

RENATO MOSCATELI

ROUSSEAU FRENTE AO LEGADO DE  
MONTESQUIEU

Imaginação histórica e teorização política

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas, como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques.

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH

Universidade Estadual de Campinas

UNICAMP

Campinas - Agosto de 2009

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**M85r**                    **Moscateli, Renato**  
                              **Rousseau frente ao legado de Montesquieu: imaginação**  
**histórica e teorização política / Renato Moscateli. -- Campinas,**  
**SP : [s. n.], 2009.**

**Orientador: José Oscar de Almeida Marques**  
**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Montesquieu, Charles de Secondat, baron de, 1689-1755.**  
**2. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. 3. História. 4. Filosofia**  
**política. I. Marques, José Oscar de Almeida. II. Universidade**  
**Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**  
**III. Título.**

**(cn/ifch)**

**Título em inglês: Rousseau in the wake of Montesquieu's legacy: historical  
imagination and political theorization**

**Palavras chaves em inglês (keywords) :                    History**  
**Political philosophy**

**Área de Concentração: Filosofia**

**Titulação: Doutor em Filosofia**

**Banca examinadora:                    José Oscar de Almeida Marques, Antônio Carlos dos**  
**Santos, João Carlos Kfourti Quartim de Moraes, Maria**  
**das Graças de Souza, Natalia Maruyama**

**Data da defesa: 11-08-2009**

**Programa de Pós-Graduação: Filosofia**

**RENATO MOSCATELI**

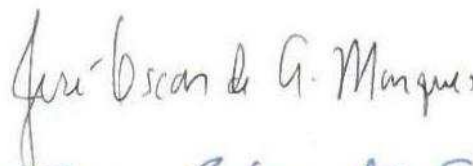
**ROUSSEAU FRENTE AO LEGADO DE MONTESQUIEU**  
**Imaginação histórica e teorização política**

Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 11/08/2009.

**BANCA**

Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques (orientador)



Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos (membro externo)



Prof. Dr. João Carlos Kfourti Quartim de Moraes (membro interno)



Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria das Graças de Souza (membro externo)



Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Natalia Maruyama (membro externo)



**SUPLENTES**

Roberto Romano da Silva (membro interno)

Luiz Roberto Monzani (membro interno)

Arlei de Espíndola (membro externo)

**Agosto/2009**

## ABREVIACÕES UTILIZADAS

Nas citações de textos de Rousseau, a notação OCR refere-se às *Œuvres complètes* da Pléiade, com o respectivo volume indicado pelos números 1, 2, 3, 4 ou 5. Nas citações dos textos de Montesquieu, a notação OCM também se refere aos volumes de suas *Œuvres complètes*, diferenciados pelos números 1 e 2.

Para algumas obras, foram usadas as seguintes abreviações:

- *CR: Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência*
- *EL: O Espírito das Leis*
- *CS: Contrato Social*
- *MG: Manuscrito de Genebra (primeira versão do Contrato Social)*
- *SD: Segundo Discurso (Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens)*
- *CGP: Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*

Em referências como “*EL*, 2, III”, “*CS*, 4, VIII” e “*CGP*, III”, o algarismo arábico indica o número do livro, e o algarismo romano o número do capítulo.

## RESUMO

Ao se colocar Montesquieu e Rousseau lado a lado como pensadores políticos, costuma-se opô-los como se primeiro tivesse apenas estudado as leis tais como existiam para explicá-las segundo as situações reais que as geraram, e o segundo houvesse somente buscado o que as leis deveriam ser para corresponder às necessidades humanas. Assim, ter-se-ia de um lado um Montesquieu demasiadamente preocupado com a historicidade das instituições humanas para elaborar uma verdadeira teoria dos fundamentos do direito, e, de outro lado, um Rousseau avesso à história e dedicado à construção de formulações ideais acerca da política. Todavia, há boas razões para questionar essa oposição, o que pode ser feito pela aplicação de uma metodologia comparativa às reflexões de Montesquieu e de Rousseau sobre a história e a política, atentando-se para o diálogo por vezes aberto, mas freqüentemente implícito, empreendido pelo filósofo de Genebra com a corrente de pensamento político cujos problemas e proposições centrais estão configurados na obra de Montesquieu. Assim, o objetivo deste trabalho é analisar a obra de Rousseau frente ao legado de Montesquieu, para substanciar a tese de que é inadequado interpretá-la nos termos restritos de uma oposição ao tipo de abordagem praticado pelo autor d'*O Espírito das Leis*. Trata-se, portanto, de compreender como o sistema de causalidade atribuído pelo filósofo francês à história foi incorporado de algum modo por Rousseau em suas próprias reflexões, investigando-se nelas a existência dos princípios de um modelo interpretativo e discursivo a partir do qual se deveriam constituir representações de eventos interconectados de maneira coerente. Igualmente, busca-se visualizar como a teoria das formas de governo presente na obra rousseuniana, sua concepção acerca das instituições promotoras da liberdade civil, bem como sua visão sobre as razões que levam à corrupção moral e política ao longo da história dos Estados, devem algo à leitura dos textos do barão de La Brède. O que se pretende, enfim, é mostrar que há muito mais pontos comuns entre as idéias de Montesquieu e Rousseau do que se reconhece usualmente.

**Palavras-chave:** Montesquieu; Rousseau; história; filosofia política.

## ABSTRACT

When Montesquieu and Rousseau are laid side by side as political thinkers, it is usual to oppose them as if the first had just studied laws as they existed in order to explain them according to the real situations in which they were generated, and the second had only looked for what laws should be in order to fulfill human needs. One would have, therefore, on the one side, a Montesquieu too concerned with the historicity of human institutions to be able to elaborate a true theory on the foundations of political right, and, on the other, a Rousseau hostile to history and dedicated to ideal formulations about politics. There are, however, good reasons to question that opposition, which can be done by applying a comparative methodology to Montesquieu's and Rousseau's reflections on history and politics, paying attention to the sometimes open, but often implicit, dialogue undertaken by the Geneva's philosopher with the current of political thought whose central problems and propositions are laid out in the work of Montesquieu. Thus, the aim of this research is to analyze Rousseau's work in the wake of Montesquieu's legacy, in order to show that it is wrong to interpret it narrowly in terms of a mere opposition to the kind of approach characteristic of the author of *The Spirit of Laws*. More specifically, what is sought here is to understand how the system of causality ascribed by the French philosopher to history was somehow incorporated by Rousseau into his own reflections, which are here investigated in order to show that they make use of a interpretative and discursive model that allows to build representations of interconnected events in a coherent way. Moreover, it will be shown how the theory of the forms of government presented in Rousseau's work, his conception of the institutions that promote civil freedom, as well as his understanding of the reasons that lead to moral and political corruption throughout the history of States, owe something to the reading of baron of La Brède's texts. The objective, in short, is to show that there are much more points in common between the ideas of Montesquieu and Rousseau than it is usually recognized.

**Key words:** Montesquieu; Rousseau; history; political philosophy.

## AGRADECIMENTOS

Meu especial agradecimento a todos que colaboraram, direta e indiretamente, para a realização deste trabalho.

Ao meu orientador, Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques, cujos comentários e críticas foram essenciais desde a elaboração do projeto de pesquisa até o desenvolvimento final da tese. Seu incentivo, suas sugestões de leitura e a confiança que depositou em mim contribuíram não apenas para a escrita do texto, mas também de modo marcante para minha formação como pesquisador.

Ao Prof. Dr. Marcos Antônio Lopes, pois ele tem auxiliado muito na divulgação de meus textos já há alguns anos, em publicações coletivas nas quais eu venho tendo a honra de ser incluído. Foi graças ao convite para participar de uma delas que iniciei meus estudos sobre a obra de Montesquieu, estudos que foram o ponto de partida para o projeto de doutorado que resultou nesta tese.

Aos Profs. Drs. João Carlos Kfourti Quartim de Moraes e Natalia Maruyama, membros das minhas bancas de qualificação e de defesa, que fizeram ambas leituras atentas do meu trabalho, sugerindo diversas correções que foram de grande importância para a melhoria na qualidade do texto.

Aos Profs. Drs. Maria das Graças de Souza e Antônio Carlos dos Santos, por suas valiosas participações na banca de defesa, e também pelas muitas idéias que seus textos me transmitiram durante a pesquisa.

À FAPESP, pela bolsa de doutorado que viabilizou minha dedicação integral à pesquisa, bem como a compra de livros necessários ao trabalho e a participação em diversos eventos acadêmicos. O respaldo financeiro dado por essa renomada instituição foi um fator decisivo para que esta pesquisa pudesse ser levada a cabo.

Aos colegas do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau, que me propiciaram, ao longo dos vários eventos em que nos encontramos, um ambiente de proveitoso aprendizado. Agradeço sobretudo a Marisa Alves Vento, pela troca de referências sobre o republicanismo, e a Thomaz Kawauche, pela gentileza de ler e comentar as páginas da tese sobre religião e política.

À minha família, enfim, pelo apoio e pela compreensão que nunca me faltaram nestes anos em que a pesquisa acadêmica tem feito parte da minha vida.

Examinei, de início, os homens e julguei que, nesta infinita diversidade de leis e costumes, não eram eles orientados unicamente por seus caprichos. (...) Coloquei princípios e vi os casos particulares submeterem-se a eles como por si mesmos, as histórias de todas as nações serem apenas seqüências e cada lei particular ligada a outra lei, ou depender de outra mais geral. (...) Eu não retirei meus princípios de meus preconceitos, mas da natureza das coisas.

Montesquieu, *O Espírito das Leis*.

Antes de observar, é preciso criar regras para suas observações: é preciso criar uma escala para relacionar a ela as medidas que se toma. Nossos princípios do direito político são essa escala. Nossas medidas são as leis políticas de cada país. (...) Nossos elementos são claros, simples, tomados imediatamente na natureza das coisas.

Rousseau, *Emílio*.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>CAPÍTULO 1- AS CAUSAS QUE MOVEM A HISTÓRIA</b> .....	17
AS CAUSAS FÍSICAS E SUA FORÇA NA HISTÓRIA .....	23
O ESTADO DE NATUREZA E A FORMAÇÃO DA SOCIEDADE .....	33
AS CAUSAS FÍSICAS E MORAIS DO NASCIMENTO DA LINGUAGEM .....	40
A IMAGINAÇÃO HISTÓRICA EM MONTESQUIEU E ROUSSEAU .....	50
<b>CAPÍTULO 2 - OS PRINCÍPIOS DO CORPO POLÍTICO</b> .....	59
O SURGIMENTO DO ESTADO NO <i>SEGUNDO DISCURSO</i> .....	59
O <i>CONTRATO SOCIAL</i> E A ORIGEM DO ESTADO .....	70
O SOBERANO E A VONTADE GERAL .....	83
O LEGISLADOR E A INSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL .....	91
A QUADRATURA DO CÍRCULO NA POLÍTICA .....	101
<b>CAPÍTULO 3 - A TEORIA DAS FORMAS DE GOVERNO</b> .....	105
AS CLASSIFICAÇÕES DAS FORMAS DE GOVERNO .....	105
OS DIFERENTES GOVERNOS E SUAS CONDIÇÕES DE EXISTÊNCIA .....	114
I. A GRANDEZA DOS ESTADOS .....	114
II. O SISTEMA FEDERATIVO.....	123
III. OS CLIMAS, A QUALIDADE DOS SOLOS E A ECONOMIA.....	128
O ABSTRATO E O CONCRETO NO PENSAMENTO POLÍTICO DE ROUSSEAU .....	133
<b>CAPÍTULO 4 - REPUBLICANISMO</b> .....	145
LINHAGENS REPUBLICANAS.....	145
AS INSTITUIÇÕES REPUBLICANAS .....	162
I. OS COMÍCIOS: AS ASSEMBLÉIAS SOBERANAS DO POVO MAIS LIVRE QUE JÁ EXISTIU .....	164
II. O TRIBUNATO: OS DEFENSORES SAGRADOS DAS LEIS .....	170
III. A DITADURA: O PODER EXCEPCIONAL QUE AGE SOB O SILÊNCIO DAS LEIS .....	175
IV. A CENSURA: O PAPEL DOS COSTUMES NA POLÍTICA .....	180
A RELAÇÃO ENTRE OS PODERES DENTRO DO ESTADO.....	190
I. A TEORIA DA DISTRIBUIÇÃO DOS PODERES EM MONTESQUIEU .....	191
II. O EQUILÍBRIO ENTRE O SOBERANO E O GOVERNO EM ROUSSEAU .....	199
<b>CAPÍTULO 5 - POLÍTICA E RELIGIÃO</b> .....	209
AS RELIGIÕES E OS GOVERNOS NA PERSPECTIVA DE MONTESQUIEU .....	209
A TIPOLOGIA ROUSSEAUNIANA DAS RELIGIÕES .....	217
O USO INSTRUMENTAL DA RELIGIÃO .....	226

<b>CAPÍTULO 6 - A DEGENERAÇÃO DA POLÍTICA E SUA RELAÇÃO COM A HISTÓRIA.....</b>	<b>241</b>
A CORRUPÇÃO DOS GOVERNOS EM MONTESQUIEU .....	241
A CORRUPÇÃO DOS GOVERNOS E A DISSOLUÇÃO DO ESTADO EM ROUSSEAU .....	248
A DECADÊNCIA DOS COSTUMES E SEU EFEITO SOBRE A POLÍTICA .....	257
HÁ SALVAÇÃO PARA OS POVOS CORROMPIDOS? .....	267
AS “PROFECIAS POLÍTICAS” DE ROUSSEAU .....	275
VISÕES TRÁGICAS DA HISTÓRIA.....	298
AS IDEOLOGIAS E A COMPREENSÃO DO PROCESSO HISTÓRICO .....	307
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>317</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>329</b>
<b>ÍNDICE DE NOMES .....</b>	<b>339</b>

## INTRODUÇÃO

No início de tudo, uma questão se faz presente: por que retomar as obras de Montesquieu e de Rousseau, sabendo-se que elas já foram objeto de reflexão de várias gerações de pensadores desde a época em que vieram a lume? O que legitima um novo estudo sobre o pensamento desses *philosophes*? Ora, sempre que se tem por objetivo justificar o estudo de autores clássicos, a quem já foi dedicado um grande volume de obras escritas por numerosos pesquisadores, uma solução bastante simples parece ser a de recorrer à tradição, como se um tema por ela consagrado fosse justificado em si mesmo. Em se tratando dos escritos de Montesquieu e de Rousseau, tem-se que “as forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade” – para usar a fórmula do historiador Jacques Le Goff – transformaram-nos em obras clássicas, em verdadeiros monumentos intelectuais do Século das Luzes. Sobretudo no que concerne a *O Espírito das Leis* e ao *Contrato Social*, a tradição tornou as idéias de seus autores um patrimônio do pensamento político ocidental, de modo que mesmo hoje continuam sendo uma referência basilar para a compreensão das instituições políticas contemporâneas. Contudo, é preciso reconhecer que o pesquisador pode aprender muito mais questionando as razões da tradição do que simplesmente reafirmando-a, de modo que os monumentos, inclusive aqueles da esfera intelectual, têm de ser abordados como documentos, ou seja, deve-se colocar a tradição que os consagra no foco da análise. Assim sendo, pretende-se justificar uma nova abordagem do pensamento de Montesquieu e de Rousseau afirmando-se que o fato de terem se tornado clássicos apenas fornece um conjunto de questões válidas para continuar sua discussão e interpretação.

No que se refere mais especificamente à problemática da pesquisa aqui desenvolvida, é fundamental dizer que existe uma antiga tradição que vem ressaltando acima de tudo aquilo que haveria de oposto entre Montesquieu e Rousseau. Ao colocar os nomes desses dois autores lado a lado, ela consolidou a idéia de que enquanto o primeiro procurou compreender as leis tais como existiam para explicá-las segundo as situações reais que as geraram, o segundo buscou o que as leis poderiam e deveriam ser para corresponder às vicissitudes individuais e coletivas dos homens. E foi o próprio Rousseau, no *Emílio*, um dos iniciadores dessa tradição, pois sua leitura da obra de Montesquieu levou-o a lastimar que este houvesse se contentado em falar do direito positivo dos governos estabelecidos, sem dedicar-se ao verdadeiro estudo do direito político, o que o teria impedido de avaliar corretamente tais governos, uma vez que “il faut savoir ce qui doit

être pour bien juger de ce qui est.” (OCR4, p. 836-837)<sup>1</sup> Comentários semelhantes ao de Rousseau foram emitidos por alguns dos principais enciclopedistas, os quais, diz J.-J. Chevalier, “censuraram a Montesquieu ser demasiado histórico e insuficientemente filósofo, justificar o fato, verificar, com uma espécie de irritante aprovação, a existência de número considerável de instituições absurdas, ao invés de condená-las pura e simplesmente em nome do direito natural, da razão pura, fazendo tábua rasa de todos os preconceitos.” (CHEVALIER, 1957, p. 139)<sup>2</sup> Ainda no século XVIII, escreve Bruno Karsenti,

la première œuvre de Bonald, la *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (1796), (...) s’ouvre sur une référence critique aux deux penseurs où les torts et les mérites sont inégalement distribués. Si Montesquieu doit être combattu pour avoir cherché “le motif ou l’esprit de ce qui est, et non les principes de ce qui doit être”, il ne peut du moins être accusé, comme Rousseau, d’avoir sacrifié sans cesse “la société à l’homme, l’histoire à ses opinions, et l’univers entier à Genève”. (KARSENTI, 2002, p. 33-34)<sup>3</sup>

No século seguinte, continua o autor, Auguste Comte, em seu *Curso de filosofia positiva*, retomou esse confronto celebrando Montesquieu menos por haver estabelecido os princípios de um saber do que por ter conseguido resistir aos “vãos excessos das utopias metafísicas” que o circundavam. Para Comte, se Montesquieu exerceu uma ação imediata menor do que a de um “sofista” como Rousseau, foi porque este último possuía características intelectuais mais apropriadas à disposição geral de seus contemporâneos, o que o tornou, com sucesso, o órgão natural do movimento revolucionário que definia essa época<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Emílio*, livro 5. [“é preciso conhecer o que deve ser para bem julgar o que existe.”] As traduções das fontes, bem como dos comentadores citados, são de minha responsabilidade e visam apenas a facilitar a consulta da tese aos leitores que porventura não conheçam algum dos idiomas dos textos originais.

