrário ao espírito social.

Dizem-nos que um povo de verdadeiros cristãos formaria a mais perfeita sociedade que se pode imaginar. Não vejo nessa suposição senão uma grande dificuldade: é que uma sociedade de verdadeiros cristãos já não seria uma sociedade de homens.

Afirmo até que essa suposta sociedade não seria, com toda a sua perfeição, nem a mais forte nem a mais duradoura. À força de ser perfeita, faltar-lhe-ia uma ligação; seu vício destrutivo residiria em sua própria perfeição.

Cada qual cumpriria o seu dever; o povo estaria submetido às leis, os chefes seriam justos e moderados, os magistrados íntegros, incorruptíveis, os soldados desprezariam a morte, não haveria luxo nem vaidade. Tudo isso é muito bom, mas tentemos enxergar mais longe.

O cristianismo é uma religião totalmente espiritual<sup>47</sup>, preocupada unicamente com as coisas do céu. A pátria do cristão não é deste mundo. É verdade que ele cumpre seu dever, mas o faz com profunda indiferença acerca do bom ou mau êxito de seus esforços. Desde que nada haja a reprovar-lhe, pouco lhe importa que tudo corra bem ou mal cá embaixo. Se o Estado floresce, o cristão mal ousa desfrutar da felicidade pública; teme orgulhar-se da glória de seu país; se o Estado declina, ele abençoa a mão de Deus que pesa sobre o povo.

Para que a sociedade fosse tranqüila e se mantivesse a harmonia, seria preciso que todos os cidadãos, sem exceção, fossem igualmente bons cristãos. Se, porém, por infelicidade, houver entre eles um só ambicioso, um só hipócrita, um Catilina, por exemplo, um Cromwell, este fará de seus piedosos compatriotas o que bem entender. A caridade cristã não permite facilmente que se pense mal do próximo. Desde que tal indivíduo, graças a qualquer ardil, haja encontrado um meio de impor-se a eles e apoderar-se de uma parte da autoridade pública, será um homem investido de dignidade; Deus quer que seja respeitado. Torna-se logo um poder: Deus quer que seja obedecido. O depositário desse poder abusa dele? É a vara com que Deus castiga seus filhos. Se a consciência aconselhasse o afastamento do usurpador, seria preciso perturbar a tranqüilidade pública, usar de violência, derramar sangue, e tudo isso não se harmoniza com a doutrina do cristão; e, por fim, que importa ser livre ou escravo nesse vale de misérias? O essencial é ir para o paraíso, e a resignação não passa de mais um meio para atingi-lo.

Sobrevém uma guerra estrangeira? Os cidadãos marcham sem dificuldade para o combate; nenhum dentre eles pensa em fugir; todos cumprem o seu dever, mas sem paixão pela vitória. Melhor sabem morrer que vencer. Vencedores ou vencidos, que importa? Não sabe a Providência, melhor que eles, o que lhes convém? Imagine-se que partido um inimigo altivo, impetuoso e apaixonado pode tirar de seu estoicismo! Colocai à frente deles esses povos generosos, devorados pelo ardente amor da glória e da pátria, suponde vossa república cristã em face de Esparta ou de Roma: os piedosos cristãos serão vencidos, esmagados, destruídos antes de terem tido tempo

para se reconhecerem, ou então se salvarão graças ao desprezo do inimigo. A meu ver, era um belo juramento o dos soldados de Fábio<sup>48</sup>: não juravam morrer ou vencer, mas juravam voltar vencedores, e cumpriam seu juramento. Nunca os cristãos agiriam de forma semelhante, pois acreditariam estar desafiando Deus. Engano-me, porém, ao aludir a uma república cristã: cada um desses termos exclui o outro. O cristianismo prega unicamente servidão e dependência. Seu espírito é demasiado favorável à tirania para que ela não se aproveite disso com frequência. Os verdadeiros cristãos são feitos para ser escravos; sabem disso e não se comovem muito; aos seus olhos, esta vida breve tem muito pouco valor.

As tropas cristãs são excelentes, dizem. Não concordo. Mostrem-me essas tropas. Quanto a mim, não conheço tropas cristãs. Citar-me-ão as Cruzadas. Sem discutir o valor das Cruzadas, observarei que, longe de serem cristãos, eram soldados do clero, eram cidadãos da Igreja; batiam-se por seu país espiritual, que ela, não se sabe como, transformara em temporal. Bem pesadas as coisas, era uma volta ao paganismo. Como o Evangelho não estabelece uma religião nacional, toda guerra sagrada é impossível entre os cristãos.

Sob os imperadores pagãos, os soldados cristãos eram bravos. Todos os autores cristãos o afirmam, e eu acredito: era uma emulação de honra contra as tropas pagãs. Assim que os imperadores se tornaram cristãos, essa emulação já não subsistiu; e, quando a cruz expulsou a águia, todo o valor romano desapareceu.

