



Liberté • Égalité • Fraternité

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

*Cet ouvrage, publié dans le cadre de l'Année de la France au Brésil et du Programme d'Aide à la Publication Carlos Drummond de Andrade, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères et Européennes.*

« França.Br 2009 » l'Année de la France au Brésil (21 avril – 15 novembre) est organisée :

- en France, par le Commissariat général français, le Ministère des Affaires Etrangères et Européennes, le Ministère de la Culture et de la Communication et Culturesfrance ;
- au Brésil, par le Commissariat général brésilien, le Ministère de la Culture et le Ministère des Relations Extérieures.

Este livro, publicado no âmbito do Ano da França no Brasil e do programa de auxílio à publicação Carlos Drummond de Andrade, contou com o apoio do Ministério francês das Relações Exteriores e Européias.

« França.Br 2009 » Ano da França no Brasil (21 de abril a 15 de novembro) é organizado :

- na França, pelo Commissariado geral francês, pelo Ministério das Relações Exteriores e Européias, pelo Ministério da Cultura e da Comunicação e por Culturesfrance;
- no Brasil, pelo Commissariado geral brasileiro, pelo Ministério da Cultura e pelo Ministério das Relações Exteriores.

**França.Br** 2009

ROBERT DERATHÉ

JEAN-JACQUES ROUSSEAU  
E A CIÊNCIA POLÍTICA DE SEU TEMPO

Tradução

Natalia Maruyama

  
discurso editorial

  
BARCAROLLA

## IV

## O CONTRATO SOCIAL

Todo contrato, quaisquer que sejam suas cláusulas, é um engajamento mútuo e deve comportar de ambas as partes uma promessa recíproca. É claro que o contrato social não pode ser uma exceção e sobre esse ponto todo mundo está de acordo. Mas quando se trata de precisar quais são as pessoas que contraem esse engajamento mútuo, obrigando-se assim umas em relação às outras, os autores se dividem.

Antes de tudo, pode-se admitir — essa é a concepção de Hobbes — que a sociedade civil se constitui por meio de um pacto mútuo concluído por aqueles que consentem em tornar-se seus membros. Todos submetem-se então, voluntariamente, à autoridade de um só homem ou de uma só assembléia com a condição de que todos os outros o façam do mesmo modo. Nessa concepção, o soberano — pouco importa que seja um homem ou uma assembléia — recebe seu poder em virtude mesmo do pacto que os cidadãos concluíram entre eles. Ele mesmo não está ligado por nenhum compromisso em relação aos seus súditos, já que ele não fez um pacto com estes e nada lhes prometeu da sua parte. Além disso, ele dispõe de um poder absoluto sobre todos os membros do Estado. O pacto, tal como o concebe Hobbes, é essencialmente um pacto de associação: o fim visado é a *união* de todos num único corpo ou numa única pessoa, e a *submissão* incluída nas cláusulas do “*covenant*” é apenas o meio de realizar a união.

Mas pode-se conceber o pacto social de outro modo e sustentar que aqueles que, num Estado qualquer, estão na posse da soberania a recebem de um pacto que eles concluíram com seus súditos e que impõe a uns e aos outros obrigações mútuas. Trata-se então de uma convenção que, *vel expresse vel tacite*, liga o soberano aos seus súditos e que, mesmo lhe dando o direito de comandar a comunidade, o constrange a só usar seu poder para a salvação do povo e para o bem de todos. Sob essa forma, a teoria do contrato aplica-se às relações entre governantes e governados: ela tem como finalidade estabelecer, sobre a base de uma promessa recíproca, seus direitos respectivos e seus de-

PACTO DE  
ASSOCIAÇÃO  
E  
PACTO DE  
SUBMISSÃO

veres mútuos. Não estamos mais na presença de uma pacto de associação, mas de um pacto de submissão ou, segundo a terminologia própria a Rousseau, de um “*contrato de governo*”<sup>121</sup>.

A teoria do pacto de submissão foi a primeira que apareceu na história do direito. Ela vincula-se estreitamente à concepção da monarquia eletiva e suas origens remontam à Idade Média<sup>122</sup>. Mas é sobretudo a partir do século XVI que essa teoria torna-se uma noção popular, encontrando-se misturada à maior parte das controvérsias ou polémicas relativas aos poderes e deveres do monarca em relação aos seus súditos. Ela é formulada claramente por du Plessis-Mornay, em suas *Vindiciae contra Tyrannos* (1579) e, no século seguinte, Jurieu a reclama nas *Cartas pastorais* (1689) para combater o absolutismo de Luís XIV. No século XVIII a reencontramos no célebre artigo de Diderot, “*Autoridade política*”<sup>123</sup>, e sabe-se que Rousseau, no *Discurso sobre a desigualdade*, refere-se a ela como sendo a opinião comum. “Sem entrar hoje, diz ele, nas pesquisas que ainda se está por fazer sobre a natureza do pacto fundamental de todo Governo, limito-me, seguindo a opinião comum, a considerar aqui o estabelecimento do Corpo político como um verdadeiro contrato entre o povo e os chefes que ele escolhe: contrato pelo qual as duas partes se obrigam a observar as leis que estão nele estipuladas e que formam os laços dessa união”<sup>124</sup>.

Na época de Rousseau, a teoria do pacto de submissão podia então ser vista como uma noção tradicional ou popular, já que, durante ao menos dois séculos, ela tinha servido de arma aos diferentes

<sup>121</sup> Cf. *Discurso sobre a desigualdade*: “O contrato de Governo é de tal modo dissolvido pelo despotismo que o déspota é o senhor apenas enquanto for o mais forte” (*Pol. Writ.*, I, 194).

<sup>122</sup> Cf. Gierke, *Johannes Althusius...* O Cap. II da Segunda Parte, intitulado a teoria do contrato social (*Die Lehre vom Staatsvertrage*), contém uma história sumária do pacto de submissão (p. 77 sqq.).

<sup>123</sup> Artigo publicado no v. I da *Enciclopédia* (1751).

<sup>124</sup> *Pol. Writ.*, I, 188.

partidos nas lutas políticas e religiosas. Aliás, isso não impedia que ela fosse também uma concepção de escola, e é inexato afirmar, como faz Vaughan<sup>125</sup>, que ela não tenha exercido nenhum papel no domínio da especulação filosófica. Com efeito, ela devia uma grande parte de seu prestígio à autoridade dos juristas da escola do direito natural. Com Grotius e Pufendorf no século XVII, com Thomasius e Wolff no século seguinte, ela tinha saído do domínio da polêmica para impor-se no ensinamento do direito público.

\* \* \*

#### A. — A teoria do duplo contrato em Pufendorf

Foi sobretudo Pufendorf<sup>126</sup> que se esforçou por provar a necessidade do pacto de submissão, opondo-o ao “*covenant*” de Hobbes. Por certo, Pufendorf não pensa que o pacto de submissão baste para explicar a origem das sociedades civis. Sua teoria, que durante mais de um século teve autoridade no ensino do direito público, dá como base ao Estado dois pactos e um decreto. Para que uma sociedade civil se constitua, é preciso, segundo Pufendorf, que haja antes de tudo uma convenção por meio da qual todos aqueles que desejam fazer parte do Estado contraiam o engajamento mútuo de não formar doravante senão um único corpo e de “regrar em comum acordo o que diz respeito à conservação e à segurança natural de todos eles”<sup>127</sup>. Ninguém pode ser coagido a concluir esse pacto de união. Aqueles que recusam

<sup>125</sup> Em sua edição clássica do *Contrato social* (Manchester, 1926, Introdução, p. lxi).

<sup>126</sup> Thomasius e Wolff limitam-se a reproduzir essencialmente a concepção de Pufendorf. Em Grotius, encontramos somente um esboço da teoria do contrato social.

<sup>127</sup> *Le droit de la nature et des gens*, Liv. VII, Cap. II, §7 (II, 286).

dar seu consentimento permanecem fora da sociedade civil e conservam sua liberdade natural<sup>128</sup>. Desse primeiro pacto, para o qual a unanimidade dos votantes é requerida, resulta uma sociedade que é ainda apenas o “esboço de um Estado”. É preciso que esse pacto seja seguido por um decreto pelo qual se decide, desta vez com a maioria dos votos, a forma do governo, e por uma outra convenção “por meio da qual, após se ter escolhido uma ou várias pessoas a quem se confere o Poder de governar a Sociedade, aqueles que estão investidos nessa Autoridade Suprema engajam-se em cuidar do Bem público, e os outros, ao mesmo tempo, lhes prometem uma obediência fiel. Disso, acrescenta Pufendorf, resulta plenamente essa união e essa submissão de vontades, que completa a formação do Estado e dele faz um Corpo que consideramos uma só Pessoa”<sup>129</sup>. Assim, Pufendorf explica a formação do Estado por dois pactos, entre os quais ele intercala um decreto relativo à forma de governo. Esses dois pactos são bem diferentes. Pelo primeiro, cada um se engaja em relação a todos, e todos em relação a cada um: é um pacto de união que liga os cidadãos entre eles e lhes impõe obrigações mútuas. O segundo é uma convenção por meio da qual os cidadãos se submetem à autoridade dos chefes que eles escolheram e lhes prometem, sob certas condições, uma obediência fiel: é um pacto de submissão.

<sup>128</sup> A mesma afirmação reencontra-se em Rousseau. “Há somente, diz ele, uma única lei que, por sua natureza, exige um consentimento unânime: é o pacto social; pois a associação civil é o ato mais voluntário do mundo; já que todo homem nasceu livre e senhor de si mesmo, ninguém pode, sob qualquer que seja o pretexto, subjugar-lo sem sua aprovação... Se então, por ocasião do pacto, houver oponentes, sua oposição não invalida o contrato, ela impede apenas que eles sejam incluídos; eles são estrangeiros entre os cidadãos. Quando o Estado é instituído, o consentimento está na residência; habitar o território é submeter-se à soberania” (*Contrato social*, Liv. IV, Cap. II, p. 290). Vê-se assim o que há de artificial nessa concepção do contrato. Praticamente, será preciso que os oponentes residam sobre o território de um Estado e que, por conseqüência, submetam-se às suas leis. Portanto, é impossível que eles conservem sua liberdade natural.

<sup>129</sup> *Le droit de la nature et des gens*, Liv. VII, Cap. II, §8 (II, 286 sqq.).

CONSENTIMENTO UNÂNIME

Essa concepção da origem da sociedade política conheceu o maior sucesso na Alemanha, onde ela serviu como base ao ensino do direito público até o dia em que foi suplantada pela teoria kantiana do contrato. Durante mais de um século, Pufendorf foi o mestre incontestado dos *Naturrechtslehrer*. Um deles, Gottfried Achenwall<sup>130</sup>, transformou o *decretum circa formam regiminis* num *pactum ordinationis*, de tal modo que, no lugar dos dois contratos, admitiu-se três: um pacto de associação (*pactum unionis*, *Gesellschaftsvertrag* ou *Vereinigungsvertrag*), um contrato relativo à constituição do Estado (*pactum ordinationis sive lex fundamentalis*, *Verfassungsvertrag* ou *Grundgesetz*) e um pacto de submissão (*pactum subjectionis*, *Unterwerfungsvertrag* ou *Herrschaftsvertrag*). Assim, a teoria pufendorfiana do duplo contrato torna-se a teoria dos três pactos, considerada fundamento do direito público. Sob essa forma, reencontramo-la na maior parte dos inúmeros tratados de direito natural publicados na Alemanha durante a segunda metade do século XVIII<sup>131</sup>.

Se estudamos de perto a teoria do contrato em Pufendorf, percebemos que o pacto de associação exerce apenas um papel secundário em sua doutrina. Ele lhe permite somente afirmar, como o fará

<sup>130</sup> Autor de um tratado do direito natural que conheceu um grande sucesso no século XVIII. A primeira edição, escrita com a colaboração de Joh. Steph. Pütter, foi publicada em Göttingen, em 1750, com o título *Elementa juris naturae*. O nome de Pütter não figura mais na terceira edição, publicada em 1755 com o título *Jus naturae*. Essa terceira edição, assim como as seguintes, está dividida em duas partes, a segunda contendo o direito familiar, o direito público e o direito dos povos. Para o *pactum ordinationis*, ver essa segunda parte, §91-93. Contamos ao todo oito edições desse renomado manual (8ª ed., 1782). Acrescentemos, para completar essas indicações, que Kant utilizou e anotou um exemplar do *Jus naturae*, de Gottfried Achenwall, para seus cursos de Direito na Universidade de Königsberg (cf. *Nachlass*, em Kant, *Gesammelte Schriften*, edição publicada pela Academia de Berlim, v. XIV, p. XX sq.). Sobre Achenwall, que além disso é considerado como um dos fundadores da estatística, ver J. C. Bluntschli, *Geschichte des Allgemeinen Staatsrechts und der Politik...*, p. 426-31).

<sup>131</sup> Encontraremos na obra já citada de Gierke (*Johannes Althusius...*, p. 102, nota 72) a lista dos autores que se aliaram à teoria dos três pactos.

mais tarde Locke<sup>132</sup>, que a dissolução do governo não acarreta a da sociedade, e que a união dos cidadãos num único corpo não provém apenas, como sustenta Hobbes, de sua submissão a um único chefe. “Uma vez que um Povo livre tenha escolhido um Rei, escreve Pufendorf, o Povo não perece mais, depois disso, por uma morte natural... O Rei tendo sido coroado, o Poder Soberano, na verdade, não está mais nas mãos da Assembléia geral composta por todo o Povo; mas nem por isso o Povo torna-se uma Multidão de pessoas sem ligação entre elas; ele continua sempre sendo um único Corpo, atado pela Convenção que formara no início a Sociedade, e pela dependência de um só e mesmo Chefe”<sup>133</sup>. Se assim é, se o conjunto dos cidadãos forma um só corpo ou um povo em virtude do pacto de união, se ele conserva essa qualidade uma vez que submetera-se à autoridade de um monarca ou de uma assembleia, chegamos necessariamente, como sublinha Gierke<sup>134</sup>, a um dualismo, já que a personalidade do Estado

<sup>132</sup> Cf. *Essai sur le gouvernement civil*, §211: “Se queremos falar com alguma clareza da dissolução do governo, é preciso antes de tudo fazer uma distinção entre a dissolução da sociedade e a dissolução do governo”.

<sup>133</sup> *Le droit de la nature et des gens*, Liv. VII, Cap. II, §12 (II, 294). Esse texto é dirigido contra Hobbes, que afirma, ao contrário, que, após a eleição do rei, o povo por ele mesmo nada mais é do que uma multidão que não possui nem unidade nem coesão. “Uma vez que se tenha concluído essa eleição, diz ele, o povo deixa de ser uma pessoa pública e torna-se uma multidão confusa (*populus non amplius est persona una, sed dissoluta multitudo*); ainda mais porque ele só formava um corpo regular em virtude dessa potência soberana (virtute tantum summi imperii), da qual ele se desfez em favor do rei” (*De Cive*, Cap. VII, §11). Hobbes acrescenta no §12: “Neque ergo *monarcha* ullis se pactis cuiquam ob receptum imperium obstringit: recipit enim imperium a *populo*, sed ut proxime supra ostensum est, *populus*, statim atque id factum est, *persona* esse desinit; pereunte autem *persona*, perit omnis ad *personam* obligatio”. Assim, o monarca não pode ter nenhuma obrigação em relação ao povo, porque este, pelo fato mesmo de alienar sua soberania, deixa prontamente de ser uma pessoa moral ou um sujeito do direito.

<sup>134</sup> Cf. *Johannes Althusius...*, p. 86. Gierke mostra que não se pode, na teoria do pacto de submissão, obter a reciprocidade das obrigações entre o príncipe e o

PUFENDORF  
CONTRA HOBBS

Teoria dos  
"3 pactos"  
na Alemanha



encontra-se finalmente repartida entre o povo e o soberano. Por certo, Pufendorf afirma várias vezes que não pode haver dois soberanos no Estado<sup>135</sup>, mas ele só consegue manter a unidade do Estado na pessoa do rei quando descarta os princípios dos quais partira.

A inconsistência de seu sistema político aparece claramente no Livro VII do *Direito de natureza e dos povos*, em que ele insiste sobre a necessidade do pacto de submissão. A preocupação constante de Pufendorf é mostrar contra Hobbes que o soberano e seus súditos estão ligados por uma promessa recíproca, pois, sem essa reciprocidade, não poderia estar em questão nem a autoridade legítima nem a verdadeira obrigação. Encontramos, por exemplo, no Capítulo II esse comentário significativo: “A respeito do que Hobbes diz em outra parte<sup>136</sup>, que os Cidadãos transferem seus direitos ao Rei na forma de *Doação*;

povo sem provocar uma “cisão” da pessoa moral do Estado em dois segmentos (*eine dualistische Spaltung der Staatspersönlichkeit*).

<sup>135</sup> Ver em particular a passagem significativa na qual, em completo acordo com Hobbes, Pufendorf mostra que, entre as prerrogativas do poder soberano, figura necessariamente o direito de examinar as doutrinas ensinadas no Estado. “Enfim, diz ele, o mesmo Soberano deve também ter o *direito de examinar as Doutrinas que são ensinadas publicamente*, sobretudo aquelas que têm alguma relação com a finalidade das Sociedades Cívicas, e que são capazes de exercer sobre a Consciência dos Cidadãos impressões próprias para torná-los submissos ou rebeldes ao Governo. Pois, se ao mesmo tempo em que um ordena alguma coisa sob pena de Morte natural, o outro persuade aos Cidadãos que, ao fazer isso, eles incorrem à Danação eterna, de modo que cada um deles aja de seu lado por um direito próprio e independente; ocorrerá a partir disso, não apenas que Cidadãos inocentes poderão ser legitimamente punidos, já que eles não conseguiriam obedecer ao mesmo tempo a duas ordens contrárias; mas também que o Estado se tornará um Corpo monstruoso, ou com dois chefes (*sed et in irregularem ac bicipitem statum dissolvetur civitas*). Pois ninguém poderia servir ao mesmo tempo a dois Senhores; e aquele do qual crê-se dever seguir os mandamentos, para evitar a Danação eterna, não é menos Senhor do que aquele ao qual se obedece pelo medo da Morte temporal”. *Le droit de la nature et des gens*, Liv. VII, Cap. IV, §11 (II, 324).

<sup>136</sup> *De Cive*, Cap. VI, §20, *in fine*.

isso não acorda nem mesmo com seus próprios princípios. Pois, em toda Doação, é somente o Doador que transfere seu direito à outra Parte. Ao passo que, quando se confere ao Rei a Autoridade Soberana, faz-se um transporte mútuo de direitos, ou uma Promessa recíproca. Os cidadãos prometem obedecer ao Rei; e o Rei, por sua vez, engaja-se em cuidar do Estado: sem tal engajamento não se estaria vinculado, de uma parte nem de outra, a nada de semelhante... Sustento que o Poder legítimo de um Rei e o Dever dos Súditos respondem-se exatamente um ao outro, e que assim o Rei nada ordena legitimamente que os Súditos possam legitimamente recusar obedecer. Pois o Rei não pode ordenar legitimamente senão o que é ou, ao menos, parece ser conforme com a finalidade da sociedade civil. Portanto, se maliciosamente ou por uma imprudência insensata ele ordena alguma coisa contrária a esse fim, ele o faz sem nenhum direito<sup>137</sup>. Assim, o pacto de submissão, tal como o concebe Pufendorf, impõe ao soberano a obrigação de só usar seu poder para o bem público e no interesse do Estado. Mas, uma vez que esse princípio fora posto, nem por isso o problema da autoridade política foi resolvido, pois trata-se precisamente de saber a quem cabe decidir se uma medida qualquer é conforme ou não com o bem público. Admitir o soberano como *único juiz* é conferir-lhe um poder absoluto. Mas se afirmamos que os súditos, mesmo após o pacto de submissão, conservam o direito de julgar se o soberano fez de seu poder um uso conforme com o bem público, o soberano não é mais soberano senão no nome: é o povo que, julgando em última instância, detém o poder supremo ou a soberania. Ora, Pufendorf não conseguiu escolher entre essas duas soluções. Ele parece optar pela segunda no seguinte texto: “Os Cidadãos, ao submeterem suas vontades e suas forças à vontade do Soberano, nem por

<sup>137</sup> *Le droit de la nature et des gens*, Liv. VII, Cap. II, §11 (II, 292). Pufendorf escreve também no §9 (p. 290): “Aqueles que estabelecem sobre eles um Soberano lhe prometem tudo o que é exigido pela natureza da sujeição na qual entram; e dele estipulam os cuidados necessários para a finalidade proposta no estabelecimento dos Governos Cívicos. O que chamam de Convenção, se esta não é uma?”

isso tornaram-se troncos imóveis; eles só colocaram o Poder em suas mãos com a condição de que dele ele se servisse para o Bem Público, que é a finalidade das Sociedades Civis; e *cabe a eles julgar se ele cumpriu a condição, sem o que eles podem retomar o que lhe deram*<sup>138</sup>. A fórmula final é tão categórica, tão radical quanto aquela que encontramos numa passagem do *Manuscrito de Genebra*, em que Rousseau escreve: “Acrescentarei que a submissão voluntária e suposta do povo é sempre condicional; que ele não se dá para a vantagem do príncipe, mas para a sua; que, se cada particular promete obedecer sem reservas, é para o bem de todos; que o príncipe, em semelhante caso, também contrai engagements aos quais os do povo estão vinculados; e que, mesmo sob o despotismo mais absoluto, ele não pode violar seu juramento sem desligar no mesmo instante seus súditos dos deles. Ainda que um povo fosse bastante estúpido a ponto de nada estipular em troca de sua obediência além do direito de comandá-lo, esse direito seria condicional por sua natureza... *Resta sempre, então, saber se as condições são cumpridas, e se a vontade do príncipe é mesmo a vontade geral: questão da qual o povo é o único juiz*”<sup>139</sup>. Admitir isso é reconhecer que o povo pode depor o soberano quando julgar a propósito, e fazer do rei um simples mandatário de seu povo do qual ele executa as vontades. Dito de outro modo, tal concepção chega inevitavelmente à soberania do povo.

Ora, Pufendorf não defende menos que, mesmo numa monarquia limitada, o rei continua sendo o único depositário da soberania e o único representante da vontade do Estado: “Essa limitação do Poder Soberano, diz ele, não o toíña, entretanto, defeituoso. Pois o Rei, a quem o conferimos nesse pé, pode exercer todos os atos da Soberania tanto quanto numa Monarquia absoluta. Toda a diferença é que aqui o Príncipe decreta sozinho, segundo seu próprio julgamento ou, ao menos, em última instância: ao passo que, nas Monarquias Limitadas, há uma Assembléia que conhece certos problemas juntamente,

<sup>138</sup> *Le droit de la nature et des gens*, Liv. VII, Cap. VI, §13 (II, 377).

<sup>139</sup> *Manuscrito de Genebra*, Liv. II, Cap. II (*Pol. Writ.*, 479-80).

por assim dizer, ao Rei, e cujo consentimento é uma condição necessária, sem a qual o Rei não poderia ordenar nada legitimamente a esse respeito; embora, aliás, aquilo que é prescrito aos Súditos, como consequência das deliberações dessa assembléia, recebe originariamente sua força e sua autoridade somente do Rei, e não da Assembléia. Não há tampouco duas vontades distintas no Estado cujo Governo esteja assim limitado. Pois o *Estado nada quer senão pela vontade do Rei*<sup>140</sup>. Ocorre apenas que, na falta de uma certa condição estipulada, o Rei não pode querer, ou quer em vão, certas coisas. Mas ele não é menos Soberano, e a Assembléia, de cujo consentimento ele tem necessidade, nem por isso está acima dele. Pois, que um Príncipe não possa fazer tudo segundo seu capricho, disso não se segue que ele não é Soberano. Que não sejamos obrigados a obedecer a alguém em todas as coisas, disso não se segue que somos seu Superior, nem ao menos seu Igual<sup>141</sup>. Como, nessas condições, Pufendorf pode atribuir aos súditos o direito de julgar se o soberano quitou-se de suas obrigações e governa segundo o interesse do Estado? Na realidade, após ter reconhecido que os abusos de poder do soberano desvinculavam seus súditos da obrigação de lhe obedecer, Pufendorf acaba por recusar-lhes, não apenas o direito de depô-lo, mas até mesmo o de lhe resistir. Ele opõe ao direito de resistência um argumento que arruína sua concepção do duplo contrato. “Mesmo as injustiças que o Príncipe comete contra algum de seus Súditos, diz ele, não dispensam os outros de render-lhe o que lhe devem; já que cada Cidadão estipulou apenas para ele mesmo o cuidado e a proteção do Soberano, e não se submeteu ao seu império com a condição de que ele trataria também todos os Concidadãos em geral, e cada um em particular, de uma maneira conforme à Justiça e à Equidade<sup>142</sup>. O medo que se pode ter de que o

<sup>140</sup> Cf. o texto latino: “*Neque etiam in tali civitate existunt duae voluntates. Nam utique omnia, quae vult civitas, vult per voluntatem regis*” (VII, 186).

<sup>141</sup> *Le droit de la nature et des gens*, Liv. VII, Cap. VI, §10 (II, 371).

<sup>142</sup> Talvez Rousseau se propusesse refutar essas asserções de Pufendorf, quando escrevia na *Economia política*: “Não se deve acreditar que se possa ofender ou cortar

Príncipe proceda, em seguida, do mesmo modo em relação a nós não basta tampouco para nos dispensar da obediência: pois, além de não estarmos seguros de que isso aconteça, pode haver razões particulares que animam um Príncipe contra um de seus Súditos, e que não teria lugar em relação a outros. Ora, enquanto a Obrigação dos Súditos em relação ao seu Príncipe subsiste, eles não podem, sob qualquer pretexto que seja, resistir-lhe à mão armada<sup>143</sup>. Desse modo, o pacto de submissão não é um contrato entre o povo e seus chefes, mas entre cada súdito tomado individualmente e o rei. Ora, se não é o povo em corpo que trata com o rei que ele elege, se cada um concluiu por conta própria um pacto particular com o soberano, pode-se perguntar para que serve o pacto de associação. Além disso, é claro que diante da potência do monarca, a resistência individual está fadada ao fracasso, e

---

um braço sem que a dor chegue à cabeça; e não é mais credível que a vontade geral consinta em que um membro do Estado, qualquer que seja, machuque ou destrua um outro que a ele não pertence, do que os dedos de um homem usando sua razão venham furar-lhe os olhos. A segurança particular está de tal modo ligada à confederação pública que, sem as considerações que se deve à fraqueza humana, essa convenção seria dissolvida pelo direito se percesse no Estado um só cidadão que poderia ter sido socorrido, se um deles fosse retido por engano em prisão, e se um único processo fosse perdido com uma injustiça evidente... Com efeito, o engajamento do Corpo da nação não consiste em atender a conservação do último de seus membros com tanto cuidado quanto com a conservação de todos os outros? e a salvação de um cidadão é menos causa comum do que a salvação de todo o Estado? Que nos digam que é bom que um só pereça por todos; admirarei essa sentença na boca de um digno e virtuoso patriota que se consagra voluntariamente, e por dever, à morte para a salvação de seu país. Mas, se com ela se pretende que é permitido ao Governo sacrificar um inocente à salvação da multidão, considero essa máxima uma das mais execráveis que a tirania já tenha inventado, a mais falsa que se possa alegar, a mais perigosa que se possa admitir, e a mais diretamente oposta às leis fundamentais da sociedade. Longe de que um só deva perecer por todos, todos engajaram seus bens e suas vidas para a defesa de cada um deles, a fim de que a fraqueza particular fosse sempre protegida pela força pública, e cada membro por todo o Estado" (*Pol. Writ.*, I, 252-3).

<sup>143</sup> *Le droit de la nature et des gens*, Liv. VII, Cap. VIII, §5 (II, 405).

recusar ao povo o direito de sublevar-se para protestar contra uma injustiça da qual um de seus membros fora vítima equivale praticamente a atribuir ao soberano um poder absoluto.

Em resumo, apesar de certas fórmulas liberais, apesar de sua vindicação em favor da monarquia limitada, Pufendorf continua sendo um absolutista, mas um absolutista inconseqüente cujas conclusões estão em desacordo com os princípios que servem de base ao seu sistema. Após ter falado de reciprocidade e de obrigações mútuas, ele termina por conceder ao rei o poder de constringer seus súditos a obedecer-lhe em toda circunstância, recusando também a estes o direito de resistir-lhe se suas ordens forem manifestamente injustas e estejam em contradição com os compromissos que ele contraíra. Vê-se então que há em Pufendorf duas concepções do pacto de submissão. Após tê-lo apresentado como a fonte das obrigações mútuas, ele o considera finalmente, a despeito de toda lógica e talvez até mesmo intencionalmente, como uma submissão absoluta, como uma alienação sem reservas que praticamente despoja o povo de todos os seus direitos. Por certo, Pufendorf multiplica os argumentos para provar contra Hobbes que o poder soberano não é necessariamente um poder absoluto<sup>144</sup>, mas isso não o impede de afirmar que o poder absoluto é legítimo, e de fazer seu elogio num texto que merece ser citado em toda a sua extensão, pois ele nos parece particularmente significativo do pensamento do autor. "Quando se diz que o Povo, mesmo tendo se submetido voluntariamente a uma Autoridade Despótica, nem por isso perdeu inteiramente o direito de recolocar-se em liberdade, ou de pensar em sua própria conservação; isso só pode ser admitido nesse sentido, o de que é permitido ao Povo defender-se quando ele encontra-se reduzido à última extremidade pelas violências injustas de seu Prínci-

---

<sup>144</sup> "O Poder Soberano e o Poder Absoluto não são uma única e mesma coisa. O primeiro consiste em que não se tem Superior nem Igual numa mesma ordem de Seres. O outro implica uma plena liberdade de usar seus direitos consultando apenas seu próprio julgamento". *Le droit de la nature et des gens*, Liv. VII, Cap. VI, §10 (II, 371).

pe: defesa que liberta o Povo da Sujeição se for seguida de bom sucesso; já que, no momento em que o Soberano age como inimigo de seus Súditos, ele mesmo supostamente os absolve do juramento de fidelidade, de modo que eles não são mais obrigados a retornar sob sua dominação, ainda que este mude de sentimento em relação a eles. Fora esse caso, um Povo que se tornara Escravo ou, antes, que se submetera a uma Autoridade Absoluta, não está no direito de retomar as armas para recuperar sua Liberdade, não mais do que um simples Particular estaria de tomar de outrem uma coisa, da qual se despojara em seu favor por uma Convenção legítima. O Poder Absoluto não repugna à Natureza, tanto quanto imaginam aqueles que pretendem que ela dá sempre pleno direito de dele liberar-se na primeira ocasião, mesmo que se tenha submetido a ele para evitar um mal maior do qual se estava ameaçado. E, ainda que tal Governo encontre-se ou torne-se em seguida contrário ao gênio do Povo, somente essa razão não autoriza que se despoje o Príncipe, pela força, do direito que ele tinha adquirido, não mais do que o interesse de um Vendedor, que acaba de perceber que fez um mal negócio, bastaria para colocá-lo no direito de arrancar do Comprador a mercadoria que lhe entregara em consequência de um Contrato bom e válido<sup>145</sup>.

\* \* \*

<sup>145</sup> *Le droit de la nature et des gens*, Liv. VII, Cap. VIII, §6 (II, 407). No Cap. VI (§7), Pufendorf protesta contra os escritores que fazem o poder absoluto consistir unicamente “na inteira impunidade de todos os crimes e numa licença sem limites”. “A palavra *absoluto*, diz ele, em sua significação própria, não implica nada de semelhante. Como a Liberdade soberana e absoluta de cada homem (*singulorum hominum summa haec et absoluta libertas*), no Estado de Natureza, consiste em cada um reger, como quiser e sem consultar ninguém, tudo o que concerne aos seus bens, seus negócios, suas ações próprias, sem atingir contudo as Leis Naturais, com as quais ele é indispensavelmente obrigado a conformar-se (*salva tamen semper observatione juris naturalis*): assim também, quando vários se unem para formar um Estado civil perfeito (*ubi plures homines in civitatem*

## B. — *A teoria do contrato social em Hobbes*

Na realidade, o pacto de submissão tendia inevitavelmente a instituir dois poderes no Estado e conduzia a uma partilha ou, ao menos, a uma limitação da soberania. Com efeito, se admitimos que o governo é instituído sobre a base de uma promessa recíproca ou de um engajamento mútuo, quem será juiz da execução do contrato? Se o rei afirma que ele respeitou seus compromissos e seus súditos o contestam, quem resolverá o conflito? Na falta de um superior ou de um juiz comum encarregado de arbitrar os conflitos, a sociedade está em todo instante ameaçada de dissolver-se. Se instituímos uma assembléia para servir de árbitro entre os governantes e os governados, é essa assembléia que julga em última instância e que detém, por consequência, o poder supremo. É ela que se torna o verdadeiro soberano, e os governantes não são mais do que os mandatários encarregados de executar a vontade dessa assembléia: não pode mais estar em questão um

---

*perfectam coaluerunt*), é preciso necessariamente que esse Corpo, como um *sujeito comum*, conserve semelhante liberdade em relação às coisas que concernem ao Bem Público; liberdade que está acompanhada de um Poder Soberano ou de um direito de prescrever aos Cidadãos esses tipos de coisa e de coagir aqueles que recusarão obedecer. De modo que, em todo Estado propriamente dito, há sempre um Poder absoluto, embora ele nem sempre seja exercido atualmente: pois implica contradição dizer que se é independente e que, entretanto, não se tem o direito de governar seus próprios negócios como se julga a propósito (*ex proprio iudicio et arbitrio*). Esse poder absoluto por ele mesmo não compreende, contudo, nada de injusto nem de insuportável. Pois a finalidade das Sociedades Civis não é a de colocar-se em estado de pisotear impunemente todas as Leis Naturais e de consultar apenas suas paixões e seu capricho: ao contrário, elas foram estabelecidas para que adquira mais comodamente uma segurança mútua pelas forças reunidas de vários e, por consequência, a fim de poder ocupar-se pacificamente da prática das máximas do Direito Natural” (II, 365). Vê-se aí que, para Pufendorf, como para Jurieu (cf. nosso Cap. II), o poder absoluto não é um “poder sem limites”, já que aquele que está nele investido é forçado a respeitar as obrigações da lei natural. Reencontraremos a questão no capítulo seguinte, ao tratarmos dos limites da soberania.

contrato de governo. Se, por outro lado, deixamos que cada particular seja juiz por sua própria conta, não há mais sociedade civil e cada um encontra-se novamente na independência do estado de natureza. É o que Hobbes tinha visto. “Suponhamos, diz ele, que entre os súditos haja um ou mesmo vários que pretendam que o soberano tenha violado o pacto que concluíra no momento de sua eleição. Se, por sua vez, o soberano, sustentado por vários ou algum de seus súditos ou, ainda, se ele sozinho afirmar, ao contrário, que ele não violou o pacto, não há, nesse caso, um juiz para resolver o conflito; encontramos novamente reduzidos à força da espada; e cada um entra novamente em posse do direito de proteger-se a si mesmo por suas próprias forças, contrariamente à finalidade visada pela instituição da sociedade civil. Por conseqüência, é em vão que se outorga a soberania por meio de tal pacto. Não se pode sustentar que um monarca receba seu poder por meio de um pacto, isto é, sob condição, sem negligenciar essa verdade evidente, a de que os pactos, sendo apenas palavras e vento, não têm outra força para obrigar, conter, coagir ou proteger alguém, além daquela que emprestam à espada pública, isto é, às mãos inteiramente livres desse homem ou dessa assembléia de homens que detêm a soberania e cujas ações, fortalecidas pelo consentimento de todos, são executadas pela força de todos os cidadãos, unidos na pessoa do soberano ou da assembléia soberana”<sup>146</sup>.

Para que a paz pública seja assegurada e para que a sociedade civil seja viável sem correr em todo instante o risco de dissolver-se, é preciso portanto que os atos do soberano estejam fora de qualquer contestação e que eles verdadeiramente façam lei no Estado. O que é evidentemente impossível se o soberano estiver ligado aos seus súditos por um engajamento ou uma promessa. É preciso também, segundo Hobbes, que a sociedade civil se constitua sem que um pacto entre o soberano e seus súditos intervenha. Por certo, Hobbes permanece fiel ao princípio admitido por todos os pensadores da escola do

direito natural: ele não contesta que a autoridade política esteja fundada nas convenções e que só exista pelo consentimento daqueles que a ela estão submetidos. Mas o pacto que serve como fundamento à sociedade civil não é um contrato entre o soberano e seus súditos. São os próprios particulares que fazem entre eles uma série de pactos mútuos – *mutual covenants one with another*.

Resolutos em unir-se ou, antes, coagidos a assim proceder se quiserem colocar fim à guerra natural de todos contra todos, eles se engajam, por acordos mútuos em que cada um trata com cada um, em renunciar, em benefício de um só homem ou de uma só assembléia, ao direito que têm por natureza de governar-se a si mesmo. Desistência mútua em favor de um terceiro beneficiário<sup>147</sup>, tal é o verdadeiro sentido do pacto social, ou melhor, dos pactos sucessivos, de que resulta a constituição da sociedade civil. No *Leviatã*, Hobbes tem o cuidado de sublinhar que se trata de um pacto de uma natureza particular, cujas cláusulas não são as de um contrato ordinário<sup>148</sup>. “Tra-

<sup>147</sup> Para redigir as páginas que se seguem, beneficiamo-nos dos conselhos de Davy, e nossa exposição inspira-se constantemente na interpretação que ele mesmo desenvolveu num curso inédito sobre a filosofia política de Hobbes.

<sup>148</sup> Segundo Davy, o ato jurídico pelo qual o soberano é instituído na doutrina de Hobbes apresenta uma curiosa analogia com o tipo de contrato que chamamos *estipulação para outrem* e que os tratados de direito civil definem assim: “Há estipulação para outrem quando, no contrato, um dos contratantes estipula a respeito do outro que este último dará ou fará alguma coisa em benefício de um terceiro estrangeiro ao contrato e que não está nele representado” (Colin, A. & Capitant, H., *Cours élémentaire de Droit civil français*, 9ª ed., Paris, 1942, v. II, §200, p. 150). Dentre as múltiplas aplicações atuais da *estipulação para outrem*, a mais importante é o seguro de vida, cujo capital, em caso de morte do assegurado, será passado para um terceiro beneficiário. Embora este não tenha figurado no contrato, ele é beneficiado pela convenção concluída entre o estipulante (o assegurado) e o promovedor (a companhia), e adquire assim um crédito ou um direito diante deste último. Assim também, em Hobbes, o soberano é o terceiro beneficiário dos pactos que os particulares concluíram entre eles, já que todos estes se obrigam em relação a ele, sem que ele mesmo tenha participado

<sup>146</sup> *Leviatã*, Cap. XVIII (edição Oakeshott, p. 114-5).

ta-se, diz ele, de algo mais do que um acordo ou uma concórdia. Trata-se de uma união real deles todos em uma única e mesma pessoa, união que se faz por um pacto, de cada particular com cada particular, como se cada um dissesse a cada um: Eu cedo, de minha parte, a este homem ou a esta assembléia minha autoridade e meu direito de governar-me a mim mesmo, sob a condição de que tu também transfiras tua autoridade e teu direito de governar-te a ti mesmo a este mesmo homem ou a esta mesma assembléia<sup>149</sup>. O pacto é renovado tantas vezes quanto for o número de membros que se deve contar na sociedade<sup>150</sup>, de modo que, no final, todos os cidadãos terão cedido todos os seus direitos ao mesmo homem ou à mesma assembléia. Dessa desistência, ou dessa alienação de seus direitos, resulta que os cida-

do pacto (cf. o texto tão significativo do *De Cive*, que citamos abaixo: "*Accedit obligatio erga habentem imperium*").