<sup>2</sup> A opinião do filósofo Helvétius sobre *O Espírito das Leis*, por exemplo, foi consultada por Montesquieu. Por carta, o futuro autor do livro *Do espírito* respondeu desse modo: “c’est le reproche que j’ai toujours fait à vos principes. Souvenez-vous qu’en les discutant à la Brede je convenois qu’ils s’appliquoient à l’état actuel ; mais qu’un écrivain qui vouloit être utile aux hommes devoit plus s’occuper de maximes vraies dans un meilleur ordre de choses à venir, que de consacrer celles qui sont dangereuses, du moment que le préjugé s’en empare pour s’en servir et les perpétuer. (...) je n’ai jamais bien compris les subtiles distinctions sans cesse répétées sur les différentes formes de gouvernement. Je n’en connois que de deux especes ; les bons et les mauvais : les bons, qui sont encore à faire ; les mauvais, dont tout l’art est, par différents moyens, de faire passer l’argent de la partie gouvernée dans la bourse de la partie gouvernante.” (HELVÉTIUS, 1795, p. 63-70). Sobre algumas diferenças entre o pensamento político de Montesquieu e o de Helvétius, ver Maruyama (2005, p. 248-264).

<sup>3</sup> [“a primeira obra de Bonald, a *Teoria do poder político e religioso na sociedade civil* (1796), (...) abre-se com uma referência crítica aos dois pensadores onde os erros e os méritos são desigualmente distribuídos. Se Montesquieu deve ser combatido por haver procurado ‘o motivo ou o espírito do que é, e não os princípios do que deve ser’, ele não pode, pelo menos, ser acusado, como Rousseau, de ter sacrificado sem cessar ‘a sociedade ao homem, a história às suas opiniões, e o universo inteiro a Genebra’.”] Ver o prefácio da *Teoria do poder político e religioso na sociedade civil*.

<sup>4</sup> Ver a 47ª Lição do *Curso de filosofia positiva*. Comte acusou Rousseau de ser um sofista, mas também houve quem atribuísse essa pecha a Montesquieu. No curioso poema *Rousseau de Genebra e Montesquieu*, escrito em 1844 por

Os historicistas, adeptos de uma importante vertente intelectual do século XIX, prosseguiram a crítica a Rousseau e às teorias do direito natural que ele teria apresentado. Segundo Norberto Bobbio,

se o jusnaturalismo acreditara poder descobrir leis universais da conduta para além da história, remontando-se à natureza do homem abstraída das condições que determinam as leis imutáveis de povo para povo, de época para época, (...) o historicismo – em suas várias formas – repôs em posição de honra, contra a crítica racionalista, a autoridade da história, condenando em bloco, indiscriminadamente, todos os que (...) tinham se empenhado no sentido de construir um sistema universal do direito, ou seja, um sistema válido para qualquer tempo e para qualquer lugar. (BOBBIO e BOVERO, 1987, p. 31-32)

Nessa linha, afirma Bobbio, Benedetto Croce viu em Rousseau o exemplo extremo do racionalismo ético e do abstratismo político, e por isso condenou as “construções geométricas e mecânicas” de sua filosofia política. Por outro lado, um apologista da teoria liberal do direito como Charles Beudant, escrevendo no final do mesmo século<sup>5</sup>, dirigiu suas críticas a Montesquieu e lamentou-se de que não se encontrasse em sua obra uma teoria sobre as bases do direito. Julgando Montesquieu “muito observador” e “não suficientemente especulativo”, Beudant achou-o suspeito – senão culpado – de “sociologismo” e de “fatalismo histórico” (LARRÈRE, 2001, p. 172). No século XX, essa imagem antagônica envolvendo os dois *philosophes* não deixou de ser repetida, tendo suas implicações políticas ressaltadas por Louis Althusser. Para este autor, a abstração e o idealismo presentes nos teóricos do direito natural seriam explicados pelo caráter polêmico de suas posições ideológicas. Eles não pretendiam compreender a totalidade dos fatos, mas propor e justificar uma nova ordem social e política diversa daquela existente no Antigo Regime: “Não iam aos *fatos*. Rousseau dirá prontamente que é preciso começar por afastar os fatos. Iam ao *direito*, isto é ao que *deve ser*. Para eles os fatos não eram mais que matéria para o exercício desse direito, como que a ocasião simples e o reflexo da sua existência.” (ALTHUSSER, 1977, p. 35) Montesquieu, por sua vez, como defensor de uma ordem feudal em decadência, teria rejeitado o jusnaturalismo e suas conseqüências filosóficas, assumindo a proeminência dos fatos contra um idealismo fonte de preconceitos tais como a “idéia de que a

---

Claude Simplicien Constituantiski, um diálogo entre os dois falecidos filósofos é imaginado pelo autor, ao longo do qual coube a Rousseau a tarefa de fazer uma série de críticas a seu colega: “On peut, sans le juger avec trop de rigueur, / Dans votre *Esprit des Lois* trouver plus d'une erreur, / Et je veux, y gardant une juste mesure, / Votre ouvrage à la main, qu'on lise ma censure ; / J'excuse même en lui l'inoffensif essaim / Des méprises sans nombre écloses en son sein ; / Mais des maux qu'il entraîne ayant à nous répondre, / C'est le sophisme seul que je veux y confondre, / Que je veux sans relâche y proscrire et flétrir, / E ma vielle amitié doit vous le garantir.” (CONSTITUANTISKI, 1844, p. 16-17)

<sup>5</sup> O livro *O direito individual e o Estado*, de Beudant, é de 1891.

religião e a moral podem julgar a história” ou ainda “a idéia de que a abstração de um ideal político, mesmo revestido pelos princípios da ciência, possa ser tomado por história.” (ALTHUSSER, 1977, p. 37)

Todas essas interpretações que fazem de Montesquieu um “anti-Rousseau” e vice-versa, tendem, assim, a identificar cada um desses autores a domínios de reflexão contrários que correspondem às duas grandes escolas do pensamento político do século XVIII. O primeiro recorre aos registros históricos, e tem como objeto as origens e as manifestações empíricas das diferentes formas de governo. O outro, desprezando a história, busca na natureza a fonte do direito e apresenta uma concepção puramente jurídica da constituição política dos Estados (LARRÈRE, 2001, p. 171). A ser assim, ter-se-ia em um extremo um Montesquieu preocupado demais com a historicidade das instituições humanas para elaborar uma verdadeira teoria sobre os fundamentos do direito<sup>6</sup>, e, no outro extremo, um Rousseau avesso à história e dedicado à construção de formulações ideais acerca da política<sup>7</sup>. Todavia, há boas razões para que essa oposição seja questionada, o que somente poderia ser feito por meio de uma abordagem comparativa das reflexões de Montesquieu e de Rousseau sobre a história e a política, cuja aplicação permitiria, em muitas ocasiões, distinguir o diálogo por vezes aberto, mas frequentemente implícito, empreendido pelo filósofo de Genebra com a corrente de pensamento político cujos problemas e teses centrais estão configurados na obra de Montesquieu. Com esse objetivo, pretendeu-se seguir aqui uma via dupla e complementar: por um lado, investigar em que medida as idéias políticas de Rousseau influenciaram sua concepção acerca do processo histórico; por outro, indagar como, e até que ponto, o estudo da história forneceu-lhe referências para teorizar as relações políticas, não apenas as de sua própria época, mas também as do passado.

Robert Derathé (1979) explicita a admiração de Rousseau por Montesquieu, e afirma que *O Espírito das Leis* foi lido por ele com grande atenção. Ainda que Derathé esteja correto ao dizer que Rousseau não almejou superar Montesquieu em sua própria especialidade – que teria sido a do direito positivo –, e que por isto buscou a celebridade cultivando outro gênero de estudos, isto é, o do direito político, também é certo que Rousseau cruzou as estradas dos domínios intelectuais

---

<sup>6</sup> Tal é a opinião de Bernhard Groethuysen, segundo o qual “En Montesquieu hay que distinguir el historiador del legislador. Historiador lo es casi siempre, legislador muy raras veces. (...) Lo que falta a su *Espíritu de las leyes* es el comienzo y el fin. Sus leyes non tienen fundamento ni finalidad jurídicos.” (GROETHUYSEN, 1989, p. 68)

<sup>7</sup> Para Judith N. Shklar, “He [Rousseau] was the last great political theorist to be utterly uninterested in history, past or future, the last also to judge and condemn without giving any thought to programs of action. (...) There is no sign that he took an interest in history as the study of man’s actual development in time. Neither his correspondence nor his public writings show the least concern with current affairs.” (SHKLAR, 1985, p. 1-2)

do barão de Montesquieu em diversos momentos, percorrendo temas e questões que ele já havia indagado, quer se tratasse da influência das causas físicas e morais na formação dos diferentes caracteres humanos, das relações entre as leis dos Estados e suas condições concretas de existência, dos meios constitucionais e das instituições benéficas à liberdade civil, ou ainda, das conexões íntimas entre a corrupção dos costumes e a decadência política. Sem dúvida, abarcar em um mesmo trabalho esse amplo espectro de problemas é uma tarefa arriscada. Talvez fosse mais prudente concentrar o foco em apenas um ou outro deles, verticalizando a discussão para ganhar em profundidade e esgotar o assunto escolhido. Entretanto, há uma boa justificativa para a opção que foi feita aqui. Trata-se de fornecer aos leitores um mapeamento bastante abrangente dos pontos de contato entre as obras de Montesquieu e de Rousseau, algo que a bibliografia disponível ainda não havia providenciado. O próprio Derathé, autor de uma contribuição imprescindível para o conhecimento das fontes do pensamento político de Rousseau, poderia ter se dedicado a esse empreendimento, mas não o desejou, apesar de ter admitido a importância de se levá-lo adiante. Sem a ambição de ser igualada à realização de Derathé, esta tese nela inspirada foi concebida para reunir em um quadro coerente algumas das principais linhas investigativas passíveis de serem seguidas pelos estudiosos de Montesquieu e Rousseau. Procurou-se lançar sobre cada uma delas um olhar meticuloso, conjugando as evidências contidas nas fontes e as análises dos comentadores; se nem todas essas linhas foram esgotadas – e como poderiam, pela riqueza dos textos utilizados? –, espera-se que outros pesquisadores encontrem aqui não apenas material de referência para seus trabalhos, mas também indicações de trilhas abertas para explorar.

No plano de desenvolvimento da tese, a inspiração em Derathé foi igualmente importante, pois assim como em sua obra, a estrutura do *Contrato Social* serviu de fio condutor. Após um primeiro momento destinado a apresentar certas similitudes notáveis nas noções de causalidade histórica presentes nos escritos de Montesquieu e de Rousseau, a abordagem de suas reflexões políticas caminhou acompanhando o encadeamento argumentativo do *Contrato Social*, a começar pelo questionamento das teorias sobre as bases legítimas do Estado, e avançando para seguir a exposição dos conceitos essenciais de soberania, vontade geral e governo. O único desvio mais significativo nesse percurso foi aquele realizado no meio do livro 3. Uma vez que as características das várias formas de governo foram vistas, preferiu-se ir diretamente ao livro 4 para falar das instituições que atuam paralelamente a ele e são capazes de auxiliar na manutenção

da república. Por fim, voltou-se aos últimos capítulos do livro 3 para chegar aos problemas que são inerentes ao corpo político e que, inevitavelmente, produzem sua decadência.

Em cada passo desse caminho, o legado de Montesquieu foi uma companhia de valor inestimável, tal como havia sido para Rousseau. Isto se percebe tanto no exercício dos vários níveis de sua imaginação histórica, graças aos quais eles elaboraram abordagens para avaliar a ação humana ao longo do tempo, quanto nos diversos aspectos de sua teorização política, por meio dos quais julgaram as manifestações do poder e as bases do direito. Estudando-os conjuntamente, o que se pretendeu, enfim, foi mostrar que as idéias de Rousseau possuem muito mais pontos em comum com a corrente de pensamento vinculada a Montesquieu do que usualmente se reconhece, pois, não obstante certas divergências entre os dois autores, Rousseau soube tirar lições valiosas da obra do célebre barão francês. Há, seguramente, diferenças importantes entre eles, as quais não devem ser negadas nem subestimadas, mas também é preciso compreender até onde realmente se justifica uma oposição nos termos descritos acima, oposição que, em certos casos, serve apenas para obscurecer. Dessa forma, espera-se que esta pesquisa possa contribuir com novos elementos para a interpretação da obra rousseauniana, ou seja, para uma visão mais ampla dos fios que ela teceu entre política e história.



## CAPÍTULO 1

### AS CAUSAS QUE MOVEM A HISTÓRIA

A fim de estudar as idéias de Rousseau sobre a história e a política à luz de seu diálogo com a obra de Montesquieu, deve-se considerar os parâmetros que se tem em mente ao se falar em “pensamento histórico” no contexto do século XVIII. Segundo Franklin L. Baumer (1990), quando os autores da época do Iluminismo se referiam ao ato de analisar a história *en philosophe*, ou seja, cultivando uma atitude filosófica em relação aos fatos e aos processos do passado, havia algumas idéias-chave em suas abordagens, e entre elas a busca por entender as relações de causa e efeito existentes na história tinha um lugar de destaque. Ainda de acordo com Baumer, Montesquieu foi um dos principais responsáveis pela difusão da noção de que era necessário ao pesquisador procurar as verdadeiras causas que guiam o caminho histórico das nações. Já em suas *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência*, ele propunha que

Ce n'est pas la Fortune qui domine le monde : On peut le demander aux Romains, qui eurent une suite continuelle de prospérités quand ils se gouvernèrent sur un certain plan, et une suite non interrompue de revers lorsqu'ils se conduisirent sur un autre. Il y a des causes générales, soit morales, soit physiques, qui agissent dans chaque monarchie, l'élèvent, la maintiennent, ou la précipitent; tous les accidents sont soumis à ces causes; et, si le hasard d'une bataille, c'est-à-dire une cause particulière, a ruiné un État, il y avoit une cause générale qui faisoit que cet État devoit périr par une seule bataille : en un mot, l'allure principale entraîne avec elle tous les accidents particuliers. (OCM2, p. 173)<sup>8</sup>

As *Considerações* demonstram, pois, um vivo empenho do autor em compreender a história de Roma não como uma sucessão de eventos ligados apenas superficialmente, mas como um movimento de ascensão e queda cuja trajetória possui contornos bem definidos que podem ser desvendados pelo olhar atento e meticuloso do historiador<sup>9</sup>. Assim, o trabalho de Montesquieu não se limita a assinalar o papel que um determinado evento ou certa personagem em especial

---

<sup>8</sup> CR, XVIII. [“Não é a Fortuna que domina o mundo. Podemos perguntá-lo aos romanos, que tiveram uma sucessão contínua de situações ditosas, enquanto se governaram em um certo plano, e uma sucessão ininterrupta de reveses, quando se conduziram com base em outro. Existem causas gerais, seja morais, seja físicas, que atuam em cada monarquia, elevam-na, sustentam-na ou lhe impõem a derrocada; todos os acidentes estão sujeitos a essas causas. E, se o acaso de uma batalha, isto é, uma causa particular, destrói um Estado, é porque havia uma causa geral que fazia com que esse Estado devesse perecer em uma única batalha. Em uma palavra, o rumo principal arrasta consigo todos os acidentes particulares.”]

<sup>9</sup> Ver os *Meus pensamentos*, nº. 1.542: “On trouve, dans les premiers temps de la République, l'explication de ce que se fit lorsqu'elle ne subsista plus. C'étoit les mêmes Romains dans d'autres circonstances. Les historiens, qui, pour la brièveté de la narration, nous disent les faits sans entrer dans les causes, nous représentent les Romains, après la Révolution, comme un peuple tout neuf, e qui aimoit l'esclavage, parce qu'il sembloit le chercher.” (OCM1, p. 1.372)

desempenhou no desenrolar da história romana; ele é marcado por uma abordagem globalizante, que quer dimensionar corretamente os acontecimentos em relação ao conjunto das causas profundas que levaram Roma a ser o que foi<sup>10</sup>, “car, comme les hommes ont eu dans tous les temps les mêmes passions, les occasions qui produisent les grands changements sont différentes, mais les causes sont toujours les mêmes.” (OCM2, p. 71)<sup>11</sup>

A mesma visão prevalece em *O Espírito das Leis*, cujo escopo ultrapassa a simples classificação dos fenômenos políticos verificados no decorrer da história – o que poderia se resumir a uma longa e erudita lista de exemplos concretos de Estados com suas respectivas leis –, e procura utilizar-se de um instrumental conceitual específico para lidar com o material fornecido pelas fontes históricas. Tal procedimento é mencionado pelo próprio Montesquieu no prefácio da obra: “J’ai d’abord examiné les hommes, et j’ai cru que, dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, ils n’étoient pas uniquement conduits par leurs fantaisies. (...) J’ai posé les principes, et j’ai vu les cas particuliers s’y plier comme d’eux-mêmes; les histoires de toutes les nations n’en être que les suites; et chaque loi particulière liée avec une autre loi, ou dépendre d’une autre plus générale.” (OCM2, p. 229)<sup>12</sup> Portanto, a partir de uma observação inicial, Montesquieu percebeu a existência de algo mais que o mero acaso guiando os passos da humanidade, e, em seguida, serviu-se da razão para vislumbrar o encadeamento necessário entre esses passos, um encadeamento cuja lógica apresenta-se nas diretrizes às quais cada fato político tem de obedecer, não por uma imposição teórica arbitrária da parte de quem os investiga, mas porque os princípios conceituais colocados diante dos olhos do pesquisador correspondem ao espírito que anima os movimentos da história.

É possível encontrar o mesmo tipo de interesse no livro 4 do *Emílio*, onde Rousseau tece diversas considerações sobre a escrita da história tal como ela a via ser praticada em sua época. No texto, o autor se pergunta:

---

<sup>10</sup> Tal perspectiva constitui uma característica essencial do pensamento histórico de Montesquieu e revela sua modernidade, pois aponta para duas tendências que se tornariam cada vez mais dominantes na produção historiográfica dos séculos seguintes: a busca por escrever uma História capaz de interpretar os eventos ao invés de apenas narrá-los – uma História dos processos, das conjunturas e das estruturas –, e o estabelecimento de problematizações como princípio para a pesquisa histórica.

<sup>11</sup> CR, I. [“pois, como os homens tiveram as mesmas paixões em todos os tempos, as ocasiões que produziram as grandes mudanças são diferentes, mas as causas são sempre as mesmas.”]

<sup>12</sup> [“Examinei, de início, os homens e julguei que, nesta infinita diversidade de leis e costumes, não eram eles orientados unicamente por seus caprichos. (...) Coloquei princípios e vi os casos particulares submeterem-se a eles como por si mesmos, as histórias de todas as nações serem apenas seqüências e cada lei particular ligada a outra lei, ou depender de outra mais geral.”]

