

ROUSSEAU

ROUSSEAU

O Contrato Social

8 O CONTRATO SOCIAL

LIVROS QUE MUDARAM O MUNDO

Manifestos, tratados, ensaios, obras de inspiração religiosa ou filosófica, estes livros mudaram o curso do História. Visionários ou escandalosos, transformaram consciências, suscitaram controvérsias, fundaram disciplinas, desencadearam revoluções.

Obras de ruptura no seu tempo, são ainda fontes essenciais de pesquisa contemporânea.

Nos 20 anos do PÚBLICO, 20 livros que marcaram o história do Humanidade.



LIVROS QUE
MUDARAM
O MUNDO

P
20
anos

LIVROS QUE MUDARAM O MUNDO

Manifestos, tratados, ensaios, obras de inspiração religiosa ou filosófica, estes livros mudaram o curso da História. Visionários ou escandalosos, transformaram consciências, suscitaram controvérsias, fundaram disciplinas, desencadearam revoluções.

Obras de ruptura no seu tempo, são ainda fontes essenciais de pesquisa contemporânea.

Desafiando a censura, alguns destes títulos circularam clandestinamente.

Outros, trouxeram de imediato aos seus autores uma glória indefectível.

Porém, todos eles permanecem como obras fundadoras do pensamento moderno.

Nos 20 anos do PÚBLICO, 20 livros que marcaram a história da Humanidade.

LIVROS QUE MUDARAM O MUNDO

- | | | |
|---------------------|-----------|--|
| Charles Darwin | 1 | A Origem das Espécies |
| Platão | 2 | A República |
| Santo Agostinho | 3 | Confissões |
| William Shakespeare | 4 | Hamlet |
| Thomas More | 5 | Utopia |
| Descartes | 6 | Discurso do Método |
| Platão | 7 | Apologia de Sócrates e Banquete |
| Rousseau | 8 | O Contrato Social |
| Maquiavel | 9 | O Príncipe |
| Homero | 10 | Odisseia |
| Marx e Engels | 11 | Manifesto do Partido Comunista e Manuscritos Económico-filosóficos de 1844 |
| Luís de Camões | 12 | Os Lusíadas |
| Dante | 13 | Divina Comédia |
| | 14 | Bíblia Sagrada |
| Erasmus | 15 | Elogio da Loucura |
| | 16 | Alcorão |
| Goethe | 17 | Fausto |
| Max Weber | 18 | A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo |
| | 19 | Bhagavad-Guitá |
| | 20 | Discursos que mudaram o Mundo |

A selecção destes títulos foi efectuada com a distinta colaboração das seguintes personalidades: Alfredo Margarido, António Borges Coelho, Bernardo Pinto de Almeida, Carlos Carvalhas, Eduardo Lourenço, Freitas do Amaral, José Augusto França, Manuel Carvalho da Silva, Manuel Gusmão, Marcelo Rebelo de Sousa, Maria de Sousa, Maria Helena Rocha Pereira, Miguel Cadilhe, Miguel Veiga, Octávio Cunha, Sobrinho Simões, Urbano Tavares Rodrigues, Vasco Graça Moura, a quem cordialmente agradecemos.

8. ROUSSEAU

O Contrato Social

Editorial Presença, Lda

Colecção:
LIVROS QUE MUDARAM O MUNDO

Concepção:
AD ASTRA ET ULTRA, SA / LEVOIR

Paginação:
DPI Cromotipo

© 2010 da presente edição AD ASTRA ET ULTRA, SA
Alameda Bonifácio Lázaro Lozano, Lt 2 - Edif. B - 2º F
2780-125 Oeiras, Portugal

© desta tradução de *O Contrato Social*: Mário Franco de Sousa
e Editorial Presença, Lda

ISBN 978-989-682-007-7

É expressamente proibido reproduzir, no todo ou em parte, sob qualquer forma ou meio, nomeadamente fotocópia, esta obra. As transgressões serão passíveis das penalizações previstas na legislação em vigor.

O Contrato Social

Tradução e Prefácio
de Mário Franco de Sousa

PREFÁCIO

Em Ermenonville, perto de Paris, existe uma pequena ilha, conhecida pela «Ilha dos Choupos» que, depois do triunfo da Revolução Francesa, se tornou um local onde o povo acorria como a um lugar santo.

Nela, a 4 de Julho de 1778, foi sepultado Jean-Jacques Rousseau.

Aquele que mereceu esta beatificação popular «nasceu» no verão de 1749. Tinha então 37 anos, vivia em Paris e dirigia-se nesse dia ao Castelo de Vincennes, para visitar o seu amigo Dinis Diderot, preso por razões muito ligadas ao ateísmo e materialismo tão patente na «Enciclopédia».

Rousseau ganhara o hábito de andar a pé, mais por necessidade do que por gosto. A sua situação económica não lhe permitia alugar um trem de praça e, para distrair as caminhadas, sempre levava consigo alguma coisa para ler. Leu nesse dia o «Mercúrio de França». Deparou então com a questão proposta pela Academia de Dijon, como tema de um prémio: «Se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para melhorar os costumes».

«No momento em que fiz esta leitura, vi um outro universo, tornei-me um homem diferente». «As minhas pequeninas paixões ficaram esquecidas no entusiasmo pela verdade, pela liberdade, pela virtude».

A partir daí «os anos que ainda tinha para viver e as minhas infelicidades foram o inevitável efeito deste instante».

Nesta pequena obra, que ganhou o prêmio da Academia de Dijon, Rousseau afirmava que o culto pelas ciências e pelas artes só podia ter como consequência a corrupção dos costumes. Em que podiam elas contribuir para a virtude?

«Ó virtude, ciência das almas simples, será necessária tanta dificuldade e tanto artifício para te encontrarmos? Os teus princípios não estão gravados em todos os corações? Não bastará para conhecer as tuas leis, que cada um se volte para si mesmo e escute a voz da sua consciência no silêncio das paixões? Esta é a verdadeira filosofia, saibamos contentar-nos com ela; e, sem invejar a glória dos homens célebres que se immortalizam na república das letras, tentemos estabelecer entre eles e nós esta distinção gloriosa, que outrora era observada por dois grandes povos: que um saiba ordenar bem e o outro bem cumprir.»

Iniciou-se aqui a divergência que conduziria Rousseau a opor-se aos enciclopedistas, a quem este final particularmente atacava. Para Rousseau, toda aquela erudição puramente racionalista, em nada contribuíra para beneficiar a humanidade, nem para «ajudar os homens a estabelecer os seus direitos.»

Começaram então as polémicas em que até ao final dos seus dias se viu envolvido e que o levaram a ter de tomar partido e a definir melhor as suas ideias políticas.

Cinco anos mais tarde, responde a novo tema proposto pela mesma Academia: «Qual é origem, da desigualdade entre os homens e se ela é permitida pela lei natural.»

Se o primeiro trabalho atacara a erudição intelectualista, este criticava a situação política e social do seu tempo.

Até que, em 1762, surge o «Contrato Social» que seria declamado por Marat nos comícios populares.

«O homem nasceu livre, mas em toda a parte está a ferros». Assim inicia o «Contrato Social» e daqui parte para afirmar

que a soberania só ao povo pertence e que nunca seja qual for o pretexto, ela deve cair nas mãos de um homem ou de uma minoria. Defende uma república democrática, onde o poder executivo seja confiado aqueles que respeitem a vontade geral, cuja finalidade só poderá ser o bem comum.

Rousseau, o apóstolo da religião natural, o religioso que não queria intermediários entre ele e Deus, o republicano de uma Europa monárquica que acreditava no direito divino do povo à soberania e ousava negá-la aos reis, foi a voz e a consciência que a Europa do século XVIII esperava.

E o homem, cujo carácter foi tão censurado pelos seus contemporâneos, aquele que abandonou os filhos logo após o nascimento, o que roubava e mentia, o vagabundo, o que vivia de expedientes, o que se malquistou com todos, o solitário, o que morreu sem um amigo, afirmava: «não há censura, nem ameaça, nem violência, nem poder na terra que me faça retirar uma sílaba.»

Viveu para a verdade, a liberdade, a virtude, embora soubesse que «a verdade não traz a fortuna e o povo não concede embaixadas, nem honrarias, nem pensões.»

Comemorou-se, em 1962, o 250º aniversário de Jean-Jacques Rousseau e o 200º de uma obra que é e será actual enquanto entre todos os homens não existir a liberdade, a igualdade e a fraternidade.

A sociedade que Rousseau sonhou e descreveu para os homens ainda não é uma realidade, existem ainda os muito pobres que se vendem e os muito ricos que os compram.

Pelo mundo ainda há povos que a ignorância, a doença e a fome impedem de ser livres.

Franco de Sousa

DO CONTRATO SOCIAL
OU

Princípios de Direito Político

Foederis aequas

Dicamos leges.
Virg. Eneida. Lib. XI, V. 321

ADVERTÊNCIA

Este pequeno tratado foi tirado de uma obra mais extensa, que noutros tempos empreendi, sem ter consultado as minhas forças, e que há muito abandonei. Entre os vários trechos que podiam aproveitar-se do que estava feito, este é o mais importante e o menos indigno de ser oferecido ao público. O restante já não tem interesse.

LIVRO PRIMEIRO

Pretendo saber se pode existir na ordem civil uma regra de administração legítima e segura que considere os homens tais como são e as leis como devem ser. Nesta pesquisa, sempre tentarei aliar aquilo que o direito permite com aquilo que o interesse prescreve, a fim de que a justiça e a utilidade nunca se encontrem separadas.

Entro na matéria sem provar a importância do meu tema. Irão perguntar-me se sou príncipe ou legislador para escrever sobre política. Responderei que não, mas que é precisamente por essa razão que escrevo sobre este tema. Se fosse príncipe ou legislador, não perderia o meu tempo a dizer o que é preciso fazer; fá-lo-ia ou calar-me-ia.

Por mais fraca influência que a minha voz possa ter nos negócios públicos, como cidadão de um Estado livre e membro do soberano, o direito de votar bastaria para me impor o dever de me instruir a este respeito; feliz, sempre que medito sobre os governos, por encontrar nas minhas buscas novas razões para amar o do meu país!

CAPÍTULO I

Tema deste primeiro livro

O homem nasceu livre mas em toda a parte está a ferros. Este julga-se senhor dos outros e é mais escravo do que eles. Como se deu esta transformação? Ignoro-o. O que pôde torná-la legítima? Penso que sei responder a esta pergunta.

Se eu apenas considerasse a força e o efeito que dela deriva, diria: «Quando um povo é obrigado a obedecer, faz bem; mas se sacode o jugo, logo que o pode sacudir, faz melhor: porque, ao recuperar a sua liberdade, usa o mesmo direito que lha arrebatou e se é justo que a retome, é injusto que lha tirem». Mas a ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Contudo, este direito não veio da natureza; apoia-se em convenções. Trata-se de se saber que convenções são estas. Mas, antes de lá chegar, devo demonstrar o que afirmo.

CAPÍTULO II

As primeiras sociedades

A mais antiga de todas as sociedades, a única natural, é a família: mas os, filhos só permanecem ligados ao pai enquanto dele têm necessidade para se manterem. Logo que esta necessidade cessa, dissolve-se a ligação natural. Os filhos, livres da obediência que devem, ao pai; o pai, livre dos cuidados que deve aos filhos, recuperam a independência. Se continuam unidos, já não é porque seja natural, mas sim por ser essa a sua vontade; a própria família só por convenção se mantém.

Esta liberdade comum é uma consequência da natureza do homem. A sua primeira lei é a de velar pela própria conservação, os primeiros cuidados são aqueles que a si mesmo deve; e, logo que atinge a idade da razão, sendo o único juiz dos meios que lhe garantem a sobrevivência, torna-se senhor de si próprio.

A família é portanto, se assim se entender, o primeiro modelo das sociedades políticas: o chefe é a imagem do pai, o povo a imagem dos filhos; e todos, ao nascerem iguais e livres, só alienam a sua liberdade pela utilidade que daí obtêm. A única diferença é que, na família, os cuidados que o pai concede aos filhos são pagos pelo amor que lhe têm; no Estado, o prazer de governar substitui este amor que o chefe não tem pelo seu povo.

Grócio nega que o poder humano fosse estabelecido para favorecer os governados e, como exemplo, cita a escravatura. A sua mais frequente maneira de raciocinar é sempre a de apoiar o direito no facto⁽¹⁾. É possível usar-se um método mais lógico, mas nunca tão favorável aos tiranos.

Segundo Grócio, é duvidoso se o género humano pertence a uma centena de homens ou se esta centena de homens pertence ao género humano: embora, pareça tender mais para a primeira hipótese desde a primeira página do seu livro. Esta é também a opinião de Hobbes. Temos assim a espécie humana dividida em rebanhos, cada um com seu pastor, que o guarda só para o devorar.

Como natureza do pastor se eleva acima da do rebanho, os condutores de homens, aqueles que são seus chefes, serão de uma natureza superior às dos seus povos. Era assim que, estribando-se em Fílon, o imperador Calígula discorria, para concluir dessa analogia, e aliás muito bem, que os reis são deuses e os povos rebanhos.

O raciocínio de Calígula é semelhante ao de Hobbes e de Grócio. Já antes deles Aristóteles tinha dito que os homens não nascem iguais. Nascem uns para escravos, outros para senhores.

Tinha razão Aristóteles, mas tomava o efeito pela causa. Ninguém duvida de que o homem nascido na escravidão nasce para ser escravo. Os escravos, com os seus ferros tudo perdem, até o desejo de os quebrar, amam o cativo, como os companheiros de Ulisses amavam o embrutecimento ⁽²⁾ Mas, se existem escravos que aceitam a escravidão, é porque existiram outros que a não aceitaram. A força fez os primeiros escravos, a cobardia perpetuou-os.

Nada disse a respeito de Adão e do imperador Noé, pai de três grandes monarcas que entre si partilharam o universo, como o fizeram os filhos de Saturno, com quem vários autores os confundiram. Espero que me agradeçam a moderação; porque, descendendo eu directamente de um destes príncipes, talvez do primogénito, quem sabe, se ao verificar os meus títulos, não teria de me considerar rei legítimo do género humano? Seja como for, não se pode negar que Adão fosse soberano do mundo, como Robinson o foi na sua ilha, pelo menos enquanto só ele a habitou. E algo havia de muito cómodo naquele império! O monarca, firme seu trono, não temia rebeliões, nem guerras, nem conspiradores.

CAPÍTULO III

Do direito do mais forte

Nunca o forte é bastante forte para se manter sempre como senhor, se não converter a força em direito e a obediência

em dever. Vem daqui o direito do mais forte, direito que irônica e aparentemente se tomou, mas que realmente se estabeleceu como princípio. Quando nos explicarão esta ideia? Se a força é um poder físico, não vejo que moralidade possa resultar dos seus efeitos. Ceder perante a força é um acto necessário e não voluntário; quando muito será prudente. Se assim é, em que sentido poderá ser considerado como um dever?

Aceitemos, por um momento, este pretendido direito. Por mim, afirmo que dele só resulta confusão. Se a força faz o direito, com a causa muda o efeito e toda a força que se imponha à primeira substitui o direito que dela resulta. Desobedecer impunemente é desobedecer legitimamente e se o mais forte tem sempre razão, tentemos proceder de maneira a sermos sempre os mais fortes. Mas o que é um direito que morre quando a força cessa? Se obedecermos pela força, não obedecemos por dever e se não somos obrigados a obedecer por que razão o faremos? É evidente que a ideia de *direito* em nada contribui para a de força, nem tem qualquer significado.

Obedece aos poderosos. Se isto pretende exprimir: cede perante a força, o preceito é bom, mas supérfluo, pois ninguém deixará de o respeitar. *Todo o poder vem de Deus*, estou de acordo, mas todas as enfermidades de Deus vêm também. Seria isto razão para não ser permitido chamar o médico? Se um ladrão me assaltar numa azinhaga, serei, em consciência, obrigado a entregar-lhe a bolsa, mesmo quando o possa evitar? Pois não será também um poder a pistola que ele empunha?

Convenhamos que a força não faz o direito e que só devemos obedecer aos legítimos poderes. Volta assim a colocar-se a minha primeira pergunta.

CAPÍTULO IV

Da escravatura

Se o homem não tem qualquer autoridade natural sobre os seus semelhantes, se a força não origina direito algum, restam-nos as convenções que, entre os homens, são a base de toda a legítima autoridade.

Se um indivíduo, diz Grócio, pode alienar a sua liberdade e tornar-se escravo de um senhor, porque não poderá um povo alienar a sua e fazer-se vassalo de um rei? Quantas palavras equívocas que teriam necessidade de explicação! Mas limito-me a esta: *alienar*. Alienar é dar ou vender. Um homem que se faz escravo de outro, não se dá, vende-se, para obter o seu sustento. Mas um povo por que razão se venderia? Bem longe está o rei de dar subsistência aos seus vassalos. São eles que lha dão e, segundo diz Rabelais, um rei não se contenta com pouco. Entregam-se os vassalos para que também lhes tomem os bens? Não vejo o que possa restar-lhes.

Poder-se-á dizer que o déspota garante aos seus súbditos a tranquilidade civil. Seja. Mas que ganham eles com isso, se as guerras que lhes traz o ambicioso déspota, se a sua insaciável cobiça, se os vexames dos seus ministros, os arruinam muito mais do que as rivalidades que entre eles se dessem? O que ganham, se essa tranquilidade é uma das suas misérias? Também nas masmorras se vive em paz, mas será isso bastante para que lá nos sintamos bem? Tranquilos viviam os Gregos encerrados na caverna de Cíclope, esperando vez para serem devorados.

Dizer que um homem se entrega gratuitamente é uma afirmação absurda. É ilegítimo, é nulo um tal acto, pois nele não participa o bom senso. Pensar o mesmo de todo

um povo, é imaginar uma multidão de loucos e a loucura não ergue o direito.

Mas se cada um pudesse alienar-se, não poderia dar os filhos, que nascem homens e livres. A sua liberdade pertence-lhes. Só eles têm o direito de dispor dela. Antes de atingirem a idade da razão, pode o pai, em seu benefício, estipular as condições mais vantajosas para a sua subsistência, mas nunca entregá-los, irrevogável e incondicionalmente, porque isso é contrário aos fins da natureza e excede os direitos paternos. Logo, para que um governo arbitrário fosse legítimo, seria necessário que o povo, em cada geração, tivesse a possibilidade de o aceitar ou de o rejeitar mas, a partir desse momento, deixaria de ser arbitrário.

Renunciar à liberdade é renunciar ao que mais qualifica o homem, aos direitos da humanidade, aos próprios deveres. Para quem renuncia a tudo não há qualquer compensação. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem. Rouba às suas acções todo o sentido moral, quem retira do seu querer toda a liberdade. Enfim, é uma convenção contraditória e vã, aquela que estipula, por um lado, a autoridade absoluta e, por outro, uma obediência sem limites. Não é evidente que a nada se é obrigado para com aquele a quem se tem o direito de exigir tudo? E esta única condição, sem equivalente, nem retribuição não implica a nulidade do acto? Que direito poderia ter o meu escravo sobre mim, se tudo o que ele tem me pertence, se meus são também os seus direitos? Um direito meu sobre mim, não é uma ideia sem sentido?

Grócio e outros deduzem da guerra outra origem para o pretendido direito de escravidão. Tendo o vencedor, segundo eles, o direito de matar o vencido, este pode resgatar a vida pelo preço da sua liberdade, acordo que é tanto mais legítimo quanto resulta em benefício de ambos.

Mas torna-se evidente que este pretendido direito de matar os vencidos, de maneira alguma resulta de um estado de guerra. Porque os homens quando viviam na sua primitiva independência nunca tiveram um contacto que justificasse ou o estado de paz ou o estado de guerra. Não está na sua natureza serem inimigos. São as circunstâncias e não os homens que determinam as guerras. O estado de guerra não pode surgir das relações pessoais, nasce das relações reais. A guerra privada, ou de homem para homem, não pode existir na natureza, onde nunca houve propriedade estabelecida, nem no estado social, onde tudo se encontra submetido à autoridade das leis.

Os combates particulares, os duelos, os recontros, são actos que nunca caracterizam um Estado. No que respeita às guerras particulares, autorizadas pelas Instituições de Luís IX, rei de França e suspensas pela paz de Deus, trata-se de abusos do governo feudal, sistema mais absurdo que alguma vez existiu, contrário aos princípios do direito natural e a toda a boa *Politie*.

A guerra nunca constituiu uma relação de homem para homem, mas sim de Estado para Estado, em que os particulares só são inimigos acidentalmente, não como homens, nem mesmo como cidadãos ⁽³⁾, mas como soldados; nunca como elementos da pátria, mas como seus defensores. Enfim, cada Estado, só outros Estados pode ter como inimigos, nunca outros homens, se atendermos a que não pode haver equivalência entre coisas de natureza diversa.

Este princípio está de acordo com as máximas estabelecidas através de todos os tempos e com a conduta de todos os povos civilizados. As declarações de guerra são dirigidas mais aos vassallos do que aos príncipes. O estrangeiro, seja ele rei, entidade particular ou povo, se rouba, mata ou prende os vassallos, sem prévia declaração de guerra ao

príncipe, não é considerado como inimigo, mas como um salteador. Um príncipe justo, mesmo em plena guerra, em país inimigo, apodera-se, é certo, do que é tido como bem público, mas respeita sempre a pessoa e bens dos particulares, assim como os direitos que servem de funcionamento aos seus. Se o objectivo da guerra é a destruição do Estado inimigo, há direito de matar os seus defensores enquanto se mantiverem de armas nas mãos; mas logo que as depõem e se rendam, deixam de ser inimigos ou instrumentos do inimigo, para se tornarem apenas homens, cessando a partir daí o direito que se possa ter sobre as suas vidas. Por vezes é possível aniquilar um Estado sem matar um único dos seus membros, pois a guerra só concede direitos que sejam necessários aos seus fins. Estes princípios não são os de Grócio, não se apoiam em especulações de poetas, fundamentam-se na natureza das coisas, fundamentam-se na razão.

Quanto ao direito de conquista, a lei do mais forte é a sua única razão de ser. Se a guerra não dá ao vencedor o direito de trucidar os povos vencidos, igualmente não lhe concede o direito de os dominar. Só é permitido matar o inimigo quando não é possível fazê-lo escravo; portanto o direito de escravizá-lo não deriva do direito de o matar. É uma troca iníqua obrigá-lo a vender a sua liberdade, a troco de uma vida sobre a qual não se tem qualquer direito. Ao estabelecer-se o direito de vida e de morte sobre o direito de escravatura e o direito de escravatura sobre o direito de vida e de morte, não surge como evidente que se está caindo num círculo vicioso?

Aceitando até o terrível direito de tudo matar, eu afirmo que um escravo de guerra ou um povo conquistado só deve obedecer ao senhor enquanto for obrigado. Porque o vencedor não lhe perdoou. Encontrou uma vantagem ao

conceder-lhe a vida, em vez de o matar sem qualquer proveito. Assim, sem ter adquirido sobre ele outro ascendente que não fosse o da força, o estado de guerra mantém-se como antes. A dependência de um em relação ao outro é um dos seus efeitos. O uso do direito de guerra não obriga a qualquer tratado de paz. Estabeleceu-se um acordo, seja, mas este acordo não destruiu o estado de guerra, pelo contrário, dá-lhe continuidade.

E assim, seja qual for o ângulo pelo qual os factos se encarem, o direito de escravidão é nulo, por ser ilegítimo, absurdo e nada significar. As palavras *escravo* e *direito* são contraditórias, anulam-se reciprocamente. Quer de um homem para outro homem, quer de um homem para um povo, sempre esta argumentação será insensata: «Estabeleço contigo um acordo, inteiramente em meu benefício e totalmente em teu prejuízo, que mantere enquanto quiser e que tu terás de aceitar enquanto eu assim o entender».

CAPÍTULO V

De como se deve recorrer a uma primeira convenção

Ainda que concordasse com aquilo que até aqui refutei, nem assim os fautores do despotismo se encontrariam em posição mais vantajosa. Haverá sempre grande diferença entre submeter uma multidão e reger uma sociedade. Se diferentes homens forem sucessivamente escravizados por um, seja qual for o seu número, só vejo neles um senhor e os seus escravos. Não vejo um povo e o seu dirigente: vejo, se preferem assim, um agregado, mas nunca uma associação em que exista bem público e corpo político. Mesmo que

este homem tivesse escravizado meio mundo, nunca deixará de ser apenas um indivíduo e o seu interesse, separado dos interesses dos outros, será sempre um interesse privado. Quando este homem morrer, o seu império, sem coesão, dispersar-se-á, como o carvalho desaparece e se dispersa num montão de cinzas depois de ter sido consumido pelo fogo.

Um povo, afirma Grócio, pode entregar-se a um rei. Logo, um povo na opinião de Grócio, mantém a sua qualidade de povo, antes de se entregar a um rei. Este dom é um acto civil, terá de partir de uma deliberação pública. Portanto, antes de examinar o acto pelo qual um povo elege um rei, devemos examinar aquele em que se caracteriza como povo, porque sendo este acto necessariamente anterior ao outro, será ele o verdadeiro fundamento de uma sociedade.

De facto, se não houvesse uma convenção anterior, onde estaria, a não ser que a eleição fosse unânime, a obrigação de uma minoria se submeter à eleição, de uma maioria? Com que direito aqueles cem que querem um senhor, imporiam o seu voto a dez que não o querem? A própria lei da pluralidade dos sufrágios é uma convenção que obteve unanimidade, pelo menos uma vez.

CAPÍTULO VI

Do pacto social

Imagino os homens naquele momento em que os obstáculos que a natureza lhes levanta à sua sobrevivência levam a melhor, em relação à força que cada homem pode empregar para se manter no seu primitivo estado. O primitivo estado

deixa de poder existir e o género humano decerto teria perecido se não modificasse a sua maneira de agir.

Como os homens não podem criar novas forças, mas apenas unir e dirigir as que existem, não tem outro meio para sobreviver, senão agregarem-se, unirem forças que possam derrubar obstáculos, pô-las em jogo para um único objectivo, fazê-las actuar harmoniosamente.

Este somatório de forças só pode nascer do concurso de muitos. Mas se a força e a liberdade de cada homem são os primeiros instrumentos da sua sobrevivência, como poderá ele comprometê-los sem prejudicar e negligenciar os cuidados que a si mesmo deve? Esta dificuldade, introduzida no meu tema, pode enunciar-se nestes termos:

«Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado e em que cada uma, ao unir-se a todos, só a si mesmo obedeça e continue tão livre como antes». Tal é o problema fundamental que no *Contrato Social* encontra solução.

As cláusulas deste contrato estão de tal modo determinadas, que a menor modificação as tornaria vãs e nulas. Embora nunca fossem formalmente enunciadas, por toda a parte são as mesmas, por toda a parte são tacitamente admitidas e reconhecidas, até ao momento em que, ao violar-se o pacto social, cada um volte aos primitivos direitos e retome a liberdade natural a que renunciou em benefício de uma liberdade convencional.

Estas cláusulas, quando bem compreendidas, resumem-se a uma: a alienação total à comunidade de cada um dos seus associados, pois dando-se cada um inteiramente, para todos a condição é igual, e sendo ela igual para todos, ninguém está interessado em torná-la pesada aos outros.

Além disso, se a alienação se faz sem reservas, a união é a mais perfeita possível e nenhum associado tem alguma

coisa a reclamar: porque se uns quantos mantivessem os seus direitos, não havendo uma autoridade superior por todos reconhecida que pudesse arbitrar entre eles, ao ser cada um o seu próprio juiz, neste ou naquele ponto, logo quereria sê-lo em todos e o estado natural manter-se-ia e a associação forçosamente se tomaria ilusória ou tirânica.

Enfim, se cada um se entrega a todos, não se confia a ninguém, e como em todo o associado se adquire o mesmo direito que cada um cedeu, ganha-se o equivalente de quanto se perdeu e mais força para se conservar o que se possui.

Se afastarmos do pacto social o que não é essencialmente seu, encontrá-lo-emos reduzido aos seguintes termos: «Cada um de nós põe em comum a pessoa e os bens, sob a suprema direcção da vontade geral; e ainda recebemos de cada membro, na qualidade de parte indivisível do todo».

Hoje, impondo-se à personalidade de cada contratante, este acto de associação origina um corpo moral e colectivo, que é composto por tantos membros, quantos os votos de que dispõe a assembleia, e que neste acto recebe a sua unidade, o seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. Esta personalidade política, que se forma pela união de todas as outras, tinha noutros tempos o nome de *cidade*⁽⁴⁾ e tem hoje o de *república* ou *corpo político*, a que os seus membros dão o nome de *Estado*, quando é passivo, de *soberano* quando é activo, de *potência*, quando o comparam com entidades idênticas. Quanto aos seus associados, tomam colectivamente o nome de *povo*, individualmente o de *cidadãos* quando participantes na autoridade soberana, e o de *súbditos*, como indivíduos submetidos às leis do Estado. Mas estes termos confundem-se frequentemente e é necessário saber distingui-los, quando se empregam em toda a sua precisão.

CAPÍTULO VII

Do soberano

Vê-se, por esta fórmula, que o acto de associação encerra um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo ao contratar, por assim dizer, consigo próprio, está dependente de um duplo compromisso: para com os particulares, como membro do soberano, e para com o soberano, como membro do Estado. Mas aqui não se pode aplicar a máxima do direito civil, ou seja, que nada pode apoiar-se em compromissos para consigo mesmo, porque há grande diferença entre uma obrigação tomada para conosco e uma outra relacionada com um todo de que fazemos parte.

Cumprе аcentuar que a deliberação política que pode obrigar os súbditos para com o soberano, dadas as duas correspondências distintas pelas quais são encarados, não pode, pela razão contrária, obrigar o soberano em relação a si mesmo. Consequentemente, seria contra a própria natureza do corpo político se o soberano a si próprio impusesse uma lei que não pudesse infringir. Se só lhe é possível encarar-se segundo um único ângulo, encontra-se então no caso de um indivíduo que consigo mesmo contrata, de onde se conclui que não há, nem pode haver, lei fundamental e obrigatória para o corpo político, nem mesmo o contrato social. O que não significa que o soberano não possa comprometer-se com outrem naquilo que em nada afecte este contrato, pois, no que respeita ao estrangeiro, torna-se apenas uma entidade, um indivíduo.

Mas o corpo político ou o soberano, cuja razão de ser só é justificada pela elevação do contrato, nunca poderá assumir deveres, mesmo para com outrem, que de algum

modo afectem o acto, tais como alienar uma parte de si mesmo ou tomar uma atitude de submissão perante um outro soberano. Violar o acto que lhe dá razão de existência, seria anular-se e o que nada é, nada cria.