O pacto social, tal como o concebe Hobbes, constitui na realidade um tipo de contrato de cuja existência não se suspeitava em sua época. Os juristas dos séculos XVII e XVIII, continuando fiéis à tradição do direito romano, apoiavam-se com efeito no adágio clássico: *alteri stipulari nemo potest*. Parecia-lhes impossível admitir que um terceiro pudesse adquirir um direito em virtude de um contrato no qual ele mesmo não era representado. Mesmo em nossos dias, se todos os juristas reconhecem a legitimidade da *estipulação para outrem*, eles estão longe de se acordarem sobre o mecanismo da operação, e várias teorias foram propostas para explicar como o terceiro beneficiário pode adquirir, por consequência de uma promessa feita ao estipulante, um direito de crédito contra o promovedor (sobre essas teorias, ver Colin, A. & Capitant, H., *Cours élémentaire...*, p. 156-9). Pode-se, portanto, dizer que Hobbes parece inovador e que está singularmente à frente em relação à ciência jurídica de seu tempo.

<sup>149</sup> "Est autem hoc aliquid amplius quam consensio aut concordia. Est enim in Personam unam vera omnium Unio; quod fit per pactum uniuscujusque cum unoquoque; tanquam si unicuique unusquisque diceret, *Ego huic homini (vel huic coetui) Autoritatem et Jus meum regendi meipsum concedo, ea conditione, ut tu quoque tuam Autoritatem et Jus tuum tui regendi in eundem transferas*" (*Leviatã*, edição latina, 1688, Cap. XVII, p. 85).

<sup>150</sup> Os oponentes permanecem fora do *covenant* e, por consequência, da sociedade civil.

ãos contraíram um compromisso ou contrataram uma obrigação em relação à pessoa, homem ou assembléia, que é o beneficiário de suas convenções mútuas e que, por isso mesmo, se torna o titular da soberania. É o que Hobbes mostra muito claramente num texto essencial do *De Cive*, cuja tradução é a seguinte: "Embora a sociedade seja instituída pelos pactos de particular a particular, entretanto, o direito do soberano não depende somente dessa obrigação. Pois a isso se acrescenta uma obrigação em relação ao titular da soberania. Com efeito, cada cidadão, quando trata com qualquer outro cidadão, exprime-se assim: 'Eu, um tal, transfiro meu direito a essa pessoa, sob a condição de que tu transfiras, de tua parte, o teu direito a essa mesma pessoa'. Do que se segue que o direito que cada um possuía de usar sua potência, tendo em vista sua utilidade própria, encontra-se inteiramente transferido a um homem ou a uma assembléia tendo em vista a utilidade comum. Já que, além dos pactos pelos quais os particulares se obrigam em relação aos particulares, intervém também uma doação de direito, que eles consideram válida e que os obriga em relação ao soberano, a potência soberana encontra-se portanto munida de uma dupla obrigação da parte dos particulares, aquela que os vincula aos seus concidadãos e, em segundo lugar, aquela que os vincula ao soberano. Segue-se que os cidadãos, qualquer que seja seu número, não podem a justo título, sem o consentimento do próprio soberano, despojá-lo da soberania"<sup>151</sup>. Assim, ainda que não tenham concluído

<sup>151</sup> "Sed quamquam imperium, per pacta singulorum cum singulis constituatur, non tamen ab ea sola obligatione dependet imperii jus. Accedit obligatio erga habentem imperium. Civis enim unusquisque cum unoquoque paciscens, sic dicit, *ego jus meum transfero in hunc, ut tu tuum transferas in eundem*. Unde jus quod unusquisque habebat utendi viribus suis ad proprium beneficium, totum translatum est in aliquem hominem vel consilium ad beneficium commune. Itaque intercedentibus pactis, quibus singulis singuli obligantur, et juris donatione quam ratam habere obligantur imperanti, duplici obligatione civium munitur imperium, ea quae est ad concives, et ea quae est ad imperantem. Non ergo cives quotcumque fuerint, sine consensu etiam ipsius imperantis, eum spoliare imperio jure possunt" (*De Cive*, Cap. VI, §20, *in fine*).

um pacto com o soberano, os cidadãos não são menos forçados a obedecer-lhe pelo tempo que este quiser, sendo essa obrigação a consequência da convenção que fizeram, pela qual desistiram de todos os seus direitos em seu favor. Na realidade, o *covenant* impõe aos cidadãos uma dupla obrigação. Eles não se engajam somente uns em relação aos outros, mas engajam-se também em relação ao titular da soberania. Contudo, enquanto o engajamento contraído em relação aos seus concidadãos é *recíproco*, aquele que os vincula ao soberano é *unilateral*. Dessa maneira, o soberano é instituído sem que ele mesmo devesse tratar com seus súditos, sem que a promessa que estes lhe fizeram seja recíproca: o ato jurídico pelo qual ele é investido em seu poder é uma *doação de direito*. Diante dos cidadãos, o soberano encontra-se, portanto, desvinculado de qualquer obrigação e não pode cometer injustiça em relação a eles, já que não fez um pacto com eles e nada lhes prometera, de sua parte, em troca do direito que estes lhe deram de governá-los. Ele recebe seu poder sem qualquer condição, sem compromisso de sua parte; ele possui, pela própria vontade dos cidadãos, um direito ilimitado sobre suas pessoas e sobre todas as coisas; em uma palavra, seu poder é absoluto.

Poderíamos, sem dúvida, nos espantar que os homens consintam, assim, em despojar-se incondicionalmente de todos os seus direitos, para deles revestirem um único ou uma só assembleia, e que aceitem renunciar à sua independência para se submeterem a um poder absoluto. Mas, em Hobbes, os termos do contrato social são ditados pela necessidade de constituir uma união durável, capaz de substituir os riscos de uma guerra geral pelos benefícios da paz civil. Não há outro meio de *unir* as forças naturalmente divididas dos particulares a não ser *reuni-las* nas mesmas mãos. “Na união, diz Hobbes, o direito de todos é transferido a um único”<sup>152</sup>. A união de uma multidão de homens só pode ser feita se cada um deles submeter sua vontade à vontade de um único ou de uma só assembleia, de maneira a não

<sup>152</sup> “In unione, jus omnium in unum transfertur” (*ibidem*, Cap. V, §8, título).

haver mais doravante senão uma só vontade para todos. Submetidos à direção de uma única e mesma vontade, as forças, enfim unidas, dos cidadãos podem ser colocadas a serviço da paz e da defesa comum, no lugar de se esgotarem em lutas estéreis e sem fim. “Aquele que submete sua vontade à vontade de um outro transfere a esse outro o direito que tem sobre suas próprias forças e sobre suas faculdades; de modo que, se todos os outros fazem a mesma coisa, aquele ao qual eles se submetem possui forças tão grandes que, pelo terror que estas inspiram, ele poderá afeiçoar as vontades dos particulares tendo em vista a unidade e a concórdia”<sup>153</sup>. Assim, a união entre homens naturalmente rivais ou inimigos não pode se realizar sem que se institua apenas um titular da soberania, isto é, alguém que, homem ou assembleia, tenha sozinho o direito de dirigir as forças de todos segundo sua própria vontade, e cuja potência seja, por consequência, igual à de todos os cidadãos reunidos. Somente sob essa condição uma multidão dividida pode constituir-se em sociedade civil e tornar-se uma só pessoa. “Por Estado, diz Hobbes, entende-se uma única pessoa cuja vontade, em virtude dos pactos entre um grande número de homens, deve ser considerada a vontade deles todos, de modo que ela possa usar as forças e os recursos dos particulares para a paz e a defesa comum”<sup>154</sup>. A união só pode, portanto, segundo Hobbes, realizar-se pela via da submissão. Submissão de todos a um único ou a uma só assembleia,

<sup>153</sup> “Ta nem qui subjucit voluntatem suam alterius voluntati, transfert in illum alterum Jus virium et facultatum suarum: ut cum caeteri idem fecerint, habeat is cui submittitur, tantas vires, ut terrore earum, singulorum voluntates ad unitatem et concordiam possit confirmare” (*ibidem*).

<sup>154</sup> “Civitas ergo est persona una, cujus voluntas, ex pactis plorium hominum, pro voluntate habenda est ipsorum omnium; ut singulorum viribus et facultatibus uti possit, ad pacem et defensionem communem” (*ibidem*, Cap. V, §9). Essa definição da sociedade civil reencontra-se no *Leviatã* (Cap. XVII), sob uma forma um pouco diferente. Em particular, a palavra *voluntas* é substituída por *actiones*. “Civitas Persona una est, cujus Actionum, homines magno numero, per Pacta mutua uniuscujusque cum unoquoque fecerunt se Authores; eo fine, ut Potentia omnium arbitrio suo ad Pacem et Communem Defensionem uteretur”.

alienação de cada um com todos os seus direitos à comunidade, instituição de um poder único e absoluto, tais são as condições que os cidadãos devem aceitar para constituir uma sociedade civil e assegurar-se, assim, do benefício de uma paz durável, no lugar de empregar suas forças para se destruírem. “Não há nisso nada de duro, conclui Hobbes, sobretudo porque os negócios humanos jamais deixam de acompanhar-se de inconveniências. O inconveniente do qual falamos<sup>155</sup> não é imputável ao poder soberano, mas aos cidadãos. Pois, se os homens soubessem governar-se pela autoridade que cada um deles tem sobre si mesmo, isto é, se eles soubessem viver segundo as leis naturais, eles não teriam necessidade de formar sociedades civis nem de submeter-se à uma autoridade comum”<sup>156</sup>.

\* \* \*

### C. – A teoria de Rousseau

Como situar a concepção de Rousseau em relação às concepções opostas de Hobbes e de Pufendorf?

Rousseau rejeita a teoria do duplo contrato. Para ele, “a instituição do governo não é um contrato”<sup>157</sup>; apenas um único pacto engendrou a sociedade civil. “Só há, diz ele, um contrato no Estado: o contrato de associação, que exclui todos os outros”<sup>158</sup>. Assim, não há

<sup>155</sup> Trata-se do risco da opressão.

<sup>156</sup> “*Nihil ergo hic duri est, praeterquam quod res humanae sine incommodo aliquo esse non possunt. Atque hoc ipsum incommodum a civibus, non ab imperio est. Nam si homines propriis singulorum imperiis regere se possent, hoc est, vivere secundum leges naturales, opus omnino civitate non esset, neque communi imperio coerceri*” (*De Cive*, Cap. VI, §13, anot.).

<sup>157</sup> *Contrato social*, Liv. III, Cap. XVI, título, p. 275.

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 277. Notaremos todavia que, no Liv. I (Cap. V), Rousseau adora provisoriamente uma atitude sensivelmente diferente, e certamente menos radi-

pacto de submissão ou contrato de governo, mas somente um pacto de associação. Sobre esse ponto, Rousseau está de acordo com Hobbes.

Mas, sobre a concepção desse pacto único, há entre os dois autores uma diferença essencial.

cal. No lugar de negar o pacto de submissão, ele mostra somente que tal pacto não poderia servir como fundamento da sociedade civil, pois supõe que o povo já esteja formado e constitua uma pessoa moral capaz de concluir uma convenção. Portanto, é preciso que, anteriormente ao pacto de submissão, haja um outro pelo qual os particulares se unem para formar um só corpo ou um povo. “Antes então de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, seria bom examinar o ato pelo qual um povo é um povo; pois esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, é o verdadeiro fundamento da sociedade” (*Contrato social*, Liv. I, Cap. V, p. 136). No *Emílio*, após ter lembrado a concepção do pacto de submissão, considerado um contrato entre o povo e seus chefes, Rousseau diz o mesmo:

“Forçados a voltar atrás, e considerando o sentido dessa palavra coletiva, povo, investigaremos se para estabelecê-lo não é preciso um contrato, ao menos tácito, anterior àquele que supomos.

“Já que, antes de eleger um rei, o povo é um povo, o que é que o fez tal se não foi o Contrato social? O Contrato social é, portanto, a base de toda sociedade civil; e é na natureza desse ato que é preciso buscar a da sociedade que ele produz” (*Pol. Writ.*, II, 150).

CONTRATO SOCIAL É A BASE DA SOCIEDADE

Vê-se aqui que Rousseau não rejeitou de um só golpe o pacto de submissão, e pode-se, a esse respeito, distinguir três fases sucessivas na evolução de seu pensamento:

1ª No *Discurso sobre a desigualdade* (cf. *Pol. Writ.*, I, 188), aliando-se provisoriamente à opinião comum, Rousseau considera “o pacto fundamental de todo Governo” como um “verdadeiro contrato entre o povo e os chefes que ele escolhe”.

2ª No Liv. I do *Contrato social*, sem rejeitar a hipótese de um pacto de submissão, ele afirma somente que tal pacto deve ser necessariamente precedido de um pacto de associação, o qual é o verdadeiro fundamento da sociedade civil.

3ª É somente no Liv. III do *Contrato social* que ele se pronuncia formalmente contra o pacto de submissão, quando escreve: “Aqueles que pretendem que o ato pelo qual um povo se submete aos chefes não é um contrato, têm grande razão. Trata-se absolutamente apenas de um mandato, um emprego, no qual, como simples oficiais do soberano, eles exercem em seu nome o poder do qual



Em Hobbes, uma vez que uma multidão de homens decidiu unir-se para formar um Estado, cada um destes conclui um pacto com todos os outros tomados individualmente. A união se faz “*by covenant of every man with every man*” ou, segundo o texto latino, “*per pactum uniuscujusque cum unoquoque*”<sup>159</sup>. Daí toda uma série de pactos mútuos, “*mutual covenants one with another*”<sup>160</sup>.

Em Rousseau, não ocorre mais do mesmo modo. Não são os indivíduos que se engajam uns em relação aos outros, já que “o ato de associação implica um engajamento recíproco do público com os particulares”<sup>161</sup>. Estes contratam, então, um engajamento recíproco com o corpo do qual eles se tornarão membros. O corpo do povo em via de constituição é uma das partes contratantes, como se ele já estivesse efetivamente constituído, ficção que Hobbes, por sua vez, jamais teria aceitado admitir<sup>162</sup>. Logo, trata-se mesmo de uma promessa recíproca entre o corpo do povo, considerado uma pessoa moral, e os particulares; em outras palavras, trata-se de um engajamento mútuo entre o soberano e seus súditos<sup>163</sup>.

ele os fizera depositários, e que ele pode limitar, modificar e retomar quando lhe aprouver” (*Contrato social*, Liv. III, Cap. I, p. 211). Se Rousseau rejeita assim a idéia de um pacto de submissão ou de um contrato de governo, é porque ela lhe parece incompatível com a soberania do povo.

<sup>159</sup> Cf. *Leviatã*, Cap. XVII (edição inglesa, de Oakeshott, p. 112; edição latina de 1668, p. 85). Também *De Cive*, Cap. VI, §20 (texto citado acima).

<sup>160</sup> *Leviatã*, Cap. XVII (edição inglesa, de Oakeshott, p. 112).

<sup>161</sup> *Contrato social*, Liv. I, Cap. VII, p. 142. Cf. igualmente *Manuscrito de Genebra*, Liv. I, Cap. III (*Pol. Writ.*, I, 456).

<sup>162</sup> Cf. *De Cive*, Cap. VII, §7: “A Democracia não é instituída pelos atos concluídos entre os particulares e o povo, mas pelos pactos mútuos que os particulares fizeram entre eles, cada um tratando com todos. É claro, com efeito, que nenhum pacto poderia ser concluído se não existissem anteriormente pessoas aptas para concluí-lo; todavia, antes da instituição da sociedade civil, o povo não existia, pois ele não era uma pessoa propriamente dita, mas uma multidão composta por pessoas individuais; por conseqüência, nenhum pacto poderia ter lugar entre o povo e os cidadãos”.

Contudo, Rousseau não perdeu a lição de Hobbes. Ele sabe que um engajamento recíproco entre o público e os particulares, na falta de um superior comum capaz de impor às duas partes o respeito da palavra dada, apresenta o risco de provocar dissensões perpétuas e a dissolução do corpo político. Trata-se, portanto, de assegurar a execução do contrato, sem o que este seria apenas “um formulário vão” ou, segundo a expressão de Hobbes, “palavras e vento”. Rousseau põe claramente o problema num texto do *Emílio*: “Como as duas partes contratantes, diz ele, a saber, cada particular e o público, não têm nenhum superior comum que possa julgar suas contendas, examinaremos se cada uma delas permanece livre para romper o Contrato quando lhe aprouver, isto é, para renunciá-lo, por sua vez, assim que se acredite lesado”<sup>164</sup>.

Ora, é claro que um pacto que implica tal cláusula não poderia engendrar uma sociedade durável e seria rompido tão logo fosse concluído. Sujeitar a sorte da associação ao juízo de cada associado é colocá-la sob a ameaça de ver-se dissolvida por ocasião da menor contestação. Não se trata tampouco de atribuir aos particulares o direito de retomar sua liberdade assim que eles se acreditarem lesados. Rousseau encontra-se, portanto, necessariamente levado a lhes recusar esse direito temível, que colocaria em cada instante o Estado em

<sup>163</sup> É curioso notar que Pufendorf coloca igualmente na origem da Democracia “uma Convenção entre cada Cidadão e a Assembléia do Povo”. Mas, para ele, essa convenção é um pacto de submissão que vem juntar-se ao pacto de associação. Pufendorf, aliás, não consegue nem precisar suas cláusulas, nem mesmo mostrar claramente sua necessidade. “Entretanto, diz ele, subsiste aqui uma dificuldade bastante plausível: tal Convenção, entre o Povo que comanda e os Cidadãos que obedecem, parece muito inútil; pois, já que aceitamos uma forma de Governo Democrática, é de se supor que submetemos nossa vontade particular à vontade do maior número; e que, aliás, cada um inclina-se então o bastante por si mesmo, em função de seu próprio interesse, a cuidar o quanto possa do Bem Público, do qual depende a conservação de sua pessoa e de seus bens” (*Le droit de la nature et des gens*, Liv. VII, Cap. II, §8; II, 287). O que não impede que esse texto pudesse sugerir a Rousseau certos elementos de sua concepção do pacto fundamental.

<sup>164</sup> *Pol. Writ.*, II, 151.

NÃO HA  
“SUPERIOR  
COMUM”

PARA ROUSSEAU:  
PACTO ENTRE O  
CORPO DO POVO  
E PARTICULARES

PARA HOBBS:  
NÃO HA PACTO  
ENTRE PARTICULARES  
E O POVO

perigo e a fazer do soberano o único juiz da execução do contrato, já que o Estado só é viável sob essa condição.

Hobbes havia chegado a isso sem dificuldades, ao substituir o contrato entre o soberano e seus súditos por uma série de pactos mútuos entre os particulares. O soberano, recebendo seu poder das mãos dos particulares, que, de comum acordo, desistem em seu favor de todos os seus direitos, encontra-se herdeiro desses direitos e torna-se, por isso mesmo, o árbitro e o superior de todos os cidadãos, sem ter assumido, por sua vez, qualquer compromisso e sem tampouco ter concluído um pacto.

Trata-se, para Rousseau, de chegar à mesma conclusão por uma outra via, e a partir de princípios que não parecem conduzir a ela. Com efeito, é preciso reconhecer que, ao aceitar a idéia de um engajamento recíproco entre o público e os particulares, Rousseau havia singularmente complicado sua tarefa: era-lhe preciso todos os recursos de uma dialética sutil para conduzi-la bem. Por direito, ninguém poderia ser juiz e parte. Como será que, nessas condições, Rousseau pode fazer do soberano o único juiz da execução do pacto, após tê-lo considerado uma das partes contratantes?

A solução deve ser buscada na própria natureza do pacto social, o qual não pode ser assimilado aos outros contratos de sociedade. "Para bem decidirmos todas as questões semelhantes, diz Rousseau, teremos sempre o cuidado de lembrar que o pacto social é de uma natureza particular e própria somente a ele, pois o povo só contrata consigo mesmo, isto é, o povo em Corpo como soberano com os particulares como súditos. Condição que produz todo o artifício e o jogo da máquina política, e que é a única que torna legítimos, razoáveis e sem perigo os engajamentos que, sem isso, seriam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos"<sup>165</sup>. Encontramo-nos, então, na presença de

CONTRATO  
DIFERENTE  
DO DIREITO  
CIVIL

<sup>165</sup> *Emílio*, Liv. V (*Pol. Writ.*, II, 151). Cf. também o *Manuscrito de Genebra*, Liv. I, Cap. III (*Pol. Writ.*, I, 457). A segunda parte desse texto reencontra-se na versão definitiva do *Contrato social* (Liv. I, Cap. VII, p. 146), mas com um sentido bem diferente.

um pacto de caráter excepcional, pelo qual uma coletividade, considerada uma única pessoa, conclui um engajamento recíproco com seus membros tomados individualmente. Disso resulta essa consequência que, das duas partes contratantes, uma só — os particulares — é suscetível de faltar aos engajamentos que ela assumira perante a outra. Com efeito, é inconcebível que uma coletividade possa prejudicar todos os seus membros, pois isso seria prejudicar-se a si mesma. Ora, o corpo do Estado não pode prejudicar um de seus membros sem prejudicar todos do mesmo modo. O sentido dessa afirmação paradoxal só pode ser bem compreendido se nos remetemos à teoria da lei que examinaremos no capítulo seguinte e que Rousseau expõe no segundo livro do *Contrato social*. Basta-nos lembrar aqui que a vontade do soberano é a vontade geral, a qual tende por sua natureza à igualdade<sup>166</sup>, e que os atos dessa vontade ou as leis são as medidas que se aplicam indiferentemente a todos os cidadãos, sem que um único deles possa ser favorecido ou desfavorecido em relação aos outros. Uma lei não poderia, portanto, lesar um único dentre eles sem que o sejam todos, o que é evidentemente impossível se o Estado é apenas o Corpo composto por todos os cidadãos.

"Observaremos", diz Rousseau, "que, como o soberano, segundo o pacto social, só pode agir mediante vontades comuns e gerais, seus atos só devem ter também objetos gerais e comuns; do que se segue que um particular não poderia ser lesado diretamente pelo soberano, sem que o sejam todos; o que não é possível, pois isso seria querer fazer-se mal a si mesmo"<sup>167</sup>. Essa argumentação supõe que o soberano não seja um homem, mas "um corpo coletivo e moral" cujos membros são os súditos. É, portanto, definitivamente, por meio de sua concepção do soberano e de sua teoria da lei, que é seu corolário, que Rousseau pode afirmar que "o Contrato social jamais tem neces-

<sup>166</sup> "A vontade particular tende, por sua natureza, às preferências, e a vontade geral, à igualdade". *Contrato social*, Liv. II, Cap. I, p. 156.

<sup>167</sup> *Emílio*, Liv. V (*Pol. Writ.*, II, 151).

VONTADES  
COMUNS  
À IGUALDADE

sidade de outra garantia além da força pública, porque a lesão só pode vir dos particulares<sup>168</sup>.

Estes, com efeito, mesmo tornando-se cidadãos, continuam sendo homens vinculados mais ao seu interesse pessoal do que ao bem público<sup>169</sup>. Disso resulta que o soberano deve ter o poder de constrangê-los a cumprir seu dever de cidadão e a submeter-se à vontade geral. Na ausência de qualquer superior comum, a única garantia do compromisso contraído pelos cidadãos perante a coletividade é a força pública. "Assim, para que o contrato social não seja um formulário vazio, é preciso que, independentemente do consentimento dos particulares, o soberano tenha algumas garantias de seus engagements perante a causa comum: O juramento é ordinariamente a primeira dessas garantias; mas como ele é tirado de uma ordem de coisas totalmente diferente, e todos modificam como quiser, segundo suas máximas internas, a obrigação que lhes é imposta, conta-se pouco com ele nas instituições políticas; prefere-se com razão garantias mais reais, tiradas da coisa mesma. Assim, o pacto fundamental implica tacitamente esse compromisso, o único que pode dar força a todos os outros: quem recusa obedecer à vontade geral a isso será coagido pelo corpo todo"<sup>170</sup>. É para tornar a força pública irresistível, e privar os particulares de qualquer motivo de revolta contra a vontade geral, que o con-

<sup>168</sup> *Ibidem*. Cf. *Contrato social*, Liv. I, Cap. VII, p. 145: "O soberano, sendo formado apenas pelos particulares que o compõem, não tem nem pode ter um interesse contrário ao interesse deles; por conseqüência, a potência soberana não tem nenhuma necessidade de garantia perante os súditos, porque é impossível que o corpo queira prejudicar todos os seus membros; e veremos adiante (cf. Liv. II, Cap. IV) que ele não pode prejudicar nenhum em particular".

<sup>169</sup> "Cada indivíduo pode, como homem, ter uma vontade particular contrária ou dessemelhante à vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode falar-lhe diversamente do interesse comum" (*Contrato social*, Liv. I, Cap. VII, p. 145).

<sup>170</sup> *Manuscrito de Genebra*, Liv. I, Cap. III (*Pol. Writ.*, I, 457). Cf. *Contrato social*, Liv. I, Cap. VII, p. 146. Notaremos que a passagem relativa ao juramento foi suprimida na versão definitiva.

trato social exige como cláusula única "a alienação total da cada associado com todos os seus direitos a toda a comunidade". "Pois, se restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria nenhum superior comum que pudesse decretar em favor deles ou do público, cada um, sendo seu próprio juiz em algum ponto, logo pretenderia sê-lo em todos; o estado de natureza subsistiria, e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã"<sup>171</sup>. Chega-se, então, ao mesmo resultado da doutrina de Hobbes: o soberano continua sendo o único juiz da execução do contrato, e dispõe de um poder absoluto sobre todos os membros da comunidade.

Mas, se a doutrina do filósofo de Malmesbury e a do cidadão de Genebra coincidem nesse ponto, elas diferem contudo pela finalidade ou pelo ideal que elas se propõem atingir. O autor do *Leviatã* parte da hipótese da guerra geral de todos contra todos: além disso, ele está antes de tudo preocupado em garantir aos cidadãos a segurança, e o *covenant* tem essencialmente como finalidade a *paz civil*. Rousseau tem em vista, sobretudo, para não dizer unicamente, a *liberdade*. O que lhe importa é encontrar uma forma de associação "pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça entretanto a si mesmo, e continue tão livre quanto antes"<sup>172</sup>. O que deu originalidade a Rousseau foi ele ter colocado o problema nesses termos. Todos os seus predecessores perguntavam-se sob que condições uma autoridade política poderia ser instituída. Eles respondiam unanimemente: pela alienação da liberdade natural. Para eles, a instituição do governo civil era feita pelo preço da liberdade, como se cada um se encontrasse pronto a sacrificar uma parte de sua liberdade para melhor assegurar sua segurança, formando com todos os outros uma união de forças e de vontades. Para Rousseau, a segurança comum não deve acarretar sujeição, e trata-se precisamente de saber como os homens podem unir-se num corpo político sem com isso renunciar à sua liberdade, pois esta é um direito inalienável.

<sup>171</sup> *Contrato social*, Liv. I, Cap. VI, p. 139-40.

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 138.

SOBERANO  
TEM PODER  
ABSOLUTO

HOBBS:  
PAZ CIVIL

ROUSSEAU:  
LIBERDADE

Ora, se o problema é posto em termos claros, a solução tem como surpreender. O pacto social exige como cláusula essencial “a alienação total de cada associado com todos os seus direitos à toda a comunidade”. Tal alienação confere ao Estado “um poder absoluto sobre todos os seus membros”, e compreendemos porque tantos intérpretes de Rousseau o tenham reprovado por ele ter, ao contrário do que afirma, sacrificado a liberdade individual à onipotência do Estado, e estabelecido um despotismo que não fica atrás do *Leviatã*<sup>173</sup>.

Entretanto, é claro, como já tivemos a ocasião de sublinhar, que “a alienação total de cada associado com todos os seus direitos à toda a comunidade”, não conduz, na doutrina de Rousseau, à supressão dos direitos naturais do indivíduo, mas se trata de um artifício para convertê-los em direitos civis. Pelo contrato social, cada associado faz a troca de sua liberdade natural pela liberdade civil, de um direito ilimitado, mas precário, sobre todas as coisas pela “propriedade de tudo o que possui”<sup>174</sup>. Ele encontra-se, após o pacto, “tão livre” quanto no

<sup>173</sup> “O sistema de Rousseau, na extrema simplicidade da qual ele tanto se orgulha, é certamente a organização mais precisa e mais exata que possa existir da tirania”, escreve por exemplo Émile Faguet (*Dix-huitième siècle...*, p. 406). Benjamin Constant reprova igualmente Rousseau por ele ter ignorado os direitos individuais: “Seu erro, diz ele, fez de seu *Contrato social*, tão freqüentemente invocado em favor da liberdade, o mais terrível auxiliar de todos os gêneros de despotismo” (*Œuvres politiques de Benjamin Constant*, Paris, Charpentier, 1874, p. 5).

<sup>174</sup> *Contrato social*, Liv. I, Cap. VIII, p. 148. Não teremos ocasião, nesta obra, de estudar em detalhe a propriedade segundo Rousseau. Notemos somente que a “alienação total” não tem o efeito de suprimi-la, mas ela a estabelece sobre uma base sólida. “O que há de singular nessa alienação é que, diz Rousseau, longe de despojar os particulares de seus bens, quando os aceita, a comunidade nada mais faz do que assegurar-lhes sua posse legítima, transformar a usurpação num verdadeiro direito, e o usufruto, em propriedade” (*Contrato social*, Liv. I, Cap. IX, p. 152). Para Rousseau, como para Hobbes, a propriedade não poderia ser anterior à formação das sociedades civis. Por certo, a natureza dá a cada homem “um direito ilimitado sobre tudo o que o tenta e que ele pode alcançar” ou, como diz Hobbes (*De Cive*, Cap. I, §10), “um direito sobre todas as coisas”. Mas como

estado de natureza, porque, vivendo em sociedade com seus semelhantes, ele não corre o risco de cair sob a dominação de um outro homem: o pacto social “o garante contra toda dependência pessoal”<sup>175</sup>.

esse direito é o mesmo para todos, ninguém está seguro de conservar o usufruto das terras ou dos bens dos quais apoderou-se. É somente sob a proteção das leis que a posse transforma-se em propriedade, e a usurpação, em verdadeiro direito. O exercício do direito de propriedade só se encontra garantido no seio do Estado. A propriedade é, portanto, uma instituição de direito civil; ela não é um direito natural. Sobre esse ponto, Rousseau está de acordo com Hobbes (cf. *De Cive*, Cap. VI, §16 e Cap. XIV, §9 e §10) e com Bossuet (cf. *Política*, Liv. I, Art. III, Prop. IV), contra Locke (*Du Gouvernement civil*, Cap. V) e contra os juristas da escola do direito natural. Estes fazem da propriedade um direito que existe anteriormente ao contrato social e às leis civis. “Nada é mais falso, diz Pufendorf, do que aquilo que Hobbes supõe aqui, que as questões a respeito do Meu e do Teu sejam unicamente da alçada das Leis Civis propriamente ditas; e que, no Estado de Natureza, não haja Propriedade dos bens. É verdade que a posse do que pertence a cada um está muito mais assegurada nas Sociedades Civis, onde usufruímos de nossos bens, amparados pelo socorro de várias pessoas reunidas e pela proteção dos Juízes comuns estabelecidos por autoridade pública; do que no Estado de Natureza, em que cada um tem apenas suas próprias forças para defender-se contra os insultos de um injusto Rapinador. Mas isso não impede que o estabelecimento da Propriedade dos bens seja anterior à formação das Sociedades Civis” (*Le droit de la nature et des gens*, Liv. VIII, Cap. I, §3, II, 433-4). Essa concepção de Pufendorf, como a de Locke, tende a fazer da propriedade um direito absoluto e sagrado: o papel do Estado deve limitar-se a assegurar seu livre exercício. Se, ao contrário, fazemos da propriedade uma instituição de direito civil, o exercício do direito de propriedade pode ser comprimido pelo Estado ou reduzido a certas condições definidas pela lei civil. “A determinação do Meu e do Teu num Estado, diz Hobbes, depende absolutamente das Leis civis” (*De Cive*, Cap. VI, §16). Na concepção liberal de Locke e de Pufendorf, o direito de propriedade constitui um limite à soberania do Estado. Rousseau e Hobbes estão, ao contrário, preocupados em salvaguardar a soberania do Estado, a qual pode legitimamente limitar a propriedade individual e, por conseqüência, impedir com medidas apropriadas (cf. *Economia política e Projeto de Constituição para a Córsega*) uma excessiva desigualdade de fortunas.

<sup>175</sup> *Contrato social*, Liv. I, Cap. VII, p. 146. Cf. Liv. II, Cap. IX, p. 201.

Propriedades

A associação civil tem essencialmente como finalidade impedir que um dos associados possa submeter um outro deles à sua vontade e, ao neutralizar os efeitos das desigualdades sociais, assegurar a todos os cidadãos o equivalente de sua independência natural. Por certo, existe uma certa desigualdade no estado de natureza, mas, “nesta, sua influência é quase nula”<sup>176</sup>, porque, nesse estado, os homens não têm, por assim dizer, relações entre eles. Enquanto vive no estado selvagem, o homem “basta-se a si mesmo”<sup>177</sup>: como ele pode dispensar a assistência de seus semelhantes, ele os ignora; mas, uma vez que se tornou sociável, ele tem necessidade deles, assim como estes têm necessidade dele. Todo o mal ou, se quisermos, todas as contradições do sistema social vêm dessa dependência mútua, da qual cada um procura tirar o máximo de benefício a expensas de outrem, pois, na ausência de uma regra que seja respeitada por todos, só pode reinar o arbitrário nas relações entre os indivíduos. O único meio de remediar essa desordem é encontrar uma forma de sociedade civil onde as relações entre os homens não sejam abandonadas ao arbitrário das vontades individuais. Dito de outro modo, não há outra solução ao problema político senão substituindo-se, às relações de homem a homem, a relação do cidadão à Lei. “É na lei fundamental e universal do maior bem de todos, e não nas relações particulares de homem a homem, que é preciso buscar os verdadeiros princípios do justo e do injusto”<sup>178</sup>. Ora, “se buscamos em que consiste precisamente o maior bem de todos, que deve ser a finalidade de todo sistema de legislação, encontraremos que ele se reduz a dois objetos principais: a *liberdade* e a *igualdade*; a liberdade, porque toda dependência particular consiste na parcela de força subtraída ao corpo do Estado; a igualdade, porque sem ela a liberdade não pode subsistir”<sup>179</sup>.

<sup>176</sup> *Discurso sobre a desigualdade*, *Pol. Writ.*, I, 168.

<sup>177</sup> *Emílio*, Liv. II: “Quem faz o que quer é feliz se bastar-se a si mesmo: é o caso do homem que vive no estado de natureza” (II, 52).

<sup>178</sup> *Manuscrito de Genebra*, Liv. II, Cap. IV (*Pol. Writ.*, I, 495).

<sup>179</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. XI, p. 200-1.

O que, no estado de natureza, constitui a garantia da liberdade individual é a ausência de relações sociais e o isolamento do homem selvagem. No seio da sociedade, essa garantia só pode ser buscada na força do Estado, na autoridade absoluta do soberano sobre todos os seus membros, na subordinação das vontades particulares à vontade geral. Para permanecerem independentes uns dos outros, os cidadãos devem necessariamente colocar-se sob a dependência do soberano, o qual, não fazendo nenhuma diferença entre eles, poderá mantê-los numa igualdade estrita. Examinando no *Contrato social* as diversas relações que a sociedade civil abrange, Rousseau escreve: “A segunda relação é a dos membros entre eles, ou com o corpo inteiro; e essa relação deve ser, quanto ao primeiro ponto de vista, tão pequena e, quanto ao segundo, tão grande quanto possível; de modo que cada cidadão esteja na perfeita independência de todos os outros, e numa excessiva dependência da cidade: o que se faz sempre pelos mesmos meios; pois nada além da força do Estado faz a liberdade de seus membros”<sup>180</sup>.

Assim, no seio da sociedade, a igualdade, que é a condição da liberdade para todos, só pode ser realizada se der ao soberano uma autoridade absoluta sobre todos os membros da associação. O que seria impossível se o ato de associação não abrangesse, como cláusula essencial, “a alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda a comunidade”. Se sobrassem aos particulares alguns direitos dos quais pudessem usufruir sem a permissão do soberano, a vontade geral deveria inclinar-se diante das vontades particulares ou, ao menos, medir-se com elas; ela deixaria de lhes ser superior e de lhes impor sua lei. Deixar-se-ia, assim, subsistir a oposição das vontades particulares que se propunha precisamente suprimir. O único meio de remediar a desordem criada pelas desigualdades sociais é, portanto, o de “restabelecer no direito a igualdade natural entre os homens”<sup>181</sup>, instituindo-se uma autoridade à qual todos eles estejam igualmente e absolutamente submetidos.

<sup>180</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. XII, p. 205-6.

<sup>181</sup> *Economia política* (*Pol. Writ.*, I, 245). Cf. *Contrato social*, Liv. I, Cap. IX, p. 153-4.

Mas, se por esse meio conseguimos preservar os cidadãos de toda dependência pessoal, colocamos todos eles sob a dependência do soberano. Nessas condições, não se trata de substituir uma dominação por outra? Para liberar-se de toda servidão particular, o cidadão não se encontrará arruinado sob o jugo da comunidade? Pois é claro que a escravidão para todos não é a liberdade para alguém. É o que não deixaram de objetar a Rousseau todos os partidários do liberalismo, notadamente, Benjamin Constant e Émile Faguet.

É evidente que, se o pacto social de Rousseau se limitasse a instituir uma igual submissão, a restabelecer a igualdade na obediência, seríamos levados novamente ao ponto de vista de Hobbes, e que a liberdade de cada um seria o preço da segurança de todos. Mas, em Rousseau, a alienação só é legítima porque ela se faz em benefício da comunidade inteira. “Cada um dando-se a todos não se dá a ninguém”<sup>182</sup>; “essa é a condição que, dando cada cidadão à pátria, o garante contra toda dependência pessoal”<sup>183</sup>. Essas fórmulas, entretanto, tendem somente a provar que cada um encontra-se, após o pacto, assegurado de não depender mais de um outro indivíduo. Então é isso e somente isso que Rousseau quer dizer quando afirma que “cada um continua tão livre quanto antes”? Seria preciso, nesse caso, dar razão a Émile Faguet quando escreve: “Em uma palavra, Rousseau *não sabe o que é a liberdade...* Vedes bem o que ele entende por liberdade? Trata-se do fato de não depender de alguém, de um indivíduo; é o fato de não se estar numa *dependência particular*; quanto a depender de todos, tão estreitamente e tão dolorosamente quando isso nos ocorre, não é não ser livre, não é estar privado da liberdade. Em outros termos, *a liberdade é a igualdade*: sou livre quando ninguém, por ser mais forte, mais rico, mais poderoso, pode fazer-me dele depender; toda dependência particular sendo extirpada, eu sou livre”<sup>184</sup>.

<sup>182</sup> *Contrato social*, Liv. I, Cap. VI, p. 140.

<sup>183</sup> *Ibidem*, Liv. I, Cap. VII, p. 146.