Mas, deixando de lado as considerações políticas, voltemos ao direito e fixemos os princípios relativos a esse ponto importante. O direito, que o pacto social con-

fere ao soberano sobre os súditos, não ultrapassa, como vimos, os limites da utilidade pública\*. Portanto, os súditos só devem ao soberano contas de suas opiniões na medida em que estas interessam à comunidade. Ora, ao Estado importa que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres; os dogmas dessa religião, porém, não interessam nem ao Estado nem a seus membros, a não ser enquanto se ligam à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer em relação a outrem. No mais, cada qual pode ter as opiniões que lhe aprouver, sem que toque ao soberano tomar conhecimento delas, pois, como sua competência não chega ao outro mundo, o destino dos súditos na vida futura não lhe diz respeito, contanto que sejam bons cidadãos nesta vida.

Há, pois, uma profissão de fé meramente civil, cujos artigos o soberano deve fixar, não exatamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel\*\*. Sem poder obrigar ninguém a acreditar neles, pode banir do Estado quem quer que não creia neles; pode bani-los, não como ímpios, mas como insociáveis, como

\* “Na República”, diz o marquês d’Argenson, “cada qual é perfeitamente livre naquilo que não prejudica os demais.” Eis o limite invariável; não se pode fixá-lo mais exatamente. Não pude resistir ao prazer de mencionar algumas vezes esse manuscrito, embora desconhecido do público, para honrar a memória de um homem ilustre e respeitável, que conservou até no ministério o coração de um verdadeiro cidadão e opiniões retas e salutares sobre o governo de seu país.

\*\* César, pleiteando por Catilina, procurava estabelecer o dogma da mortalidade da alma; Catão e Cícero, para refutá-lo, não perderam tempo filosofando: contentaram-se em demonstrar que César falava como mau cidadão e expunha uma doutrina perniciosa ao Estado. Com efeito, era essa a questão que o Senado de Roma devia julgar, e não uma questão de teologia.

incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, em caso de necessidade, sua vida ao dever. Se alguém, depois de ter reconhecido publicamente esses mesmos dogmas, se conduz como se não acreditasse neles, deve ser punido com a morte, pois cometeu o maior dos crimes: mentiu perante as leis.

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

Enganam-se, a meu ver, os que distinguem<sup>49</sup> a intolerância civil da intolerância teológica. Essas duas intolerâncias são inseparáveis. É impossível viver em paz com pessoas que se acredita réprobas; amá-las seria odiar Deus que as castiga; é absolutamente necessário convertê-las ou torturá-las. Onde quer que se admita a intolerância teológica, é impossível que não haja um efeito civil\*; e, assim que este aparece, o soberano deixa de ser soberano, mesmo no tocante ao poder temporal: daí por

\* O matrimônio, por exemplo, sendo um contrato civil, tem efeitos civis sem os quais é impossível que a sociedade subsista. Suponhamos, pois, que um clero acabe atribuindo apenas a si mesmo o direito de realizar esse ato, direito que deve necessariamente usurpar em qualquer religião intolerante. Então, não é evidente, que, fazendo valer a autoridade da Igreja nesse ponto, tornará vã a do príncipe, que não terá mais súditos além daqueles que o clero haja por bem dar-lhe? Senhor de casar ou não casar as pessoas segundo professem esta ou aquela doutrina, segundo admitam ou rejeitem este ou aquele formulário, segundo lhe sejam mais ou menos devotadas, comportando-se prudentemente e mantendo-se firmes, não é claro que só ele disporá das

diante, os sacerdotes passam a ser os verdadeiros senhores; os reis serão apenas seus funcionários<sup>50</sup>.

Agora que já não há nem pode haver religião nacional exclusiva, deve-se tolerar todas as que se mostram tolerantes com as outras, desde que seus dogmas nada tenham de contrário aos deveres do cidadão. Mas quem quer que ouse dizer: *Fora da Igreja não há salvação*<sup>51</sup>, deve ser banido do Estado, a menos que o Estado seja a Igreja, e o príncipe, o pontífice. Tal dogma só pode ser útil num governo teocrático; em qualquer outro, é pernicioso. A razão pela qual se diz que Henrique IV abraçou a religião romana deveria fazer com que todos os homens de bem se afastassem dela, especialmente todo príncipe que soubesse raciocinar.

## CAPÍTULO IX **Conclusão**

Depois de ter exposto os verdadeiros princípios do direito político e procurado fundar o Estado em sua base, restaria ainda ampará-lo por suas relações externas, o

heranças, dos cargos, dos cidadãos e do próprio Estado, que não poderá subsistir composto unicamente de bastardos? Mas, dir-se-á, citá-lo-ão aos tribunais como abusivo, intimidá-lo-ão, sentenciá-lo-ão, será condenado pelo poder temporal. Que lástima! O clero, por pouco que tenha, não direi de coragem, mas de bom senso, deixará tranquilamente citar, intimar, sentenciar, prender, e acabará sendo o senhor. Não é, creio eu, grande sacrifício abandonar uma parte quando se tem a certeza de apoderar-se do todo. [Esta nota só figura em alguns exemplares da edição original. Rousseau pedira sua supressão a seu editor, embora a tiragem da obra já tivesse começado. Reapareceu na edição de 1782.]

que compreenderia o direito das gentes, o comércio, o direito da guerra e das conquistas, o direito público, as ligas, as negociações, os tratados, etc. Tudo isso, porém, constitui um assunto novo e muito vasto para minha curta vista. Tive que fixá-la sempre mais perto de mim.