Uma vez que esta multidão forme um corpo, não é possível atingir um dos seus membros sem atacar o corpo e menos ainda atingir o corpo sem que os seus membros se ressintam. Assim, o dever e o interesse obrigam as duas partes contratantes a um auxílio mútuo e os próprios homens devem reunir, nesta dupla correspondência, todas as vantagens que dela dependem.

Ora se o soberano é formado pelos particulares que o constituem, não tem, nem pode ter, interesses contrários aos deles. Consequentemente, o poder soberano não tem necessidade de dar garantias aos seus súbditos, pois é impossível que um corpo pretenda prejudicar os seus membros. Veremos depois que não pode lesar ninguém em particular. O soberano é em si mesmo e sempre aquilo que deve ser.

Mas não se dá o mesmo no que diz respeito aos súbditos para com o soberano que, apesar do interesse comum, não poderia responder pelos compromissos tomados, se não tivesse processo de lhes garantir a fidelidade.

De facto, todo o indivíduo pode ter, como homem, uma vontade sua, contrária ou distinta da vontade geral que deve ter como cidadão. O seu interesse particular pode falar-lhe de modo bem diverso do interesse comum. A sua existência absoluta e naturalmente independente, pode fazer com que encare o que deve à causa comum, como uma contribuição gratuita, e pequeno o prejuízo que lhe provocaria, se se recusasse a cumprir um dever que para ele é pesado. Ao tomar a personalidade moral que é o Estado, como uma entidade criada pela razão, visto não se tratar de um homem,

gozaria os direitos de cidadão, sem cumprir os deveres do súbdito: injustiça que, se se propagasse entre todos os outros membros, provocaria a ruína do corpo político.

Portanto, para que o pacto social não se transforme num formulário vão, é necessário que, tacitamente, encerre este compromisso: que quem quer que se recuse a obedecer à vontade geral, por todos seja obrigado a cumpri-la; o que significa que o forçam a ser livre, pois esta é a condição pela qual cada cidadão que se entrega à pátria fica defendido de qualquer dependência pessoal, condição que constitui o artifício e o fundamento da máquina política, a única que torna legítimos os compromissos civis que, sem ela, seriam absurdos, tirânicos e se arriscariam a enormes abusos.

CAPÍTULO VIII

Do estado civil

Esta passagem do estado natural ao estado civil produz no homem uma transformação notável, ao substituir na sua conduta o instinto pela justiça e ao dar às suas acções a moralidade que antes lhe faltava. Só agora, quando a voz do dever sucede ao impulso físico, e o direito, ao apetite, é que o homem que até aí só de si cuidava, se vê forçado a agir de acordo com outros princípios e a consultar a razão antes de escutar as suas tendências. Embora neste estado, ele se prive de muitas vantagens que só a natureza lhe dá, ganha outras maiores, as suas faculdades desenvolvem-se, as suas ideias alargam-se, os seus sentimentos tornam-se mais nobres, toda a sua alma se eleva a um tal ponto que, se os abusos desta nova condição o não degradassem muitas vezes abaixo daquela de onde saiu, constantemente devia

abençoar o maravilhoso instante que o arrancou para sempre a uma animalidade estúpida e limitada, para o tornar homem e ser inteligente.

Reduzamos tudo isto a dois termos fáceis de comparar: o que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um ilimitado direito a tudo aquilo que o tente e possa alcançar; o que ganha, é a liberdade civil e a propriedade daquilo que possua. Para não haver enganos nestas compensações, deve distinguir-se a liberdade natural, que só tem por limites a força individual, da liberdade civil, limitada pela vontade geral; e a posse, que não é mais do que efeito da força ou do primeiro ocupante da propriedade, que só pode apoiar-se num direito positivo.

Naquilo que ficou dito, poder-se-ia lançar a crédito do estado civil a liberdade moral, a única que torna o homem realmente senhor de si, uma vez que é escravatura ceder ao impulso dos apetites enquanto que a obediência à lei que se prescreveu traz a liberdade. Mas já disse muito a este respeito e o sentido filosófico da palavra *liberdade* não faz parte deste meu tema.

CAPÍTULO IX

Do domínio real

Quando a comunidade se forma, cada membro entrega-se, tal come se encontra, ele e todas as suas forças, de que fazem parte os bens que possua. É neste acto que a posse muda de natureza ao passar a outras mãos e se torna propriedade, confiada ao soberano. Mas como as forças da cidade são incomparavelmente maiores do que as de um particular, a posse pública é também, de facto, mais forte

e mais irrevogável, sem que seja mais legítima, pelo menos para os estrangeiros: porque o Estado, no que respeita aos seus membros, é senhor de todos os seus bens, pelo contrato social que, no Estado, serve de base a todos os direitos, embora não o seja no que toca às outras potências, senão pelo direito de primeiro ocupante que lhe vem dos particulares.

O direito de primeiro ocupante, embora seja mais real do que o do mais forte, só se torna um verdadeiro direito depois de se ter estabelecido o de propriedade. Todo o homem tem um natural direito ao que lhe seja necessário mas o acto positivo que o torna proprietário de qualquer bem, exclui-o do restante. Se recebeu a sua parte, deve limitar-se a ela e já não tem direito algum à comunidade. Eis porque o direito de primeiro ocupante, tão fraco no estado natural, é respeitável para todo o homem civil. Neste direito, respeita-se menos aquilo que é de outrem, do que aquilo que nos pertence.

Em geral, para autorizar, num terreno qualquer, o direito de primeiro ocupante, são necessárias as seguintes condições: em primeiro lugar que este terreno não esteja habitado por outra pessoa; depois, que nele não se ocupe mais do que a extensão necessária para viver, finalmente, que se tome posse, não por cerimónia vã, mas pelo trabalho e pelo cultivo, único sinal de propriedade que, na falta de títulos jurídicos, deve ser respeitado.

De facto, conceder à necessidade e ao trabalho o direito de primeiro ocupante, não será levá-lo até onde ele deve ir? Seria possível não colocar limites a este direito? Bastaria então pisarmos um terreno comum para imediatamente sermos seus proprietários? Bastaria ter força para, durante um momento, expulsar os outros e, para sempre, lhes era tirado o direito de o recuperarem? Como pode um homem

ou um povo apoderar-se de um território imenso e dele privar todo o género humano, de outra maneira que não seja por uma usurpação punível, pois que procedendo assim tira aos outros homens a habitação e o alimento que a natureza deu para usufruto de todos? Quando Nuñez de Balboa tomou posse do mar do Sul e de toda a América Meridional, em nome da Coroa de Castela, isto bastou para desapossar os seus habitantes e pôr de parte todos os príncipes do mundo? Se fosse assim, estas cerimónias repetiam-se inutilmente, pois que o rei católico não teria mais do que declarar-se, de uma vez para sempre, o senhor do universo, apartando depois do seu império o que fosse da posse de outros príncipes.

Compreende-se como as terras dos particulares, reunidas e contíguas, se tornam o território público, e como o direito de soberania, ao projectar-se dos súbditos sobre os terrenos que ocupam, se torne simultaneamente real e pessoal; o que coloca os seus possuidores numa maior dependência e transforma os seus bens em penhores de fidelidade; vantagem que me parece não ter sido bem apreendida pelos antigos monarcas que, não se intitulado mais do que reis dos Persas, dos Citas, dos Macedónios, pareciam considerar-se mais como chefes dos homens, do que como senhores do país. Os de hoje, mais habilmente, tomam o nome de reis de França, de Espanha, de Inglaterra, etc; ao assenhorearem-se do território, ganharam a certeza de que dominam também os seus habitantes.

O que há de singular nesta alienação é que, longe de aceitar os bens dos particulares, a comunidade despoja-os deles, nada mais fazendo do que assegurar-lhes a legítima posse, transformando, a usurpação num verdadeiro direito e o usufruto em propriedade. Assim, considerados os possuidores como depositários do bem público, respeitados

os seus direitos por todos os membros do Estado, defendidos do estrangeiro por todas as forças, eles adquiriram, por assim dizer, em cedência vantajosa para o público, e mais ainda para eles, tudo quanto entregaram: paradoxo que facilmente se explica, como depois se verá, pela diferenciação dos direitos que o soberano e o proprietário têm sobre as mesmas terras.

Pode acontecer também que os homens comecem a unir-se antes de possuírem alguma coisa, e que, ao apoderarem-se depois de um terreno suficiente para todos, o desfrutem em comum, ou o partilhem entre eles, quer com igualdade quer mediante divisões estabelecidas pelo soberano. Seja qual for a forma como esta aquisição se faça, o direito que cada particular tem sobre a sua terra, está sempre subordinado ao direito que a comunidade tem sobre todas. Sem isso, não haveria solidez no vínculo social, nem força real no exercício da soberania.

Terminarei este capítulo e este livro com uma observação que deve servir de base a todo o sistema social; e é que o pacto social, em vez de destruir a igualdade natural, concede-lhe, pelo contrário, uma igualdade moral e legítima onde a natureza tinha criado uma desigualdade física, e os homens que na força e no génio são desiguais, tornam-se iguais pela convenção e pelo direito⁽⁵⁾.

LIVRO SEGUNDO

CAPÍTULO I

A soberania é inalienável

A primeira e mais importante consequência dos princípios acima estabelecidos é que somente a vontade geral pode, por si só, dirigir as forças do Estado, de acordo com o objectivo da sua instituição, que é o bem comum; porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, sem a concordância desses mesmos interesses, ela não teria sido possível. É o que há de comum nos diferentes interesses que constituem o vínculo social, pois, se não houvesse um ponto em que todos estivessem de acordo, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, é unicamente sobre este interesse comum que a sociedade deve ser governada.

Assim, afirmo que a soberania, sendo o exercício da vontade geral, nunca pode alienar-se, e que o soberano, que é um ser colectivo, só por si próprio pode ser representado: o poder pode transmitir-se, mas não a vontade.

De facto, uma vontade particular pode concordar num ponto qualquer com a vontade geral, mas nunca este acordo será duradouro e constante; porque a vontade particular, pela sua natureza, tende para a preferência e a vontade geral, para a igualdade. Ainda mais impossível é ter-se uma garantia desta conformidade que, mesmo que existisse sempre, seria mais efeito do acaso do que do engenho. O soberano pode dizer: «Presentemente, quero o que aquele homem quer ou, pelo menos, o que ele diz querer»; mas não pode dizer: «O que este homem quiser amanhã, também eu quereirei», porque é absurdo pensar que a vontade possa comprometer-se em relação ao futuro e ainda porque não depende de qualquer vontade individual. Se o povo apenas promete

obedecer, dissolve-se com este acto, perde a sua qualidade de povo; desde o momento em que passa a ter um senhor, já não há soberano e o corpo político é destruído.

Isto não quer dizer que as ordens dos dirigentes não possam ser consideradas como vontades gerais, quando o soberano, podendo opor-se-lhes, não o fizer. Em semelhante caso, no silêncio de todos, deve pressupor-se o assentimento do povo. Mais adiante se esclarecerá este ponto.

CAPÍTULO II

A soberania é indivisível

A soberania, pelo facto de ser inalienável, é também indivisível, porque a vontade, ou é geral,⁽⁶⁾ ou não o é; ou é a de todo o povo, ou apenas a de uma parte. No primeiro caso, declarada esta vontade, trata-se de um acto de soberania e faz lei; no segundo, é simplesmente uma vontade particular, um acto de magistratura ou, quando muito, um decreto.

Mas os nossos políticos, não podendo dividir a soberania no seu princípio, dividem-na no seu objectivo: dividem-na em força e vontade, em poder legislativo e em poder executivo; em direitos de impostos, de justiça e de guerra, em administração interna e no poder de negociar com o estrangeiro: tão depressa misturam todas estas partes, como as separam. Fazem do soberano um ser fantástico, formado por diversas peças. É o mesmo que fazer um homem com vários corpos, em que cada um deles nada mais tivesse do que olhos, braços ou pés. Diz-se que os charlatães do Japão deceparam uma criança à vista dos espectadores, que atiram ao ar os vários bocados, um após outro, para fazerem aparecer a criança viva e intacta. São assim, pouco mais ou menos,

os passes mágicos dos nossos políticos; depois de desmembrarem o corpo social, com uma fantasmagoria, digna de um circo, juntam as peças sem bem se saber como.

Este erro resulta do facto de carecerem de noções exactas acerca da autoridade soberana e por terem tomado como partes desta autoridade o que não passa de uma manifestação. Por exemplo, foi assim que consideraram a declaração de guerra e a assinatura da paz como actos de soberania; o que não é verdade, uma vez que cada um destes actos não é uma lei, mas sim uma sua aplicação, um acto particular que determina o caso da lei, como claramente se verá, quando precisarmos a ideia ligada à palavra *lei*.

Prosseguindo no exame das outras divisões, veremos, sempre que imaginemos a soberania dividida, que estamos a cair em erro; que todos os direitos considerados como partes desta soberania lhe estão subordinados e que sempre representam vontades supremas, de que estes direitos só permitem a execução.

Não se saberia dizer quanta obscuridade esta falta de exactidão lançou nas decisões dos autores em matéria de direito político quando quiseram julgar os respectivos direitos dos reis e dos povos, de acordo com os princípios por eles estabelecidos. Todos podem verificar nos capítulos III e IV do primeiro livro de Grócio, como este sábio e o seu tradutor Barbeyrac se equivocam e se embaraçam nos próprios sofismas, receosos de dizerem demasiado ou de não esclarecerem suficientemente os seus pontos de vista, de provocarem choques entre os interesses que tentavam conciliar. Grócio, refugiado em França, descontente com a sua pátria e querendo fazer a corte a Luís XIII, a quem o livro é dedicado, não se poupava a esforços para despojar os povos de todos os seus direitos, para com eles adornar os reis com toda a arte que lhe era possível. Este teria sido

também o desejo de Barbeyrac, que dedicou a sua tradução a Jorge I, rei de Inglaterra. Infelizmente, a expulsão de Jaime II, a que ele dá o nome de abdicação, obrigou-o a manter uma certa reserva, a falsear, a tergiversar, para não fazer de Guilherme um usurpador. Se estes dois escritores tivessem adoptado princípios verdadeiros, todas as suas dificuldades estariam vencidas e teriam sido sempre consequentes; tristemente confessariam a verdade e só ao povo fariam a corte. Mas a verdade nunca trouxe a fortuna e o povo não concede embaixadas, nem dignidade, nem pensões.

CAPÍTULO III

Se a vontade geral pode errar

Deduz-se do antecedente que a vontade geral é sempre recta e tende para a utilidade pública: mas não se conclui daqui que as deliberações do povo tenham sempre a mesma rectidão. Quer constantemente o seu bem mas, muitas vezes, não o distingue: o povo nunca é corrompido, mas com frequência o enganam e é nesses momentos que parece querer o seu mal.

Frequentemente se estabelece uma diferença entre a vontade de todos e a vontade geral: esta só atende ao interesse comum, a outra só escuta o interesse privado, e não é mais do que a soma das vontades particulares: mas retirai destas mesmas vontades os prós e os contras que entre si se anulam⁽⁷⁾ e restará a vontade geral, como soma dessas diferenças.

Se entre os cidadãos não existisse qualquer contacto no momento em que, devidamente informado, o povo deliberasse, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação nunca deixaria de

ser boa. Mas quando se formam facções e associações parciais à custa da totalidade, a vontade de cada uma destas associações torna-se geral no que respeita aos seus membros e particular em relação ao Estado: pode dizer-se então que os votantes já não se contam pelos homens mas sim pelas associações. As diferenças tornam-se menos numerosas e o resultado não é tão geral. Finalmente, quando uma destas associações é tão grande que domina todas as outras, como resultado, já não se obtém uma soma de pequenas diferenças, mas uma única diferença; nesse momento já não existe uma vontade geral e a corrente dominante é uma opinião particular.

Portanto, para que a vontade geral esteja bem representada, cumpre que não exista sociedade parcial dentro do Estado e que cada cidadão não tenha outra opinião que não seja a sua ⁽⁸⁾: assim ficou estabelecido na única e sublime instituição do grande Licurgo.

Convém, quando existem sociedades parciais, multiplicar o seu número prevendo a desigualdade, como fizeram Sólon, Numa e Sérvio. Estas são as únicas precauções que podem contribuir para um constante esclarecimento do povo, impedindo-o de se equivocar.

CAPÍTULO IV

Limites do poder soberano

Se o Estado ou a cidade é uma entidade moral, cuja vida consiste na união dos seus membros, e se o mais importante dos seus cuidados é o da sua própria conservação, tem de existir uma força universal e compulsiva que mova e disponha cada parte da maneira mais conveniente para o todo.

Tal como a natureza concedeu ao homem um poder absoluto sobre todos os seus membros, assim o pacto social transmite ao, político um poder absoluto sobre todos os seus; e é este mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, toma, como já o disse, o nome de soberania.

Mas, além da entidade pública, devemos considerar as personalidades privadas que a compõem e cuja vida e liberdade são naturalmente independentes. Trata-se portanto de saber distinguir com clareza os direitos que são próprios dos cidadãos, daqueles que pertencem ao soberano⁽⁹⁾, entre os deveres que se cumprem na qualidade de súbditos e o direito natural que devem usufruir como homens.

Convencionou-se que tudo o que cada um aliena, pelo pacto social, do seu poder, dos seus bens, da sua liberdade, é uma parte de tudo aquilo cujo uso diz respeito à comunidade; mas também é necessário convir que só o soberano é juiz em tal matéria.

Todos os serviços que um cidadão possa prestar ao Estado, deve ele cumpri-los logo que o soberano lhos exija; mas, por parte deste, compete não sobrecarregar os súbditos com um peso inútil para a comunidade: tão pouco pode exigi-lo, porque nada se faz sem causa, quer na lei da razão, quer na lei da natureza.

Os compromissos que nos unem ao corpo social são obrigatórios porque são mútuos; e tal é a natureza que, ao cumpri-los, não é possível trabalhar para outrem, sem que o façamos para nós também. Por que razão seria a vontade geral sempre recta e porque quereriam todos, de modo constante, a felicidade de todos, se não fosse o facto de não existir quem se aproprie do que é de *cada um*, cuidando apenas em si ao votar por todos? Isto prova que a igualdade de direito e a noção de justiça que dela provém, deriva do desejo de todos e, conseqüentemente, da natureza humana;

que a vontade geral, para verdadeiramente o ser, deve sê-lo tanto nos fins como na sua essência; que deve partir de todos para se aplicar a todos; e que perde a sua natural rectidão quando tende para alguma finalidade individual e determinada porque, ao ajuizar do que lhe é estranho, perde todo e qualquer princípio de equidade que a possa guiar.

De facto, desde que se trate de um direito particular sobre um ponto que não foi regulamentado por uma convenção geral anterior, o assunto torna-se litigioso; é um processo em que os interesses particulares estão de um lado e o interesse público do outro, e onde eu não vejo nem a lei que se deva seguir, nem o juiz que tenha de o julgar. Seria ridículo tomar como decisão expressa pela vontade geral o que não passaria de uma conclusão de uma das partes e que, por consequência, só poderia ser encarado pela outra como uma vontade estranha, particular, sentida como injusta e predisposta para o erro. Se a vontade particular não pode representar a vontade geral, também esta, por sua vez, muda de natureza, ao ter um objectivo particular, sendo-lhe impossível, visto ser geral, estabelecer juízos, quer sobre um homem, quer sobre um facto. Quando o povo de Atenas, para citar um exemplo, nomeava ou destituía os seus chefes, prodigalizava honrarias a um ou impunha penas a outro e, mediante inúmeros decretos particulares, exercia indistintamente todos os actos de um governo; o povo não tinha então vontade geral propriamente dita; não actuava como soberano, mas sim como magistrado. Isto poderá parecer contrário às ideias comuns, mas têm de me dar tempo para expor as minhas.

Deve entender-se que o que generaliza a vontade reside mais no interesse que une as diferentes vozes do que no seu número; porque, numa instituição, cada um tem necessariamente de se submeter às mesmas condições que impõe

aos outros; admirável harmonia do interesse e da justiça, que concede às deliberações comuns um carácter de equidade, que se desvanece na discussão de todas as questões particulares por lhe faltar aquele interesse comum que possa unir e identificar a regra do juiz com a da parte.

Seja qual for o caminho que nos faça regressar ao princípio, sempre chegaremos à mesma conclusão: que o pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade que todos ficam obrigados às mesmas condições e todos devem gozar dos mesmos direitos. E assim, pela natureza do pacto, todo o acto de soberania, isto é, todo o autêntico acto de uma vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos; de tal modo que o soberano apenas conhece a nação e não distingue ninguém entre aqueles que a compõem. O que é isto, senão um acto de soberania? Não é um acordo, entre o superior e o inferior, mas um pacto entre o todo e cada um dos seus membros: pacto legítimo, pois tem por base o contrato social; equitativo, por ser comum a todos; útil, porque só pode ter como finalidade o bem geral; e sólido, uma vez que tem por garantia a força pública e o poder supremo. Enquanto os súbditos estiverem submetidos a estes pactos a nada mais obedecem do que à própria vontade: perguntar até onde chegam os direitos respectivos do soberano e dos cidadãos, é pretender saber até que ponto estes podem mutuamente obrigar-se, um por todos e todos por um.

Daqui se conclui que o poder soberano por mais absoluto, mais sagrado, mais inviolável que seja, não ultrapassa, nem pode ultrapassar, os limites das convenções gerais, e que todo o homem tem o direito de plenamente dispor dos bens e da liberdade que essas mesmas convenções lhe permitiram; de tal modo que nunca o soberano terá o direito de exigir mais de um súbdito do que de outro por-

que, se assim acontecesse, o assunto tornar-se-ia particular e o seu poder não seria competente.

Admitidas estas diferenças, verifica-se ser falso que o contrato social represente para os particulares uma verdadeira renúncia, dado que a sua situação, por efeito deste pacto, é realmente preferível àquela que tinham antes e que, em vez de uma alienação, fizeram a vantajosa troca de uma maneira de viver incerta e precária, por outra melhor e mais segura; da independência natural, pela liberdade; do poder de prejudicar o próximo, pela própria segurança; e de uma força, que outros podiam dominar, por um direito que a união social torna invencível. As próprias vidas que votaram ao Estado, estão por ele continuamente protegidas e, quando as expõem em sua defesa, não fazem mais do que devolver-lhe o que dele receberam. Que fazem eles agora, que não tivessem feito antes, no estado natural, com mais frequência e maior perigo, quando, entregando-se a inevitáveis combates, tinham de defender, com perigo de vida, o que lhes era indispensável para a conservarem? É certo que para todos é necessário combater pela pátria mas, em troca, nunca mais terão de se bater por si próprios. E não será uma vantagem aceitarmos, para garantir a nossa segurança, uma parte daqueles riscos a que todo o momento estaríamos expostos se dela fôssemos privados?

CAPÍTULO V

Do direito de vida e de morte

Pergunta-se: como podem os particulares que não têm o direito de dispor da própria vida, transmitir ao soberano este mesmo direito de que carecem? Esta questão parece

difícil de resolver apenas por estar mal fundamentada. Todo o homem tem o direito de expor a sua vida para poder conservá-la. Alguém irá chamar suicida àquele que se lança de uma janela para escapar a um incêndio? Poderá fazer-se a mesma acusação a quem morra numa tempestade, só porque ao embarcar não podia ignorar esse perigo?

O tratado social tem como finalidade a conservação dos contratantes. Quem pretende o fim, aceita os meios e estes meios não podem separar-se dos riscos e até de algumas perdas. Quem quer conservar a sua vida, a expensas dos outros, também a deve sacrificar por eles, quando assim for necessário. Porque o cidadão já não é juiz do perigo a que a lei pretende que ele se exponha; e quando o príncipe diz: «Convém ao Estado que tu morras», ele deve morrer, pois foi dentro desta condição que ele até ali viveu em segurança e porque a sua vida não é um benefício da natureza, mas um dom condicionado pelo Estado.

A pena de morte, imposta aos criminosos, pode ser considerada pouco mais ou menos, dentro do mesmo ponto de vista: é para não se ser vítima de um assassino, que se consente na morte daquele que assim se tornou. Neste contrato, não sendo possível dispor da própria vida, cuida-se em dar-lhe garantia, e não é de presumir que, entre os contratantes, haja quem, premeditadamente, queira ser enforcado.

Por outro lado, todo o malfeitor, ao atacar o direito social, converte-se pelas más acções num rebelde e num traidor à pátria, deixa de ser seu membro ao violar as suas leis e ao fazer-lhe guerra. Desde então, a conservação do Estado é incompatível com a sua; um deles tem de morrer e, quando se condena à morte o culpado, é mais como inimigo do que como cidadão. O processo, o julgamento, são as provas de que rompeu o acto social e, conseqüentemente,

de que já não é membro do Estado. E, se como tal for reconhecido, deve ser banido, pelo desterro, como infractor do pacto; ou pela morte, como inimigo público; porque tal inimigo não é uma pessoa moral, é um homem: e aplica-se então o direito de guerra que permite matar o vencido.

Poder-se-á todavia argumentar que a condenação de um criminoso é um acto particular. De acordo: também esta condenação não pertence ao soberano, é um direito que concede, mas que ele próprio não pode exercer. Todas as minhas ideias se ligam, o que não posso é expô-las, todas ao mesmo tempo.

De resto, suplícios frequentes são sempre sinal de fraqueza ou de preguiça do governo: não há malvado que não tenha alguma coisa de bom. Só se justifica o direito de o matar, mesmo como exemplo, quando não for possível deixar de o fazer sem perigo.

Quanto ao direito de perdoar ou amnistiar culpados de penas impostas pela lei e pronunciadas pelo juiz, este só pertence àquele que está acima do juiz e da lei, ao soberano; no entanto, neste ponto, o seu direito não está bem definido e os casos em que foi usado são muito raros. Num estado bem governado, há poucos castigos, não porque se concedam amnistias, mas porque há poucos criminosos; a abundância de crimes tem a impunidade mais certa quando o Estado enfraquece. Na república romana, nunca o senado nem os cônsules tentaram conceder perdões, o próprio povo não o fazia, embora algumas vezes se apelasse para o seu juízo. Os perdões frequentes anunciam que depressa os crimes deixariam de ter castigo e todos vêem onde isso conduz. Mas sinto que o meu coração murmura e detenho a minha pena: deixemos que estas questões sejam discutidas pelo homem justo que nunca pecou nem teve necessidade de perdão.

CAPÍTULO VI

Da lei

Pelo pacto social, demos existência e vida à entidade política: trata-se agora pela legislação de lhe dar o movimento e a vontade. Porque o acto primitivo, pelo qual esta entidade se forma e se une, nada determina ainda quanto ao que se deve fazer para a conservar.

O que está bem e conforme com a ordem, também o está pela natureza das coisas, independentemente das convenções humanas. Toda a justiça vem de Deus, só Ele é a sua fonte, mas se soubéssemos recebê-la de tão alto, não precisaríamos de governos nem de leis. Sem dúvida, é uma justiça universal, unicamente emanada pela razão mas, para ser admitida entre nós, deve ser recíproca. Se considerarmos as coisas humanamente, as leis da justiça, sem uma sanção natural, seriam vãs entre os homens. Só trazem o bem do perverso e o mal do justo, quando este as cumpre para com toda a gente, sem que ninguém as respeite em relação a ele. São portanto necessárias as convenções e as leis para unir os direitos aos deveres e dirigir a justiça para a sua finalidade. No estado natural, em que tudo é comum, nada devo a quem prometi, nem reconheço como sendo dos outros senão aquilo que me é inútil. O mesmo não se dá no estado civil, onde todos os direitos são estabelecidos pela lei.

Mas, finalmente, o que é uma lei? Enquanto se contentarem em ligar a esta palavra ideias metafísicas, continuarão a raciocinar sem conseguirem entendê-la, e quando se disser o que é uma lei da natureza, nem assim ficarão a saber o que seja uma lei do Estado.

Disse já que não existia vontade geral num objectivo particular. De facto, este objectivo particular, ou está no

Estado ou fora dele. Se está fora do Estado, uma vontade que lhe é estranha, não é geral em relação a ele; e se este objectivo está no Estado, faz parte dele; há entre o todo e a parte uma relação que faz deles dois seres separados, em que um é a parte, e o outro, o todo menos esta parte. Mas o todo, sem uma parte, não é todo; e, enquanto se mantiver esta relação, não existe o todo, mas duas partes desiguais: de onde se conclui que a vontade de uma não é geral referindo-se à outra.

Mas quando o povo estatui sobre o povo, só a si mesmo se considera e, se alguma relação então existe, é entre o todo segundo um ponto de vista e o todo segundo um outro ponto de vista, sem qualquer divisão no todo. Se assim é, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que estatui. É a este acto que eu chamo uma lei.

Quando digo que a finalidade das leis é sempre geral, entendo que a lei considera os súbditos em abstracção nos corpos e nas acções, nunca um homem como indivíduo, nem uma acção particular. Assim, a lei pode estatuir que há privilégios mas, nomeadamente, não os pode conceder a ninguém; a lei pode criar classes entre os cidadãos, apontar até as qualidades que darão direito a essas classes, mas não pode nomear os que nelas devam ser admitidos; pode estabelecer-se um governo real e uma sucessão hereditária, mas não pode eleger um rei nem nomear uma família real; em resumo, toda a função que se refira a um objectivo individual, não é da alçada do poder legislativo.

Partindo desta ideia, imediatamente se vê que não é preciso perguntar a quem compete a elaboração das leis, dado que são actos da vontade geral; nem se o príncipe está acima das leis, visto que é membro do Estado; ou se a lei pode ser injusta, porque ninguém é injusto para consigo mesmo; ou como se pode ser livre e estar sub-

metido às leis, dado que estas são expressões da nossa vontade.

Igualmente se conclui que, reunindo a lei a universalidade da vontade com a da finalidade, aquilo que um homem, seja ele quem for, ordene apenas por si, não é uma lei: o que o próprio soberano determina quanto a um objectivo particular, também não é uma lei, mas um decreto; não um acto de soberania, mas de magistratura.

Designo assim por República todo o Estado regido por leis, seja qual for a sua forma de administração, porque só assim pode governar o interesse público e a coisa pública representar alguma coisa. Todo o governo legítimo é republicano⁽¹⁰⁾; explicarei depois o que é o governo.