Combien de fois un arbre de plus ou de moins, un rocher à droite ou à gauche, un tourbillon de poussière élevé par le vent ont décidé de l'événement d'un combat sans que personne s'en soit aperçu ? Cela empêche-t-il que l'historien ne vous dise la cause de la défaite ou de la victoire avec autant d'assurance que s'il eût été par tout ? Or que m'importent les faits en eux-mêmes, quand la raison m'en reste inconnue, et quelles leçons puis-je tirer d'un événement dont j'ignore la vraie cause ? (OCR4, p. 527)<sup>13</sup>

Rousseau lamenta que o grande defeito dos historiadores estava em limitar suas narrativas aos fatos passíveis de localização no tempo e no espaço, sem vislumbrar as causas lentas e progressivas que os provocaram, uma vez que essas causas são muito mais difíceis de se apreender. Em suas próprias investidas como historiador, ele ensaiou algo diferente. No texto da *História do governo de Genebra* (de 1764), Rousseau deixou claro que, ao se investigar os acontecimentos passados, é preciso saber discernir quais fatos são ou não importantes de se mencionar, de acordo com os objetivos da pesquisa que se tem em vista:

Il suit de là que pour bien étudier les loix politiques d'un Etat moderne il ne faut point commencer par les prendre en corps pour les analyser ensuite, mais qu'il faut au contraire les prendre à leur origine et suivre l'ordre de leur composition. Car on n'en peut bien pénétrer l'esprit qu'à l'aide des circonstances qui les ont produites et des effets que ceux qui les ont faites s'en sont promis. (...) Je suis donc obligé pour expliquer le Gouvernement présent [de Genève] de remonter à sa source et d'éclaircir souvent ce qui existe par ce qui s'est passé depuis fort longtems. Mon dessein n'est pourtant pas de m'enfoncer dans les antiquités ; je laisserai tout ce qui n'est que recherche de critique ou d'érudition pour me borner à ce qui tient de plus près à mon sujet. (OCR5, p. 499-500)<sup>14</sup>

Desse modo, para compreender como se formou a constituição política genebrina ou a de outros

---

<sup>13</sup> ["Quantas vezes uma árvore a mais ou a menos, um rochedo à direita ou à esquerda, um turbilhão de poeira levantado pelo vento decidiram o acontecimento de um combate sem que ninguém o tenha percebido! (...) Ora, que me importam os fatos em si mesmos, quando a razão deles permanece-me desconhecida? E quais lições posso tirar de um acontecimento do qual ignoro a verdadeira causa?"]

<sup>14</sup> ["Segue-se disso que, para estudar bem as leis políticas de um Estado moderno, não se deve começar por tomá-las em corpo para analisá-las em seguida, mas se deve, ao contrário, tomá-las em sua origem e seguir a ordem de sua composição. Pois só podemos penetrar corretamente seu espírito com a ajuda das circunstâncias que as produziram e dos efeitos que aqueles que as fizeram esperavam delas. (...) Eu sou obrigado, portanto, para explicar o governo presente [de Genebra], a remontar à sua fonte e a esclarecer frequentemente o que existe pelo que se passou há muito tempo. Meu desígnio não é, entretanto, o de me afundar nas antiguidades; eu deixarei de lado tudo o que é apenas pesquisa de crítica ou de erudição, para me limitar ao que diz respeito mais de perto ao meu assunto."] Comparar com o fragmento sobre a *História da Lacedemônia*: "Je n'occuperai point l'attention du Lecteur à parcourir la stérile et douteuse suite des Rois qui gouvernèrent Lacedemonie depuis Lelex jusqu'au tems de la Rep[ubliqu]e. J'ai peine à concevoir comment on ose nous donner sous le nom d'histoire le recueil cent fois altéré des fables oposées et presque toujours ridicule qui se débitoient dans chaque país plusieurs siècles avant que personne songeat à en rédiger les annales. D'ailleurs la secheresse chronologique peut servir dans l'histoire generale à déterminer les ages, les faits et les régnés contemporains, mais c'est visiblement abuser du tems que de faire dans une histoire particulière l'inutile revue des Princes qui n'ont fait que naitre et mourir. Si j'en rappelle ici quelques uns c'est autant que des traits de leur vie sont dignes de quelques reflexions ou que leur histoire offre des éclaircissemens necessaires à celle des tems posterieurs." (OCR3, p. 547)

países, tem-se que buscar as causas que levaram os homens, em determinados momentos, a criar certas instituições ou a abandonar outras já estabelecidas. Somente assim se consegue “penetrar o espírito” delas, isto é, enxergar o sentido dos eventos e o fio que os une ao longo do tempo<sup>15</sup>.

Fazendo uso no *Emílio* de uma imagem que reflete claramente o pensamento de Montesquieu, Rousseau diz que “On trouve souvent dans une bataille gagnée ou perdue la raison d’une révolution qui même avant cette bataille étoit déjà devenue inévitable. La guerre ne fait guère que manifester des événements déjà déterminés par des causes morales que les historiens savent rarement voir.” (OCR4, p. 529)<sup>16</sup> Há, portanto, um nível mais profundo do devir histórico no qual se manifesta uma causalidade de longo alcance geralmente ignorada por aqueles que se restringem à observação superficial das ações dos homens. Em um escrito anterior<sup>17</sup>, Rousseau defendera a idéia de que todo acontecimento tem necessariamente algum efeito físico ou moral, ou ambos, embora nem sempre ele seja percebido, “parce que la filiation des évènements est encore plus difficile à suivre que celle des hommes” (OCR4, p. 1.066).<sup>18</sup> Os eventos ligam-se de muitos modos diferentes, as causas que os envolvem às vezes são tão pequenas que seu exame torna-se ridículo, mas é certo que a combinação de elementos quase imperceptíveis pode produzir efeitos consideráveis<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> Essa abordagem praticada por Rousseau para tratar da história de Genebra aproxima-se daquela que havia sido adotada por Montesquieu nos últimos capítulos de *O Espírito das Leis*, os quais descrevem a gênese histórica das leis francesas. No segundo capítulo do livro 31, ele enfatiza que “Il faut éclairer les l’histoire par les lois, et les lois par l’histoire.” (OCM2, p. 943)

<sup>16</sup> [“Em uma batalha ganha ou perdida freqüentemente encontramos a razão de uma revolução que, mesmo antes dessa batalha, já se tornara inevitável. A guerra nada faz além de manifestar os acontecimentos já determinados por causas morais que os historiadores raramente sabem ver.”] A continuação do texto de Rousseau seria uma crítica dirigida também a Montesquieu?: “L’esprit philosophique a tourné de ce côté les réflexions de plusieurs écrivains de ce siècle ; mais je doute que la vérité gagne à leur travail. La fureur des systèmes s’étant emparée d’eux tous, nul ne cherche à voir les choses comme elles sont, mais comme elles s’accordent avec son système.” (OCR4, p. 529-530) Segundo o comentário de Pierre Burgelin, a crítica de Rousseau aos escritores penetrados pelo “espírito de sistema” dirige-se especialmente a Voltaire, e ele lembra a nota na *Carta a d’Alembert* em que o autor teria se referido a Voltaire como um dos dois célebres historiadores que eram igualmente filósofos, um antigo (Tácito) e outro moderno. Jean Rousset, por sua vez, acredita que o historiador e filósofo moderno em questão era David Hume (OCR4, p. 1.312). Burgelin menciona também o abade Dubos entre os possíveis alvos de Rousseau. Seja qual for o nome – ou nomes – que Rousseau tinha em mente quando escreveu essa crítica, ela se direciona a uma tendência presente de forma ampla nos autores setecentistas que se dedicaram à história, e que poderia servir também para os que escreveram depois de Rousseau, como Condorcet, por exemplo, cujo *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano* data de 1793. Mas o próprio Rousseau teria escapado de sua crítica? Para Burgelin, “L’idée que les processus sont plus importants que les événements apparaît partout dans le *Discours sur l’inégalité*, cette histoire passablement systématique.” (OCR4, p. 1.484)

<sup>17</sup> Na célebre carta a Voltaire datada de 18 de agosto de 1756, na qual Rousseau disserta sobre a providência divina. Para uma análise da carta no tocante à questão do mal e da providência, ver Marques (2005) e Souza (2006a).

<sup>18</sup> [“porque a filiação dos acontecimentos é ainda mais difícil de seguir que a dos homens”].

<sup>19</sup> “Ainsi, la poussière qu’éleve un carrosse, peut ne rien faire à la marche de la voiture et influer sur celle du monde; mais comme il n’y a rien d’étranger à l’univers, tout ce qui s’y fait, agit nécessairement sur l’univers même.”

Deve-se reconhecer que seria ingênuo, e até mesmo incorreto, atribuir a preocupação de Rousseau com a investigação das causas históricas apenas à influência de Montesquieu. Como Victor Goldschmidt enfatizou, “Que le simple récit des événements nous instruisse fort peu si l’on n’essaie d’en déterminer les causes, c’est une idée alors couramment admise.” (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 160)<sup>20</sup> Entretanto, não parece equivocado afirmar que foi, em grande medida, por meio da leitura da obra de Montesquieu que tal idéia se apresentou “concretamente” a Rousseau, e que isto acabou por moldar significativamente sua própria percepção do problema. É assim que as modalidades utilizadas por Rousseau para classificar as causas presentes no encadeamento dos eventos (“físicas” e “morais”) são inspiradas no trabalho de Montesquieu. Quando este dispensou as chamadas causas teológicas como referência para a compreensão dos acontecimentos humanos, ele ressaltou o papel de um outro conjunto de causas interligadas, que se dividiam em físicas – tais como o clima e a qualidade dos solos – e morais – entre elas a religião, as leis, os costumes, as máximas de governo e o exemplo das coisas passadas. Juntas, todas elas formam uma teia de causalidade que gera o que Montesquieu denominou “o espírito geral das nações”<sup>21</sup>. Embora haja críticos que apontem em Montesquieu a presença de uma visão determinista da história, em especial de um “determinismo geográfico”<sup>22</sup>, não parece correto endossar essa interpretação. É preciso reconhecer que a perspectiva do autor é multicausal, ou seja, fundada sobre um sistema de relações e correspondências entre fatores diversos que possuem, todos eles, um peso no resultado final<sup>23</sup>. A própria noção de “espírito geral”, esclarece

---

(OCR4, p. 1.066) Em *Da política*, texto que contém os capítulos XIII e XIV de um projetado *Tratado dos deveres*, Montesquieu demonstrou uma visão similar acerca desse ponto: “La plupart des effets arrivent par des voies si singulières, ou dépendent de causes si imperceptibles et si éloignées, qu’on ne peut guère les prévoir.” (OCM1, p. 112) Sobre esse tema da dificuldade em se prever os eventos futuros, ver mais adiante a seção intitulada “As profecias políticas de Rousseau”.

<sup>20</sup> [“que o simples relato dos acontecimentos nos instrui muito pouco caso não tentemos determinar sua verdadeira causa, é uma idéia então correntemente admitida.”]

<sup>21</sup> Ver *EL*, 19, IV.

<sup>22</sup> Robin G. Collingwood, por exemplo, escreveu que a obra de Montesquieu é um expoente da vertente iluminista que apresentava a história passada como um jogo de forças irracionais. Ainda segundo o autor, apesar de ter sido capaz de captar as diferenças entre as várias nações e culturas, Montesquieu teria cometido um grande erro ao defender a idéia de que a explicação histórica deveria ser procurada nos fatos do mundo natural, pois, para ele, os eventos da vida humana seriam determinados pelas condições geográficas e climáticas. “A história, assim concebida, tornar-se-ia uma espécie de história natural do homem ou antropologia, surgindo as instituições não como livres invenções da razão humana no decurso de seu desenvolvimento, mas como efeitos necessários de causas naturais.” (COLLINGWOOD, 1981, p. 106) Por tal motivo, Collingwood classificou Montesquieu como um historiador extremamente acrítico, embora reconhecesse que algumas de suas idéias tinham sido importantes para os avanços futuros do pensamento histórico.

<sup>23</sup> Como afirma Isaiah Berlin, Montesquieu “Cree en lo que él llama ‘causas generales’ que crean situaciones que producen ciertas consecuencias altamente probables, es decir, que producen ciertos – pero sólo ciertos – posibles cursos de acción impracticable.” (BERLIN, 1992, p. 219)

Jean Starobinski, define “uma realidade homogênea constituída a partir de forças heterogêneas, aparentemente irreduzíveis umas às outras, das quais cada uma pode, por um instante, reivindicar a primazia absoluta.” (STAROBINSKI, 1990, p. 79) Nesse sentido, tanto o clima quanto os costumes, tanto o relevo quanto a economia, tanto a religião quanto as formas de governo são elementos que podem ser analisados separadamente, mas que devem ser colocados juntos em um quadro maior no qual se vislumbre as conexões que os unem. Caso contrário, perde-se a possibilidade de compreender o significado mais amplo e profundo da história de cada povo, caindo-se na ingenuidade de reduzir “a sucessão dos fatos históricos ao problema mecânico da simples comunicação do movimento”. (STAROBINSKI, 1990, p. 78)

Para Montesquieu, portanto, a história não é um mero fruto da influência inexorável do meio-ambiente sobre os homens, pois ele reserva um espaço importante para o exercício da vontade humana. O que se precisa ter em mente é que, se as causas gerais não fazem a história sem o homem, há nessas mesmas causas algo não humano, isto é, as forças da natureza que também desempenham um papel fundamental. Quando se considera mais de perto a descrição feita por Montesquieu sobre aquilo que compõe o espírito geral de um povo, percebe-se que ele está longe de pregar um reinado eterno das causas físicas. Muito pelo contrário, em *O Espírito das Leis* lê-se: “À mesure que, dans chaque nation, une de ces causes [d’où il se forme un esprit général] agit avec plus de force, les autres lui cèdent d’autant. La nature et le climat dominant presque seuls sur les sauvages; les manières gouvernent les Chinois; les lois tyrannisent le Japon; les mœurs donnoient autrefois le ton dans Lacédémone; les maximes du gouvernement et les mœurs anciennes le donnoient dans Rome.” (OCM2, p. 558)<sup>24</sup> Assim, o “L’empire du climat est le premiers du tous les empires” (OCM2, p. 565)<sup>25</sup>, mas trata-se de uma prioridade essencialmente cronológica, e não absoluta<sup>26</sup>. Quanto mais o tempo passa na história dos povos, quanto mais complexa se torna sua organização social, menos os elementos climáticos influenciam seu caráter, e mais as causas morais crescem em importância<sup>27</sup>. Em Montesquieu, diz Paul Hoffmann, depreende-se a idéia de um predomínio dos fatores ideais e culturais, pois, para

---

<sup>24</sup> *EL*, 19, IV. [“à medida que, em cada nação, uma dessas causas [que formam o espírito geral] age com mais força, as outras lhe cedem outro tanto. A natureza e o clima dominam quase sozinhos sobre os selvagens; as maneiras governam os chineses; as leis tiranizam o Japão; os costumes davam outrora o tom na Lacedemônia; as máximas do governo e os costumes antigos davam-no em Roma.”]

<sup>25</sup> *EL*, 19, XIV. [“império do clima é o primeiro de todos os impérios”]

<sup>26</sup> Ver Paul Vernière (citado por HOFFMANN, 1996, p. 214-215).

<sup>27</sup> Ver o *Ensaio sobre as causas que podem afetar os espíritos e os caracteres*, texto anterior a *O Espírito das Leis*, no qual Montesquieu diz que “Les causes morales forment plus le caractère général d’une nation et décident plus de la qualité de son esprit que les causes physiques.” (OCM2, p. 60)

ele, “le politique acquiert cette primauté dans le temps (...) et cette primauté relève d’une éthique où la liberté de l’esprit est posée comme la première valeur. (...) L’esprit ne saurait être déterminé de façon physique; il doit être incité à user de ses propres régularités.” (HOFFMANN, 1996, p. 221)<sup>28</sup> Há, por conseguinte, um processo que leva o modo de ser dos povos a moldar-se cada vez mais pelos produtos civilizacionais gerados em seu interior, afastando-se – ainda que nunca totalmente – das forças naturais que condicionam as comunidades humanas em suas origens, até que a esfera política torne-se um fator causal de primeira ordem no desenrolar de sua história. É então que as relações entre natureza e princípio dos governos, tais como Montesquieu as descreve em sua tipologia política, assumem seu lugar como carro-chefe da dialética que leva os povos à grandeza ou à ruína<sup>29</sup>.

Não por acaso, encontra-se uma grande semelhança entre essa concepção de uma causalidade histórica múltipla apresentada por Montesquieu e aquela que se pode apreender da leitura das obras de Rousseau. Para começar a analisar essa similaridade, é preciso lançar um olhar mais aprofundado sobre o papel das causas físicas no desenrolar da história humana, como Montesquieu e Rousseau o entenderam.

### **As causas físicas e sua força na história**

No pensamento dos dois autores, a história dos povos é marcada pelas forças da natureza agindo sobre os homens. John Plamenatz diz que a reflexão de Montesquieu no tocante à influência do clima – e do meio-ambiente em geral – sobre as sociedades aponta para dois níveis distintos: “Montesquieu takes account of two kinds of human reaction to climate: how men react to it physiologically and psychologically, which might be called the *primary* reaction; and how they adapt their environment to it – the houses they make to protect themselves from it, the customs and habits they acquire because of it – which might be called the *secondary* reaction.”

---

<sup>28</sup> [“o político adquire essa primazia no tempo (...) e essa primazia deriva de uma ética na qual a liberdade do espírito é posta como o valor principal. (...) O espírito não poderia ser determinado de modo físico; ele deve ser incitado a usar suas próprias regularidades.”]

<sup>29</sup> Por tudo isto, não se pode subscrever completamente a interpretação de Auguste Comte, para quem o autor d’*O Espírito das Leis* não teria percebido que “les causes physiques locales, très puissantes à l’origine de la civilisation, perdent successivement de leur empire à mesure que le cours naturel du développement humain permet davantage de neutraliser leur action. Une telle relation se serait, sans doute, spontanément présentée à Montesquieu si, conformément à la nature du sujet, il avait pu procéder à la théorie politique du climat après avoir d’abord fixé l’indispensable notion fondamentale de la progression générale de l’humanité.” (COMTE, 1839, p. 250-251)

(PLAMENATZ, 1993, p. 7)<sup>30</sup> Plamenatz considera que Montesquieu deu mais atenção à reação primária do que à secundária, muito embora a reação secundária seja provavelmente a mais importante das duas, além de ter concebido de modo errôneo a natureza da reação primária, fornecendo dela uma descrição simples e ingênua. Antes de julgar se essas críticas são válidas, deve-se olhar mais detidamente para *O Espírito das Leis*.