<sup>184</sup> Faguet, É. *Rousseau penseur*, p. 346-7. Cf. p. 348: “Por que, ao vos curvar perante a vontade geral, nada mais faço do que vos constringer a serdes livres? Sim, por-

Essas linhas colocam em evidência um aspecto essencial da liberdade, tal como Rousseau a concebe. Ninguém poderia ser livre se está submetido à vontade de um outro homem. Mas isso basta para ser livre? Rousseau certamente não acreditou nisso. Para ele, um homem livre não obedece a outra vontade além da sua. Como o Estado deve ser uma sociedade de homens livres, o problema do contrato social anuncia-se nesses termos: “Encontrar uma forma de associação [...] pela qual cada um, unindo-se a todos, *só obedeça entretanto a si mesmo*, e continue tão livre quanto antes”<sup>185</sup>. Portanto, é preciso que a vontade geral, cujos atos fazem lei no Estado, não seja para cada cidadão uma vontade estranha, mas sua própria vontade. Nas *Cartas escritas da montanha*, Rousseau diz que o contrato social é “um pacto de uma espécie particular, pois ele liga os contratantes sem sujeitá-los a ninguém; e, dando-lhes somente a vontade deles como regra, ele os deixa tão livres quanto antes”<sup>186</sup>. A vontade geral é sem dúvida a vontade do corpo do povo inteiro, mas é também a vontade que cada associado tem, não enquanto indivíduo, mas enquanto membro da comunidade ou membro do soberano. Como o soberano é “formado apenas pelos particulares que o compõem”<sup>187</sup>, o pacto social reduz-se na realidade a um engajamento do povo consigo mesmo. Concluindo o pacto, os associados alienam-se com todos os seus direitos a toda a comunidade, mas essa “alienação total” os faz ao mesmo tempo súditos e membros do soberano. “Cada indivíduo, contratando, por assim

que, se não estívésseis arruinados sob essa vontade geral, *vós o seríeis sob uma vontade particular*. Ao vos curvar perante a vontade geral, garanto-vos contra uma servidão pessoal. Essa vontade geral, oprimindo-vos, mas oprimindo também *aquele que vos oprimiria*, estabelece a igualdade, e sabeis que a igualdade é a liberdade”.

<sup>185</sup> *Contrato social*, Liv. I, Cap. VI, p. 138.

<sup>186</sup> Carta VI (*Pol. Writ.*, II, 201). Cf. a fórmula não menos característica do *Contrato social* (Liv. II, Cap. IV, p. 170): “Enquanto os súditos só estão submetidos a tais convenções, eles não obedecem a ninguém, mas somente à sua própria vontade”.

<sup>187</sup> *Contrato social*, Liv. I, Cap. VII, p. 145.

dizer, consigo mesmo, encontra-se engajado sob uma dupla relação: a saber, como membro do soberano perante os particulares, e como membro do Estado, perante o soberano<sup>188</sup>. Rousseau diz mais claramente ainda na *Carta a d'Alembert*<sup>189</sup>: “Os súditos e o soberano são os mesmos homens considerados sob diferentes relações”. Como súditos, eles obedecem e, “a condição sendo igual para todos”, essa obediência os garante contra toda dependência pessoal. Como membros do soberano, eles se tornam legisladores: a autoridade à qual eles se submeteram provém, portanto, deles mesmos. Quanto à liberdade natural, cada indivíduo, como membro do soberano, reencontra seu equivalente, embora a tenha sacrificado ao tornar-se membro da associação. Ele é livre, não somente porque as leis o protegem contra o arbitrário das vontades individuais, mas sobretudo porque ele é o autor das leis e porque a vontade soberana é na realidade a sua<sup>190</sup>. O pacto compreende, para todos os associados, a obrigação de submeter a vontade particular que eles têm enquanto homens à vontade geral que têm enquanto cidadãos. Mas tal obrigação, longe de destruir ou de restringir a liberdade, é a sua condição. Pois “a obediência à lei que nos impomos é liberdade”<sup>191</sup>.

Segundo essa interpretação, a vontade geral não é nem um composto de vontades particulares, nem tampouco um compromisso entre elas. Ela é a vontade de todo cidadão, considerado como membro

VONTADE  
GERAL

<sup>188</sup> *Contrato social*, Liv. I, Cap. VII, p. 142-3.

<sup>189</sup> *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, edição de L. Brunel, 8ª ed., Paris, Hachette, 1921, p. 172.

<sup>190</sup> Temos necessidade de lembrar que a mesma concepção de liberdade reencontra-se na noção kantiana da autonomia moral? “Um ser razoável, diz Kant, pertence ao reino dos fins, na qualidade de *membro*, quando, ao dar-se leis universais, ele não está menos submetido a essas leis. Ele pertence a esse reino, na *qualidade de chefe*, quando, dando leis, ele não está submetido a nenhuma vontade estrangeira” (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, tradução de Delbos, 8ª ed., Paris, 1939, Segunda Seção, p. 159).

<sup>191</sup> *Contrato social*, Liv. I, Cap. VIII, p. 149.

do soberano. Isso supõe que os cidadãos tenham uma vontade comum, o que seria evidentemente impossível se eles estivessem divididos em tudo, se não houvesse também um interesse comum, base psicológica da associação e que, desse ponto de vista, constitui o laço entre os associados. “O que generaliza a vontade, diz Rousseau, é menos o número dos votos do que o interesse comum que as une”<sup>192</sup>. “Há freqüentemente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta só mira o interesse comum; a outra mira o interesse privado e é apenas uma soma das vontades particulares; mas subtraí dessas mesmas vontades os mais e os menos que se destroem mutuamente, resta como soma das diferenças a vontade geral”<sup>193</sup>.

Com efeito, é raro que a unanimidade possa produzir-se no seio de assembleias numerosas, como são as assembleias do povo. Além disso, na falta de unanimidade, devemos praticamente nos contentar com a pluralidade dos votos. “Há somente uma lei que, por sua natureza, exige um consentimento unânime: é o pacto social... Fora desse contrato primitivo, a voz do maior número sempre obriga todos os outros; trata-se de uma consequência do próprio contrato”<sup>194</sup>.

Entretanto, não se pode considerar essa fórmula uma regra absoluta; e Rousseau se abstém de afirmar que a voz do maior número seja sempre, e em todos os casos, a declaração da vontade geral. Ele pensa que, se certas condições forem realizadas<sup>195</sup>, a opinião da maioria pode ser tida como expressão da vontade geral, mas ele jamais disse que a minoria deveria submeter-se à vontade da maioria, nem que ela seria livre ao seguir opinião contrária à sua. O cidadão só é livre ao obedecer a uma lei contra a qual ele votara se essa lei for mesmo a expressão

<sup>192</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 169.

<sup>193</sup> *Ibidem*, Liv. II, Cap. III, p. 162.

<sup>194</sup> *Ibidem*, Liv. IV, Cap. II, p. 290-1.

<sup>195</sup> A condição essencial é que não sejam feitas coalizões no seio da assembleia, nem associações parciais no seio do Estado. “Para que se tenha o enunciado da vontade geral, importa, portanto, que não haja sociedade parcial no Estado, e que cada cidadão só opine segundo ele mesmo” (*ibidem*, Liv. II, Cap. III, p. 164).

da vontade geral. “Isso supõe, é verdade, acrescenta Rousseau, que todos os caracteres da vontade geral ainda estejam na pluralidade; quando nisso deixam de consistir, qualquer partido que tomemos, não há mais liberdade”<sup>196</sup>.

Rousseau não excluiu, portanto, a eventualidade da opressão da minoria por uma maioria, unicamente preocupada em impor sua própria vontade ao resto dos cidadãos. Para fazer face a esse abuso, ele propõe que nos esforcemos por nos aproximar da unanimidade toda vez que se trata de votar uma lei. Poderemos, por exemplo, prescrever uma maioria de dois terços, ou ainda de três quartos, ou mesmo a unanimidade para as leis fundamentais. É preciso, segundo Rousseau, fazer uma diferença entre a administração e a legislação, entre os negócios e as leis. Para as primeiras, que devem ser regradas rapidamente, uma fraca maioria, “o excedente de um único voto deve bastar”. Para as leis, ao contrário, “a opinião que prevalece deve aproximar-se da unanimidade”<sup>197</sup>. É por isso que, no *Governo da Polônia*, Rousseau não se declara partidário da supressão do *liberum veto*. Ele propõe somente regulamentar seu uso, e sem estendê-lo às matérias de pura administração, nem mesmo a todas as disposições de ordem legislativa; limitar sua aplicação às decisões relativas às leis fundamentais, isto é, às leis constitucionais. “Pelo direito natural das sociedades, diz ele, a unanimidade foi requerida para a formação do Corpo político e para as leis fundamentais que dependem de sua existência... É preciso bem pesar e bem meditar os pontos capitais que estabeleceremos como leis fundamentais; e faremos a força do *liberum veto* apoiar-se somente sobre esses pontos... Entre o *veto*, que é a maior força individual que os membros da potência soberana podem ter, e que só deve ter lugar para as leis verdadeiramente fundamentais, e a pluralidade, que é a menor e que se remete às matérias de simples administração”<sup>198</sup>, há

<sup>196</sup> *Contrato social*, Liv. IV, Cap. II, p. 292.

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 293.

<sup>198</sup> Esse texto, como aquele do *Contrato social* (Liv. IV, Cap. II, p. 293) ao qual fizemos alusão acima, só pode ser compreendido quando se trata de uma assem-

diferentes proporções sobre as quais podemos determinar a preponderância das opiniões em razão da importância das matérias. Por exemplo, quando se tratar de legislação, podemos exigir ao menos os três quartos dos sufrágios, os dois terços nas matérias de Estado, a pluralidade apenas para as eleições e outros negócios correntes e momentâneos”<sup>199</sup>. Esse texto mostra claramente que, quando se trata de legislar, isto é, de obter pelo cálculo dos votos a expressão da vontade geral, uma fraca maioria não poderia bastar. É preciso, ao contrário, na medida do possível, aproximar-se da unanimidade. Nos contentaremos com um excedente de alguns votos quando as assembleias precisarem tomar uma decisão sobre matérias de pura administração. Nesse caso — não poderíamos salientar em demasia —, a vontade geral não precisa pronunciar-se, já que se trata de um objeto particular em relação ao qual ela não poderia ser competente nem equitativa<sup>200</sup>.

Assim, Rousseau jamais admitiu que uma medida votada por algumas vozes compondo a maioria pudesse ser a expressão da vontade geral. Ele permanece persuadido de que, ao contrário, num Estado bem constituído, vigoroso e são, a opinião que prevalece deve ser vizinha da unanimidade. Se isso não ocorre, se é preciso de longos debates para reunir uma fraca maioria no seio da assembleia popular, é porque o Estado está em declínio. “Quando o nó social começa a afrouxar-se e o Estado enfraquecer-se, quando os interesses particulares começam a se fazer sentir e as pequenas sociedades a influir na

bléia que, como a Dieta polonesa, exerce o poder executivo e, ao mesmo tempo, o poder legislativo. Ora, sabe-se que, segundo Rousseau, não é desejável que a assembleia que vota as leis esteja encarregada também de sua execução ou da administração do país. No Estado ideal, o governo e a soberania não devem estar nas mesmas mãos. Se levamos isso em conta, podemos dizer, sem trair o pensamento do autor, que a pluralidade dos sufrágios deve dar-se por via de regra nas deliberações governamentais, enquanto nos votos da assembleia do povo, consultada como assembleia soberana ou legislador, a opinião que prevalece deve recolher um número de votos tão vizinho quanto possível da unanimidade.

<sup>199</sup> *Considerações sobre o governo da Polônia*, Cap. IX (*Pol. Writ.*, II, 468-9).

<sup>200</sup> Cf. *Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 168-9.

DEVE-SE  
BOS CAP  
UNANIMIDADE



grande, o interesse comum altera-se e encontra oponentes; *a unanimidade não reina mais nos votos: a vontade geral não é mais a vontade de todos*; elevam-se contradições, debates e a melhor opinião não passa sem disputas<sup>201</sup>. É então somente quando o corpo político está em via de dissolução que as opiniões estão divididas sobre as matérias de legislação, e que “a unanimidade não reina mais nos votos”. Há então poucas chances para que as leis votadas por uma fraca maioria, e após longos debates, sejam realmente a expressão da vontade geral. A unanimidade constitui, portanto, para Rousseau, senão uma regra da qual não devemos nos distanciar em nenhum caso, ao menos um ideal do qual devemos nos aproximar tanto quanto possível.

Enquanto o Estado permanece sã, as divergências de opinião entre os cidadãos são pouco sensíveis e podem facilmente anular-se mutuamente. Elas não impedem que a vontade geral continue sendo, em sua essência, uma vontade unânime. “Ela deve, diz Rousseau, partir de todos para aplicar-se a todos”<sup>202</sup>. “A vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral; é por ela que eles são cidadãos e livres”<sup>203</sup>. O ideal é que a vontade geral seja a vontade de todos, e assim ocorre em todo Estado bem constituído. Trata-se, então, de uma vontade unânime em seu princípio, própria de cada cidadão e comum a todos, em outras palavras, trata-se do acordo de todos os membros do Estado a respeito dos problemas que concernem a todos eles. Poderíamos dizer, sem nos desviarmos em demasia do pensamento do autor, que a vontade geral é a vontade de um cidadão qualquer quando, sendo consultado a respeito das questões que concernem à comunidade inteira, ele abstrai de seus preconceitos ou preferências pessoais, e dá um parecer que poderia, no direito, receber a aprovação unânime de seus concidadãos e que, por conseguinte, seria suscetível de ser erigido como lei universal, válida para o corpo todo do Estado<sup>204</sup>.

<sup>201</sup> *Contrato social*, Liv. IV, Cap. I, p. 286-7.

<sup>202</sup> *Ibidem*, Liv. II, Cap. IV, p. 168.

<sup>203</sup> *Ibidem*, Liv. IV, Cap. II, p. 291.

Assim definida, a vontade geral é, da mesma maneira que a consciência, uma *regra de justiça* que impede a liberdade de destruir-se a si mesma. Rousseau, por sua vez, jamais insistiu sobre a analogia entre a vontade geral e a consciência. Mas, como alguns historiadores notaram<sup>205</sup>, essa analogia resulta claramente da comparação dos textos do *Contrato social* e da *Profissão de fé do vigário saboiano*.

1º A vontade geral e a consciência têm traços comuns, antes de tudo, não apenas por serem “sempre retas” e “indestrutíveis”, mas também por poderem tornar-se mudas em cada indivíduo quando as paixões ou os preconceitos falam mais forte do que elas<sup>206</sup>. “Quando [...]

REGRA DE JUSTIÇA

<sup>204</sup> Vê-se, então, que poderíamos descobrir na doutrina política de Rousseau um formalismo análogo àquele que caracteriza a doutrina moral de Kant. Em suas respectivas edições do *Contrato social*, Beaulavon (Paris, Rieder, 1931, Introdução, p. 36 sqq.) e Halbwachs (Paris, Aubier, 1943, p. 100 sqq.) insistiram amplamente sobre esse ponto.

<sup>205</sup> Em particular, Beaulavon (*Du Contrat social*, Paris, Rieder, 1931, p. 36) e, sobretudo, Gurvitch. “Não é em vão, escreve Gurvitch, que Rousseau caracteriza por vezes a ‘vontade geral’ nos mesmos termos que empregara para caracterizar a consciência moral. ‘É essa voz celeste, diz ele, em seu artigo *Da economia política*, que... ensina (a cada um) a agir segundo as máximas de seu próprio juízo e a não estar em contradição consigo mesmo’. A vontade geral é então apenas a encarnação da essência abstrata e extratemporal de cada pessoa em seu aspecto jurídico, essência imanente à consciência individual, como sua parte integrante... Ela é a razão jurídica ideal imanente a cada consciência pessoal” (*L'idée du droit social, histoire doctrinale depuis le XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1932, p. 264). Num outro escrito (“Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten”, *Kant-Studien*, Band XXVII, 1922, p. 152), Gurvitch diz mais simplesmente: “A vontade geral é uma direção da consciência, seu aspecto jurídico e abstrato”.

<sup>206</sup> A vontade geral, como a consciência, deve ser consultada, segundo uma fórmula cara a Rousseau, *no silêncio das paixões*. “Que a vontade geral seja em cada indivíduo um ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões sobre o que o homem pode exigir de seu semelhante, e sobre o que seu semelhante está no direito de exigir dele, ninguém discordará” (*Manuscrito de Genebra*, Liv. I, Cap. I; *Pol. Writ.*, I, 452). Sabe-se que essa definição da vontade geral já se encontra no artigo “Direito natural” da *Enciclopédia*, e que ela deve ser atribuída a Diderot.

UNANIMIDADE  
COMO IDEAL

o laço social é rompido em todos os corações, (e) o interesse mais vil orna-se descaradamente com o sagrado nome bem público, então *a vontade geral torna-se muda*, escreve Rousseau no *Contrato social*<sup>207</sup>. Ele diz o mesmo na *Profissão de fé*<sup>208</sup>: “A consciência é tímida, ela ama o retiro e a paz; a mundanidade e o barulho a assustam; os preconceitos dos quais a fizemos nascer são seus mais cruéis inimigos, diante deles ela foge ou *cala-se*; sua voz barulhenta abafa a dela e a impede de se fazer ouvir... Ela desalenta-se à força de ser muito recusada; *ela não nos fala* mais, não nos responde mais; e após tamanho desprezo em relação a ela, custa tanto evocá-la quanto custou bani-la”.

2º Mostramos em outro texto<sup>209</sup> que, se, segundo Rousseau, não é “impossível explicar o princípio imediato da consciência pelas conseqüências de nossa natureza”<sup>210</sup>, é porque, como todo impulso natural, ela deriva em todos os homens do “amor a si mesmo”. Ora, o mesmo ocorre com a vontade geral. Ela não pode vincular-se à nossa natureza sem derivar, por sua vez, do “amor de si”, já que este é, segundo Rousseau, “o único motivo que faz os homens agir”<sup>211</sup>. É o que mostra o seguinte texto do *Contrato social*<sup>212</sup>: “Por que a vontade geral é sempre reta, e por que todos querem constantemente a felicidade de cada um deles, se não é porque não há ninguém que não se aproprie dessa palavra *cada um*, e que não pense em si mesmo ao votar por todos? O que prova que a igualdade de direito e a noção de justiça que ela produz derivam da preferência que cada um se dá e, por conse-

<sup>207</sup> *Contrato social*, Liv. IV, Cap. I, p. 287.

<sup>208</sup> *La “Profession de foi du vicaire savoyard”...*, ed. Masson, p. 277.

<sup>209</sup> “Les rapports de la morale et de la religion chez J.-J. Rousseau”, *Revue philosophique*, abril-junho de 1949.

<sup>210</sup> *La “Profession de foi du vicaire savoyard”...*, ed. Masson, p. 271.

<sup>211</sup> “O amor a si mesmo é o mais poderoso e, em minha opinião, o único motivo que faz os homens agir”, escreve Rousseau ao Abade de Carondelet, em 4 de março de 1764 (*C. G.*, v. X, p. 340).

<sup>212</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 167-8.

qüência, da natureza do homem”. Rousseau diz em outro texto<sup>213</sup> que “praticar o bem pelo bem, é praticá-lo por si mesmo, por nosso próprio interesse”. Ora, isso não é menos verdadeiro do *bem público*, para o qual nos leva a vontade geral, do que do *bem de nossa alma*, para o qual nos leva o impulso interior da consciência. Com efeito, Rousseau escreve na *Carta a Beaumont*<sup>214</sup>: “Ninguém quer o bem público senão quando este concorda com o seu: esse acordo é também o objetivo do verdadeiro político que busca tornar os povos felizes e bons”. Se certos cidadãos preferem seu interesse particular ao interesse comum, é porque, cegados pelas paixões, eles perdem inteiramente de vista o laço que une seu bem próprio ao bem público. Eles não vêem que, ao sacrificar o interesse comum, prejudicam a eles mesmos. “Cada um, *desvinculando seu interesse do interesse comum*, vê que não pode separá-los totalmente; mas sua parte do mal público não lhe parece nada perto do bem exclusivo do qual ele pretende apropriar-se. Excetuando esse bem particular, ele quer o bem geral *por seu próprio interesse*, tão fortemente quanto um outro”<sup>215</sup>. Portanto, é o interesse pessoal que continua sendo a base do sistema político de Rousseau: não se trata, para ele, de exigir que o indivíduo se sacrifique à coletividade, mas de levá-lo a compreender que, dadas as condições da vida em sociedade e o “jogo de toda a máquina” política, o interesse de cada cidadão está ligado ao interesse de todos os outros, e que, consagrando-se ao bem público, cada um só age finalmente para seu próprio bem.

Certos historiadores têm a tendência de fazer da vontade geral uma espécie de consciência coletiva, cuja pressão chegaria de fora ao indivíduo, e que seria destinada, antes de tudo, a assegurar a coesão do corpo social. “A vontade geral, escreve por exemplo Vaughan, é para Rousseau simplesmente a expressão do corpo coletivo (*the corporate self*). Ela é esse corpo enquanto ele está dirigido para a ação, e a esta

<sup>213</sup> Carta a Offreville, de 4 de outubro de 1761 (*C. G.*, v. VI, p. 227).

<sup>214</sup> III, 65.

<sup>215</sup> *Contrato social*, Liv. IV, Cap. I, p. 287.

INTERESSE  
PESSOAL É  
A BASE DO  
SISTEMA  
POLÍTICO

conduz. O que implica a existência do Estado, concebido no sentido pleno da palavra, como um corpo coletivo (*a corporate body*), que tem uma vida própria, inteiramente distinta da vida dos indivíduos que o compõem<sup>216</sup>.

Ora, totalmente ao contrário do que afirma aqui seu sábio editor, Rousseau disse e repetiu que o Estado é um “corpo artificial” ou um “ser moral”, que deve sua existência ao pacto social. Para ele, qualquer coletividade é apenas uma soma de indivíduos *unidos* por uma convenção. “O Estado ou a cidade, diz ele, é apenas uma pessoa moral cuja vida consiste na união de seus membros<sup>217</sup>. “O que faz com que o Estado seja um? É a união de seus membros. E de onde nasce a união de seus membros? Da obrigação que os vincula. Até aqui, tudo vai bem<sup>218</sup>. O que importa a Rousseau é saber sob quais condições o indivíduo não somente é *forçado*, mas também *obrigado* a obedecer à autoridade do Estado. Trata-se, portanto, de saber por que razão a vontade geral *obriga* todos os cidadãos, e porque estes não podem, sem injustiça, resistir à sua autoridade. Ora, sobre esse ponto, os textos de Rousseau são formais. O cidadão tem o dever de obedecer ou de se

<sup>216</sup> *Pol. Writ.*, Introdução, 61. Em sua edição clássica do *Contrato social* (Introdução, p. xxvii sq.), Vaughan retoma a mesma interpretação sob uma forma ainda mais categórica. Faz parte da convicção de Rousseau, diz ele, que “a comunidade, o Estado é alguma coisa de essencialmente diferente da soma dos indivíduos que o compõem; que ele tem uma existência ou uma vida própria, de modo algum idêntica à de seus membros considerados como uma pluralidade de indivíduos; que o Estado não é um agregado, mas uma coletividade que possui unidade; que ele é, em uma palavra, um organismo para cuja vida, cada membro contribui, consciente ou inconscientemente, segundo suas capacidades, e que confere a cada membro um caráter inteiramente diferente daquele que ele teria como indivíduo... A idéia do Estado considerado como um organismo domina todo o *Contrato social*”. Mostraremos em nosso apêndice (ver no final do livro, Apêndice IV) que as fórmulas organicistas de Rousseau não têm o sentido nem o alcance que lhes empresta aqui Vaughan.

<sup>217</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 165.

<sup>218</sup> *Cartas escritas da montanha*, Carta VI (*Pol. Writ.*, II, 199-200).

submeter à vontade geral, não por ela representar o interesse comum ou um interesse superior, mas porque nisso ele se engajou formalmente pelo pacto social. “Dissemos que a Lei é um ato público e solene da vontade geral; e como, pelo pacto fundamental, todos se submeteram a essa vontade, é somente desse pacto que toda lei tira sua força<sup>219</sup>. A obrigação de obedecer à vontade geral tem então seu fundamento no pacto social, no engajamento ou consentimento de todos. A autoridade soberana só é legítima porque é voluntariamente aceita, porque pelo pacto social os cidadãos assumiram o compromisso de agir “sob a suprema direção da vontade geral”.

Assim, Rousseau tem uma concepção do fundamento da obrigação totalmente diferente da de Durkheim e sua escola. A obrigação não implica de modo algum que exista uma autoridade externa e superior aos indivíduos, autoridade que impõe seu respeito. Ela tem seu fundamento no próprio indivíduo, no compromisso que ele assumiu de submeter-se. “Qual fundamento a obrigação entre os homens pode ter que seja mais seguro do que o livre engajamento daquele que se obriga? Pode-se discutir qualquer outro princípio; sobre este não se poderia<sup>220</sup>. A concepção rousseauísta da obrigação não tem, portanto, nenhuma relação com a de Durkheim: ela é rigorosamente individualista. A autoridade política tem seu fundamento no ato pelo qual o indivíduo se engaja em obedecer à vontade geral. A fonte primeira da soberana é o próprio indivíduo.

Por certo, como já tivemos ocasião de indicar, a vontade geral só é possível se existe um interesse comum que sirva de ligação entre os associados e constitua, assim, o fundamento psicológico da associação. Mas não se pode interpretar esse interesse comum no sentido de um interesse coletivo especificamente social e essencialmente diferente do interesse individual. Durkheim, aliás, não se enganou sobre isso. Em seu estudo sobre o *Contrato social*, ele sublinha a oposição entre a

<sup>219</sup> *Manuscrito de Genebra*, Liv. II, Cap. IV (*Pol. Writ.*, I, 492).

<sup>220</sup> *Cartas escritas da montanha*, Carta VI (*Pol. Writ.*, II, 200).

concepção sociológica e a de Rousseau. “Concebe-se às vezes, diz ele, o interesse coletivo como o interesse próprio do corpo social. Considera-se, então, este último como uma personalidade de um gênero novo, que tem necessidades especiais e heterogêneas em relação àquelas que os indivíduos podem experimentar. Sem dúvida, mesmo nesse sentido, o que é útil ou necessário à sociedade interessa os particulares porque eles sentem os efeitos dos estados sociais. Mas esse interesse é apenas mediato. A utilidade coletiva tem algo de específico; ela não é determinada em função do indivíduo, considerado sob um aspecto ou outro, mas em função do ser social considerado em sua unidade orgânica. Tal não é a concepção que tem Rousseau. Para ele, o que é útil a todos é o que é útil a cada um. O interesse comum é o interesse do indivíduo médio. Portanto, a vontade geral é aquela de todos os particulares enquanto estes querem o que melhor convém, não a um ou a outro dentre eles, mas a cada cidadão em geral, considerando-se o estado civil e as condições determinadas da sociedade. Ela existe a partir do momento em que ‘todos querem a felicidade de cada um deles’ (*Contrato social*, II, 4, p. 167); e ela tem de tal modo o indivíduo como objeto que frequentemente está acompanhada de egoísmo”<sup>221</sup>.

Não poderíamos, então, sem deformar inteiramente o sentido da doutrina de Rousseau, fazer da vontade geral uma “representação coletiva”<sup>222</sup> ou a expressão de um interesse coletivo, distinto do interesse do indivíduo. É sempre seu próprio interesse que o cidadão tem em vista ao submeter-se à vontade geral. Esta é essencialmente uma “regra de justiça”<sup>223</sup> que o indivíduo, consciente das condições da vida

<sup>221</sup> Durkheim, É., “Le Contrat Social de Rousseau”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, março-abril de 1918, p. 138-9.

<sup>222</sup> Em sua edição do *Contrato social* (Paris, Aubier, 1943, p. 97), Halbwachs alia-se à interpretação de Vaughan e declara que a vontade geral é “o que chamamos hoje de uma representação coletiva”.

<sup>223</sup> “Essa vontade geral, que tende sempre à conservação e ao bem-estar do todo e de cada parte, e que é a fonte das leis, é para todos os membros do Estado, em relação a eles e a este, a regra do justo e do injusto... Essa regra de justiça, certa

em sociedade, aceita para seu próprio bem, para sua segurança pessoal<sup>224</sup> e para a salvaguarda de sua liberdade. “Acordo admirável entre o interesse e a justiça”, diz Rousseau<sup>225</sup>. Desse acordo resulta a liberdade para todos, pois no estado civil a liberdade é inseparável da justiça. Trata-se de um ponto sobre o qual Rousseau insistiu amplamente e que é importante compreendermos. “Não conheço, diz Rousseau, uma vontade verdadeiramente livre além daquela à qual ninguém tem o direito de opor resistência. Na liberdade comum, ninguém tem o direito de fazer o que a liberdade de um outro lhe proíbe<sup>226</sup>; e a verdadeira liberdade não é jamais autodestrutiva. Assim, a liberdade sem a justiça é uma verdadeira contradição; pois, o que quer que se faça, tudo enfastia na execução de uma vontade desordenada”<sup>227</sup>. Do que se segue que a liberdade do homem civil nada tem em comum com a independência do homem selvagem. Rousseau foi finalmente levado a opor, tão energicamente quanto Montesquieu<sup>228</sup>, a liberdade à independência: “Pode-se até querer confundir, diz ele, a independência

LIBERDADES  
&  
JUSTIÇA

em relação a todos os cidadãos, pode ser incorreta com os estrangeiros” (*Economia política*, *Pol. Writ.*, I, 241-2). Hendel (*Jean-Jacques Rousseau moralist*, I, 118) assimila a vontade geral à idéia platônica da justiça: “The ‘general will’ in Rousseau’s treatment is thus a new version of Plato’s Idea of Justice”.

<sup>224</sup> Cf. o texto da *Economia política* citado acima (*Pol. Writ.*, I, 252-3).

<sup>225</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 169-70.

<sup>226</sup> Cf. a definição da liberdade no art. IV da *Declaração dos Direitos do Homem*: “A liberdade consiste em poder fazer tudo o que não prejudica outrem; assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem outros limites além daqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o usufruto desses mesmos direitos; esses limites só podem ser determinados pela lei”.

<sup>227</sup> *Cartas escritas da montanha*, Carta VIII (*Pol. Writ.*, II, 235).

<sup>228</sup> “É preciso colocar-se no espírito o que é a independência e o que é a liberdade. A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem; e se um cidadão pudesse fazer o que elas proíbem, não haveria mais liberdade, porque os outros teriam igualmente esse poder”. *Espírito das leis*, Liv. XI, Cap. III (*Oeuvres...*, v. IV, p. 4).

com a liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que chegam a excluir-se mutuamente. Quando cada um faz o que lhe apraz, faz-se freqüentemente o que desagrada a outros; e isso não se chama um estado livre<sup>229</sup>.

Tal observação só pode aplicar-se no estado civil em que, em razão das relações sociais, a justiça torna-se a condição da liberdade. O estado de natureza é um estado livre precisamente porque todos os homens nele gozam de sua independência sem que uma regra comum seja necessária para preservá-los de uma sujeição mútua. Desconhecida e supérflua no estado de natureza<sup>230</sup>, a noção de justiça só se torna útil aos homens a partir do momento em que o problema de suas relações mútuas é colocado. O isolamento do homem selvagem, o equilíbrio de suas forças e de suas necessidades<sup>231</sup> fazem dele um ser inde-

<sup>229</sup> *Cartas escritas da montanha*, Carta VIII (*Pol. Writ.*, II, 234).

<sup>230</sup> “Todos os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de remontar ao estado de natureza... Alguns não hesitaram em supor no homem, nesse estado, a noção do justo e do injusto sem se preocuparem com mostrar que ele tinha essa noção, ou que esta lhe fosse útil” (*Discurso sobre a desigualdade*, em *Pol. Writ.*, I, 140-1).

<sup>231</sup> “É somente nesse estado primitivo que o equilíbrio do poder e do desejo é encontrado, e que o homem não é infeliz”. “Quem faz o que quer é feliz se bastar-se a si mesmo; é o caso do homem que vive no estado de natureza”. Reencontramos nessas fórmulas do *Emílio* (Liv. II; II, 47 e 52) o paradoxo que Rousseau havia sustentado no *Discurso sobre a desigualdade*, no qual, tomando o inverso da tese de Hobbes (*De Cive*, Cap. X, §1) e de Pufendorf (*Le droit de la nature*, Liv. II, Cap. II, §2), ele opunha as vantagens do estado de natureza aos inconvenientes do estado civil (ver, em particular, a nota *i*, e *Pol. Writ.*, I, 158: “Que se julgue, então, com menos orgulho, de que lado está a verdadeira miséria”). Considerando-se as coisas somente do ponto de vista da felicidade, o estado de natureza é preferível à vida civil. Essa sempre foi a opinião de Rousseau. É, além disso, de um ponto de vista totalmente distinto que ele proclama no *Contrato social* (Liv. I, Cap. VIII, p. 147-8) a superioridade da vida civil. Se o homem deve felicitar-se por ter abandonado o estado de natureza, é porque a vida social o obriga a fazer uso de sua razão e o eleva à moralidade e à virtude. “Ó Emílio!

pendente, um absoluto que se basta a si mesmo. Nada o engaja a entrar em relação com seus semelhantes. Estes não constituem, portanto, para ele, uma presa que o tente, nem tampouco um perigo que o ameace<sup>232</sup>. Enquanto os homens permanecem em sua condição primitiva, não há porque temer que sua independência degenera em tirania<sup>233</sup>.

Com as relações sociais, tudo muda. O amor de si, que no estado de natureza era um sentimento absoluto, torna-se um “sentimento relativo pelo qual nos comparamos”, transforma-se em amor-próprio e engendra nos homens um apetite insaciável de dominação. A desigualdade, cujos efeitos quase não se faziam sentir no estado de natureza, torna-se preponderante e exerce uma influência nefasta sobre as relações de homem a homem. Do que resulta que a independência de uns constitua uma ameaça para os outros, o mais fraco encon-

onde está o homem de bem que nada deve a seu país? Qualquer que seja este, ele lhe deve o que há de mais precioso para o homem, a moralidade de suas ações e o amor à virtude. Nascido no fundo de uma floresta, ele teria vivido mais feliz e mais livre; mas, nada tendo a combater para seguir suas inclinações, ele teria sido bom sem mérito, ele não teria sido virtuoso, e agora ele sabe sê-lo apesar de suas paixões” (II, 445). Compreendemos melhor, após termos lido essa passagem do *Emílio*, a predileção de Kant por essa obra. O autor do *Emílio* afirma, com efeito, como o fará mais tarde o autor da *Razão prática*, que a moralidade e a virtude são, para o homem, bens mais preciosos do que a própria felicidade. Esses bens não são dons da natureza, o homem selvagem os ignora; é somente pela disciplina que lhe impõe a vida social que o cidadão pode merecê-los e adquiri-los.

<sup>232</sup> O homem selvagem vive “sem nenhuma necessidade de seus semelhantes nem tampouco qualquer desejo de prejudicá-los” (*Discurso sobre a desigualdade*, em *Pol. Writ.*, I, 165-6).

<sup>233</sup> “Cada um deve ver que, sendo os laços da servidão formados apenas pela dependência mútua entre os homens e pelas necessidades recíprocas que os unem, é impossível sujeitar um homem sem antes tê-lo colocado no caso de não poder dispensar um outro: situação que, não existindo no estado de natureza, deixa todos livres do jugo e torna vã a lei do mais forte” (*Discurso sobre a desigualdade*, em *Pol. Writ.*, I, 167-8).

trando-se constantemente prestes a cair sob a dominação do mais forte, e o mais pobre prestes a tornar-se o ludíbrio do mais rico. A liberdade natural só pode doravante subsistir em prejuízo do maior número. A independência pela qual se afirma a vontade particular de cada um torna-se uma fonte de desordem, pois “nenhuma vontade particular pode ser ordenada no sistema social”<sup>234</sup>. Além disso, o contrato social tem como finalidade instituir uma regra de justiça ou uma lei de razão – a vontade geral – que, servindo de base às relações sociais, “restabelece no direito a igualdade natural entre os homens” e, assim, assegura a liberdade a todos.

No estado de natureza, as vontades particulares não têm, por assim dizer, a ocasião de entrar em contato ou em conflito. É por isso que a desigualdade natural não é um obstáculo à independência de todos. Aqueles que se associam pelo pacto fundamental e colocam-se “sob a suprema direção da vontade geral” se propõem chegar a um mesmo resultado. O pacto social é um artifício ou uma convenção destinada a substituir, “às relações particulares de homem a homem”, a relação do cidadão à lei. Para que a liberdade seja salva no seio do estado civil, é preciso que cada associado tome a vontade geral, de bom grado ou pela força, como regra de sua conduta e que, sem condescender às suas relações individuais com os outros associados, sem levar em conta suas preferências pessoais, ele só aja considerando a relação que o une ao todo, isto é, ao corpo do qual ele é membro.

Assim, na sociedade civil e no isolamento do estado de natureza, as condições da liberdade não são as mesmas. Quando vive em sociedade com seus semelhantes, o homem deve fazer uso de sua razão e aceitar uma disciplina que pode dispensar no estado de natureza, no qual o instinto é para ele um guia suficiente e seguro, e a razão uma faculdade “virtual” e supérflua. “Ele tinha somente no instinto, diz Rousseau, tudo de que precisava para viver no estado de natureza; na razão cultivada ele só tem o que precisa para viver em sociedade”<sup>235</sup>.

<sup>234</sup> *Emílio*, Liv. II (II, 52, nota 1).

O homem não pode, portanto, adaptar-se às condições da vida em sociedade sem mudar os princípios de sua conduta, sem consultar sua razão no lugar de entregar-se cegamente ao instinto<sup>236</sup>. “Essa passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança muito notável, ao substituir em sua conduta a justiça ao instinto, e ao dar às suas ações a moralidade que lhes faltava anteriormente. É somente então que, tendo a voz do dever sucedido ao impulso físico, e o direito ao apetite, o homem que até então só tinha olhado a si mesmo, vê-se forçado a agir segundo outros princípios e a consultar sua razão antes de escutar suas inclinações”<sup>237</sup>. É a idéia fundamental de todo o sistema de Rousseau que o homem deve, uma vez que vive em sociedade, reconquistar pelo bom uso de sua razão os bens dos quais gozaria sem esforço e sem mérito no estado de natureza. Ora, o mais precioso de todos esses bens, aquele do qual o homem tem menos direito de despojar-se, é a liberdade<sup>238</sup>. Além disso, é preciso que cada

<sup>235</sup> *Discurso sobre a desigualdade*, *Pol. Writ.*, I, 159.

<sup>236</sup> Cf. a fórmula tão curiosa do *Emílio*, no Liv. IV: “Desconfiai do instinto assim que não estiverdes mais limitados a ele. Ele é bom enquanto age só (isto é, no estado de natureza); ele é suspeito assim que se mistura às instituições dos homens: não se deve destruí-lo, é preciso regrá-lo; e isso é talvez mais difícil do que aniquilá-lo” (II, 307).

<sup>237</sup> *Contrato social*, Liv. I, Cap. VIII, p. 147. Hobbes descreve em termos análogos a passagem do estado de natureza ao estado civil. “Eis, diz ele, os três meios pelos quais os homens deixam a sujeição civil e adquirem essa brutal e, contudo, natural liberdade que dá a todos um igual poder sobre todas as coisas. Chamo essa liberdade de intratável e brutal; pois, com efeito, se comparamos o estado de natureza com o estado político, isto é, a liberdade com a sujeição, encontraremos a mesma proporção entre as bestas e os animais razoáveis” (*De Cive*, Cap. VII, §17, *in fine*). Cf. a fórmula de Rousseau (*Contrato social*, Liv. I, Cap. VIII, p. 148): “Ele deveria abençoar sem cessar o instante feliz que... de um animal estúpido e limitado, fez um ser inteligente e um homem”. A única diferença entre Hobbes e Rousseau é que, para este, o estado civil continua sendo “um estado livre”.

<sup>238</sup> Cf. o texto do *Discurso sobre a desigualdade* (*Pol. Writ.*, I, 187) que citamos acima, p. 296, nota 90.

associado encontra-se depois do pacto “tão livre quanto antes”. Mas a liberdade do homem civil não se confunde com a independência do homem selvagem: trata-se, segundo a excelente fórmula de André Ravier, de uma liberdade “reconquistada por meio de uma submissão”<sup>239</sup>.