As leis não são mais do que as condições da associação civil. O povo submetido às leis deve ser o seu autor, porque só aos associados compete regulamentar as condições da sociedade. Mas como o farão? Será de comum acordo ou por súbita inspiração? A entidade política possui um órgão para enunciar as suas vontades? Quem lhe concederá a previsão necessária para elaborar os actos e antecipadamente os publicar? Ou como os pronunciará no momento preciso? Como pode uma multidão cega que, muitas vezes não sabe o que quer, porque raramente conhece o que lhe é vantajoso, encarregar-se de um empreendimento tão grande e tão difícil como é um sistema legislativo? O povo, por sua vez, quer sempre o bem, mas nem sempre sabe onde o encontrar. A vontade geral é sempre recta, mas o juízo que a guia nem sempre é esclarecido. É necessário fazer ver ao povo as coisas tais como são, e algumas vezes, como devem parecer-lhe, indicar-lhe o bom caminho que procura, defendê-lo da sedução das vontades particulares, pôr-lhe perto dos olhos os lugares e os tempos, contrabalançar o atractivo das vantagens presentes e palpáveis, com o perigo de males

distantes, e, ocultos. Os particulares vêem o bem que rejeitam, o povo quer aquele que não vê. Todos necessitam de guias. É preciso forçar uns a harmonizar as suas vontades com a razão; é preciso ensinar o outro a conhecer o que quer. Então, da instrução pública, resultará a união do entendimento e da vontade no conjunto social, para um mais exacto concurso das partes e, finalmente, uma maior força do todo. Veja-se agora, onde nasce a necessidade de um legislador.

CAPÍTULO VII

Do legislador

Para encontrar as melhores regras de sociedade que convêm às nações, seria necessária uma inteligência superior que compreendesse todas as paixões dos homens e não experimentasse nenhuma; que não estivesse ligada à nossa natureza, mas que a conhecesse profundamente; cuja felicidade fosse independente da nossa e que, no entanto, quisesse dedicar-se a ela; enfim, que, no decorrer do tempo, contentando-se com uma glória distante, pudesse trabalhar num século e repousar no outro⁽¹¹⁾. Seriam necessários deuses para darem leis aos homens.

O mesmo raciocínio que Calígula fazia quanto à realidade, fazia-o Platão quanto ao direito, para definir o homem civil ou real no seu livro *Do Reino*. Mas se é verdade que um grande príncipe é um homem raro, o que não será um grande legislador? O primeiro não tem mais do que seguir o modelo que o outro proponha. Este é o mecânico que inventa a máquina, aquele é o operário que a faz trabalhar. «No início das sociedades,» disse Montesquieu, «os dirigentes

da República fundam a instituição, depois é a instituição quem forma os dirigentes».

Aquele que ousa empreender a instituição de um povo, deve sentir-se capaz de modificar, por assim dizer, a natureza humana, de transformar cada indivíduo que, por si mesmo, é um todo perfeito e isolado, numa parte de um todo maior, do qual este indivíduo receba, de algum modo, sua vida e seu ser; de alterar a constituição do homem, para lhe dar mais força; de substituir por uma existência parcial e moral a existência física e independente que todos recebemos da natureza. É preciso, numa palavra, que retire do homem as forças que lhe são próprias, para lhe dar outras, que lhe são estranhas e que não possa usar sem o auxílio de outrem. Quanto mais mortas e anuladas estiverem as suas forças naturais, mais as adquiridas são grandes e duradouras, mais a instituição é sólida e perfeita: de tal modo que cada cidadão nada seja só por si e nada possa sem o concurso de todos os outros, e que a força adquirida seja igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos. Quando isto acontece, pode dizer-se que a instituição se encontra no ponto mais elevado de perfeição que pode atingir.

O legislador é, em todos os aspectos, um homem extraordinário no Estado. Se o é pelo seu talento, não o é menos pelo seu cargo. Não é magistratura, não é soberania. Este cargo, que constitui a república, não entra na sua constituição; é uma função particular e superior, que nada tem de comum com o império humano; porque se aquele que dirige os homens não deve dominar nas leis, também aquele que domina as leis não deve dirigir os homens; de contrário estas leis, ministros das suas paixões, muitas vezes, não fariam mais do que perpetuar as suas injustiças; nunca poderia evitar que opiniões particulares alterassem a elevação da sua obra.

Quando Licurgo deu leis à sua pátria, começou por abdicar da realeza. Era uso entre a maioria das cidades gregas confiar aos estrangeiros a sua legislação. As modernas repúblicas da Itália imitaram muitas vezes este uso. Fê-lo Genebra e obteve bom resultado⁽¹²⁾. Roma, nos seus bons tempos, viu renascer em si todos os crimes da tirania e esteve à beira de perecer por ter reunido, nas mesmas cabeças, a autoridade legislativa e o poder soberano.

Contudo, os próprios decênviros nunca usurparam o direito de promulgar uma lei, apenas pela sua autoridade. «Nada do que vos propomos, diziam eles ao povo, pode ser considerado como lei, sem o vosso consentimento. Romanos, sede os autores das leis que devem fazer a vossa felicidade».

Aquele que redige as leis não tem, nem pode ter, qualquer direito legislativo; e o povo, ainda que o quisesse, não podia furtar-se a este direito intransferível, porque segundo o pacto fundamental, só a vontade geral pode obrigar os particulares e só é possível ter a certeza de que uma vontade particular está de acordo com a vontade geral, depois de a ter submetido aos sufrágios livres do povo. Já disse tudo isto, mas não é inútil repeti-lo.

Encontram-se assim, simultaneamente, na obra da legislação duas coisas que parecem incompatíveis: uma tarefa para lá das forças humanas e, para a executar, uma autoridade que nada é.

Outra dificuldade que merece atenção. Os sábios que quisessem falar ao vulgo usando a linguagem popular em vez da sua, não seriam compreendidos. Porque há mil espécies de ideias que são impossíveis de traduzir na língua do povo. Os aspectos genéricos e os objectivos longínquos estão fora do seu alcance: cada indivíduo, ao não apreciar outro plano de governo que não seja o que mais se aproxime

do seu interesse particular, dificilmente se apercebe das vantagens que pode obter com as contínuas privações que as boas leis impõem. Para que um povo jovem pudesse apreciar as máximas sãs da política e seguisse as regras fundamentais da razão do Estado, seria necessário que o efeito se convertesse em causa; que o espírito social, que deve ser a obra da instituição presidisse à própria instituição; e que os homens fossem, perante as leis, o que por elas devem tornar-se. E, assim, o legislador não podendo servir-se da força nem da persuasão, tem necessidade de recorrer a uma autoridade de outro tipo, que possa conduzir sem violência e persuadir sem obrigar.

Eis a razão que em todos os tempos forçou os pais das nações a terem de recorrer à intervenção do céu e a honrar os deuses pela própria sabedoria, a fim de que os povos, tão submetidos às leis do Estado como às da natureza, ao reconhecerem o mesmo poder na formação do homem e da cidade, obedeçam livres e suportem docilmente o jugo da felicidade pública.

Por esta sublime razão, para lá do alcance dos homens vulgares, coloca o legislador as suas decisões na boca dos imortais, para que a autoridade divina conduza aqueles que a prudência humana não saberia persuadir⁽¹³⁾. Não está nas faculdades de qualquer homem fazer falar os deuses ou de ser acreditado quando se apresenta como seu intérprete. A grande alma do legislador é o verdadeiro milagre que deve provar a sua missão. Qualquer homem pode gravar em tábuas de pedra, ou comprar um oráculo, ou fingir uma secreta intimidade com um Deus, ou domesticar uma ave que lhe venha falar ao ouvido, ou encontrar quaisquer outros meios grosseiros para se impor ao povo. Aquele que saiba fazer isto, poderá reunir fortuitamente um bando de insensatos, mas nunca fundará um império e o seu extra-

vagante ultraje, depressa morrerá com ele. Os prestígios vãos têm a vida breve; só a sabedoria a torna duradoura. A lei judaica, sempre viva, a do filho de Ismael, que há dez séculos rege metade do mundo, ainda hoje revela os grandes homens que a ditaram; e enquanto o orgulhoso filósofo ou o cego espírito de partido neles só vê impostores, o verdadeiro político admira na sua legislação, o grande e poderoso génio que preside às instituições duradouras.

De tudo isto, não deve concluir-se, como Warburton, que a política e a religião tenham, entre nós, um objectivo comum, mas que na origem das nações, uma serviu de instrumento à outra.

CAPÍTULO VIII

Do povo

Tal como o architecto que, antes de construir um edificio, observa e sonda o terreno para saber se ele pode suportar a carga, assim o sábio instituidor não começa por redigir leis que em si mesmas sejam boas, mas examina antes se o povo a quem as destina, está preparado para as suportar. Foi este o motivo por que Platão se recusou a dar leis aos Arcádicos e aos Cirenaicos, por saber que estes dois povos, ricos como eram, não poderiam suportar a igualdade. Por esta mesma razão existiam em Creta leis boas e homens perversos, dado que Mines apenas disciplinara um povo sobrecarregado de vícios.

Mil nações brilharam sobre a terra que não teriam podido suportar boas leis, e mesmo as que o pudessem, só por breve espaço de tempo as possuiriam. Os povos, tal como os homens, só são dóceis enquanto são jovens; à medida

que envelhecem tornam-se incorrigíveis. Uma vez estabelecidos os costumes e enraizados os preconceitos, é empresa vã e perigosa pretender reformá-los; o povo não suporta que alguém toque nos seus males para os tratar, assemelha-se àqueles doentes estúpidos e sem coragem que começam a tremer mal vêem aparecer o médico.

Mas, tal como certas doenças transtornam o juízo dos homens, tirando-lhes a lembrança do passado, assim se encontram por vezes na vida dos Estados, épocas violentas em que as revoluções provocam nos povos o que certas crises originam nos indivíduos.

Quando o horror do passado fica esquecido e o Estado abrasado por guerras civis, como que renasce das suas cinzas, para retomar o vigor da juventude ao salvar-se dos braços da morte. Assim foi Esparta, no tempo de Licurgo, assim foi Roma, depois dos Tarquínios; assim foram, entre nós, a Holanda e a Suíça, após a expulsão dos tiranos.

São raros estes acontecimentos; são excepções que sempre encontram a sua razão na constituição particular de certo Estado. Nem aconteceriam duas vezes no mesmo povo; porque pode tornar-se livre enquanto for bárbaro, mas já não lhe é possível quando a energia civil está gasta. As perturbações podem então destruí-lo sem que as revoluções o possam restabelecer, e uma vez quebrados os ferros, dispersa-se e deixa de existir; a partir daí precisa de um senhor e não de um libertador. Povos livres, lembrai-vos desta máxima: «Pode adquirir-se a liberdade, mas nunca recuperá-la».

A juventude não é a infância. Para as nações, tal como para os homens, há um tempo de juventude ou, se assim entenderem, de maturidade, que se deve aguardar, antes de os submeter às leis; mas a maturidade de um povo nem sempre é fácil de conhecer e a obra falha se a acção for

prematura. Este povo é disciplinado na infância e aquele não o consegue ser nem ao cabo de dez séculos. Os Russos nunca serão verdadeiramente civilizados, porque o foram demasiado cedo. Pedro tinha um talento imitativo, não possuía o verdadeiro génio, aquele que cria e do nada tudo ergue. Algumas das coisas que fez estavam bem, mas, na sua maior parte, eram inconvenientes. Viu que o seu povo era bárbaro, mas não viu que ainda não estava preparado para a legislação. Quis civilizá-lo quando apenas bastava prepará-lo para a guerra. Pretendeu primeiro fazer Alemães e Ingleses, quando devia começar por fazer Russos, impediu que os seus súbditos se tornassem naquilo que podiam ser, persuadindo-os de que eram aquilo que não são. É assim que um preceptor francês educa o seu pupilo para brilhar na infância e nada ser depois. O império da Rússia há-de querer subjugar a Europa e será ele o dominado. Os Tártaros, seus súbditos e vizinhos, acabarão por ser os senhores, deles e nossos. Esta revolução parece-me fatal. Todos os reis da Europa trabalham de acordo para a precipitarem.

CAPÍTULO IX

Continuação

Tal como a natureza limitou a estatura do homem bem constituído, de modo que fora dela não haja senão gigantes ou anões, assim, também no que respeita à melhor constituição de um Estado se estabeleceram limites à sua amplitude, para que não haja, nem tão grande que não possa ser bem governado, nem tão pequeno que não possa manter-se por si. Há, em todo o corpo político, um *maximum* de força que não pode ser ultrapassado, e do qual, muitas

vezes, se afasta na medida em que se engrandece. Quanto mais se alarga o vínculo social, mais ele se debilita; e em geral, um Estado pequeno é proporcionalmente mais forte do que um maior.

Mil razões demonstram esta máxima. Primeiro porque a administração se torna mais difícil com as grandes distâncias, tal como um fardo se torna mais pesado na extremidade de uma alavanca. A administração fica mais dispendiosa à medida que os graus se multiplicam: porque, cada cidade tem a sua, que o povo paga; cada distrito, uma outra, paga também pelo povo; em seguida, as províncias, os grandes governos, as satrapias, os vice-reinados, que se pagam tanto mais caro, quanto ascendem em importância e sempre a expensas do desgraçado povo; finalmente chega a administração suprema que esmaga tudo. Tantos encargos esgotam continuamente os súbditos que, longe de estarem melhor governados por todas essas instituições, estão em piores condições do que aquelas em que se encontrariam se apenas fosse uma. Mas quando só restam os recursos para os casos extremos, e a eles se recorre, então o Estado está já em vésperas da sua ruína.

E não é tudo: não só o governo tem menos vigor e rapidez para fazer cumprir as leis, impedir vexames, corrigir abusos, acautelar-se de movimentos sediciosos que possam dar-se nas regiões mais distantes; como também o povo tem menos estima pelos seus chefes que nunca vê; pela pátria que a seus olhos é como o mundo e pelos seus concidadãos que, na sua maior parte, são como estrangeiros. As próprias leis não podem convir a tantas províncias que têm costumes diferentes, que vivem em climas opostos e que não podem ter a mesma forma de governo. Leis diferentes não originam mais do que confusão entre os povos que, vivendo sob os mesmos chefes e em contínua comu-

nicação, passam de uns para outros, casam-se entre si, aceitam outros costumes sem nunca conhecerem qual seja o seu património. Os talentos ocultam-se, as virtudes são ignoradas, os vícios ficam impunes nesta multidão de homens, desconhecidos uns dos outros, que a administração suprema reuniu no mesmo lugar. Os dirigentes, sobrecarregados de problemas, nada vêem por si próprios e os funcionários governam o Estado. Enfim, as medidas que têm de se tomar para manter a autoridade geral, a que tantos funcionários pretendem furtar-se ou impor-se, absorvem todos os cuidados públicos; pouco resta para ser dedicado à felicidade do povo e menos ainda para a sua defesa, se esta for necessária; é assim que um corpo demasiado grande, pela sua constituição, se afunda e sucumbe esmagado pelo seu próprio peso.

Por outro lado, o Estado deve possuir uma certa base para que possa ter solidez para resistir aos abalos que não deixará de experimentar e aos esforços que terá de fazer para se manter; porque todos os povos dispõem de uma espécie de força centrífuga, pela qual continuamente se agitam uns contra os outros e tendem a engrandecer-se à custa dos seus vizinhos, como os turbilhões de Descartes. Os fracos arriscam-se assim a ser imediatamente devorados e nenhum pode manter-se se não estabelecer, com os outros, uma espécie de equilíbrio de que resulte uma pressão igual em toda a parte.

Por aqui se vê que há razões para expandir e razões para restringir e não é pequeno o talento do político se encontrar, entre umas e outras, a proporção mais vantajosa para a conservação do Estado. De uma maneira geral, pode dizer-se que as primeiras, por serem externas e relativas, devem depender das outras, que são internas e absolutas. Uma constituição forte e sã é a primeira coisa que se deve procurar

e será mais de confiar no vigor que nasce de um bom governo do que nos recursos que um grande território fornece.

Contudo, viram-se Estados de tal modo constituídos, que a necessidade de conquistas entrava na própria constituição e, para se manterem, incessantemente eram forçados a expandir-se. É provável que se felicitassem muito por esta feliz necessidade que, no entanto, lhes indicava com o termo da sua grandeza, o inevitável momento da sua queda.

CAPÍTULO X

Continuação

Um corpo político pode medir-se de duas maneiras: pela extensão do seu território e pela população; e há entre uma e outra destas medidas uma relação conveniente para dar ao Estado a sua verdadeira grandeza. São os homens que formam o Estado e é a terra que alimenta os homens: logo, esta relação indica que a terra deve ser suficiente para o sustento dos seus habitantes e que devem existir tantos habitantes quantos a terra possa sustentar. Nesta proporção se encontra o *maximum* de força que pode verificar-se em determinada população porque, se há demasiado terreno, a vigilância é dispendiosa, o cultivo insuficiente, o produto supérfluo; é a causa mais provável de guerras defensivas: se for insuficiente, o Estado encontra-se à mercê dos seus vizinhos e esta é a razão das guerras ofensivas. Todo o país, que pela sua situação, se encontra na alternativa do comércio ou da guerra, é fraco em si mesmo; depende dos vizinhos, depende dos acontecimentos; nunca deixará de ter uma existência incerta e breve. Ou vence, e muda de situação,

ou é vencido e nada mais é. Só pela pequenez ou pela grandeza se conserva livre.

Não é possível calcular uma proporção fixa entre a extensão da terra e o número de homens, quer pelas diferenças que se encontram na qualidade do terreno, nos seus graus de fertilidade, na natureza dos seus produtos, na influência do clima, quer por aquelas que se notam no temperamento dos homens que nele habitam, pois que uns consomem pouco numa região fértil e outros muito, num solo ingrato. É preciso encarar também a maior ou menor fecundidade das mulheres, o que o país pode ter de mais ou menos favorável à população; a quantidade com que o legislador, pela instituição, espera concorrer para o mesmo fim, de modo que não se deve basear o juízo sobre o que se vê, mas sobre o que se prevê, nem fixar-se no estado actual da população, mas naquele que ela atingirá. Enfim, surgem inúmeras ocasiões em que os acidentes particulares do meio exigem ou permitem tomar mais território do que aquele que parece ser necessário. E assim ele alongar-se-á num país montanhoso, em que os produtos naturais, as madeiras, as pastagens, precisam de menos trabalho, em que a experiência ensina que as mulheres são aí mais fecundas do que as que habitam nas planícies, onde um grande terreno em declive apenas concede uma pequena base horizontal, a única que permite a vegetação. Pelo contrário, nas margens do mar e mesmo nos rochedos e areias, sempre estéreis, pode concentrar-se, porque aí a pesca substitui, em grande parte, os produtos da terra, os homens devem estar mais aglomerados para repelirem os piratas e têm também mais facilidade em enviar para as colónias o excesso de habitantes que o sobrecarregue.

A estas condições para instituir um povo, é preciso acrescentar uma que não pode suplantiar nenhuma outra,

mas sem a qual todas são inúteis: que se desfrute a abundância e a paz; porque o momento em que o Estado se organiza é, tal como aquele em que se forma um batalhão, o instante em que o corpo menos pode resistir e é mais fácil ser destruído. Resistir-se-ia melhor numa desordem absoluta do que num momento de efervescência, em que cada um se ocupa do seu posto e não do perigo. Se a guerra, a fome, a revolta sobrevêm neste tempo de crise, o Estado será fatalmente derrubado.

Não quer dizer que não existam muitos governos estabelecidos durante estas tempestades; mas são estes mesmos governos que destroem o Estado. Os usurpadores provocam ou escolhem sempre esses momentos de agitação para, tirando proveito do terror público, decretar leis destrutivas que nunca o povo aceitaria se estivesse na posse das suas faculdades. A escolha do momento da instituição é um dos caracteres mais certos para distinguir a obra de um legislador da de um tirano.

Qual será então o povo mais apropriado para a legislação? Aquele que, encontrando-se já ligado por qualquer união de origem, de interesse ou de convenção, ainda não tenha suportado o verdadeiro jugo das leis; aquele que não tem costumes nem superstições bem arraigadas; aquele que não receia ser vencido por uma repentina invasão; que, sem tomar parte nas contendas dos seus vizinhos, pode resistir sozinho a qualquer deles, ou servir-se de um para repelir o outro; aquele em que cada um dos seus membros pode ser conhecido de todos e onde um homem não seja forçado a carregar com fardos pesados demais para aquilo que um homem pode transportar; aquele que pode passar sem os outros povos, sem que estes possam dispensá-lo⁽¹⁴⁾; aquele que não é rico nem pobre e que pode bastar-se a si mesmo; enfim, aquele que une a

consistência de um velho povo, à docilidade de um povo jovem.

O que torna difícil a obra de legislação é mais o que é necessário destruir, do que aquilo que deve ser estabelecido; e o que torna tão raro o sucesso, é a impossibilidade de encontrar a simplicidade da natureza unida às necessidades da sociedade. É certo que todas estas condições dificilmente se encontram reunidas: razão porque tão poucos Estados estão bem constituídos.

Existe ainda na Europa um país capaz de legislação: é a ilha de Córsega. O valor e a constância com que este bravo povo soube recuperar e defender a sua liberdade, bem merecia que um homem sábio o ensinasse a conservá-la. Tenho o pressentimento de que um dia esta pequena ilha fará o espanto da Europa.

CAPÍTULO XI

Dos diferentes sistemas de legislação

Se averiguarmos em que consiste precisamente o maior de todos os bens que deve ser a finalidade de todo o sistema de legislação, veremos que ele se resume a dois objectivos principais: a *liberdade* e a *igualdade*: a liberdade porque toda a particular dependência é força retirada ao corpo do Estado; igualdade, porque a liberdade não pode existir sem ela.

Disse já o que é a liberdade civil: no que respeita à igualdade, não se deve entender por esta palavra, que os graus de poder e de riqueza sejam absolutamente os mesmos; mas que, quanto ao poder, que ele esteja a salvo de toda a violência e que só se exerça em virtude da ordem e das leis;

e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja bastante opulento para comprar outro, nem nenhum tão pobre que seja obrigado a vender-se:⁽¹⁵⁾ o que implica, por parte dos grandes, uma moderação de bens e de créditos; e, por parte dos pequenos, moderação de avareza e de cobiça.

Dizem que esta igualdade é uma quimera da especulação e que não pode viver na prática. Mas, se o abuso for inevitável, será que nem sequer pode ser regulado? Precisamente porque a força das coisas tende para destruir a igualdade, é que a legislação deve procurar mantê-la sempre.

Mas estes fins gerais de toda a boa legislação devem modificar-se em cada país pelas circunstâncias que surgem, quer da situação local, quer do carácter dos habitantes e, com base nestas circunstâncias, cumpre conceder a cada povo um sistema particular de instituição que seja o melhor, não em si mesmo, mas para o Estado a que se destina. Por exemplo: o solo é ingrato e estéril ou o país demasiado estreito para os seus habitantes? Voltai-vos para as indústrias e as artes e trocai o que produzirdes pelos géneros que vos faltam. Pelo contrário, possuíis ricas planícies e outeiros férteis; num terreno bom tendes falta de habitantes; confiai todos os vossos cuidados à agricultura que multiplica os homens e expulsai as artes, que não farão mais do que completar o despovoamento do país, agrupando nalguns pontos do território os poucos habitantes de que dispõe⁽¹⁶⁾. Cuidai das extensas e magníficas costas, enchei o mar de navios, cultivai o comércio e a navegação e tereis uma existência brilhante e fácil. O mar banha apenas rochedos inacessíveis? Pois continuai a ser bárbaros e ictiófagos e vivereis mais tranquilos, talvez melhor e decerto mais felizes. Numa palavra, além das máximas comuns a todos, cada povo encerra em si qualquer coisa que o caracteriza de maneira especial e dá à sua legislação características muito

suas. E esta é a razão, porque os Hebreus, noutros tempos e os Árabes mais recentemente, tomaram a religião como finalidades; os Atenienses, as letras; Cartago e Tiro, o comércio; Rodes, a marinha e Roma, a virtude. O autor de *O Espírito das Leis*, demonstrou com inúmeros exemplos, o modo como o legislador dirige a instituição para cada um destes objectivos.

O que torna a constituição de um Estado verdadeiramente sólida e estável é o facto de as conveniências serem de tal modo observadas que as circunstâncias naturais e as leis, sempre se harmonizem nos mesmos pontos, e que aquelas não façam mais, por assim dizer, do que garantir, acompanhar, rectificar as outras. Mas se o legislador, ao errar no seu objectivo, tomar um princípio diferente daquele que nasce da natureza das coisas; se um tende para a escravidão e o outro para a liberdade; um para as riquezas, o outro para a população; um para a paz, o outro para as conquistas, vereis um progressivo enfraquecimento das leis, modificar-se a constituição, agitar-se o Estado incessantemente até ser transformado ou destruído, até que a invencível natureza retome o seu império.

CAPÍTULO XII

Divisão das leis

Para ordenar o todo, ou dar a melhor forma possível à coisa pública, há diversas relações a considerar. Primeiramente, a acção de todo o corpo actuando sobre si mesmo, quer dizer, a relação do todo com o todo, ou do soberano com o Estado, compondo-se esta correspondência de termos intermediários, como a seguir veremos.

As leis que regulamentam esta correspondência designam-se por leis políticas ou ainda por leis fundamentais, o que não é destituído de razão quando as leis são sábias; porque, se em cada Estado só existe uma boa e única forma de ordenar, o povo que a encontrou deve mantê-la; mas, se a ordem estabelecida for má, por que razão se tomariam como fundamentais leis que a impedem de ser boa? De resto, seja em que situação for, o povo é sempre senhor de alterar as suas leis, até as melhores; porque, se lhe agrada o seu próprio mal, quem terá o direito de se lhe opor?

A segunda relação é a de os membros entre si, ou com todo o corpo; e esta correspondência, no que respeita ao primeiro aspecto, deve ser tão pequena, quanto deve ser grande no que toca ao segundo; de modo que cada cidadão esteja numa inteira independência de todos os outros e excessivamente dependente da cidade: o que sempre se dá pelos mesmos meios; porque só a força do Estado pode conceder liberdade aos seus membros. Desta segunda relação nascem as leis civis.

Pode considerar-se uma terceira espécie de relação entre o homem e a lei: a da desobediência à pena; e esta dá lugar ao estabelecimento das leis criminais que, no fundo, são mais uma sanção de todas as outras do que uma espécie particular de leis.

A estas três classificações de leis, acrescenta-se uma quarta, a mais importante de todas, lei que não se grava no mármore ou no bronze, mas nos corações dos cidadãos; que dá ao Estado a verdadeira constituição; que dia a dia ganha nova força; que, quando as outras leis envelhecem e morrem, as reanima ou as recria; que mantém um povo no espírito da sua instituição; e, gradualmente, substitui a força do hábito pela da autoridade. Quero referir-me aos usos, aos costumes e, principalmente, à opinião; parte

ignorada pelos nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras; parte de que o grande legislador se ocupa em segredo, enquanto parece limitar-se aos regulamentos particulares, que não são mais do que o arco da abóbada a que os costumes, mais lentos a nascer, darão por fim o inabalável fecho.

Entre estas diversas classes, as leis políticas, que constituem a forma do governo, são as únicas que se ligam com o meu tema.

LIVRO TERCEIRO

Antes de falamos das diferentes formas de governo, tentemos fixar o sentido preciso desta palavra, que ainda não foi muito bem definido.

CAPÍTULO 1

Do governo em geral

Aviso o leitor de que este capítulo deve ser lido pausadamente e que desconheço a arte de ser claro, para quem não queira estar atento.

Toda a acção livre tem duas causas que concorrem para a produzir: uma moral, ou seja, a vontade que determina o acto; outra, física, ou seja o poder que o executa. Quando me dirijo para um objectivo, primeiramente é necessário que eu queira ir; depois, que os meus pés me levem. Se um paralítico quer correr e um homem ágil não quiser, ambos ficarão imóveis. O corpo político tem as mesmas causas determinantes; nele se distingue a força da vontade: esta, sob o nome de *poder legislativo*, aquela, sob o nome de *poder executivo*. E nada se faz ou deve fazer-se sem o seu concurso.

Vimos que o poder legislativo pertence ao povo e só a ele deve caber. É fácil de entender, pelos princípios anteriormente estabelecidos, que, pelo contrário, o poder executivo não pode ser atribuído à generalidade, como legisladora ou soberana, porque este poder consiste apenas em actos particulares que não são da competência da lei, nem, consequentemente, do soberano, cujos actos só podem ser leis. Logo, é necessário à força pública um agente próprio, que a reúna e a aplique, de acordo com as directivas da vontade geral; que sirva de comunicação entre o Estado e o soberano; que, de algum modo, faça, na pessoa pública, o que faz no homem a união da alma com o corpo. Esta é no Estado a razão do governo, erradamente confundido com soberania, de que apenas é o ministro.

O que é o governo? Um corpo intermediário, estabelecido entre os súbditos e o soberano, para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da conservação da liberdade, quer civil, quer política.

Os membros deste corpo chamam-se magistrados ou *reis*, isto é, *governantes*; e todo o corpo, o nome de *príncipe*⁽¹⁷⁾. Assim, os *que* pretendem que o acto, pelo qual um povo se submete aos seus chefes, não é um contrato, têm razão ao afirmá-lo. É apenas uma incumbência, um cargo, pelo qual simples funcionários do soberano, em seu nome, exercem o poder de que ele os fez depositários, e que pode limitar, modificar e retomar quando o entender. A alienação de um tal direito, dado que é incompatível com a natureza do corpo social, é contrário à finalidade da associação.

E assim, chamo *governo* ou administração suprema ao exercício legítimo do poder executivo; e *príncipe* ou magistrado, ao homem ou ao corpo encarregado desta administração.

É no governo que se encontram as forças intermediárias, cujas relações formam as do todo com o todo, do soberano com o Estado. Pode representar-se esta última relação, por aquela que se estabelece entre os extremos de uma proporção contínua, em que a média proporcional fosse o governo. Este recebe do soberano as ordens que dá ao povo; e, para que o Estado se mantenha num equilíbrio perfeito, é necessário que se estabeleça uma igualdade entre o poder do governo multiplicado por si mesmo, e o poder dos cidadãos, que por um lado são súbditos e por outro constituem o soberano.

Aliás, não se poderia alterar nenhum destes três termos, sem quebrar imediatamente a proporção. Se o soberano quer governar ou o magistrado dar leis ou os súbditos se recusam a obedecer, a desordem sucede à regra, a força e a vontade

já não agem de comum acordo, e o Estado, invalidado, cai no despotismo ou na anarquia. Enfim, tal como só existe uma média proporcional em cada relação entre quantidades, assim, no Estado, não há mais do que uma forma de governo que seja boa. Mas, como existem mil causas que podem transformar as circunstâncias de um povo, não só governos diferentes podem ser bons para diversos povos, como também ao mesmo povo, em épocas diferentes.