No segundo capítulo do livro 14, Montesquieu examina a influência dos diferentes climas sobre o corpo e a mente dos homens, inserindo-se em uma antiga tradição existente sobre o assunto, a chamada “teoria dos climas”. Esta teoria, escreve Marie-Dominique Couzinet (1996), busca estabelecer tipos de determinações das qualidades físicas, morais e políticas dos vários povos a partir dos locais por eles habitados, locais concebidos como posições específicas sobre a terra e sob o céu. Pela amplitude de seu objeto, esses estudos vêm se situando, desde o início, no cruzamento de diversos saberes, como a geografia, a medicina e a política, e têm sido praticados desde a Antigüidade, com Hipócrates<sup>31</sup> e Aristóteles<sup>32</sup> entre seus principais representantes, passando pela Idade Média até a modernidade, quando Jean Bodin destaca-se por suas investigações acerca desse tema<sup>33</sup>.

Mesmo tendo sido antecedido por esses e outros autores, Montesquieu não se referiu a eles

---

<sup>30</sup> [“Montesquieu leva em conta dois tipos de reação humana ao clima: como os homens reagem a ele fisiologicamente e psicologicamente, o que poderia ser chamado de reação *primária*; e como eles adaptam seu ambiente a ele – as casas que fazem para se proteger dele, os costumes e hábitos que adquirem por causa dele –, o que poderia ser chamado de reação *secundária*.”]

<sup>31</sup> Ver o *Tratado das águas, dos ares e dos lugares*, onde Hipócrates (460?-377? a.C.) traça uma relação entre a coragem dos europeus e as diferenças marcantes entre as estações climáticas às quais eles estão sujeitos, e também entre a maior tranqüilidade de espírito dos asiáticos e a pouca variação sazonal que se verifica nas regiões onde eles habitam.

<sup>32</sup> Em sua *Política* (livro 7, parte VII), escrita no séc. IV a.C., Aristóteles apresentou um paralelo entre os europeus e os asiáticos que, de modo semelhante ao de Hipócrates, ligava características morais distintas a seus climas de origem. Para ele, os europeus que viviam em um clima frio eram cheios de coragem, mas tinham pouca inteligência e habilidade, ao contrário dos asiáticos que habitavam regiões quentes e eram inteligentes, mas desprovidos de coragem. Apenas os gregos, por viverem em um clima intermediário, reuniam as qualidades presentes nesses dois tipos humanos.

<sup>33</sup> O francês Jean Bodin apresentou sua teoria dos climas em três textos: o *Método para fácil conhecimento dos historiadores*, *Os Seis Livros da República* e o *Teatro da natureza do universo*. No *Método* (de 1566), o autor divide cada hemisfério terrestre em regiões setentrionais, meridionais e médias, e classifica as diferenças entre os povos que habitam cada uma levando em conta a correspondência entre a distribuição das temperaturas sobre a terra e as características físicas e intelectuais. Como Bodin define o axioma de que a natureza dos povos se produz por um sistema de reação ao meio, no qual o calor interno é inversamente proporcional ao externo, ele propõe que “les hommes du Nord sont d’autant plus chauds intérieurement que la température externe est rigoureuse et les gens du Sud, d’autant plus froids qu’ils doivent résister à une plus forte chaleur.” (COUZINET, 1996, p. 179) As características intelectuais sendo deduzidas das físicas, quanto mais força possui o espírito, menos tem o corpo, e vice-versa: “les divisions de la terre correspondront à l’accomplissement des différentes facultés corporelles et spirituelles (...). Le spirituel se réalisera mieux au Sud, le corporel au Nord, et ce qui relève des deux, au centre : les Méridionaux sont doués pour la contemplation, les Médiens pour la prudence et les Septentrionaux pour les arts mécaniques.” (COUZINET, 1996, p. 182)



em *O Espírito das Leis* quando apresentou sua própria versão da teoria dos climas. Bem ao contrário, ele fez questão de afirmar a originalidade de suas idéias, o que se vê claramente no momento em que aplicou sua teoria para explicar o motivo da diferença entre a Europa e a Ásia em termos de liberdade política: “cause que je ne sache pas que l’on ait encore remarquée.” (OCM2, p. 526)<sup>34</sup> Porém, dado o que foi relatado acima, diversos escritores já haviam exposto idéias semelhantes sobre a vocação para a liberdade dos europeus e a tendência à servidão dos asiáticos. Montesquieu certamente lera a *Política*, obra que ele cita numerosas vezes, e não parece provável que ele tenha agido de má fé atribuindo a si mesmo uma “descoberta” feita por outro. Como Simone Goyard-Fabre procurou mostrar, o desejo de originalidade de Montesquieu, que aparece desde a epígrafe de sua obra-prima<sup>35</sup>, não pode levar à crença ingênua de que ele fosse um pensador *ex nihilo*, visto que as incontáveis leituras feitas para a preparação d’*O Espírito das Leis* foram fontes cruciais para suas teses, entre elas a da *Política*, que foi de suma importância<sup>36</sup>. Sendo assim, como se pode explicar a afirmação de Montesquieu? A hipótese mais plausível é a de que ele conhecia a tese aristotélica, mas não considerou que ela havia apresentado corretamente a verdadeira causa da diferença em questão, limitando-se a expor a existência dessa diversidade. Mas e quanto às teorias causais de Hipócrates e de Bodin? *O Espírito das Leis* não menciona Hipócrates em nenhum momento, e o nome de Bodin aparece apenas uma vez (*EL*, 5, XV) em uma rápida referência a *Os Seis Livros da República*. Logo, pode-se apenas supor que se Montesquieu tomou conhecimento das teorias de algum deles, ou mesmo dos dois, sua opinião sobre elas deve ter sido a de que não conseguiram elaborar um entendimento cientificamente fundamentado das relações entre os climas, os caracteres humanos e a política, tal como ele próprio acreditava ter feito<sup>37</sup>.

A teoria de Montesquieu baseia-se na idéia de que as fibras que compõem o organismo humano são contraídas pelo frio e distendidas pelo calor, o que produz efeitos específicos na distribuição dos líquidos corporais. Como consequência, tem-se mais vigor físico nos climas

---

<sup>34</sup> *EL*, 17, III. [“causa, pelo que sei, que ainda não tinha sido observada.”] Sobre esse tópico, ver mais adiante a seção intitulada “Os climas, a qualidade dos solos e a economia”.

<sup>35</sup> *Prolem sine matre creatam*, isto é, “prole gerada sem mãe”.

<sup>36</sup> Na interpretação proposta por Goyard-Fabre, por mais críticas que Montesquieu tenha feito a Aristóteles, “l’esprit de la politique aristotélicienne est sans cesse présent à la pensée de Montesquieu, dont l’originalité tient à l’usage qu’il fait de l’héritage méthodologique, socio-politique et philosophique reçu indivis du Stagiritte.” (GOYARD-FABRE, 1993, p. 4)

<sup>37</sup> Neste sentido, é emblemático que Montesquieu tenha incluído, em meio à exposição da teoria do clima, o relato da experiência laboratorial em que ele observou, com a ajuda do microscópio, as alterações no tecido externo de uma língua de carneiro submetida a diferentes temperaturas.

frios, uma condição cujo resultado psicológico é uma maior confiança em si mesmo, mais coragem, mais conhecimento de sua superioridade, menos desejo de vingança, mais certeza de sua segurança, mais franqueza, menos suspeitas, política e astúcia. Nos climas quentes, por outro lado, as pessoas são menos dispostas às ações ousadas, mais temerosas e frágeis, e “tímidas como são os velhos”. A ação dos climas sobre os nervos, continua Montesquieu, faz com que os povos tenham diferentes graus de sensibilidade tanto ao prazer quanto à dor. Assim, os homens do norte, tendo seus corpos afetados pelo frio, sentem as dores e os prazeres com menos intensidade, ao contrário dos homens do sul, que os experimentam de forma exagerada, ao passo que os homens das regiões temperadas estão em um meio termo entre os dois. O próprio sentimento do amor varia em força dependendo do clima, aumentando gradativamente à medida que se segue em direção ao sul<sup>38</sup>. Tendo isto em mente, o autor traçou esta síntese dos caracteres distintivos dos habitantes das latitudes opostas:

Vous trouverez dans les climats du nord des peuples qui ont peu de vices, assez de vertus, beaucoup de sincérité et de franchise. Approchez des pays du midi, vous croirez vous éloigner de la morale même : des passions plus vives multiplieront les crimes; chacun cherchera à prendre sur les autres tous les avantages qui peuvent favoriser ces mêmes passions. Dans les pays tempérés, vous verrez des peuples inconstants dans leurs manières, dans leurs vices même, et dans leurs vertus; le climat n’y a pas une qualité assez déterminée pour les fixer eux-mêmes. (OCM2, p. 477)<sup>39</sup>

É interessante perceber que Montesquieu parece acreditar na predominância da influência ambiental em relação à transmissão hereditária de características como as descritas acima. Ele diz, por exemplo, que “Les Indiens sont naturellement sans courage; les enfants même des Européens nés aux Indes perdent celui de leur climat.” (OCM2, p. 478)<sup>40</sup> Isto implica que os seres

---

<sup>38</sup> No *Ensaio sobre as causas que podem afetar os espíritos e os caracteres*, Montesquieu lançou mão de uma curiosa analogia para descrever a interação que se dá entre as esferas física e psicológica no ser humano: “L’âme est, dans notre corps, comme une araignée dans sa toile. Celle-ci ne peut se remuer sans ébranler quelqu’un des fils qui sont étendus au loin, et, de même, on ne peut remuer un de ces fils sans la mouvoir. On ne peut toucher un de ces fils qu’il n’en remue quelque autre, qui lui répond. Plus ces fils sont tendus, mieux l’araignée est avertie. S’il y en a quelques-uns de lâches, la communication sera moindre de ce fil à l’araignée ou de ce fil à un autre fil, et la providence de l’araignée sera presque suspendue dans sa toile même.” (OCM2, p. 49)

<sup>39</sup> *EL*, 14, II. [“Encontrareis nos climas do norte povos que têm poucos vícios, muitas virtudes, muita sinceridade e franqueza. Aproximai-vos dos países do sul e acreditareis vos afastar da própria moral: paixões mais vivas multiplicarão os crimes; cada um buscará tomar sobre os outros todas as vantagens que podem favorecer essas mesmas paixões. Nos países temperados, vereis povos inconstantes em suas maneiras, em seus próprios vícios e em suas virtudes; o clima não tem aí uma qualidade suficientemente determinada para fixá-los em si mesmos.”]

<sup>40</sup> *EL*, 14, III. [“Os indianos são naturalmente sem coragem; os próprios filhos dos europeus nascidos nas Índias perdem a de seu clima.”] Em uma nota de rodapé, Montesquieu diz ainda que os persas que se estabelecem nas Índias, já na terceira geração, assumem a displicência e a covardia típicas dos indianos. Nas *CR*, XX, o autor também indicara algo semelhante em relação aos povos bárbaros que invadiram o Império Romano: “La plupart de ces

humanos em geral devem possuir uma constituição física que reage de forma semelhante ao mesmo ambiente, a despeito de suas diferentes ascendências, o que indica a ausência de considerações raciais – com sua ênfase na determinação inata dos caracteres individuais – na teoria de Montesquieu.

Essas reações primárias, tal como Montesquieu as apresenta, podem parecer realmente simples e ingênuas aos olhos de hoje, dada sua redução do clima ao aspecto da temperatura, mas elas representam um esforço significativo para compreendê-las<sup>41</sup>. Atacado em função de suas idéias, o autor expressou, na *Defesa d'O Espírito das Leis*, que seu intuito não era postular a subordinação das questões morais àquelas de ordem natural, e sim mostrar que o clima e as outras causas físicas podem produzir diversas disposições nos espíritos, as quais, por sua vez, geram certas influências sobre as ações humanas que são mais freqüentes em um país do que em outro de acordo com o clima predominante neles<sup>42</sup>. Montesquieu demonstra igualmente que, ao longo da história, a poderosa influência das causas físicas sobre o caráter dos homens sempre foi um ponto a ser reforçado ou combatido pelas causas morais. Ao falar dos bons legisladores e governantes, o autor afirma que eles são os que sabem estabelecer princípios capazes de corrigir os efeitos perniciosos do clima, pois “Plus les causes physiques portent les hommes au repos, plus les causes morales les en doivent éloigner.” (OCM2, p. 480)<sup>43</sup> Em um artigo escrito a partir de sua leitura bastante meticulosa d'*O Espírito das Leis*, Karl Marcus Kriesel apresentou uma forte refutação dos críticos que vêem o barão de La Brède como um determinista ambiental. Citando as várias razões que explicam porque certos povos permanecem em uma existência selvagem<sup>44</sup>, o

---

peuples du Nord, établis dans les pays du Midi, en prirent d'abord la mollesse, et devinrent incapables des fatigues de la guerre; les Vandales languissoient dans la volupté; une table délicate, des habits efféminés, des bains, la musique, la danse, les jardins, les théâtres, leur étoient devenus nécessaires.” (OCM2, p. 184)

<sup>41</sup> Tal é a observação que Lucien Febvre faz sobre a teoria dos climas de Montesquieu: “Mais ici encore l'analyse reste rudimentaire. Ce n'est pas une critique, naturellement, car Montesquieu ne pouvait devancer le mouvement scientifique de son époque; mais en fait, dans tout le cours de ces quatre livres, climat n'a qu'un sens, et c'est celui de température; les climats sont chauds, ou froids, ou modérés. Et ceci déjà, entre parenthèses, est une première distinction, une première esquisse de 'cadres naturels'; mais combien grosse encore et superficielle!” (FEBVRE, 1922, p. 110-111) Porém, para se fazer justiça a Montesquieu, deve-se dizer que no *Ensaio sobre as causas que podem afetar os espíritos e os caracteres*, o autor havia tentado uma abordagem mais complexa dos quadros naturais, incluindo também as diversas qualidades dos ares – a incidência de ventos e o grau de umidade – e a composição química dos solos.

<sup>42</sup> Ver o item “Clima”, na segunda parte da *Defesa d'O Espírito das Leis*.

<sup>43</sup> *EL*, 14, V. [“Quanto mais as causas físicas levam os homens ao repouso, mais as causas morais devem afastá-los dele.”] Ver igualmente *EL*, 16, XII: “D'ailleurs il est de la nature des êtres intelligents de sentir leurs imperfections : la nature a donc mis en nous la pudeur, c'est-à-dire la honte de nos imperfections. (...) Quand donc la puissance physique de certains climats viole la loi naturelle des deux sexes et celle des êtres intelligents, c'est au législateur à faire des lois civiles qui forcent la nature du climat et rétablissent les lois primitives.” (OCM2, p. 518)

<sup>44</sup> Em *EL*, 18, IX e XI, Montesquieu parece definir o modo de vida das nações selvagens da América e dos povos

papel das maneiras entre os chineses<sup>45</sup>, a força dos costumes entre os espartanos<sup>46</sup>, e as mudanças no modo de vida dos moscovitas na época de Pedro I<sup>47</sup>, todos eles exemplos de questões discutidas ao longo da obra<sup>48</sup>, Kriesel procurou demonstrar que Montesquieu utilizou um esquema de argumentação dentro do qual, num primeiro momento, são indicadas as causas físicas de cada fenômeno estudado, para somente depois as causas morais serem introduzidas, sendo que estas aparecem, em última instância, como as que prevalecem sobre aquelas. “The failure to comprehend this pattern”, conclui Kriesel, “could only lead to misinterpretations of his work.” (KRIESEL, 1968, p. 565)<sup>49</sup>

Outrossim, deve-se reconhecer que Montesquieu não ignorou a importância da reação secundária ao meio natural num sentido mais amplo. Para ele, essa forma de contato com o

---

caçadores da Sibéria apenas em função das condições ambientais em que eles vivem, seja a abundância natural no primeiro caso, seja uma natureza inóspita no segundo. Porém, salienta Kriesel, é o tipo de atividade que eles desempenham para obter sua subsistência que os leva a não atingir um nível civilizacional mais elaborado, o que demonstra a crença de Montesquieu de que a diferença entre os selvagens (povos caçadores) e os bárbaros (povos pastores) provém mais dos tipos de ocupação econômica do que do ambiente físico.

<sup>45</sup> Em *EL*, 8, XXI, Montesquieu diz que o clima da China é tão favorável à propagação da espécie humana, que nem mesmo a força da tirania governamental poderia vencer essa tendência natural. Mais adiante, em *EL*, 18, VI, o autor enfatiza que os esforços necessários para a manutenção contínua das duas províncias chinesas mais férteis – cujo aproveitamento tornou-se possível graças a obras de drenagem das águas que as cobriam – exigiam um governo moderado e boas leis, de modo que, apesar do clima chinês levar naturalmente à obediência servil típica de um grande império, não era isto que se verificava na época dos primeiros legisladores do país. Neste último caso, o poder das causas morais – manifestando-se, segundo Kriesel, no interesse e na satisfação pelos resultados de um trabalho coletivo –, acabou prevalecendo sobre as causas físicas.

<sup>46</sup> Montesquieu afirma que em Esparta a sabedoria de Licurgo como legislador formou as condições adequadas para o florescimento da virtude entre seus cidadãos (*EL*, 4, VI). Até aí, nenhuma causa física foi apontada como tendo influenciado o caráter dos espartanos. Posteriormente (*EL*, 8, XVI) é dito que a limitação territorial de Esparta garantiu que ela subsistisse por muito tempo, e isto poderia dar a impressão de que um fato ambiental causou sua perenidade política. Entretanto, propõe Kriesel, deve-se reconhecer que, se os lacedemônios não se expandiram territorialmente, o motivo estava no apego a seus costumes, que os levava a se contentarem com suas terras e suas leis, e não em um impedimento geográfico; em outras palavras, uma causa moral falava mais alto no coração desse povo.

<sup>47</sup> Na época em que Pedro I quis mudar certos costumes dos moscovitas, diz Montesquieu (*EL*, 19, XIV), ele nem sempre empregou os meios corretos, ignorando que se deve reformar pelas leis o que é estabelecido pelas leis, e pelas maneiras o que é estabelecido pelas maneiras. Tal foi o caso da lei que obrigava o encurtamento das barbas e dos casacos, que encontrou forte resistência. Por outro lado, quando o governante chamou as damas russas à corte e as fez vestir à moda alemã, elas apreciaram muito a mudança, dado que isto estimulou sua vaidade. Para Kriesel, embora Montesquieu afirme igualmente que essa modificação tenha sido facilitada pelo clima do país, o qual também era contrário aos costumes combatidos por Pedro I, na verdade a causa mais importante foi moral, derivando-se dos sentimentos das mulheres outrora confinadas às suas próprias casas.