É somente “sujeitando-se” às leis, logo, renunciando à sua independência natural, que o homem que vive em sociedade pode preservar-se da tirania e tornar-se livre. “A essência do corpo político, diz Rousseau, está no acordo entre a obediência e a liberdade”<sup>240</sup>. Esse acordo é realizado pela instituição da lei. “Por que arte inconcebível pôde-se encontrar o meio de *sujeitar* os homens para torná-los livres?... Como pode ocorrer que eles obedeçam e que ninguém comande, que eles sirvam e que não tenham um senhor; com efeito, ainda mais livres se, sob uma aparente sujeição, ninguém perde de sua liberdade senão o que pode prejudicar à de um outro? Esses prodígios são a obra da Lei. É somente à Lei que os homens devem a justiça e a liberdade<sup>241</sup>; é esse órgão salutar da vontade de todos que restabelece no direito a igualdade natural entre os homens; é essa voz celeste que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública, e que o ensina a agir segundo as máximas de seu próprio juízo e a não estar em contradição consigo mesmo”<sup>242</sup>.

<sup>239</sup> Ravier, A., *L'Éducation de l'homme nouveau, Essai historique et critique sur le livre de l'Émile de J.-J. Rousseau*, Issoudun, Spes, 1941, v. II, p. 377.

<sup>240</sup> *Contrato social*, Liv. III, Cap. XIII, p. 266.

<sup>241</sup> Cf. a passagem análoga das *Cartas escritas da montanha*, Carta VIII (*Pol. Writ.*, II, 235): “Não há, portanto, liberdade sem leis, nem onde alguém está acima das leis: mesmo no estado de natureza o homem só é livre com o auxílio da lei natural, que comanda todos. Um povo livre obedece, mas não serve; ele tem chefes, e não senhores; ele obedece às leis, mas somente a estas; e é pela força das leis que ele não obedece aos homens... Um povo é livre, qualquer que seja a forma de seu Governo, quando, naquele que o governa, ele não vê o homem, mas o órgão da Lei. Em uma palavra, a liberdade segue sempre a sorte das leis, ela reina ou perece com estas; não conheço nada de mais certo”.

<sup>242</sup> *Economia política*, *Pol. Writ.*, I, 245.

Portanto, é pela submissão às leis que os cidadãos são livres e independentes uns dos outros, como eram os homens que viviam no estado de natureza. Entretanto, após o pacto, o homem não reencontra somente sob a forma de liberdade civil o equivalente de sua independência natural, além disso é preciso contar como êxito do estado civil a justiça, a moralidade e a virtude. É somente com a vida social que começa a vida moral, e a submissão do homem à lei, garantindo-o contra toda dependência pessoal, lhe dá como acréscimo o poder de consultar sua razão, de reinar sobre suas paixões e de resistir às suas inclinações. “Ó Emílio! onde está o homem de bem que nada deva a seu país? Qualquer que seja este, ele lhe deve o que há de mais precioso para o homem, a moralidade de suas ações e o amor à virtude<sup>243</sup>. Nascido no fundo de uma floresta, ele teria vivido mais feliz e mais livre; mas nada tendo a combater para seguir suas inclinações, ele teria sido bom sem mérito, ele não teria sido virtuoso, e agora ele sabe sê-lo apesar de suas paixões... Ele aprende a combater-se a si mesmo, a vencer-se, a sacrificar seu interesse ao interesse comum. Não é verdade que ele não tira das leis nenhum benefício; elas lhe dão a coragem de ser justo, mesmo entre os celerados. Não é verdade que elas não o tenham tornado livre, elas lhe ensinaram a reinar sobre si mesmo”. Esse texto do *Emílio*<sup>244</sup> realça perfeitamente o que o homem ganha ao tor-

Virtude

<sup>243</sup> Cf. a passagem tão significativa do *Manuscrito de Genebra* (Liv. I, Cap. II): “Há ainda mais: essa perfeita independência, essa liberdade sem regra, mesmo que permanecesse junto à antiga inocência, teria tido sempre um vício essencial e nocivo ao progresso de nossas mais excelentes faculdades: a saber, a ausência dessa ligação das partes que constitui o todo. A terra estaria coberta de homens, entre os quais não haveria quase nenhuma comunicação; nos tocaríamos por alguns pontos, sem estarmos unidos por nenhum; cada um continuaria isolado entre os outros, cada um só pensaria em si; nosso entendimento não poderia desenvolver-se; viveríamos sem nada sentir, morreríamos sem ter vivido; toda a nossa felicidade consistiria em não conhecer nossa miséria; não haveria nem bondade em nossos corações, nem moralidade em nossas ações, e jamais teríamos apreciado o sentimento mais delicado da alma, que é o amor à virtude” (*Pol. Writ.*, I, 449).

<sup>244</sup> Liv. V (II, 445-6).

nar-se cidadão de um Estado. Na medida em que o pacto social o garante contra toda dependência pessoal, ele nada mais faz do que restituir-lhe sob uma outra forma um bem do qual ele já usufruía no estado de natureza. Mas a liberdade moral<sup>245</sup> é o verdadeiro benefício que o homem retira da instituição da sociedade civil. A disciplina que lhe impõe a vida social o obriga a fazer uso de sua razão e a tornar-se um homem digno desse nome, enquanto o selvagem do Segundo *Discurso* era apenas “um animal estúpido e limitado”<sup>246</sup>. Ao passar do estado de natureza para o estado civil, ele cria as condições de seu progresso intelectual e moral, suas faculdades mais nobres – a razão e a consciência –, que eram apenas “virtuais”, enquanto ele vivia solitário, “são exercidas e desenvolvidas”, e ele mesmo se eleva a um grau superior de liberdade. É isso que, segundo Rousseau, constitui a verdadeira razão de ser do pacto e que, em última análise, o torna legítimo.

Vemos aqui o que separa a concepção rousseuista do pacto social das teorias anteriores do contrato. Para a maior parte dos predecessores de Rousseau, com exceção de Montesquieu e de Locke, o consentimento daquele que se obriga em relação a outrem é o único fundamento da obrigação. Pouco importa que tenhamos sido coagidos pela força das coisas a concluir um pacto, ou que tenhamos nos engajado livremente e com pleno conhecimento de causa. Basta que alguém tenha dado seu consentimento para que seja obrigado em consciência a respeitar seus engajamentos, mesmo que estes lhe tenham sido impostos pela necessidade ou extorquidos pela força. Em nome

<sup>245</sup> Sobre a noção de liberdade moral em Rousseau, ver o excelente capítulo de André Ravier (*L'Éducation de l'homme nouveau...*, v. II, p. 327-89) e nossa obra *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*, Cap. III, p. 112 sqq.

<sup>246</sup> *Contrato social*, Liv. I, Cap. VIII, p. 148. Rousseau escreve na *Carta a Beaumont* (III, 64-5): “A consciência é, portanto, nula no homem que nada comparou e que não viu suas relações. Nesse estado, o homem só conhece a ele mesmo; ele não vê seu bem-estar nem oposto nem conforme ao de alguém; ele não odeia nem ama nada; limitado somente ao instinto físico, ele é nulo, ele é besta: é o que mostrei em meu *Discurso sobre a desigualdade*”.

desse princípio<sup>247</sup> os juriconsultos conseguiam justificar o direito de escravidão, o direito de conquista e o despotismo. Na medida em que o escravo, o povo vencido ou os súditos de um monarca absoluto deram seu consentimento ao pacto que os priva de sua liberdade e que consagra sua sujeição, a autoridade à qual eles estão submetidos é legítima.

É o que Rousseau sempre se recusou a admitir e jamais cessou de protestar contra tal concepção do contrato. Para ele, mesmo que quisessem, mesmo que tivessem a covardia de consentir, nem o homem nem o povo tem o direito de alienar sua liberdade e de livrar-se ao capricho de um senhor ou de um déspota. Se as cláusulas de um contrato são manifestamente injustas e contrárias ao direito natural, o consentimento daqueles que se engajam não impede que o ato seja nulo. Assim, a validade do contrato não depende unicamente do consentimento das partes contratantes. Quão importante seja esse consentimento – vimos o preço que Rousseau lhe confere –, ele não poderia bastar para tornar válida qualquer convenção. “Seria difícil, diz Rousseau, mostrar a validade de um contrato que só obrigaria uma das partes, no qual se colocaria tudo de um lado, e nada de outro, e que só se voltaria em prejuízo daquele que se engaja”<sup>248</sup>. Há, portanto, cláusulas que acarretam a nulidade do ato porque são contrárias à equidade ou porque degradam aquele que a ele subscreve. Que se tenha concluído, por inadvertência, por estupidez ou sob o império do medo, um engajamento suscetível de nos prejudicar ou de nos aviltar, esse engajamento, apesar de nosso consentimento, não poderia ser nem válido nem conforme ao direito. É o que ocorre com o pacto de

<sup>247</sup> É em nome do mesmo princípio que os liberais do século XIX justificam o contrato de trabalho, mesmo quando a remuneração do operário é manifestamente insuficiente e equivalha a uma exploração iníqua. Na medida em que o empregado aceitou trabalhar em troca do salário que o empregador lhe propõe, a convenção continua válida em direito, mesmo se ela insulta a equidade e a justiça.

<sup>248</sup> *Discurso sobre a desigualdade*, *Pol. Writ.*, I, 186.



escravidão. Ele é nulo porque nenhum homem, sob qualquer que seja o pretexto, tem o direito de despojar-se de sua liberdade.

Ora, o que é verdadeiro para todo contrato aplica-se igualmente ao pacto social. “Por essa condição da liberdade, que engloba outras, diz Rousseau, nem todos os tipos de engajamento são válidos, mesmo diante dos tribunais humanos. Assim, para determiná-lo (o pacto social), deve-se explicar sua natureza; deve-se encontrar seu uso e sua finalidade; deve-se provar que ele é conveniente aos homens e que nada tem de contrário às leis naturais. Pois não é mais permitido infringir as leis naturais pelo contrato social do que é permitido infringir as leis positivas pelos contratos dos particulares; e é somente por essas leis que existe a liberdade que dá força ao engajamento”<sup>249</sup>. Assim, o pacto social não tira sua força unicamente do consentimento de todos os cidadãos; sua validade depende de seu “uso” e de sua “finalidade”. Ele não poderia ser válido se não fosse “conveniente aos homens”, se estes não encontrassem nele a garantia de sua liberdade, a qual eles não podem alienar sem degradar seu ser. Por meio do pacto social, o homem torna-se capaz de viver em conformidade com a sua verdadeira natureza, pois é somente no seio da sociedade civil que ele pode desenvolver seu ser moral, enquanto o selvagem do Segundo *Discurso*, em sua solidão, continua “limitado somente ao instinto físico”. Se o pacto social é um engajamento válido, é antes de tudo porque a vida social é para o homem preferível ao isolamento e à independência do estado de natureza, é porque as leis e a coerção contida nelas fazem de cada cidadão um homem justo, livre e senhor de si, apesar de suas paixões.

Assim, contrariamente ao que se poderia acreditar, o estado de natureza não é, segundo Rousseau, o estado mais conveniente ao gênero humano, nem o mais conforme com a nossa verdadeira natureza. É somente no seio da sociedade civil, sob a coerção das leis, que o homem pode desenvolver todas as suas faculdades e viver em confor-

<sup>249</sup> *Cartas escritas de Montanha*, Carta VI (*Pol. Writ.*, II, 200).

midade com sua destinação natural. Kant o havia compreendido perfeitamente, e foi inspirado por Rousseau que ele escreve em suas *Reflexões sobre a antropologia*<sup>250</sup>: “É por meio da coerção civil que o homem atinge realmente, em sua totalidade, sua destinação natural, isto é, o desenvolvimento de seus talentos”. Mas Kant, nesse ponto mais conseqüente do que Rousseau, não hesitará em afirmar que formar as sociedades civis é, para o homem, não somente uma necessidade, mas uma verdadeira obrigação.

<sup>250</sup> Edição de Benno Erdmann, Leipzig, 1882, nº 676, p. 213.

tuíntes, estes não considerariam um crime se ele tivesse opinado como um bom cidadão sobre uma matéria que não havia sido prevista e sobre a qual eles nada teriam determinado. Enfim acrescento que, mesmo se houvesse, com efeito, algum inconveniente em manter assim os Núncios submetidos às suas instruções, não haveria o que balançar, em face da vantagem imensa que é a da Lei jamais deixar de ser a expressão real das vontades da nação<sup>101</sup>.

Esse texto está em perfeito acordo com os princípios do *Contrato social*, já que às instruções dos Núncios os fazem simples “comissários” do povo, e não lhes deixamos nenhuma iniciativa em matéria legislativa. Todavia, Rousseau distancia-se do espírito mesmo de sua doutrina, quando ele acrescenta: “Mas também, tomadas essas precauções, jamais deve haver conflito de jurisdição entre a Dieta e as Dietinas; e quando uma lei foi sustentada em plena Dieta, não concedo àquelas nem mesmo o direito de protestaçaõ”<sup>102</sup>. Dar força de lei às medidas votadas pela Dieta é conferir aos representantes o direito de “concluir definitivamente” e renunciar ao princípio segundo o qual “toda lei que o povo em pessoa não ratificou é nula” e “não é uma lei”<sup>103</sup>. Em virtude desse princípio, Rousseau deveria ter prescrito a ratificação das leis pelas Dietinas. Mas ele tinha demasiado bom senso para que não percebesse que tal procedimento teria tido o efeito de paralisar a potência legislativa, acarretando conflitos intermináveis entre a Dieta e as Dietinas. Em todo caso, essa concessão inesperada mostra que não faltava a Rousseau um senso político. Além disso, ela prova que ele teria se aliado, enfim, ao princípio mesmo do governo representativo, já que ele concede que, tomadas certas precauções, uma lei votada por uma assembleia eleita pode ser “a expressão real das vontades da nação”.

<sup>101</sup> *Governo da Polônia*, Cap. VII (*Pol. Writ.*, II, 451-2).

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 452.

<sup>103</sup> *Contrato social*, Liv. III, Cap. XV, p. 271.

Assim, o rigorismo que Rousseau adotava em 1762 no *Contrato social* deu lugar, em 1772, a uma atitude mais conciliatória e, sobretudo, mais realista. O que quer que tenha dito, as ambições de Rousseau não se limitavam a “trabalhar por sua pátria e pelos pequenos Estados constituídos como ela”<sup>104</sup>. Ao contrário, ele estava pronto a atenuar seus princípios para torná-los aplicáveis aos grandes Estados modernos. Em particular, no lugar de descartar sistematicamente o governo representativo, ele teria se contentado em reformá-lo. Em seu espírito, o sistema dos mandatos imperativos deveria bastar para manter, no âmbito do regime representativo, a soberania real do povo.

Tais são as conclusões que se impõem ao leitor das *Considerações sobre o governo da Polônia*. Essa obra é o testemunho do realismo político de Rousseau e nos mostra em que sentido seus discípulos atuais devem interpretar sua doutrina para adaptá-la às condições da vida política nos grandes Estados modernos.

### B. — A teoria das “partes da soberania” e as críticas de Rousseau

O capítulo do *Contrato social* (Liv. II, Cap. II) em que Rousseau afirma que “a soberania é indivisível” contém essa passagem tão frequentemente citada:

“Nossos políticos, não podendo dividir a soberania em seu princípio, dividem-na em seu objeto: dividem-na em força e vontade; em potência legislativa e potência executiva; em direitos de impostos, de justiça e de guerra; em administração interior e em poder de tratar com o estrangeiro: ora eles confundem todas essas partes, ora as separam; eles fazem do soberano um ser fantástico e formado por peças ajustadas; é como se compusessem o homem com vários corpos, um dos quais teria olhos, o outro braços, o outro pés, e nada mais. Dizem

<sup>104</sup> *Rousseau juiz de Jean-Jacques*, Terceiro Diálogo (IX, 287).

que os charlatães do Japão despedaçam uma criança aos olhos dos espectadores; depois, lançando ao ar todos os seus membros, um após outro, eles fazem a criança cair viva e toda recomposta. Tais são mais ou menos os torneios de trapaças de nossos políticos; após terem desmembrado o corpo social com um prestígio digno das feiras, eles reúnem novamente as peças sabe-se lá como.

“Esse erro decorre de não se ter noções exatas da autoridade soberana, e de se tomar por partes dessa autoridade o que era apenas emanações dela”.

A maioria dos comentadores<sup>105</sup>, com exceção contudo de Alfred Cobban<sup>106</sup>, admitem que a crítica contida nesse texto é dirigida con-

<sup>105</sup> “Essa viva crítica, escreve G. Beaulavon em sua edição do *Contrato social* (p. 158, nota 2), é dirigida principalmente contra Montesquieu, que tinha sustentado a doutrina, mais tarde clássica, da separação dos poderes”. Em seu *Rousseau penseur* (p. 383), Émile Faguet, após ter evocado a passagem que citamos, prossegue com o seguinte comentário: “É quase um procedimento habitual de Rousseau dissimular o que toma emprestado atacando seu credor e afastar a suspeita de plágio fingindo desprezar o plagiado. Pleno de Montesquieu e sabendo que vai lhe tomar a idéia fundamental da separação dos poderes, ele começa por zombar da separação dos poderes, mas ele a toma, já a tomou, e a ela se apegou como a seu bem, pelo que eu não penso, de resto, senão em felicitá-lo”. Em geral, Faguet é melhor inspirado do que nessa passagem em que acusa infundadamente Rousseau de ter zombado de Montesquieu para em seguida plagiá-lo. O primeiro dever de um crítico é informar antes de julgar. Ora, a sagacidade e a erudição de Faguet encontram-se aqui duplamente em falta. Facilmente lhe perdoaremos por ele ter acreditado, como todo mundo, que Rousseau dirige-se contra Montesquieu ao atacar os políticos que dividiram a soberania em vários poderes. Faguet é menos desculpável por ter confundido a distinção rousseauísta, entre a soberania e o governo, com o princípio da separação dos poderes. Pois é claro que em Rousseau o poder legislativo e o poder executivo não estão em equilíbrio, já que o segundo é inteiramente subordinado ao primeiro, que é o único poder soberano. A teoria de Rousseau não é a separação, mas a subordinação dos poderes do Estado, e se nosso autor inspira-se em alguém, não é em Montesquieu, mas em Locke (cf. o Cap. XIII do *Ensaio acerca do governo civil*, intitulado *Da subordinação dos poderes do Estado*).

<sup>106</sup> Cobban, A. *Rousseau and the modern state*, p. 101.

tra Montesquieu e sua célebre teoria da separação dos poderes. Essa interpretação, a primeira que se apresenta ao espírito do leitor atual, parece-nos insustentável, e por duas razões. Primeiramente, o próprio tom da passagem bastaria para mostrar que ela não é dirigida contra o autor do *Espírito das leis*. Não somente Rousseau evita, em geral, medir-se com Montesquieu, mas, além disso, a ironia e o sarcasmo são armas que, diferentemente de Voltaire<sup>107</sup>, ele não usa contra seu “ilustre” predecessor, pelo qual ele professa a maior admiração. Em segundo lugar, como nota Cobban<sup>108</sup>, a enumeração dos diferentes direitos que, segundo os políticos criticados por Rousseau, constituem “as partes da soberania” não corresponde de modo algum aos três poderes distinguidos por Montesquieu.

Na realidade, Rousseau tem em vista uma teoria que remonta a Grotius e que foi exposta minuciosamente por Pufendorf: a teoria das partes da soberania.

O Capítulo IV do Livro VII do *Direito de natureza e dos povos* tem como título: “Das partes da soberania em geral, e de sua ligação natural”. No primeiro parágrafo desse capítulo, Pufendorf examina “em que sentido se diz que a Soberania tem partes”, e escreve: “Ainda que a Soberania seja por si mesma algo simples e indivisível<sup>109</sup>, como ela é exercida por vários atos distintos segundo os diferentes meios que se deve necessariamente empregar para a conservação do Estado, concebemos nela diversas Partes que têm alguma relação com as chamadas *Partes potenciais*<sup>110</sup>. Pois não se trata de um Todo composto de

<sup>107</sup> Cf. Vaughan, *Pol. Writ.*, Introdução, I, 72, nota 1.

<sup>108</sup> *Rousseau and the modern state*, p. 101.

<sup>109</sup> São os próprios termos de Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, Liv. I, Cap. III, §17, nº 1, p.148. Citamos abaixo esse texto.

<sup>110</sup> “Entende-se aqui as Espécies de um mesmo Gênero: pois o *Todo Potencial* é o que os Escolásticos chamam, com outros termos, *Todo Lógico* ou *Universal*; sobre o que, pode-se ver os Metafísicos. Assim, concebe-se a Soberania como um Gênero cujas Espécies são o Poder Soberano de fazer a Paz ou a Guerra, o Poder Soberano de punir, o Poder Soberano de estabelecer os Impostos etc. Opõe-se a isso as *Partes Subjetivas da Soberania*, isto é, os diversos sujeitos ou as diferentes

partes de diferentes naturezas que, embora reunidas, possam subsistir cada qual separadamente. Mas, como em nossa Alma, quão simples e indivisível seja por sua natureza, concebe-se contudo tantas *Partes Potenciais* quantas forem as diferentes operações produzidas segundo a diversidade dos Objetos e dos Órgãos do Corpo que dela recebe vida e movimento; assim também, a Soberania, na medida em que prescreve Regras gerais para a condução da Vida Civil, chama-se *Poder Legislativo*; na medida em que se pronuncia sobre as dissensões entre os Cidadãos, em conformidade com essas regras, *Poder judiciário*; na medida em que arma os Cidadãos contra um Inimigo estrangeiro ou que lhes ordena pôr fim aos atos de hostilidade, *Poder de fazer a guerra e a Paz*; na medida em que escolhe Ministros para ajudá-la a cuidar dos negócios públicos, *Poder de estabelecer Magistrados*; e assim por diante”.

Vê-se a partir desse texto que, se ele não divide a soberania “em seu princípio”, Pufendorf a divide “em seu objeto”, já que ele distingue nela diferentes direitos ou vários poderes, cuja enumeração completa é a seguinte: Poder legislativo (*potestas legislativa*), Poder coativo ou direito de punir (*potestas poenas sumendi*), Poder judiciário (*potestas judiciaria*), Direito de fazer a guerra e a paz e de concluir tratados públicos e alianças (*potestas belli et pacis, idemque foederum ferendorum*), Direito de estabelecer magistrados subalternos (*jus magistratus constituendi*), Direito de fixar impostos e subsídios (*jus tributa indicendi*), Direito<sup>111</sup> de examinar as doutrinas ensinadas no Estado (*examen doctrinarum*).

...  
 pessoas entre as quais a Soberania é partilhada, como ocorria quando o Império Romano estava nas mãos de Triúnvros, Augusto, Marco Antônio e Lépido etc.” (Nota de Barbeyrac).

<sup>111</sup> Esse último direito é manifestamente destinado a subordinar a autoridade eclesiástica ao poder civil. “Enfim, o mesmo Soberano, escreve Pufendorf, deve também ter o direito de examinar as Doutrinas que são ensinadas publicamente, sobretudo aquelas que têm alguma relação com a finalidade das Sociedades Cívicas e que são capazes de exercer sobre a Consciência dos Cidadãos impressões próprias para torná-los submissos ou rebeldes ao Governo. Pois, se ao mesmo tempo em que um ordena alguma coisa sob pena de Morte natural, o outro persuade

aos Cidadãos que, ao fazer isso, eles incorrem à Danação eterna, de modo que cada um deles aja de seu lado por um direito próprio e independente; ocorrerá a partir disso, não apenas que Cidadãos inocentes poderão ser legitimamente punidos, já que eles não conseguiriam obedecer ao mesmo tempo a duas ordens contrárias; mas também que o Estado se tornará um Corpo monstruoso, ou com dois chefes (*sed et in irregulare ac bicipitem statum dissolvetur civitas*). Pois ninguém poderia servir ao mesmo tempo a dois Senhores; e aquele do qual crê-se dever seguir os mandamentos, para evitar a Danação eterna, não é menos Senhor do que aquele ao qual se obedece pelo medo da Morte temporal. Aliás, se subtraímos ao Soberano o direito de reger o que deve ser ensinado publicamente, os Cidadãos, vencidos pela Superstição, serão conduzidos pelas falsas idéias de seus cérebros” (*Le droit de la nature et des gens*, Liv. VII, Cap. IV, §11; II, 325). Nesse texto, como em tantos outros, Pufendorf contenta-se em repetir quase palavra por palavra o que dizia Hobbes. Com efeito, lemos no *De Cive* (Cap. VI, §11): “Se a lei ordena alguma coisa sob pena de morte natural e um outro a proíbe, com autoridade semelhante, sob pena de morte eterna, ocorrerá que os culpados se tornarão inocentes, que a rebelião e a desobediência serão confundidas, e que a sociedade civil será inteiramente derrubada. Pois ninguém pode servir a dois senhores; e não se deve temer menos, ou seja, deve-se obedecer antes àquele que ameaça com uma morte eterna do que àquele que não estende os suplícios para além desta vida. Segue-se, portanto, que o direito de julgar as opiniões ou doutrinas contrárias à tranqüilidade pública, ou de proibir que elas sejam ensinadas, pertence ao magistrado ou à corte, a quem a autoridade suprema foi dada”. “Não fingirei, acrescenta Hobbes num *Comentário*, se disser que, quando eu formava meu raciocínio, tinha no pensamento essa autoridade que muitos dão ao papa nos reinos que não lhe pertencem, e que alguns bispos querem usurpar em suas dioceses fora da igreja romana; e que eu queria refrear a licença que vi alguns súditos do terceiro-estado tomarem sob pretexto de religião. Pois, já houve alguma guerra civil na cristandade que não tenha tirado sua origem dessa fonte, ou que dela não tenha se nutrido? Deixei então à potência civil o direito de julgar se uma doutrina repugna à obediência dos cidadãos; e se lhe repugna, dei-lhe a autoridade para proibir que ela seja ensinada. Com efeito, já que todo mundo admite que o Estado julgue quais são as coisas que podem contribuir para seu repouso e para sua defesa, e já que é manifesto que as opiniões nas quais toquei prejudicam ou servem muito a ambos; segue-se necessariamente que julgar a esse respeito compete ao público, isto é, àquele que sozinho governa a república ou à assembléia que exerce uma potência soberana” (*Œuvres philosophiques et politiques de Thomas Hobbes*, I, 110 sqq.). Será que precisamos acrescentar que Rousseau lembrou-se desse texto ao redigir seu capítulo sobre a Religião Civil?

Essa enumeração corresponde àquela que encontramos no *De Cive* (Cap. VI) ou no *Leviatã* (Cap. XVIII), e é claro que Pufendorf empresta de Hobbes<sup>112</sup> essa enumeração das “partes da soberania” ou, como diziam os velhos autores, dos “direitos de majestade”.

Por certo, Hobbes afirma, assim como fará mais tarde Rousseau, que a soberania não pode ser dividida sem ser aniquilada. “Trata-se de uma opinião sediciosa, diz ele, estimar que a potência soberana pode ser partilhada (*imperium summum dividi posse*), e não conheço nenhuma que seja mais perniciosa ao Estado”<sup>113</sup>. Mas Hobbes não deixa de admitir que a soberania consiste na reunião de vários poderes ou de diferentes direitos. Para ele, “esses direitos são indivisíveis”<sup>114</sup>, pois o exercício de um implica a posse de todos os outros, de tal modo que o soberano não pode despojar-se de nenhum deles em particular sem que todos os outros tornem-se ilusórios. Após ter enumerado esses direitos que Pufendorf chama de partes da soberania, Hobbes escreve, com efeito, no Cap. XVIII do *Leviatã*: “Tais são os direitos que constituem a essência da soberania, os quais são as marcas que permitem discernir em que homem ou em que assembleia está situado e reside o poder soberano. Pois esses direitos são incomunicáveis e inseparáveis”<sup>115</sup>. O poder de forjar a moeda, de dispor dos bens e da pessoa dos

<sup>112</sup> Já que a finalidade da sociedade civil é, segundo Hobbes, assegurar a paz e a defesa comum, o soberano deve dispor de todos os poderes que lhe são necessários para atingir esse fim. Ele terá, portanto, o direito de punir ou a espada da justiça, o direito de fazer a guerra e a paz ou a espada da guerra, o poder judiciário, o direito de fazer leis, o de nomear funcionários ou magistrados subalternos, enfim, o direito de examinar as doutrinas que são ensinadas no Estado. Notaremos que o direito de recolher impostos não figura nessa enumeração, mas Hobbes o menciona no texto do *Leviatã* (Cap. XVIII) que citamos abaixo.

<sup>113</sup> *De Cive*, Cap. XII, §5 (*Ceuvres philosophiques et politiques de Thomas Hobbes*, I, 220).

<sup>114</sup> É o título de um parágrafo do Cap. XVIII do *Leviatã*.

<sup>115</sup> No lugar dessa fórmula, encontramos na edição latina (p. 90): “*Sed illa quae enumeravimus Jura majora transferri non possunt*”.

herdeiros menores, o direito de preempção nos mercados, e outras prerrogativas desse gênero, podem ser transferidos ao soberano sem que por isso ele perca o poder de proteger seus súditos. Mas se ele ceder a força armada (*militia*), é vão conservar o poder judiciário, já que ele não terá mais os meios de fazer executar as leis. Se ele renuncia ao poder de recolher os impostos, é em vão que disporá da força armada; se ele renuncia ao direito de controlar as doutrinas, os homens serão levados por um medo supersticioso a se lançarem na rebelião. Isso vale para qualquer um dos direitos dos quais falamos. Se o soberano o abandona, ele poderá até conservar todos os outros, mas isso não terá nenhum efeito na manutenção da paz e da justiça, que é a finalidade pela qual todas as sociedades civis foram instituídas<sup>116</sup>. A respeito dessa divisão foi dito: *um reino dividido não pode subsistir*<sup>117</sup>. Pois é somente quando essa divisão dos direitos tem lugar que o povo pode dividir-se em exércitos antagonistas. Se não se tivesse acreditado, na maior parte da Inglaterra, que esses poderes estão partilhados entre o Rei, os Lordes e a Câmara dos Comuns, o povo jamais teria sido dividido e a guerra civil não teria ocorrido”<sup>118</sup>. Assim, segundo Hobbes, a soberania é composta por diferentes direitos, mas entre esses direitos existe uma tal ligação que eles não podem subsistir separadamente nem, muito menos, podem ser atribuídos a pessoas diferentes. A boa administração do Estado, e sua própria existência, exigem que todos eles sejam colocados nas mesmas mãos e que pertençam *em bloco* a uma única pessoa, isto é, a um único homem ou a uma única assembleia. Quando Hobbes afirma que a soberania não pode ser dividida, com isso ele entende, portanto, que os diferentes poderes que constituem sua essência formam um todo indivisível e só podem residir numa

<sup>116</sup> Pufendorf reproduz essa argumentação de Hobbes com os mesmos exemplos no *Direito de natureza e dos povos*, Liv. VII, Cap. IV, §12 (II, 326 sq.).

<sup>117</sup> Lemos na edição latina: “*Summatim, si Jurium dictorum quodlibet unum desit, caetera cessabunt omnia, fietque divisio de qua Christus ipse loquens dixit, Regnum divisum in seipso stare non potest*”.

<sup>118</sup> *Leviatã*, Cap. XVIII, edição Oakeshott, p. 118-9.

única e mesma pessoa. Hobbes é, antes de tudo, hostil a qualquer *partilha* da soberania, pois onde há dois soberanos, não há mais Estado.

Essa era também a opinião de Pufendorf, que, sobre este ponto, como em vários outros, contenta-se em reproduzir a opinião de seu mestre. Nos *Deveres do Homem e do Cidadão*<sup>119</sup>, após ter enumerado as diferentes “partes da soberania”, ele escreve à guisa de conclusão: “Eis no que as principais Partes da Soberania consistem. Elas têm naturalmente uma ligação tão indissolúvel que, numa forma de Governo regular, elas devem estar todas em geral, e cada uma em particular, nas mãos de uma única Pessoa ou de uma única Assembléia. Pois, se falta absolutamente ao Soberano alguma dessas Partes, trata-se apenas de uma Soberania imperfeita e incapaz de prestar todos os socorros necessários à finalidade das Sociedades Civis. Se as desvinculamos de modo que uma esteja originariamente nas mãos de uma Pessoa ou de uma Assembléia, e a outra nas mãos de uma outra, disso resulta necessariamente um Corpo de Estado irregular, mal atado e sujeito a moléstias desagradáveis”.

Assim, para Pufendorf, como para Hobbes, não podemos partilhar a soberania entre várias pessoas sem colocarmos em perigo a própria existência do Estado. Grotius, ao contrário, sem ignorar as inconveniências de uma partilha da soberania, não excluiu sua possibilidade: “Ainda que a Soberania seja alguma coisa de simples e indivisível em si mesma, diz ele, ou uma reunião de diversas partes, que nós catalogamos, vinculadas estreitamente entre elas com o caráter de independência que a isso se anexa: ocorre, entretanto, algumas vezes, que ela se encontra dividida em *partes subjetivas*, como se diz, ou em *partes potenciais*<sup>120</sup>, isto é, entre várias pessoas que a possuem por indivisão; ou em várias partes, das quais uma está nas mãos de uma pessoa, e a outra nas mãos de outra. É assim que, embora só tenha existido um

<sup>119</sup> Liv. II, Cap. VII, §9 (II, 79 sqq.).

<sup>120</sup> Sobre o sentido dessas expressões escolásticas, cf. anteriormente, p. 411, nota 110.

*Império Romano*, vimos freqüentemente dois Imperadores, um para o *Oriente*, outro para o *Ocidente*; algumas vezes até mesmo três, que governavam cada um em seu departamento. Pode ocorrer também que um Povo, ao eleger um Rei, reserve-se certos atos da Soberania, deixando os outros absolutamente e sem restrição ao Rei. O que, contudo, nunca tem lugar quando o Rei se engaja por alguma promessa, como notamos acima<sup>121</sup>; mas somente quando se faz uma partilha expressa da soberania, do que já falamos<sup>122</sup>; ou quando um Povo ainda livre prescreve ao Rei, que ele quer escolher, certas coisas em forma de Ordenação perpétua; ou, enfim, quando se insere uma cláusula que dá a entender que o Rei pode ser coagido a fazer o que é dele exigido, ou mesmo punido, se a isso faltar. Pois toda Ordenação emana de um Superior, que é tal ao menos em relação àquilo que é ordenado. A Coação nem sempre é, na verdade, um ato do Superior; pois naturalmente cada um tem o direito de constranger seus Devedores a ressarcir-lo: mas ela é incompatível com o estado de um Inferior. Assim, o direito de coagir implica ao menos uma igualdade e, por conseqüência, uma partilha da soberania... Vários exibem aqui um grande número de inconvenientes aos quais o Estado está exposto por essa partilha da Soberania que dele faz como um Corpo com duas Cabeças. Mas, em matéria de Governo Civil, não há nada sem algum inconveniente<sup>123</sup>; e é preciso julgar da natureza e do efeito de um direito, não pelas idéias que tal ou tal pessoa possa ter do que é o melhor, mas pela vontade daquele que conferiu esse direito”<sup>124</sup>.

Barbeyrac e Burlamaqui são muito mais categóricos do que Grotius e se pronunciam claramente em favor da partilha da soberania. Sem levarem em conta as críticas de Hobbes e de Pufendorf, eles

<sup>121</sup> *Le droit de la guerre et de la paix*, Liv. I, Cap. III, §16, p.144 sq.

<sup>122</sup> *Ibidem*, §9, p. 131.

<sup>123</sup> Rousseau parece ter-se lembrado desse texto, já que ele escreve no *Contrato social* (Liv. III, Cap. XIII, p. 274): “Tudo o que não está na natureza tem seus inconvenientes, e a sociedade civil mais do que todo o resto”.

<sup>124</sup> *Le droit de la guerre et de la paix*, Liv. I, Cap. III, §17, p.148 sq.

consideram que tal partilha é ainda o meio mais seguro para preservar os cidadãos contra todo abuso de poder.

Em suas notas sobre Pufendorf, Barbeyrac contesta até mesmo que se possa dizer que a soberania é alguma coisa de simples e de indivisível. Tal opinião lhe “parece fundada sobre uma falsa hipótese pela qual se concebe a Soberania como um Ser Físico que não tem partes e que só recebe diversos nomes segundo a diversidade dos objetos em relação aos quais ele age”. “A verdade, diz ele, é que a Soberania compreende uma reunião de diversos direitos ou de diversos Poderes distintos, mas conferidos para um mesmo fim, isto é, para o bem da sociedade; de modo que, considerados neles mesmos, nada impede que sejam inteiramente separados uns dos outros, ou que estejam nas mãos de diferentes pessoas. Basta que todos eles se encontrem no Corpo do Estado, sem que estejam submetidos à vontade de uma Potência Estrangeira”<sup>125</sup>. Em outra passagem, sem negar as inconveniências que resultam de uma partilha da soberania, Barbeyrac declara que esta é ainda preferível aos riscos do poder absoluto. Além disso, ele é partidário de um regime misto no qual o povo só transfere a um monarca certas partes da soberania e conserva as outras para ele mesmo ou para seus representantes. “Se os Soberanos, diz ele, fossem sempre esclarecidos, sábios e pessoas de bem, o interesse do Estado exigiria sem dúvida que todas essas Partes da soberania estivessem reunidas em suas mãos, sem nenhuma diminuição nem modificação. Mas, como a experiência mostra que facilmente se abusa de uma Potência estendida, os inconvenientes que nascem da partilha de alguns dos direitos da Soberania serão sempre muito menores do que aqueles aos quais se está exposto pela regularidade da qual fala nosso Autor, que só é boa na idéia. É essa bela regularidade que permite aos Príncipes empreenderem, por exemplo, tantas Guerras não necessárias, ou mesmo injustas, cujas calamidades os Súditos não experimentariam se o poder de recolher os impostos e mobilizar as tropas estivesse reservado, inteiramente ou em parte, ao Corpo do Povo ou àqueles que o representam”<sup>126</sup>.

<sup>125</sup> *Le droit de la guerre et de la paix*, Liv. VII, Cap. IV, §1, nota 1 (II, 317).

Trata-se aqui apenas de indicações sumárias e pontos de vista esparsos. Em Burlamaqui, a noção da partilha da soberania toma uma amplitude totalmente distinta e torna-se a base de uma vasta teoria da balança dos poderes. Essa teoria, que apresenta mais de um ponto em comum com a de Montesquieu, constitui a parte mais interessante e a única concepção verdadeiramente original dos *Princípios do direito político*<sup>127</sup>. Burlamaqui teme que a concentração de todos os direitos da soberania nas mesmas mãos engendre inevitavelmente a tirania. Se quisermos assegurar a liberdade dos cidadãos evitando as inconveniências dos governos populares, é preciso, ao contrário, confiar “o exercício das diferentes partes do poder soberano a diferentes pessoas ou a diferentes corpos, os quais poderão agir independentemente uns dos outros”<sup>128</sup>. Poderes assim separados se equilibrarão mutuamente e não precisaremos mais temer os excessos do governo popular nem os abusos do absolutismo<sup>129</sup>. Dito de outro modo, para salvaguardar a liberdade é necessário limitar a soberania, e o melhor meio de limitá-la é ainda o de partilhá-la. “Há, escreve Burlamaqui, uma outra maneira de limitar o poder daqueles a quem a soberania foi conferida; trata-se de não confiar todos os diferentes direitos que ela compreende a uma

<sup>126</sup> *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, Liv. II, Cap. VII, §9, nota 1 (II, 80). Esse texto bastaria para mostrar o quanto Rousseau é injusto quando acusa Barbeyrac de ter, a exemplo de Grotius, despojado os povos de todos os seus direitos. Hostil ao governo popular, Barbeyrac não deixa de ser partidário de um regime em que os direitos da soberania encontram-se repartidos entre o Monarca e o Povo ou seus representantes. É, com toda evidência, a constituição inglesa que lhe parece a melhor.