***Notas***

### ***Livro I***

1. O povo de Genebra e, mais especialmente, o Conselho Geral dessa cidade, chamado de Soberano Conselho (1.200 “cidadãos e burgueses”), no qual Rousseau foi admitido a tomar parte uma vez em 1754.

2. Jurista holandês (1583-1645), um dos principais teóricos do direito natural do século XVII. Suas obras mais conhecidas são *De jure belli ac pacis* e *De jure proedae*.

3. Ministro de Luís XV.

4. Filósofo inglês (1588-1679), um dos grandes pensadores do século XVII no campo da filosofia política; autor de *De cive* (1642) e *Leviatã* (1651).

5. Fílon de Alexandria, também chamado Fílon, o judeu, filósofo do primeiro século de nossa era.

6. Aristóteles, *Política*, Livro I.

7. Alusão a Robert Filmes, autor de um livro intitulado: *Patriarcha or the Natural Power of Kings* (1680), que Locke já criticara.

8. Alusão à sentença de São Paulo: *Non est potestas nisi a Deo* (não há autoridade que não proceda de Deus) (*Epístolas aos romanos*, XIII, I).

9. No sentido de arruinar.

10. Rousseau visa aqui à tese de Hobbes, para quem a paz civil é o bem supremo. A esta, Rousseau prefere a liberdade.

11. Sobre a guerra, ver *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, O. C., III, p. 601. Segundo Rousseau, a guerra, no sentido estrito, só existe entre Estados, não entre indivíduos.

12. Aportuguesamento de *politie*, transcrição do grego πολιτεία, que significa: governo, regime político, república, condição de cidadão. Lembremos que este é o título do diálogo de Platão, designado pelo nome de *República*. Há motivos para se pensar que esse termo evocava para Rousseau toda a "Cidade-antiga".

13. *Insensato*, isto é, que não corresponde à exigência de reciprocidade de todo compromisso verdadeiro.

14. Uma instituição.

15. Essas observações deixam evidente que o corpo político assim formado é uma criação voluntária de indivíduos determinados a promover uma comunidade que nada deve à "natureza" e tudo à "arte". Donde a expressão de artificialismo empregada às vezes para qualificar essa doutrina, artificialismo extremo pelo qual se aparenta profundamente à doutrina de Hobbes.

16. É o elemento essencial e original da doutrina de Rousseau. Para ele, "a essência do corpo político está na concordância entre a obediência e a liberdade".

17. Isto é, as cláusulas são universais e necessárias. São impostas pela razão, tal como é entre todos os homens.

18. Rousseau já afirmara no *Discurso sobre a economia política*: "A vida de ambos [do corpo político e do corpo organizado] é o Eu comum ao todo, a sensibilidade recíproca e a correspondência interna de todas as partes."

19. *Cité*, para Rousseau, não corresponde ao sentido corrente da palavra cidade. Segundo o *Dic. Robert*, *cité* é uma "federalização autônoma de tribos agrupadas sob instituições religiosas e políticas comuns", significado que se aproxima do termo grego "pólis". Por não se dispor de um termo específico para

esse sentido na língua portuguesa, *cité* será traduzido pelo termo Cidade (grafado com inicial maiúscula).

20. Cf. Carta a d'Alembert: "Os súditos e o soberano são apenas os mesmos homens considerados a partir de relações diferentes." Assim, cada associado é cidadão e súdito ao mesmo tempo, sem que nisso haja contradição.

21. Como todos os contratos, o pacto social deve preencher as condições de validade essenciais para a própria existência de um contrato, antes de tudo, o consentimento das partes, o que implica ao menos duas partes contratantes.

22. Porque só pode proceder mediante leis e atos gerais, pode pronunciar-se apenas acerca de objetos de interesse comum, com exclusão de qualquer outro objeto. Daí só poder tomar decisões que se aplicam indiscriminadamente a todos os cidadãos; cf. Livro II, cap. IV.

23. Fórmula voluntariamente paradoxal, que desnorteou muitos comentadores e motivou (juntamente com a exigência de alienação total) a acusação de totalitarismo, abrindo um debate que ainda hoje está longe de estar encerrado.

24. *Civil*: "que pertence à sociedade, em oposição à selvagem" (*Dic. Littré*).

25. Esse paralelo.

26. Domínio (do latim *dominium*, propriedade) real (de *res*, coisas): termo jurídico que designa a propriedade das coisas e dos bens.

27. Cf. J. Locke, *Ensaio sobre o poder civil*, cap. V, § 36: "O limite natural da propriedade é nitidamente definido pela capacidade humana de trabalho e pela satisfação das necessidades vitais."

28. Nuñez Balboa, conquistador espanhol da primeira metade do século XVI, descobriu, do alto dos montes do istmo do Panamá, o oceano Pacífico, do qual tomou posse em nome do rei da Espanha.