<sup>48</sup> Um quinto caso poderia ser acrescentado aos mencionados por Kriesel: o problema da escravidão. Em *EL*, 15, VII, Montesquieu diz que há países onde o clima quente tem o efeito de enervar o corpo e amolecer a coragem, fazendo com que os homens só se dediquem a trabalhos penosos movidos pelo temor do castigo, o que explicaria a existência da escravidão em tais lugares. Porém, no capítulo seguinte, esse poder da causa natural é relativizado pelo das causas morais: “Il n’y a peut-être pas de climat sur la terre où l’on ne pût engager au travail des hommes libres. Parce que les lois étoient mal faites on a trouvé des hommes paresseux : parce que ces hommes étoient paresseux, on les a mis dans l’esclavage.” (OCM2, p. 497)

<sup>49</sup> [“A falha em compreender esse padrão poderia apenas levar às más interpretações de sua obra.”]

ambiente também tem um papel significativo na maneira como os homens se organizam socialmente para se adaptar ao meio. Voltaremos a esse ponto em breve. Por ora, passemos ao pensamento de Rousseau. A leitura de seus textos indica que ele estava muito mais preocupado com a reação secundária, isto é, com o peso que a força modeladora do clima exerce sobre a maneira como os povos dão conta de sua subsistência, muito embora também tenha feito apontamentos sobre a reação primária. No *Segundo Discurso*, Rousseau ressalta a grande variedade de aspectos físicos que caracterizam a humanidade, tais como a cor da pele e a estatura, que seria criada pelos poderosos efeitos dos climas, do ar, dos alimentos, da maneira de viver, dos hábitos em geral, e especialmente pela força dessas causas agindo de modo contínuo sobre longas seqüências de gerações. Como exemplo Rousseau cita os franceses, cujos corpos grandes e loiros descritos pelos historiadores latinos da Antigüidade eram resultado da ação do clima, ação que, ao longo do tempo, foi contrabalançada por outros fatores, entre eles a mistura dos povos, os quais levaram à diminuição das diferenças nacionais. Em princípio, porém, quando as nações começaram a adquirir suas feições particulares, sua unidade de costumes e de caracteres, isto se deu pela influência comum do clima aliada ao mesmo gênero de vida e de alimentação (OCR3, p. 208)<sup>50</sup>.

No livro 1 do *Emílio*, nas páginas em que Rousseau expõe os critérios para a escolha de seu aluno ideal, novos aspectos da reação primária aparecem. Para o autor, é preciso tomar uma criança nascida no clima temperado, pois somente nele o homem é tudo o que pode ser, ou seja, apenas nesse ambiente o indivíduo é capaz de se desenvolver física e intelectualmente com todo o seu potencial. Os que nascem nos climas extremos têm uma desvantagem visível se comparados aos provenientes das regiões temperadas, o que se percebe quando uns e os outros são levados para ambientes diferentes daqueles de sua origem:

Que l’habitant d’un pays tempéré parcourt successivement les deux extrêmes, son avantage est encore évident : car bien qu’il soit autant modifié que celui qui va d’un extrême à l’autre, il s’éloigne pourtant de la moitié moins de sa constitution naturelle. Un François vit en Guinée et en Laponie; mais un Nègre ne vivra pas de même à Tornea, ni un Samoyéde au Benin. Il paroît encore que l’organisation du cerveau est moins parfaite aux deux extrêmes. Les Nègres ni les Lapons n’ont pas le sens des Européens. Si je veux donc que mon élève puisse être habitant de la terre, je le prendrai dans une zone tempérée, en France, par exemple, plutôt qu’ailleurs. (OCR4, p. 266-267)<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Ver *SD*, nota X.

<sup>51</sup> [“Que o habitante de um país temperado percorra sucessivamente os dois extremos, sua vantagem ainda é evidente; pois, embora seja tão modificado quanto aquele que vai de um extremo ao outro, ele se distancia, entretanto, menos da metade de sua constituição natural. Um francês vive na Guiné e na Lapônia; mas, um negro não viveria

Quanto a isso, é válido cotejar as idéias de Rousseau com as teorias de Aristóteles e Bodin. Aristóteles havia defendido a maior inteligência dos asiáticos em oposição à maior coragem dos europeus, apontando nos helênicos um meio termo entre eles. Bodin, por sua vez, acreditava que as qualidades espirituais são mais bem cultivadas nos climas quentes, ao passo que os dotes físicos têm nos climas frios seu ambiente mais propício, de modo que nos climas moderados ambas as características são estimuladas pela natureza. Na visão de Rousseau, haveria uma causa natural para a superioridade intelectual dos europeus: o clima temperado molda sua organização fisiológica, fazendo com que seus corpos sofram menos com as variações da temperatura e, principalmente, que seus cérebros sejam mais perfeitos do que os dos outros povos.

As modalidades de interação com natureza são, por conseguinte, um dado de extrema importância na compreensão da história em Rousseau. Nas *Considerações sobre a influência dos climas relativamente à civilização*, onde se vê uma tendência mais acentuada à teorização do que no *Segundo Discurso*, o autor reflete sobre o impacto do meio-ambiente na satisfação das necessidades humanas. Quanto a este aspecto, Rousseau se junta a Montesquieu e a Voltaire na constituição de um discurso histórico que “prend pour objet les conditions réelles d’existence des hommes et met au jour une rationalité du devenir historique.” (GOULEMOT, 1996, p. 382)<sup>52</sup> Neste sentido, trata-se de uma interpretação “materialista” do processo de gênese e desenvolvimento da civilização, pois, embora não se queira aqui transformar Rousseau em um simples precursor de Marx e Engels<sup>53</sup>, é preciso reconhecer, entretanto, que o filósofo de Genebra considerava os esforços dos indivíduos para garantir sua subsistência um móvel fundamental do progressivo afastamento do estado de natureza em direção à vida social. Afinal, diz Rousseau nas *Considerações*, “Pour suivre avec fruit l’histoire du genre humain, pour bien juger de la

---

igualmente em Tornea, nem um samoiedo no Benin. Parece ainda que a organização do cérebro é menos perfeita nos dois extremos. Nem os negros, nem os lapões têm o senso dos europeus. Se eu quero, portanto, que meu aluno possa ser habitante da terra, eu o tomarei em uma zona temperada; na França, por exemplo, de preferência a outro lugar.”]

<sup>52</sup> [“toma por objeto as condições reais de existência dos homens e traz à luz uma racionalidade do devir histórico.”] Ver os comentários de Jean Starobinski para a edição da Pléiade do *Ensaio sobre a origem das línguas* (OCR5, CLXXXIV), os quais podem ser estendidos às *Considerações sobre a influência dos climas*. Por haver estabelecido uma estreita relação entre os meios de prover a subsistência e as necessidades que fazem nascer a sociedade, Rousseau também compartilhava alguns pontos da visão dos escoceses que, no século XVIII, estavam construindo as bases da economia política. Entre eles, o mais ilustre era Adam Smith, autor do *Ensaio sobre a riqueza das nações* (de 1776).

<sup>53</sup> Ver a *Ideologia alemã*: “O primeiro pressuposto de toda história humana é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal destes indivíduos e, por meio disto, sua relação dada com o resto da natureza. (...) Toda historiografia deve partir destes fundamentos naturais e de sua modificação no curso da história pela ação dos homens”. (MARX e ENGELS, 1989, p. 27)

formation des peuples et de leurs révolutions, il faut remonter aux principes des passions des hommes, aux causes générales qui les font agir” (OCR3, p. 529)<sup>54</sup>, ou seja, às suas necessidades fundamentais<sup>55</sup>.

Se as exigências mais básicas da sobrevivência física são as primeiras que impulsionam a ação humana, tais necessidades não são as únicas arroladas por Rousseau. Junto com o alimento e o sono, necessidades físicas que nos são dadas pela natureza e das quais não podemos nos livrar, há também aquelas necessidades que se ligam mais ao bem-estar dos indivíduos do que à manutenção da vida. Assim, o luxo da sensualidade, a voluptuosidade, a união dos sexos e tudo o que agrada aos sentidos tornam-se igualmente parte daquilo que os homens sentem-se compelidos a acrescentar às suas existências; são apetites algumas vezes tão violentos que atormentam mais do que as verdadeiras necessidades. Embora diferentes, essas duas categorias de necessidades têm em comum o fato de dizerem respeito ao corpo, seja para simplesmente conservá-lo, seja para dar-lhe acesso a sensações prazerosas. O terceiro e último tipo descrito por Rousseau, contudo, tem uma feição distinta. Ele surge após os outros dois, mas tende a preponderar sobre eles, na medida em que se constitui de paixões nascidas da vida em sociedade, frutos da opinião que os indivíduos nutrem uns dos outros: “Tels sont les honneurs, la réputation, le rang, la noblesse, et tout ce qui n’a d’existence que dans l’estime des hommes, mais qui mène par cette estime aux biens réels qu’on n’obtiendrait point sans elle.” (OCR3, p. 530)<sup>56</sup>

Nas ações dos homens para suprir todos esses tipos de necessidades a que estão sujeitos, acredita Rousseau, as variações na constituição do ambiente são a primeira causa de todas as revoluções que se verificam em seu modo de vida, e é preciso examiná-las com cuidado para compreender sua influência. Nesse ponto, como também fará no *Ensaio sobre a origem das línguas*, o filósofo novamente se inspira em Montesquieu para definir os parâmetros de sua análise do meio natural. Dizendo isto, também é importante fazer a mesma ressalva levantada anteriormente a respeito da preocupação com a busca pelas causas históricas. A formulação de teorias sobre os climas e sua influência sobre os homens, como foi dito, é muito mais antiga do

---

<sup>54</sup> [“para seguir com proveito a história do gênero humano, para julgar corretamente a formação dos povos e suas revoluções, é preciso remontar aos princípios das paixões dos homens, às causas gerais que os fazem agir”].

<sup>55</sup> Por outro lado, de acordo com Andrzej Rapaczynski, Rousseau não teria sido capaz de elaborar uma teoria a propósito da interação entre a organização econômica da sociedade e o meio-ambiente: “It is true that, unlike Marx, Hegel, or even Locke, Rousseau did not provide a modern theory of production that would make man responsible for the transformation of the natural world around him, so that even the external environment of his life would have to be viewed as an artificial, human creation.” (RAPACZYNSKI, 1989, p. 264)

<sup>56</sup> [“Tais são as honras, a reputação, a posição social, a nobreza, e tudo o que somente tem existência na estima dos homens, mas que leva por meio dessa estima aos bens reais que não seriam obtidos sem ela.”]

que *O Espírito das Leis* e, portanto, havia diversas fontes às quais Rousseau poderia ter recorrido para basear suas próprias investigações. O que a análise de seus textos revela é que foi basicamente através do filtro da obra de Montesquieu que essas teorias chegaram até ele e marcaram sua reflexão. Todavia, Rousseau não se limita a repetir a abordagem que lhe serve de ponto de partida. Segundo Gérard Namer, ele teria conseguido “décrire, à la façon de Montesquieu, mais mieux que lui, des types divers de sociétés, ou sont liés les niveaux géomorphologiques, les niveaux de production et les niveaux de la culture.” (NAMER, 1999, p. 55)<sup>57</sup> A validade dessa avaliação será retomada mais adiante, mas é verdade que Rousseau recorreu à divisão dos climas em frios e quentes, bem como à dos solos em férteis e estéreis, a fim de mostrar como, em cada região, mesmo nas mais inóspitas, o ser humano torna-se apto a interagir com os recursos naturais disponíveis, moldando-os de acordo com suas necessidades, ao mesmo tempo em que é moldado pela maneira como as satisfaz. Ora, nesse processo existe uma atividade sócio-cultural, e não apenas fisiológica, de adaptação dos homens ao meio:

Le climat, le sol, l'air, l'eau, les productions de la terre et de la mer, forment son tempérament, son caractère, déterminent ses goûts, ses passions, ses travaux, ses actions de toute espèce. Si cela n'est pas exactement vrai des individus, il l'est incontestablement des peuples; et, s'il sortait de la terre des hommes tout formés, en quelque lieu que ce pût être, qui connaîtrait bien l'état de tout ce qui les entoure pourrait déterminer à coup sûr ce qu'ils deviendront. (OCR3, p. 530)<sup>58</sup>

As mil variedades na terra, escreve Rousseau, determinam a maneira de ser de seus habitantes, levando os montanheses ao pastoreio, os moradores dos bosques à caça, e os que vivem nas planícies à agricultura, por exemplo. É pelo trabalho, mais do que tudo, que as diferenças geográficas tornam-se sociais.

A própria condição social do homem, defende Rousseau nas *Considerações*, é um produto direto das muitas maneiras pelas quais se deu sua reação frente ao meio natural. Caso toda a terra fosse fértil de modo uniforme, dificilmente os homens teriam criado laços entre si. Porém, a necessidade forçou-os a se tornarem úteis uns aos outros diante dos desafios postos pela natureza, a estabelecer comunicações graças às quais seus espíritos se desenvolveram adquirindo talentos,

---

<sup>57</sup> [“descrever, à maneira de Montesquieu, mas melhor do que ele, tipos diversos de sociedade nos quais estão ligados os níveis geo-morfológicos, os níveis de produção e os níveis de cultura.”]

<sup>58</sup> [“O clima, o solo, o ar, a água, as produções da terra e do mar formam seu temperamento, seu caráter, determinam seus gostos, suas paixões, seus trabalhos, suas ações de toda espécie. Se isto não é exatamente verdadeiro dos indivíduos, é-o incontestavelmente dos povos; e, se saíssem da terra homens totalmente formados, em qualquer lugar que isto pudesse ocorrer, quem conhecesse bem o estado de tudo o que os circunda poderia determinar seguramente o que eles se tornariam.”]



paixões, vícios, virtudes e luzes. Ao longo desse processo, ocorre aquele movimento por meio do qual a causalidade que afeta a existência dos homens torna-se cada vez mais complexa:

Des tremblements de terre, des volcans, des embrasements, des inondations, des déluges, changeant tout à coup, avec la face de la terre, le cours que prenaient les sociétés humaines, les ont combinées d'une manière nouvelle; et ces combinaisons, dont les premières causes étaient physiques et naturelles, sont devenues, par fruit du temps, les causes morales qui changent l'état des choses, ont produit des guerres, des émigrations, des conquêtes, enfin des révolutions qui remplissent l'histoire et dont on a fait l'ouvrage des hommes sans remonter à ce qui les a fait agir ainsi. (OCR3, p. 533)<sup>59</sup>

Como o *Segundo Discurso* é o estudo rousseauiano mais importante sobre o advento da socialização humana, que expõe com maior riqueza de detalhes as idéias contidas nos parágrafos acima, esse texto merece uma atenção especial.

### **O estado de natureza e a formação da sociedade**

Em sua descrição hipotética<sup>60</sup> do estado de natureza, Rousseau afirma que antes de agirem como sujeitos capazes de sobreviver por meio dos frutos de seu trabalho, mudando o meio-ambiente e a si mesmos enquanto o fazem, os homens eram integrados ao mundo de uma outra maneira. Seu relato conjectural fala de homens selvagens que viviam desprovidos de todas as características típicas da sociedade, e apresenta um período em que inúmeros séculos se

---

<sup>59</sup> [“Terremotos, vulcões, incêndios, inundações, dilúvios, ao mudar repentinamente, com a face da terra, o curso que tomavam as sociedades humanas, combinaram-nas de uma maneira nova; e essas combinações, cujas primeiras causas eram físicas e naturais, tornaram-se, graças ao tempo, as causas morais que mudam o estado das coisas, produziram guerras, emigrações, conquistas, enfim, revoluções que preenchem a história e que consideramos obra dos homens, sem remontar ao que os fez agir assim.”]

<sup>60</sup> O caráter conjectural da narrativa do *Segundo Discurso* não implica que o mesmo seja equivalente a uma ficção totalmente abstrata. Como Julia Simon propõe, há uma diferença significativa entre uma construção hipotética, tal como a empreendida por Rousseau, e uma ficção pura e simples: “First, hypothetical constructs are supposed to provide philosophical and/or scientific insight, whereas fictions never explicitly make those kinds of claims. Second, the account of the state of nature unfolds in a historical narrative of change and development, beginning with isolated man and ending with the introduction of property. In other words, the chronotope of the state of nature represents, if not progress, at least evolution of some sort over time (...). Rousseau’s accounts of the origin of language, both in the *Second Discourse* and in the *Essai sur l’origine des langues*, are also contextualized within a genetic history consistent with philosophical explanation of the period. (...) The mode of narration for all of these accounts is intimately related to a chronotope which includes a conception of change and development over time, a conception that underlies Rousseau’s understanding of both the state of nature and civil society.” (SIMON, 1997) O que torna a história genética de Rousseau consistente com as explicações filosóficas do século XVIII – ou com a “ciência social literária” então praticada, para usar os termos de George A. Kelly (2001, p. 18) –, é que ela incluía entre suas fontes o conhecimento científico mais avançado naquele momento acerca da história natural, cujo grande expoente era Buffon, autor da *História natural* e da *Teoria da terra*. Sobre as obras de Buffon como referência para o *Segundo Discurso*, ver Morel (1909), Goldschmidt (1983) e Wokler (1995).

sucederam sem que as gerações humanas dessem qualquer passo significativo em direção a uma existência distinta daquela de seus mais remotos ancestrais. De acordo com Rousseau, “L’Homme Sauvage, livré par la Nature au seul instinct (...), commencera donc par les fonctions purement animales : apercevoir et sentir sera son premier état, qui lui sera commun avec tous les animaux.” (OCR3, p. 142)<sup>61</sup> Privado de toda espécie de luzes, suas paixões originam-se no simples impulso da natureza, e seus desejos não ultrapassam suas necessidades físicas. Sendo assim, guiando-se unicamente pelos apetites mais primários<sup>62</sup> nos longínquos primórdios de sua existência, esse homem vive em uma condição análoga à dos outros animais, que se dá na imediatez das relações com o mundo<sup>63</sup>. Vagando em solidão pelos bosques, independente do auxílio de seus semelhantes para sobreviver, o selvagem deseja somente o que pode alcançar de acordo com os limites físicos de sua capacidade de agir, não havendo, então, conflito entre querer e poder, pois as necessidades são proporcionais aos meios de satisfazê-las. O amor-de-si, que é a paixão fundamental, apenas leva o homem a buscar sua autoconservação, de acordo com o impulso natural que orienta a todos os seres vivos. Esse homem está bem adaptado ao ambiente em que vive, e isto em virtude de uma “providência muito sábia” que dosou o desenvolvimento das potencialidades humanas para que elas não se tornassem inúteis por serem extemporâneas. O homem, diz Rousseau, “avoit dans le seul instinct tout ce qu’il falloit pour vivre dans l’état de nature, il n’a dans une raison cultivée que ce qu’il lui faut pour vivre en société.” (OCR3, p. 152)<sup>64</sup>

É interessante notar que, embora Montesquieu não tenha dado à questão do estado de natureza uma ênfase igual à de Rousseau, ele também a discutiu em *O Espírito das Leis*. Sua abordagem do problema, alega Victor Goldschmidt, renovou-o em diversos pontos e abriu o caminho para Rousseau. A fim de se descobrir as leis da natureza, Montesquieu defende que é

---

<sup>61</sup> *SD*, primeira parte. [“O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto (...), começará, pois, pelas funções puramente animais: perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais.”]