Para tentar dar uma ideia das diferentes circunstâncias que podem influir entre estes dois extremos, tomarei, como exemplo, a população, por ser mais fácil de demonstrar.

Suponhamos que o Estado é constituído por dez mil cidadãos. O soberano só pode ser considerado colectivamente, como um todo; mas cada particular, na qualidade de súbdito, é considerado como indivíduo. Assim, o soberano está para o súbdito, como dez mil estão para um, isto é, cada membro do Estado só tem a décima milésima parte da autoridade soberana, embora lhe esteja inteiramente submetido. Se o povo é formado por cem mil homens, o estado dos súbditos não muda, e cada um suporta da mesma maneira todo o império das leis enquanto que o seu sufrágio, reduzido a um centésimo milésimo, tem agora dez vezes menos influência na sua redacção. Então, mantendo-se o súbdito como unidade, o soberano aumenta na razão directa do número de cidadãos. De onde se conclui que, quanto mais o Estado se engrandece, mais a liberdade diminui.

Quando afirmo que a razão aumenta, pretendo dizer que se afasta da igualdade. Assim, quanto maior é a razão na acepção dos géometras, menos relação há na acepção comum; na primeira, a razão, considerada segundo a quantidade, mede-se pelo quociente; e na segunda, tomada de acordo com a identidade, avalia-se pela semelhança.

Ora, quanto menos as vontades particulares correspondem à vontade geral, quer dizer, os costumes às leis, mais a repressão deve aumentar. Logo, o governo para ser bom, tem de ser sempre mais forte na medida em que a população aumenta.

Por outro lado, dado que o engrandecimento do Estado proporciona aos depositários da autoridade pública maiores tentações e mais meios para abusar do seu poder, mais força deve possuir o governo para conter o povo, mais poder deve ter o soberano para, por sua vez, conter o governo. Não me refiro aqui a uma força absoluta, mas à força relativa das diversas partes do Estado.

Resulta desta dupla relação que a proporção contínua entre o soberano, o príncipe e o povo, nunca é uma ideia arbitrária, mas uma necessária consequência da natureza do corpo político. Conclui-se também que, sempre que a razão composta de dois termos aumente ou diminua, aumenta ou diminui, igualmente, a razão simples, dado que um dos extremos, ou seja o povo, como súbdito, está fixado e representado pela unidade; e que, conseqüentemente, o termo médio varia. Assim se demonstra não haver uma constituição de governo, única e absoluta, mas que podem existir tantos Estados diferentes na sua natureza, como Estados diferentes na sua extensão.

Se, ao encarar-se este sistema pelo seu lado ridículo, se dissesse que para achar esta média proporcional e formar o corpo do governo, não é preciso mais, segundo as minhas palavras, do que extrair a raiz quadrada à população, eu responderia que aqui só considerarei este número como exemplo; que as relações a que me referi, não se medem apenas pelo número de homens, mas, em geral, pela quantidade de acção, a qual se combina pelo efeito de infinitas causas e que, se pedi emprestados termos de geometria,

foi para me exprimir com menor número de palavras, e não por ignorar que a precisão geométrica não tem lugar nas quantidades morais.

O governo é, em menor escala, aquilo que o corpo político que o encerra é numa dimensão maior. É uma pessoa moral dotada de certas faculdades, activa como o soberano, passiva como o estado, e que pode decompor-se noutros aspectos semelhantes; de onde nasce, por consequente, uma nova proporção; uma outra ainda dentro desta, segundo a ordem dos tribunais, até se chegar a um termo médio indivisível, isto é, a um único chefe ou magistrado supremo, que pode representar-se, no meio desta progressão, como a unidade entre a série das fracções e a dos números.

Sem nos embaraçarmos nesta multiplicação de termos, limitemo-nos a considerar o governo como um novo corpo dentro do Estado, distinto do povo e do soberano, e intermediário entre um e outro.

A diferença essencial entre esses dois corpos é que o Estado existe por si mesmo e o governo só tem existência pelo soberano. Assim, a vontade dominante do príncipe não é, ou não deve, ser mais do que a vontade geral ou a da lei e a sua força, a força pública concentrada nele; logo que, por si mesmo, pretenda realizar algum acto absoluto e independente, a ligação do todo começa a afrouxar. Enfim, se acontecesse que o príncipe tivesse uma vontade particular mais activa do que a do soberano, e usasse, para obedecer a esta vontade particular, a força pública que está nas suas mãos de modo que tivesse duas soberanias, uma de direito e outra de facto, nesse instante a união social desvanecer-se-ia e o corpo político estaria dissolvido.

Contudo, para que o corpo do governo tenha uma existência, uma vida real que o distinga do corpo do Estado;

para que todos os seus membros possam actuar harmoniosamente e corresponder ao fim para que foram instituídos, é necessário um *eu* particular, uma sensibilidade comum a todos os seus membros, uma força, uma vontade própria, que tenda para a sua conservação. Esta existência particular traz consigo assembleias, conselhos, um poder de deliberar, de resolver, direitos, títulos, privilégios, que só ao príncipe pertencem e que tornam a condição do magistrado tanto mais honrosa quanto mais difícil se torna. As dificuldades estão na maneira de ordenar no todo este todo subalterno, de modo que não altere a constituição geral ao consolidar a sua; que distinga sempre a sua força particular, destinada à própria conservação, da força pública, destinada à conservação do Estado e, numa palavra, que sempre esteja disposto a sacrificar o governo pelo povo e não o povo pelo governo.

Por outro lado, ainda que o corpo artificial do governo seja obra de outro corpo oficial, e não haja nele, de modo algum, mais do que uma vida emprestada e subordinada, isso não o impede de poder actuar com mais ou menos vigor e rapidez, gozar, por assim dizer, de uma saúde mais ou menos robusta. Enfim, sem se afastar directamente da finalidade da sua instituição, pode desviar-se, mais ou menos, de acordo com a maneira com se acha constituído.

De todas estas diferenças nascem as diversas relações que o governo deve ter com o corpo do Estado, segundo as relações acidentais e particulares pelas quais este mesmo Estado se modifica. Porque muitas vezes o melhor governo torna-se o mais vicioso, se as suas relações apenas se modificarem pela influência dos defeitos do corpo político a que pertence.

CAPÍTULO II

Do princípio que constitui as diversas
formas de governo

Para expor a causa geral destas diferenças, devem distinguir-se aqui o príncipe e o governo, como antes diferenciei o Estado e o soberano.

O corpo da magistratura pode compor-se de um maior ou menor número de membros. Dissemos que a relação entre o soberano e os súbditos era tanto maior quanto mais numeroso fosse o povo e, por uma evidente analogia, podemos dizer o mesmo do governo no que respeita aos magistrados.

Ora, se a força total do governo é sempre a do Estado, esta não pode variar: de onde se conclui que quanto mais usar esta força nos seus próprios membros, menos lhe restará para actuar junto do povo.

Logo, quanto mais numerosos forem os magistrados, mais fraco será o governo. Como esta máxima é fundamental, tentemos esclarecê-la melhor.

Podemos distinguir na pessoa do magistrado três vontades essencialmente diferentes: em primeiro lugar, a própria vontade do indivíduo e que tende apenas para a sua própria vantagem; depois, a vontade comum dos magistrados e que se relaciona unicamente com o benefício do príncipe, a que pode chamar-se vontade do corpo geral, no que respeita ao governo, e particular, referindo-se ao Estado, de que o governo faz parte; finalmente, a vontade do povo ou a vontade soberana, que é geral quer em relação ao Estado, considerado como todo, quer em relação ao governo, considerado como parte do todo.

Numa legislação perfeita, a vontade particular ou individual deve ser nula; a vontade própria do governo, muito subordinada; e, conseqüentemente, predominante a vontade geral ou soberana, como regra única de todas as outras.

Na ordem natural dá-se o contrário e estas diferentes vontades tornam-se mais activas na medida em que se concentram. Assim, a vontade geral é sempre a mais débil, a vontade de um corpo ocupa o segundo lugar e a vontade particular, o primeiro; de modo que, no governo, cada membro é ele mesmo em primeiro lugar, depois magistrado e por fim, cidadão; graduação directamente oposta àquela que a ordem social exige.

Posto isto, se o governo estiver nas mãos de um único homem, a vontade particular e a do corpo, estão perfeitamente reunidas e, conseqüentemente, no mais alto grau de intensidade que pode atingir. Logo, se do grau de vontade depende o uso da força e se a força absoluta do governo nunca varia, conclui-se que o mais activo dos governos é o de um único indivíduo.

No sentido contrário, unamos o governo à autoridade legislativa; façamos do príncipe, o soberano, e de cada cidadão, um magistrado; a vontade do corpo confunde-se com a vontade geral, não terá outra actividade que não seja a própria e permitirá que a vontade particular se exerça em toda a sua força. Assim o governo, sempre com a mesma força absoluta, estará no seu *minimum* de força relativa ou de actividade.

Estas relações são incontestáveis e confirmadas ainda por outras considerações. Vê-se, por exemplo, que cada magistrado é mais activo no seu corpo, do que cada cidadão no seu, e que, por consequência, a vontade particular tem muito mais influência nos actos do governo que nos da soberania porque cada magistrado está quase sempre encarregado de

qualquer função governamental, ao passo que cada cidadão, tomado isoladamente, nenhuma função exerce na soberania. Por outro lado, quanto mais o Estado se expande, mais a sua força real aumenta, ainda que isto não se verifique no mesmo ritmo da sua expansão; mas sendo o Estado o mesmo, os magistrados têm oportunidade para se multiplicarem, sem que o governo adquira uma maior força real porque esta força é a do Estado, cuja medida é sempre igual. Deste modo, a força relativa ou a actividade do governo diminui, sem que a sua força absoluta ou real possa aumentar.

É certo que o desempenho dos assuntos públicos se torna mais lento, na medida em que deles se encarregue grande número de pessoas; que muito dando à prudência pouco se dá à fortuna e a oportunidade vai-se; e que tanto se delibera, que muitas vezes se perde o fruto da deliberação.

Acabo de demonstrar que o governo enfraquece sempre que os magistrados se multiplicam; e demonstrei anteriormente, que quanto mais numeroso é o povo, mais a força repressiva aumenta. De onde se conclui que a razão dos magistrados para o governo deve ser inversa da dos súbditos para o soberano. Isto significa que quanto mais o Estado se dilata, mais o governo deve restringir-se, de tal modo que o número de dirigentes diminua na medida em que aumenta a população.

De resto, eu aqui só falo da força relativa do governo e não da sua rectidão; pois quanto mais numerosa é a magistratura mais esta vontade do corpo se aproxima da vontade geral, ao passo que, com um único magistrado, esta mesma vontade coincide com uma vontade particular. Perde-se assim, de um lado, o que pode ganhar-se do outro, e a arte do legislador está em fixar o ponto em que a força e a vontade do governo, sempre numa recíproca proporção, se combinem da maneira mais vantajosa para o Estado.

CAPÍTULO III

Divisão dos governos

Vimos no capítulo anterior como se diferenciam as diversas espécies ou formas de governo pelo número de membros que os compõem; neste, vamos examinar como se verifica esta divisão.

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

Pode também restringir o governo apenas nas mãos de alguns e assim existirão mais simples cidadãos do que magistrados. Esta forma de governo toma o nome de *aristocracia*.

Finalmente, pode concentrar o governo nas mãos de um único magistrado de quem todos os outros recebem o poder. Esta última é a mais comum e chama-se *monarquia* ou governo real.

Deve notar-se que todas estas formas, ou pelo menos as duas primeiras, são susceptíveis de uma maior, menor ou mesmo uma bastante grande latitude porque a democracia pode abraçar todo o povo ou limitar-se a metade. A aristocracia, por sua vez, pode partir de metade do povo e ir até um número indeterminadamente diminuto. A própria monarquia é susceptível de partilha. Esparta teve sempre dois reis na sua constituição; e no império romano chegaram a governar, ao mesmo tempo, oito imperadores, sem que se pudesse dizer que o império estava dividido. Há assim um ponto em que cada forma de governo se confunde com a seguinte, e compreende-se

que, dentro destas três denominações, o governo possa realmente apresentar tantas formas diferentes quantos os cidadãos de que o Estado dispõe.

Mais ainda: podendo este mesmo governo, em certos aspectos, subdividir-se noutras partes, administradas de diversas maneiras, pode resultar destas três formas combinadas uma infinidade de formas mistas, em que cada uma é multiplicável por todas as formas simples.

Sempre se discutiu muito acerca da melhor forma de governo, sem considerar que cada uma delas pode ser a melhor, em determinados casos, e a pior, noutros.

Se, nos diferentes Estados, o número dos magistrados supremos deve estar na razão inversa do dos cidadãos, deduz-se que, de uma maneira geral, o governo democrático é o mais conveniente para os Estados pequenos, a aristocracia para os medíocres e a monarquia para os grandes. Esta regra conclui-se imediatamente do princípio. Mas como é possível ter em conta a infinidade de circunstâncias que podem originar excepções?

CAPÍTULO IV

Da democracia

Aquele que concebe a lei, conhece melhor do que ninguém como ela deve ser executada e interpretada. Assim, parece que não poderia haver melhor constituição do que aquela em que o poder executivo estivesse ligado ao legislativo; mas, é precisamente isto o que torna o governo insuficiente em certos aspectos, porque as coisas que devem separar-se não se separam, e como o príncipe e o soberano são a mesma

peessoa, não formam mais, por assim dizer, do que um governo sem governo.

Não é conveniente que aquele que elabora as leis as execute, nem que o corpo do povo desvie a sua atenção dos assuntos gerais para a fixar em questões 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 muito menor do que a corrupção do legislador, consequência infalível dos desígnios particulares. Então, se o estado se altera na sua substância, toda a reforma se torna impossível. Um povo que nunca abusasse do governo, também nunca abusaria da sua independência; um povo que sempre governasse bem, não teria necessidade de ser governado.

Se tomarmos o termo na sua rigorosa acepção, então nunca existiu nem existirá a verdadeira democracia. É contra a ordem natural que o maior número governe e o menor seja governado. Não é possível imaginar um povo que estivesse constantemente reunido para atender aos negócios públicos e facilmente se compreende que, não poderiam nomear-se comissões, sem que se modificasse a forma de administração.

De facto, creio poder estabelecer como princípio que, quando as funções do governo são partilhadas entre várias jurisdições, os menos numerosos, mais tarde ou mais cedo, terão de adquirir uma maior autoridade para que naturalmente se encaminham, mesmo que ela só se justificasse pela sua facilidade de dar despacho às questões colocadas.

De resto quantas coisas difíceis de reunir não supõe este governo! Primeiro, um Estado muito pequeno, em que o povo seja fácil de convocar e onde cada cidadão possa facilmente conhecer todos os outros; em segundo

lugar, uma grande simplicidade de costumes que afaste a multiplicidade de problemas e as discussões espinhosas; depois muita uniformidade nas classes e nas fortunas, pois sem ela, a igualdade não poderia subsistir por muito tempo nos direitos e na autoridade; finalmente, pouco ou nenhum luxo, porque ou o luxo é efeito das riquezas ou torna-as necessárias, corrompe simultaneamente o rico e o pobre, um pela posse, e o outro pela cobiça; vende a pátria à indolência, à vaidade; rouba ao Estado todos os seus cidadãos, para os fazer escravos uns dos outros e todos da opinião.

Foi por esta razão que um autor célebre deu a virtude como princípio da república, porque todas estas condições não poderiam permanecer sem ela; mas, por não ter feito as necessárias distinções, é este belo gênio muitas vezes injusto e noutros momentos pouco claro, e não vê que se a autoridade soberana é a mesma em toda a parte, sempre este princípio deve ter lugar em todo o Estado bem constituído, pelo menos, na sua forma de governo.

Acrescentemos que não existe governo mais exposto às guerras civis e às agitações internas do que o democrático ou popular, porque nenhum outro tende, tão forte e continuamente, para mudar de forma, nem exige tanta vigilância e coragem para se manter. É principalmente nesta constituição que o cidadão se deve armar de força e constância e, em todos os dias da sua vida, dizer do fundo do coração, o que dizia um virtuoso Palatino,⁽¹⁸⁾ na dieta da Polónia: *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium.*

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

CAPÍTULO V

Da aristocracia

Temos aqui duas entidades morais muito distintas: o governo e o soberano; conseqüentemente, duas vontades gerais, uma em relação a todos os cidadãos, outra, somente para os membros da administração. Assim, embora o governo possa regulamentar a ordem interna como lhe convier, nunca pode falar ao povo senão em nome do soberano, quer dizer, em nome do próprio povo, o que nunca deve ser esquecido.

As primeiras sociedades foram governadas aristocraticamente. Os chefes das famílias deliberavam entre si, acerca dos negócios públicos. Os jovens, sem dificuldade, cediam a autoridade à experiência. Daí os nomes de *padres*, *anciães*, *senado* e *gerentes*. Os selvagens da América setentrional ainda nos nossos dias se governam deste modo e estão bem governados.

Mas, à medida que a desigualdade de instituição ganhou vantagem sobre a desigualdade natural, a riqueza ou o poderio⁽¹⁹⁾ substituiu a idade e a aristocracia tornou-se electiva. Por fim, o pai ao transmitir aos filhos os bens e o poderio, deu origem às famílias patrícias e ao governo hereditário, e apareceram senadores de vinte anos.

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

Além da vantagem da diferenciação dos dois poderes, tem a da eleição dos seus membros; porque, no governo popular, todos os cidadãos nascem magistrados, mas aqui o seu número é limitado e ninguém o pode ser senão por

eleição,⁽²⁰⁾ meio pelo qual a probidade, a cultura, a experiência, e todas as outras razões da preferência e da estima pública, são outras tantas novas garantias de que se será sabiamente governado.

Além disso, as assembleias tornam-se mais cómodas; os assuntos discutem-se melhor, resolvem-se com mais ordem e cuidado; o crédito do Estado está mais firme no estrangeiro, com veneráveis senadores do que com uma multidão desconhecida ou desprezada.

Numa palavra, a melhor ordem e a mais natural é aquela em que os mais sábios governem a multidão quando se está certo de que governarão em benefício dela e não no seu. Não se devem multiplicar inutilmente os organismos, nem fazer com vinte mil homens, o que cem bem escolhidos podem realizar melhor. Mas deve notar-se que o interesse do corpo, neste caso, começa a dirigir menos a força pública segundo a norma da vontade geral, e que uma outra inevitável tendência tira às leis parte do poder executivo.

Quanto às conveniências particulares, não é necessário nem um Estado tão pequeno, nem um povo tão simples e tão justo, que a execução das leis resulte imediatamente da vontade pública, como se dá numa boa democracia. Também não é necessário uma nação tão grande que os chefes dispersos, para governar, tenham de dividir a soberania, cada um no seu departamento e comecem por se tornar independentes, para finalmente se converterem em senhores.

Mas, se a aristocracia exige menos virtudes que o governo popular, em troca pede também outras que lhe são próprias, tais como a moderação dos ricos e a satisfação dos pobres; pois afigura-se-nos que uma rigorosa igualdade seria deslocada; não foi observada nem mesmo em Esparta.

De resto, se esta forma tolera uma certa desigualdade de fortuna é para que, de uma maneira geral, a adminis-

tração dos negócios públicos seja confiada àqueles que melhor podem confiar-lhe todo o seu tempo, e nunca, como pretende Aristóteles, para que os ricos sejam sempre os preferidos. Pelo contrário, importa que uma eleição diferente possa, algumas vezes, ensinar ao povo que há, no mérito dos homens, razões de preferência mais importantes do que a riqueza.

CAPÍTULO VI

Da monarquia

Até aqui considerámos o príncipe como uma entidade moral e colectiva, unida pela força das leis e depositária no Estado do poder executivo. Vamos agora considerar este poder colocado nas mãos de uma entidade natural, de um homem real, que por si só e de acordo com as leis, tenha o direito de dispor desse poder. É o que se chama um monarca ou um rei.

Contrariamente a todas as outras administrações, em que um ser colectivo representa um indivíduo, neste, um indivíduo representa um ser colectivo; e desta maneira, a unidade moral que constitui o príncipe é, ao mesmo tempo, uma unidade física onde estão naturalmente reunidas todas as faculdades que, com tantos esforços, a lei colocou numa outra entidade.

Assim, a vontade do povo e a vontade do príncipe, a força pública do Estado e a força particular do governo respondem ao mesmo impulso, todas as alavancas da máquina estão na mesma mão, tudo caminha para o mesmo fim; não há movimentos opostos que mutuamente se anulem, e não se pode imaginar nenhuma outra forma de

constituição que com menor esforço produza uma acção mais considerável. Arquimedes, tranquilamente sentado na praia e pondo a flutuar sem esforço um grande navio, representa para mim um monarca hábil, que do seu gabinete governa os seus vastos Estados e tudo faz mover, dando a impressão de estar imóvel.

Mas, se não há governo que possua mais vigor, também não existe vontade particular que tenha mais império e mais facilmente domine as outras: tudo conduz ao mesmo fim, é verdade; mas esta finalidade não é a da felicidade pública e a própria força da administração se converte incessantemente em prejuízo do Estado.

Os reis querem ser absolutos e de longe se lhes grita que o melhor meio para o conseguirem é fazerem-se amar pelos seus povos. Esta máxima é muito bela e até muito verdadeira em certos aspectos: infelizmente, sempre será ridicularizada na corte. O poder que vem do amor do povo é sem dúvida o maior, mas precário e condicional; nunca os príncipes se contentarão com ele. Os melhores reis querem ser maus, se assim lhes convier, sem deixarem de ser senhores. Um orador político debalde lhes dirá que, se a força do povo é a sua, o seu maior interesse estará em governar um povo próspero, numeroso e temido; eles sabem muito bem que isto não é verdade. O seu interesse pessoal é, antes de mais nada, que o povo seja fraco, miserável e que nunca possa resistir-lhe. Confesso, que imaginando todos os seus súbditos perfeitamente submissos, o interesse do príncipe residisse num povo poderoso, para que este poder que era seu, o tornasse temido pelos seus vizinhos; mas como este interesse é secundário e as duas suposições são incompatíveis, é natural que os príncipes dêem preferência à máxima, que imediatamente lhes é mais útil. Era o que Samuel exprobrava energicamente aos

Judeus; era o que Maquiavel fazia ver com evidência. Fazendo crer que dava lições aos reis, dava-as bem grandes aos povos. O *Príncipe* de Maquiavel é o livro dos republicanos⁽²¹⁾.

Vimos, nos pontos de vista gerais, que a monarquia só é conveniente nos grandes Estados; e mais uma vez o verificamos quando a examinamos em si mesma. Quanto mais numerosa for a administração pública, tanto mais diminui a relação entre o príncipe e os seus súbditos e se aproxima da igualdade, até que esta relação seja um ou a igualdade, mesmo na democracia. Esta mesma relação aumenta na medida em que o governo se restringe e encontrará o seu *maximum* quando o governo estiver nas mãos de um só. Há então uma grande distância entre o príncipe e o seu povo e no Estado há falta de ligação. Para a formar são necessárias ordens intermediárias, são necessários príncipes, os grandes, nobreza para as preencher. É evidente que nada disto convém a um pequeno Estado, a quem todas estas hierarquias arruinariam.

Mas se é difícil que um grande Estado seja bem governado, muito mais o será se for regido por um único homem; todos sabem o que acontece quando o rei se entrega a substitutos. Um defeito essencial e inevitável, que sempre colocará o governo monárquico abaixo do republicano, é que neste a opinião pública só eleva aos primeiros postos os homens esclarecidos e competentes, que os cumprem com honra: enquanto que nas monarquias triunfam quase sempre os trabalhadinhos, os patifezitos, os intrigantezitos, que com pequeninos talentos trepam nas cortes até aos mais altos lugares para, logo que os alcançam, só servirem para mostrar ao público a sua inépcia. O povo nesta escolha engana-se muito menos do que o príncipe; e um homem de verdadeiro mérito é quase tão raro num ministério,

como um tolo à testa de um governo republicano. Mas, se por um acaso feliz, um desses homens nascidos para governar, tomar o timão dos problemas de uma monarquia arruinada por essa súcia de regentezinhos, todos se surpreendem com os recursos que encontra e fará época na história de um país.

Para que um Estado monárquico pudesse ser bem governado, seria necessário que a sua grandeza ou a sua extensão se medisse pelas faculdades de quem governa. É mais fácil conquistar do que reinar. Com uma alavanca é possível fazer abalar o mundo, mas para o sustentar são necessários os ombros de Hércules. Por mais pequeno que seja um Estado, quase sempre o príncipe não é maior. Quando, pelo contrário, o Estado é muito pequeno para o seu chefe, o que é muito raro, continua a ser mal governado, porque o dirigente, seguindo sempre a grandeza da sua visão, esquece os interesses do povo e torna-o tão infeliz com o seu excesso de talento como aquele a quem a aptidão falta. Seria necessário, por assim dizer, que o reino aumentasse ou diminuísse em cada reinado, consoante o valor do príncipe; ao passo que o senado, cuja capacidade tem uma medida mais rigorosa, permite que o Estado conserve os seus limites constantes e uma administração que não será pior.

O inconveniente mais flagrante no governo de um único homem é o defeito desta sucessão continua. Morre um rei, outro tem de aparecer; as eleições estabelecem intervalos perigosos; são tempestuosas; e, se os cidadãos não tiverem um desinteresse e uma integridade extraordinárias, pouco provável neste governo, o suborno e a corrupção enredam tudo. É difícil para aquele a quem o Estado se vendeu, não o vender por sua vez, ou não se indemnizar nos fracos do dinheiro que os poderosos lhe extorquiram. Mais tarde ou

mais cedo tudo será venal em semelhante administração e a paz que se goza com tais reis é pior que a desordem dos interregnos.

O que se fez para remediar estes males? Tornaram a coroa hereditária em certas famílias e estabeleceram uma ordem de sucessão que prevê qualquer disputa por morte dos reis; quer dizer, substitui-se o inconveniente das eleições, pelo das regências; preferiu-se uma aparente tranquilidade a uma sábia administração; o risco de ter, como chefes, crianças, monstros ou imbecis à luta pela eleição de bons reis. Não consideraram que, ao exporem-se assim aos perigos da alternativa, põem contra si todas as possibilidades. Foi uma resposta sagaz aquela que o jovem Dionísio deu a seu pai, quando este lhe censurava uma má acção:

– Dei-te esse exemplo?

– Ah!, respondeu o filho, vosso pai não era rei.

Tudo contribui para privar de justiça e de razão um homem educado para dirigir os outros. Fazem-se grandes esforços, segundo se diz, para ensinar aos príncipes a arte de reinar, mas não parece que esta educação tenha trazido vantagem; é uma ciência que nunca se possui, a não ser que seja muito bem ensinada e que melhor se adquire obedecendo do que comandando. «*Nam utilissimus idem ac brevissimus bonarum malarum rerum delectus cogitare quid aut nolueris sub alio principe, auto volueris.*»

Uma consequência deste defeito de coerência é a inconstância do governo real que, apoiando-se ora sobre um plano ora sobre outro, consoante o carácter do príncipe que reina ou daqueles que reinam por ele, não pode ter durante muito tempo uma finalidade certa nem uma conduta consequente; variação que sempre faz com que o Estado flutue de máxima para máxima, de projecto para projecto, o que não acontece naqueles governos, em que

o príncipe é sempre o mesmo. Vê-se assim, na generalidade, que se há mais astúcia numa corte, há mais sabedoria num senado, e que as repúblicas se encaminham para os seus fins com uma visão mais conseqüente e constante; ao passo que cada revolução no ministério produz outra no Estado; e é norma comum de todos os ministros, e em geral de todos os reis, seguir em tudo o sentido contrário ao dos seus antecessores.

Desta mesma incoerência tira-se também a solução de um sofisma muito familiar aos políticos reais: não se trata apenas de comparar o governo civil com o governo doméstico, e o príncipe com o chefe de família, erro já refutado, mas de conceder liberalmente a este magistrado todas as virtudes de que carece e de imaginar sempre que o príncipe é aquilo que deve ser; afirmação pela qual o governo real se torna evidentemente preferível a qualquer outro, porque é incontestavelmente o mais forte e porque, para ser também o melhor, não lhe falta mais do que uma vontade de corpo, mais conforme com a vontade geral.

Mas se, segundo Platão, o rei por excelência é uma figura tão rara, quantas vezes a natureza e a fortuna concorrerão para coroá-lo? E se a educação real sempre tem de corromper aqueles que a recebem, o que há a esperar de uma série de homens educados para reinar? Logo, é pretender iludir-se quem confunde governo real com o governo de um bom rei. Para ter uma visão do que este governo é em si, será necessário considerá-lo submetido a príncipes limitados ou maus; porque se não o eram quando subiram ao trono, o trono os tornou assim.

Estas dificuldades não escaparam aos nossos autores mas não se embaraçaram com isso. O remédio, dizem eles, é obedecer sem murmurar. Deus, na sua cólera, dá os maus reis e temos de os suportar como castigo do céu. Este dis-

curso é, sem dúvida, edificante mas não sei se conviria mais ao púlpito do que a um livro sobre política. Que diríamos do médico que só promettesse milagres e que apenas tivesse arte para exortar o doente a ter paciência? Bem sabemos que é preciso suportar um mau governo; o problema está em encontrar um que seja bom.

CAPÍTULO VII

Dos governos mistos

Para falar com propriedade, não há governo simples. É preciso que um chefe único tenha magistrados subalternos; é preciso que um governo popular tenha um chefe. Assim, na divisão do poder executivo, há sempre graduação da maioria para a minoria, com esta diferença, que ora a maioria depende da minoria, ora a minoria da maioria.

Por vezes, a divisão é igual, quer quando as partes constitutivas se encontram numa mútua dependência, como no governo de Inglaterra; quer quando a autoridade de cada partido é independente, embora imperfeita, como na Polónia. Esta última forma é má porque não há unidade no governo e falta coesão ao Estado.

Será melhor um governo simples ou um governo misto? Questão muito agitada entre os políticos e à qual devo dar a resposta que anteriormente dei quanto a toda a forma de governo.

O governo simples é em si mesmo o melhor, pelo facto de ser simples. Mas quando o poder executivo não depende bastante do legislativo, quer dizer, quando a relação entre o príncipe e o soberano é maior do que a relação entre o povo e o príncipe, deve remediar-se este defeito de propor-

ção, dividindo o governo; porque deste modo, cada uma das partes não perde autoridade sobre os súbditos, com a vantagem de a divisão os tornar menos fortes em face do soberano.