<sup>127</sup> Cf. Gagnebin, B., *Burlamaqui et le droit naturel*, Segunda Parte, Cap. VII, p. 182-9.

<sup>128</sup> *Principes du droit politique*, Segunda Parte, Cap. I, §19 (I, 102).

<sup>129</sup> Após ter assinalado as inconveniências dos governos absolutos, Burlamaqui escreve: “Os populares não valem mais, e pode-se dizer que nada têm de bom além da liberdade que deixam aos povos para escolherem um melhor” (*ibidem*, Cap. II, §22; I, 123). Apesar de todo seu liberalismo, Burlamaqui é ainda mais hostil aos governos populares do que às monarquias absolutas.

única e mesma pessoa, mas de remetê-los em mãos separadas, a diferentes pessoas ou a diferentes corpos, para modificá-la ou para restringi-la. Se o Governo é estabelecido nesse pé, pelo ato primordial de associação, faz-se então uma espécie de partilha dos direitos da soberania, por um contrato ou uma estipulação recíproca entre os diferentes corpos do Estado. Essa partilha produz um equilíbrio de potência que coloca os diferentes corpos do Estado em dependência mútua, que retém cada um daqueles que têm parte na autoridade soberana nos limites que a lei<sup>130</sup> lhe designa, e que faz, assim, a segurança da liberdade: pois, por exemplo, a autoridade real encontra-se contrabalançada pelo poder do Povo, e uma terceira ordem serve como contrapeso às duas primeiras para mantê-las sempre no equilíbrio e para impedir que uma se eleve acima da outra<sup>131</sup>. Os governos nos quais a soberania é assim limitada e partilhada são os governos mistos ou compostos. “Em todos esses Governos, diz Burlamaqui, a Soberania está sempre limitada: pois, como todos esses diferentes ramos não são confiados a uma única pessoa, mas são colocados em diferentes mãos, o poder daqueles que têm parte no Governo encontra-se por isso mesmo restrito, e a potência de um mantém a potência do outro na retaguarda: o que produz um equilíbrio de poder e de autoridade que assegura o bem público e a liberdade dos particulares”<sup>132</sup>.

Burlamaqui não esconde suas preferências por esses governos mistos que Pufendorf, a exemplo de Hobbes, considerava, ao contrário, como “Estados irregulares”. Para Burlamaqui, as melhores formas de governo são a “Monarquia limitada” e a “Aristocracia temperada

<sup>130</sup> Por lei, Burlamaqui entende aqui, com toda evidência, a constituição do Estado ou a Lei Fundamental tal como fora fixada pelo pacto social.

<sup>131</sup> *Principes du droit politique*, Primeira Parte, Cap. VII, §48 e §50 (I, 83 sqq.).

<sup>132</sup> *Ibidem*, Segunda Parte, Cap. I, §26 (I, 104-5). Como salienta a justo título B. Gagnebin (*Burlamaqui et le droit naturel*, p. 187), encontramos na frase final como uma feliz antecipação da célebre fórmula de Montesquieu: “Para que não se possa abusar do poder, é preciso que, pela disposição das coisas, o poder breque o poder” (*Espírito das leis*, Liv. XI, Cap. IV).

pela Democracia”. Ambas lhe parecem evitar os inconvenientes e reunir todas as vantagens dos governos absolutos e dos governos populares porque elas constituem um tipo de meio-termo e porque, “distançando-se igualmente da tirania e dā licença, elas proporcionam aos súditos uma felicidade segura”<sup>133</sup>. No que concerne aos Estados monárquicos, Burlamaqui é partidário de “que se dê à pessoa que goza das honras e do título da soberania apenas uma parte da autoridade soberana, e que se coloque a outra parte em mãos separadas, por exemplo, num Conselho, num Parlamento”<sup>134</sup>. Obtém-se assim uma “espécie de Monarquia limitada de Governo misto”, cujos melhores exemplos são na antigüidade o Governo de Esparta<sup>135</sup> e, na época moderna, a constituição inglesa. “A Inglaterra não é hoje, diz Burlamaqui, uma prova sensível da bondade dos Governos mistos, das Monarquias temperadas? Guardadas todas as proporções, há uma Nação que goze internamente de maior prosperidade e, externamente, de maior consideração?”<sup>136</sup> Se a monarquia limitada é o governo que melhor convém às grandes nações, os “Estados com uma extensão medíocre” podem dar-se sem inconveniente uma constituição republicana, e “o Governo que lhes é mais vantajoso é uma Aristocracia eletiva, acrescida com

<sup>133</sup> *Principes du droit politique*, Segunda Parte, Cap. II, §30 (I, 126).

<sup>134</sup> *Ibidem*, §32 (I, 127).

<sup>135</sup> Burlamaqui considera o Governo de Esparta um governo misto. “Licurgo, diz ele, sabendo que os três tipos de Governo simples tinham, cada um deles, três grandes inconveniências; que a Realeza degenerava facilmente em poder arbitrário e tirânico; que a Aristocracia degenerava num Governo injusto de alguns particulares, e a Democracia numa dominação cega e sem regra; Licurgo, digo, acreditou dever introduzir esses três tipos de Governo no de Esparta e como fundi-los em um único, de modo que eles servissem um ao outro como remédio e contrapeso. Esse sábio legislador não se enganou, e nenhuma República conservou por tanto tempo quanto Esparta suas leis, seus usos e sua liberdade” (*ibidem*, §36; I, 128-9). Vê-se que Burlamaqui também, como a maior parte dos pensadores de seu tempo, e o próprio Rousseau, deixou-se aturdir pela “miragem espartana”.

<sup>136</sup> *Ibidem*, §38 (I, 129-30).



algumas reservas em favor da generalidade do povo<sup>137</sup>. Entretanto, é preciso que se evite conferir demasiado poder ao povo, por medo que tal governo torne-se uma verdadeira Democracia<sup>138</sup>. O ideal de Burlamaqui é um governo em que a soberania pertence a um conselho restrito, mas suficientemente representativo dos interesses da nação. Importa também que a soberania exercida por esse conselho esteja limitada por certos direitos conferidos à generalidade do povo. “Se supomos que, numa Aristocracia eletiva, a Soberania está nas mãos de um Conselho suficientemente numeroso para abranger em seu seio os interesses mais importantes da Nação, e para jamais conter os que se opõem a estes; se, aliás, esse Conselho é suficientemente pequeno para manter a ordem, o concerto e o segredo, se ele é escolhido entre os mais sábios e os mais virtuosos dos cidadãos, e enfim, se a autoridade desse Conselho é em regra limitada e retida, reservando-se ao Povo alguma porção da Soberania, não poderíamos duvidar que tal Governo é por si mesmo muito apropriado para fazer a felicidade de uma Nação<sup>139</sup>. Será que temos necessidade de dizer que Burlamaqui faz aqui o elogio do Pequeno Conselho de Genebra e da constituição de seu país? Aos seus olhos, a República de Genebra é o modelo de uma “Aristocracia temperada pela Democracia” e não, como acreditará mais tarde Rousseau, “um Governo democrático, sabiamente temperado<sup>140</sup>”.

<sup>137</sup> *Principes du droit politique*, Segunda Parte, Cap. II, §47 (I, 133).

<sup>138</sup> “O que há de mais delicado nesses Governos é que, ao temperá-los de maneira que se assegure ao Povo sua liberdade, dando-lhe, ao mesmo tempo, alguma parte no Governo, não se leve demasiado longe suas seguranças, e que o Governo não se aproxime em demasia do Democrático” (*Ibidem*, §43; I, 131-2). É preciso ver nessas linhas uma advertência de Barbeyrac a seus compatriotas. Elas exprimem, aliás, a opinião do partido governamental genebrino. Burlamaqui e seus colegas do Pequeno Conselho temiam acima de tudo o estabelecimento de uma Democracia em Genebra e não queriam reservar ao Povo senão uma “porção da soberania”. Cf. nosso Cap. I.

<sup>139</sup> *Principes du droit politique*, Segunda Parte, Cap. II, §42 (I, 131).

<sup>140</sup> *Discurso sobre a desigualdade*, Dedicatória (*Pol. Writ.*, I, 126).

Tal é a teoria dos governos mistos e da balança dos poderes. Ela exerceu na história das idéias e das instituições políticas um papel mais importante do que se crê geralmente, se é verdade, como afirma R. F. Harvey<sup>141</sup>, que Jefferson nela tenha se inspirado para redigir a primeira constituição americana. Como, por outro lado, a influência de Montesquieu foi exercida no mesmo sentido que a de Burlamaqui, pode-se admitir que existe no século XVIII, entre os escritores e os pensadores políticos, toda uma corrente favorável à partilha dos “direitos da soberania”.

Em resumo, se todos os autores antes de Rousseau concordam em fazer da soberania uma “reunião” de diferentes direitos ou de vários poderes, eles se dividem sobre a própria questão da partilha da soberania. Grotius admite que tal partilha pode existir de fato: sem julgá-la desejável, ele se limita a precisar as condições que a tornam possível. Barbeyrac e Burlamaqui declaram-se seus partidários e vêem no equilíbrio ou na balança dos poderes, repartidos em várias mãos separadas, o meio mais apropriado para se assegurar a liberdade e a felicidade dos súditos. Hobbes e Pufendorf, ao contrário, são hostis a qualquer partilha da soberania: para eles, um Estado só é viável se todas as “partes da soberania” estiverem reunidas nas mesmas mãos, pois, separadas, elas destroem-se mutuamente.

Não poderíamos atribuir demasiada importância a essa divisão dos autores em partidários e adversários da partilha da soberania. Com efeito, não se trata de uma simples divergência de pontos de vista a respeito de um detalhe. Na realidade, são duas doutrinas políticas que se afrontam, duas concepções opostas do Estado. Pronunciando-se em favor de uma partilha da soberania, Barbeyrac e Burlamaqui formulam a teoria liberal do Estado, sem que talvez eles mesmos tenham perce-

<sup>141</sup> Cf. Harvey, R. F., *Jean-Jacques Burlamaqui, A liberal tradition in American Constitutionalism*. Encontraremos nesse livro (cf. Gagnebin, B., *Burlamaqui et le droit naturel*, Terceira Parte, Cap. VII, p. 277-91) preciosas informações sobre a difusão das obras de Burlamaqui nos Estados Unidos, onde elas serviram como base do ensino de direito público.

bido toda a novidade e todo o alcance dessa teoria. “A idéia liberal, escreve Faguet, demorou muito para nascer na Europa. Ela é essencialmente moderna; ela é de ontem. Ela consiste em se crer *que não existe uma soberania*; que há um agenciamento social que estabelece uma *autoridade*, a qual é apenas uma função social como outra e que, para que seja apenas uma função, deve ser limitada, controlada e dividida, todas essas coisas, aliás, ainda mais difíceis de realizar na medida em que são necessárias e que se chega às vezes a realizar com muitos tateamentos e muita boa vontade”<sup>142</sup>. Se ele define aqui o liberalismo em termos excelentes, Faguet se engana quando acrescenta que “essa idéia era quase desconhecida no século XVIII”. Sem falarmos de Montesquieu, é claro, com efeito, que a concepção de Burlamaqui tende na realidade a destruir a soberania do Estado para substituí-la por uma pluralidade de poderes ou de funções que se contrabalançam e se limitam mutuamente. É claro também que Locke foi o adversário de toda soberania, e que ele teme tanto a soberania do povo quanto a de um déspota<sup>143</sup>.

Afirmando, por sua vez, que “a soberania é indivisível”, Rousseau situa-se, portanto, ao lado do partido dos absolutistas contra os pensadores liberais de seu tempo. Como Hobbes e Pufendorf, ele rejeita qualquer partilha da soberania. “Todas as vezes em que acreditamos ver a soberania partilhada, diz ele, enganamo-nos”<sup>144</sup>. “A autoridade soberana, diz ele ainda, é simples e una, e não podemos dividi-la sem destruí-la”<sup>145</sup>. Essa última fórmula lembra singularmente aquela que encontramos no *Leviatã*: “Não se pode dividir a potência soberana sem dissolvê-la, pois os poderes divididos destroem-se mutuamente”<sup>146</sup>.

<sup>142</sup> *Dix-huitième siècle...*, p. 409.

<sup>143</sup> Sobre esse ponto, ver as excelentes considerações de C. E. Vaughan em seus *Studies in the history of policial philosophy...*, v. I, p. 133-4.

<sup>144</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. II, p. 159.

<sup>145</sup> *Ibidem*, Liv. III, Cap. XIII, p. 265.

Por mais que essa aproximação seja significativa, correríamos o risco de sermos por ela induzidos ao erro se nos apressássemos em concluir que Rousseau limitou-se a tomar para si a concepção de Hobbes. Para o autor do *De Cive*, e para o seu discípulo Pufendorf, a soberania é indivisível porque os direitos que a acompanham são eles mesmos indivisíveis, no sentido de que o exercício de um está ligado à posse de todos os outros, e de que, por conseqüência, eles não podem ser colocados em mãos separadas sem se destruírem ou se anularem mutuamente. Em outros termos, a unidade da soberania é aquela de um *todo* cujas partes estão “indissolúvelmente” ligadas e não podem existir independentemente umas das outras. Para Rousseau, a soberania é *uma* porque ela é *simples* e porque não poderíamos de modo algum considerá-la “uma reunião de diversos direitos ou de diversos poderes distintos”<sup>147</sup>, mesmo que indissolúvelmente ligados. É por isso que ele reprova os juristas e os escritores que o precederam por não terem “noções exatas da autoridade soberana”. Seus erros, diz ele, decorrem de terem tomado “por partes dessa autoridade o que era apenas emanções dela... Os direitos que tomamos por partes dessa soberania lhe são todos subordinados e sempre supõem vontades supremas das quais esses direitos só dão a execução”<sup>148</sup>.

Para bem compreendermos essa passagem do *Contrato social*, precisamos lembrar a definição da soberania: “Há no Estado, diz Rousseau, uma força comum que o sustenta, uma vontade que dirige essa força, e é a aplicação de uma à outra que constitui a soberania”. Esse texto tirado do *Manuscrito de Genebra*<sup>149</sup> faz uma distinção entre

<sup>146</sup> *Leviatã*, Cap. XXIX (edição Oakeshott, p. 173). Eis o texto latino inteiramente conforme, aliás, com o texto inglês: “Quid enim aliud est Potestatem Civitatis dividere, nisi dissolvere; Potestates enim divisae mutuo se destruunt”.

<sup>147</sup> Lembremo-nos que essa fórmula é de Barbeyrac (*Le droit de la nature et des gens*, Liv. VII, Cap. IV, §1, nota 1; II, 317).

<sup>148</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. II, p. 159.

<sup>149</sup> Liv. I, Cap. IV (*Pol. Writ.*, I, 460). Esse capítulo é intitulado: “Em que consiste a soberania, e o que a torna inalienável”.

a força e a vontade, ou mais exatamente, entre a “força pública” e a “vontade geral”. Seria tentador para um leitor superficial crer que a soberania resulta da união das duas e que, por conseqüência, ela é ao mesmo tempo força e vontade. Mas nesse caso a soberania torna-se um *composto*. Então não compreendemos mais porque Rousseau reprova os políticos dos quais zomba no *Contrato social* por eles terem dividido a soberania em “força e vontade”. Compreendemos ainda menos porque ele declara que “a soberania é *simples e una*”. Na realidade, a soberania, tal como concebe Rousseau, não é a “força pública”, ela é somente a vontade que dirige o emprego dessa força. Segundo o *Contrato social*<sup>150</sup>, “a soberania é apenas o exercício da vontade geral”. Segundo o *Emílio*<sup>151</sup>, “a essência da soberania consiste na vontade geral”. Essas fórmulas não deixam subsistir nenhum equívoco sobre o verdadeiro pensamento do autor. Por sua natureza, a soberania é única e essencialmente vontade. Se a soberania é indivisível e inalienável, é porque a vontade não se transmite e não se divide<sup>152</sup>. De todos os intérpretes do *Contrato social*, o único, pelo que sabemos, que chamou atenção para esse ponto foi o jurista Léon Duguit: “A soberania, diz ele, é uma vontade, eis o ponto fundamental de toda a doutrina... Não somente a soberania é una, mas ela é ainda indivisível. Isso quer dizer que ela não pode ser fragmentada em diversos elementos incorporados em órgãos distintos. Uma vontade é ou não é: ela não pode ser parcialmente. Se a soberania fosse dividida, haveria fragmentos de vontade, o que é evidentemente uma coisa que o espírito se recusa a conceber”<sup>153</sup>.

<sup>150</sup> Liv. II, Cap. I, p. 156.

<sup>151</sup> Liv. V, *Pol. Writ.*, II, 153.

<sup>152</sup> Com efeito, Rousseau escreve: “Pela mesma razão que a soberania é inalienável, ela é indivisível” (*Contrato social*, Liv. II, Cap. II, p. 157). Ora, a soberania é inalienável porque ela é o exercício da vontade geral, e a vontade não se transmite. “Digo então que a soberania, sendo apenas o exercício da vontade geral, só pode ser representada por ela mesma: o poder pode até ser transmitido, mas não a vontade” (*ibidem*, Liv. II, Cap. I, p. 156).

Entretanto, segundo Rousseau, a soberania não é uma vontade qualquer; ela não é a vontade de um só homem, nem mesmo a de vários: ela é a vontade de todo o corpo político, em outras palavras, ela é a vontade geral. Ora, “a vontade geral, para ser verdadeiramente tal, deve sê-lo em seu objeto assim como em sua essência... ela deve partir de todos para aplicar-se a todos... Logo, assim como uma vontade particular não pode representar a vontade geral, a vontade geral, por sua vez, muda de natureza quando tem um objeto particular, e não pode, porquanto geral, pronunciar-se nem sobre um homem nem sobre um fato. Quando o povo de Atenas, por exemplo, nomeava ou cassava seus chefes, atribuía honras a um, impunha penas a outro e quando, por multidões de decretos particulares, exercia indistintamente todos os atos do governo, o povo então não tinha mais a vontade geral propriamente dita; ele não agia mais como soberano, mas como magistrado”<sup>154</sup>. Precisamos, portanto, fazer uma distinção entre os atos de soberania que, ao serem aplicados ao conjunto dos cidadãos, isto é, à totalidade do corpo político, são declarações da vontade geral, e os atos de magistratura ou de governo. Estes últimos, concernindo a um objeto particular, são vontades particulares. “A vontade é geral ou não é; ela é a vontade do corpo do povo ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo, trata-se apenas de uma vontade particular ou de um ato de magistratura; trata-se, no máximo, de um decreto... Assim, por exemplo, considerou-se o ato de declarar a guerra e o de fazer a paz como atos de soberania; mas não se trata disso, já que nenhum desses atos é uma lei, mas somente uma aplicação da lei, um ato particular que determina o caso da lei, como veremos claramente quando a idéia

ATOS DE  
SOBERANIA  
≠  
ATOS DE  
GOVERNO

<sup>153</sup> Duguit, L. *Souveraineté et liberté*, p. 70 e 81. Nesse texto, Léon Duguit expõe a teoria da soberania em geral, mas essa exposição está conforme com os princípios formulados por Rousseau. Cf. do mesmo autor, *Traité de droit constitutionnel*, v. I, p. 452.

<sup>154</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 168-9.

vinculada à palavra lei será fixada”<sup>155</sup>. Dito de outro modo, “a soberania sendo apenas o exercício da vontade geral”, e esta só podendo exprimir-se por leis, é a legislação, e somente a legislação, que constitui a soberania. O poder legislativo é o poder soberano, pois todos os outros emanam dele e a ele devem estar subordinados.

Como o próprio Rousseau reconhece, sua concepção da soberania só pode ser compreendida em função de sua teoria da lei e de seu corolário, isto é, da distinção entre a legislação e a administração, ou o que dá na mesma, entre o soberano e o governo.

\* \* \*

### C. — A teoria rousseauísta da lei

Rousseau atribui uma grande importância à sua teoria da lei. Ela é, de todas as partes de seu sistema político, aquela que lhe parece conter as visões mais originais. Com efeito, ele declara que ninguém antes dele foi capaz de descobrir “quais são os verdadeiros caracteres da lei”, tomando-se essa palavra em sua acepção política. “Esse tema é novo: a definição da Lei ainda está por se fazer”, escreve ele no *Emílio*<sup>156</sup>. “Importa explicar aqui, diz ele em outra passagem, o que entendo por essa palavra *lei*. Pois enquanto nos contentarmos em vincular a essa palavra idéias vagas e metafísicas, poderemos saber o que é uma lei da natureza, mas continuaremos a ignorar o que é uma lei no Estado”<sup>157</sup>.

<sup>155</sup> *Ibidem*, Liv. II, Cap. II, p. 157 sqq.

<sup>156</sup> Liv. V, *Pol. Writ.*, II, 152.

<sup>157</sup> Primeira versão do *Contrato social*, Liv. II, Cap. IV (*Pol. Writ.*, I, 491). Na versão definitiva (Liv. II, Cap. VI, p. 177), esse texto reaparece com algumas modificações irrelevantes.

Será que é Montesquieu que está sendo visado nesse texto, como afirma a maior parte dos historiadores?<sup>158</sup> Estaríamos mais inclinados a crer que Rousseau tem em vista aqui a definição da lei que se encontra no *Direito de natureza e dos povos*<sup>159</sup>. “A Lei em geral nada mais é, em minha opinião, escreve Pufendorf, do que *uma vontade de um Superior, pela qual ele impõe àqueles que dele dependem a obrigação de agir de uma certa maneira, segundo suas prescrições*. Por *vontade*, nós não entendemos uma simples resolução que pára no Espírito do Legislador, mas uma resolução notificada de uma maneira conveniente àqueles que estão sob sua direção de modo a lhes fazer conhecer a necessidade em que se encontram de se regerem em função dela”. Para Barbeyrac, “a Vontade do Superior deve ser suficientemente *notificada de uma maneira ou de outra*”, pois “não é necessário que essa notificação seja feita por palavras ou por Escritos; o que convém sobretudo à *Lei Natural*, e que, às vezes, tem lugar também em matéria de Leis Humanas”<sup>160</sup>. Essa era também, aliás, a opinião de Pufendorf. “Basta, diz ele, que se conheça a vontade do Legislador de alguma maneira, mesmo que seja tão-somente pela Luz Natural”<sup>161</sup>. Vê-se aqui o quanto Pufendorf e os jurisconsultos estavam preocupados em encontrar uma definição que pudesse ser aplicada indistintamente às leis civis e à lei natural.

O mesmo não ocorre em Rousseau. Trata-se, para ele, unicamente de saber “o que é uma lei do Estado”.

“O que é uma lei? É uma declaração pública e solene da vontade geral sobre um objeto de interesse comum”, diz Rousseau nas *Cartas escritas da montanha*<sup>162</sup>. Para bem compreendermos o sentido

<sup>158</sup> Por exemplo, Vaughan (*Pol. Writ.*, I, 491, nota 11 e II, 49, nota 1) e G. Beaulvon em sua edição do *Contrato social* (Paris, Rieder, 1931, p. 177, nota 1).

<sup>159</sup> Liv. I, Cap. VI, §4 (I, 99).

<sup>160</sup> *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, Liv. I, Cap. II, §2, nota 1 (I, 62).

<sup>161</sup> *Le droit de la nature et des gens*, Liv. I, Cap. VI, §4 (I, 100).

<sup>162</sup> Carta VI, *Pol. Writ.*, II, 201.

dessa definição, é bom nos remetermos ao capítulo do *Manuscrito de Genebra* consagrado ao estudo da lei<sup>163</sup>. Nesse capítulo, Rousseau distingue a forma e a matéria da lei. “A forma, diz ele, está na autoridade que estatui; a matéria está na coisa estatuída”. Assim, para determinarmos quais são os verdadeiros caracteres ou a verdadeira natureza da lei, precisamos levar em conta não somente a autoridade de onde ela provém, mas também o *objeto* concernido. “Como a coisa estatuída relaciona-se necessariamente ao bem comum, segue-se que o objeto da Lei deve ser geral, assim como a vontade que a dita; e é essa dupla universalidade que faz o caráter da lei”. Ora, se a lei deve reunir “a universalidade da vontade e do objeto”, é claro que “o que um homem, quem quer que possa ser, ordena por sua própria iniciativa não é uma lei” e que, além disso, “aquilo mesmo que o soberano ordena sobre um objeto particular não é tampouco uma lei”. Rousseau é então levado a sustentar que a lei deve partir de todos para aplicar-se a todos. Trata-se de uma relação do corpo político com cada um de seus membros. Dito de outro modo, os mesmos homens são, ao mesmo tempo, legisladores e sujeitos às leis, e constituem assim, ao mesmo tempo, o soberano e os súditos. Vê-se aqui que a matéria e a forma da lei são uma única coisa. Rousseau só as distingue para finalmente confundí-las. Tal é o paradoxo ao qual ele é conduzido por sua definição da lei. Para ele, a autoridade legislativa e a matéria da lei não são, na realidade, senão uma só e mesma coisa, já que se trata, em um caso como em outro, da generalidade do povo considerado sob diferentes relações. “Quando todo o povo estatui sobre todo o povo, ele só considera a si mesmo; e se umã relação é então formada, ela é do objeto inteiro sob um ponto de vista com o objeto inteiro sob um outro ponto de vista, sem nenhuma divisão do todo. Então o objeto sobre o qual se estatui é geral como a vontade que estatui; e é esse ato, diz Rousseau, que eu chamo de lei”.

<sup>163</sup> Trata-se do Cap. IV do Liv. II. Os textos citados nesta alínea são tirados desse capítulo (*Pol. Writ.*, I, 492-3).

Resulta dessa definição que a maior parte dos autores se enganaram sobre a verdadeira natureza das leis.

1º Com efeito, a lei não é, como afirma Pufendorf, a vontade de um superior: ela é um ato ou uma declaração da vontade geral. Como ninguém pode ser submetido sem seu consentimento a uma autoridade, qualquer que seja ela, é do pacto social que a lei tira seu caráter obrigatório. Ora, pelo pacto social, os particulares colocaram-se sob a suprema direção da vontade geral. O poder de legiferar, isto é, de prescrever regras válidas para todo o corpo político, só pode, portanto, pertencer legitimamente à vontade geral. É somente sob essa condição que os cidadãos só obedecem a eles mesmos e continuam livres no seio do Estado. Admitir que uma vontade particular pode obrigar os cidadãos é submetê-los à vontade, ou melhor dizendo, à dominação de um outro homem. Ora, é isso precisamente que o pacto social tem por objetivo evitar. Os homens uniram-se e submetem-se a uma disciplina comum para se colocarem sob abrigo contra toda dependência pessoal: eles se deram leis para não se darem um senhor. “Um povo livre obedece, mas não serve; ele tem chefes, e não senhores; ele obedece às leis, mas somente a estas; e é pela força das leis que ele não obedece aos homens”<sup>164</sup>. É por isso que o poder de fazer leis não pode ser conferido a um homem ou a vários, e a autoridade legislativa só pode residir na generalidade do povo ou no corpo da nação. “Vê-se imediatamente que não se pode perguntar a quem cabe fazer leis, já que elas são atos da vontade geral... A potência legislativa pertence ao povo, e só pode pertencer a ele”<sup>165</sup>.

<sup>164</sup> *Cartas escritas da montanha*, Carta VIII (*Pol. Writ.*, II, 235).

<sup>165</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. VI, p. 179 e Liv. III, Cap. I, p. 210. O poder de “fazer as leis” compreende, na realidade, o poder de propô-las e o de votá-las. No lugar de estarem reunidos nas mesmas mãos, esses dois poderes podem ser confiados a duas assembléias distintas, como havia estabelecido entre nós a Constituição do Ano VIII. Ora, quando Rousseau declara que a potência legislativa deve pertencer ao povo, ele parece restringir esse poder ao direito de votar as leis. Nas *Cartas escritas da montanha*, duas vezes (*Pol. Writ.*, II, p. 239 e 264) ele

Forma e  
matéria da  
lei

AUTOL  
SUJEITO  
das leis

2º Se a lei só pode concernir a um objeto geral, é preciso fazer uma distinção entre as leis mesmas e as medidas que regem sua aplicação nos casos individuais. Estas últimas são decretos ou atos de magistratura, enquanto as primeiras são atos de soberania ou declarações da vontade geral. “A vontade geral, para ser verdadeiramente tal, deve

mostra-se partidário de que se deixe o Pequeno Conselho de Genebra ser o único juiz das proposições de leis que merecem ser submetidas ao voto do Conselho geral. Ele concede ao autor das *Lettres écrites de la Campagne* que a constituição democrática seria incapaz de manter-se “se a potência legislativa sempre pudesse ser colocada em movimento por cada um daqueles que a compõem”. O que equivale a recusar à assembléia soberana a iniciativa das leis para reservá-la ao governo. Pode-se indagar se tal doutrina está em conformidade com o espírito do *Contrato social*. De nossa parte, não poderíamos afirmar tão categoricamente quanto faz Vaughan (cf. *Pol. Writ.*, II, 187) que ela lhe seja manifestamente contrária. No *Contrato social* (Liv. II, Cap. VII, p. 186), Rousseau contenta-se em declarar que, para tornar-se uma lei, toda proposição deve ser “submetida aos sufrágios livres do povo”. “Toda lei, diz ele ainda (Liv. II, Cap. XV, p. 271) que o povo não ratificou é nula; não é uma lei”. De acordo com esses textos, o poder legislativo se reduziria ao direito de votar ou de ratificar as leis. A iniciativa das leis continuaria sendo, portanto, uma prerrogativa ou uma função governamental, enquanto o soberano se reservaria o direito de decidir os projetos que lhe seriam assim submetidos pelos cuidados do governo. Há, aliás, no Livro IV do *Contrato social* (Cap. I, p. 288) um texto de Rousseau que não deixa subsistir nenhuma dúvida sobre seu verdadeiro pensamento: “Eu teria aqui, diz ele, muitas reflexões a fazer sobre o simples direito de votar em todo ato de soberania, direito que nada pode subtrair aos cidadãos, e sobre o direito de opinar, propor, opor, discutir, que o governo sempre tem grande cuidado em não deixar aos seus membros”. Esse texto mostra claramente que para Rousseau o direito legislativo, “esse direito incomunicável”, do qual o povo não pode despojar-se sem se aniquilar, está na realidade reduzido ao direito de votar as leis e não compreende o direito de propô-las. É curioso ver o autor do *Contrato social* aproximar-se sobre esse ponto dos autores da Constituição do Ano VIII, que passa a justo título por uma das menos democráticas de nossa história.

Em todo caso, é certo que o direito de propor novas leis faz parte da essência da soberania e que não podemos sem limitar singularmente, ou até mesmo paralisar a atividade da potência legislativa, retirar-lhe a iniciativa das leis.

sê-lo em seu objeto assim como em sua essência<sup>166</sup>... Assim como uma vontade particular não pode representar a vontade geral, a vontade geral, por sua vez, muda de natureza quando tem um objeto particular, e não pode, porquanto geral, pronunciar-se nem sobre um homem

Como Rousseau pôde sustentar o contrário? Quando fala da legislação, ele tem os olhos dirigidos aos legisladores antigos que estabeleceram de uma vez por todas as leis destinadas a servir como constituição à cidade. Ele não suspeita que os Estados modernos estejam submetidos a um ritmo de transformações muito rápidas, e a idéia de que a legislação deve estar em perpétua evolução lhe é absolutamente estranha. Ele tem horror às novidades e permanece persuadido de que um Estado bem constituído só tem necessidade de um pequeno número de leis. Aos seus olhos, o povo deve ser antes de tudo o conservador das leis e deve cuidar para que nenhuma delas caia em desuso (Cf. *Governo da Polônia*, *Pol. Writ.*, II, 474-5 e *Cartas escritas da montanha*, Carta VIII, *Pol. Writ.*, II, 236 sqq.).

<sup>166</sup> É somente com essa reserva que a vontade geral pode ser reta, pois “ela perde sua retidão natural quando tende para algum objeto individual e determinado, porque então, julgando o que nos é estranho, não temos nenhum verdadeiro princípio de equidade que nos guie” (*Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 168). O pensamento de Rousseau parece-me ser o seguinte. É da natureza humana que cada um busque seu próprio bem, mesmo a expensas do bem dos outros quando a necessidade o força. “O amor a si mesmo é o mais poderoso e, em minha opinião, o único motivo que faz os homens agir”, escreve Rousseau ao abade de Carondelet numa carta datada de 4 de março de 1764 (*C. G.*, v. X, p. 340). “Só se pode fazer com que os homens ajam por seus interesses, eu sei”, diz ele também no *Governo da Polônia* (Cap. XI, *Pol. Writ.*, II, 477). Por conseguinte, numa situação em que os interesses dos homens são opostos, ou mesmo apenas distintos, cada um se dá naturalmente a preferência, e ninguém pode ser equitativo. É por isso que não pode haver acordo nem, por consequência, “vontade geral perfeitamente a sobre um objeto individual”. Psicologicamente falando, a vontade geral só é possível se existe um interesse comum. “O que generaliza a vontade é menos o número de votos do que o interesse comum que as une” (*Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 169). Dito de outro modo, não pode haver vontade geral senão na medida em que o interesse de cada um coincide com o interesse de todos. Nesse caso, e somente nesse, sem deixar de dar-se a preferência, pois isso seria contra a natureza, cada um quer o bem de todos ao querer seu próprio

nem sobre um fato”<sup>167</sup>. As leis são regras gerais aplicáveis ao corpo da nação, sem que se faça diferença entre um cidadão e outro. A administração do Estado exige, ao contrário, que tomemos decisões sobre objetos particulares e que nos pronunciemos sobre casos individuais. Por sua própria natureza, a vontade geral não pode decidir das matérias de administração, e sua atividade limita-se à legislação. “A essência da soberania consistindo na vontade geral”, o soberano não pode, portanto, *enquanto tal*, encarregar-se da execução das leis. Trata-se aqui de uma função distinta do exercício da soberania. Rousseau a designa com o termo governo. “Chamo... *governo*, diz ele, ou suprema administração o exercício legítimo da potência executiva, e príncipe ou magistrado o homem ou o corpo encarregado dessa administração”<sup>168</sup>.

bem: “acordo admirável entre o interesse e a justiça, que dá às deliberações comuns o caráter de equidade que se vê esmorecer na discussão sobre qualquer problema particular, na falta de um interesse comum que una e identifique a regra do juiz com a da parte” (*Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 169-70). Tal acordo só é possível se todos os cidadãos gozam dos mesmos direitos e estão submetidos às mesmas obrigações. “Por que a vontade geral é sempre reta, e por que todos querem constantemente a felicidade de cada um deles, se não é porque não há ninguém que não se aproprie dessa palavra *cada um* e que não pense em si mesmo ao votar por todos? O que prova que a igualdade de direito e a noção de justiça que ela produz derivam da preferência que cada um se dá e, por consequência, da natureza do homem” (*ibidem*, p. 167-8). Assim, a vontade geral só tem seu fundamento na natureza do homem na medida em que ela deriva, em todo cidadão, do amor a si mesmo, já que este é o único princípio que faz os homens agir. Nesse aspecto, ocorre com a vontade geral como com a própria consciência. Rousseau recusa considerá-las criações artificiais ou produtos da educação. É por isso que ele se esforça por deduzi-las do princípio fundamental da natureza humana, isto é, do amor de si.

<sup>167</sup> *Ibidem*, Liv. II, Cap. IV, p. 168-9.

<sup>168</sup> *Ibidem*, Liv. III, Cap. I, p. 211. Na realidade, em Rousseau, o termo *governo* tem dois sentidos. Ele designa ora o exercício do poder executivo, ora o corpo dos magistrados investidos nesse poder. “O que é então o governo? Um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua correspondência

Assim, segundo Rousseau, a legislação e a administração são duas funções *distintas* que devem ser asseguradas por dois órgãos *distintos*. O poder legislativo pertence e só pode pertencer à generalidade do povo em sua qualidade de soberano. Mas o poder executivo deve ser confiado a um corpo de magistrados que serve como intermediário entre os súditos e o soberano para sua correspondência mútua. LEGISLAÇÃO  
&  
ADMINISTRAÇÃO

Isso não quer dizer, contudo, que o povo não possa absolutamente acumular as funções do governo com o exercício da soberania ou imputar a si mesmo a execução das leis que ele fez, já que é precisamente isso que, segundo Rousseau, constitui a democracia. Mas Rousseau é hostil a tal acúmulo de funções. Com efeito, ele escreve em seu capítulo sobre a democracia:

“Aquele que faz a lei sabe melhor do que ninguém como ela deve ser executada e interpretada. Parece, portanto, que não poderíamos ter uma constituição melhor do que aquela na qual o poder executivo está anexado ao legislativo; mas é isso mesmo que torna esse governo insuficiente sob certos aspectos, *porque as coisas que devem ser distinguidas não o são* e porque o príncipe e o soberano, não sendo senão a mesma pessoa, só formam, por assim dizer, um governo sem governo.

“Não é bom que aquele que faz as leis as execute, nem que o corpo do povo desvie sua atenção das visões gerais para dá-la aos objetos particulares. Nada é mais perigoso do que a influência dos interesses privados nos negócios públicos, e o abuso das leis pelo governo é um mal menor do que a corrupção do legislador, efeito infalível das visões particulares”<sup>169</sup>.

Num outro capítulo do *Contrato social*, Rousseau é ainda mais categórico. “Uma vez que o poder legislativo foi bem estabelecido, diz ele, trata-se de estabelecer também o poder executivo; pois este último, que só opera por atos particulares, *não sendo da essência do outro, está*

mútua, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto a civil quanto a política” (*Contrato social*, Liv. III, Cap. I, p. 210-1).

<sup>169</sup> *Ibidem*, Liv. III, Cap. IV, p. 227-8.

*naturalmente separado dele*. Se fosse possível que o soberano, considerado como tal, tivesse a potência executiva, o direito e o fato estariam de tal modo confundidos que não se saberia mais o que é lei e o que não o é; e o corpo político, assim desnaturado, estaria à mercê da violência contra a qual ele fora instituído<sup>170</sup>.

São esses textos do *Contrato social* que reclamam em seu favor todos aqueles que, como Émile Faguet, fazem de Rousseau um partidário da separação dos poderes e um discípulo de Montesquieu. Há, na verdade, tanta diferença entre a teoria de Montesquieu e a de Rousseau que nos surpreendemos ao ver que tantos historiadores puderam aproximá-las e até mesmo confundi-las. Como Burlamaqui, Montesquieu vê na partilha da soberania e na balança dos poderes a melhor garantia da liberdade dos cidadãos. O autor do *Espírito das leis* sabe que quem detém o poder tem naturalmente tendência a dele abusar. "A liberdade política, diz ele, só é encontrada nos governos moderados. Mas ela nem sempre existe nos Estados modernos; ela só existe quando não se abusa do poder; mas trata-se de uma experiência eterna que todo homem que tem poder tende a abusar dele; prossegue até que encontre limites... Para que não se possa abusar do poder, é preciso que, pela disposição das coisas, o poder suste o poder"<sup>171</sup>. Em seguida, se é preciso manter separados os diferentes poderes do Estado, é para que eles se façam mutuamente um contrapeso e para que limitem-se um ao outro. Assim concebida, a separação dos poderes é apenas um meio de limitar a soberania.

Ora, esse não é o fim que Rousseau se propõe atingir. Se ele é levado a estabelecer, por sua vez, uma separação estrita entre o poder executivo e o poder legislativo, é em virtude de princípios completamente diferentes dos de seu ilustre predecessor<sup>172</sup>. Em seu espírito, essa separação tem essencialmente o objetivo de manter o poder legislativo

<sup>170</sup> *Contrato social*, Liv. III, Cap. XVI, p. 275-6.

<sup>171</sup> *Espírito das leis*, Liv. XI, Cap. IV.