<sup>62</sup> Na carta a M. de Franquières datada de 15 de janeiro de 1769, Rousseau escreveu: “Dans ce dernier cas est l’homme sauvage et sans culture qui n’a fait encore aucun usage de sa raison, qui gouverné seulement par ses appetits n’a pas besoin d’autre guide, et qui, ne suivant que l’instinct de la nature, marche par des mouvements toujours droits.” (OCR4, p. 1.137)

<sup>63</sup> De acordo com Anne M. Cohler, “Rousseau is (...) in a position to argue that men were perfectly content in the state of nature. If they could not possibly develop their possibilities for change and perfectibility in language, then they were perfectly content because they could not conceive of a different life. (...) like animals, they are completely subject to nature.” (COHLER, 1970, p. 109)

<sup>64</sup> *SD*, primeira parte. [“encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza; numa razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade.”]

fundamental considerar o ser humano anteriormente ao surgimento da vida social. Para isto, não se pode incorrer no equívoco do anacronismo, atribuindo aos homens, antes do estabelecimento da sociedade, o que somente lhes pode chegar após esse estabelecimento, ou seja, um conjunto de paixões e pensamentos de que eles ainda são incapazes: “L’homme, dans l’état de nature, auroit plutôt la faculté de connoître, qu’il n’auroit des connaissances. Il est clair que ses premières idées ne seroient point des idées spéculatives : il songeroit à la conservation de son être, avant de chercher l’origine de son être.” (OCM2, p. 235)<sup>65</sup> Não é difícil reconhecer nesse quadro os traços retratados no *Segundo Discurso*<sup>66</sup>. Em ambos os casos, trata-se de apresentar um ente desprovido de luzes e cuja ocupação principal resume-se à autopreservação. Por meio dessa argumentação, tanto Montesquieu quanto Rousseau tinham em vista criticar os teóricos do direito natural e suas concepções do estado de natureza. Refutando o desejo de sujeitar uns aos outros que supostamente estaria presente nos homens naturais, bem como a condição de guerra de todos contra todos que precederia a sociedade civil – dois pontos apregoados por Thomas Hobbes em *Leviatã*<sup>67</sup> –, Montesquieu diz que as idéias de dominação e de império são compostas e dependem de um conjunto de outras idéias anteriores que jamais poderiam ter sido as primeiras elaboradas pela mente humana. Além disso, como os homens naturais teriam cultivado o desejo e os cuidados necessários para se atacar ou se defender, se é somente em sociedade que se tem motivo para isto?<sup>68</sup> A censura que Rousseau incluiu na introdução do *Segundo Discurso* é claramente imbuída do mesmo espírito das palavras de Montesquieu; o autor repreende aqueles que, “parlant sans cesse de besoin, d’avidité, d’oppression, de désirs, et d’orgueil, ont transporté à l’état de Nature, des idées qu’ils avoient prises dans la société; ils parloient de l’Homme Sauvage et ils

---

<sup>65</sup> *EL*, 1, II. [“O homem, no estado de natureza, teria muito mais a faculdade de conhecer do que teria conhecimentos. É claro que suas primeiras idéias não seriam idéias especulativas: ele pensaria na conservação de seu ser, antes de buscar a origem de seu ser.”]

<sup>66</sup> E também em outras obras de Rousseau. Ver, por exemplo, o *MG*, 1, II: “comme l’art de généraliser ainsi ses idées est un des exercices les plus difficiles et les plus tardifs de l’entendement humain” (OCR3, p. 286); e *A Nova Heloísa*, parte 5, carta III: “de toutes les instructions propres à l’homme, celle qu’il acquiert le plus tard et le plus difficilement est la raison même.” (OCR2, p. 562)

<sup>67</sup> No capítulo XIII do *Leviatã*, Hobbes escreveu que quando dois homens querem a mesma coisa ao mesmo tempo, e não podem aproveitá-la ambos, a consequência é a de que se tornem inimigos. Segundo ele, “in the way to their end (which is principally their own conservation, and sometimes their delectation only) [they] endeavour to destroy or subdue one another.” (HOBBS, 1651, p. 76). Deste pressuposto, o autor extraiu seu célebre conceito de estado de natureza como uma situação de constante beligerância: “Hereby it is manifest that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war as is of every man against every man. For war consisteth not in battle only, or the act of fighting, but in a tract of time, wherein the will to contend by battle is sufficiently known” (HOBBS, 1651, p. 77).

<sup>68</sup> Ver *EL*, 1, II: “Dans cet état, chacun se sent inférieur; à peine chacun se sent-il égal. On ne chercheroit donc point à s’attaquer, et la paix seroit la première loi naturelle.” (OCM2, p. 235)

peignoient l’homme Civil.” (OCR3, p. 132)<sup>69</sup>

Todas essas considerações são importantes para se entender não apenas quais eram as peculiaridades do ser humano a que Rousseau estava se referindo no contexto de sua discussão do estado de natureza, mas também o tipo de causalidade à qual ele estava sujeito. A polêmica do autor com os teóricos do jusnaturalismo, em torno do conceito de natureza, mostra que Rousseau derivou suas idéias sobre o homem selvagem de uma visão de mundo implicada no sistema da ciência moderna mecanicista<sup>70</sup>. Coerente com ela, o *Segundo Discurso* retratou os animais como “máquinas” dotadas com os sentidos necessários para interagir com o ambiente, deixando claro que não se poderia falar de um homem natural a não ser que se enxergasse de forma realista os aspectos animalísticos que o caracterizavam. Como no caso dos animais, as ações desses homens eram respostas passivas aos estímulos externos do ambiente. Montesquieu havia dito que a natureza e o clima dominavam quase que completamente sobre os povos selvagens, mas Rousseau vai ainda mais longe, pois os selvagens sobre os quais ele discorre nem sequer viviam em sociedades rudimentares, de modo que sua submissão às causas naturais era ainda mais completa. Como suas poucas necessidades eram facilmente satisfeitas pela abundância dos recursos do ambiente, não se verificavam progressos significativos em seu espírito, e a civilização não tinha oportunidade de nascer<sup>71</sup>.

A narrativa conjectural tecida por Rousseau, todavia, não se resume a esse quadro estático. Ao se acompanhar o fio do relato feito pelo autor para descrever o progresso quase insensível dos começos e os lentos acontecimentos que levaram o homem de seu estado primitivo até os

---

<sup>69</sup> [“falando sem cessar de necessidade, de avidez, de opressão, de desejos e de orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que haviam tomado na sociedade. Eles falavam do homem selvagem e pintavam o homem civil.”] No desenvolvimento do *Segundo Discurso*, Rousseau faz novas críticas, dirigidas especialmente ao autor do *Leviatã*: “N’allons pas surtout conclure avec Hobbes que pour n’avoir aucune idée de la bonté, l’homme soit naturellement méchant, qu’il soit vicieux parce qu’il ne connoît pas la vertu, qu’il refuse toujours à ses semblables des services qu’il ne croit pas leur devoir, ni qu’en vertu du droit qu’il s’attribue avec raison aux choses dont il a besoin, il s’imagine follement être le seul propriétaire de tout l’Univers. (...) En raisonnant sur les principes qu’il établit, cet Auteur devoit dire que l’état de Nature étant celui où le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celle d’autrui, cet état étoit par conséquent le plus propre à la Paix, et le plus convenable au Genre-humain. Il dit précisément le contraire, pour avoir fait entrer mal à propos dans le soin de la conservation de l’homme Sauvage, le besoin de satisfaire une multitude de passions qui sont l’ouvrage de la Société, et qui ont rendu les Loix nécessaires.” (OCR3, p. 153)

<sup>70</sup> Ver Rapaczynski (1989).

<sup>71</sup> Descrevendo as condições praticamente imutáveis nas quais, durante eras sucessivas, o homem selvagem viveu, Rousseau sintetiza dessa forma suas características: “Il n’y avoit ni éducation ni progrès, les générations se multiplioient inutilement; et chacune partant toujours du même point, les Siècles s’écouloient dans toute la grossièreté des premiers âges, l’espèce étoit déjà vieille, et l’homme restoit toujours enfant.” (OCR3, p. 160) Compare-se esta descrição com aquela referente ao animal, que é, “au bout de quelques mois, ce qu’il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu’elle étoit la première année de ces mille ans.” (OCR3, p. 142)

meandros da sociedade, percebe-se com clareza que também há uma mudança no peso das causas que influenciam o comportamento humano cronologicamente. Em princípio, as causas naturais (clima, relevo, vegetação etc.) dirigiam de forma decisiva a conduta dos indivíduos, mantendo-os em sua condição original pela imediatez com que supriam suas necessidades. Num momento posterior, quando uma outra configuração natural colocou em risco a sobrevivência dos homens tal como ela se dava até aí, graças ao aumento populacional e a modificações no ambiente<sup>72</sup>, eles encontraram na perfectibilidade um recurso extra a seu favor. Essa faculdade existia somente em potencial no estado de natureza, mas os novos desafios a serem enfrentados levaram-na a entrar em funcionamento para assumir as funções outrora preenchidas pelo instinto. Por meio dela, todas as outras faculdades humanas começaram a se desenvolver em um grau cada vez maior. Os princípios que passaram a guiar o comportamento dos homens deviam-se, então, não mais apenas à natureza, mas também a uma faculdade puramente espiritual e não-natural de reflexão. É a partir desse momento que a “máquina humana” incorporou aquilo que a distinguia da “máquina animal”, ou seja, a qualidade de agente livre:

La Nature commande à tout animal, et la Bête obéit. L’homme éprouve la même impression, mais il se reconnoît libre d’acquiescer, ou de résister; et c’est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme : car la Physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées; mais dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n’explique rien par les Loix de la Mécanique. (OCR3, p. 141-142)<sup>73</sup>

A perfectibilidade e a liberdade, essas duas qualidades específicas do homem, formam o que Rousseau chamou de lado moral e metafísico do ser humano. A emergência delas marca a entrada em cena de um novo tipo de causalidade que adquirirá uma força crescente ao longo do

---

<sup>72</sup> Ou seja, fenômenos naturais como aqueles mencionados nas *Considerações sobre a influência do clima*, e que no *Segundo Discurso* são apresentados como “concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvoient ne jamais naître, et sans lesquelles il [l’homme Naturel] fût demeuré éternellement dans sa condition primitive” (OCR3, p. 162).

<sup>73</sup> [“A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das idéias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só encontramos atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica.”] Segundo Rapaczynski, a passagem da liberdade e da perfectibilidade do plano potencial para o real traz uma conseqüência de suma importância na maneira como o homem deve ser concebido: “to give a further account of human action, including an account of interpersonal relations and of social and political phenomena, we must find another *method* of analysis, a *new science*, different from mechanistic natural science and capable of doing justice to the subject matter. The transition between the state of nature and the civilized state is not merely a break between the individual and society or between presocial and social man; it is, rather, a break between two heterogeneous kinds of entities and two correspondingly heterogeneous kinds of analyses.” (RAPACZYNSKI, 1989, p. 234-235)

tempo. Quando os contatos entre os homens tornam-se mais freqüentes e duradouros, as causas sociais (economia, moral, sensibilidade) ganham predominância, levando-os a precisar cada vez mais uns dos outros para viver, criando-se dependências físicas e psicológicas entre eles. Ao adquirir uma situação mais fixa, escreve Rousseau, os homens “se rapprochent lentement, se réunissent en diverses troupes, et forment enfin dans chaque contrée une Nation particulière, unie de mœurs et de caractères, non par des Réglements et des Loix, mais par le même genre de vie et d’alimens, et par l’influence commune du Climat.” (OCR3, p. 169)<sup>74</sup> Em si mesmo, esse convívio dos homens entre si foi o responsável por mudanças nas paixões que os animavam. Havendo mais constância na freqüentação mantida pelos indivíduos, maiores são as oportunidades para que eles se comparem entre si, o que gera idéias como as de mérito e de beleza. Não apenas nos períodos do dia dedicados às atividades relacionadas com a satisfação das necessidades naturais, mas também, e sobretudo, nos momentos de ócio em que a coletividade está reunida, os homens habitam-se a medir suas qualidades usando o outro como referência:

Chacun commence à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l’estime publique eut un prix. Celui qui chantoit ou dansoit le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l’inégalité, et vers le vice en même temps : de ces premières préférences nâquirent d’un côté la vanité et le mépris, de l’autre la honte et l’envie; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l’innocence. (OCR3, p. 169-170)<sup>75</sup>

É nessa conjuntura que emerge o amor-próprio, o sentimento egoísta que leva cada um a querer ser mais do que os outros. O amor-próprio sobrepõe-se ao saudável amor-de-si do homem

---

<sup>74</sup> SD, segunda parte. [“aproximam-se lentamente, reúnem-se em diversos bandos e formam em cada região, enfim, uma nação particular, una de costumes e de caracteres, não por regulamentos e leis, mas pelo mesmo gênero de vida e de alimentos, e pela influência comum do clima”.]

<sup>75</sup> [“Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloqüente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência.”] De acordo com Luiz Roberto Salinas Fortes, os momentos em que os homens primitivos descritos por Rousseau celebram por meio da dança e do canto, mostrando suas qualidades uns aos outros, são o início do “paradoxo do espetáculo” que regerá a existência social dali em diante: “a constituição do ‘laço’ social *permanente*, graças ao abandono da errância no espaço e no tempo, é indiscernível da constituição da possibilidade social da *separação* sujeito-objeto através do exercício agora também permanente da distinção e da comparação. Desta ‘festa primitiva’, deste ‘berço dos povos’ podem sair, como da caixa de Pandora, todos os bens e todos os males. (...) Mais do que isso. A *festa primitiva* é essencialmente ambivalente: ela é *laço*, união, fusão, no momento mesmo em que é diferenciação, em que é separação entre um sujeito que vê, compara e prefere e um objeto que se mostra ou um outro sujeito que se exhibe como um objeto. Os homens reúnem-se, separando-se num mesmo movimento: reúnem-se, pois abandonam o isolamento primitivo, mas separam-se de novo na medida em que se destacam, distinguem-se uns dos outros ao se oferecerem em espetáculo uns para os outros e ao entrarem em conflito, em disputa ou em contradição com o seu duplo” (SALINAS FORTES, 1997, p. 45-46).

selvagem, e engendra consigo uma série de vícios típicos da vida civilizada<sup>76</sup>.

Nota-se nesse quadro um tema já presente em *O Espírito das Leis*. Em meio a uma discussão sobre o luxo e suas relações com os diversos tipos de governo, Montesquieu afirmou que “Plus il y a d’hommes ensemble, plus ils sont vains et sentent naître en eux l’envie de se signaler par de petites choses. S’ils sont en si grand nombre que la plupart soient inconnus les uns aux autres, l’envie de se distinguer redouble, parce qu’il y a plus d’espérance de réussir.” (OCM2, p. 333-334)<sup>77</sup> Embora a análise de Montesquieu se situe em um contexto diferente daquele do *Segundo Discurso*, o elemento que ela ressalta é igual ao enfatizado por Rousseau. Ambos se incumbem de mostrar que a sociabilização humana implica sempre, em maior ou menor grau, essa vontade de se notabilizar em meio aos demais. A busca pelo luxo como forma de distinção faz parte do estágio mais avançado desse processo, de uma fase em que se testemunham igualmente as conseqüências nefastas do anseio pelo monopólio do poder: aqueles que pretendem protagonizar a cena política transformam o domínio sobre muitos em uma marca de superioridade pessoal; eis aí o despotismo, auge da desigualdade. Tudo isto começa, como se pode ver na história hipotética rousseauiana, com os primeiros impulsos do amor-próprio. Esta paixão não apenas é fruto da aurora da civilização, mas também constitui um de seus motores fundamentais.

A abordagem empregada no *Segundo Discurso*, portanto, levou não apenas à descrição do homem natural e de sua forma de existência praticamente imutável, mas também, em um momento posterior, à investigação dos passos por meio dos quais se deu o distanciamento do ser humano em relação à natureza, um movimento de desnaturação que trouxe conseqüências marcantes para o homem moderno ao qual o texto do filósofo se dirigia. Como ressalta Bronislaw Baczko, a reflexão sobre a história efetuada por Rousseau possibilitava a esse indivíduo “redescobrir sua natureza” graças ao recuo que ela criava entre ele, a história e seus resultados:

Mais en même temps, l’histoire n’est pas considérée comme une succession d’événements et de faits révolus, comme un passé extérieur à l’homme contemporain. Car “l’homme de l’homme” et son monde appartiennent à l’histoire ; pour le contemporain, ils équivalent à son propre univers tel qu’il lui est donné tout fait. C’est dans la marche de l’histoire que naissent le mal moral, les défauts et les vices que l’homme contemporain retrouve en lui. C’est dans la seule perspective historique que ce monde se révèle comme une entité autre que naturelle et qui dans son historicité

---

<sup>76</sup> Tal sobreposição não significa, porém, a eliminação do amor-de-si no homem social. Como se verá no próximo capítulo, o impulso de autopreservação persiste nos membros componentes do Estado e serve como fundamento do corpo político.