Evita-se também o mesmo inconveniente quando se estabelecem magistrados intermediários que, deixando o governo intacto, servem apenas para equilibrar os dois poderes e manter os seus respectivos direitos. Neste caso, o governo não é misto, é moderado.

Pode remediar-se com medidas semelhantes o inconveniente oposto e, quando o governo é fraco, eleger tribunais que lhe dêem força. No primeiro caso, divide-se o governo para o enfraquecer e, no segundo, para o fortalecer; porque os *maximum* de força e de fraqueza encontram-se nos governos simples, ao passo que as formas mistas dão uma força média.

CAPÍTULO VIII

Que qualquer forma de governo não é própria para qualquer país

Se a liberdade não é fruto de todos os climas, não está ao alcance de todos os povos. Quanto mais se medita neste princípio estabelecido por Montesquieu, mais se sente a sua verdade; quanto mais se contesta, mais assente fica com novas provas.

Em todos os governos do mundo, a entidade pública consome e nada produz. De onde provém então a substância consumida? Do trabalho dos seus membros. E o supérfluo dos particulares que produz o necessário para o público. De onde se conclui, que o Estado civil não pode subsistir

se o trabalho dos homens não rende mais do que aquilo que lhes é necessário.

Ora, este excedente não é o mesmo em todos os países do mundo. Nalguns é considerável, noutros, medíocre, para uns é nulo e, para outros, negativo. Este rendimento depende da fertilidade do clima, da espécie de trabalho que a terra exige, da natureza dos seus produtos, da força dos seus habitantes, do maior ou menor consumo que lhes é necessário e de muitas outras circunstâncias semelhantes àquelas que o formaram.

Por outro lado, os governos não são todos da mesma natureza; são mais ou menos vorazes; e as diferenças baseiam-se num outro princípio: as contribuições públicas são tanto mais pesadas, quanto mais estão afastadas da sua fonte. Não é pela quantidade dos impostos que se deve medir esta carga mas pelo caminho que têm de percorrer antes de voltar às mãos de onde saíram. Quando esta circulação é rápida e bem estabelecida, não importa que se pague muito ou pouco, o povo é sempre rico e as finanças caminham bem. Pelo contrário, por pouco que o povo dê, quando este pouco não regressa, o dar sempre, depressa o esgota: o Estado nunca é rico e o povo é sempre miserável.

Conclui-se daqui que quanto mais aumenta a distância do governo ao povo, mais onerosos são os tributos; assim, na democracia, o povo está menos sobrecarregado; na aristocracia já o está mais e, na monarquia, suporta o maior peso. A monarquia só convém às nações opulentas, a aristocracia aos Estados medíocres, tanto em riqueza como na extensão; a democracia, aos Estados pequenos e pobres.

De facto, quanto mais se reflecte, mais se encontra esta diferença entre os Estados livres e os monárquicos. Nos primeiros, tudo se emprega na utilidade comum; nos outros, as forças públicas e particulares são recíprocas e uma aumenta

com o enfraquecimento da outra; enfim, em vez de governar os súbditos para os fazer felizes, o despotismo torna-os miseráveis para poder reinar.

Cada região tem condições naturais que determinam não só a forma de governo, como ainda, a espécie de habitantes que deve ter. Os terrenos ingratos e estéreis, onde o produto não compensa o trabalho, devem continuar incultos e desérticos ou, quando muito, povoados por selvagens. Os locais onde o trabalho dos homens rende apenas o necessário, devem ser habitados por povos bárbaros; toda a *politie* seria impossível aí; os lugares em que o excesso de produto em relação ao trabalho é medíocre são melhores para os povos livres; aqueles em que a terra abundante e fértil dá muita produção, com pouco trabalho, devem ser governados monarquicamente para que se gaste com o luxo do príncipe o supérfluo dos súbditos; pois vale mais que este excesso seja absorvido pelo governo, do que dissipado pelos particulares. Há exceções, eu sei; mas estas mesmas exceções confirmam a regra e, mais tarde ou mais cedo, dão origem a revoluções que conduzem as coisas para a sua ordem natural.

Devemos distinguir sempre as leis gerais das causas particulares que podem modificar o seu efeito. Mesmo quando todo o Sul se cobrisse de repúblicas e todo o Norte de Estados despóticos, não deixaria de ser verdade que, por efeito do clima, o despotismo é próprio dos países quentes, a barbárie, dos frios, e a boa *politie*, das regiões intermédias. Vejo que, aceitando o princípio, se poderá discutir a sua aplicação; poder-se-á dizer que há países frios muito férteis e meridionais muito ingratos. Mas esta dificuldade só existe para aqueles que não examinam as coisas em todos os seus aspectos. Cumpre, como já disse, contar com o trabalho, a força, o consumo etc..

Suponhamos que dois terrenos iguais rendem: um, cinco e o outro, dez. Se os habitantes do primeiro gastarem quatro e os do segundo nove, o excesso do primeiro será de um quinto e o do outro, um décimo. Sendo a relação destes excessos inversa da dos produtos, o terreno que rende cinco, dará um supérfluo duplo daquele que produz dez.

Mas não se trata de uma questão de produção dupla e não creio que alguém ouse estabelecer igualdade entre a fertilidade dos países frios e a dos países quentes. Contudo, suponhamos esta igualdade: comparemos, se assim quiserem, a Inglaterra com a Sicília, e a Polónia com o Egipto; mais para o Sul, teremos a África e a Índia; mais para o Norte nada encontraremos. Nesta igualdade de produção, quantas diferenças no cultivo! Na Sicília, basta arranhar a terra; na Inglaterra quanta fadiga para o trabalhador! Logo, onde é necessário um maior número de braços para obter a mesma produção, o supérfluo terá de ser fatalmente menor.

Consideremos ainda que a mesma quantidade de homens consome muito menos nos países quentes. Para conceder a saúde, o clima exige que se seja sóbrio; os Europeus que querem viver lá, como vivem no seu clima morrem todos de disenteria e indigestão. «Somos», diz Chardin, «animais carnívoros, lobos, se nos compararmos com os Asiáticos. Há quem atribua a sobriedade aos Persas, pelo facto do seu país estar pouco cultivado mas, quanto a mim, pelo contrário, penso que, se faltam os géneros, é porque os seus habitantes não têm muita necessidade deles. Se a sua frugalidade, continua ele, fosse um efeito da penúria, só os pobres comeriam pouco e não aconteceria, o que de uma maneira geral se vê em toda a gente; comer-se-ia mais ou menos em cada província consoante a fertilidade da

terra e não se verificaria por todo o reino a mesma sobriedade. Eles louvam-se muito pela maneira de viver e dizem que basta olhar para a boa cor do seu rosto para se ver quanto ela é melhor do que a dos cristãos. De facto, a pele dos Persas é pura. Têm-na bela, fina e lisa; ao passo que a dos Arménios, seus súbditos, que vivem como os Europeus, é rude, cheia de borbulhas e têm o corpo gordo e pesadão».

Quanto mais próximo estiver o Equador, menor será a alimentação dos povos. Quase que não comem carne; o arroz, o milho, o milho-miúdo, a mandioca, são os seus alimentos de todos os dias. Nas Índias existem milhões de homens cuja alimentação não custa mais do que um soldo diário. Até na Europa notamos diferenças flagrantes entre o apetite dos povos do Norte e os do Sul. Um Espanhol viverá oito dias com o jantar de um Alemão. Nos países em que os homens são mais vorazes, o luxo vira-se também para os géneros alimentícios: na Inglaterra, a mesa apresenta-se com grande abundância de carne; na Itália oferecem doces e flores.

O luxo no vestuário apresenta também diferenças semelhantes. Nos climas em que as mudanças de estação são bruscas e violentas, as roupas são melhores e mais simples; naqueles em que as pessoas se vestem cuidando na aparência, procura-se mais a ostentação do que a utilidade; e o vestuário é um luxo. Em Nápoles, todos os dias se podem ver a passear no Posilippo, homens com veste dourada, sem nada trazerem por baixo. O mesmo acontece com os edifícios; procura-se a magnificência quando nada se tem a temer das injúrias do tempo. Em Paris, em Londres, sempre se pretende estar alojado onde haja calor e conforto: em Madrid, vêem-se salões soberbos mas sem janelas que se fechem, e dorme-se em ninhos de ratos.

Os alimentos são muito mais substanciais e suculentos nos países quentes; é uma terceira diferença que não pode deixar de influenciar a segunda. Por que razão se comem tantos legumes na Itália? Porque lá são bons, nutritivos, de excelente gosto. Em França, onde apenas lhes dão água, pouco alimentam e numa mesa quase que não contam. Mas nem por isso ocupam menos terreno, nem dão menos trabalho a cultivar. Sabe-se pela experiência, que o trigo da Barbárie, aliás inferior ao da França, dá mais farinha; e o da França, por sua vez, rende mais que o do Norte. De onde se pode afirmar que uma graduação semelhante se verifica igualmente neste sentido, do Equador para o Pólo. Não será uma visível desvantagem que produções iguais tenham diferentes quantidades de alimentos?

A todas estas diferentes considerações posso acrescentar uma outra que delas resulta e que as fortalece: que os países quentes têm menos necessidade de habitantes do que os países frios, e podiam alimentar-se melhor: o que produz um duplo supérfluo para maior vantagem do despotismo. Quanto maior for a superfície ocupada pela mesma população, mais difíceis se tornam as revoltas, pois não é possível prepará-las rápida e secretamente, e para o governo é sempre fácil descobrir os projectos e cortar as comunicações. Mas quanto mais um povo se une, menos o governo pode usurpar o soberano; os chefes deliberam nas suas casas, com tanta segurança, como o príncipe no conselho, e a multidão agrupa-se na praça com a mesma facilidade das tropas nos seus quartéis. A vantagem de um governo tirânico é, portanto, a de poder servir-se das grandes distâncias. Com pontos de apoio colocados distantes, a sua força aumenta como a das alavancas⁽²²⁾. A do povo, pelo contrário, só concentrada pode actuar: evapora-se, perde-se na extensão, como pólvora caída sobre a terra e que só expluda grão a

grão. Os países menos povoados são assim os mais propensos para a tirania: os animais ferozes só no deserto reinam.

CAPÍTULO IX

Das características de um bom governo

Quando, em termos absolutos, se pergunta qual é o melhor governo, coloca-se uma questão, não só insolúvel, como ainda indeterminada; ou, se assim preferirem, com tantas soluções boas quantas as combinações que são possíveis entre as posições absolutas e relativas dos povos.

Mas se se perguntasse qual a característica que permite conhecer se um dado povo é bem ou mal governado, a questão seria outra e, de facto, podia resolver-se.

No entanto ninguém a resolve, pois cada um pretende fazê-lo à sua maneira. Os súbditos louvam a tranquilidade pública; os cidadãos, a liberdade dos particulares; um prefere a garantia da propriedade, e outro, a das pessoas; um pretende que o melhor governo deve ser o mais severo e outro sustenta que é o mais suave; este quer que se punam os crimes e aquele que os evitem; um acha bem que se seja temido dos vizinhos, o outro gosta mais de ser ignorado; um está contente quando o dinheiro circula, outro exige que o povo tenha pão. Ainda que se chegasse a acordo sobre estes pontos e outros semelhantes, estaríamos mais adiantados? Nas qualidades morais não há uma medida precisa e, se se obtivesse concordância quanto à característica, como consegui-la quanto à sua avaliação?

Quanto a mim, sempre me surpreendeu que se desconhecesse uma característica tão simples ou que se tenha a má-fé de não concordar com ela. Qual é a finalidade da

associação política? É a conservação e a prosperidade dos seus membros. E qual será a característica mais evidente de que eles se conservam e prosperam? O seu número, a sua população. Não procurem mais longe esta tão discutida característica. Só isto interessa, o governo que, sem meios estranhos, sem naturalização, sem colónias, permite que os cidadãos povoem e se multipliquem, é o melhor. Aquele em que o povo diminui e definha, é o pior. Homens dos cálculos, o assunto agora, pertence-lhes: contem, meçam, comparem ⁽²³⁾.

CAPÍTULO X

Do abuso do governo e da sua tendência para degenerar

Tal como a vontade particular age incessantemente contra a vontade geral, assim o governo faz um contínuo esforço contra a soberania. Quanto mais este esforço aumenta, mais a constituição se altera; e, como não há outra vontade de corpo que, resistindo à do príncipe, com ela estabeleça equilíbrio, mais tarde ou mais cedo terá de acontecer que o príncipe oprima a soberania e rompa o tratado social. É o vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende, sem interrupção para o destruir, tal como a velhice e a morte acabam sempre por derrubar o corpo humano.

Há duas vias gerais segundo as quais um governo degenera: ou quando se restringe ou quando o Estado se dissolve.

O governo restringe-se quando passa da maioria à minoria, quer dizer da democracia para a aristocracia, e da aristocracia para a realza, É a sua inclinação natural ⁽²⁴⁾. Se

a minoria retrogradasse para a maioria, poderia dizer-se que cedia, mas esta evolução inversa é impossível.

De facto, o governo só muda de forma, quando as suas molas estão gastas e o enfraquecem até ao ponto de não a poder manter. Mas se ao modificar-se cedesse ainda mais, a sua força seria nula e menos ainda poderia permanecer. Logo, é necessário dar nova força às molas, à medida que cedem ou, de contrário, o Estado cairá em ruínas.

A dissolução do Estado pode dar-se de duas maneiras.

A primeira, quando o príncipe não administra o Estado de acordo com as leis e usurpa o poder soberano. Verifica-se então uma notável transformação e que é esta: o governo não se restringe, mas o Estado, sim; pretendo dizer que o grande Estado se dissolve para formar outro, composto unicamente por membros do governo, que será, para o povo, o seu senhor e tirano. Deste modo, logo que o governo usurpa a soberania, quebra-se o pacto social; e todos os cidadãos que, por direito, retomam a sua liberdade natural têm de obedecer porque são forçados e não porque se sintam obrigados.

Acontece o mesmo quando os membros do governo usurpam separadamente o poder que só em conjunto devem exercer; o que não constitui uma infracção menor às leis, e tem como consequência a maior desordem. Neste caso, existem tantos príncipes como magistrados; e o Estado, tão dividido como o governo, morre ou muda de forma.

Quando o Estado se dissolve, o abuso de governo, seja ele qual for, toma o nome de *anarquia*. Caracterizando: a democracia degenera em *oclocracia*, a aristocracia, em *oligarquia* e a monarquia, em *tirania*; mas este termo é equívoco e exige explicação.

No sentido corrente, um tirano é um rei que governa pela violência e sem respeitar a justiça e as leis. No sentido

preciso, um tirano é um particular que se apropria da autoridade real, sem que a ela tenha direito. Era assim que os Gregos entendiam a palavra tirano; e davam-na indiferentemente, tanto aos bons como aos maus príncipes, desde que a sua autoridade não fosse legítima⁽²⁵⁾. E assim, *tirano* e *usurpador*, são duas palavras perfeitamente sinónimas.

Para dar nomes diferentes a coisas distintas, chamarei *tirano* ao usurpador da autoridade real, e *déspota* ao usurpador do poder soberano. Tirano será aquele que intervém contra as leis, para governar segundo as leis; déspota, será aquele que se coloca acima das próprias leis. E, assim, o tirano pode não ser déspota mas o déspota é sempre tirano.

CAPÍTULO XI

Da morte do corpo político

Este é o pendor natural e inevitável dos governos melhor constituídos. Se Esparta e Roma sucumbiram, algum Estado pode ter a esperança de durar sempre? Se queremos fundar uma instituição duradoura, não cuidemos em torná-la eterna. Para o conseguir, não é necessário tentar o impossível, nem persuadir-se de que vai dar à obra dos homens uma solidez que as coisas humanas nunca poderão ter.

O corpo político, tal como o corpo humano, começa a morrer desde o nascimento e traz, em si mesmo, as causas da sua destruição. Mas tanto um como outro podem ter uma constituição mais ou menos robusta que lhes permita viver mais ou menos tempo. A constituição do homem é obra da natureza; a do Estado é obra da arte. Não depende dos homens prolongarem a sua vida mas deles depende prolongar a do Estado, tanto quanto for possível, dando-lhe

a melhor constituição que ele possa ter. Uma melhor constituição terá uma vida mais longa do que qualquer outra, se nenhum acontecimento imprevisto provocar antecipadamente a sua perda.

O princípio da vida política está na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado, o poder executivo é o seu cérebro, que transmite movimento a todos os seus órgãos. O cérebro pode paralisar sem que o indivíduo morra. Um homem torna-se imbecil mas vive; contudo se o coração deixa de cumprir as suas funções, ele morre.

O Estado não vive das leis, vive sim do poder legislativo. A lei de ontem não se impõe hoje; mas pelo silêncio se pressupõe o seu tácito consentimento e o soberano não tem necessidade de, incessantemente, confirmar leis que não foram anuladas. O que uma vez declarou vale para sempre, a não ser que o revogue.

Por que motivo há tanto respeito pelas velhas leis? Por isso mesmo. Porque teriam de ser excelentes para poderem vigorar tanto tempo: se o soberano não as tivesse reconhecido como boas, mil vezes as teria revogado. É por esta razão que as leis, longe de enfraquecerem, adquirem sempre nova força num Estado bem constituído: a antiguidade, de dia para dia, as torna mais respeitadas, quando vão sendo esquecidas, à medida que envelhecem, isto apenas prova que já não existe o poder legislativo e que o Estado morreu.

CAPÍTULO XII

Como se mantém a autoridade soberana

Se o soberano não possui outra força que não seja o poder legislativo, só pelas leis pode actuar; mas como as leis

são os actos genuínos da vontade geral, o soberano só pode agir quando o povo estiver reunido. Vão dizer: o povo reunido, que quimera! Hoje é uma quimera mas não o foi há dois mil anos. Teria mudado a natureza dos homens?

Os limites do possível, nas questões morais, são menos estreitos do que supomos: são as nossas fraquezas, os nossos vícios, os nossos preconceitos que os restringem. As almas baixas não acreditam nos grandes homens: os escravos vis sorriem com zombaria desta palavra *liberdade*.

Pelo que se fez, consideremos o que se pode fazer. Não vou falar das antigas repúblicas da Grécia; mas a república romana era, creio eu, um grande Estado e a cidade de Roma, uma grande cidade. Em Roma, o último recenseamento deu quatrocentos mil cidadãos que podiam pegar em armas e, o último censo do império, mais de quatro milhões de cidadãos, não contando com os súbditos, os estrangeiros, as mulheres, as crianças, os escravos.

Que dificuldade não seria reunir com frequência o povo imenso desta capital e dos seus subúrbios! E, no entanto, poucas semanas decorriam sem que o povo romano se reunisse.

Não só exercia os direitos de soberania, como ainda uma parte dos do governo. Tratava de certos assuntos, julgava determinadas causas e, na praça pública, todo este povo tanto era magistrado, como cidadão.

Voltando aos primeiros tempos das nações, veremos que a maior parte dos antigos governos, mesmo monárquicos, como o dos Macedónios e o dos Francos, tinham assembleias semelhantes. Seja como for, basta este facto incontestável para responder a todas as dificuldades; do existente ao possível, a consequência parece-me boa.

CAPÍTULO XIII

Continuação

Não basta que o povo estabeleça em assembleia a constituição do Estado, sancionando a legislação; não basta delegar num governo perpétuo ou eleger de uma vez para sempre os magistrados; além das assembleias extraordinárias, que casos imprevistos pudessem exigir, seriam necessárias outras fixas e periódicas que ninguém pudesse abolir ou prorrogar, de tal modo que, no dia marcado, o povo fosse legitimamente convocado pela lei, sem ter necessidade de qualquer outra convocação formal.

Mas, para lá destas assembleias cuja data é jurídica, toda a assembleia do povo que não tenha sido convocada por magistrados nomeados para este efeito, e de acordo com as formas estabelecidas, deve ser considerada ilegítima e nulo, tudo o que nela se decida, uma vez que a ordem para se efectuar uma reunião deve emanar da lei.

Quanto à maior ou menor frequência das assembleias legítimas, as considerações são tantas, que a este respeito não é possível fixar regras precisas. Pode dizer-se apenas, de uma maneira geral, que quanto mais força tiver o governo, mais frequentemente deve reunir-se o soberano.

Vão dizer-me que talvez isto seja bom para uma cidade, mas como se procederá se o Estado tiver muitas? Divide-se entre elas a autoridade soberana ou ficará a residir numa cidade a que todas as outras estejam submetidas?

Responderei que não se deve fazer nem uma coisa nem outra. Primeiro porque a autoridade soberana é simples e una e não é possível dividi-la sem a destruir. Em segundo lugar, porque uma cidade, tal como uma nação, não pode estar legitimamente submetida a uma outra, dado que a

essência do corpo político está na concordância entre a obediência e a liberdade, e porque estas palavras: *súbdito* e *soberano* são correlações idênticas cuja ideia se completa na palavra cidadão.

Direi ainda que é sempre um mal reunir diversas cidades numa só e que, ao pretender realizar esta união, ninguém se vanglorie dizendo que evitou os seus naturais inconvenientes. É inútil falar no abuso dos grandes Estados àquele que só quer o mal dos pequenos. Mas como se dará aos Estados pequenos força bastante para resistir aos grandes, como outrora as cidades gregas fizeram frente ao grande rei e, mais recentemente, a Holanda e a Suíça se bateram contra a Casa da Áustria?

Mas se não for possível reduzir o Estado aos seus justos limites, restará ainda um recurso: não permitir uma capital, fazer com que o governo percorra todas as cidades e que em cada uma delas convoque o povo para assembleia.

Povoi todo o território, estabelecei em todo o lado os mesmos direitos, levai a toda a parte a abundância, a vida; é assim que o Estado se tornará mais forte e melhor governado. Lembrai-vos que as muralhas das cidades não se constroem com os destroços das casas das aldeias. Em cada palácio erguido na capital, vejo eu os casebres que cobrem o país.

CAPÍTULO XIV

Continuação

Quando o povo está legitimamente reunido como soberano, imediatamente cessa toda a jurisdição do governo, fica

suspensão o poder executivo, e a pessoa do último cidadão é tão sagrada e inviolável como a do primeiro magistrado porque, quando o representado está Presente, não é necessário o representante. A maior parte dos tumultos que se deram nos comícios de Roma foram originados por se ter esquecido ou negligenciado esta regra. Os côsules eram apenas presidentes do povo; os tribunos, simples oradores⁽²⁶⁾; e o senado nada era.

Estes intervalos de suspensão, em que o príncipe reconhecia ou devia reconhecer um superior, foram sempre temidos, e as assembleias do povo, que são o escudo do corpo político e o freio do governo, foram, através dos tempos, o horror dos chefes, que nunca pouparam esforços, nem objecções, nem dificuldades, nem promessas para desgostar os cidadãos. E se estes são avarentos, cobardes, pusilânimes, mais apreciadores do repouso do que da liberdade, não resistem muito tempo aos repetidos ataques do governo: e é assim que a autoridade soberana acaba por se desvanecer e as cidades, na sua maior parte, decaem e morrem mais cedo do que seria de esperar. Mas entre a autoridade soberana e o governo arbitrário, intercala-se por vezes um poder médio de que devemos falar.

CAPÍTULO XV

Dos deputados ou representantes

Logo que o serviço público deixa de ser a principal ocupação dos cidadãos, que cuidam mais na bolsa do que na sua pessoa, o Estado está perto da ruína. É necessário combater? Pagam a mercenários e ficam em casa. Têm de ir ao conselho? Nomeiam deputados e continuam a ficar

em casa. À força de preguiça e de dinheiro têm soldados para dominar a pátria e deputados para a venderem.

É a lida no comércio e nas artes, é o ávido interesse pelo lucro, é a moleza e amor pelas comodidades, que transformam em dinheiro os serviços pessoais. Cede-se uma parte para se poder obter mais. Dai dinheiro e em breve receberéis ferros. A palavra *finanças* é um termo de escravo, era desconhecido na cidade. Num país realmente livre, os cidadãos fazem tudo com a força dos seus braços e nada com o ouro; não pagam para se desobrigarem dos seus deveres, pagam para os cumprirem. Estou muito distante das ideias comuns: considero o trabalho forçado menos contrário à liberdade do que os impostos. Quando o Estado é bem constituído os negócios públicos prevalecem sobre os privados no espírito dos cidadãos. Existem menos negócios particulares porque, quando a soma de felicidade comum permite que cada indivíduo tenha um quinhão maior, não se torna tão necessário recorrer à iniciativa particular. Numa cidade bem dirigida todos frequentam as assembleias; com um mau governo, ninguém se interessa pelo que lá se delibere, pois todos estão convencidos que nunca a vontade geral prevalecerá e também porque as preocupações domésticas ocupam todo o tempo. As boas leis criam outras melhores; as más conduzem às piores. E logo que alguém diz: «*Que me importa?*», ao referir-se às questões do Estado, o Estado está perdido.

A frieza do amor pátrio, a actividade do interesse privado, a imensidade dos Estados, as conquistas, os abusos do governo, permitem imaginar o que seja a influência dos deputados ou representantes do povo nas assembleias da nação. Em certos países tiveram a audácia de os designarem por terceiro estado. E, assim, os interesses particulares

ocupam o primeiro e o segundo lugares, enquanto o interesse público é atirado para o terceiro.

A soberania não pode ser representada, porque não consente alienação, consiste essencialmente na vontade geral e a vontade não tem representantes; ou é ela ou não é; não há meio-termo. Os deputados do povo não são nem podem ser seus representantes, não são mais do que elementos de uma comissão e nada podem concluir em definitivo. Toda a lei que o povo, pessoalmente, não ratifique, deve ser anulada; nunca será uma lei. O povo inglês julga ser livre mas está muito enganado; só o é durante a eleição dos membros do parlamento; logo que são eleitos, passa a ser escravo e nada é. Nos breves momentos em que goza de liberdade, faz tão mau uso dela, que bem merece perdê-la.

A ideia dos representantes é moderna: chega-nos do governo feudal, deste iníquo e absurdo governo em que a pessoa humana é degradada e desonrado o nome de homem. Nas antigas repúblicas, e até nas monarquias, nunca o povo teve representantes; não se conhecia esse termo. Em Roma, onde os tribunos eram sagrados, nunca se pensou que eles pudessem usurpar os direitos do povo e que no meio de uma tão grande multidão, num plebiscito que fosse, pretendessem passar por seus chefes. Imagine-se agora o embaraço que por vezes provocava uma tal multidão, quando uma parte dos cidadãos dava o seu sufrágio sem sair de casa, como acontecia no tempo dos Gracos.

Onde o direito e a liberdade são tudo, os inconvenientes nada são. Neste povo sábio tudo era considerado na sua justa medida; consentia que os lictores fizessem o que os tribunos não se atreviam a fazer e não receava que eles o quisessem representar.

Para explicar como os tribunos o representavam algumas vezes, basta conceber como o governo representa o soberano.

Se a lei é a declaração da vontade geral, torna-se evidente que, no poder legislativo, o povo não pode ser representado; mas pode e deve sê-lo no poder executivo, que é a força aplicada à lei. Se examinássemos bem as coisas, teríamos de concluir daqui que poucos são os países que possuem verdadeiras leis. Seja como for, o certo é que os tribunos, se não participavam do poder executivo pelas atribuições do seu cargo, não podiam representar o povo romano.

Entre os Gregos tudo o que o povo devia fazer, fazia-o ele mesmo e estava permanentemente reunido na praça pública. Beneficiava de um clima suave, não era ambicioso, os escravos encarregavam-se do seu trabalho; a sua grande tarefa era a sua liberdade. Quando não dispomos das mesmas vantagens, como manteremos os mesmos direitos? Os vossos climas mais duros criam-vos mais dificuldades⁽²⁷⁾: durante seis meses não se pode estar na praça pública; as vossas línguas pouco sonoras não conseguem fazer-se ouvir ao ar livre; dais mais ao vosso lucro do que à vossa liberdade e temeis mais a miséria do que a escravidão.

Mas a liberdade, para se manter, terá de se apoiar na escravidão? Talvez. Os extremos tocam-se. Tudo o que não se encontra na natureza tem os seus inconvenientes, principalmente, a sociedade civil. Existem situações em que não é possível conservar a liberdade senão à custa da de outrem e em que o cidadão só pode ser inteiramente livre quando o escravo é extremamente escravo. Este era o caso de Esparta. Entre vós, povos modernos, não há escravatura, mas sois escravos. Pagais a liberdade deles com a vossa. Vangloriai-vos da preferência, eu encontro nela mais cobardia do que humanidade.

Não se conclui daqui que deva haver escravos ou que a escravatura seja legítima, tanto mais que já afirmei o contrário. Expus apenas as razões por que os povos modernos

que se julgam livres, têm representantes, e os antigos não os tinham. Seja como for, quando um povo delega em representantes, deixa de ser livre.

Bem vistas as coisas, não vejo como poderá o soberano conservar entre nós o exercício dos seus direitos, se a cidade não for muito pequena. Mas, pelo facto de ser muito pequena, terá de ser subjugada? Não. Demonstrarei a seguir⁽²⁸⁾ que é possível unir o poderio de um grande povo à administração fácil e boa ordem de um pequeno Estado.

CAPÍTULO XVI

A instituição do governo não é um contrato

Uma vez instituído o poder legislativo, cumpre estabelecer o poder executivo; porque este, que actua apenas por actos particulares, se é essencialmente diferente do primeiro, deverá estar separado dele. Se fosse possível que o soberano, considerado como tal, tivesse o poder executivo, o direito e o facto estariam de tal modo confundidos, que nunca se saberia o que era lei e o que não era; e o corpo político, perdida a sua natureza, em breve seria presa fácil da violência contra a qual fora instituído.

Se todos os cidadãos são iguais perante o contrato social, o que todos devem fazer, todos o podem prescrever, tal como não têm o direito de exigir que outros façam aquilo que não querem fazer. Ora é precisamente este direito, indispensável para dar vida e movimento ao corpo político, que o soberano concede ao príncipe ao instituir o governo.

Pretenderam muitos que o acto desta instituição era um contrato entre o povo e os chefes, contrato em que ambas as partes estipulavam as condições que obrigavam uns a

ordenar e os outros a obedecer. Temos de concordar que esta seria uma bem estranha maneira de firmar contratos. Mas já vamos ver se esta opinião é sustentável.

Em primeiro lugar, a autoridade suprema não pode modificar-se nem alienar-se; limitá-la é destruí-la. É absurdo e contraditório que o soberano crie um poder superior ao seu.