29. *Usurpação*, no original *usurpation*, é empregado no sentido etimológico: "*usurpare*, propriamente, apoderar-se pelo uso, pela posse, sem direito à aquisição" (*Dic. Littré*).

**Livro II**

1. Professor de direito em Groningue, Barbeyrac publicou, no início do século XVII, traduções comentadas das obras de Grotius e de Pufendorf. Ao contrário desses autores, era de tendência liberal.

2. Halbwachs resume assim os fatos lembrados aqui por Rousseau: “Em 1628, quando Guilherme de Orange desembarcou na Inglaterra, o rei Jaime II fugiu para a França. O Parlamento declarou então que Jaime II abdicara e elegeu Guilherme como rei. Se Barbeyrac dissesse que Jaime II fora expulso, escorraçado, teria admitido que Guilherme era rei pela vontade do povo, mas contrariamente ao direito da realeza legítima hereditária. Eis por que adere à tese da abdição que era contrária aos fatos” (p. 141).

3. Rousseau pensa nas instituições quase independentes que existiam em Genebra: conselhos, parlamentos e Igrejas.

4. Organizador lendário do Estado espartano que, reparando as terras em partes iguais, suprimiu as desigualdades sociais (ver Livro II, cap. VII).

5. Sólon (640-548), legislador ateniense, dividiu os cidadãos em quatro classes, de acordo com sua fortuna.

6. Numa Pompílio, rei lendário de Roma que, a fim de restituir a unidade a Roma dividida em duas ligas (os romanos e os sabinos), dividiu o povo em grande quantidade de associações de ofícios.

7. Sêrvio Túlio, rei lendário de Roma, organizou a cidade por centúrias.

8. Uma força que se aplica a todos e capaz de coagir.

9. *Em seu objeto*: tem por objetivo o interesse geral; *em sua essência*: é a vontade geral.

10. Alusão a Locke que, em *Ensaio sobre o governo civil* (L. III, § 2), escreve: “Um homem, não tendo direito sobre a própria vida, não pode, por nenhum tratado nem por seu próprio consentimento, tornar-se escravo de quem quer que seja,

nem se submeter ao poder absoluto e arbitrário de um outro, que lhe tire a vida quando lhe aprouver. Ninguém pode dar mais poder do que tem; e aquele que não pode tirar a própria vida não pode, por certo, transmitir a outrem direito algum sobre ela.”

11. *Príncipe* designa o governo ou o magistrado encarregado da execução das leis (ver L. III, cap. I).

12. Estas linhas visam a Montesquieu.

13. “Aquele que institui leis para um povo. Licurgo foi o legislador da Lacedemônia, Sólon, o de Atenas” (*Dic. Littré*).

14. Trata-se do diálogo de Platão intitulado *Político*. Calígula considera que os chefes são de fato superiores aos homens que comandam, como os pastores o são aos animais que conduzem. Platão, tendo definido os reis como pastores de homens, critica essa definição e empenha-se em analisar as qualidades requeridas pela função real. Mostra, no fim do diálogo, que estas se resumem ao domínio da ciência, que é acessível a apenas pouquíssimos homens.

15. Ver Montesquieu, *Grandeur et décadence des Romains* (Grandeza e decadência dos romanos), cap. I.

16. Alusão aos decênviros que redigiram, de 451 a 449, a lei das Doze Tábuas (concedendo a igualdade civil aos patrícios e aos plebeus). Os decênviros eram antigos cônsules, em número de dez, investidos de autoridade absoluta durante todo o período de redação das leis. Editadas as leis, foram expulsos pelo povo devido a seus abusos.

17. A palavra não deixa de surpreender. A idéia de *razão de Estado* é a de uma espécie de interesse superior que o político pode invocar em favor de suas decisões, que parecem contestáveis do ponto de vista da moral privada. Trata-se de uma noção que se tornou corrente a partir de Maquiavel, isto é, desde a época em que surgiram os grandes Estados modernos. Rousseau não emprega aqui esse termo exatamente nesse sentido. Trata-se, para ele, da razão encarnada no Estado, da racionalidade da qual o Estado é portador.

18. Isto é, ordem religiosa.

19. *A lei judaica*: obra de Moisés, um dos grandes legisladores, com Sólon e Licurgo. *O filho de Ismael*: Maomé. *A orgulhosa filosofia*: alusão à tragédia de Voltaire, *Maomé*, que nela é mostrado como um impostor. *O cego espírito de partido*: subentender “da Igreja romana”.

20. Warburton (1698-1779), bispo inglês, autor de obras célebres na época sobre as relações entre a religião e a política.

21. Na primeira versão de *O contrato*, em que os capítulos 8, 9 e 10 formavam apenas um capítulo, o título escolhido por Rousseau era *Do povo para instituir*. Este indica, melhor que o título da versão definitiva, o objetivo da passagem: determinar as condições que um povo deve preencher para estar “pronto para a legislação”.