<sup>172</sup> Ver, sobre essa questão, as excelentes considerações do jurista A. Esmein em seus *Éléments de droit constitutionnel...*, Parte I, Título II, Cap. III, §1, p. 366.

ou a vontade geral sob abrigo contra a corrupção. Com efeito, se a assembléia do povo acumula o encargo do governo com o exercício da soberania, se o legislador torna-se seu próprio agente de execução, é preciso que ele "desvie sua atenção das visões gerais para dá-la aos objetos particulares"<sup>173</sup>. Ele será então inevitavelmente levado a fazer leis para atingir um fim particular, nele as paixões acabarão prevalecendo sobre a preocupação com o interesse comum e com o bem público. Ele tenderá a fazer passar sob o nome das leis os decretos iníquos inspirados em seu interesse privado. Em Rousseau, a separação dos poderes não tem, portanto, a finalidade de assegurar seu equilíbrio ou de limitá-los mutuamente. Não se trata de modo algum de dar qualquer independência ao executivo.

No Livro II do *Contrato social*<sup>174</sup>, Rousseau reprova os juriconsultos e os publicistas de seu tempo por eles terem dividido a soberania em "força e vontade". Mas, como se tivesse esquecido o que escrevia no Livro II, ele diz no Livro III: "Toda ação livre tem duas causas que concorrem para sua produção: uma moral, a saber, a vontade que determina o ato, e outra física, a saber, a potência que o executa... O corpo político tem os mesmos móveis: nele distinguimos também a força e a vontade; esta sob o nome *potência legislativa*, a outra sob o nome *potência executiva*. Nadã se faz ou nada deve ser feito aí sem o concerto destas"<sup>175</sup>. Por certo, seria tentador acreditar, após a leitura desses textos, que Rousseau reintroduz no Livro III do *Contrato social* a distinção que ele havia descartado no Livro precedente. Mas em tal interpretação — é a de Émile Faguet — admite-se que a separação dos poderes tem em Rousseau o mesmo sentido e o mesmo alcance que em Montesquieu ou em Burlamaqui. Ora, não é nada disso. Rousseau reprova seus predecessores, não por terem *distinguido* nem mesmo por terem *separado* o poder executivo do poder legislativo, mas

<sup>173</sup> *Contrato social*, Liv. III, Cap. IV, p. 227-8.

<sup>174</sup> Cap. II, p. 158.

<sup>175</sup> *Contrato social*, Liv. III, Cap. I, p. 209-10.



porque os consideraram como *partes da soberania* e conceberam a separação dos poderes como uma limitação ou uma partilha da soberania. Para ele, o poder legislativo constitui por si mesmo o poder soberano, e, embora “naturalmente separado” do poder legislativo, o poder executivo deve estar inteiramente subordinado a ele. “Todas as vezes em que acreditamos ver a soberania partilhada, diz ele, enganamos... os direitos que tomamos por partes dessa soberania lhe são todos subordinados e sempre supõem vontades supremas das quais esses direitos só dão a execução”<sup>176</sup>.

Essa subordinação do executivo ao legislativo resulta da própria natureza de cada um desses dois poderes. Em si mesma a potência executiva é apenas força, enquanto a potência legislativa é vontade, ou, para falarmos mais exatamente, uma é a força pública e, a outra, a vontade geral. Ora, se a “potência que age” faz-se independente da “potência que quer”, se o governo que dispõe da força pública a emprega à sua guisa no lugar de curvar-se à direção da vontade geral, não é mais a lei que comanda, é a força que reina. Os cidadãos estão então submetidos ao capricho de seus governantes, e o corpo político se dissolve para dar lugar ao despotismo. “Somente então uma potência no Estado estaria agindo: a executiva. A potência executiva é apenas a força; e onde reina somente a força, o Estado é dissolvido”<sup>177</sup>.

Por certo, os juristas enganaram-se ao considerar o poder executivo ou a força pública como parte essencial da soberania. Esta, “sendo apenas o exercício da vontade geral”, é única e essencialmente vontade. Mas se a potência executiva, isto é, o poder ou a força, não é uma *parte* da soberania, ela é contudo sua *emanação*<sup>178</sup>. É preciso en-

tender, a partir disso, que o soberano pode se fazer *representar* no exercício do poder executivo, ao passo que não o pode no exercício da soberania mesma, isto é, no papel de legislador. “Sendo a lei apenas a declaração da vontade geral, é claro que na potência legislativa, diz Rousseau, o povo não pode ser representado; mas ele pode e deve sê-lo na potência executiva, que é apenas a força aplicada à lei”<sup>179</sup>. Dito de outro modo, “o poder pode ser transmitido, mas a vontade não”<sup>180</sup>. Não se deve contudo concluir que o soberano pode *alienar* o poder executivo, já que, segundo os próprios termos de Rousseau, “a alienação de tal direito [é] incompatível com a natureza do corpo social e contrária à finalidade da associação”<sup>181</sup>. Tal alienação seria, com efeito, o equivalente de uma abdicação, já que o soberano se privaria assim dos meios de fazer executar suas vontades, e quereria em vão. Se, portanto, o soberano pode, e até deve, desistir de exercer ele mesmo o poder executivo, é preciso, contudo, que ele conserve sobre esse poder um controle rigoroso e que se reserve o direito de retomá-lo quando lhe aprouver. É por isso que o povo não pode “transmitir” o poder por meio de um contrato<sup>182</sup>, mas somente sob a forma de uma dele-  
“MANDATO”
 gação, de um mandato ou de uma comissão. Os magistrados encarregados da execução das leis ou das vontades do soberano não podem ser senão seus mandatários, seus ministros, ou melhor, seus representantes, e só devem, por consequência, agir em seu nome e nunca por sua própria autoridade. Portanto, faz parte das atribuições do poder legislativo controlar o executivo e, até mesmo, destituí-lo se quiser. É o que Rousseau afirma claramente nas *Cartas escritas da montanha*. “O poder legislativo, diz ele, consiste em duas coisas inseparáveis: fazer as leis e mantê-las; isto é, ter inspeção sobre o poder executivo. Não há Estado no mundo em que o soberano não tenha essa inspe-

<sup>176</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. II, p. 159.

<sup>177</sup> *Cartas escritas da montanha*, Carta VII (*Pol. Writ.*, II, 209). Cf. *Contrato social*, Liv. III, Cap. X, p. 258 sqq.

<sup>178</sup> Sabe-se que no *Contrato social* (Liv. II, Cap. II, p. 159) Rousseau reprova seus predecessores por não terem formado “noções exatas da autoridade soberana” e por terem “tomado por partes dessa autoridade o que era apenas emanações delas”.

<sup>179</sup> *Contrato social*, Liv. III, Cap. XV, p. 273.

<sup>180</sup> *Ibidem*, Liv. II, Cap. I, p. 156.

<sup>181</sup> *Ibidem*, Liv. III, Cap. I, p. 211.

<sup>182</sup> Cf. *ibidem*, Liv. III, Cap. I (p. 211) e Cap. XVI (p. 275 sqq.).

ção. Sem isso, faltando entre esses dois poderes qualquer ligação, qualquer subordinação, o último não dependeria do outro; a execução não teria nenhuma relação necessária com as leis; a Lei seria apenas uma palavra, e essa palavra nada significaria”<sup>183</sup>. Esse texto encontra-se na Carta VII. Na Carta VIII, Rousseau não atribui mais esse direito de vigiar o executivo tão-somente ao “povo reunido”, mas a todos os cidadãos tomados individualmente, porque cada um deles é membro do soberano. “Num Estado tal como o vosso, diz ele dirigindo-se aos seus concidadãos, em que a soberania está nas mãos do povo, o Legislador existe sempre, embora nem sempre ele se mostre. Ele só está reunido, só fala autenticamente, no Conselho geral. Mas fora do Conselho geral ele não é aniquilado; seus membros estão esparsos, mas não estão mortos; *eles não podem falar pelas leis, mas podem sempre velar pela administração das leis; trata-se de um direito, e mesmo de um dever, vinculado às suas pessoas, e que não pode lhes ser subtraído em nenhum momento. Daí o direito de Representação*”<sup>184</sup>.

Entretanto, “aquele que tem nas mãos a força sendo sempre o senhor da execução”<sup>185</sup>, é inevitável que os magistrados, que não deveriam ter no exercício de suas funções outra vontade além da vontade do soberano, mas que têm além disso uma vontade de corpo e cada um sua própria vontade<sup>186</sup>, tentam tornar-se independentes da tutela das leis, usurpar a soberania e reinar como senhores no Estado. Esse abuso do governo provoca a dissolução do corpo político, pois, onde um déspota consegue impor sua vontade particular a uma multidão de súditos, não há mais povo nem cidadãos, mas “tudo é reduzido à lei do mais forte”<sup>187</sup> e o verdadeiro nome do despotismo é anarquia<sup>188</sup>.

<sup>183</sup> *Pol. Writ.*, II, 219.

<sup>184</sup> *Pol. Writ.*, II, 237-8.

<sup>185</sup> *Contrato social*, Liv. III, Cap. XVI, p. 277.

<sup>186</sup> Cf. *ibidem*, Liv. III, Cap. II, p. 221.

<sup>187</sup> *Discurso sobre a desigualdade*, *Pol. Writ.*, I, 194.

Importa, portanto, antes de tudo, manter o governo nos limites de suas funções e fazer de sorte que a força pública permaneça sempre submetida à direção da vontade geral de maneira a ser unicamente aplicada à lei. Esta é, aliás, segundo Rousseau, a parte mais difícil das instituições políticas e o problema mais delicado que os legisladores têm para resolver. “Como na constituição do homem a ação da alma sobre o corpo é o abismo da filosofia, diz ele, assim também a ação da vontade geral sobre a força pública é o abismo da política na constituição do Estado. Foi aí que todos os Legisladores se perderam. Exporei, na seqüência, os melhores meios que se tem empregado para esse efeito e, para apreciá-los, só me fiarei nos raciocínios à medida que forem justificados pela experiência”<sup>189</sup>.

Não podemos entrar aqui no detalhe das medidas propostas por Rousseau para realizar na prática a subordinação do executivo ao legislativo. Ele as expõe amplamente nas *Considerações sobre o governo da Polônia*. Ele não é da opinião de que se divida o poder executivo nem, como propunha o abade de Saint-Pierre, de que se confie a vários conselhos as diversas partes da administração.

“Essa idéia, diz ele, pode ser boa; era a do abade de Saint-Pierre, e ele a desenvolveu bem em sua *Polysynodie*. A potência executiva, assim dividida e passageira, está mais subordinada à legislativa, e as diversas partes da administração serão mais aprofundadas e melhor tratadas separadamente. Entretanto, não contai em demasia com esse meio; se estão sempre separadas, elas carecerão de concerto, e logo contrariando-se mutuamente, elas usarão quase todas as suas forças umas contra as outras, até que uma delas tenha ganhado ascendência e domine todas as outras; ou então, se elas concordam e se combinam, não farão realmente senão um mesmo Corpo e não terão senão um mesmo espírito, como as câmaras de um Parlamento. De qualquer maneira,

NÃO SE  
DEVE  
DIVIDIR O  
EXECUTIVO

<sup>188</sup> “Quando o Estado se dissolve, o abuso do governo, qualquer que seja este, recebe o nome comum de anarquia” (*Contrato social*, Liv. III, Cap. X, p. 259).

<sup>189</sup> *Manuscrito de Genebra*, Liv. I, Cap. IV (*Pol. Writ.*, I, 461).

considero impossível que a independência e o equilíbrio entre elas sejam mantidos tão bem a ponto de disso não resultar sempre um centro ou um foco de administração em que todas as forças particulares sempre se reunirão para oprimir o soberano...<sup>190</sup> Para que a administração seja forte, boa e caminhe bem na direção de seu fim, toda a potência executiva deve estar nas mesmas mãos. Mas não basta que essas mãos mudem; é preciso que elas só ajam, se possível, sob os olhos do Legislador, e que seja este que as guie. Eis o verdadeiro segredo para que elas não usurpem sua autoridade.

“Enquanto os Estados se reunirem e os Núncios mudarem frequentemente será difícil que o Senado ou o rei oprima ou usurpe a soberania... O meio proposto é o único; ele é simples e não pode deixar de ter eficácia. É bem singular que, antes do *Contrato social*, em que eu o apresento, ninguém o tenha notado”<sup>191</sup>.

Assim, mais do que dividir o poder executivo, Rousseau é partidário de que se mude os governos e de que eles sejam submetidos ao

<sup>190</sup> No *Jugement sur la Polysynodie* (escrito em 1756 e publicado em 1782), Rousseau é ainda mais severo em relação ao sistema do abade de Saint-Pierre, mas sua argumentação é a mesma nas *Considerações sobre o governo da Polônia*. “Quanto à *Polysynodie* do abade de Saint-Pierre, eu não poderia ver, diz ele, que ela possa ser útil ou praticável em qualquer verdadeira monarquia; mas somente num tipo de Governo misto, em que o chefe seja apenas o presidente dos Conselhos, só tenha a potência executiva e nada possa por si mesmo. Ainda assim, eu não poderia crer que semelhante administração pudesse durar por muito tempo sem abusos. Pois os interesses das sociedades parciais não estão menos separados dos interesses do Estado, nem são menos perniciosos à República, do que os dos particulares; e têm até mesmo esse inconveniente a mais, o de que nos vangloriamos de sustentar, por qualquer que seja o preço, os direitos ou as pretensões do corpo do qual somos membros; e o de que esmorecendo, com o auxílio de uma sociedade numerosa da qual fazemos parte, o que há de desonesto em preferir-se ao outros, ao sermos bons senadores tornamo-nos, enfim, maus cidadãos. É o que torna a Aristocracia a pior das soberanias; é o que tornaria, talvez, a *Polysynodie* o pior de todos os ministérios” (*Pol. Writ.*, I, 422).

<sup>191</sup> *Considerações sobre o governo da Polônia*, Cap. VII (*Pol. Writ.*, II, 448-9).

controle perpétuo do soberano, isto, é, do “povo reunido”. É preciso, portanto, multiplicar as sessões da assembléia do povo, a fim de que a potência legislativa nunca fique, por assim dizer, inativa. “Quanto mais força tiver o governo, com mais frequência o soberano deve mostrar-se... Não basta que o povo reunido tenha fixado uma vez a constituição do Estado, sancionando um corpo de leis; não basta que tenha estabelecido um governo perpétuo, ou que tenha assegurado de uma vez por todas a eleição dos magistrados. Além das assembléias extraordinárias que casos imprevistos podem exigir, é preciso que haja assembléias fixas e periódicas<sup>192</sup> que nada possa abolir nem prorrogar, de tal modo que no dia marcado o povo seja legitimamente convocado pela lei sem que para isso seja necessária qualquer outra convocação formal”<sup>193</sup>.

Aliás, Rousseau não se ilude a respeito da ineficácia dessas instituições. Se elas podem retardar a dissolução do corpo político, elas não poderiam contudo impedi-la. Cedo ou tarde, o governo, que detém o poder executivo e dispõe da força, acabará rompendo o contrato social e conduzirá o Estado à ruína, usurpando a soberania. “Como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, o governo faz um esforço contínuo contra a soberania. Quanto mais esse esforço aumenta, mais a constituição é alterada; e como não há aqui outra vontade de corpo que resistindo à vontade do príncipe<sup>194</sup> equilibre-se com ela,

<sup>192</sup> Se, no *Governo da Polônia*, Rousseau recomenda aos poloneses sua frequência nas Dietas, nas *Cartas escritas da montanha* (*Pol. Writ.*, II, 248 sqq.) ele se pronuncia em favor do restabelecimento dos Conselhos gerais periódicos suprimidos em Genebra pelo Editto de 1712. Vimos no Cap. I que essa era a reivindicação essencial dos burgueses de Genebra e a causa principal da contenda que os opunha ao partido governamental.

<sup>193</sup> *Contrato social*, Liv. III, Cap. XIII, p. 265-5.

<sup>194</sup> Para Rousseau, as vontades particulares são menos perigosas para o Estado do que a vontade dos corpos subordinados ou das sociedades parciais. São estas últimas que conduzem finalmente o Estado à ruína. Rousseau percebeu que era impossível suprimi-las. Assim, ele aplica-se em encontrar o meio de mantê-las sob tutela. Mas ele permanece persuadido de que todos os meios empregados para

cedo ou tarde deve ocorrer que o príncipe oprima, enfim, o soberano e rompa o tratado social. Esse é o vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende sem folga a destruí-lo, assim como a velhice e a morte destroem enfim o corpo do homem”<sup>195</sup>.

Vê-se então que a existência do governo constitui para o Estado uma ameaça perpétua e que ele é, finalmente, em razão de sua “inclinação a degenerar”, a causa da morte do corpo político. Nessas condições, pode-se perguntar por que Rousseau resignou-se em confiar o poder executivo a um corpo de magistrados, distinto e separado do soberano, no lugar de deixar o povo acumular as funções do governo com o exercício da soberania. É porque, como vimos, esse remédio lhe parece pior do que o mal. Tal acúmulo tem como efeito corromper o legislador, confundir o fato com o direito; ele engendra a tirania ainda mais seguramente e mais rapidamente do que o faria o abuso do governo. Assim, não importa de que maneira procedamos, que separemos o poder executivo do legislativo, que reunamos esses dois poderes nas mãos do povo, este jamais está sob abrigo contra a tirania e deve tornar-se um dia a presa do despotismo. As melhores instituições só podem atrasar o termo e permitir que o Estado prolongue sua vida. “Se Esparta e Roma pereceram, que Estado pode esperar durar sempre?”<sup>196</sup>... O corpo político, assim como o corpo do homem, co-

---

esse efeito são apenas paliativos que nunca conseguirão suprimir o mal. Para ele, as pequenas sociedades sempre acabarão por prevalecer sobre a grande, e o Estado perecerá porque seu funcionamento exige que existam corpos intermediários, quando mais não seja o governo. O ideal seria, então, que os cidadãos jamais pudessem agrupar-se em associações parciais e que estivessem, por assim dizer, mergulhados no corpo do Estado do qual eles são os membros. O mal não vem tanto dos interesses individuais quanto dos interesses coletivos que se opõem ao interesse geral. Cf. *Economia política* (*Pol. Writ.*, I, 242-3), *Contrato social* (Liv. II, Cap. III, p. 163-4; e Liv. III, Cap. II, p. 221-2).

<sup>195</sup> *Contrato social*, Liv. III, Cap. X, p. 256.

<sup>196</sup> Cf. Montesquieu, *Espírito das leis*, Liv. XI, Cap. VI: “Como todas as coisas humanas têm um fim, o Estado do qual falamos perderá sua liberdade, perecerá.

meça a morrer desde seu nascimento e traz em si mesmo as causas de sua destruição. Mas ambos podem ter uma constituição mais ou menos robusta e própria para conservá-lo por mais tempo ou menos. A constituição do homem é obra da natureza: a do Estado é obra da arte. Não depende dos homens prolongar suas vidas; depende deles prolongar a do Estado tanto quanto for possível, dando-lhe a melhor constituição que ele pode ter”<sup>197</sup>.

A separação dos poderes não tem, portanto, em Rousseau o mesmo sentido nem o mesmo alcance que em Montesquieu. Ela deve ser acompanhada de uma subordinação estrita e constante do executivo ao legislativo. Ela não é propriamente um ideal, mas somente um mal menor, um tipo de *pis-aller* com o qual é preciso se acomodar quando não se pode encontrar uma solução melhor, pois se ela preserva a potência legislativa da corrupção, ela engendra inevitavelmente, por outro lado, o despotismo.

Depois de ter colocado toda a sua esperança nas instituições políticas, Rousseau acaba convencendo-se da insuficiência e da fragilidade delas<sup>198</sup>. Aliás, parece que, desse ponto de vista, a sorte da República de Genebra não fez senão aumentar ainda mais seu pessimismo.

---

Roma, Lacedemônia e Cartago pereceram. Ele perecerá quando a potência legislativa estiver mais corrompida do que a executiva” (*Œuvres...*, v. IV, p. 23).

<sup>197</sup> *Contrato social*, Liv. III, Cap. XI, p. 261.

<sup>198</sup> Cf. a reflexão do *Emílio* (II, 445): “A liberdade não está em nenhuma forma de governo, ela está no coração do homem livre”.

crático ou democrático, ou, ainda, transformar-se em absolutismo, a assembléia que representa a nação encontrando-se finalmente reduzida ao papel de simples conselho, como ocorreu na França sob o Primeiro Império.

\* \* \*

### C. — *A atitude de Rousseau*

De acordo com o que precede, vê-se que, no momento em que Rousseau aborda, por sua vez, o problema dos limites da soberania, ele encontra-se na presença de duas teses adversas, das quais uma identifica o poder soberano ao poder absoluto, enquanto a outra admite que a soberania compreende modificações e limites.

Ora, quem lê atentamente os escritos políticos de Rousseau surpreende-se de nele encontrar fórmulas emprestadas de ambas as teses. Se, depois de Hobbes, ele repete que a soberania consiste num poder absoluto<sup>268</sup>, ele não afirma menos, como Pufendorf, Burlamaqui, Locke e Jurieu, que o direito do soberano “não passa... os limites da utilidade pública”<sup>269</sup>. Na presença dessas asserções, aparentemente pouco conciliáveis, compreende-se que tantos historiadores tenham reprovido Rousseau por ele ter-se contentado em justapor no *Contrato social* as duas teses adversas sobre os limites da soberania.

<sup>268</sup> “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” (*Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 165). “Em todo Estado político, é preciso uma potência suprema, um centro onde tudo esteja relacionado, um princípio de onde tudo derive, um soberano que possa tudo” (*Cartas escritas da montanha*, Carta VII; *Pol. Writ.*, II, 217).

<sup>269</sup> *Contrato social*, Liv. IV, Cap. VIII, p. 339.

Na realidade, o estudo das doutrinas anteriores a Rousseau nos permite situar melhor a posição que ele adota e, além disso, permite que não nos limitemos a um julgamento tão sumário.

1º Rousseau afirma várias vezes que seria contraditório querer limitar a soberania. “É da essência da potência soberana, diz ele, não poder ser limitada: ela pode tudo, ou não é nada”. A esse texto tirado das *Cartas escritas da montanha*<sup>270</sup> corresponde a seguinte passagem do *Contrato social*<sup>271</sup>: “A autoridade suprema não pode modificar-se<sup>272</sup>, não mais do que se alienar; limitá-la é destruí-la”. Essas fórmulas são tão categóricas que parecem poder dispensar comentários. Mas, se as tomamos literalmente, sem nos referirmos às concepções que elas visam arruinar, corremos o risco de não perceber nem seu sentido nem seu alcance, pois elas estão dirigidas contra a teoria das leis fundamentais e contra a noção da soberania limitada que expusemos acima.

Segundo a opinião comum, as leis fundamentais que fixam a constituição do Estado fixam também os limites da autoridade do soberano, já que este não tem o direito de infringi-las nem de mudá-las. Rousseau levanta-se contra essa concepção, tão difundida entre os juristas de seu tempo. Se os poderes do soberano são fixados, logo, limitados pela constituição do Estado, é preciso que exista um segundo poder, independente do soberano e capaz de lhe impor sua vontade, para mantê-lo nos limites dos direitos que a constituição lhe confere, sem o que esta não é mais do que um vão formulário. Institui-se, assim, dois poderes no Estado, e o poder soberano torna-se um poder

<sup>270</sup> *Pol. Writ.*, II, 219.

<sup>271</sup> Liv. III, Cap. XVI, p. 276.

<sup>272</sup> O termo *modificar*, que pode aqui surpreender o leitor atual, foi emprestado da terminologia dos juristas. No *Direito de natureza e dos povos*, o Capítulo VI do Livro VII intitula-se *De affectionibus summi imperii*, título que Barbeyrac traduz assim: “*Dos caracteres próprios e das modificações da soberania*”. A fórmula é retomada por Burlamaqui. O Cap. VII da Primeira Parte dos *Princípios do direito político* tem, com efeito, o seguinte título: “*Dos caracteres essenciais à Soberania, de suas Modificações, de sua Extensão e de seus Limites*”.

subordinado, um simples órgão de execução. Tal concepção é manifestamente contraditória já que ela acaba privando o soberano do exercício dos direitos da soberania. Tal é a crítica que Rousseau formula nas *Cartas escritas da montanha* contra o Edito da Mediação, que, desde 1738, servia de constituição à República de Genebra. “O Artigo III do Regulamento, diz ele, é mais considerável. Ele trata do Conselho geral legitimamente reunido: assim o faz para fixar os direitos e atribuições que lhe são próprios, e lhe devolve vários deles, que os Conselhos inferiores tinham usurpado. Esses direitos em sua totalidade são grandes e belos, sem dúvida. Mas, primeiramente, eles são especificados e, por isso mesmo, limitados; o que é posto exclui o que não é posto; e mesmo a palavra limitados está no Artigo<sup>273</sup>. Ora, é da essência da potência soberana não poder ser limitada: ela pode tudo, ou não é nada. Como contém eminentemente todas as potências ativas do Estado, e só por ela este existe, ela não pode reconhecer outro direito além dos seus e daqueles que ela comunica. De outro modo, os possuidores desses direitos não fariam parte do Corpo político; eles lhe seriam estrangeiros por esses direitos que não estariam nele; e a pessoa moral, na falta de unidade, esmoreceria<sup>274</sup>. Vê-se qual é a argumentação de Rousseau. Querer colocar a constituição acima da autoridade soberana equivale a destruir a unidade do Estado, o qual deixa de ser uma única pessoa com uma única vontade, pois não se pode limitar os direitos do soberano sem instituir, como já dizia Hobbes<sup>275</sup>, uma potência que lhe seja superior, ou sem proceder, como havia mos-

<sup>273</sup> “O art. III inicia-se com essas palavras: ‘Os direitos e as atribuições do Conselho geral legitimamente reunido continuarão inviolavelmente fixados e limitados aos artigos seguintes’. Esse art. é citado na íntegra nas *Lettres écrites de la campagne*, p. 125” (Nota de Vaughan, *Pol. Writ.*, II, 219, nota 1).

<sup>274</sup> *Cartas escritas da montanha*, Carta VII, *Pol. Writ.*, II, 219.

<sup>275</sup> “Quem pensa que o poder soberano é demasiado grande, e quer torná-lo menor, deve necessariamente submeter-se a um poder capaz de limitar o poder soberano, isto é, a um poder ainda maior” (*Leviatã*, Cap. XX, *in fine*, edição Oakeshott, p. 136).

trado Grotius, a uma partilha da soberania. A unidade do Estado exige que a autoridade suprema não possa ser nem partilhada entre várias ordens, nem limitada por um texto constitucional.

Por certo, Rousseau não nega que o Estado possa dar-se uma constituição, mas, para ele, essa constituição só existe pela vontade do soberano, o qual pode mudá-la quando lhe apraz. As leis do Estado, inclusive as leis fundamentais, são apenas a expressão da vontade geral. Basta, portanto, que essa vontade mude para que as leis estabelecidas sejam revogadas e substituídas por outras: a autoridade que as dita pode também aboli-las. Esse aspecto frequentemente ignorado da doutrina política de Rousseau foi perfeitamente evidenciado pelo Procurador geral Jean-Robert Tronchin, em suas célebres *Conclusões*, em que ele resume o pensamento de nosso autor nestes termos: “As leis constitutivas de todos os governos, diz ele, parecem-lhe sempre revogáveis<sup>276</sup>... Ele supõe nas vontades gerais dos povos a mesma instabilidade que nas vontades particulares dos indivíduos; e, partindo do princípio de que é da essência da vontade das nações, como da vontade dos particulares, não poder perturbar-se a si mesma, de que ela é igualmente móvel e indestrutível, ele vê todas as formas de governo apenas como formas provisórias<sup>277</sup>, como tentativas que se pode sempre variar; nele não se trata de um princípio metafísico, do qual fosse talvez demasiado rigoroso imputar-lhe as conseqüências; trata-se, segundo ele, da base de todos os governos<sup>278</sup>. Com efeito, Rousseau mostra-se parti-

<sup>276</sup> Cf. *Contrato social*, Liv. III, Cap. XVIII, p. 283: “Não há no Estado nenhuma lei fundamental que não possa ser revogada, nem mesmo o pacto social”. Também, *ibidem*, Liv. II, Cap. XII, p. 205: “Para todos os efeitos, um povo é sempre livre para mudar suas leis, mesmo as melhores”.

<sup>277</sup> “Quando acontece ao povo instituir um governo hereditário, seja monárquico numa família, seja aristocrático numa ordem de cidadãos, não é um engajamento que ele contrai: é uma *forma provisória* que ele dá à administração até que lhe apraza ordenar diferentemente” (*Contrato social*, Liv. III, Cap. XVIII, p. 281).

<sup>278</sup> *Conclusions de Monsieur le Procureur général Jean-Robert Tronchin sur le “Contrat social” e “l’Émile” (19 juin 1762)*, reimpressão em *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, v. VIII, Apêndice, p. 373.

dário de que sejam fixadas assembleias periódicas, no curso das quais o povo terá de pronunciar-se, não somente sobre o mandato de seus governantes, mas também sobre a manutenção, a supressão ou a revisão da constituição do Estado. A abertura dessas assembleias deve ser feita pela seguinte proposição, submetida aos sufrágios do povo: "Se apraz ao soberano conservar a presente forma de governo"<sup>279</sup>.

Se entramos agora no detalhe da demonstração de Rousseau, percebemos que ela compreende dois argumentos e que ambos são emprestados de Hobbes.

O primeiro consiste em afirmar que as leis fundamentais não poderiam ser obrigatórias para o soberano, em virtude da "máxima do direito civil, segundo a qual ninguém está vinculado aos compromissos assumidos consigo mesmo"<sup>280</sup>. "É preciso notar ainda, diz Rousseau, que a deliberação pública... não pode... obrigar o soberano perante ele mesmo e que, por consequência, é contra a natureza do corpo político que o soberano imponha-se uma lei que ele não possa infringir. Não podendo considerar-se senão sob uma única e mesma relação, ele está então no caso de um particular que contrata consigo mesmo; pelo que se vê que não há, nem pode haver, nenhuma espécie de lei fundamental obrigatória para o corpo do povo, nem mesmo o contrato social"<sup>281</sup>. No *De Cive* e no *Leviatã*, Hobbes serve-se do mesmo argumento para provar que o soberano não está submetido às leis civis.

<sup>279</sup> *Contrato social*, Liv. III, Cap. XVIII, p. 283.

<sup>280</sup> Essa máxima não figura mais nos tratados de direito civil. Pufendorf faz alusão a ela no *Direito de natureza e dos povos* (Liv. I, Cap. VI, §7; I, 104), mas limita-se a reproduzir quase palavra por palavra a argumentação de Hobbes que citamos abaixo.

<sup>281</sup> *Contrato social*, Liv. I, Cap. VII, p. 143. Foi somente na versão definitiva que Rousseau acrescentou a fórmula final: *nem mesmo o contrato social*. Com efeito, essas palavras não figuram na passagem correspondente do *Manuscrito de Genebra* (Liv. I, Cap. III; *Pol. Writ.*, I, 456). Não se trata de um esquecimento, já que no sumário do *Contrato social*, inserido no *Emílio*, encontramos a seguinte fórmula: "Pelo que se vê que não há, nem pode haver, qualquer outra lei fundamental propriamente dita além do pacto social" (*Pol. Writ.*, II, 151). Enfim, no

"O soberano de um Estado, diz ele, que seja uma assembleia ou um homem, não está submetido às leis civis. Pois, tendo o poder de fazer e de revogar as leis, ele pode, quando lhe apraz, liberar-se dessa submissão, revogando as leis que o incomodam e fazendo novas leis; por consequência, ele já era livre anteriormente. Pois é ser livre poder sê-lo quando se quer; aliás, ninguém poderia obrigar-se perante si mesmo, pois aquele que pode vincular-se por uma obrigação pode também desvincular-se dessa obrigação"<sup>282</sup>; e, por consequência, aquele que só tem obrigação em relação a si mesmo não está vinculado por nenhuma"<sup>283</sup>. A esse texto do *Leviatã* corresponde a seguinte argumentação, talvez ainda mais explícita, do *De Cive*: "Não se pode dar-se alguma coisa a si mesmo, já que não é possível dar-se alguma coisa sem supor que já a possui; é ainda mais impossível obrigar-se perante si mesmo. Com efeito, como aquele que se obriga e aquele perante quem se está obrigado são porém uma única e mesma pessoa, e que o segundo pode desvincular o primeiro de sua promessa, seria em vão que alguém se obrigaria perante si mesmo, já que ele mesmo poderia liberar-se dessa obrigação assim que quisesse. Ora, podê-lo é ser atualmente livre. Do que se segue que a sociedade civil não está, ela mesma, vinculada pelas leis civis. Com efeito, as leis civis são as leis da sociedade civil; se essas leis fossem obrigatórias para a sociedade civil, esta se obrigaria perante ela mesma"<sup>284</sup>.

fragmento que citamos abaixo, Rousseau estabelece uma diferença entre o pacto social e as leis que são apenas a declaração da vontade geral. O primeiro dura tanto quanto a própria sociedade civil, enquanto as outras são suscetíveis de ser revogadas ou modificadas pelo soberano. Foi, portanto, tardiamente, no momento mesmo da redação definitiva, que Rousseau assimilou o pacto social às leis políticas e deixou de considerá-lo um engajamento que o soberano não tem o poder de anular.

<sup>282</sup> "Because he that can bind, can release". Texto latino: "quia qui obligare, idem liberare potest".

<sup>283</sup> *Leviatã*, Cap. XXVI, edição Oakeshott, p. 173.

<sup>284</sup> *De Cive*, Cap. VI, §14.

O segundo argumento de Rousseau tende, como o primeiro, a provar que o soberano não poderia estar vinculado por suas declarações *passadas* e que as leis só podem receber sua autoridade de sua vontade *atual*. Num fragmento publicado por Vaughan, Rousseau insiste sobre o caráter essencialmente *descontínuo* da atividade da vontade geral: “Devemos, diz ele, evitar confundir a essência da sociedade civil com a da soberania. Pois o Corpo social resulta de um único ato da vontade; e toda sua duração é apenas a seqüência e o efeito de um engajamento anterior, cuja força só cessa de agir quando o corpo é dissolvido. Mas a soberania, que é apenas o exercício da vontade geral, é livre como ela, e não está submetida a nenhuma espécie de engajamento. Cada ato de soberania, assim como cada instante de sua duração, é absoluto, independente daquele que o precede; e nunca o soberano age porque quis, mas porque ele quer”<sup>285</sup>. A reflexão notada nesse fragmento foi utilizada por Rousseau para a redação do *Contrato social*. Encontramos sua substância na seguinte passagem do *Manuscrito de Genebra*: “A vontade geral que deve dirigir o Estado não é a de um tempo passado, mas a do momento presente... É verdade que, num Estado bem regrado, pode-se sempre inferir a duração de um ato da vontade do povo à medida que este não o destrói por um ato contrário. Mas é sempre em virtude de um consentimento presente e tácito que o ato anterior pode continuar a ter seu efeito”<sup>286</sup>. Essa passagem, assim como o capítulo em que ela figura, foram suprimidas na versão definitiva do *Contrato social*. Seu conteúdo, entretanto, reaparece, mas perdido num capítulo secundário; compreendemos que ele não tenha, por assim dizer, retido a atenção dos historiadores. “Não é pelas leis que o Estado subsiste, escreve Rousseau, é pelo poder legislativo. A lei de ontem não obriga hoje; mas o consentimento tácito é presumido do silêncio, e o soberano supostamente confirma incessantemente as leis que ele, podendo, não revoga. Tudo o que ele declarou

<sup>285</sup> *Pol. Writ.*, I, 311.

<sup>286</sup> *Manuscrito de Genebra*, Liv. I, Cap. IV (*Pol. Writ.*, I, 461).

querer uma vez ele quer sempre, a menos que o revoque”<sup>287</sup>. Aqui, ainda, Rousseau não faz senão retomar um argumento que Hobbes havia formulado em termos análogos no *Leviatã*. “Quando o uso e a longa duração de uma lei fortalecem sua autoridade, não é, contudo, diz ele, da duração do tempo transcorrido que a lei recebe sua autoridade, mas da vontade do soberano significada em seu silêncio, pois o silêncio é por vezes o signo do consentimento; e ela só é lei durante o tempo em que o soberano guarda silêncio a seu respeito”<sup>288</sup>.

As aproximações entre Hobbes e Rousseau, que acabamos de assinalar, são significativas. Elas não nos permitem apenas constatar a influência do primeiro sobre o segundo, mas também precisar em que momento essa influência foi decisiva para a formação política de nosso autor. Basta compararmos o *Contrato social* ao *Discurso sobre a desigualdade* para percebermos que, após ter sido o adversário de Hobbes, Rousseau tornou-se mais e mais seu discípulo. No momento em que redige o *Discurso sobre a desigualdade*, ele partilha os preconceitos de seu século contra o autor do *De Cive*. Tendo-o lido apenas superficialmente, ele atenta quase tão-somente à teoria do absolutismo e ao “horrível sistema” da guerra geral de todos contra todos. O Segundo *Discurso* de Rousseau, assim como o *Ensaio acerca do governo civil* de Locke, é essencialmente uma refutação de Hobbes. Nesse escrito, Rousseau permanece ainda sob a influência de Pufendorf e de Burlamaqui. Ele adere à sua teoria das leis fundamentais e admite que estas são cláusulas inscritas no pacto social. “Sem entrar hoje nas pesquisas que ainda se está por fazer sobre a natureza do pacto fundamental de todo Governo, limito-me, diz ele, seguindo a opinião comum, a considerar aqui o estabelecimento do Corpo político como um verdadeiro contrato entre o povo e os chefes que ele escolhe: contrato pelo qual as duas partes se obrigam a observar as leis que estão nele estipuladas

<sup>287</sup> *Contrato social*, Liv. III, Cap. XI, p. 262. Como assinala M. Halbwachs, em sua edição do *Contrato social* (Paris, Aubier, 1943, p. 328, nota 242), trata-se de certo modo da “teoria da criação continuada aplicada ao mundo político”.

<sup>288</sup> *Leviatã*, Cap. XXVI, edição Oakeshott, p. 174.



e que formam os laços dessa união. Tendo o povo reunido, a respeito das relações sociais, todas as suas vontades numa única, todos os artigos que nos são explicados por essa vontade tornam-se leis fundamentais que obrigam todos os membros do Estado, sem exceção, e uma delas regra a escolha e o poder dos magistrados encarregados de velar pela execução das outras. Esse poder estende-se a tudo o que pode manter a constituição, sem chegar a mudá-la<sup>289</sup>. Se Rousseau rejeita formalmente essa tese no *Contrato social*, é porque nesse entretempo ele releu Hobbes. É somente então, parece-me, que ele descobre o verdadeiro pensamento do autor e revê seu julgamento a propósito de um sistema, cuja profundidade lhe havia escapado inicialmente e que uma leitura superficial lhe tinha feito condenar precipitadamente.

Nessas condições nos perguntamos por que Rousseau não cesou de colocar-se como adversário de um pensador ao qual ele tanto deve. “É quase um procedimento habitual de Rousseau, escreve Émile Faguet, dissimular o que toma emprestado atacando seu credor, e afastar a suspeita de plágio fingindo desprezar o plagiado”<sup>290</sup>. Tal explicação procede mais da polêmica do que da história. Ela não é nova, pois já a encontramos sob a pluma de um contemporâneo de Rousseau, o beneditino Dom Cajot<sup>291</sup>. Não faz parte dos hábitos dos grandes escritores informar a posteridade sobre as fontes de seus pensamentos. Rousseau não era obrigado a assinalar para seus leitores os empréstimos que ele pôde obter de seus predecessores. Por que então atribuir-lhe a intenção de ter pretendido dissimulá-los? No que concerne a

<sup>289</sup> *Discurso sobre a desigualdade*, *Pol. Writ.*, I, 188.

<sup>290</sup> Faguet, É., *Rousseau penseur*, p. 383.