<sup>77</sup> *EL*, 7, I. [“Quanto mais há homens juntos, mais eles são vãos e sentem nascer em si o desejo de se destacar por meio de pequenas coisas. Se eles são em tão grande número que a maioria se desconheça entre si, o desejo de se distinguir redobra, porque há mais esperança de ser bem-sucedido.”]

n'a rien d'absolu et demeure provisoire. (BACZKO, 1974, p. 85)<sup>78</sup>

Assim, completa Baczko, Rousseau enfatiza o caráter processual ligado à desnaturação humana, pois é isto que permite fazer a conexão entre o estado de natureza e seu contrário, ou seja, a cultura, a civilização. O que preocupava Rousseau, enfim, era situar no tempo a passagem do estado de natureza à sociedade, analisando-a como um processo narrado no modo de uma história hipotética, em cujo interior se empreende a “projection des facteurs et des forces qui, dans la structure de la société, sont destructifs pour l’homme, et d’une tentative de les montrer dans leur dynamique comme des éléments produits par les hommes eux-mêmes.” (BACZKO, 1974, p. 87)<sup>79</sup>

### **As causas físicas e morais do nascimento da linguagem**

No *Ensaio sobre a origem das línguas*, a mesma estrutura de raciocínio do *Segundo Discurso* serviu de base para que o autor investigasse um componente específico da civilização, com certeza um de seus mais importantes, ao traçar a história hipotética da gênese da comunicação entre os homens. Rousseau reafirma no *Ensaio* a idéia de que o princípio das artes e dos costumes deve ser buscado nos meios pelos quais se atende à subsistência, meios que são determinados pelo clima e pela natureza do solo, as mesmas causas que explicam a diversidade das línguas e a oposição de seus caracteres. Nos capítulos VIII a XI, essa diversidade das línguas em função das diferenças ambientais é analisada por meio do contraste entre os povos do norte e do sul, tratando-se de observar como cada um deles adquiriu suas qualidades particulares.

Para Rousseau, o gênero humano teria se originado nas regiões quentes do globo, a partir de onde se espalhou pelo restante do mundo, do que se conclui, seguindo o mesmo pressuposto básico do *Segundo Discurso* – o da existência solitária e independente do homem no estado de natureza –, que “Les climats doux, les pays gras et fertiles ont été les premiers peuplés et les derniers où les nations se sont formées, parce que les hommes s’y pouvoient passer plus aisément

---

<sup>78</sup> [“Mas, ao mesmo tempo, a história não é considerada como uma sucessão de eventos e de fatos acabados, como um passado exterior ao homem contemporâneo. Pois ‘o homem do homem’ e seu mundo pertencem à história; para o contemporâneo, eles equivalem ao seu próprio universo tal como ele lhe é dado prontamente. É na marcha da história que nasce o mal moral, os defeitos e os vícios que o homem contemporâneo encontra em si. É apenas na perspectiva histórica que esse mundo se revela como uma entidade diferente da natural e que, em sua historicidade, não tem nada de absoluto e permanece provisória.”]

<sup>79</sup> [“projeção dos fatores e das forças que, na estrutura da sociedade, são destrutivos para o homem, e de uma tentativa de mostrá-los em sua dinâmica como elementos produzidos pelos próprios homens.”]



les uns des autres, et que les besoins qui font naître la société s’y sont fait sentir plus tard.” (OCR5, p. 400)<sup>80</sup> Se não houvesse, porém, uma variedade ambiental, o início da vida em comunidade não ocorreria, como fora afirmado nas *Considerações*. A criação de associações perenes entre os homens, por não ser um fato natural, somente começou graças a um conjunto de eventos catastróficos na natureza – dilúvios, extravasamentos marítimos, erupções vulcânicas, terremotos, grandes incêndios etc. –, bem como às mudanças nas estações climáticas, que forçaram os indivíduos a unir suas forças em prol da sobrevivência. Assim, foram as dificuldades para prover a subsistência que geraram os povos, e as “fábricas do gênero humano”<sup>81</sup> estavam justamente nas regiões onde a tarefa de obter o sustento do dia-a-dia era mais árdua. É por isto que, em uma referência não declarada a *O Espírito das Leis*<sup>82</sup>, Rousseau afirma que é natural que os habitantes de um país ingrato deixem-no para procurar um melhor, pois entre as sociedades que habitam os climas hostis acumula-se um excedente populacional cuja tendência é emigrar para terras mais férteis e climas mais amenos.

Nessas regiões meridionais, diz Rousseau, os homens viveram por mais tempo isolados uns dos outros, sem ter necessidade de se comunicar. Entretanto, onde a água era escassa e a perfuração de poços se fazia obrigatória, eles tiveram que “se réunir pour les creuser ou du moins s’accorder pour leur usage. Telle dut être l’origine des sociétés et des langues dans les pays chauds.” (OCR5, p. 405)<sup>83</sup> Os primeiros laços familiares duradouros constituíram-se em torno das atividades relacionadas à obtenção da água, entre os pastores que levavam seus rebanhos para matar a sede e as mulheres que buscavam água para seus afazeres; os encontros dos dois sexos tornaram-se mais constantes nesses momentos, permeados pelas novas emoções que então despertavam. Aos poucos, o desejo de estar juntos tomava conta dos indivíduos, inspirando-lhes festas para celebrar a alegria da convivência. O “berço dos povos”, na expressão de Rousseau, residia ao redor dessas fontes de cuja água emergiram os primeiros fogos do amor, bem como

---

<sup>80</sup> [“Os climas doces, os países abundantes e férteis foram os primeiros povoados e os últimos onde as nações se formaram, porque os homens podiam aí passar mais facilmente uns sem os outros, e porque aí as necessidades que fazem nascer a sociedade se fizeram sentir mais tarde.”]

<sup>81</sup> Essa expressão (*humani generis officinam*), utilizada por Jornandes em sua *História dos godos* para se referir ao norte da Europa, foi citada por Montesquieu em *EL*, 17, V, antes de ser retomada por Rousseau no *Ensaio*.

<sup>82</sup> Ver *EL*, 18, III: “Il est naturel qu’un peuple quitte un mauvais pays pour en chercher un meilleur, et non pas qu’il quitte un bon pays pour en chercher un pire. La plupart des invasions se font donc dans les pays que la nature avoit faits pour être heureux; et, comme rien n’est plus près de la dévastation que l’invasion, les meilleurs pays sont le plus souvent dépeuplés, tandis que l’affreux pays du Nord reste toujours habité, par la raison qu’il est presque inhabitable.” (OCM2, p. 532-533)

<sup>83</sup> [“se reunir para cavá-los, ou ao menos entrar em acordo sobre seu uso. Tal deveu ser a origem das sociedades e das línguas nos países quentes.”]

uma linguagem apaixonada para dar conta de expressá-los. Segundo o *Ensaio*, portanto, nos climas meridionais as necessidades nasceram das paixões, inclusive a necessidade da comunicação.

É importante notar que Rousseau, à semelhança de Montesquieu, define os povos do sul pela intensidade de suas paixões e por sua inclinação para os prazeres. Em *O Espírito das Leis* lê-se que, “Avec cette délicatesse d’organes que l’on a dans les pays chauds, l’âme est souverainement émue par tout ce qui a du rapport à l’union des deux sexes : tout conduit à cet objet. (...) on aime l’amour pour lui-même; il est la cause unique du bonheur; il est la vie.” (OCM2, p. 477)<sup>84</sup> No *Ensaio*, é bastante perceptível o eco dessas idéias: as paixões “des pays chauds sont des passions voluptueuses qui tiennent à l’amour et à la mollesse. La nature fait tant pour les habitans qu’ils n’ont presque rien à faire. Pourvû qu’un Asiatique ait des femmes et du repos il est content.” (OCR5, p. 408)<sup>85</sup> A consequência disto sobre a formação das línguas nesses climas foi decisiva: elas possuíam um acento sedutor, eram vivas, sonoras, eloqüentes e cheias de energia. Por outro lado, o *Ensaio* relata um quadro oposto no que tange à origem da linguagem nas regiões frias; nelas, a humanidade foi submetida a uma espécie de “seleção natural”, pois o clima inóspito somente permitiu a sobrevivência dos indivíduos mais robustos, cuja constituição física caracterizava-se por órgãos menos delicados, vozes mais ásperas e mais fortes<sup>86</sup>: “Le besoin mutuel unissant les hommes bien mieux que le sentiment n’auroit fait, la société ne se forma que par l’industrie, le continuel danger de périr ne permettoit pas de se borner à la langue du geste, et le premier mot ne fut pas chez eux, *aimez-moi*, mais, *aidez-moi*.” (OCR5, p. 408)<sup>87</sup> Tamanhas exigências fizeram com que os homens do norte fossem facilmente irritáveis, inquietos,

---

<sup>84</sup> *EL*, 14, II. [“Com essa delicadeza de órgãos que se tem nos países quentes, a alma é soberanamente tocada por tudo o que tem relação com a união dos dois sexos: tudo conduz a esse objeto. (...) o amor é amado em si mesmo; ele é a causa única da felicidade; ele é a vida.”]

<sup>85</sup> *Ensaio sobre a origem das línguas*, capítulo X. [“dos países quentes são paixões voluptuosas que dizem respeito ao amor e à lassidão. A natureza faz tanto pelos habitantes que eles quase não têm nada a fazer. Desde que um asiático tenha mulheres e repouso, ele está contente.”]

<sup>86</sup> A tese de Rousseau parece implicar uma crítica dirigida a Montesquieu. Este havia asseverado que o clima frio age sobre a fisiologia dos povos que nele vivem, fazendo com que eles sejam dotados de corpos grandes e pouca vivacidade. Rousseau, discordando dessa idéia, pretende que se os povos setentrionais são robustos, “ce n’est pas d’abord le climat qui les a rendus tels, mais il n’a souffert que ceux qui l’étoient, et il n’est pas étonnant que les enfans gardent la bonne constitution de leur pères.” (OCR5, p. 407) Entretanto, no *Emílio* (livro 2), Rousseau parece subscrever a tese da reação fisiológica, pois recomenda que não se agasalhe demais as crianças pequenas, a fim de que elas sejam expostas a temperaturas baixas para se fortalecerem: “D’ailleurs il paroît constant par la comparaison des peuples du nord et de ceux du midi qu’on se rend plus robuste en supportant l’excès du froid que l’excès de la chaleur” (OCR4, p. 374).

<sup>87</sup> [“A necessidade mútua unindo os homens muito mais do que o sentimento teria feito, a sociedade somente se formou pela indústria, o perigo contínuo de perecer não permitia se limitar à linguagem do gesto, e a primeira palavra não foi, entre eles, *amai-me*, mas *ajudai-me*.”]

preocupados com suas posses conquistadas a duras penas, dotados, em suma, de um temperamento irascível pronto a explodir em acessos de furor contra todas as ameaças. Nascidas na luta implacável pela satisfação das necessidades, as línguas faladas por esses homens marcavam-se pela clareza e não pelo sentimento; possuíam articulações fortes e sensíveis, eram surdas, rudes, gritantes e monótonas.

Diante dos argumentos acima, pode-se retomar agora o comentário de Gérard Namer, para o qual Rousseau teria feito melhor do que Montesquieu ao explicar a relação entre os homens e o meio-ambiente nos diversos tipos de sociedade. Um olhar mais apurado sobre a questão mostra que ela é mais complexa do que parece. De fato, seria justo dizer que Montesquieu não observou corretamente, ao contrário de Rousseau, o quanto as necessidades dos homens nos vários segmentos geográficos são importantes? Ele não disse que “Ce sont les différents besoins dans les différents climats qui ont formé les différentes manières de vivre; et ces différentes manières de vivre ont formé les diverses sortes de lois” (OCM2, p. 483-484)<sup>88</sup>? O relevo, propõe *O Espírito das Leis*, influi na grandeza dos Estados e na maneira como são governados, pois a disposição dos obstáculos naturais favorece ou dificulta a dominação política; deste modo, as regiões caracterizadas por extensas planícies seriam mais propícias aos grandes impérios e aos regimes despóticos, como na Ásia, ao passo que na Europa as divisões naturais do relevo criariam uma tendência à formação de Estados de média grandeza compatíveis com o governo das leis e, conseqüentemente, com a liberdade política<sup>89</sup>. A esterilidade das terras, por sua vez, “rend les hommes industriels, sobres, endurcis au travail, courageux, propres à la guerre; il faut bien qu’ils se procurent ce que le terrain leur refuse. La fertilité d’un pays donne, avec l’aisance, la mollesse et un certain amour pour la conservation de la vie” (OCM2, p. 533)<sup>90</sup>, e é esta a razão pela qual o governo de um só geralmente existe nos países férteis, ao passo que o governo de vários predomina nos países que não o são<sup>91</sup>. As próprias leis dos povos, o autor assevera, estão estreitamente relacionadas com a maneira pela qual cada um deles provê sua subsistência, seja pelo comércio, pela agricultura, pela criação de rebanhos ou ainda pela caça<sup>92</sup>. E, mais adiante,

---

<sup>88</sup> *EL*, 14, X. [“são as diferentes necessidades nos diferentes climas que formaram as diferentes maneiras de viver, e são essas diferentes maneiras de viver que formaram os diversos tipos de lei”]

<sup>89</sup> Ver *EL*, 17, VI.

<sup>90</sup> *EL*, 18, IV. [“torna os homens industriais, sóbrios, endurecidos pelo trabalho, corajosos, próprios para a guerra; é necessário que eles obtenham o que a terra lhes recusa. A fertilidade de um país dá, com a abundância, a indolência e um certo amor pela conservação da vida”]

<sup>91</sup> Ver *EL*, 18, I.

<sup>92</sup> Ver *EL*, 18, VIII.

Montesquieu expõe claramente o tópico básico que se tornaria referência para a teoria do *Ensaio* rousseauiano, isto é, o de que “as necessidades dos povos do sul são diferentes daquelas dos povos do norte”:

Il y a dans l’Europe une espèce de balancement entre les nations du midi et celles du nord. Les premières ont toutes sortes de commodités pour la vie, et peu de besoins; les secondes ont beaucoup de besoins, et peu de commodités pour la vie. Aux unes, la nature a donné beaucoup, et elles ne lui demandent que peu; aux autres, la nature donne peu, et elles lui demandent beaucoup. L’équilibre se maintient par la paresse qu’elle a donnée aux nations du midi, et par l’industrie et l’activité qu’elle a données à celles du nord. Ces dernières sont obligées de travailler beaucoup, sans quoi elles manqueroient de tout, et deviendroient barbares. (OCM2, p. 603)<sup>93</sup>

Quando se compara esses excertos com o texto não apenas do *Ensaio*, mas também de outras obras de Rousseau, fica evidente o quanto este último é tributário das idéias de Montesquieu. No *Segundo Discurso*, o autor apresenta a mesma tese de um “equilíbrio” dado pela natureza entre as necessidades dos povos de climas opostos: “Je remarquerois qu’en général les Peuples du Nord sont plus industrieux que ceux du midi, parce qu’ils peuvent moins se passer de l’être, comme si la Nature vouloit ainsi égaliser les choses, en donnant aux Esprits la fertilité qu’elle refuse à la Terre.” (OCR3, p. 143-144)<sup>94</sup> No *Emílio*, Rousseau incorpora esse argumento afirmando que “Dans le nord les hommes consomment beaucoup sur un sol ingrat; dans le midi ils consomment peu sur un sol fertile. De là naît une nouvelle différence qui rend les uns laborieux et les autres contemplatifs.” (OCR4, p. 267)<sup>95</sup> Todas essas citações são suficientes para se visualizar que os principais elementos da teoria rousseauiana dos climas já estavam, em maior ou menor medida, presentes na obra de Montesquieu, podendo ser colhidos para a preparação da história hipotética de um tema que *O Espírito das Leis* não incluiu, a saber, a origem das línguas.

O comentário de Namer, porém, não deixa de ser pertinente sob certo ponto de vista: o da elaboração teórica. *O Espírito das Leis*, diz Jean Chevalier, é um feito monumental, cujos imensos propósitos exigiram uma dedicação “sobre-humana” de Montesquieu, e cuja envergadura

---

<sup>93</sup> *EL*, 21, III. [“Há na Europa uma espécie de equilíbrio entre as nações do sul e as do norte. As primeiras têm todos os tipos de comodidades para a vida e poucas necessidades; as segundas têm muitas necessidades e poucas comodidades para a vida. A umas, a natureza deu muito, e elas só lhe pedem pouco; às outras, a natureza deu pouco, e elas lhe pedem muito. O equilíbrio mantém-se pela preguiça que ela deu às nações do sul, e pela indústria e atividade que deu às do norte. Estas últimas são obrigadas a trabalhar muito, sem o que elas careceriam de tudo, e tornar-se-iam bárbaras.”]

<sup>94</sup> [“Eu observaria que, em geral, os povos do norte são mais industriais do que os do sul, porque eles podem menos deixar de sê-lo, como se a natureza quisesse assim igualar as coisas, dando aos espíritos a fertilidade que ela recusa à terra.”]

<sup>95</sup> Livro 1. [“No norte os homens consomem muito sobre um solo ingrato; no sul eles consomem pouco sobre um solo fértil: daí nasce uma nova diferença que torna uns laboriosos e os outros contemplativos.”]

cobrou um preço significativo: “À medida que se desenvolve, a coesão inicial vai progressivamente afrouxando; o autor enriquece constantemente a sua investigação, e ei-lo embaraçado com a sua própria riqueza.” (CHEVALIER, 1957, p. 107) Certamente, o livro está longe de ser uma “colcha de retalhos”, e Jean Ehrard tem razão em recomendar aos leitores atentos que percorram as cadeias temáticas perpassando o texto<sup>96</sup>, mas é preciso reconhecer que nem sempre as teses expostas ao longo dos inúmeros capítulos d’*O Espírito das Leis* possuem a articulação necessária para a configuração de uma teoria capaz de abarcar, conjugando princípios complementares, a complexidade dos fenômenos estudados. No tocante à análise das causas naturais e de sua relação com as leis, tal problema é manifesto. Em um primeiro momento – o livro 14, sobre a relação entre as leis e a natureza do clima –, é visível a ênfase que Montesquieu confere à reação primária dos indivíduos aos fatores climáticos em seu quadro explicativo, como se eles, praticamente sozinhos, determinassem as características físicas e psicológicas dos povos. Em seguida – no final do livro 17, sobre a relação entre as leis da servidão política e a natureza do clima –, a reação secundária começa a ser indicada: a topologia também exige que a organização sócio-política das nações se adapte a seus contornos particulares. Posteriormente – livro 18, sobre a relação entre as leis e a natureza do terreno –, o tema das necessidades humanas emerge com muito mais força, para mostrar como as culturas humanas são moldadas pela prática da cultura do solo. Finalmente – no livro 21, sobre as relações entre as leis e o comércio –, Montesquieu fala do papel das trocas comerciais na economia de diversos povos, salientando, como foi citado acima, as diferenças entre as necessidades de acordo com as regiões. Todavia, como o autor não procurou realizar uma síntese entre essas várias fases de sua abordagem, que poderiam ser unidas por se complementarem, isto impediu que ele desenvolvesse explicitamente, e com melhor proveito, uma teoria sociológica da interação do homem com o meio-ambiente, tal como Rousseau foi capaz de fazer em seus textos, o *Ensaio sobre a origem das línguas* sendo um dos mais bem sucedidos nessa tarefa.