Além disso, é evidente que este contrato entre o povo e tal ou tais personalidades, seria uma atitude particular; de onde se conclui que não poderia ser considerado como lei ou acto de soberania e, conseqüentemente, seria ilegítimo.

Deduz-se também que as partes contratantes estariam sujeitas à lei da natureza, sem qualquer garantia de que seriam respeitados os mútuos compromissos o que, de modo algum, pode ser aceite pelo estado civil; o que dispõe da força serve-se dela, o que equivaleria a considerar-se como contrato o acto em que um homem dissesse a outro: «Dou-te todos os meus bens e tu dá-me o que quiseres».

Só um contrato existe no Estado: o da associação, e este exclui todos os outros. Não se concebe qualquer outro contrato público que não seja uma violação do primeiro.

CAPÍTULO XVII

Da instituição do governo

Que ideia deve presidir ao acto que institui o governo? Começarei por fazer notar que este acto é complexo, composto por outros dois: a instituição da lei e a sua execução.

Pelo primeiro, o soberano estatui que haverá um governo estabelecido desta ou daquela maneira; é evidente que este acto é uma lei.

Pela segunda, o povo nomeia os chefes que terão a seu cargo o governo estabelecido. Como esta nomeação é um acto particular, não pode considerar-se como lei, mas sim uma consequência da primeira e uma função do governo.

A dificuldade está em compreender como pode haver um acto de governo antes de existir governo e como o povo, que é soberano e súbdito, pode tornar-se príncipe ou magistrado em certas circunstâncias.

É aqui que se verifica uma surpreendente característica do corpo político, aquela que lhe permite conciliar operações aparentemente contraditórias; esta dá-se graças a uma conversão súbita da soberania em democracia, de tal modo que, sem transformação visível e apenas por uma nova relação de todos para todos, os cidadãos, agora magistrados, passam dos actos gerais aos actos particulares, da lei à sua execução.

Esta transformação de relação não é uma subtilidade de especulação sem exemplo na prática: dá-se todos os dias no parlamento da Inglaterra quando a câmara dos comuns, em determinadas ocasiões, se transforma numa grande comissão para melhor discutir os problemas e da corte soberana, que era momentos antes, nasce uma simples comissão; de tal modo que em seguida, atribui a si, como câmara dos comuns, o que antes regulamentou como grande comissão, e delibera novamente na qualidade de soberano o que antes resolvera com outra denominação.

É esta a vantagem do governo democrático, pois permite que um simples acto da vontade geral o institua de facto. Depois, ou o governo provisório se mantém, se a sua forma for a que se adoptou, ou estabelece, em nome do soberano, o governo prescrito pela lei; e assim, tudo ficará de acordo com as regras. Não é possível instituir o governo de outra

maneira legítima e sem renunciar aos princípios anteriormente estabelecidos.

CAPÍTULO XVIII

Meios de evitar as usurpações do governo

Destes esclarecimentos resulta, como confirmação do capítulo XVI, que o acto que institui o governo não é um contrato mas uma lei; que os depositários do poder executivo não são os senhores do povo, mas seus funcionários; que pode nomear ou demitir quando quiser; que não lhes compete contratar mas obedecer, e que, ao encarregarem-se das funções que o Estado lhes impôs, não fazem mais do que cumprir o seu dever de cidadãos, sem terem qualquer direito a discutir as condições.

Quando acontece que o povo institua um governo hereditário, monárquico numa família aristocrática, numa determinada classe de cidadãos, não tomou um compromisso: deu à administração uma forma provisória, que mantém enquanto não entender revogá-la.

É certo que estas modificações são sempre perigosas e que nunca se deve destituir um governo senão a partir do momento em que se torne incompatível com o bem público; mas esta circunspecção é uma máxima de político e não uma regra do direito; e o Estado pode retirar a autoridade civil aos seus dirigentes, como retira o militar aos seus generais.

É também verdade que, neste caso, não seria possível observar com bastante cuidado as formalidades exigidas para distinguir um acto regular e legítimo de um tumulto sedicioso, e a vontade de todo um povo, dos clamores de

uma facção. Neste caso, não se deve encarar o facto como manifestação de ódio, mas algo que em todo o rigor do direito não se pode recusar. Desta obrigação também o príncipe tira vantagem que lhe permite manter-se no poder, sem que se possa dizer que o usurpou; porque, parecendo usar os seus direitos, pode facilmente expandi-los e impedir, a pretexto da tranquilidade pública, as assembleias destinadas a restabelecer a ordem; vale-se assim de um silêncio que impede de se quebrar ou das irregularidades que comete, para fazer crer que estão a seu favor os votos daqueles que o medo faz calar ou para reprimir os que se atrevem a falar. Foi assim que os decênvros, eleitos primeiro por um ano, tentaram reter para sempre o seu poder, não permitindo os comícios; e é por este processo fácil que todos os governos do mundo, uma vez senhores da força pública, usurpam, mais tarde ou mais cedo, a autoridade soberana.

As assembleias periódicas de que antes falei, são as indicadas para evitar ou adiar este mal, principalmente quando não precisam de convocatória; porque, neste caso, o príncipe não as pode impedir sem se declarar abertamente infractor das leis e inimigo do Estado.

A abertura destas assembleias, que só têm por finalidade manter o tratado social, deve fazer-se com duas propostas que não podem ser postas de lado e que devem ser submetidas à votação.

A primeira: «Se o soberano está de acordo em manter a forma de governo em vigor».

A segunda: «Se o povo concorda em continuar a confiar a administração àqueles que dela estão encarregados».

Apoio-me aqui no que julgo ter demonstrado, ou seja, que não existe no Estado qualquer lei fundamental que não possa ser revogada, nem mesmo o pacto social; porque se todos os cidadãos se reunissem para, de comum acordo,

dissolver este pacto, não seria possível pôr em dúvida que não estivesse legitimamente dissolvido. O próprio Grócio admite que cada um possa renunciar ao Estado de que é membro e retome a sua liberdade natural e os seus bens, desde que abandone o país⁽²⁹⁾. Seria portanto absurdo que todos os cidadãos reunidos não conseguissem o que cada um pode fazer individualmente.

LIVRO QUARTO

CAPÍTULO I

A vontade geral é indestrutível

Quando muitos homens reunidos se consideram como uma só entidade, só podem ter uma vontade e esta tenderá para a conservação comum e o bem-estar geral. A vitalidade do Estado é então vigorosa e simples, as suas máximas são límpidas e luminosas; não existem interesses complicados, contrários; em toda a parte o bem comum se apresenta evidente e basta-lhe o bom senso para se dar a conhecer. A paz, a união, a igualdade, são inimigas das subtilezas políticas. Os homens rectos e simples são difíceis de enganar, precisamente pela sua simplicidade: os engodos, os falsos pretextos nunca resultam, pois a própria ingenuidade não consente que os enganem. Quando vemos, no mais feliz dos povos, bandos de camponeses resolverem os problemas do Estado à sombra dos carvalhos e sempre com sabedoria, podemos deixar de sentir desprezo pelas subtilezas das outras nações, que se tornam ilustres e miseráveis com tanto artifício e mistério?

Um Estado governado assim não tem necessidade de muitas leis; e, à medida que tenha de promulgar outras, estas serão universalmente reconhecidas como necessárias. O primeiro que as proponha não fará mais do que dar voz ao que todos já sentiram e não se deverá a lutas ou à eloquência dar forma de lei ao que cada um já decidiu, certo de que todos os outros pensam como ele.

Os que só conhecem Estados mal constituídos desde a sua origem enganam-se pensando ser impossível manter semelhante equilíbrio; riem ao imaginar as tolices com que um velhaco hábil ou um orador insinuante convenceria o povo de Paris ou de Londres. Não sabem que o povo de

Berna teria usado, como Cromwell, o machado, e os Genebrinos, o chicote no duque de Beaufort.

Mas quando o nó começa a desatar-se e o Estado a enfraquecer, quando os interesses privados se impõem e as pequenas sociedades influem na maior, o interesse comum modifica-se e encontra oponentes; a unanimidade já não reina entre os votantes; a vontade geral já não é a vontade de todos; verificam-se posições contrárias e a melhor das opiniões não é aceite sem discussões.

Enfim, quando o Estado, perto da ruína, só vive de uma maneira ilusória e vã, quando o vínculo social se quebrou em todos os corações, quando o mais vil interesse pretende substituir impudentemente o bem público, então a vontade geral emudece; todos, guiados por secretos motivos, procedem mais como se o Estado nunca tivesse existido do que como cidadãos; e fazem considerar como leis, decretos iníquos que não têm outro fim senão proteger o interesse privado.

Resulta daqui que a vontade geral esteja aniquilada ou corrompida? Não: ela permanece sempre, inalterável e pura, mas está submetida a outras; cada um aparta o seu interesse do interesse comum; sabe que não o deve fazer, mas o mal que daí lhe vem parece-lhe insignificante em face do bem, exclusivamente seu, de que pretende apoderar-se. Se não fosse este interesse, ele desejaria o bem público com tanto entusiasmo como qualquer outro. Mesmo quando vende o seu voto, não é porque esteja extinta nele a vontade geral, mas sim porque a ilude. A falta que comete é a de modificar o aspecto da questão e corresponder, de maneira diferente, àquilo que se lhe pede: de tal modo que, em vez de dizer ao votar: «É vantajoso para o Estado», diz «É vantajoso para este homem ou para este partido que aconteça isto ou aquilo». E assim a lei da ordem pública nas assembleias é

mais a de interrogar e obter sempre uma resposta da vontade geral do que de a cumprir.

Muitas reflexões poderia fazer sobre o simples direito de votar em todos os actos de soberania, direito que ninguém pode tirar aos cidadãos; ou o de ajuizar, propor, estabelecer, discutir, que o governo só quer conceder aos seus membros; mas esta importante questão exigiria um outro tratado visto que neste não posso dizer tudo.

CAPÍTULO II

Dos sufrágios

Vê-se pelo capítulo precedente como, pelo modo como são tratados os negócios públicos, se pode ter uma ideia bastante exacta do estado em que se encontram os costumes e a saúde do corpo político. Quanto mais concordância houver nas assembleias, ou seja, quanto mais as opiniões se aproximarem da unanimidade, mais dominante será a vontade geral; mas as longas discussões, as dissensões, o tumulto, anunciam o ascendente dos interesses particulares e o declínio do Estado.

Isto surge menos evidente quando duas classes fazem parte da sua constituição, como os patrícios e os plebeus de Roma, cujas querelas sempre perturbavam os comícios, mesmo nos bons tempos da república; mas esta excepção é mais aparente do que real; porque, neste caso, devido ao defeito inerente do corpo político, existem por assim dizer, dois Estados num só; e o que não é verdade para os dois em conjunto, é para cada um deles isoladamente. E, de facto, mesmo nos tempos mais agitados, quando o senado não se intrometia, os plebiscitos do povo decorriam sempre

tranquilamente e com o maior número de votantes; os cidadãos só tinham um interesse, o povo só tinha uma vontade.

Com a morte da sociedade, volta a unanimidade: é quando os cidadãos, caídos na escravidão, já não têm liberdade nem vontade. Então, o medo e a lisonja transformam os sufrágios em aclamações, não se delibera, adora-se ou amaldiçoa-se. Era desta forma vil que o senado dava o seu parecer na época dos imperadores. Por vezes recorriam a precauções ridículas. Conta Tácito que, no tempo de Otão, os senadores faziam um barulho espantoso enquanto amaldiçoavam Vitélio porque temiam que ele soubesse o que cada um deles dizia, se viesse a tornar-se o senhor.

Destas diversas considerações nascem as regras que devem regulamentar a contagem dos votos e o confronto das opiniões, consoante a vontade geral for mais ou menos fácil de conhecer e o Estado mais ou menos decadente.

Só há uma lei que, pela sua natureza, exige uma aceitação unânime; é o pacto social; porque a associação civil é entre todos os actos o mais voluntário; se todo o homem nasce livre e senhor de si mesmo, ninguém poderá, seja sob que pretexto for, escravizá-lo sem o seu consentimento. Decidir que o filho do escravo deve nascer escravo, é decidir que ele não nasça homem.

Logo, se existe quem se oponha ao pacto social, a sua divergência não invalida o contrato, mas impede-o de tomar parte nele; é um estranho entre os cidadãos. Quando se institui o Estado, a cidadania justifica-se pelo facto de nele viver. Habitar o território é submeter-se à soberania⁽³⁰⁾

Aceite o contrato, e como sua consequência, a opinião da maioria obriga todos os outros. Mas, pergunta-se, com pode um homem ser livre e ao mesmo tempo ter de conformar-se com vontades que não são as suas? Como

podem ser livres aqueles que se submetem a leis a que não deram a sua aprovação?

A isto respondo que o problema está mal colocado. O cidadão aprova todas as leis, aquelas que não obtiveram o seu acordo e até as que o punem se não as respeitar. A vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral; é devido a ela que são cidadãos e livres⁽³¹⁾. Quando se propõe uma lei, o que se pede de cada um não é que a aprove ou a rejeite, mas se está ou não conforme com a vontade geral, que é também a sua: cada cidadão, ao entregar o seu voto, dá assim a sua opinião e, pela contagem dos votos, exprime-se a vontade geral. Quando vence a opinião contrária à minha, isso só prova que eu estava enganado e que o que eu considerava como sendo a vontade geral, não o era afinal. Se a minha opinião particular a tivesse vencido, teria procedido de maneira diferente daquela que tinha querido e então deixaria de ser livre.

Isto significa que todas as faculdades da vontade geral residem na maioria; e, quando assim não acontece, seja qual for o caminho que se tome, a liberdade deixa de existir.

Ao demonstrar como a vontade privada pode substituir a vontade geral nas deliberações públicas, indiquei os meios que se devem usar para evitar este abuso. No que diz respeito ao número de votos necessários para que esta vontade se exprima, dei também as regras que o podem determinar. A diferença de um voto quebra o empate; uma voz contrária desfaz a unanimidade; mas, entre a unanimidade e o empate, existem muitos termos a que se podem atribuir números, consoante o estado e as necessidades do corpo político.

Duas regras gerais podem estabelecer-se: uma afirma que quanto mais importantes e graves forem as deliberações, mais deve aproximar-se da unanimidade a opinião que triunfe; a outra diz que quanto mais rapidez exigir uma

questão a tratar, mais deve diminuir a diferença resultante da divergência de opiniões; nas deliberações que têm absoluta necessidade de resolução imediata, basta a diferença de um voto. A primeira destas regras é mais conveniente para as leis, a segunda para as questões a tratar. Diga-se o que se disser, é pela combinação destas regras que se obtém as circunstâncias mais favoráveis para a maioria se pronunciar.

CAPÍTULO III

Das eleições

No que diz respeito às eleições do príncipe e dos magistrados, que são, como já disse, actos complexos, há dois caminhos a seguir: a eleição e o sorteio. Tanto um como outro foram usados em várias repúblicas e ainda hoje se assiste a uma combinação muito complicada dos dois na eleição do doge de Veneza.

«O sufrágio por sorteio», diz Montesquieu, «é próprio da democracia». Concordo, mas como se processa? «O sorteio», continua Montesquieu, «é uma forma de eleger que não afecta ninguém e em que todos os cidadãos têm a possibilidade de servir a pátria». Isto não pode considerar-se como uma razão.

Se atendermos a que a eleição dos dirigentes é uma função do governo e não da soberania, teremos de concordar que o sorteio está mais de acordo com a natureza da democracia, em que a administração é tanto melhor, quanto menos os seus actos se multiplicarem.

Em toda a verdadeira democracia, a magistratura não é uma vantagem mas uma pesada tarefa e não é justo que seja imposta a este ou àquele. Só a lei pode impor este cargo

àquele que o sorteio indicar. Porque, neste caso em que as condições são iguais para todos e a eleição não depende da vontade humana, não há circunstâncias particulares que alterem a universalidade da lei.

Na aristocracia, o príncipe elege o príncipe, o governo mantém-se por si mesmo e os sufrágios estão bem confiados.

O exemplo da eleição do doge de Veneza, confirma esta diferença, em vez de a anular; esta forma mista convém a um governo misto. É um erro considerar o governo de Veneza como uma verdadeira aristocracia. Se o povo não participa no governo, a verdade é que a própria nobreza é uma parte do povo. Uma multidão de pobres Barnabotes nunca tornou posse de qualquer magistratura e da sua nobreza não obtém mais do que o vão título de excelência e o direito de assistir ao grande Conselho. Neste grande conselho, que é tão numeroso como o nosso conselho geral em Genebra, os seus ilustres membros não gozam de mais privilégios do que os nossos simples cidadãos. É certo que, abstraindo da extrema disparidade das duas repúblicas, a burguesia de Genebra representa exactamente o patriciado veneziano; os nossos nativos e habitantes correspondem aos cidadãos e ao povo de Veneza; os nossos camponeses, aos súbditos da terra firme; enfim seja qual for o modo como se considere esta república, abstraindo da sua grandeza, o seu governo não é mais aristocrático do que o nosso. Mas, como não temos um dirigente para toda a vida, também não sentimos grande necessidade de sorteio.

As eleições por sorteio teriam poucos inconvenientes numa verdadeira democracia onde tudo é igual, quer nos costumes, quer no talento, tanto nas leis como nos bens e onde a eleição seria quase indiferente. Mas eu disse já que nunca existiu uma verdadeira democracia.

Quando a eleição e o sorteio se combinam, a primeira deve preencher os lugares que exigem determinadas qualidades, tais como os cargos militares; o outro é mais conveniente para aqueles em que baste o bom senso, a justiça, a integridade, tais como as que dizem respeito à jurisdição porque, num Estado bem constituído, estas qualidades são comuns a todos os cidadãos.

Nem o sorteio nem os sufrágios têm lugar no governo monárquico. Se o monarca é, por direito, o único príncipe e o único magistrado, só a ele compete a eleição dos seus ministros. Quando o abade de Saint-Pierre propunha multiplicar os conselhos do rei de França e, por escrutínio, eleger os seus membros, não pensava que a sua proposta provocaria a transformação do governo.

Ainda não me referi à votação nem à recolha de votos nas assembleias do povo; mas a este respeito talvez a história da civilização romana possa explicar mais claramente todas as normas que eu estabelecesse. Para um leitor atento não é indignificante ver mais em pormenor como eram tratados os negócios públicos e particulares num conselho de duzentos mil homens.

CAPÍTULO IV

Dos comícios romanos

Não temos documentos fidedignos dos primeiros tempos de Roma; temos até muitas razões para crer que a maior parte dos acontecimentos dados como sendo dessa época são lendários⁽³²⁾. De uma maneira geral, a parte mais instrutiva dos anais dos povos, que é a história do seu nascimento, é a que mais nos falta. Todos os dias a experiência

nos ensina as causas de que nascem as revoluções dos impérios: mas, como ainda não vimos surgir povos, só dispomos de conjecturas para explicar como se formaram.

Os usos estabelecidos pelo menos testemunham que tiveram um início. Entre as tradições que se acercam das origens, as que se devem considerar mais dignas de fé são aquelas que as maiores autoridades apoiam e as mais fortes razões confirmam. Foram estes os princípios que tentei seguir ao estudar como o mais poderoso povo da terra exercia o seu poder supremo.

Depois da fundação de Roma, a nova república, quer dizer, o exército do fundador, constituído por Albanos, Sabinos e estrangeiros, foi dividido em três grupos, que tomaram o nome de tribos. Cada uma delas subdividiu-se em dez cúrias e cada cúria em decúrias, à frente das quais se colocaram chefes designados por *curiões* ou *decuriões*.

Além disso, cada tribo formou um corpo de cem cavaleiros, chamado centúria, de onde se conclui que estas divisões, tão pouco características de um burgo, eram principalmente militares. Mas, talvez um instinto de grandeza impelisse Roma a dar, desde o início, a organização que mais convinha à capital do mundo.

Desta primeira divisão, logo resultou um inconveniente: enquanto os Albanos⁽³³⁾ e os Sabinos⁽³⁴⁾ estacionavam, os estrangeiros⁽³⁵⁾ cresciam incessantemente, devido a uma constante afluência e não tardou que excedessem os outros em número. A solução encontrada por Sêrvio para acabar com este perigoso abuso, foi transformar a divisão, e substituir a separação por raças, que aboliu, por outra, baseada nos locais da cidade que cada tribo ocupava. Em vez de três tribos fundou quatro, cada uma delas em sua colina de Roma de que tomaram os nomes. Assim, evitando a desigualdade presente, previu a do futuro; e a fim de que

esta divisão não fosse apenas de locais mas de homens, proibiu os habitantes de um bairro de passarem para outro; o que impediu as raças de se fundirem.

Duplicou também as três antigas centúrias de cavalaria e acrescentou-lhes mais doze, mas sempre com os antigos nomes; meio simples e sagaz pelo qual acabou por diferenciar o corpo dos cavaleiros, do povo, sem que este murmurasse.

A estas quatro tribos urbanas, Sérvio acrescentou mais quinze, chamadas rústicas, por serem formadas por habitantes do campo, divididos noutros tantos cantões. Mais tarde, criou outras ainda e o povo romano ficou finalmente dividido em trinta e cinco tribos, número que permaneceu até ao final da república.

Desta diferenciação entre as tribos da cidade e as do campo resultou um efeito digno de menção porque não houve um exemplo como este e a ele deve Roma a conservação dos seus costumes e a expansão do seu império. Seria de se pensar que as tribos urbanas iriam apossar-se do poder e das honrarias e que não tardariam em humilhar as tribos rústicas, pois deu-se precisamente o contrário, conhecido o gosto dos Romanos pela vida campesina. Esta tendência vinha do seu sábio fundador, que uniu à liberdade, os trabalhos do campo e os exercícios militares, e desterrou para a cidade as artes, os ofícios, a intriga, a fortuna, a escravatura.

Assim, tudo o que Roma tinha de ilustre vivia no campo e cultivava a terra, habituando-se a ver apenas nela o sustentáculo da república. Este Estado, que era o dos mais dignos patrícios, foi honrado por todo o mundo; a vida simples e laboriosa dos aldeões foi preferida à existência ociosa e frouxa dos burgueses de Roma; e aquele que na cidade nunca passaria de um infeliz proletário, como tra-

balhador do campo tornava-se cidadão respeitado. Não foi sem motivo, dizia Varrão, que os nossos ilustres antepassados fizeram nas aldeias a sementeira desses homens robustos e valentes que os defendiam na guerra e os alimentavam na paz. Plínio disse que as tribos dos campos eram honradas pelos homens que as formavam; e para as da cidade eram transferidos, com ignomínia, os covardes que as aviltavam. O Sabino Ápio Cláudio, ao vir estabelecer-se em Roma, foi acumulado de honras e inscrito numa tribo rústica que tomou depois o nome da sua família. Enfim, todos os libertos ingressavam nas tribos urbanas, nunca nas rurais; e não há exemplo, durante toda a república, de que um único destes libertos tivesse alcançado a magistratura, embora se tornasse cidadão.

Esta norma era excelente mas foi levada tão longe que deu origem a uma transformação e certamente a um abuso de administração.

Primeiro os censores, que durante muito tempo tinham tomado para si o direito de transferir arbitrariamente os cidadãos de uma tribo para outra, acabaram por permitir que a maior parte se inscrevesse naquela que mais lhe agradasse, permissão que nenhuma utilidade tinha e retirava aos censores uma das suas melhores armas. Além disto, os grandes e os poderosos inscreviam-se todos nas tribos do campo e os libertos, uma vez cidadãos, juntavam-se à população da cidade onde as tribos já não tinham local nem território e se encontravam tão misturadas que só pelos registos se podiam diferenciar os seus membros; foi assim que a ideia de tribo perdeu a realidade e quase se tornou numa quimera.

Aconteceu também que as tribos da cidade, por serem aquelas onde a admissão era mais fácil, foram muitas vezes as mais fortes nos comícios e venderam o Estado àqueles

que se dignavam comprar os votos da canalha que as formavam.

Quanto às cúrias, como o fundador tinha dez em cada tribo, todo o povo romano, encerrado dentro das muralhas da cidade, se encontrou constituído por trinta cúrias em que cada uma tinha os seus templos, os seus deuses, ou seus funcionários, os seus sacerdotes, as suas festividades, denominadas *Compitalia*, semelhantes às *Paganalia*, que foram mais tarde as das tribos camponesas.

Numa nova divisão, Sêrvio, como não pôde dividir o número de trinta pelas suas quatro tribos, não quis modificá-las; e as cúrias, independentes das tribos, tornaram-se uma nova classificação dos habitantes de Roma: mas não foi devido às cúrias, nem às tribos campesinas, nem ao povo que as constituía, que a organização militar de Rómulo se tornou inútil, mas sim porque as tribos já não eram mais do que uma instituição puramente civil e porque fora adoptada nova forma de recrutamento das tropas. Assim, ainda que todos os cidadãos estivessem inscritos nas tribos, faltava ainda muito para que todos o estivessem nas cúrias.

Sêrvio fez uma terceira classificação que não tinha qualquer relação com as duas precedentes e que, pelos seus efeitos, veio a ser a mais importante de todas. Distribuiu todo o povo romano por seis classes, que não caracterizou nem pelo local nem pelos homens, mas sim pelos bens: de maneira que as primeiras classes eram preenchidas pelos ricos, as últimas pelos pobres, e as médias por quem dispusesse de uma fortuna medíocre. Estas seis classes estavam subdivididas em cento e noventa e três agrupamentos, chamados centúrias; estes agrupamentos estavam distribuídos de tal modo, que só a primeira classe abarcava mais de metade e a última formava apenas uma. E assim, a primeira classe que era a menos numerosa em homens, era

aquela que dispunha de mais centúrias, enquanto que a última só contava com uma subdivisão, embora compreendesse mais de metade da população de Roma.

Para que o povo não vislumbrasse as consequências desta última reforma, Sérvio, fingiu dar-lhe um carácter militar: incorporou na segunda classe duas centúrias de armeiros, e, na quarta, duas de máquinas de guerra; em cada classe, excepto na última, separou os jovens dos velhos, quer dizer, os que eram obrigados a empunhar as armas, daqueles que, pela idade e pelas leis, estavam livres do serviço militar; distinção que, mais do que a dos bens, impôs novos recenseamentos: finalmente, quis que a reunião se fizesse no campo de Marte e que todos aqueles que estivessem na idade de cumprir serviço militar trouxessem as suas armas.

E, se a última classe não foi dividida em jovens e velhos, foi porque não quis conceder à populaça que a formava a honra de pegar em armas pela pátria; para se ter o direito de a defender é preciso, antes de mais nada, ter um lar: entre as numerosas tropas de mendigos que hoje tanto brilho dão aos exércitos dos reis, talvez não se encontrasse um homem que não fosse expulso pelo desprezo de uma corte romana, quando os soldados eram os defensores da liberdade.

Contudo, na última classe, ainda havia uma diferenciação entre os proletários e os *capite censi*. Os primeiros não estavam inteiramente desqualificados, pelo menos, davam cidadãos ao Estado e mesmo soldados em casos de extrema gravidade. Aqueles que nada tinham e que só pelas cabeças eram recenseados eram considerados como completamente inúteis e Mário foi o primeiro que se dignou recrutá-los.

Sem decidir aqui se este cadastro era ou não mau em si mesmo, julgo poder afirmar que só os costumes simples dos primeiros Romanos, o seu desinteresse, o seu gosto pela agricultura, o seu desprezo pelo comércio e pela ganância

do lucro, o tornaram praticável. Qual o povo moderno, com a sua avidez devoradora, o espírito inquieto, a intriga, que possa manter durante vinte anos uma tal instituição, sem subverter todo o Estado? E não dissemos ainda que os costumes e a crítica, mais fortes do que a instituição, corrigiram o vício em Roma e que houve ricos que foram obrigados a viver entre os pobres por muito terem ostentado a sua riqueza.

Depois disto, já se compreende a razão por que foram mencionadas apenas cinco classes, quando na realidade elas foram seis. A sexta, que não fornecia nem soldados ao exército nem votantes ao campo de Marte⁽³⁶⁾, raramente se contava com ela.

Foram estas as diferentes classes do povo romano. Vejamos agora a influência que tinham nas assembleias. Estas, quando legitimamente convocadas chamavam-se comícios: realizavam-se quase sempre na praça de Roma ou no campo de Marte e dividiam-se em comícios por cúrias, comícios por centúria e comícios por tribos, consoante a forma como estivessem organizadas. Os comícios por cúrias foram instituídos por Rómulo, os por centúrias, por Sêrvio, os por tribos pelos tribunos do povo. Nenhuma lei era sancionada, nenhum magistrado era eleito, fora dos comícios; e, como não havia nenhum cidadão que não estivesse inscrito numa cúria, numa centúria ou numa tribo, conclui-se que ninguém estava impedido do direito de votar, e que o povo romano era, de facto e por direito, verdadeiramente soberano.

Para que os comícios se realizassem legitimamente e para que aquilo que neles se decidisse tivesse força de lei, eram necessárias três condições: a primeira que o magistrado que as convocava dispusesse para o efeito da necessária autoridade; segundo, que a assembleia se efectuasse nos dias permitidos pela lei; a terceira, que os augúrios fossem favoráveis.

A razão da primeira condição não necessita de explicação; a segunda é devida a uma questão de organização; não eram permitidos os comícios em dias feriados ou de feira, em que a gente do campo que vinha a Roma para tratar dos seus assuntos, não tinha tempo para passar todo o dia na praça pública. Com a terceira, o senado puxava as rédeas a um povo orgulhoso e vivo e moderava o ardor dos tribunos rebeldes: mas estes encontraram vários processos para se livrarem deste entrave.

As leis e a eleição dos dirigentes não eram os únicos pontos submetidos ao juízo dos comícios: desempenhando o povo romano as mais importantes funções do governo, podia dizer-se que a sorte da Europa se decidia nestas assembleias. Esta variedade de objectivos dava lugar às diversas formas que os comícios tornavam, consoante as matérias em que deviam pronunciar-se.

Para ajuizar das diferentes formas basta compará-las. Rómulo, ao instituir as cúrias, tivera em vista, para manter o seu domínio, servir-se do povo para conter o senado e do senado para conter o povo. Deu ao povo toda a autoridade do número para contrabalançar a do poderio e das riquezas que concedera aos patrícios. Mas, de acordo com o espírito da monarquia, apesar de tudo, deu mais vantagens aos patrícios com a influência dos seus clientes na maioria dos sufrágios. Esta admirável instituição dos patronos e dos clientes foi uma obra-prima de política e de humanidade, sem a qual o patriciado, tão contrário ao espírito da república, não poderia sobreviver. Roma foi a única que teve a honra de dar ao mundo este belo exemplo, de que nunca resultou abuso e que, contudo, nunca foi seguido.