22. Detalhes tirados de Plutarco: “Platão fora convidado pelos habitantes de Cirene para deixar-lhes leis escritas por sua mão e para regulamentar a administração da República deles. Mas ele recusou-se, dizendo que era difícil, no estado de prosperidade em que viviam os cirenaicos, redigir leis para eles.”

23. A edição de 1782 traz: “A maior parte dos povos bem como dos homens” (*A um príncipe ignorante*).

24. Alusão às lutas travadas nos Países Baixos por Egmont e Guilherme de Orange contra a ocupação espanhola, e às travadas por Guilherme Tell na Suíça contra o imperador.

25. Na edição de 1782: “A juventude não é a infância. Para as nações como para os homens existe um tempo de juventude ou de maturidade que é preciso esperar.”

26. Reminiscências de Maquiavel, *Discurso sobre Tito Lívio, passim*.

27. Esta passagem, que devia irritar sobremaneira Voltaire, corresponde a uma idéia fundamental de Rousseau, a de que “todo povo deve ter um caráter nacional”. *Projet de constitution pour la Corse* (Projeto de constituição para a Córsega, p. 913). A propósito da profecia de Rousseau, Voltaire escreveu: “A corte de Petersburgo nos olhará como a grandes astrólogos,

se souber que um de nossos rapazes relojoeiros regulou a hora em que o império russo deve ser destruído.” *Idées republicaines* (Idéias republicanas, § 37).

28. Divisão administrativa da Pérsia antiga.

29. Ver *Principes* (Princípios), III, §§ 65 ss. Propondo-se a explicar o mundo, Descartes admite dois elementos: a matéria e o movimento. Supõe que a matéria, agitada pelo movimento perpétuo, deve deslocar-se em pedaços, e que o movimento geral que a agita deve fragmentar-se pouco a pouco em correntes refratárias em linha reta, e, por isso, turbilhonares. Assim, segundo Descartes, o universo é formado por imensos turbilhões que movem e arrastam massas de matéria. Célebre doutrina acatada até o século XVIII.

30. Prováveis reminiscências de Maquiavel, *Discurso sobre Tito Lívio*, I, 6, e de Montesquieu, *Grandeur et décadence des Romains* (Grandeza e decadência dos Romanos, IX).

31. Ao contrário do que às vezes se afirma, Rousseau não profetiza aqui a vinda de Napoleão. Pensa na resistência que os corsos opuseram à República de Gênova, sob a direção de Paolo Paoli, herói admirado pela maioria dos filósofos da época, inclusive Voltaire. A Córsega era, para a opinião pública daquele tempo, o símbolo da coragem que pode demonstrar um pobre povo apaixonado pela liberdade. Assim, não é de se estranhar que tenha impressionado a imaginação de Rousseau.

32. Comedores de peixes.

33. Talvez o alvo dessa crítica não seja Montesquieu, como pretende Beaulavon (p. 206). Halbwachs vai de encontro a essa opinião, alegando que o livro XIX de *O espírito das leis* trata dos costumes, assim como a teoria dos princípios dos diversos governos remete ao âmbito dos costumes. Talvez se deva admitir que *nostros* signifique aqui “modernos” de modo geral, e que Rousseau critique a seus contemporâneos menos a ignorância dos costumes do que o desconhecimento de sua importância, perfeitamente reconhecida pelos autores antigos. Por outro lado, a expressão *sobretudo a opinião* é um convite

para aproximar esta passagem ao capítulo IV das *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, no qual Rousseau afirma que a educação, “formando os gostos e as opiniões” (p. 966), constitui a base mais firme da ordem social. Nesse ponto, como assinala Bertrand de Jouvenel (p. 250), Rousseau sente-se um discípulo dos autores antigos, que não dissociavam política e pedagogia como se vê em *A República* e em *As leis* de Platão ou na *República dos lacedemônios* de Xenofonte.

### Livro III

1. Montesquieu, em *O espírito das leis*, também distingue esses dois poderes, mas os coloca no mesmo plano, dividindo assim a soberania, que é, segundo Rousseau, indivisível (Livro II, cap. I). Rousseau foi o primeiro a estabelecer, entre o legislativo e o executivo, uma separação tão radical (que ele desenvolveu com perfeita coerência, mas que não deixa de ser problemática).

2. Para Rousseau, o Estado é o corpo político enquanto passivo, logo, o conjunto dos súditos, ao passo que o soberano é o corpo político enquanto ativo, ou o conjunto de cidadãos enquanto legisladores.

3. Idéia cartesiana. Ver *O Discurso do método*.

4. Isto é, a dos cidadãos (especialmente os direitos de propriedade) e a da Cidade em seu conjunto.

5. A palavra rei surpreende. Cumpre lembrar que rei vem de *rex*, que deriva de *regere*, que significa governar. Rousseau pretende salientar que se deve distinguir entre rei e soberano. O emprego da palavra *príncipe* para designar o corpo de magistrados também surpreende. Parece próprio de Rousseau.

6. Há que se notar este termo, assim como as palavras *emprego* e *oficiais*, lembrando-se que oficial vem de ofício (cargo).