<sup>291</sup> “O uso do discípulo de santo Inácio, para subtrair o Público à suspeita de seus empréstimos, era insultar os Sábios cujas produções ele usurpava. Ele desfigurava Tratados inteiros, para deles apropriar-se, com o auxílio de uma máscara desconhecida... Apliquemos a Rousseau o que acabamos de dizer do P. Labbe; seus traços próximos formarão um mesmo quadro” (*Les Plagiats de M. J.-J. R. de Genève, sur l'Éducation*, La Haye, 1766, Prefácio, p. VII-VIII).

Hobbes, é provável que Rousseau não tivesse plenamente consciência de ter sofrido a esse ponto sua influência. Seu amor à liberdade o extraviou quanto às verdadeiras origens de seu pensamento político. Ele acreditou de boa-fé que tinha sido o discípulo de Locke<sup>292</sup>. Será que ele podia confessar que se tornara o de Hobbes? Acrescentemos a isso que ele considerava muitíssimo honroso afirmar que não houvera evolução em seu pensamento. “Escrevi, diz ele, sobre várias questões, mas sempre segundo os mesmos princípios, sempre com a mesma moral, a mesma crença, as mesmas máximas”<sup>293</sup>. Ele não irá até pretender, nas *Confissões*<sup>294</sup>, que “tudo o que há de audaz no *Contrato social* já existia no *Discurso sobre a desigualdade*”, ao passo que, de fato, esse escrito não contém nenhuma das teses essenciais de sua doutrina política? Por uma espécie de vaidade pueril, Rousseau jamais quis admitir que, após uma leitura mais aprofundada da obra de Hobbes, ele tinha mudado de opinião sobre o autor.

De qualquer modo, foi sob a influência de Hobbes que Rousseau rejeitou a teoria das leis fundamentais, sem que seja preciso, por isso, concluir que a concepção da soberania é exatamente a mesma nos dois autores. Por certo, é incontestável que Rousseau confere à coletividade um poder absoluto sobre todos os seus membros. Mas quando ele fala da soberania absoluta do Estado, é preciso entender somente, como reconhece Vaughan<sup>295</sup>, que não poderia haver limites constitucionais para a soberania. O que não quer dizer que não haja limites para o poder do Estado. Pois, para Rousseau, o poder absoluto não é de modo algum um poder sem limites, já que o poder soberano, “quão absoluto... seja ele”, não pode passar “os limites das convenções

<sup>292</sup> Cf. *Cartas escritas da montanha*, Carta VI, *in fine* (*Pol. Writ.*, II, 206).

<sup>293</sup> *Lettre à M. de Beaumont* (III, 59).

<sup>294</sup> *Confissões*, Liv. IX (VIII, 290).

<sup>295</sup> “A soberania do Estado é, por consequência, uma soberania absoluta. Portanto, não há nem pode haver limites constitucionais para esses poderes” (*Pol. Writ.*, Introdução, I, 48).

gerais”<sup>296</sup> nem “os limites da utilidade pública”<sup>297</sup>. Não acusemos o paradoxo, pois trata-se aqui de uma afirmação banal que encontramos sob a pluma de outros escritores, predecessores ou contemporâneos de Rousseau. “É preciso distinguir exatamente, escreve por exemplo Jurieu, duas coisas que muita gente confunde, *o poder absoluto e a poder sem limites*, pretendendo que são a mesma coisa... Quanto a nós, reconhecendo *a potência absoluta* como legítima, sustentamos que *a potência sem limites* é contrária a todos os tipos de lei divina e humana. *O poder absoluto* é quando toda a soberania sem partilha está reunida num único; mas não há nenhuma soberania que não tenha seus limites”<sup>298</sup>. Reencontramos a mesma distinção em Burlamaqui: “Não se pode confundir, diz ele, um poder absoluto com um poder arbitrário, despótico e sem limites; pois resulta do que acabamos de dizer, sobre a origem e a natureza da Soberania absoluta, que ela se encontra limitada por sua própria natureza, pela intenção daqueles de quem o Soberano a recebe, e pelas próprias leis de Deus”<sup>299</sup>. Fizemos questão de citar esses textos de Jurieu e de Burlamaqui para mostrar que, na época de Rousseau, a noção do poder absoluto não implica de modo algum uma potência sem limites, mas somente a ausência de limites constitucionais no exercício da soberania. “Em política, escreve Littré, poder absoluto é dito do poder real, quando este não está limitado por uma constituição e o príncipe pode elaborar leis, revogá-las, recolher impostos sem consultar os representantes da nação”<sup>300</sup>.

Quando Rousseau afirma que não podemos limitar a soberania sem destruí-la, ele quer dizer que o poder soberano não poderia ser limitado pelas leis fundamentais ou pela constituição do Estado.

<sup>296</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 171.

<sup>297</sup> *Ibidem*, Liv. IV, Cap. VIII, p. 339.

<sup>298</sup> *Lettres pastorales*, v. III, p. 375 (Terceiro Ano, XVIª Carta, de 15 de abril de 1689).

<sup>299</sup> *Principes du droit politique*, Primeira Parte, Cap. VII, §17 (I, 68-9).

<sup>300</sup> *Dictionnaire de la langue française*, artigo “absolu”, v. I, p. 21.

Assim, ele rejeita a distinção clássica entre a soberania limitada e a soberania absoluta, admitida por todos os juristas. Nesse sentido, o poder soberano e o poder absoluto são, como dizia Hobbes, uma única e mesma coisa. Mas, para Rousseau, como para Jurieu, Burlamaqui e a maior parte dos pensadores dessa época, o poder absoluto não é um poder sem limites. Embora não haja limites constitucionais para o exercício da soberania, o poder soberano não poderia, contudo, prescrever nada que fosse contrário à lei natural, nem passar os limites da utilidade pública. É o que precisamos mostrar agora.

2º Não há problema mais importante em política do que o das relações entre a lei civil e a lei natural, pois ele coloca em causa os direitos da consciência individual. Essa continua sendo a autoridade suprema em matéria de moral ou, antes, cabe à lei civil, logo, ao Estado, fixar a distinção entre o justo e o injusto?

Se, como vimos, os juristas da escola do direito natural pronunciavam-se em favor da consciência individual, Hobbes, contudo, sustentava a tese contrária. Para ele, o cidadão não deve ter outro guia além da lei civil ou da consciência pública. Ora, na *Economia política*, Rousseau adere à tese de Hobbes. “Portanto, o Corpo político, diz ele, é também um ser moral que tem uma vontade; e essa vontade geral, que tende sempre à conservação e ao bem-estar do todo e de cada parte, e que é a fonte das leis, é para todos os membros do Estado, em relação a eles e a este, a regra do justo e do injusto: verdade que mostra, para sermos breves, com quanto sentido tantos escritores trataram como roubo a sutileza prescrita às crianças de Lacedemônia para que ganhassem sua refeição frugal; como se tudo o que ordena a Lei pudesse não ser legítimo”<sup>301</sup>.

<sup>301</sup> *Pol. Writ.*, I, 241-2. Esse texto foi inspirado manifestamente pela seguinte passagem do *De Cive* (Cap. VI, §16): “O roubo, o assassinio, o adultério e todas as injúrias são proibidas pelas leis naturais; não é, contudo, à lei natural, mas à lei civil que cabe fixar o que, para um cidadão, constitui um roubo, um assassinio, um adultério ou uma injúria. Com efeito, o que constitui um roubo não é o simples fato de furtarmos o que alguém possui, mas somente o de furtarmos o

A julgar por esse texto, Rousseau teria, por sua vez, a exemplo de Hobbes, sacrificado os direitos da consciência individual. Não haveria, para ele, no seio do Estado outra autoridade moral além da lei civil ou da vontade geral. Mas é claro que tal concepção é incompatível com a teoria da consciência ou, ao menos, diminui singularmente o alcance desta. Para que proclamar tão alto que existe nos corações “um princípio inato de justiça”, se essa regra infalível e segura não é mais corrente no seio do Estado, se para saber o que é justo, e para distinguir o bem do mal, cada um de nós, uma vez que nos tornamos cidadãos, deve abster-se de consultar sua consciência e remeter-se cegamente à autoridade civil?

Vimos, por outro lado, que Rousseau nunca cessara de protestar na seqüência contra tal interpretação de sua doutrina. Dentre todos os textos que citamos anteriormente<sup>302</sup>, o mais significativo é certamente aquele em que Rousseau responde às pessoas de lei que haviam criticado uma passagem da *Carta a d'Alembert*. Rousseau declara nesse texto que a lei natural não somente é independente da autoridade soberana, mas lhe é também superior. Depois ele acrescenta: “O blasfemador Hobbes é odiado por ter sustentado o contrário”<sup>303</sup>. Foi em Montmorency, no mês de outubro de 1758, que Rousseau escreveu essa resposta às pessoas de lei<sup>304</sup>. Ora, é evidente que nessa data

---

que é a propriedade de outrem. Ora, cabe à lei civil fixar o que é nossa propriedade e o que é a propriedade de outrem... É, portanto, a justo título que a cidade de Lacedemônia estabeleceu que os adolescentes não fossem culpados de um delito quando furtassem certas coisas sem se deixarem prender; pois se tratava apenas de estabelecer uma lei em virtude da qual um bem adquirido desse modo não seria mais a propriedade de outrem, mas nossa propriedade”. Ver também Cap. VI, §9 e Cap. XII, §1.

<sup>302</sup> Cf. acima, Cap. III, p. 237 sqq.

<sup>303</sup> *C. G.*, nº 559, v. IV, p. 88.

<sup>304</sup> É provável que Rousseau tenha escrito essa resposta com a intenção de publicá-la ulteriormente. O texto publicado na *Correspondance générale* foi transcrito da minura autografada, assinada e datada, conservada na Biblioteca de Neuchâtel.

ele esquecera o que tinha dito três ou quatro anos antes na *Economia política*, e é preciso convir que ele não facilitou a tarefa de seus intérpretes. Logo, não deve espantar que estes não puderam colocar-se de acordo sobre a significação de sua doutrina política, e que ele tenha sido considerado ora o promotor e o defensor dos direitos individuais, ora o partidário da autoridade absoluta do Estado, mesmo em matéria de moral. Embora cada uma dessas interpretações possa reclamar em seu favor os textos do autor, parece-nos contudo difícil admitir que Rousseau tenha se contentado em justapor duas teses adversas. Acreditaríamos, antes, numa reviravolta de sua parte. Encontrando-se de algum modo diante da necessidade de escolher entre sua própria teoria da consciência e o paradoxo de Hobbes, ele teria então aderido à tese de Locke e dos juristas para colocar em harmonia seus princípios políticos com sua concepção da moral, juntando-se também, sobre o problema capital das relações entre a consciência individual e a lei civil, à tradição do direito natural da qual ele se distanciara primitivamente.

Mas não é espantoso que um problema dessa importância seja quase inteiramente deixado de lado no *Contrato social*? Não falemos de uma omissão involuntária, já que se trata de uma questão clássica que, na época de Rousseau, tem lugar em todos os tratados de política, e cujo exame nenhum de seus predecessores tinha negligenciado. Parece que foi, portanto, intencionalmente que Rousseau absteve-se de abordar esse temeroso problema no *Contrato social*. Mas, por isso mesmo, ele prejudicou seu próprio sistema e tornou a leitura de seu tratado decepcionante. O mínimo que podemos dizer é que ele nada fez para subtrair o equívoco que subsiste sobre seu verdadeiro pensamento e para satisfazer assim a curiosidade de seus leitores.

Que ele temesse passar por discípulo de Hobbes, isso é indubitável. Mas há ainda mais. Em Rousseau, a teoria da consciência e a

---

Ora, como assinala o editor, no canto superior à esquerda, lemos, escrito pelas mãos de Rousseau provavelmente em 1764 (?): “Esta pequena peça é muito boa; é preciso empregá-la”.

da vontade geral formaram-se independentemente uma da outra. São duas correntes de pensamento, cada qual seguindo sua rota sem que jamais se encontrem. Rousseau chega a conclusões diferentes segundo raciocine como um político ou pense como um moralista. Ele não chegou provavelmente a dar ao problema das relações entre a consciência individual e a lei civil uma solução satisfatória. Ele não podia ater-se à solução de Hobbes sem renegar o que tinha escrito na *Profissão de fé do vigário saboiano*. Em Hobbes, com efeito, a consciência é um juízo, ela está sujeita ao erro<sup>305</sup>. Compreendemos então que ela seja privada de seus direitos em benefício da lei civil ou da consciência pública. Mas em Rousseau, a consciência é infalível: “ela jamais engana uma alma que a consulta sinceramente”<sup>306</sup>. Torna-se, então, estranho que seu campo de aplicação seja limitado e que a vontade geral lhe seja preferível.

Por certo, Rousseau proclama a superioridade da lei natural sobre a autoridade soberana, mas ele não precisa qual é o órgão que decide do que é conforme ao direito natural. Em Hobbes, esse órgão é a lei civil ou a consciência pública. É por isso que tudo o que a lei civil prescreve é necessariamente conforme com a lei natural. Em Rousseau, há duas autoridades morais às quais o cidadão deve recorrer para dirigir sua conduta: a vontade geral e a consciência. Ambas são “uma regra de justiça”. Então, o dualismo subsiste e continua sendo possível o conflito entre o que a consciência prescreve e o que a lei ordena. A solução mais simples seria, sem dúvida, admitir que a consciência individual retoma todos os seus direitos no domínio em que a vontade geral cessa de ser competente. Rousseau parece orientar-se para tal solução no capítulo sobre a Religião civil. “Os súditos, diz ele, só devem... prestar conta ao soberano de suas opiniões na medida em que estas importam à comunidade”<sup>307</sup>. Mas como “somente o soberano é

<sup>305</sup> “Conscientia enim et Judicium hominis eadem res est, et erroribus obnoxia” (*Leviatã*, Cap. XXIX, p. 152).

<sup>306</sup> *Nova Heloisa*, Parte III, Carta XVIII (IV, 252).

<sup>307</sup> *Contrato social*, Liv. IV, Cap. VIII, p. 339.

juiz dessa importância”<sup>308</sup>, o domínio em que a consciência individual é, por sua vez, soberana corre o risco de encontrar-se singularmente reduzido. De qualquer modo, não é uma solução admitir que a consciência é o guia do homem, e a vontade geral a regra do cidadão. No decorrer de toda a obra de Rousseau, topamos com a antinomia<sup>309</sup> entre o homem e o cidadão, sem que possamos assegurar que o autor tenha conseguido resolvê-la.

3º Lemos nos *Princípios do direito político*<sup>310</sup> de Burlamaqui: “A natureza da coisa não permite que estendamos o poder absoluto para além dos limites da utilidade pública”. Rousseau lembrou-se dessa fórmula, já que escreve, por sua vez, no *Contrato social*<sup>311</sup>: “O direito que o pacto social dá ao soberano sobre os súditos não passa... os limites da utilidade pública”. Apesar do que diz Faguet<sup>312</sup>, não se trata aqui de uma “passagem isolada” no conjunto da obra, e em contradição com ela. Essa fórmula, que encontramos no final da obra, no capítulo sobre a Religião civil, resume o conteúdo do capítulo sobre “os limites do poder soberano”. Além disso, a mesma idéia, formulada quase nos mesmos termos, reencontra-se na seguinte passagem da *Economia política*: “O poder soberano, cujo único objetivo é o bem comum, não tem outros limites além daqueles da utilidade pública bem entendida”<sup>313</sup>.

<sup>308</sup> *Ibidem*, Liv. II, Cap. IV, p. 166.

<sup>309</sup> Sobre essa antinomia, ver Erdmann, Karl Dietrich, *Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseau (Der Begriff der “religion civile”)*, Berlin, 1935 (Historische Studien, Heft 271).

<sup>310</sup> Primeira Parte, Cap. VII, §20 (I, 70).

<sup>311</sup> Liv. IV, Cap. VIII, p. 339.

<sup>312</sup> Faguet, É. *Rousseau penseur*, p. 338, 341 e 373.

<sup>313</sup> *Pol. Writ.*, I, 238. É verdade que esse texto, como assinala Vaughan (*ibidem*, nota 1), aparece pela primeira vez na *Collection complète des œuvres de J.-J. Rousseau*, publicada por Du Peyrou, em 1780-1782. Ele não figura nem na *Enciclopédia*, nem no manuscrito do autor, nem nas edições separadas do *Discurso sobre a economia política* (Du Villard, Genebra, 1758; Rey, Amsterdam, 1763).

É evidente que o soberano não deve impor aos cidadãos nenhum encargo que não beneficie a comunidade. O que torna legítimos e obrigatórios os sacrifícios que os poderes públicos exigem dos indivíduos é a utilidade pública ou o bem comum. Mas, admitido isso, resta saber quem será juiz da extensão desses sacrifícios e fixará o limite do que é conforme com o bem público. Rousseau não teve somente o mérito de colocar essa questão, que tantos autores eludiram, mas ele soube respondê-la sem equívoco: “Convém-se<sup>314</sup>, diz ele, em que tudo o que cada um aliena pelo pacto social, de sua potência, de seus bens, de sua liberdade, é somente a parte de tudo isso cujo uso importa à comunidade; mas é preciso convir também que somente o soberano é juiz dessa importância”<sup>315</sup>.

Declarando que o soberano é o único juiz, Rousseau mostra senso político e sua resposta parece ser a única válida<sup>316</sup>. Pois, se cada um continua sendo juiz por sua própria conta, não há mais governo nem sociedade civil. Como, por outro lado, o limite incessantemente variável dos sacrifícios exigidos dos cidadãos para a salvação do Estado poderia ser fixado previamente e inscrito num texto constitucional? É preciso, portanto, que exista uma autoridade que possa dizer aos cidadãos: “Eis o que exige o bem público”. Essa autoridade deve decidir

<sup>314</sup> O que quer dizer: “Todo mundo concorda em reconhecer...” De acordo com isso — era a opinião de Locke e dos juristas — o pacto social só implica uma *alienação parcial*. No Capítulo VI do Livro I, Rousseau declara, ao contrário, que a *alienação é total*. Mas veremos que a alienação só é total em princípio, já que, de fato, ela é seguida de uma *restituição*.

<sup>315</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 166.

<sup>316</sup> Mesmo os pensadores mais liberais são obrigados a convir nisso. “Bem entendido, escreve Paul Janet, entretanto, esse princípio é verdadeiro: se Rousseau quer dizer que é preciso haver em todo Estado uma autoridade última, que essa autoridade não pode ser o indivíduo; que, se o indivíduo tem o direito de julgar entre o Estado e ele, não há mais Estado; que a lei é soberana e respeitável mesmo quando ela se engana; ele exprime um princípio que é a base de toda ordem política, qualquer que seja ela” (*Histoire de la science politique...*, v. II, p. 433).

soberanamente e tomar por sua própria iniciativa, sem ter de submetê-las à aprovação dos particulares, todas as medidas que lhe parecem conformes com o bem público. Recusar-lhe esse direito é paralisar a atividade do corpo político.

Mas se a opinião dos particulares não conta mais, se o soberano é o único juiz, tudo o que ele comanda, pelo fato mesmo que ele ordena, está presumivelmente conforme com o bem público. Portanto, lhe atribuímos, de fato, uma potência ilimitada, seu poder não conhece outros limites além daqueles que ele consente em dar-se, já que não há nada que não possa exigir de seus súditos para a salvação do Estado. Instituímos, assim, um despotismo que não fica atrás ao do *Leviatã*. Será então que Rousseau converteu-se finalmente ao absolutismo de Hobbes e só proclamou com tanta ênfase os direitos inalienáveis do indivíduo para sacrificá-los sem reservas à soberania do Estado? Essa interpretação, doravante clássica, recolheu os sufrágios de um grande número de historiadores. Depois de Benjamin Constant<sup>317</sup> e de Émile Faguet<sup>318</sup>, o jurista Léon Duguit reprova Rousseau por ter sido “o iniciador de todas as doutrinas de ditadura e de tirania, desde as doutrinas jacobinas de 1793 até as doutrinas bolchevistas de 1920”. “Basta, diz ele, abriremos o *Contrato social* para vermos como J.-J. Rousseau sacrifica sem reservas os direitos do indivíduo à onipotência do Estado”<sup>319</sup>. C.-E. Vaughan, que entretanto não esconde suas simpatias por Rousseau, escreve também: “Enquanto o contrato social de Locke tem a finalidade de preservar e de garantir os direitos do indivíduo, o de Rousseau tende e visa à destruí-los... Longe de ter sustentado

<sup>317</sup> Benjamin Constant reprova Rousseau por ter atribuído à soberania do povo “um poder sem limites”. “Seu erro, diz ele, fez de seu *Contrato social*, tão freqüentemente invocado em favor da liberdade, o mais terrível auxiliar de todos os gêneros de despotismo” (*Cours de politique constitutionnelle*, Cap. I, p. 10).

<sup>318</sup> “O sistema de Rousseau em sua simplicidade extrema, da qual ele tanto se orgulha, diz Faguet, é certamente a organização mais precisa e mais exata que possa existir da tirania” (*Dix-huitième siècle...*, p. 406).

<sup>319</sup> Duguit, L. *Souveraineté et Liberté*, p. 135-6.

a tese individualista<sup>320</sup>, Rousseau foi seu adversário mais poderoso... De fato, ele não é o inimigo jurado somente do individualismo, mas também da individualidade. Para ele, o indivíduo está absolutamente mergulhado na comunidade, sua liberdade perde-se inteiramente na soberania do Estado<sup>321</sup>.

Mas, se tal é a doutrina do *Contrato social*, é preciso admitir com Faguet<sup>322</sup> que essa obra está em contradição com o conjunto da obra de Rousseau, ou reconhecer com Vaughan<sup>323</sup> que o pensamento político de nosso autor carece de unidade e de solidez porque provém de duas correntes contrárias que se cruzam em seus escritos sem jamais se fundirem numa única. Após ter sido o discípulo de Locke, Rousseau tornou-se o de Hobbes e o de Platão. Sustentou as teses mais opostas, sem se dar conta de que elas eram contraditórias. O individualismo de seus primeiros escritos deu lugar a uma teoria puramente coletivista ou ainda, para retomarmos as expressões de Faguet, Rousseau, passando de um extremo a outro, abandonou "a concepção anárquica" da qual tinha partido para sustentar uma "concepção ultra-autoritária" do Estado. Propondo-se garantir ao indivíduo o exercício de sua liberdade, ele o despoja finalmente de todos os seus direitos em benefício da comunidade. Ele se faz o campeão da liberdade individual, mas cria um sistema capaz de engendrar o pior dos despotismos. Tudo bem considerado, sua tentativa encerra-se num fracasso. Tal é a conclusão à qual somos inevitavelmente conduzidos se admitimos que

<sup>320</sup> Vaughan confunde aqui manifestamente o individualismo com o liberalismo. Como assinala Léon Duguit, a teoria individualista do Estado não coincide forçosamente com as concepções liberais. "Sem dúvida, diz ele, J.-J. Rousseau era um individualista; mas o grande erro de muitos representantes da escola individualista foi crer que essa doutrina acarretasse forçosamente, como uma consequência prática, conclusões liberais e que chegasse assim à insituição de um governo de liberdade" (*ibidem*).

<sup>321</sup> *Pol. Writ.*, Introdução, I, 48, 2 e 59.

<sup>322</sup> Faguet, *É. Rousseau penseur*, p. 333.

<sup>323</sup> *Pol. Writ.*, Introdução, I, 4-5.

Rousseau sacrificou, no *Contrato social*, os direitos do indivíduo à onipotência do Estado.

Importa, portanto, examinar se tal conclusão é tirada do estudo dos textos do autor, e devemos nos perguntar se as contradições ou os sofismas atribuídos a Rousseau não são imputáveis a uma interpretação errônea de sua doutrina. Na realidade, a questão que é levantada aqui ultrapassa o âmbito do estudo de Rousseau. O que está em causa não é somente a unidade do pensamento político de Rousseau, mas uma certa concepção da liberdade. Rousseau atribui tanta importância quanto Hobbes à noção da soberania, mas ele acreditou, além disso, que a soberania do povo constituía a garantia mais segura dos direitos individuais. "Nada além da força do Estado, diz ele, faz a liberdade de seus membros"<sup>324</sup>. Esse princípio, pelo qual Rousseau foi tão reprovado, junta-se à concepção que a antiguidade grega tinha da liberdade<sup>325</sup> e opõe-se às teorias liberais. Com efeito,

<sup>324</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. XII, p. 206. "Na Alemanha, escreve Léon Duguit, a pura doutrina de J.-J. Rousseau foi a inspiradora direta de todos os sistemas elaborados para fundar a potência sem limite do Estado, mesmo aparentando proteger e garantir a autonomia do indivíduo. A idéia central do *Contrato social*, de que o homem só é livre enquanto membro do Estado todo poderoso, que ele é tanto mais livre quanto mais energicamente se impuser essa onipotência do Estado, que o homem, cujos atos de vontade individuais são proibidos e condenados pela vontade geral, não cessa de ser livre, mas, ao contrário, pois a vontade geral nada mais faz do que 'forçá-lo a ser livre'; essa idéia é reencontrada tal qual nas doutrinas de Kant e de Hegel... Sem dúvida, em muitos detalhes Kant e Hegel distanciam-se do *Contrato social*, mas a idéia fundamental é exatamente a mesma: O homem só é livre pelo Estado e no Estado, e a onipotência deste, não somente deixa subsistir intacta a autonomia do indivíduo, mas somente ela assegura sua realização" ("Jean-Jacques Rousseau, Kant et Hegel", *Revue du Droit public et de la Science politique en France et à l'Étranger*, nºs 3-4, 1918, p. 19-20).

<sup>325</sup> "Assim, a doutrina de Rousseau era apenas uma nova fórmula dada à concepção da liberdade na cidade antiga, concepção que Fustel de Coulanges e Hermann marcaram com termos tão claros. 'Foi, portanto, um erro singular dentre todos os erros humanos, escreveu o primeiro (*La cité antique*, 28ª ed., p. 269), acreditar-se que nas cidades antigas o homem gozava da liberdade. Ele não acreditava

para os liberais, é sempre em prejuízo da liberdade individual que se estabelece a soberania do Estado. Além disso, eles são partidários de que se limite e se divida a soberania, tanto que chegam a querer destruí-la. "A idéia liberal, escreve Faguet, demorou muito para nascer na Europa. Ela é essencialmente moderna; ela é de ontem. Ela consiste em se crer *que não existe uma soberania*; que há um agenciamento social que estabelece uma *autoridade*, a qual é apenas uma função social como outra e que, para que seja apenas uma função, deve ser limitada, controlada e dividida, todas essas coisas, aliás, ainda mais difíceis de realizar na medida em que são necessárias"<sup>326</sup>. Se tal é a idéia liberal, é evidente que a doutrina de Rousseau é a antípoda do liberalismo. Disso, porém, se segue que ela não oferece ao indivíduo nenhuma garantia e que o livra sem reservas à onipotência do Estado? Dito de outro modo, será que é impossível, como sustenta Duguit<sup>327</sup>, manter intacta a soberania do Estado, salvaguardando os direitos essenciais do indivíduo? Pois é essa, com toda evidência, a finalidade que Rousseau se propôs atingir.

Por certo, segundo Rousseau, o soberano é o único juiz dos sacrifícios que é preciso impor a todos pelo bem comum. Mas esse juiz é um juiz *razoável* que "não pode onerar os súditos com nenhum liame inútil à comunidade"<sup>328</sup>, e um juiz *equitativo* que não pode "one-

---

que pudesse existir direitos perante a cidade e seus deuses. Ter direitos políticos, votar... eis o que se chamava liberdade. Mas o homem não era menos sujeitado ao Estado'. Quanto a Hermann (*Lehrbuch der griechischen Rechtsaltertümer*, edição Thaleim, 1884, p. 28): 'Perante o Estado, a liberdade do homem grego consiste própria e simplesmente nele ter a consciência de não depender de nenhum poder quando todos os seus concidadãos são iguais a ele pela potência da lei'. Não é exatamente a doutrina de J.-J. Rousseau?" (Léon Duguit, *ibidem*, p. 17-8).

<sup>326</sup> *Dix-huitième siècle...*, p. 409.

<sup>327</sup> *Souveraineté et Liberté*, p. 135.

<sup>328</sup> "Todos os serviços que um cidadão pode prestar ao Estado, ele o deve assim que o soberano os peça: mas o soberano, por sua vez, não pode onerar os súditos

rar um súdito mais do que outro"<sup>329</sup>. Ele reduzirá, portanto, os encargos públicos ao mínimo e deixará a cada um o máximo de liberdade. Não se trata, como os juriconsultos acreditavam, de uma obrigação à qual o soberano pode subtrair-se, mas de uma consequência necessária de sua natureza. "Rousseau, escreve Émile Boutmy, aplica ao soberano a idéia que os filósofos têm de Deus: ele pode tudo o que quer; mas não pode querer o mal, porque o mal é contrário à sua natureza. O que vale para o Estado: ele também pode tudo o que quer; mas não pode querer conservar todos os direitos que recebeu por uma alienação voluntária; ele é, por sua natureza, impróprio a exercê-los. Seus limites não decorrem de seu arbítrio, mas de sua essência, que ele fixa pela Declaração dos direitos"<sup>330</sup>. Embora não haja propriamente uma declaração dos direitos no sistema de Rousseau, é certo, contudo, que o soberano restitui aos cidadãos uma parte dos direitos que eles tinham alienado no início. A "alienação total", da qual se trata no Livro I do *Contrato social*, não pode ter o sentido absoluto que Vaughan e tantos historiadores lhe emprestam. Como ela é seguida de uma restituição, ela é apenas um artifício ou uma ficção jurídica destinada a assegurar aos indivíduos o exercício de seus direitos essenciais na ordem estabelecida pela sociedade. O contrato social, tal como Rousseau o concebe, é um *sistema de compensações*<sup>331</sup> voltado finalmente para a vantagem do indivíduo. Sem dúvida, o indivíduo abandona alguns direitos *absolutos*, dos quais só está certo de gozar enquanto vive solitário e

---

com nenhum liame inútil à comunidade: nem mesmo pode querê-lo, pois, sob a lei da razão, nada se faz sem causa, não mais do que sob a lei da natureza" (*Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 167).

<sup>329</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 171.

<sup>330</sup> Boutmy, É. "La Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen et Monsieur Jellinek", *Études politiques*, Paris, 1907, p. 127.

<sup>331</sup> Cf. *Contrato social*, Liv. I, Cap. VIII, p. 148: "Para não nos enganarmos nessas compensações..."

não entra em competição com seus semelhantes<sup>332</sup>. Por outro lado, ele recebe em troca um direito *limitado*, mas que “a união social torna invencível”. “É tão falso que no contrato social haja da parte dos particulares *qualquer verdadeira renúncia*, diz Rousseau, que a situação deles, como efeito desse contrato, é realmente preferível à situação anterior, e que no lugar de uma *alienação* eles só fizeram uma *troca vantajosa* de uma maneira de ser incerta e precária por outra melhor e mais segura, da independência natural pela liberdade, do poder de prejudicar outrem pela sua própria segurança, e de sua força, que outros poderiam sobrepujar, por um direito que a união social torna invencível”<sup>333</sup>. É somente com auxílio da “ordem social”<sup>334</sup> que o homem pode dispor em paz do que possui e pode viver livre junto aos seus semelhantes. Sua liberdade, seus bens, sua própria vida estariam constantemente em perigo se ele não pudesse contar com a proteção do Estado. “O que o homem perde com o contrato social é sua liberdade natural e um direito ilimitado sobre tudo o que o tenta e que ele pode alcançar; o que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui”<sup>335</sup>. O Estado não o priva, portanto, de todos os seus direitos, mas lhe assegura seu exercício nos limites fixados pela lei.

Se Vaughan pôde fazer da doutrina de Rousseau “uma forma extrema de coletivismo”<sup>336</sup>, é porque ele separou arbitrariamente a teoria da vontade geral do resto do sistema. Com efeito, Vaughan admite que a teoria do Estado apresenta-se em Rousseau, sucessivamente, sob dois aspectos diferentes, que não devem ser confundidos. Na teoria

<sup>332</sup> Como vimos, o estado de natureza é um estado de paz porque os homens vivem dispersos. Mas assim que se reúnem, sua independência natural encontra-se ameaçada e o estado de paz dá lugar a um estado de guerra.

<sup>333</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 171-2.

<sup>334</sup> “A ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros” (*ibidem*, Liv. I, Cap. I, p. 119).

<sup>335</sup> *Ibidem*, Liv. I, Cap. VIII, p. 148.

<sup>336</sup> *Pol. Writ.*, Introdução, I, 48.

de Rousseau, escreve Vaughan, “há duas fases que importa mantermos cuidadosamente separadas: a forma abstrata na qual ela nos é primitivamente apresentada e a forma mais concreta, mais atenuada, que ela finalmente reveste”<sup>337</sup>. A primeira, a exposição audaciosamente abstrata, é a teoria do puro coletivismo: um coletivismo tão radical quanto o de Platão, mas que, por meio da teoria da soberania popular, foi estabelecida com muito mais rigor lógico”<sup>338</sup>. Sob seu segundo aspecto, a teoria de Rousseau apresenta-se como uma série de restrições ou atenuações destinadas a assegurar ao indivíduo uma certa independência em relação ao Estado. Essa segunda parte da teoria, diz Vaughan, “permite reintroduzir atenuações (*qualifications*) que, segundo a exposição abstrata da primeira parte, poderiam parecer definitivamente excluídas”<sup>339</sup>. Ora, entre essas atenuações, segundo Vaughan, tem lugar a teoria da vontade geral, cuja exposição ele aborda nestes termos: “Até aqui, só nos ocupamos da doutrina de Rousseau em sua forma mais abstrata e mais radical”<sup>340</sup>. Chegou o momento de considerarmos as atenuações sucessivas que ela, afinal de contas, abrange. Passamos assim para o quarto e último artigo dessa seção do *Contrato social*: para a concepção da vontade geral e da Lei”<sup>341</sup>.

Por certo, não poderíamos reprovar Vaughan por ele enganar-se a respeito do sentido que a teoria da vontade geral toma na doutrina política de Rousseau. Após ter lembrado que a vontade geral deve ser geral em seu objeto, assim como em sua essência, Vaughan, com efeito, escreve: “Essas duas condições, quando consideramos seus efeitos práticos, fornecem efetivamente, e tal como Rousseau as concebe devem fornecer, à liberdade do indivíduo e do grupo social uma garantia contra a tirania da comunidade ou, dito de outro modo, elas devem resti-

<sup>337</sup> “The more concrete and qualified form which it ultimately assumes”.

<sup>338</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>339</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>340</sup> “In its most abstract and uncompromising form”.

<sup>341</sup> *Ibidem*, p. 61.



tuir-lhes ao menos uma parte da independência que, segundo o primeiro modo como o autor tinha apresentado as coisas, parece ter sido definitivamente suprimida... Em suma, tudo isso nos leva, ao menos segundo as intenções do autor, a conter o absolutismo primitivo da comunidade numa rede completa de limites, a restituir praticamente ao indivíduo grande parte dos direitos que ele teoricamente alienou<sup>342</sup>. Não poderíamos evidenciar melhor as intenções de Rousseau, nem salientar mais claramente o espírito no qual a teoria da vontade geral fora concebida. Diferentemente de Faguet e de Duguit, Vaughan reconhece que essa teoria tem, senão como efeito, ao menos como objetivo, limitar os poderes do Estado e oferecer ao indivíduo sérias garantias contra a opressão da comunidade. Mas é precisamente por isso que ele a considera um elemento que vem acrescentar-se posteriormente ao sistema para mudar sua significação primitiva<sup>343</sup>.

<sup>342</sup> *Ibidem*, p. 64 e 70-1.

<sup>343</sup> Em nossa opinião, o erro fundamental de Vaughan decorre dele ter levado a sério as fórmulas organicistas de Rousseau. Para Vaughan, o organicismo domina toda a parte abstrata da teoria de Rousseau. “Nesse estágio, diz ele, toda a concepção de Rousseau é manifestamente determinada pela analogia que Rousseau estabelece implicitamente entre, de um lado, o Estado e, de outro, seus membros (*by the unspoken analogy of body and the members*)” (*Pol. Writ.*, I, 70). Voltaremos a esse ponto em nosso Apêndice IV. Por enquanto, limitemo-nos a sublinhar o quanto a interpretação de Vaughan, quão sedutora e vigorosa ela seja por ela mesma, peca por espírito de sistema. Vaughan quer com todas as suas forças fazer de Rousseau “o adversário mais temível do individualismo” e o representante do “puro coletivismo”. Mas ele se dá conta de que a noção do pacto social é de inspiração individualista e de que a teoria da vontade geral restaura os direitos individuais que a “alienação total” do Livro I parecia ter definitivamente suprimido. Além disso, ele se esforça por apresentar a primeira – a teoria do pacto – como um elemento perturbador, estranho à doutrina (Cf. essas passagens de Vaughan que já citamos acima, no Cap. III: *Pol. Writ.*, I, 44 e II, 562), e por reduzir a segunda – a teoria da vontade geral – somente a uma peça adicional, que não constitui um corpo com o sistema e que pode, com todo rigor, ser dele desvinculado. É, portanto, com uma verdadeira amputação que Vaughan atinge a doutrina de Rousseau para enquadrá-la com sua própria interpretação.

Ora, se Rousseau separou a teoria da vontade geral da teoria do pacto, foi unicamente pela comodidade e pela clareza da exposição. Pois, de fato, a noção de vontade geral aparece desde o Livro I do *Contrato social* e figura na própria fórmula do pacto<sup>344</sup>. Aos olhos de Rousseau, a “alienação total”, sobre a qual Vaughan tanto insiste, seria apenas um engodo se cada um não se colocasse “sob a suprema direção da vontade geral”. É esta o verdadeiro soberano. “A vontade de todos, escreve Rousseau, é, portanto, a ordem, a regra suprema; e essa regra geral e personificada é o que chamo de soberano”<sup>345</sup>. Assim, longe de ser uma “atenuação” da concepção primitiva de Rousseau, a teoria da vontade geral está no centro da doutrina, no coração mesmo do sistema.

Para compreendermos bem a doutrina política de Rousseau, importa, com efeito, recorrermos constantemente à definição que ele nos dá da soberania. Essa “consiste essencialmente na vontade geral”<sup>346</sup>. Desse princípio, que Rousseau tem o cuidado de evocar em toda ocasião<sup>347</sup>, resultam duas conseqüências. Antes de tudo, a soberania não poderia ser exercida por um indivíduo, nem mesmo por uma oligarquia, mas ela reside no corpo da nação. Além disso, não cabe à autoridade soberana pronunciar-se nem sobre um homem nem sobre um fato, pois não há vontade geral concernente a um objeto particular, mas ela só pode decidir das questões de interesse comum, cujo objeto importa igualmente a todos os cidadãos; dito de outro modo, ela só pode agir pelas leis. Portanto, por um lado, o soberano é apenas

<sup>344</sup> “Cada um de nós coloca em comum sua pessoa e toda a sua potência sob a suprema direção da vontade geral, e recebemos em corpo cada membro como parte indivisível do todo” (*Contrato social*, Liv. I, Cap. VI, p. 141).

<sup>345</sup> *Cartas escritas da montanha*, Carta VI (*Pol. Writ.*, II, 201).

<sup>346</sup> *Contrato social*, Liv. III, Cap. XV, p. 271.

<sup>347</sup> “A soberania sendo apenas o exercício da vontade geral...” (*ibidem*, Liv. II, Cap. I, p. 156). “A autoridade soberana nada mais sendo do que a vontade geral...” (*Emílio*, Liv. V; *Pol. Writ.*, II, 151). “A essência da soberania consistindo na vontade geral...” (*ibidem*, p. 153).

um “corpo moral e coletivo”, uma “pessoa moral”, por outro, “os atos do soberano só podem ser atos da vontade geral, das leis”<sup>348</sup>. Tais são as duas condições das quais resultam, para Rousseau, os limites do poder soberano e que, em seu sistema, constituem a garantia dos direitos individuais.