Este sistema das cúrias, que subsistiu durante a época dos reis até Sérvio, não se considerando legítimo o reinado

do último Tarquínio, originou que as leis reais fossem geralmente conhecidas pelo nome de *leges curiatce*.

Com a república, as cúrias sempre limitadas às quatro tribos urbanas que eram formadas quase exclusivamente pela população de Roma, não podiam convir nem ao senado representante dos patrícios, nem aos tribunos que, embora fossem plebeus, eram os dirigentes dos cidadãos ricos. Foram desacreditados e foi tal a sua degradação que os seus trinta lictores reunidos faziam o que os comícios por cúrias deveriam fazer.

O sistema das centúrias era tão favorável à aristocracia que não se compreende como o senado não triunfava sempre nos comícios que se designavam com este nome e em que eram eleitos os côsules, os censores e outros magistrados curuis. De facto, das cento e noventa e três centúrias que formavam as seis classes de todo o povo romano, noventa e oito pertenciam à primeira classe e, se os votos se contavam pelas centúrias, só esta primeira classe levava vantagem sobre todas as outras em número de votos. Quando todas estas centúrias estavam de acordo, os sufrágios deixavam de ser recolhidos: o que a minoria decidira era considerado como uma decisão de maioria; e pode dizer-se que nos comícios por centúrias os assuntos resolviam-se mais pela maioria dos escudos do que pela dos votos.

Mas esta extrema autoridade era moderada de duas maneiras: a primeira, porque os tribunos e sempre um grande número de plebeus, que pertenciam à classe dos ricos, equilibravam a influência dos patrícios.

A segunda consistia nisto: em vez de fazer com que as centúrias votassem pela sua hierarquia, o que sempre obrigaria a começar pela mais elevada, tirava-se uma à sorte⁽³⁷⁾ e apenas esta elegia; e só depois, num outro dia, todas as centúrias chamadas pela sua ordem hierárquica repetiam

a eleição, para quase sempre a confirmarem. Retirava-se à hierarquia a autoridade de dar o exemplo, para a entregar à sorte, de acordo com os princípios da democracia.

Resultava deste processo ainda uma outra vantagem: a de os cidadãos do campo terem tempo, entre as duas eleições, para se informarem do mérito do candidato provisoriamente nomeado, e darem o seu voto com conhecimento de causa. Mas, com o pretexto de que era necessária a rapidez, aboliu-se este uso e as duas eleições realizavam-se no mesmo dia.

Os verdadeiros conselhos do povo romano eram os comícios por tribos. Só os tribunos podiam convocá-los; neles se elegiam os tribunos, neles se decidiam os plebiscitos. E aí o senado, não só não dispunha de qualquer hierarquia, como nem sequer tinha o direito de assistir; e eram obrigados a obedecer a leis em que não tinham podido votar; neste aspecto, os senadores eram menos livres que os cidadãos mais desqualificados. Era, de facto, uma injustiça que por si só bastava para invalidar os decretos de uma comunidade pois não tinham sido admitidos todos os seus membros. Mesmo que todos os patrícios tivessem assistido a estes comícios, apenas como particulares e pelo direito que lhes concedia a sua qualidade de cidadãos, pouca influência exerceriam numa forma de sufrágio que se realizava de indivíduo para indivíduo e onde o proletário mais modesto tinha tanta influência como príncipe do senado.

Vemos assim que, além da ordem que resultava destes vários processos para a recolha dos votos de um tão grande povo, estas formas eram também as que melhor correspondiam aos efeitos que se pretendiam obter.

Sem entrar em mais pormenores, conclui-se dos esclarecimentos anteriores que os comícios por tribos eram os mais favoráveis ao governo popular e os comícios por cen-

túrias, à aristocracia. Quanto aos comícios por cúrias, em que só a população formava a maioria, como só eram bons para favorecer a tirania e os maus desígnios tiveram de cair em descrédito e os próprios revoltosos puseram de parte um processo que permitia conhecer os seus projectos. É certo que toda a majestade do povo romano só residia nos comícios por centúrias, os únicos que estavam completos; atendendo a que nos comícios por cúrias faltavam as tribos camponesas e nos comícios por tribos, o senado e os patrícios.

Quanto ao processo de recolha dos sufrágios, este era entre os primeiros Romanos, tão simples quanto os seus costumes, embora menos simples do que em Esparta. Cada um dava o seu voto em voz alta, enquanto um escrivão os ia escrevendo: a maioria dos votos em cada tribo determinava a sufrágio da tribo; a maioria dos votos entre as tribos determinava o sufrágio do povo; o mesmo se dava com as cúrias e as centúrias. Esta prática era boa enquanto a honestidade reinasse entre os cidadãos e enquanto cada um tivesse vergonha de dar publicamente o seu voto a uma opinião injusta ou a um súbdito indigno; mas quando o povo se corrompe e os votos se compram, convém que eles se dêem em segredo para que a desconfiança detenha os compradores e os velhacos tenham uma possibilidade de não se tornarem traidores.

Sei que Cícero lamenta esta alteração e que em parte lhe atribui a ruína da república. Mas embora reconheça o peso que deve ter aqui a autoridade de Cícero, não sou da sua opinião: pelo contrário, penso que, precisamente por não se terem feito alteração idênticas, se precipitou a perda do Estado. E assim como o regime de gente sã já não é própria para os doentes, também não devemos governar um povo corrupto com as leis que mais convém a um bom

povo. Nada prova melhor esta máxima do que a duração da república de Veneza que, se ainda existe, é apenas porque as suas leis só são boas para homens perversos.

Distribuíram-se então tabuinhas, onde cada cidadão escrevia sem que se soubesse qual era a sua opinião: assim se estabeleceram novas formalidades para a recolha das tabuinhas, a contagem dos votos, do confronto de números, etc: o que não impediu que a fieldade dos funcionários encarregados destas funções⁽³⁸⁾ fosse muitas vezes suspeita. Enfim, para impedir a intriga e o tráfico de votos fizeram-se éditos cuja infinidade só demonstrou que eram inúteis.

Nos seus últimos tempos foi necessário recorrer a expedientes extraordinários para suprimir a insuficiência das leis; umas vezes imaginavam-se milagres; mas, se este processo se impunha ao povo, já não tinha o mesmo efeito naqueles que o governavam; outras, convocava-se de repente uma assembleia antes que os candidatos tivessem tempo para fazer as suas manobras; e noutras ainda, falava-se durante toda uma sessão quando se via o povo prestes a tomar um mau partido. Mas enfim a ambição iludia tudo e o que é incrível é que no meio de tantos abusos, este povo imenso, graças aos seus antigos regulamentos, continuasse a eleger os magistrados, a elaborar as leis, a julgar as causas, a resolver os problemas particulares e públicos, quase com tanta facilidade como o próprio senado.

CAPÍTULO V

Do tribunato

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

indestrutíveis alteram incessantemente estas relações, institui-se então uma magistratura particular, que não estabeleça unidade com as outras, que volte a colocar cada termo no seu verdadeiro lugar e que sirva de união, ou de termo médio, quer entre o príncipe e o povo, quer entre o príncipe e o soberano, quer simultaneamente para ambos os lados, se for necessário.

Esta entidade a que chamarei *tribunato* é a depositária das leis e do poder legislativo. Uma vez serve para proteger o soberano dos actos do governo, como faziam em Roma os tribunos do povo; noutras, para dar apoio ao governo quando o povo o ataca, como faz Veneza no conselho dos Dez; ou ainda para manter o equilíbrio entre uma e outra parte, como era o caso dos éforos, em Esparta.

O tribunato não é uma parte constitutiva da cidade e não deve participar do poder legislativo, nem do poder executivo mas, por isso mesmo, o seu poder é maior; porque, se nada pode fazer, tudo pode impedir mais inviolável e mais respeitado, como defensor das leis, do que o príncipe que as executa ou do que o soberano que as elabora. Foi o que muito claramente se viu em Roma, quando esses orgulhosos patrícios que sempre desprezavam o povo, se viram forçados a curvar-se perante um simples funcionário popular sem presságios nem jurisdição.

O tribunato, prudentemente moderado, é o apoio mais firme de uma boa constituição; mas, por pouca força que tenha, ele derruba tudo: a fraqueza não está na sua natureza e, contanto que seja qualquer coisa, nunca deixa de corresponder ao que é necessário.

Degenera em tirania quando usurpa o poder executivo, de que é apenas o moderador, ou quando quer dispensar as leis, que é missão sua proteger. O enorme poder dos éforos que se exerceu sem perigo enquanto Esparta con-

servou os seus costumes, apressou a corrupção iniciada. O sangue de Agis, degolado pelos tiranos, foi vingado pelo seu sucessor: o crime e o castigo dos éforos igualmente apressaram a perda da república; e, depois de Cleomenes, Esparta nada mais foi. Roma morreu da mesma maneira; e o poder excessivo dos tribunos, usurpado por decreto, acabou por servir, através de leis destinadas a trazer a liberdade, para salvaguardar os tiranos que a destruíam. Quanto ao conselho dos Dez, em Veneza, é um tribunal de sangue, horrível tanto para os patrícios como para o povo e que, longe de proteger as leis, serve apenas, depois de se aviltar, para preparar nas trevas os crimes de que ninguém ousa acusá-lo.

O tribunato enfraquece, como o governo, pela multiplicação dos seus membros. Quando os tribunos do povo romano, que primeiro foram dois, depois cinco, quiseram duplicar este número, o senado consentiu, certo de que a acção de uns anularia a dos outros, o que não deixou de acontecer.

O melhor meio de evitar as usurpações desta entidade poderosa, meio que até hoje nenhum considerou, seria não o tornar permanente e regular os intervalos durante os quais estivesse abolido. Estes intervalos que não devem ser tão grandes que permitam aos abusos tempo para se consolidarem, podem ser fixados pela lei, de modo que seja fácil substituí-la por comissões especiais, sempre que for necessário.

Este meio parece-me não trazer inconveniente, pois, como já o disse, o tribunato, que não faz parte da constituição, pode ser anulado, sem que esta seja afectada; e parece-me eficaz, porque um magistrado de nomeação recente nunca dispõe do poder que tinha o seu antecessor, mas daquele que a lei lhe confere.

CAPÍTULO VI

Da ditadura

A inflexibilidade das leis, que as impede de se adaptarem aos acontecimentos, pode, em certos casos, torná-las prejudiciais e causar, na sua crise, a perda do Estado. A ordem e a lentidão do formalismo exigem um tempo que as circunstâncias por vezes não permitem. Podem citar-se inúmeros casos que o legislador não previu e é uma clarividência muito necessária ter consciência de que não é possível prever tudo.

Não se deve consolidar as instituições políticas ao ponto de não ser possível suspender o seu efeito. A própria Esparta permitiu que as suas leis dormissem.

Só as grandes ameaças podem justificar o perigo de alteração na ordem pública e nunca se deve impedir o poder sagrado das leis se isso não for necessário à salvação da pátria. Nestes casos, raros e evidentes, confia-se ao mais digno a missão de velar pela segurança pública. Esta autoridade pode ser concedida de duas maneiras, conforme a natureza do perigo.

Se, para o afastar, basta aumentar a actividade do governo, o poder concentra-se em um ou dois dos seus membros e assim não é a autoridade das leis que é alterada mas apenas a maneira de ser administrada. Quando o perigo é tão grande que o próprio sistema das leis constitui obstáculo a uma boa defesa, então nomeia-se um chefe supremo que emudeça as leis e suspenda temporariamente a autoridade soberana. Num tal caso, a vontade geral não favorece dúvidas visto ser evidente que o primeiro desejo do povo será evitar a perda do Estado. Desta maneira, a suspensão da autoridade legislativa não a contraria: o magistrado que a emudeceu

não pode restituir-lhe a voz. Domina-a mas não a representa. Tudo lhe é permitido, excepto as leis.

O primeiro processo era usado pelo senado romano quando, por uma fórmula consagrada, encarregava os cônsules de velarem pela salvação da república. O segundo tinha lugar quando um dos cônsules nomeava um ditador⁽³⁹⁾, uso de que Alba tinha dado o exemplo a Roma.

No início da república, muitas vezes se recorreu à ditadura porque o Estado não possuía ainda uma base bastante sólida para se sustentar apenas pela força da sua constituição.

Os costumes, que então tornavam inúteis muitas precauções que noutros tempos seriam tomadas, não receavam que o ditador abusasse da sua autoridade e, menos ainda, que tentasse mantê-la para além do limite. Pelo contrário, parecia que este grande poder era uma carga demasiado pesada para aquele a quem fora atribuído, a julgar pela forma como ele se apressava a libertar-se, como se a tarefa de substituir a lei fosse demasiado difícil e perigosa.

Não é o perigo do abuso, mas o do envelhecimento, que me leva a censurar o uso imprudente desta suprema magistratura nos primeiros tempos; porque, enquanto a prodigalizavam nas eleições, nas festividades, em casos de puro formalismo, era de temer que se tornasse menos poderosa quando dela se tivesse verdadeira necessidade e que todos se habituassem a encará-la como um título vão utilizado para cerimónias vãs.

Para o final da república, os Romanos, já mais circunspectos, eram tão avaros em usar a ditadura como noutros tempos eram pródigos. Era fácil de ver que o seu receio não se justificava, que a fraqueza da capital lhes oferecia garantia quanto aos magistrados que tinha no seu seio, que um ditador podia, em certos casos, defender a liberdade pública, sem nunca atentar contra ela, e que os ferros de

Roma nunca poderiam ser forjados pela cidade, mas pelos seus exércitos. A fraca resistência que Mário ofereceu a Sila, e Pompeu a César, bem demonstrou o que se podia esperar da autoridade interna, em face da força externa.

Este erro levou-os a cometer grandes faltas como, por exemplo, aquela de não ter nomeado um ditador no caso de Catilina; porque, tratando-se de um problema interno da cidade ou, quando muito, de alguma província da Itália, a autoridade ilimitada que as leis permitiam ao ditador facilmente teria desfeito a conjura que só foi sufocada por um conjunto de felizes acasos que nunca a prudência humana deve esperar.

Em vez disso, o senado contentou-se em dar todo o poder aos cônsules, dando origem a que Cícero, para agir eficazmente, se visse obrigado a transgredir este poder num ponto capital e que, se as primeiras manifestações de alegria aprovavam a sua conduta, nem por isso deixaram de lhe pedir contas do sangue dos cidadãos que, contrariamente às leis, fora derramado, acusação que nunca poderia ser dirigida a um ditador. Mas a eloquência do cônsul tudo venceu; e ele próprio, ainda que Romano, por amar mais a sua glória do que a sua pátria, não procurou a forma mais legítima e mais segura de salvar o Estado, mas aquela que mais honra lhe trouxesse⁽⁴⁰⁾. E assim, foi com justiça que o honraram como libertador de Roma e o puniram por não ter respeitado as leis. Por muito brilhante que tivesse sido a sua actuação, o certo é que beneficiou de indulgência.

De resto, seja qual for a maneira pela qual se confie esta importante missão, cumpre fixar-lhe um prazo muito curto que nunca possa ser prolongado. Nas crises que a impõem, depressa se decide a salvação do Estado ou a sua perda; mas logo que se deixa de sentir a sua necessidade, a ditadura

toma-se tirânica e inútil. Em Roma, os ditadores só eram consentidos por seis meses e a maior parte abdicava antes do final do seu mandato. Se fosse mais longo o período, talvez se sentissem tentados a prolongá-lo, como fizeram os decênviros. O ditador só devia dispor do tempo necessário para resolver o problema que motivou a sua eleição; assim, não lhe seria possível ocupar-se de outros projectos.

CAPÍTULO VII

Da censura

Tal como a declaração da vontade geral é feita pela lei, assim a expressão do juízo público se manifesta pela censura. A opinião pública é como que uma lei de que o censor é o ministro e que, seguindo o exemplo do príncipe, se aplica aos casos individuais.

Mas longe está o tribunal censório de ser o árbitro da opinião do povo, é apenas o seu declarante, e, se não se limitar a este papel, as suas decisões são inúteis e sem valor. É inútil distinguir os costumes de uma nação daquilo que merece a sua estima porque tende para o mesmo princípio e necessariamente se confunde. Em todos os povos, não é a natureza, mas a opinião quem decide na escolha dos seus prazeres. Corrige as opiniões dos homens e os seus costumes tornar-se-ão mais puros. Ama-se sempre o que é belo ou o que como tal se julga, mas deste juízo nasce o engano; e é aqui que é necessário orientar. Quem julga os costumes, julga a honra e da opinião tira a sua lei.

As opiniões de um povo nascem da sua constituição. Ainda que a lei não determine os costumes é a legislação

que os faz nascer; quando a legislação enfraquece, os costumes degeneram; e não será o juízo dos censores que fará o que a forçadas leis não conseguiu fazer.

Daqui se conclui que a censura pode ser útil para conservar os costumes mas não para os restabelecer. Institui censores, quando as leis estão em vigor; mas, logo que elas são esquecidas, perdi toda a esperança: nada de legítimo pode ter força quando as leis já não a têm.

A censura mantém os costumes ao impedir a opinião de se corromper, ao conservar a sua rectidão pela prática da honestidade, ao apoiá-la, algumas vezes, quando está hesitante. O uso dos padrinhos nos duelos, levado até ao furor no reino da França, foi abolido apenas com estas palavras do édito do rei: «Quanto àqueles que têm a cobardia de recorrer a terceiros». Este juízo, destinado a modificar a opinião pública, triunfou inteiramente. Mas quando os éditos afirmaram que era também cobardia bater-se em duelo, o que é verdade, mas contrário à opinião comum, o povo troçou desta decisão, sobre a qual já tinha juízo formado.

Disse, num outro momento⁽⁴¹⁾, que a opinião pública, não estando submetida a qualquer acto judicial, não precisa de tribunal que a represente. Nunca será devidamente admirada a arte e a energia, completamente perdidas entre os modernos, com que ela era usada entre os romanos e melhor ainda entre os Lacedemónios.

Certa vez em que um homem de maus costumes deu uma boa opinião no conselho de Esparta, os éforos, sem lhe prestarem atenção, fizeram com que a mesma sugestão fosse exposta por um cidadão virtuoso. Que honra para um e que nódoa para o outro e, no entanto, sem que qualquer deles tivesse recebido um louvor ou uma censura! Uns quantos ébrios de Samos sujaram o tribunal dos éforos: no

dia seguinte, por édito público, foi permitido que os habitantes daquela ilha pudessem ser vis. Um verdadeiro castigo teria sido menos severo que uma tal impunidade. Quando Esparta se pronunciou sobre o que era, ou não era, honesto, a Grécia não apelou desse juízo.

CAPÍTULO VIII

Da religião civil

No início, os homens não tiveram outros reis que não fossem os deuses, nem outro governo que não fosse o teocrático. Raciocinaram como Calígula e nesse tempo faziam-no com justeza. Foi necessária uma longa transformação nos sentimentos e nas ideias para que decidissem aceitar o seu semelhante como senhor e lhe atribuissem o mérito de estarem contentes com isso.

Apenas do facto de se colocar Deus à frente de cada sociedade, se teria de concluir que os deuses seriam tantos quantos os povos. Dois povos estranhos um ao outro e quase sempre inimigos não poderiam reconhecer durante muito tempo um mesmo senhor; dois exércitos em plena batalha nunca obedeceriam ao mesmo chefe. Assim, das diferenças entre nacionalidades resulta o politeísmo e deste, a intolerância religiosa e civil, que é naturalmente a mesma, como adiante se dirá.

A fantasia que os Gregos tiveram de pretender identificar os seus deuses, entre as divindades dos povos bárbaros, nasceu da ideia de os considerarem também como os naturais soberanos desses povos. Mas, nos nossos dias, seria uma erudição muito ridícula a que quisesse estabelecer uma identidade entre os deuses das diferentes nações: como se

Moloch, Saturno e Cronos pudessem ser o mesmo deus! Como se o Baal dos Fenícios, o Zeus dos Gregos, o Júpiter dos Latinos fossem a mesma divindade! Como se pudesse haver alguma coisa de comum entre seres quiméricos conhecidos por nomes diferentes!

Se se perguntar a razão pela qual no paganismo, onde cada Estado tinha o seu culto e os seus deuses, não havia guerras religiosas, direi que era precisamente por isso, pelo facto de cada Estado ter o seu culto, tal como tinha o seu governo e por não separar os seus deuses das suas leis. A guerra política era também teológica; os limites dos departamentos dos deuses coincidiam com as fronteiras das nações. O deus de um povo não tinha qualquer direito sobre os outros povos. Os deuses dos pagãos não eram ciosos, distribuíam entre si o império do mundo: o próprio Moisés e o povo Hebreu concordavam com esta ideia quando falavam do Deus de Israel. É certo que consideravam como inexistentes os deuses dos cananeus, povos proscritos, votados à destruição, e de que deviam ocupar o território; mas reparai como falavam das divindades dos povos vizinhos que estavam proibidos de atacar: «Porventura não te é devido por direito», dizia Jefthe aos filhos de Amnon, «tudo o que possui o teu deus Camos? Logo também a nós nos pertencerá o que o Senhor nosso Deus alcançou com as suas vitórias»⁽⁴²⁾. Isto era, assim me parece, uma paridade reconhecida entre os direitos de Camos e os do Deus de Israel.

Mas quando os Judeus, submetidos aos reis da Babilónia e mais tarde aos da Síria, se obstinaram em não reconhecer outro deus que não fosse o seu, esta recusa, interpretada como uma rebelião contra o vencedor, valeu-lhes as perseguições que se lêem na sua história e de que não há outro exemplo antes do cristianismo⁽⁴³⁾.

Como cada religião estava unicamente ligada às leis do Estado que a prescrevia, não havia outra maneira de converter um povo, senão subjugá-lo; nem outros missionários que não fossem os conquistadores; e se a obrigação dos vencidos era a de mudarem de culto, antes de lhes falar nisso, era preciso vencê-los. Em vez de os homens combaterem pelos deuses, eram, como em Homero, os deuses que se batiam pelos homens; cada um pedia ao seu a vitória e pagava-a com novos altares. Os Romanos, antes de conquistarem uma fortaleza, intimavam os deuses a que a abandonassem; e se irritaram os deuses dos habitantes de Tarento foi porque os consideravam submetidos aos seus e obrigados a prestar-lhes homenagem. Permitiam que os vencidos conservassem os seus deuses e as suas leis. Uma coroa a Júpiter do Capitólio era quase sempre o único tributo que impunham.

Enfim, os Romanos que com o império expandiram também o seu culto e os seus deuses, e que muitas vezes adoptaram os dos vencidos e lhes concederam o direito de cidadania, acabaram por ter, entre os povos do seu vasto império, uma multidão de deuses e variadíssimos cultos, pouco mais ou menos os mesmos em toda a parte: e eis a razão por que o paganismo foi conhecido no mundo como uma única e mesma religião.

Foi nestas circunstâncias que Jesus veio estabelecer na terra um reino espiritual, o que, ao separar o sistema teológico do sistema político, originou que o Estado perdesse a sua unidade e provocou as lutas intestinas que nunca deixaram de perturbar os povos cristãos. Ora, esta nova ideia de um reino que não era deste mundo, que nunca conseguiu entrar na cabeça dos pagãos, fez com que os cristãos fossem sempre olhados como verdadeiros rebeldes que, sob a capa de uma hipócrita submissão, esperavam o

momento de se tornarem independentes e senhores para usurparem habilmente, a autoridade que, na sua fraqueza, fingiam respeitar. Foi esta a causa das perseguições.

O que os pagãos temiam acabou por acontecer. Então tudo mudou de aspecto; os humildes cristãos adoptaram uma outra linguagem e depressa se viu este reino que não era deste mundo surgir com um chefe bem visível e no mais violento despotismo.

Contudo, como continuou existindo um príncipe e leis civis, deste duplo poder resultou um perpétuo conflito de jurisdição que tornou impossível toda a boa *politie* nos Estados cristãos; sem nunca se chegar a saber a que senhor ou a que padre era preciso obedecer;

No entanto, alguns Estados na própria Europa ou nas suas proximidades, quiseram conservar ou restabelecer o antigo sistema, mas sem êxito: o espírito do cristianismo invadira tudo. O culto sagrado continuou independente do soberano e sem a necessária ligação com o Estado. Maomé teve uma visão sã, consolidou bem o seu sistema político e, enquanto a forma do seu governo vigorou entre os califas seus sucessores, a administração teve unidade e foi boa. Mas os Árabes, depois de atingirem a prosperidade, tornaram-se cultos, civilizados, indolentes e cobardes e foram subjugados pelos bárbaros: logo recomeçou a luta entre os dois poderes. E ainda que seja menos visível entre os maometanos do que na cristandade, ela generalizou-se sobretudo na seita de Ali, e há Estados, como a Pérsia, onde nunca deixa de se fazer sentir.

Entre nós, os reis de Inglaterra tornaram-se chefes da Igreja, tal como fizeram os czares: mas, com este título, são mais ministros do que senhores; o que ganharam foi mais o direito de a manter do que o de a transformar; não são legisladores, são príncipes. Onde quer que o clero se esta-

beleça⁽⁴⁴⁾, torna-se senhor e legislador da sua pátria. Existem portanto dois poderes, duas soberanias, na Inglaterra e na Rússia, tal como antes.

De todos os autores cristãos, o filósofo Hobbes foi o único que viu não só a enfermidade como também o seu remédio, e que teve a ousadia de propor a união das duas cabeças da águia, para se formar aquela unidade política sem a qual nunca o Estado ou o governo estarão bem constituídos. Mas devia ter notado que o espírito dominador do cristianismo era incompatível com o seu sistema, e que o interesse do sacerdote sempre será mais forte que o do Estado. O que torna odiosa⁽⁴⁵⁾ a sua política está mais no que nela há de justo e verdadeiro do que de horrível e falso.

Creio que, se os factos históricos se desenvolvessem sob este ponto de vista, seria fácil refutar as opiniões contrárias de Bayle e de Warburton, em que um pretende que nenhuma religião é útil à unidade política e em que o outro sustenta que, pelo contrário, o cristianismo é o seu mais forte apoio. Ao primeiro poderia demonstrar que nunca foi fundado um Estado sem que a religião lhe servisse de base; e ao segundo, que a lei cristã, no fundo, é mais prejudicial do que útil a uma forte constituição do Estado. Para melhor me fazer entender, basta-me precisar um pouco mais as ideias demasiado vagas da religião relacionadas com o meu tema.

A religião, considerada em relação à sociedade, que é geral ou particular, pode dividir-se também em duas espécies: a religião do homem e a do cidadão. A primeira, sem templos, sem altares, sem ritos, limitada ao culto puramente interior do Deus supremo e aos eternos deveres da moral, é a pura e simples religião do Evangelho, o verdadeiro teísmo, e aquilo a que se pode chamar o direito divino

natural. A outra, inscrita num único país, dá-lhes os seus deuses, os seus patronos próprios e tutelares. Têm os seus dogmas, os seus ritos, o seu culto exterior prescrito pelas leis: salvo a nação que a segue, para ela tudo é infiel, estranho, bárbaro; não reconhece os deveres e os direitos dos homens distantes dos seus altares. Foram assim todas as religiões dos primeiros povos, às quais se pode dar o nome de direito divino civil ou positivo.

Há uma terceira espécie de religião mais bizarra que, ao dar aos homens duas legislações, dois dirigentes, duas pátrias, os submete a deveres contraditórios, e os impede de ser simultaneamente devotos e cidadãos. Assim é a religião dos Lamas, assim é a dos Japoneses, assim é o cristianismo romano. A esta pode dar-se o nome de religião do sacerdote. Origina uma espécie de direito misto e insociável, que não tem nome.

Se considerarmos politicamente estas espécies de religiões, todas elas têm os seus defeitos. A primeira é tão evidentemente má, que é perder tempo divertirmo-nos a demonstrá-lo. Tudo aquilo que quebre a unidade social nada vale; todas as instituições que põem o homem em contradição consigo mesmo, nada podem valer.

A segunda é boa porque une o culto divino ao amor pelas leis e, ao fazer da pátria motivo de adoração dos cidadãos, ensina-lhes que servir o Estado é servir o deus tutelar. É uma espécie de teocracia na qual não deve haver outro pontífice que não seja o príncipe, nem outros sacerdotes que não sejam os magistrados. Então, morrer pela pátria, é ser-se mártir; violar as leis, um acto de impiedade; e submeter um culpado à execração pública, é entregá-lo ao furor dos deuses: *Sacer esto*.

Mas torna-se má quando, fundamentada no erro e na mentira, engana os homens e os faz crédulos, supersticiosos

e sufoca o verdadeiro culto da Divindade num vão cerimonial. Também é má quando, ao tornar-se exclusiva e tirânica, cria um povo sanguinário e intolerante que vive para a violência e para o extermínio, cuidando cometer uma santa acção ao matar todo aquele que não reconheça os seus deuses. Isto conduz um povo a um constante estado de guerra com todos os outros, perigoso para a sua própria segurança.

Resta a religião do homem ou o cristianismo, não o de hoje mas o do Evangelho, que é completamente diferente. Nesta religião santa, sublime, verdadeira, os homens, filhos do mesmo Deus, reconhecem-se como irmãos e o laço que os une nem com a morte se desfaz.

Mas esta religião, sem ter qualquer relação particular com a unidade política, deixa as leis entregues à sua própria força e nenhuma outra lhes traz; e assim, um dos grandes vínculos da sociedade particular fica sem efeito. Além disso, em vez de atrair para o Estado os corações dos cidadãos, liberta-os dele como de todas as coisas do mundo. Nada conhece de mais contrário ao espírito social.

Diz-se que um povo de verdadeiros cristãos formaria a mais perfeita sociedade que se possa imaginar. Nesta hipótese, só encontro uma única dificuldade: uma sociedade de verdadeiros cristãos nunca seria uma sociedade de homens.

Afirmo até que esta hipotética sociedade, com toda a sua perfeição, não seria a mais forte nem a mais duradoura; tão perfeita seria que perderia coesão e, na própria perfeição, encontraria a destruição.

Todos cumpririam o seu dever; o povo submeter-se-ia às leis; os dirigentes seriam justos e moderados, os magistrados íntegros, incorruptíveis; os soldados desprezariam a morte; não haveria luxo nem vaidade: tudo iria muito bem; mas não fiquemos por aqui.