7. Entender: do conjunto de cidadãos considerados como ativos com o conjunto dos súditos ou cidadãos considerados como passivos.

8. Embora muito hostil ao despotismo, Rousseau não é partidário da anarquia, nem de um executivo fraco. Esse *todo subalterno* interior ao todo da República deve ter uma “vida real” e, contanto que subsista o vínculo de subordinação que o une ao soberano, Rousseau deseja que seja “forte”, não sem se dar conta das “dificuldades” existentes.

9. O *príncipe*: o todo coletivo; o *governo*: o conjunto de indivíduos. O príncipe corresponde ao soberano, o governo ao Estado. Rousseau vai mostrar que a forma de governo depende do número de magistrados que o compõem.

10. Magistrado é tomado no sentido abstrato: conjunto de magistrados.

11. Este termo designa os membros do governo.

12. Notar o relativismo, expresso aqui, quanto à “forma” de governo, relativismo essencial ao pensamento de Rousseau. Mas, para ele, se as formas de governo que distingue são todas aceitáveis, só há um regime político legítimo: o regime democrático, isto é, o que se fundamenta na soberania do povo. Ver mais adiante.

13. A apologia do luxo é um lugar-comum do século XVIII: ver Mandeville, *La fable des abeilles* (1705); Melon, *Essais sur le commerce* (1734); Voltaire, *Le mondain* (1736). Mais uma vez, Rousseau opõe-se a seus contemporâneos e, em sua condenação do luxo, faz lembrar o tom dos moralistas antigos e dos sermoneiros. Ver o *Discurso sobre as ciências e as artes* e o prefácio de *Narciso*.

14. Montesquieu, *O espírito das leis* (L. III, cap. III).

15. “Chamo república (= Estado legítimo) a todo Estado regido por leis” (L. II, cap. VI).

16. “Antes os perigos da liberdade do que a tranqüilidade da servidão.”

17. Geronte: velho (palavra grega).

18. Sobre essa noção, ver o *Discours sur l'inégalité* (Discurso sobre a desigualdade).

19. Capítulo que exige atenção. A monarquia tratada no início é, com toda a evidência, a monarquia republicana de que Rousseau menciona a possibilidade teórica no L. II, cap. VI. Mas a do fim do capítulo refere-se às monarquias de fato, em particular a monarquia francesa.

20. Ver especialmente em *Samuel* 1, cap. VIII, versículos 1 a 8 e 10 a 18.

21. Esta interpretação de Maquiavel não é exclusiva de Rousseau. Encontra-se em Spinoza (*Tractatus politicus*, L. V, cap. VII) e em Diderot (*Encyclopédia*).

22. Alusão ao poder dos ministros que, artífices do absolutismo, atraíram para si o ódio de uma parte da nobreza e do Terceiro Estado.

23. Voltaire dá sua resposta a Rousseau: “Esse amontoado de pequenas antíteses cínicas não convém de modo algum a um livro sobre o governo, que deve ser escrito com a dignidade da sabedoria. Quando um homem, seja quem for, presume bastante de si mesmo para dar lições sobre a administração pública, deve parecer prudente e imparcial, como as próprias leis que prega.” *Idées républicaines* (Idéias republicanas).

24. Todo este parágrafo foi acrescentado ao texto nas provas (Carta a Rey, 6 de janeiro de 1762, *Correspondence générale*, VII, p. 41). A frase *um desses homens nascidos para governar* é um elogio a Choiseul, a quem Rousseau esperava agradar. Não atingiu seu objetivo; ver *Confessions* (Confissões), II, Livro IX.

25. Ver Plutarco, *Ditos notáveis de reis e grandes capitães*, § 21. A idéia de que o poder corrompe é antiga, já estando presente em Platão, *As leis*, III, e Aristóteles, *Política*, III e VIII.

26. “Pois o meio mais eficaz e mais rápido de discernir o bem do mal é perguntares a ti mesmo o que quererias ou não quererias sob um outro rei.”

27. Refutação.

28. Os defensores da monarquia.

29. Alusão talvez a Bossuet, *Politique tirée de l'écriture sainte*, L. IV, cap. I.

30. Ver *O espírito das leis*, L. XVII, cap. II.

31. Ver a definição do termo na nota 12 do Livro I.

32. Jean Chardin (1643-1713). Sua obra, *Voyages en Perse et aux Indes Orientales* (1ª edição em 1711), teve considerável repercussão. É uma das fontes de Montesquieu e Voltaire.

33. Isto é, os chefes do povo revoltado.

34. “Os tolos denominavam cultura o que já era um início de servidão.”

35. “No lugar onde estabeleceram um deserto, pretendem ter estabelecido a paz.”

36. Maquiavel, *História de Florença*, “Introdução”.

37. Encerramento do Conselho.

38. Título de uma obra anônima, publicada em 1612, visando a estabelecer os direitos do imperador sobre a República de Veneza.

39. Sentido neutro: movimento.

40. *Oclocracia*: governo do populacho; *oligarquia*: governo de poucas pessoas.

41. “Entendem-se por tiranos aqueles que preparam a instalação do poder numa cidade que foi livre.”