“Há, portanto, no Estado, escreve Rousseau, uma força comum que o sustenta, uma vontade geral que dirige essa força, e é a aplicação de uma à outra que constitui a soberania. Vê-se, a partir disso, que o soberano é por sua natureza apenas uma pessoa moral, que ele só tem uma existência abstrata e coletiva e que a idéia que vinculamos a essa palavra não pode ser ligada à de um simples indivíduo”<sup>349</sup>. Esse texto do *Manuscrito de Genebra* mostra claramente que a soberania só pode pertencer à sociedade política e que esta não poderia abandoná-la sob nenhum pretexto, qualquer que seja ele. É nisso que Rousseau separa-se de Hobbes. Mesmo que só houvesse entre os dois pensadores essa única diferença, ela estaria longe de ser irrelevante.

Para Hobbes, com efeito, o soberano pode ser indiferentemente um único homem ou uma única assembléia. Mas se é um homem, o sentimento de sua vantagem pessoal pode abafar nele o amor ao bem público, já que o primeiro é naturalmente mais forte do que o segundo. Dito de outro modo, nada nos garante de que sua vontade particular estará sempre de acordo com a vontade geral<sup>350</sup>. O mesmo risco subsiste quando a soberania pertence à uma oligarquia. Pois, nesse caso, como no precedente, o interesse do soberano e o interesse da coletividade permanecem distintos. A solução do problema político

<sup>348</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>349</sup> *Manuscrito de Genebra*, Liv. I, Cap. IV (*Pol. Writ.*, I, 460).

<sup>350</sup> “Convenho, diz Rousseau, que se possa colocar em dúvida que alguma vontade particular pode acordar em tudo com a vontade geral; e que, por conseqüência, supondo a existência de tal vontade, possamos sem nenhum inconveniente confiar-lhe a inteira direção das forças públicas. Mas, sem prevenir as soluções que darei abaixo a essa questão, cada um deve ver desde já que uma vontade particular substituindo a vontade geral é um instrumento supérfluo quando elas estão

consiste precisamente em uni-los até que se confundam. Tal ideal só é realizável sob um governo democrático em que a soberania pertence ao povo. “Gostaria, diz Rousseau, de ter nascido num país no qual o soberano e o povo não pudessem ter senão um único e mesmo interesse, a fim de que todos os movimentos da máquina tendessem sempre apenas para a felicidade comum; o que não pode ocorrer se o povo e o soberano não forem uma mesma pessoa, do que se segue que eu gostaria de ter nascido sob um Governo democrático, sabiamente temperado”<sup>351</sup>. Sob tal governo, não há mais porque temer que a potência soberana seja exercida em prejuízo dos particulares, já que é da união dos particulares num único corpo que resulta a própria pessoa do soberano. “O soberano, sendo formado apenas pelos particulares que o compõem, não tem nem pode ter um interesse contrário ao interesse deles; por conseqüência, a potência soberana não tem nenhuma necessidade de garantia perante os súditos, porque é impossível que o corpo queira prejudicar todos os seus membros; e veremos adiante que ele não pode prejudicar nenhum em particular. Justamente porque ele é, o soberano é sempre tudo o que deve ser”<sup>352</sup>. Dito de outro modo, o soberano, sendo ele mesmo o povo, nada pode querer que seja contrário ao bem público. Se “os súditos e o soberano não são senão os mesmos homens considerados sob diferentes relações”<sup>353</sup>, é inconcebível que esses homens imponham-se, sem razão, encargos dos quais eles mesmos suportariam todo o peso.

Mas, em si mesmo, o princípio da soberania do povo só ofereceria porém aos cidadãos uma garantia puramente ilusória se estes não tivessem, além disso, a segurança de que todos estariam submetidos às

de acordo e nocivo quando são opostas. Deve-se ver ainda que semelhante suposição é absurda e impossível pela natureza das coisas; pois o interesse privado tende sempre às preferências, e o interesse público à igualdade” (*ibidem*).

<sup>351</sup> *Discurso sobre a desigualdade*, Dedicatória (*Pol. Writ.*, I, 126).

<sup>352</sup> *Contrato social*, Liv. I, Cap. VII, p. 145.

<sup>353</sup> *Lettre à d'Alembert*, edição de L. Brunel, p. 172.

mesmas obrigações e gozariam dos mesmos direitos. Não basta, com efeito, que o poder soberano esteja nas mãos da coletividade para que seja exercido em benefício de cada um de seus membros. É preciso, além disso, que os encargos sejam igualmente repartidos entre todos os cidadãos e que nenhum deles possa ser favorecido nem lesado em relação aos outros. Dito de outro modo, para que o soberano não possa “onerar os súditos com nenhum liame inútil à comunidade”<sup>354</sup>, é preciso que ele jamais esteja “no direito de onerar um súdito mais do que outro”<sup>355</sup>. “A condição sendo igual para todos, diz Rousseau, ninguém tem o interesse de torná-la onerosa aos outros”<sup>356</sup>.

A igualdade torna-se assim a base do sistema e a verdadeira garantia dos direitos de cada um. “Não importa por que lado remontemos ao princípio, escreve Rousseau, chegamos sempre à mesma conclusão: a saber, a de que o pacto social estabelece entre os cidadãos uma igualdade tal que todos eles se engajam sob as mesmas condições e todos 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”<sup>357</sup>. Se a coletividade pudesse pronunciar-se soberanamente a respeito das questões que só interessam uma parte dos cidadãos, ela estaria então no direito de favorecer uns a expensas

<sup>354</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 167.

<sup>355</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>356</sup> *Ibidem*, Liv. I, Cap. VI, p. 139. Cf. a fórmula análoga das *Cartas escritas da montanha* (Carta VIII, *Pol. Writ.*, II, 235): “Toda condição imposta a cada um por todos não pode ser onerosa a ninguém”.

<sup>357</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 170. Cf. o texto correspondente que serve como conclusão do Liv. I (Cap. IX, p. 153-4): “Terminarei este capítulo e este livro com uma consideração que deve servir de base a todo o sistema social: é que, no lugar de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental, ao contrário, substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza pôde

dos outros; não haveria limites para seu poder e os direitos individuais estariam constantemente ameaçados pela autoridade suprema. Mas quando se trata de um negócio particular, a autoridade suprema deixa de ser “competente”<sup>358</sup> e seu poder, por conseguinte, encontra-se limitado às questões de interesse comum que constituem o objetivo das medidas gerais aplicadas igualmente a todos os cidadãos. Por certo, a vontade geral é “sempre reta”, mas não há vontade geral a respeito de um objeto particular. No momento em que cessa de estatuir sobre todo o povo, sem qualquer distinção entre seus membros, a vontade geral perde sua retidão natural porque, nesse caso, ela “muda de natureza”, tornando-se, assim, uma vontade particular<sup>359</sup>.

“A vontade particular, diz Rousseau, tende, por sua natureza, às preferências, e a vontade geral, à igualdade”<sup>360</sup>. Não podemos nos enganar sobre o sentido dessa fórmula. Ela significa essencialmente que a vontade geral não poderia impor a uma categoria de cidadãos obrigações das quais os outros estariam isentos. *Igualdade* torna-se aqui sinônimo de *reciprocidade*. “O que generaliza a vontade é menos o número dos votos do que o interesse comum que as une; pois, nessa instituição, cada um submete-se necessariamente às condições que impõe aos outros; acordo admirável entre o interesse e a justiça, que dá às deliberações comuns um caráter de equidade, o qual se vê esmorecer na discussão sobre qualquer problema particular, na falta de um interesse comum que una e identifique a regra do juiz com a da

colocar de desigualdade física entre os homens, os quais, podendo ser desiguais em força ou em gênio, tornam-se todos iguais por convenção e de direito”.

<sup>358</sup> “O soberano jamais está no direito de onerar um súdito mais do que outro, porquanto, o negócio tornando-se particular, seu poder deixa de ser competente” (*Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 171).

<sup>359</sup> “A vontade geral... muda de natureza quando tem um objeto particular, e não pode, porquanto geral, pronunciar-se nem sobre um homem nem sobre um fato” (*ibidem*, p. 169).

<sup>360</sup> *Ibidem*, Liv. II, Cap. I, p. 156.

parte<sup>361</sup>. Como vimos<sup>362</sup>, o interesse comum que serve de fundamento à sociedade civil e de base à vontade geral não deve ser tomado no sentido de um interesse coletivo, especificamente distinto do interesse de cada um. Não se trata, para Rousseau, de exigir que o indivíduo prefira o interesse do corpo do qual faz parte ao seu próprio interesse. Isso seria, com efeito, querer que ele aja contrariamente à sua natureza, já que “o amor a si mesmo é o único motivo que faz os homens agir”<sup>363</sup>. Importa, ao contrário, que cada um vele pelo bem público “por seu próprio interesse”. É o interesse pessoal de cada um – a preferência que cada um se dá – que deve servir-lhe como guia nas deliberações públicas e que dá a estas o caráter de equidade que elas não poderiam ter se os cidadãos devessem decidir dos negócios que os deixam indiferentes, se pudessem conceder vantagens das quais eles mesmos não se beneficiam ou impor obrigações das quais estivessem isentos. Ninguém pode julgar equitativamente quando seu interesse não está em causa, ou quando ele opõe-se ao interesse de outrem. É por isso que os negócios particulares não poderiam ser o objeto das deliberações públicas e não são da competência da vontade geral. Esta, diz Rousseau, “perde sua retidão natural quando tende para algum objeto individual e determinado, porque então, *julgando do que nos é estranho*, não temos nenhum verdadeiro princípio de equidade que nos guie”<sup>364</sup>. Mas existem questões cuja solução importa igualmente a todos os cidadãos e que não poderiam deixar nenhum deles indiferente. Tais questões podem constituir o objeto de um regulamento geral ou de uma lei cujas disposições sejam obrigatórias para todos os membros da coletividade. Portanto, como ninguém pode subtrair-se às obrigações que impõe aos outros, a condição torna-se igual para

todos e “ninguém tem o interesse de torná-la onerosa aos outros”. Basta, então, que as obrigações ou as convenções civis sejam recíprocas para que sejam legítimas, equitativas e conformes com o bem público. Mas sem essa reciprocidade não poderia haver nem interesse comum, nem vontade geral. Esta não resulta de um compromisso entre as vontades particulares, nem de um debate em que interesses opostos se afrontam e se fazem concessões mútuas. Mas ela só pode manifestar-se e prevalecer nas deliberações públicas à medida que a oposição dos interesses particulares dá lugar a um interesse comum. O interesse de cada um encontra-se, então, tão confundido com o interesse de todos que, ao tomar seu próprio interesse como regra, nenhum cidadão pode buscar sua vantagem em prejuízo dos outros. Cada um se dá a preferência, mas ninguém pode ser preterido aos outros. Pois, porquanto permaneçam mútuos, os engajamentos civis não podem ser suscetíveis de abuso. É, portanto, sobre a base de uma reciprocidade estrita das obrigações e dos direitos que o “sistema social” deve ser organizado. Tal é a significação que é preciso, acreditamos, atribuir à célebre teoria da vontade geral e da lei.

No sistema de Rousseau, a lei, pela igualdade que estabelece entre todos os cidadãos, não tem somente como finalidade colocá-los sob abrigo contra as violências e as injúrias que eles podem fazer-se mutuamente, mas seu verdadeiro papel, sua função primordial, é colocar limites ao poder soberano.

Com efeito, a lei não é a “vontade de um superior”, mas a expressão da vontade geral; ela é um princípio de equidade, do qual o soberano não pode distanciar-se no exercício de seu poder e que o impede de “onerar um súdito mais do que outro”. Embora o soberano possa tudo, ele só pode porém agir pelas leis. É nisso que consiste a verdadeira garantia dos direitos dos cidadãos. Sem dúvida, o soberano é superior às leis, já que é seu autor e continua sempre livre para revogá-las quando lhe apraz. Mas, se o soberano faz leis, ele só pode todavia fazer leis. É por isso que seu poder, embora absoluto em princípio, não pode tornar-se tirânico ou despótico. Se a lei obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos e se o soberano só pode agir pelas leis, não há mais por que temer que um súdito seja lesado em benefício da

<sup>361</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 169-70.

<sup>362</sup> Cf. acima, Cap. IV, p. 351.

<sup>363</sup> Carta ao Abade de Carondelet, de 4 de março de 1764 (C. G., nº 2028, v. X, p. 340)

<sup>364</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 168.

coletividade, já que nenhum deles pode ser lesado sem que o sejam todos, e é inconcebível que uma sociedade queira prejudicar todos os seus membros. “Como o soberano, segundo o pacto social, só pode agir mediante vontades comuns e gerais, seus atos só devem ter também objetos gerais e comuns; do que se segue que um particular não poderia ser lesado diretamente pelo soberano, sem que o sejam todos; o que não é possível, pois isso seria querer fazer-se mal a si mesmo”<sup>365</sup>.

Assim, na doutrina de Rousseau, a garantia dos direitos individuais resulta dos limites inerentes à soberania e da natureza da vontade geral. Se o poder soberano não pode passar “os limites da utilidade pública”, é porque não pode passar “os limites das convenções gerais”, e só age pelas leis. “Vê-se, então, diz Rousseau, que o poder soberano, quão absoluto, sagrado, inviolável seja ele, não passa nem pode passar os limites das convenções gerais, e que todo homem pode dispor plenamente do que lhe foi deixado de seus bens e de sua liberdade por essas convenções”<sup>366</sup>. O poder soberano apresenta, portanto, esse duplo caráter, sendo ao mesmo tempo *absoluto e limitado*. Ele é absoluto porque não existe potência humana que lhe seja superior, e porque seus direitos ou suas prerrogativas não poderiam ser fixados pela constituição do Estado. Mas ele é limitado porque nada pode estatuir acerca de um objeto individual<sup>367</sup>. Tal é o paradoxo a que chega a teoria da soberania em Rousseau e que desnor-teou a maior parte de seus intérpretes.

Na *Economia política*, Rousseau fala “da proteção que o Estado deve aos seus membros e do respeito que deve às suas pessoas”<sup>368</sup>. Que

<sup>365</sup> *Emílio*, Liv. V (*Pol. Writ.*, II, 151).

<sup>366</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. IV, p. 171.

<sup>367</sup> “Se o soberano só pode falar pelas leis, e se a Lei jamais pode deixar de ter um objeto geral e relativo a todos os membros do Estado, igualmente, segue-se que o soberano nunca tem o poder de estatuir algo acerca de um objeto particular” (*Emílio*, Liv. V; *Pol. Writ.*, II, 152).

<sup>368</sup> *Pol. Writ.*, I, 253.

se pudesse acusá-lo de ter sacrificado os direitos do indivíduo à onipotência do Estado, isso certamente o teria indignado. Como vimos<sup>369</sup>, todos os escritores políticos de sua época estão de acordo quando dizem, com Cícero, que “a salvação pública deve ser a soberana lei”. Para Rousseau, ao contrário, não há abuso que não se possa justificar com o auxílio de tal máxima. “O pretexto do bem público, diz ele, é sempre o mais perigoso flagelo do povo”<sup>370</sup>. Outros textos, assinalados por Cobban<sup>371</sup>, são talvez ainda mais significativos. “A humanidade pública, diz Helvétius, é por vezes implacável com os particulares. Quando uma Nau é surpreendida por longas calmarias e, com uma voz imperiosa, a fome ordena que se tire à sorte qual será a vítima infortunada que deve servir de pastagem a seus companheiros, sacrificamo-lo sem remorsos: essa nau é o emblema de cada nação; *pela salvação pública tudo se torna legítimo, e mesmo virtuoso*”<sup>372</sup>. Ora, em seu exemplar pessoal do livro *De l'Esprit*, Rousseau escreve diante desse texto o seguinte comentário: “*A salvação pública não é nada se todos os particulares não estiverem em segurança*”<sup>373</sup>. Aliás, essa máxima nada mais faz do que resumir o que Rousseau escrevia alguns anos antes, numa passagem da *Economia política*, em que ele sustentava precisamente a tese contrária à de Helvétius. “Com efeito, o engajamento do Corpo da nação não consiste em atender a conservação do último de seus membros com tanto cuidado quanto com a conservação de todos os outros, e a salvação de um cidadão é menos causa comum do que a sal-

<sup>369</sup> Cf. acima, p. 471, nota 252.

<sup>370</sup> *Economia política*, *Pol. Writ.*, I, 254.

<sup>371</sup> Cobban, *Rousseau and the modern state*, p. 138-9.

<sup>372</sup> Helvétius, *De l'Esprit*, Discurso II, Cap. VI (edição original, 1758, p. 80-1).

<sup>373</sup> *Notes en réfutation de l'ouvrage d'Helvétius, intitulé: De l'Esprit (Œuvres complètes de J.-J. Rousseau*, Hachette, v. XII, p. 303, nota 1). Sabe-se que essas notas marginais não foram publicadas por Rousseau. Encontraremos o texto integral delas no artigo de P.-M. Masson, “Rousseau contre Helvétius”, *Revue d'histoire littéraire de la France*, v. XVIII, 1911, p. 104-13.

vação de todo o Estado? Que nos digam que é bom que um só pereça por todos; admirarei essa sentença na boca de um digno e virtuoso patriota que se consagra voluntariamente, e por dever, à morte para a salvação de seu país. Mas se com ela se pretende que é permitido ao Governo sacrificar um inocente à salvação da multidão, considero essa máxima uma das mais execráveis que a tirania já tenha inventado, a mais falsa que se possa alegar, a mais perigosa que se possa admitir e a mais diretamente oposta às leis fundamentais da sociedade. Longe de que um só deva perecer por todos, todos engajaram seus bens e suas vidas para a defesa de cada um deles, a fim de que a fraqueza particular fosse sempre protegida pela força pública e cada membro por todo o Estado”<sup>374</sup>.

Precisamos ter esse texto da *Economia política* presente no espírito quando queremos interpretar o *Contrato social*<sup>375</sup>. Do contrário, corremos o risco de nos enganarmos a respeito do espírito desse tratado, como Faguet e tantos outros historiadores.

Rousseau quis, com toda evidência, salvaguardar os direitos do indivíduo no seio da sociedade civil. Mas devemos nos perguntar se o resultado ao qual chega está conforme com suas intenções e se as garantias que seu sistema oferece ao indivíduo são tão reais quanto ele mesmo acreditava.

Rousseau acreditou que a liberdade pública era a garantia de todas as outras. É difícil não lhe dar razão nesse ponto.

Sem dúvida, os direitos civis não se confundem com os direitos políticos, e os cidadãos podem dispor em paz de seus bens e de suas pessoas num regime em que não têm nenhuma parte no governo do Estado. Contudo, sob qualquer que seja a forma de governo, é sem-

<sup>374</sup> *Pol. Writ.*, I, 252-3.

<sup>375</sup> Essa era também a opinião de Vaughan. Após ter citado esse mesmo texto, Vaughan escreve, com efeito (*Pol. Writ.*, Introdução, I, 68): “Tais eram os princípios de Rousseau quando escrevia a *Economia política*. E não há porque supor que deles tenha se distanciado, o mínimo que seja, no intervalo entre esse escrito e o *Contrato social*.”

pre a lei que constitui a garantia dos direitos individuais. Ora, as leis, inclusive as leis constitucionais, não são imutáveis: elas podem ser modificadas ou, ainda, revogadas e substituídas por outras. De modo que a sorte dos cidadãos, suas liberdades e seus direitos dependem em última instância da potência que elabora as leis. “Não é pelas leis que o Estado subsiste, diz Rousseau, é pelo poder legislativo”<sup>376</sup>. Daí a importância do poder legislativo que Rousseau assimila a justo título à autoridade soberana. Se é um indivíduo que detém esse poder, esse indivíduo é senhor da sorte dos cidadãos, já que ele pode, se julgar a propósito, suspender o exercício dos direitos individuais, restringir ou até mesmo suprimir esses direitos. O mesmo ocorre se a potência soberana pertence a uma oligarquia. Para suprimirmos esse risco, é preciso que o poder legislativo seja exercido pelos próprios cidadãos. É, portanto, a soberania do povo que constitui a garantia dos direitos individuais. Pois, se “o soberano e os súditos não são senão os mesmos homens considerados sob diferentes relações”<sup>377</sup>, é inconcebível que esses homens se dêem inutilmente grilhões e queiram, assim, prejudicar a si mesmos.

Mas para que esta fosse uma garantia real, e não puramente teórica, seria preciso, segundo a fórmula de Hamelin, “supor que uma sociedade jamais se engana sobre seu bem”<sup>378</sup>. Como nota Vaughan, “se é impossível que uma coletividade possa *querer* prejudicar-se a si mesma, é muito possível que o faça, sem o querer e sem o saber”<sup>379</sup>. Numa carta ao Marquês de Mirabeau<sup>380</sup>, Rousseau opõe ao despotismo esclarecido dos fisiocratas este argumento segundo o qual nenhum

<sup>376</sup> *Contrato social*, Liv. III, Cap. XI, p. 262.

<sup>377</sup> *Lettre à d'Alembert*, edição de L. Brunel, p. 172.

<sup>378</sup> Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 2ª ed., Paris, 1925, p. 452.

<sup>379</sup> *Pol. Writ.*, Introdução, I, 70, nota 2.

<sup>380</sup> Carta de 26 de julho de 1767 (C.G., nº 3423, v. XVII, p. 155 sqq; ou *Pol. Writ.*, II, 159 sqq.). Cf. acima, p. 385 sq.

homem é capaz de seguir seus verdadeiros interesses quando as paixões o cegam. Ora, não se pode temer que “uma multidão cega”<sup>381</sup> esteja ainda mais sujeita às paixões do que um homem esclarecido?

Vimos, por outro lado, que na doutrina de Rousseau a garantia dos direitos individuais e os limites do poder soberano resultam da teoria da lei. Já que esta é geral em seu objeto, assim como em sua fonte, o soberano nada pode estatuir a respeito de um objeto particular, e as leis devem aplicar-se igualmente a todos os membros e a todas as seções da comunidade. Ora, se a lei, tal como a concebe Rousseau, constitui incontestavelmente uma salvaguarda para o indivíduo, é preciso reconhecer, contudo, que ela continua sendo um ideal no qual o legislador pode no máximo inspirar-se. Na prática, seria limitar singularmente a atividade dos legisladores forçá-los a votar apenas leis aplicáveis a todos. Tomando-se apenas a definição de Rousseau, pouquíssimas de nossas leis atuais seriam leis: a maior parte delas só concernem a uma ou a várias categorias de cidadãos, e não poderiam aplicar-se a todos<sup>382</sup>. Na prática, a distinção entre a administração e a legislação está longe de ser tão clara quanto acreditara o autor do *Contrato social*. Rousseau não tem nenhuma idéia da complexidade e da diversidade dos problemas que se colocam aos legisladores atuais nos grandes Estados modernos. Ele permanece persuadido de que se pode governar o Estado “com poucas leis, claras e simples”<sup>383</sup> e que importa

<sup>381</sup> “Como uma multidão cega, que quase nunca sabe o que quer, porque raramente sabe o que lhe é bom, executaria por ela mesma um empreendimento tão grande, tão difícil, quanto um sistema de legislação?” (*Contrato social*, Liv. II, Cap. VI, p. 181).

<sup>382</sup> “Uma lei que regulamenta o comércio do álcool ou as sociedades anônimas, uma lei sobre os seguros, uma lei relativa à marinha mercante, todas essas leis, diz Vaughan, visam diretamente a certas classes ou categorias de pessoas” (*Pol. Writ.*, Introdução, I, 66).

<sup>383</sup> *Considerações sobre o governo da Polônia*; *Pol. Writ.*, II, 473. Cf. *Contrato social*, Liv. IV, Cap. I, p. 286: “Um Estado assim governado tem necessidade de pouquíssimas leis”.

mais manter em vigor as leis antigas do que criar novas leis<sup>384</sup>. Seu ideal é a cidade antiga, sua máxima, a de Tácito: “*Corruptissima re publica plurimae leges*”<sup>385</sup>.

Resta-nos, enfim, examinar uma objeção ainda mais importante do que as precedentes. Que se trate do governo direto do povo ou do regime representativo, a unanimidade continua sendo um ideal do qual podemos, no máximo, nos aproximar. Praticamente, as leis são votadas segundo a maioria das vozes. Portanto, não é mais o todo que quer por todos<sup>386</sup>, mas uma parte que prescreve as medidas aplicáveis a todos. A vontade geral é substituída pela vontade da maioria. Essa é a objeção endereçada geralmente a Rousseau, e não devemos subestimar seu valor.

Entretanto, não encontramos no *Contrato social* o sofisma que Léon Duguit<sup>387</sup> imputa ao nosso autor. Rousseau esquiva-se da confusão entre a vontade da maioria e a vontade geral. A primeira é apenas, aos seus olhos, uma vontade particular, e toda vontade particular que substitui a vontade geral é uma fonte de desordem no Estado. Só há liberdade para os cidadãos se todos os caracteres da vontade geral en-

<sup>384</sup> É por isso que ele confere aos particulares o “direito de Representação” e recusa ao povo reunido a iniciativa das leis. Cf. acima, p. 440 e 431, nota 165.

<sup>385</sup> *Annales*, III, XXVII. “Se me perguntassem, escreve Rousseau, qual é o mais vicioso de todos os povos, responderia sem hesitar que é aquele que tem mais leis” (*Fragments divers*, *Pol. Writ.*, I, 330). Cf. *Economia política* (*Pol. Writ.*, I, 249): “Quanto mais multiplicares as leis, mais as tornareis desprezíveis”.

<sup>386</sup> “Não é possível, diz Rousseau, que o corpo queira prejudicar-se a si mesmo, enquanto o todo quiser apenas pelo todo”. *Cartas escritas da montanha*, Carta VI (*Pol. Writ.*, II, 201).

<sup>387</sup> “J.-J. Rousseau, diz ele, acreditou resolver a dificuldade ao escrever: ‘Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém’. Quem não vê que trata-se aqui de puro sofisma? Na verdade, o que quer que façamos, essa pretensa vontade geral nunca se exprime senão por meio de uma maioria, e a potência pública, o poder de comandar pertence a uma maioria que impõe sua vontade à uma minoria” (*Traité de droit constitutionnel*, v. I, p. 433).

contram-se na pluralidade<sup>388</sup>, o que nem sempre é o caso. Com efeito, pode ocorrer que o voto das assembleias populares dê lugar a transações ou a coalizões que falseiam seu resultado. “Então, diz Rousseau, uma coisa será a deliberação pública, e outra, a vontade geral”<sup>389</sup>. Vê-se aqui que a declaração da vontade geral não resulta automaticamente do cálculo dos votos e que a opinião da maioria pode estar exprimindo somente uma vontade particular, a de um clã ou de um partido.

Tal inconveniente compromete toda a economia do sistema e devia necessariamente reter a atenção de Rousseau. Para ele, o mal vem sobretudo da existência das sociedades parciais, cuja influência, além de ser sempre exercida em prejuízo da grande, falseia a declaração da vontade geral. Ele propõe também suprimi-las ou, ao menos, neutralizá-las fazendo com que se multipliquem<sup>390</sup>. A influência nefasta das sociedades particulares acrescenta-se “esse mal terrível da corrupção, que faz do órgão da liberdade o instrumento da servidão”<sup>391</sup>. Como esse mal tem sua fonte na desigualdade das fortunas, é impossível remediá-lo sem regulamentarmos e limitarmos o exercício do direito de propriedade<sup>392</sup>. Esse é o único meio de impedir “o tráfico da liberdade pública”<sup>393</sup>.

<sup>388</sup> Após ter dito que os oponentes permanecem livres ao se conformarem com a opinião da maioria, Rousseau, com efeito, acrescenta: “Isso supõe, é verdade, que todos os caracteres da vontade geral ainda estejam na pluralidade; quando nisso deixam de consistir, qualquer partido que tomemos, não há mais liberdade” (*Contrato social*, Liv. IV, Cap. II, p. 292).

<sup>389</sup> *Economia política*, *Pol. Writ.*, I, 243.

<sup>390</sup> “Para que se tenha o enunciado da vontade geral, importa, portanto, que não haja sociedade parcial no Estado e que cada cidadão só opine segundo ele mesmo: tal foi a única e sublime instituição do grande Licurgo. Se há sociedades parciais, é preciso multiplicar seu número e prevenir a desigualdade entre elas, como fizeram Sólon, Numa, Sérvio. Essas precauções são as únicas boas para que a vontade geral seja sempre esclarecida e para que o povo não se engane” (*Contrato social*, Liv. II, Cap. III, p. 164). Cf. *Economia política*, *Pol. Writ.*, I, 242-3.

<sup>391</sup> *Considerações sobre o governo da Polônia*, Cap. VII (*Pol. Writ.*, II, 450).

Pensarão o que quiserem dos remédios propostos por Rousseau. Mas o fato dele ter assinalado o mal basta para mostrar que tinha plena consciência da dificuldade levantada por seus adversários. Ele sabe que a opinião da maioria nem sempre é a declaração da vontade geral e não excluiu de modo algum a eventualidade de uma opressão da minoria pela maioria. Ele não se limitou a denunciar esse abuso, mas esforçou-se por indicar os meios apropriados para preveni-lo<sup>394</sup>.

<sup>392</sup> “Portanto, um dos negócios mais importantes do Governo, diz Rousseau na *Economia política*, é prevenir a extrema desigualdade das fortunas, não tirando os tesouros de seus possuidores, mas subtraindo a todos os meios de acumulá-los” (*Pol. Writ.*, I, 254-5). Encontraremos na *Economia política*, e sobretudo no *Projeto de Constituição para a Córsega*, a exposição das medidas propostas por Rousseau para impedir uma desigualdade excessivamente grande das fortunas. Imposto progressivo sobre as rendas, taxas sobre os objetos de luxo, leis sobre a herança, criação de um domínio público, leis agrárias, todas essas medidas que, em nossos dias, foram reclamadas e obtidas pelo partido socialista nos diversos países da Europa. Será que isso é suficiente para se fazer de Rousseau um precursor do socialismo? Não acreditamos nisso, pois suas considerações são exclusivamente de ordem política. Rousseau não pede que limitemos a desigualdade das fortunas para que cada um tenha uma parte igual da riqueza da comunidade, mas ele visa a outro alvo: colocar um freio ao poder político do dinheiro e impedir que a democracia degenerem em plutocracia. Pouco sensível às injustiças sociais, Rousseau denuncia, antes de tudo, a dominação dos ricos. Ele não combate a desigualdade em nome da justiça, mas em nome da liberdade. É por isso que ele nos parece bastante longe do espírito do socialismo contemporâneo. Nele encontramos porém fórmulas estatistas ou coletivistas. Esta, por exemplo: “Longe de querer que o Estado seja pobre, eu quereria, ao contrário, que ele tivesse tudo, e que cada um só tivesse sua parte nos bens comuns na proporção de seus serviços... Quero, em uma palavra, que a propriedade do Estado seja tão grande, tão forte, e a dos cidadãos tão pequena, tão fraca quanto for possível” (*Projeto para a Córsega*, *Pol. Writ.*, II, 337).

<sup>393</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. XI, p. 201, nota.

<sup>394</sup> Ele é da opinião de que, nas matérias de legislação, nunca nos contentemos com uma pequena maioria de vozes, e de que nos aproximemos, tanto quanto possível, da unanimidade. Cf. acima, Cap. IV, p. 344 e 332.



Em todo regime em que a soberania é indivisível, o indivíduo, como nota Vaughan<sup>395</sup>, corre o risco de ser sacrificado sem razão em benefício da comunidade. Trata-se somente de saber se os inconvenientes que resultam da partilha da soberania e da balança dos poderes não são ainda piores. Inspirando-se em Montesquieu e em Burlamaqui, os liberais nos propõem limitar e dividir a soberania ao ponto de torná-la impotente. Mas não podemos diminuir a autoridade do Estado sem deixarmos que outros poderes sejam instaurados, temíveis também, embora de outro modo, para a liberdade individual. Quando o Estado torna-se incapaz de impor sua vontade a todos os cidadãos, os mais fracos encontram-se à mercê dos mais fortes. “Nas relações de homem a homem, diz Rousseau, o pior que pode ocorrer a um deles é ver-se sob a competência do outro”<sup>396</sup>. O único meio de impedir esse abuso e de colocar fim a essa independência é dar ao Estado bastante autoridade para que possa proteger com toda a força comum cada cidadão contra as oligarquias de qualquer espécie que ameçam sua liberdade.

As instituições liberais, criadas para serem a salvaguarda da liberdade, acabam sempre por voltar-se contra ela. Depois das críticas socialistas, não se tem mais de fazer o processo do direito de propriedade. É evidente que a acumulação das riquezas em certas mãos fez da propriedade privada um verdadeiro perigo para a liberdade, e não há potência do Estado que proteja os cidadãos contra “a tirania dos ricos”. A esse respeito, ao denunciar o poder político do dinheiro e o insaciável apetite de dominação dos ricos<sup>397</sup>, Rousseau mostrou-se muito mais clarividente do que a maior parte dos escritores de seu século.

<sup>395</sup> *Pol. Writ.*, Introdução, I, 67.

<sup>396</sup> *Discurso sobre a desigualdade* (*Pol. Writ.*, I, 184).

<sup>397</sup> “Os ricos, por sua vez, tão logo começaram a conhecer o prazer de dominar já desdenhavam todos os outros e, servindo-se de seus antigos escravos para sujeitar ainda outros, só pensaram em subjugar e escravizar seus vizinhos: semelhantes a esses lobos famintos que, tendo experimentado uma vez a carne humana, rejeitam qualquer outro alimento e só querem devorar homens” (*ibidem*, p. 179).

“A potência civil, diz ele, é exercida de duas maneiras: uma legítima, pela autoridade; e outra abusiva, pelas riquezas. Onde quer que as riquezas dominem, a potência e a autoridade estão ordinariamente separadas; porque os meios de se adquirir a riqueza e os meios de se chegar à autoridade, não sendo os mesmos, raramente são empregados pelas mesmas pessoas. Assim, a potência aparente está nas mãos dos magistrados, e a potência real nas mãos dos ricos. Em tal Governo, tudo caminha ao sabor das paixões dos homens; nada tende à finalidade da instituição.

“Ocorre então que o objeto da cobiça divide-se: uns aspiram à autoridade, para vender seu uso aos ricos e para se enriquecerem por esse meio; os outros, que é o maior número, vão diretamente às riquezas, com as quais estão certos de um dia terem a potência, comprando, seja a autoridade, seja aqueles que são seus depositários”

Esse texto, tirado do *Projeto de Constituição para a Córsega*<sup>398</sup>, mostra o quanto Rousseau estava avançado em relação ao seu tempo. Hoje ele é reprovado por pronunciar-se contra o direito de associação e por ter inspirado, nesse ponto, a legislação revolucionária que, como se sabe, não reconhece esse direito. Decerto em nossos dias a liberdade de associação nos parece ser, segundo a excelente fórmula de Léon Duguit, “uma consequência natural e lógica da liberdade em geral”<sup>399</sup>. Mas disso se segue que ela não possa suscitar verdadeiros abusos e tornar-se por sua vez, como o direito de propriedade, o instrumento da servidão? O direito sindical, que se desenvolveu por aqui segundo a aplicação da lei de 1884 sobre a liberdade de associação, contribuiu para liberar os assalariados da tutela patronal. Mas que o exercício de tal direito, quão legítimo ele seja, possa constituir-se como uma séria ameaça para a liberdade, é o que nos parece difícil de negar. A esse respeito, nada é mais significativo do que a evolução do sindicalismo na Inglaterra. Que se leia as páginas substanciais que Bertrand de

<sup>398</sup> *Pol. Writ.*, II, 346.

<sup>399</sup> Duguit, L. *Souveraineté et liberté*, p. 172.

Jouvenel consagra a essa questão numa obra recente<sup>400</sup>! Ver-se-á o quanto a orientação atual do sindicalismo inglês é contrária ao espírito liberal da nação inglesa. A desapareição dos pequenos sindicatos, o espírito de hegemonia das grandes uniões, sua tenência ao monopólio, sua intolerância, sem se falar do poder quase discricionário dos dirigentes sindicais<sup>401</sup>, fazem com que a sorte dos trabalhadores esteja nas mãos das associações que eles criaram para defenderem seus direitos e suas liberdades. O abuso mais lamentável é a prática do "closed shop", que obriga um assalariado a aderir a um determinado sindicato para encontrar um emprego ou conservar o seu. "Se generalizássemos a prática inaugurada, escreve Bertrand de Jouvenel, acabaríamos privando legalmente de trabalho e de pão aqueles que recusassem seguir a divisa dos grandes capitães sindicais. Sem dúvida, era proibido na idade média que exercêssemos uma profissão corporativamente organizada sem sermos recebidos na corporação: mas o socialismo é o retorno da idade média?"<sup>402</sup> Vê-se aqui que a evolução natural do direito sindical tende a arruinar a liberdade individual do trabalho<sup>403</sup> e corre o risco de instaurar um novo feudalismo<sup>404</sup>.

<sup>400</sup> Jouvenel, B. *Problèmes de l'Angleterre socialiste*, Paris, 1947.

<sup>401</sup> "Esses governantes sindicais, escreve Bertrand de Jouvenel, são muito mais independentes do povo sindical que eles representam do que os governantes políticos em relação ao povo político" (*ibidem*, p. 265). É nisso que reside o verdadeiro perigo do sindicalismo.

<sup>402</sup> *Ibidem*, p. 263-4.

<sup>403</sup> Os juristas reconhecem que a liberdade individual do trabalho e o direito sindical tendem a excluir-se mutuamente. "Podemos nos perguntar hoje, escreve Georges Scelle, se o conceito de liberdade individual do trabalho e o direito de associação profissional não se tornaram antinômicos" (*Le droit ouvrier*, Collection Armand Colin, 2ª ed., Paris, 1929, p. 51). A legislação francesa que se esforçou por salvar ambos os princípios não constitui a esse respeito um conjunto coerente e permite resolver os inevitáveis conflitos em dois sentidos, distintos segundo o governo ceda à pressão dos sindicatos ou pretenda fazer com que a liberdade do trabalho seja respeitada.

Assim, o exercício ilimitado e desordenado dos direitos essenciais do homem, como a liberdade de associação ou o direito de propriedade, volta-se finalmente para a vantagem dos fortes e para o prejuízo dos fracos. Se estes últimos não podem contar com a proteção do Estado, eles estão à mercê de oligarquias poderosas. Portanto, como diz Rousseau, "nada além da força do Estado faz a liberdade de seus membros"<sup>405</sup> e os cidadãos nada ganham ao quererem enfraquecer a autoridade pública.

Na realidade, importa menos *dividir* o poder do que *vigiá-lo*. É preciso que os cidadãos permaneçam vigilantes e conservem o controle sobre o governo. O que só é possível se eles gozam dos direitos políticos e os exercem continuamente. "O cidadão, diz Alain, ainda não percebeu bem essa idéia de que todo poder é ruim se não é vigiado, mas que todo poder é bom enquanto sente uma resistência pacífica, clarividente e obstinada. A liberdade não é de instituição; é preciso refazê-la todos os dias"<sup>406</sup>.

<sup>404</sup> Nesse ponto, as conclusões de Georges Scelle juntam-se as de Bertrand de Jouvenel: "O sindicalismo obrigatório e generalizado, diz ele, supõe acima dele uma força estatal que se traduz nas instituições de ordem política, capazes de servir como árbitro entre grupos e federações opostos e de impedi-los de degenerar num novo feudalismo econômico e profissional que levaria, como o feudalismo territorial, à anarquia e à guerra endêmica" (*Le droit ouvrier*, p. 92).

<sup>405</sup> *Contrato social*, Liv. II, Cap. XII, p. 206.

<sup>406</sup> Allain, *Le citoyen contre les pouvoirs*, Paris, 1926, p. 150-1.