O cristianismo é uma religião muito espiritual, preocupada unicamente com as coisas do céu; a pátria do cristão não é deste mundo. Cumpre o seu dever, é certo, mas sempre com uma profunda indiferença quanto ao bom ou ao mau êxito dos seus cuidados. Desde que nada tenha de que se censurar, pouco lhe importa que as coisas cá em baixo se encaminhem para o bem ou para o mal. Se o Estado é próspero, ele mal se atreve a usufruir da felicidade pública; teme orgulhar-se com a glória do seu país; se o Estado entra em decadência, ele abençoa a mão de Deus que castiga o seu povo.

Para que a sociedade fosse possível e a harmonia se mantivesse, seria necessário que todos os cidadãos, sem excepção, fossem igualmente bons cristãos; mas, se por infelicidade, existisse entre eles um ambicioso, um hipócrita, por exemplo, um Catilina ou um Cromwell, certamente ele tiraria bom partido dos seus piedosos compatriotas. A caridade cristã não permite que se diga mal do próximo. Logo que ele, pela astúcia, encontrasse maneira de se impor e de se apoderar de uma parte da autoridade pública, imediatamente surgiria um homem revestido de dignidade. Deus quer que ele seja respeitado, eis que se torna poderoso, Deus quer que lhe obedçam. O depositário deste poder abusa dele; é o açoite com que Deus castiga os seus filhos. Tomava-se consciência da necessidade de expulsar o usurpador: teria de se perturbar a tranquilidade pública, usar a violência, verter sangue: tudo isso não se harmoniza com a bondade do cristão e, ao fim e ao cabo, que importa que se seja livre ou escravo neste vale de lágrimas? O essencial é ganhar o paraíso e a resignação é mais um caminho para lá se chegar.

Vem uma guerra, os cidadãos marcham para o combate; nenhum entre eles pensa em fugir; cumprem o seu dever mas sem entusiasmo pela vitória; sabem melhor morrer do

que vencer. Vencedores ou vencidos, que importa? A Providência não: sabe melhor do que eles o que deve fazer? Imagine-se a vantagem que um inimigo orgulhoso, impetuoso, apaixonado poderia tirar deste estoicismo! Colocai-lhe na frente um desses povos generosos, devorados por um ardente amor pela glória e pela pátria, pensai nesta república cristã contra Esparta ou Roma: os piedosos cristãos seriam batidos, esmagados, destruídos, antes de terem tempo para pensar no que deviam fazer, ou deveriam a salvação ao desprezo que o inimigo sentisse por eles. Na minha maneira de ver, foi um belo juramento o dos soldados de Fábio: não juraram morrer nem vencer, mas que voltariam vencedores, e cumpriram a promessa. Nunca os cristãos fariam o mesmo: pensariam que estavam a desafiar Deus.

Mas estou a cometer um erro ao falar numa república cristã: estas duas palavras anulam-se uma à outra. O cristianismo prega a escravidão e a dependência. Tem um espírito tão favorável à tirania que é impossível para esta não se servir dele. Os verdadeiros cristãos nasceram para escravos, sabem-no e não se inquietam; esta vida é muito curta e pouco vale aos seus olhos.

Dizem-nos que as tropas cristãs são excelentes. Não estou de acordo. Mostrem-mas. Quanto a mim não conheço tropas cristãs. Vão falar-me nas Cruzadas. Sem negar valor aos Cruzados, observarei que estavam muito longe de ser cristãos, eram soldados do Papa, eram cidadãos da Igreja, batiam-se pelo seu país espiritual, que se tornara temporal sem bem se saber como. Pensando bem, isto faz-nos voltar ao paganismo: como o Evangelho não estabelece uma religião nacional, toda a guerra sagrada é impossível entre os cristãos.

No tempo dos imperadores pagãos, os soldados cristãos eram bravos: todos os autores cristãos o afirmam e eu

acredito: era uma emulação de honra com as tropas pagãs. Mas, logo que os imperadores se fizeram cristãos, esta emulação deixa de se verificar e, quando a cruz expulsou a águia, todo o valor romano desapareceu.

Mas, pondo de lado as considerações políticas, voltemos ao direito e fixemos os princípios deste importante ponto. O direito que o pacto social concede ao soberano sobre os súbditos, não ultrapassa, como já disse, os limites da utilidade pública⁽⁴⁶⁾. Os súbditos não têm que prestar contas ao soberano das suas opiniões a não ser que elas digam respeito à comunidade. Ora, interessa muito ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que o leve a amar os seus deveres; mas os dogmas desta religião só têm interesse para o Estado, e para os seus membros, na medida em que estes dogmas estão ligados à moral e aos deveres que aquele que a professa deve cumprir para com o próximo. No restante, cada um pode ter as opiniões que entender sem que seja obrigado a dá-las a conhecer ao soberano; porque, como das suas atribuições não fazem parte as coisas do outro mundo, a sorte dos súbditos para lá da morte não é da sua alçada, contanto que nesta vida sejam bons cidadãos.

Existe portanto uma profissão de fé, cujos artigos compete ao soberano fixar, não como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade sem os quais não é possível ser-se bom cidadão nem súbdito fiel⁽⁴⁷⁾. Sem que seja possível obrigar alguém a acreditar neles, pode banir-se do Estado todo aquele que não creia, não como ímpio, mas como insociável, como incapaz de amar sinceramente as leis, a justiça, de sacrificar, se for necessário, a vida pelo dever. Se alguém, depois de publicamente ter reconhecido estes dogmas, procede como se não acreditasse neles, deve

ser punido com a morte; cometeu o maior dos crimes, mentiu perante as leis.

Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações nem comentários. A existência da Divindade poderosa, inteligente, benfeitora, providente e providente; a recompensa dos justos, o castigo dos maus, a santidade do contrato social e das leis: eis os dogmas positivos. Quanto aos dogmas negativos, resumo-os a um único, a intolerância: ela faz parte dos cultos que excluímos.

Os que separam a intolerância civil da intolerância teológica, enganam-se, na minha opinião. Estas duas intolerâncias são inseparáveis. É impossível viver em paz com aqueles que tomamos por malditos; amá-los seria odiar o Deus que os puniu: é absolutamente necessário recuperá-los ou atormentá-los. Onde quer que a intolerância teológica seja aceite, é impossível que ela não provoque efeitos civis⁽⁴⁸⁾ e, logo que assim acontece, o soberano deixa de ser soberano, mesmo do poder temporal: desde que os eclesiásticos são os verdadeiros senhores, os reis não são mais do que seus servidores.

Hoje, que não existe já, nem pode existir, uma religião nacional exclusiva, devem tolerar-se todas aquelas que toleram as outras, desde que os seus dogmas nada tenham de contrário aos deveres dos cidadãos. Mas, todo aquele que se atreva a dizer: *fora da Igreja não há salvação* deve ser expulso do Estado, a não ser que o Estado seja a Igreja e o príncipe, o pontífice. Um tal dogma só é bom num governo teocrático; num ou noutro é prejudicial. A razão que levou Henrique IV a abraçar, segundo se diz, a religião romana devia ser posta de parte por todo o homem honesto e principalmente por todo o príncipe que saiba julgar⁽⁴⁹⁾.

CAPÍTULO IX

Conclusão

Depois de ter colocado os verdadeiros princípios do direito político e tentado estabelecer o Estado na sua base, faltaria ainda referir-me às suas relações externas; o que compreenderia o direito dos homens, o comércio, o direito das guerras e as conquistas, o direito público, as negociações, os tratados, etc. Mas tudo isso constitui um tema muito vasto para a minha estreita visão: teria sempre de a limitar ao que está mais ao meu alcance.

NOTAS

- (1) As muito sábias investigações sobre direito público são, muitas vezes, a história de antigos abusos. Ter o trabalho de exaustivamente os estudar é tarefa inglória.
Tratado dos Interesses da França com os seus vizinhos, por d'Argenson, impresso em Amesterdão, na casa Rey.
Foi precisamente o que Grócio fez.
- (2) Veja-se o pequeno tratado de Plutarco. Da inteligência dos Animais.
- (3) Os Romanos que entenderam e respeitaram o direito da guerra, mais do que qualquer outra nação do mundo, levaram tão longe os seus escrúpulos que não permitiam a um cidadão servir como voluntário, sem expressa e nomeadamente se alistar contra determinado inimigo. Ao ser licenciada uma legião onde o filho de Catão iniciava a carreira das armas, este escreveu a Popílio dizendo-lhe que, se quisesse que o filho continuasse sob o seu comando, teria de obrigá-lo a prestar novo juramento militar porque, estando anulado o primeiro, não poderia empunhar armas contra o inimigo. E escreveu também a seu filho para que não se apresentasse em combate sem que antes tivesse prestado novo juramento. Sei que poderiam responder-me com o cerco de Clusium e outros feitos particulares. Mas, pelo que me diz respeito, cito os usos e as leis. Os Romanos foram aqueles que menos transgrediram as suas e nenhuns outros as tiveram tão belas.
- (4) O verdadeiro sentido desta palavra quase se apagou entre os modernos. A maior parte toma burgo por cidade e burguês por cidadão. Não sabem que, se as casas formam os burgos,

os cidadãos constituem a cidade. Em tempos idos, este erro custou muito caro aos Cartagineses. Não li ainda que o título de *cives* fosse alguma vez dado ao vassalo de um príncipe, nem antigamente entre os Macedónios, nem no nosso tempo, entre os Ingleses que, entre todos, são os que estão mais perto da liberdade. Só os Franceses se consideram como *cidadãos*, por não terem a este respeito qualquer noção, o que aliás se pode verificar nos seus dicionários. Se assim não fosse, ao usurpá-lo, cairiam em crime de lesa-majestade. Este nome, entre eles, exprime uma virtude e não uma qualidade. Quando Bodin quis falar dos nossos cidadãos e burgueses, cometeu um erro grosseiro ao confundir uns com outros. O Senhor D'Alembert já não se enganou e diferenciou bem, no seu artigo sobre Genebra, os quatro tipos de homens (ou melhor cinco, se contarmos com aqueles que apenas são estrangeiros) que vivem na nossa cidade e de que apenas dois compõem a república. Nenhum autor francês, que eu saiba, compreendeu o verdadeiro sentido da palavra *cidadão*.

- (5) Nos maus governos, esta igualdade apenas aparente e ilusória; serve para manter o pobre na sua miséria e o rico na usurpação. Na realidade as leis são sempre úteis para os que possuem e prejudiciais para os que nada têm; de onde se segue que o estado social só é vantajoso para os homens, quando todos eles possuem alguma coisa, sem que nenhum entre eles tenha demasiado.
- (6) Para que uma vontade seja geral, nem sempre é necessário que seja unânime, mas é indispensável que todos os votos sejam contados; qualquer exclusão formal quebra a generalidade.
- (7) «Cada Interesse», diz o marquês d'Argenson, «tem princípios diferentes. O acordo de dois interesses particulares forma-se em oposição a um «Terceiro». Poderia ter acrescentado que o acordo de todos os interesses se constitui opondo-se ao de cada um. Se nunca existissem interesses distintos, surgiria apenas um interesse comum que em nada encontraria obstáculos; tudo caminharia por si e a política deixaria de ser uma ciência.

- (8) «Vera cosa é», disse Maquiavel, «che alcune divisioni nuocono alie Repubbliche e alcune giovano: quelle nuocono che sono dalle sette e da partigiani accompagnate: quelle giovano, che senza sette, senza partigiani, si mantengono. Non potendo adunque provedere un fondatore d'una Repubblica che non siano inimicizie in quella, ha da proveder al meno che non vi siano sette» (*Hist. Fiorent. lib. VII*).
- (9) Meus atentos leitores, rogo-lhes que não se apressem em acusar-me de contradição. Não me foi possível evitá-la nas palavras, atendendo à pobreza da linguagem, mas esperai.
- (10) Não entendo apenas por esta palavra uma aristocracia ou uma democracia mas, de uma maneira geral, todo o governo guiado pela vontade geral, que é a lei. Para ser legítimo, não é necessário que o governo se confunda com o soberano mas que seja o seu ministro; neste caso, a própria monarquia é república. Isto será esclarecido no livro seguinte.
- (11) Um povo só se torna célebre quando a sua legislação começa a declinar. Ignora-se quantos séculos a legislação de Licurgo fez a felicidade dos Espartanos, antes de ser discutida por toda a Grécia.
- (12) Os que consideram Calvino apenas teólogo conhecem mal a amplitude do seu génio. A redacção dos nossos sábios decretos, na qual muito participou, honram-no tanto como a sua *Instituição*. Seja qual for a revolução que o tempo possa trazer ao nosso culto, enquanto o amor da pátria e da liberdade não se extinguir entre nós, nunca a memória deste homem extraordinário deixará de ser abençoada.
- (13) «E veramente», diz Maquiavel, «mai non fú alcuno ordinatore di leggi straordinarie in un popolo, che non ricorresse a Dio, perché altrimenti, non sarebbero accettate, perché sono molti beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in se ragioni evidenti da potergli persuadere ad altrui. (*Discorsi sopra Tite livio lib. 1, Cap. XI*).
- (14) Se, de dois povos vizinhos, um não pode passar sem o outro, criar-se-á uma situação muito dura para o primeiro e muito perigosa para o segundo. Toda a nação sábia, em semelhante

caso, imediatamente se esforçará por libertar o outro desta dependência. A república de Tlascal, encravada no império do México, preferiu passar sem sal, a ter de o comprar aos Mexicanos ou mesmo a aceitá-lo gratuitamente. Os prudentes cidadãos da Tlascal viram o laço que se escondia naquela liberalidade. Conservaram-se livres; e este pequeno Estado, encerrado num tão grande império, terminou por ser o instrumento da sua ruína.

- (15) Quereis dar consistência ao Estado? Aproximai os extremos tanto quanto for possível; não suporteis nem os opulentos nem os mendigos. Estes dois estados, naturalmente inseparáveis, são igualmente funestos no bem comum; de uns saem os fautores da tirania e dos outros, os tiranos: entre eles sempre se faz o tráfico da liberdade pública; um compra-a e o outro vende-a.
- (16) «Um ramo qualquer de comércio externo», disse o senhor d'Argenson, «geralmente não representa mais do que uma falsa utilidade para o reino; pode enriquecer alguns particulares, mesmo algumas cidades, mas a nação, no seu conjunto, nada ganha com isso nem o povo passa a viver melhor».
- (17) É assim que em Veneza, se dá ao colégio o nome de *sereníssimo príncipe*, mesmo quando o doge não esteja presente.
- (18) O palatino da Posnania, pai do rei da Polónia, duque de Lorena.
- (19) É evidente que a palavra *Optimates*, dos antigos, não queria dizer os melhores e sim os mais poderosos.
- (20) Importa muito legislar a forma de eleger os magistrados; porque, ao abandoná-la à vontade do príncipe, não se pode deixar de cair na aristocracia hereditária, como aconteceu às repúblicas de Veneza e de Berna. A primeira é, de há muito, um Estado dissolvido, mas a segunda mantém-se, graças à extrema sabedoria do seu senado; é uma excepção muito honrosa e muito perigosa também.
- (21) Maquiavel era um homem honesto e um excelente cidadão; mas, ligado à casa dos Médicis, era forçado, na opressão da sua pátria, a disfarçar o seu amor pela liberdade. A escolha do seu

execrável herói – César Bórgia – já manifesta bem a sua secreta intenção; e o confronto das máximas do seu livro «*O Príncipe*», com as do seu «*Discurso sobre Tito Livio*», e da sua «*Historia de Florença*», demonstra que este profundo político não teve, até aqui, mais do que leitores superficiais e corruptos. A corte de Roma proibiu severamente a leitura deste livro: acredito, pois é a que ele pinta com mais clareza.

- (22) Isto não contradiz o que eu disse antes (liv. II, cap. IX) quanto aos inconvenientes dos grandes Estados; porque aí tratava-se da autoridade do governo sobre os seus membros, e aqui trata-se da sua força sobre os súbditos. Dispersos os seus membros, estes servem-lhe de pontos de apoio para, à distância, actuar sobre o povo, mas não tem qualquer apoio para directamente agir sobre esses mesmos membros. Assim que o comprimento da alavanca, em certos casos, constitui a sua força e noutros, a sua fraqueza.
- (23) Devem julgar-se de acordo com o mesmo princípio os séculos que merecem preferência na prosperidade do género humano. Foram muito admirados aqueles em que floresceram as letras e as artes, sem penetrar no objectivo secreto da sua cultura, sem considerar o seu funesto efeito: «*idque apud imperitos humanitas vocabatur, quum pars servitutis esset*».* Não distinguiremos nunca o grosseiro interesse que faz falar os autores nas máximas dos seus livros? Ainda que o neguem quando, apesar do seu esplendor, um país se despovoava, não pode ser verdade que tudo caminhe bem, e não basta que um poeta tenha cem mil libras de renda para que o seu século seja o melhor de todos. Cumpre atender mais ao bem-estar de nações inteiras, e sobretudo em Estados muito povoados, do que ao repouso aparente e à tranquilidade dos chefes. O granizo assola alguns cantões mas é raro trazer a fome. As revoltas, as guerras civis amedrontam muito os chefes mas não originam as verdadeiras desgraças dos povos, que podem até folgar, enquanto os tiranos lutam do seu estado permanente que nascem as suas prosperidades e as suas calamidades; quando o jugo tudo esmaga, é então que tudo definha e os chefes podem destruí-los à sua vontade, «*ubi solitudinem faciunt pacem appellant*»** Quando as disputas dos

grandes agitavam o reino da França e o coadjutor de Paris levava para o Parlamento um punhal escondido na algibeira, isso não impedia que o povo francês vivesse feliz e fosse numeroso num honesto e livre bem-estar. A Grécia florescia outrora entre as guerras mais cruéis; o sangue formava rios, mas todo o país estava bem povoado. Parecia, diz Maquiavel, que no meio dos crimes, das proscricções, das guerras civis, a nossa república se tornava mais poderosa; a virtude dos seus cidadãos, os seus costumes, a sua independência tinham mais poder para fortalecê-la do que todas as suas dissensões para a enfraquecerem. Um pouco de agitação tempera as almas e o que realmente faz prosperar a espécie é mais a liberdade do que a paz.

* *Tact.*, Agrc., XXI.

** *Ibid.*, XXXI.

- (24) A formação lenta e o progresso da república de Veneza, nas suas lacunas, oferecem um exemplo notável desta evolução; e é de facto surpreendente que, ao cabo de mil e duzentos anos, os Venezianos pareçam estar ainda no segundo termo, que começou no *Serrar di consiglio*, em 1198. Quanto aos antigos duques que lhes censuram, diga o que disser o *Squittinio della liberta veneta*, está provado que nunca eles foram seus soberanos. Não faltará quem alegue que a república romana seguiu, assim se diz, uma evolução inteiramente contrária, passando da monarquia à aristocracia, e da aristocracia à democracia. Estou muito longe de pensar assim.

O que Rómulo primeiro estabeleceu foi um governo misto que rapidamente degenerou em despotismo. Devido a causas particulares o Estado pereceu antes do tempo, tal como se vê morrer um recém-nascido antes de ter atingido a maioridade. A expulsão dos Tarquínios foi a verdadeira época do nascimento da república. Mas, de início, não tomou uma forma constante porque, não se abolindo o patriciado, só se fez metade da obra. E, deste modo, a aristocracia hereditária, que é a pior das administrações legítimas, mantendo-se em conflito com a democracia, originou que a forma de governo, incerta e flutuante, só se fixasse, como o demonstrou Maquiavel, quando se estabeleceram os tribunos; e só então existe um verdadeiro governo e uma verdadeira

democracia. De facto, o povo dessa época era não só soberano mas também magistrado e juiz; o senado não passava de um tribunal de segunda ordem para temperar e concentrar o governo; e os próprios cônsules, embora fossem patrícios, primeiros magistrados, generais absolutos na guerra, em Roma, não eram mais do que presidentes do povo. A partir desse momento, vê-se o governo seguir a seu pendor natural e tender para a aristocracia. Ao abolir-se o patriciado, a aristocracia já não estava nos patrícios, mas no Senado, composto por patrícios e plebeus; e também nos tribunos quando começaram a usurpar um poder activo; porque não são os nomes que modificam os factos; e quando o povo tem chefes que governam por ele, tenham eles o nome que tiverem, é sempre uma aristocracia.

Do abuso da aristocracia nasceram as guerras civis e o triunvirato. Sila, Júlio César e Augusto tornaram-se verdadeiros monarcas; finalmente, com o despotismo de Tibério, o Estado dissolveu-se. A história romana não desmente o meu princípio; confirma-o.

- (25) «Omnes enim et habentur et dicuntur tyranni, qui potestate utuntur perpetua in ea vicinate quae libertate usa est». (Corn. Nep., in *Miltiad.*, cap. VIII) – certo que Aristóteles (*Mor. Nicom.*, Lib. VII, cap. X) estabelece diferença entre o tirano e o rei, dado que o primeiro governa apenas para seu exclusivo proveito e o segundo para o bem-estar dos seus súbditos; mas, mesmo sem nos referirmos aos autores gregos que, de uma maneira geral, deram à palavra tirano um outro sentido, como se verifica principalmente no Hieron de Xenofonte, concluir-se-ia, pela diferenciação de Aristóteles que, desde o começo do mundo não existira ainda um único rei.
- (26) Mais ou menos de acordo com o sentido que a esta palavra se dá no Parlamento de Inglaterra. A semelhança das funções deu origem a uma rivalidade entre os cônsules e os tribunos, mesmo quando toda a jurisdição estava suspensa.
- (27) Adoptar nos países frios o luxo e a indolência dos Orientais seria o mesmo que querer estar acorrentado ou ainda mais dominado do que eles estão.

- (28) Era o que tencionava fazer como continuação desta obra; depois de tratar das relações externas, seria a vez das confederações, matéria inteiramente nova cujos princípios estão ainda por estabelecer.
- (29) Bem entendido que não o abandonamos para fugir aos nossos deveres e à pátria quando ela tem necessidade de nós. A fuga seria criminosa e punível, não se tratava de uma saída e sim de uma deserção.
- (30) Sempre que se trate de um país livre, porque a família, os bens, a falta de asilo, a necessidade e a violência podem reter um habitante contra a sua vontade e, neste caso, a sua estadia não significa que concorde com o contrato ou que o desrespeite.
- (31) Em Genebra, escreve-se nas fachadas das prisões e nas grillhetas dos forçados a palavra *Libertas*. O uso desta divisa é bela e justa. De facto, em todos os Estados, são os malfeitores que impedem os cidadãos de ser livres. Só num país em que toda essa gente estivesse nas galés é que seria possível a mais perfeita liberdade.
- (32) O nome de *Roma* que se diz vir de *Romulus*, é grego e significa *força*; o nome de *Numa* é também grego e significa *lei*. Não é estranho que os dois primeiros reis desta cidade, antecipadamente tivessem nomes tão adequados aos seus actos?
- (33) *Ramnenses*.
- (34) *Tatientes*.
- (35) *Luceres*.
- (36) Digo no *Campo de Marte* porque era lá que se realizavam os comícios por centúrias: nas outras duas formas, o povo reunia-se no *forum* ou noutro local; e então os *capite censi* tinham tanta influência e autoridade como os primeiros cidadãos.
- (37) Esta centúria, escolhida pela sorte, chamava-se *praerogativa*, por ser a primeira a quem se pedia o voto; daqui deriva a palavra prerrogativa.
- (38) «Custodes, diribitores, rogatores suffragiorum».
- (39) Esta nomeação era feita à noite e secretamente, como se fosse considerado vergonhoso colocar um homem acima das leis.

- (40) O que não conseguiria se propusesse um ditador, uma vez que não ousava nomear-se nem podia ter a certeza de ser indicado pelo seu colega.
- (41) Apenas indico neste capítulo o que tratei mais extensamente na *Carta ao senhor d'Alembert*.
- (42) «Nonne ea quae possidet Chamos deus tuus, tibi jure debentur? (Jul. XI, 24). Tal é o texto da Vulgata. O padre de Carrières traduziu: «Não pensais ter o direito de possuir o que pertence a Camos, vosso Deus?». Ignoro a força do texto hebreu; mas vejo que, na Vulgata, Jefhte reconhecia o direito do deus Camos, e que o tradutor francês enfraqueceu este reconhecimento com um *segundo vós* que não está no latim.
- (43) É evidente que a guerra dos Fócios, denominada guerra sagrada, não foi uma guerra religiosa. Teve por objectivo punir sacrilégios e não o de submeter descrentes.
- (44) Deve ter-se em conta que não são os concílios formais com os da França, os que mais unidade dão ao clero, mas sim a comunhão das Igrejas. A comunhão e a excomunhão constituem o pacto social do clero, pacto pelo qual será sempre o senhor dos povos e dos reis. Todos os padres que comungam juntos são cidadãos, embora estejam divididos pelos dois pólos do mundo. Esta inovação é uma obra-prima de política. Nada de semelhante existiu entre os sacerdotes pagãos: por isto mesmo nunca conseguiram dar uma unidade ao clero.
- (45) Veja-se, numa carta de Grócio a seu irmão, datada de 11 de Abril de 1643, o que este sábio aprova e o que censura no livro de *Cive*. E não há dúvida que, muito inclinado para a indulgência, mais parece perdoar-lhe o bem do que o mal. Nem toda a gente é dotada de uma tão grande clemência.
- (46) «Na república», diz o marquês d'Argenson, «cada um é inteiramente livre desde que não prejudique os outros». Este é o limite que não pode ser violado e não era possível colocá-lo de maneira mais exacta. Não pude resistir ao prazer de citar este manuscrito várias vezes, ainda que desconhecido do público, para honrar a memória de um homem ilustre e respeitável que, mesmo no ministério, continuou a ser um homem de coração

- e um verdadeiro cidadão com uma visão recta e sã sobre o governo do seu país.
- (47) César, defendendo Catilina, tentava estabelecer o dogma da moralidade da alma. Catão e Cícero, para o refutarem, não perderam tempo a filosofar, limitaram-se a demonstrar que César falava como mau cidadão e sustentava uma doutrina perniciosa para o Estado. E, de facto, era isto que o senado tinha de julgar e não uma questão teológica.
- (48) O matrimónio, por exemplo, se é um estado civil, tem efeitos civis sem os quais é até impossível que a sociedade subsista. Suponhamos agora que o clero entende que só ele tem o direito de autorizar este acto, direito que, forçosamente, tem de usurpar em toda a religião intolerante: neste caso não resulta evidente que, fazendo valer a autoridade da Igreja, torna inútil a do príncipe, que só terá por súbditos aqueles que o clero tenha por bem dar-lhe? Senhor de poder casar ou não casar as pessoas, consoante professem ou não professem tal doutrina, consoante admitam ou rejeitem tal breviário, consoante sejam mais ou menos devotos, ao proceder com prudência e, ao manter-se firme, não é evidente que só ele disporá das heranças, dos impostos, dos cidadãos, do próprio Estado, que não pode sobreviver formado apenas por bastardos? Mas talvez me digam que isto deve ser considerado abusivo, que se intimará, e decretará, se julgará com o poder temporal. Que ingenuidade! O clero, por pouco que tenha, já não digo de coragem mas de bom senso, deixará fazer tudo isso e continuará o seu caminho; tranquilamente consentirá que apelem, que decretem, que citem, que condenem e continuará a ser o senhor. Não me parece que seja grande sacrifício abandonar uma parte quando se tem a certeza de obter tudo.
- (49) «Conta um historiador que o rei, depois de ordenar que na sua presença se realizasse uma conferência entre os doutores de uma e de outra Igreja, ao ver que um ministro estava de acordo que a salvação era possível na religião dos católicos, tomou a palavra e disse-lhe: «O quê? estais de acordo que possamos salvar-nos na religião destes senhores?» Tendo res-

pondido o ministro que não tinha qualquer dúvida, desde que se fosse justo durante a vida, o rei continuou judiciosamente: «A prudência exige que eu seja desta religião e não da vossa porque, sendo desta, salvo-me nela e na vossa; enquanto que no vossa só sou salvo por vós mas não por eles. Ora, a prudência exige que eu siga o caminho mais seguro» (Péréfixe, *Hist. de Henrique IV*).

ÍNDICE

Prefácio	9
Advertência	13
LIVRO PRIMEIRO	15
Capítulo I – Tema deste primeiro livro	17
Capítulo II – As primeiras sociedades	17
Capítulo III – Do direito do mais forte	19
Capítulo IV – Da escravatura	21
Capítulo V – De como se deve recorrer a uma primeira convenção	25
Capítulo VI – Do pacto social	26
Capítulo VII – Do soberano	29
Capítulo VIII – Do estado civil	31
Capítulo IX – Do domínio real	32
LIVRO SEGUNDO	37
Capítulo I – A soberania é inalienável	39
Capítulo II – A soberania é indivisível	40

Capítulo III – Se a vontade geral pode errar	42
Capítulo IV – Limites do poder soberano	43
Capítulo V – Do direito de vida e de morte	47
Capítulo VI – Da lei	50
Capítulo VII – Do legislador	53
Capítulo VIII – Do povo	57
Capítulo IX – Continuação	59
Capítulo X – Continuação	62
Capítulo XI – Dos diferentes sistemas de legislação	65
Capítulo XII – Divisão das leis	67

LIVRO TERCEIRO

Capítulo 1 – Do governo em geral	73
Capítulo II – Do princípio que constitui as diversas formas de governo	79
Capítulo III – Divisão dos governos	82
Capítulo IV – Da democracia	83
Capítulo V – Da aristocracia	86
Capítulo VI – Da monarquia	88
Capítulo VII – Dos governos mistos	94
Capítulo VIII – Que qualquer forma de governo não é própria para qualquer país	95
Capítulo IX – Das características de um bom governo	101

Capítulo X – Do abuso do governo e da sua tendência para degenerar	102
Capítulo XI – Da morte do corpo político	104
Capítulo XII – Como se mantém a autoridade soberana...	105
Capítulo XIII – Continuação	107
Capítulo XIV – Continuação	108
Capítulo XV – Dos deputados ou representantes	109
Capítulo XVI – A instituição do governo não é um contrato	113
Capítulo XVII – Da instituição do governo	114
Capítulo XVIII – Meios de evitar as usurpações do governo	116

LIVRO QUARTO

Capítulo I – A vontade geral é indestrutível	121
Capítulo II – Dos sufrágios	123
Capítulo III – Das eleições	126
Capítulo IV – Dos comícios romanos	128
Capítulo V – Do tribunato	139
Capítulo VI – Da ditadura	142
Capítulo VII – Da censura	145
Capítulo VIII – Da religião civil	147
Capítulo IX – Conclusão	158
Notas	159