42. *Hierou*, diálogo de Xenofonte, autor de *Anábasis e Memorabilia* (430-354 a.C.). Deve-se ler o ótimo estudo de Lévi-Strauss, *De la tyrannie*, que é um comentário desse diálogo.

43. A opinião favorável que delas se tem pelo fato de sua antiguidade.

44. *Atual*: tanto no sentido de “real” em oposição a possível ou virtual, quanto de “presente” em oposição a passado e futuro. A assembléia é o soberano que se manifesta “em carne e osso” aos olhos dos governantes, lembrando-Ihes que estes dependem dele.

45. No sentido próprio de escudo.

46. Rousseau é o único de seu tempo a defender a corvêia (condenada pela opinião esclarecida e que Turgot tentará abolir) e a protestar contra a introdução de impostos destinados a substituí-la. Ver também *Projet pour la législation de la Corse e Considérations sur le gouvernement de Pologne*.

47. Está clara a alusão à França.
48. Guardas que acompanhavam os altos magistrados em Roma.
49. Cf. *Essai sur l'origine des langues*, cap. XX.
50. O termo *desnaturado* não tem aqui o sentido positivo que amiúde Rousseau lhe empresta, mas o sentido negativo de alterado, viciado.
51. Todos os cidadãos são legisladores (prescrevem). Unicamente o governo, em virtude de um mandato, tem o poder executivo (o de exigir). Por que o soberano se isentaria das tarefas de execução? Porque só pode, enquanto tal, prescrever de modo geral e porque essas tarefas sempre têm um caráter particular.
52. Expressão jurídica antiga, que vem do Direito Romano. É um caso no qual o exercício do direito reivindicado parece ser perigoso (segundo Beauvalon, p. 282).
53. Foi sobretudo essa passagem que causou a condenação da obra: acusaram Rousseau de querer destruir todos os governos.
54. Grotius partilha essa idéia, ver *Do direito da guerra e da paz*, L. II, cap. V.

#### LIVRO IV

1. Isto é, os cantões suíços.
2. Cf. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, X, e *Fragments politiques*.
3. Organização política.
4. *Guizos* (*sonnettes* em francês): penitenciária onde eram detidos os condenados por penas graves (do alemão *Schallenshaus*); *disciplina*: casa de correção de Genebra para os jovens turbulentos e indóceis da cidade.
5. *Comícios*: assembleias eleitorais de Roma.
6. *Histórias*, I, 85.

7. Princípio individualista essencial à doutrina do contrato, igualmente admitido por Pufendorf e Locke.
8. Ver *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, L. IX, Obras Completas, III.
9. Os doges eram eleitos mediante um procedimento complicado que compreendia mais de oito operações de escrutínio e de sorteio (segundo Beauvalon).
10. *O espírito das leis*, L. II, cap. II.
11. Rousseau, como os pensadores antigos, considera a magistratura como uma “carga”, e não como uma “vantagem”, menos ainda como um “emprego” no sentido moderno do termo.
12. Em Veneza, usava-se o termo *barnabotes* para designar os pobres, que moravam no bairro de São Barnabé.
13. Ver *Polysynodie* (Polissinodia) e *Jugement sur Polysynodie* (Julgamento sobre a Polissinodia).
14. Dreyfus-Brisac mostrou que os autores que serviram de fonte a Rousseau neste capítulo e nos três seguintes foram Sigonius (*De antiquo jure civium romanorum* [Direito antigo dos cidadãos romanos]) e Maquiavel (*Discorsi sopra Tito Livio* [Discurso sobre Tito Lívio]).
15. Essas etimologias são duvidosas e parece que o nome de Roma tem origens etruscas. Entretanto, como observou Bertrand de Jouvenel, a nota de Rousseau assume novo relevo se lida à luz dos trabalhos de G. Dumézil. Para este eminente historiador, os dois primeiros reis de Roma são personagens fabulosos representando, o primeiro, a força e, o segundo, a justiça, dois aspectos da soberania; cf. *Mitra e Varuna*, Paris, 1948.
16. Segundo a lenda, Sêrvio Túlio deu a Roma sua primeira constituição política.
17. Rômulo.
18. Entender: habitantes da cidade.
19. Varrão (116-27 a.C.), autor de *De Re Rustica* (Da agricultura). É de se notar a parcialidade de Rousseau para com a agricultura.
20. Plínio, o velho, um dos mais célebres eruditos de Roma.

21. *Real*: relativo aos bens materiais.
22. Os que só podem ser recenseados pela cabeça.
23. Palavra que surpreende. Há duas interpretações: ou o povo “apoderou-se” do governo que pertencia aos patrícios, ou o povo “apossou-se” de funções que não lhe cabiam (teoria exposta no Livro III). O contexto parece indicar esta última leitura.
24. Cícero (*De Legibus*, III, 15): “Quem não vê que a lei que estabelece o escrutínio secreto arrebatou da elite toda a autoridade que esta podia ter? Desta lei, nunca um povo livre sentiu necessidade; ele a reclama com insistência quando é oprimido pelo poder e pela dominação dos grandes.” Ver Montesquieu, *O espírito das leis*, L. II, cap. II.
25. “Os que guardam, os que distribuem, os que recolhem os sufrágios.”
26. Do latim *tribunatus*. Os tribunos foram instituídos em Roma por volta de 493. De origem plebéia, tinham por função a defesa da plebe contra os magistrados e os patrícios. Tinham, contra todos os magistrados, o direito de veto e o de intercessão. Sacrossantos, dispunham de poder considerável. Rousseau retoma aqui esse termo e generaliza seu sentido.
27. *Éforos*, magistrados instituídos para manter a disciplina espartana entre os cidadãos; acabaram por se tornar os donos da Cidade.
28. *Auspícios*: os tribunos da plebe são criados sem que se tirem previamente os auspícios (*inauspicato*), ao passo que os outros magistrados só podem ser nomeados após exame dos auspícios. *Sem jurisdição*: os tribunos não aplicam leis, apenas impedem os abusos do poder.
29. Reminiscências de Plutarco. Ágis e Cleômenes figuram entre os últimos reis de Esparta, no século III a.C.
30. Alusão a César, e sobretudo a Otávio, entre cujos poderes encontrava-se o poder tribunicio.
31. *Caveant consules, ne quid detrimenti res publica capiat*: “Que os cônsules zelem para que a república não sofra nenhum dano.”

32. Beauvalon assinala: “Além dos casos de guerra e de sedição, nomeavam-se também ditadores para presidir certos atos religiosos ou algumas cerimônias civis, e eles abdicavam assim que sua função estava cumprida. Além do nome, não tinham quase nada em comum com os chefes absolutos a quem se recorria em caso de perigo extremado.”
33. “Caso” célebre do fim da república. Membro de uma antiga família patricia, partidário de Sila, Catilina, após se fazer notar por abusos e crimes, quis, em vão, dispor o consulado contra Cícero. Morreu no ano seguinte depois de tentar assassinar este.
34. No sentido de “ultrapassar”. Alusão ao fato de Cícero, ao conseguir a condenação dos cúmplices de Catilina com a concordância do Senado, mas recusando-lhes o direito de recorrer da sentença, ter tomado uma medida ilegal. Seus adversários condenaram-no, em seguida, ao exílio por esta razão.
35. Como o tribunato e a ditadura, a censura representa uma magistratura particular cuja função é “conservar os costumes”.
36. Como o príncipe (o governo) aplica a lei editada pelo soberano (o povo), o censor aplica aos casos particulares os julgamentos da opinião pública.
37. Seus valores. Sobre a *opinião*, segundo Rousseau, ver o *Discours sur l'inégalité*, L. III. Observar-se-á a ordem de dependência num Estado bem constituído: os costumes dependem das leis, e, entre um povo cujas leis são boas, a opinião é sábia.
38. Camponeses.
39. Isto é, de caráter sobrenatural.
40. Sobre a situação dos cristãos no Império Romano, escreve um especialista contemporâneo: “Ignoramos qual o motivo jurídico exato das perseguições que sofreram... De todo modo, a opinião pública detestava os cristãos sobretudo por considerá-los como ateus.” (Piganiol, *Histoire romaine*, p. 250)
41. Entender: o despotismo do papado. Ao mesmo tempo protestante e homem do século XVIII, Rousseau tinha horror da Igreja Católica.

42. Cf. *Leviatã*, em particular o L. II, 42. Aí Hobbes critica diretamente as teses do cardeal Bellarmin (*Tratado do poder do Soberano Pontífice em matéria corporal*, 1610) e indiretamente o episcopado anglicano. Sustenta que, desde a conversão dos chefes temporais ao cristianismo, todo o poder lhes pertence. Ver também *Do cidadão*, XVII, § 28.

43. *O que há de horrível e de falso*: a tese do estado de natureza como estado de guerra de todos contra todos; *de justo e de verdadeiro*: a tese da subordinação absoluta do poder espiritual ao poder temporal.

44. Pierre Bayle (1646-1707), autor do célebre *Dicionário histórico e crítico* (1697) e de um eloqüente protesto contra a revogação do Editto de Nantes. Cf. Montesquieu, *O espírito das leis*, L. XXIV, cap. VI. Warburton, ver nota 20 do Livro II.

45. *Insociável*: que não permite estabelecer relações de sociabilidade. Lembremos que, para Rousseau, a soberania é indivisível: o homem não poderia obedecer a dois senhores.

46. *Sacer estod*: que seja consagrado aos deuses infernais, maldito.

47. Este é o princípio, contestável e contestado, de toda a argumentação contra o cristianismo.

48. Cf. Tito Lívio, II, 45.

49. Provável alusão a Diderot. Cf. *Enciclopédia*, artigo *Intolerância*.

50. Sentença de Tertuliano, um dos Padres da Igreja do Ocidente. Simboliza aqui a intolerância do catolicismo romano.

51. O que é, aos olhos de Rousseau, a subversão da ordem visada pelo contrato onde o Príncipe (= governo) é o “officier” do Soberano (= o povo).