Ainda de acordo com Namer, “Il s’agit dans l’*Essai* d’établir que la distinction entre peuples du Nord et peuples du Midi est avant tout une distinction sociale et non point une distinction naturelle; un projet que Rousseau poursuit tout au long de son œuvre, est de remodeler la

---

<sup>96</sup> Para Ehrard, mais do que sobre um plano, *O Espírito das Leis* desenvolve-se por meio de cadeias interligando argumentos, o que é coerente com a investigação de múltiplas relações inerente à obra: “Car si à chaque moment de l’exposé l’unité organique et la complexité de la matière poussent à la prolifération des idées accessoires, des chemins de traverse, la direction principale est assez clairement balisée. Encore faut-il ouvrir les yeux sur les balises, discerner les chaînons, suivre la chaîne.” (EHRARD, 1998, p. 191)

dialectique de Montesquieu entre l'action des climats et l'action des institutions sur l'homme.” (NAMER, 1999, p. 54)<sup>97</sup> Essa leitura, que se restringe apenas a certos pontos d'*O Espírito das Leis*, desconsidera a totalidade da obra e incorre no mesmo equívoco dos críticos que vêem em seu autor um defensor do determinismo natural<sup>98</sup>. Na verdade, o mais correto seria dizer que Rousseau, ao invés de simplesmente ter remodelado a dialética de Montesquieu, conseguiu empregá-la com mais habilidade, seguiu atenciosamente sua cadeia argumentativa, extraindo dela uma série de princípios úteis para a compreensão de seu próprio objeto de estudo, o que mostra a sua competência pessoal como pensador. Por isto, parece lícito imaginar que eram leitores como Rousseau que o escritor francês esperava ter quando advertiu que “il ne faut pas toujours tellement épuiser un sujet, qu'on ne laisse rien à faire au lecteur. Il ne s'agit pas de faire lire, mais de faire penser.” (OCM2, p. 430)<sup>99</sup> Assim como também parece justo supor que era a Montesquieu que Rousseau certa vez se referiu ao falar de “Un auteur moderne qui sait instruire par les choses qu'il dit et par celles qu'il fait penser” (OCR3, p. 495)<sup>100</sup>.

No *Ensaio*, os resultados desse profícuo diálogo intelectual continuam aparecendo mesmo depois que Rousseau conclui a descrição da maneira como as causas físicas foram responsáveis pelo nascimento das diferentes línguas primitivas. Prosseguindo com a análise, o autor mostra igualmente como as mudanças nas sociedades ao longo da história acompanharam-se de transformações substanciais nas formas de expressão dos homens<sup>101</sup>. É então que as causas morais adquirem um peso cada vez mais crucial. “À mesure que les besoins croissent, que les

---

<sup>97</sup> [“trata-se, no *Ensaio*, de mostrar que a distinção entre povos do norte e povos do sul é, acima de tudo, uma distinção social e não uma distinção natural; um projeto que Rousseau persegue ao longo de toda sua obra é o de remodelar a dialética de Montesquieu entre a ação dos climas e a ação das instituições sobre o homem.”]

<sup>98</sup> Após ter apontado que geralmente os estudiosos do determinismo ambiental tendem a limitar suas observações a apenas cinco livros d'*O Espírito das Leis* (do 14 ao 18), K. M. Kriesel escreve: “In *The Spirit of Laws*, Montesquieu frequently employed the technique of developing a discussion of the action of the physical environment, the milieu, or some aspect of either, by spacing relevant comments irregularly throughout the work. Perhaps this practice has led to misinterpretations, the most flagrant of which has been the attachment of the title of environmental determinist to his name.” (KRIESEL, 1968, p. 561) A alguns leitores, portanto, faltou conceder a Montesquieu o favor que ele havia solicitado no prefácio de sua obra-prima, mas que o autor temia não vir a receber: “c'est de ne pas juger, par la lecture d'un moment, d'un travail de vingt années; et de approuver ou de condamner le livre entier, et non pas quelques phrases.” (OCM2, p. 229)

<sup>99</sup> *EL*, 11, XX. [“não se deve sempre esgotar de tal forma um assunto que não deixemos nada ao leitor para fazer. Não se trata de fazer ler, mas de fazer pensar.”]

<sup>100</sup> Fragmentos políticos, *Das leis*, nº. 10. [“um autor moderno que sabe instruir pelas coisas que diz e por aquelas nas quais ele faz pensar”]

<sup>101</sup> Comparar com o *Emílio*, livro 2: “Les têtes se forment sur les langages, les pensées prennent la teinte des idiomes, la raison seule est commune, l'esprit en chaque langue a sa forme particulière; différence qui pourroit bien être en partie la cause ou l'effet des caractères nationaux, et ce qui paroît confirmer cette conjecture est que chez toutes les nations du monde la langue suit les vicissitudes des mœurs et se conserve ou s'altère comme elles.” (OCR4, p. 346)

affaires s'embrouillent, que les lumières s'étendent le langage change de caractère”, diz Rousseau; “il devient plus juste et moins passionné ; il substitue aux sentimens les idées, il ne parle plus au cœur mais à la raison. Par-là-même l'accent s'éteint, l'articulation s'étend, la langue devient plus exacte, plus claire, mais plus traïnante plus sourde et plus froide.” (OCR5, p. 384)<sup>102</sup> O desenvolvimento das várias modalidades de escrita que se segue a esse processo, ao invés de simplesmente fixar as línguas, acaba por alterá-las, reduzindo suas possibilidades de expressão, pois quem escreve toma todas as palavras em sua acepção comum, ao passo que aquele que fala tem a seu dispor as variações no tom para determinar a acepção que lhe apraz<sup>103</sup>. Ao comparar as línguas modernas, que sofreram incontáveis misturas e fusões, Rousseau acredita não apenas ainda discernir certos resquícios de suas distintas características originais, mas também as vê como podendo ser opostas por sua relação com a escrita. Assim, as línguas européias, tais como o francês, o inglês e o alemão, valem mais escritas do que faladas; elas são próprias para homens que se auxiliam, que raciocinam com sangue-frio, ou que brigam encolerizados. Já as línguas orientais como o persa e o árabe, por sua vez, conservam toda a vida e o calor somente ao serem faladas, servindo especialmente bem aos ministros dos deuses que anunciam os mistérios sagrados, aos sábios que dão leis aos povos e aos chefes que arrastam as multidões.

Ao considerar as causas morais, Rousseau não ignorou a relação entre os modos de subsistência adotados pelos povos e suas respectivas formas de comunicação. Mais uma vez, a tipologia empregada pelo autor assemelha-se àquela anteriormente proposta em *O Espírito das Leis*. Após distinguir as nações que cultivam a terra e as que não o fazem, Montesquieu qualifica estas últimas da seguinte forma: “Il y a cette différence entre les peuples sauvages et les peuples barbares, que les premiers sont de petites nations dispersées, qui, par quelques raisons particulières, ne peuvent pas se réunir; au lieu que les barbares sont ordinairement de petites nations qui peuvent se réunir. Les premiers sont ordinairement des peuples chasseurs; les seconds, des peuples pasteurs.” (OCM2, p. 537)<sup>104</sup>. O cultivo da terra, complementa Montesquieu, supõe

---

<sup>102</sup> *Ensaio sobre a origem das línguas*, capítulo V. [“Na medida em que as necessidades crescem, os negócios se complicam, as luzes se expandem, a linguagem muda de caráter”, diz Rousseau. “[Ela] Torna-se mais justa e menos apaixonada, substitui os sentimentos pelas idéias, não fala mais ao coração, mas à razão. Por isso mesmo, o acento se extingue e a articulação progride; a língua fica mais exata, mais clara, porém mais morosa, mais surda e mais fria.”]

<sup>103</sup> Há, por conseguinte, um enfraquecimento da palavra quando predomina a linguagem escrita, ou melhor, quando se passa dos livros para o discurso.

<sup>104</sup> *EL*, 18, XI. [“Entre os povos selvagens e os povos bárbaros há esta diferença: os primeiros são pequenas nações esparsas que, por motivos determinados, não podem se agrupar, ao passo que os bárbaros são, comumente, pequenas nações que podem se reunir. Os primeiros, geralmente, são povos caçadores; os segundos, pastores.”] Como Jean Starobinski ressalta, esse tipo de distinção entre os vários estágios históricos da humanidade, de acordo com seus

também muitas artes e conhecimentos, que avançam passo a passo com ela e são a marca inconfundível da civilização<sup>105</sup>. Repetindo essa classificação, Rousseau assinala os três estados nos quais os homens vivem em sociedade: o selvagem, cuja atividade é a caça, o bárbaro, no qual se pratica o pastoreio, e o civilizado, que introduz a agricultura<sup>106</sup>. A cada um deles corresponde uma forma específica de escrita, que serve como índice da antigüidade das línguas: as nações selvagens, primeiras sociedades humanas, utilizavam desenhos de objetos para escrever, como os mexicanos e os egípcios de outrora<sup>107</sup>; as nações bárbaras, sociedades nas quais o povo já se uniu por leis comuns, usavam caracteres convencionais representando palavras e proposições, a exemplo dos chineses; as nações civilizadas, por fim, desenvolveram alfabetos que decompunham a língua em unidades elementares, uma vez que suas viagens comerciais requeriam a criação de um sistema de caracteres capazes de serem conhecidos por outros povos. De acordo com os progressos alcançados por suas atividades econômicas, portanto, os homens inventaram registros gráficos que tendiam a um nível cada vez mais elevado de abstração.

No último capítulo do *Ensaio*, Rousseau conclui com algumas reflexões sobre a linguagem e os governos<sup>108</sup>. É o momento das causas políticas e de sua influência sobre as línguas. Segundo o autor, há uma diferença marcante entre os povos antigos e os modernos a esse

---

respectivos desenvolvimentos técnicos e modos de produção, também foi trabalhada pelos autores da economia política da época, como Adam Ferguson e Adam Smith. Empregando-o, Montesquieu mostrou-se atento – vale ressaltar mais uma vez – ao trabalho humano como motivo da diferenciação dos povos, e não apenas às causas naturais.

<sup>105</sup> Considerando o uso da moeda uma consequência da prática da agricultura, Montesquieu diz em *EL*, 18, XV: “Soyez seul, et arrivez par quelque accident chez un peuple inconnu : si vous voyez une pièce de monnaie, comptez que vous êtes arrivé chez une nation policée.” (OCM2, p. 539)

<sup>106</sup> *Ensaio sobre a origem das línguas*, capítulo IX. A relação entre a agricultura e o desenvolvimento das artes e dos conhecimentos é igualmente apontada por Rousseau, embora ele faça questão de denunciar, bem ao seu estilo, a ambigüidade dos progressos humanos: “À l’égard de l’agriculture, plus lente à naître elle tient à tous les arts ; elle amène la propriété, le gouvernement, les loix, et par degrés la misère et les crimes, inséparables pour nôtre espèce de la science du bien et du mal.” (OCR5, p. 400) Em *CS*, 3, VIII, como se verá mais adiante, Rousseau chama novamente a atenção para os três tipos de povos e sua relação com o cultivo dos solos, desta vez para definir que nível de organização política é possível ou mais adequado em cada caso.

<sup>107</sup> Ver o *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, de Condillac: “Les hommes, en état de se communiquer leurs pensées par des sons, sentirent la nécessité d’imaginer de nouveaux signes propres à les perpétuer et à les faire connoître à des personnes absentes. (...) Le moyen le plus naturel fut donc de dessiner les images des choses. Pour exprimer l’idée d’un homme ou d’un cheval, on représenta la forme de l’un ou de l’autre ; (...) malgré les inconvénients qui naissoient de cette méthode, les peuples les plus polis de l’Amérique n’en avoient pas sçu inventer de meilleure. Les égyptiens plus ingénieux ont été les premiers à se servir d’une voie plus abrégée, à laquelle on a donné le nom d’hieroglyphe.” (CONDILLAC, 1961, p. 178-180)

<sup>108</sup> O próprio título do capítulo (“Relação das línguas com o governo”) lembra certamente *O Espírito das Leis*, mas também retoma a discussão realizada por Condillac no *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*: “Le caractère d’un peuple souffre donc à peu près les mêmes variations que son gouvernement, et il ne se fixe point que celui-ci n’ait pris une forme constante. Ainsi que le gouvernement influe sur le caractère des peuples, le caractère des peuples influe sur celui des langues.” (CONDILLAC, 1961, p. 196-197)



respeito. Os antigos, aos quais os governantes tinham de se dirigir na praça pública para obter mercês, possuíam uma linguagem propícia à eloquência e à persuasão; suas línguas sonoras, prosódicas e harmoniosas adequavam-se à liberdade política então vigente, e eram instrumentos essenciais à sua manutenção. Para os modernos, a quem os governantes não têm mais nada a dizer, visto que eles constituem sociedades nas quais nada se muda senão com o canhão e a moeda, as línguas populares são inúteis; tais homens não são livres e fazem uso de uma linguagem igualmente escravizada, própria para os sussurros e não para os discursos perante o povo reunido<sup>109</sup>.

De acordo com Jean Starobinski, a teoria de Rousseau enunciada no *Ensaio*, “Dans une large mesure, (...) s’inscrit dans le prolongement de la doctrine des climats exposée dans *L’Esprit des lois*, à cette considérable différence près que Montesquieu attribue aux peuples du Nord un farouche esprit de liberté, dont héritera la constitution anglaise, tandis que Rousseau, assez discrètement du reste, situe dans le monde grec antérieur à l’apparition des sophistes et des philosophes le véritable foyer des âmes libres.” (OCR5, p. CLXXXVII)<sup>110</sup> Tal diferença pode ser vista também no *Contrato Social*, quando Rousseau reafirma a oposição entre os antigos e os modernos e, dirigindo-se a estes últimos, questiona sua capacidade para a liberdade:

Chez les Grecs tout ce que le Peuple avoit à faire il le faisoit par lui-même ; il étoit sans cesse assemblé sur la place. Il habitoit un climat doux, il n’étoit point avide, des esclaves faisoient ses travaux, sa grande affaire étoit sa liberté. N’ayant plus les mêmes avantages, comment conserver les mêmes droits ? Vos climats plus durs vous donnent plus de besoins, six mois de l’année la place publique n’est pas tenable, vos langues sourdes ne peuvent se faire entendre en plein air, vous donnez plus à votre gain qu’à votre liberté, et vous craignez bien moins l’esclavage que la misere. (OCR3, p. 430-431)<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> Conforme escreve Bento Prado Jr., “Os limites da eloquência, no fundo, são os limites da própria língua, assim como da liberdade e da humanidade. Mas, entre um pólo e o outro, os tempos antigos, em que a linguagem era a única força, e ‘hoje’, em que a força é a única linguagem, há todo um *continuum* e uma *história*, onde as relações entre linguagem e violência desenham uma série de figuras diferentes. Cada uma dessas configurações é definida pelas relações entre a *linguagem* e o *governo*, entre a linguagem e o poder.” (PRADO JR., 2008, p. 92)

<sup>110</sup> [“Em uma grande medida, (...) inscreve-se no prolongamento da doutrina dos climas exposta em *O Espírito das Leis*, com essa considerável diferença de que Montesquieu atribui aos povos do norte um bravo espírito de liberdade, que a constituição inglesa herdará, ao passo que Rousseau, muito discretamente de resto, situa no mundo grego anterior à aparição dos sofistas e dos filósofos o verdadeiro lar das almas livres.”] A parte de *O Espírito das Leis* que trata diretamente da questão da liberdade nos diversos climas é o livro 17, intitulado “Como as leis da servidão política relacionam-se com a natureza do clima”, onde se lê que os povos das regiões frias têm uma coragem natural que os estimula a se manterem livres. Entretanto, antes disso (*EL*, 14, XIII) Montesquieu já havia explicado como, em sua opinião, as características climáticas da Inglaterra contribuíam para que seu povo gozasse da liberdade política. Para o autor, os ingleses receberam do clima um caráter de impaciência que desconcerta os projetos da tirania; como a servidão começa sempre pelo sono, “un peuple qui n’a de repos dans aucune situation, qui se tâte sans cesse, et trouve tous les endroits douloureux, ne pourroit guère s’endormir.” (OCM2, p. 487)

<sup>111</sup> *CS*, 3, XV. [“Entre os gregos, tudo o que o povo tinha que fazer, fazia-o por si mesmo; ele estava reunido sem

Fechando deste modo sua análise, Rousseau percorre o último passo do caminho que vai das causas naturais às morais, demonstrando que a história da linguagem obedece à mesma lógica da história em geral, que é a de uma causalidade múltipla e cronologicamente escalonada. Nascidas sob o império dos climas, as línguas vão, ao longo do tempo, ganhando novas características na medida em que as necessidades humanas multiplicam-se no interior de diversas formas de práticas sociais e econômicas, até o ponto em que a política adquire a primazia como fator causal: classificadas inicialmente em função de sua região geográfica de origem, é em relação à liberdade política que elas são divididas no final.

### **A imaginação histórica em Montesquieu e Rousseau**

Após esse estudo inicial centrado nas similaridades entre as concepções de Montesquieu e de Rousseau sobre a causalidade histórica, mostra-se oportuno observar melhor como elas se relacionam com um conjunto mais amplo de questões sobre o entendimento acerca da história, tarefa que será realizada recorrendo-se aos trabalhos de Hayden White acerca desse tema.

Sobretudo nos livros *Meta-história* e *Trópicos do discurso*, White trata os textos historiográficos como estruturas verbais na forma de discursos narrativos em prosa. Ele considera que os historiadores, ao escreverem suas obras, enfrentam a tarefa de indicar possíveis e prováveis elos entre os eventos, fazendo uso de sua imaginação histórica, de tal maneira que,

O *modo como* uma determinada situação histórica deve ser configurada depende da sutileza com que o historiador harmoniza a estrutura específica de enredo com o conjunto dos acontecimentos históricos aos quais deseja conferir um sentido particular. Trata-se essencialmente de uma operação literária, criadora de ficção. (...) a codificação dos eventos em função de tais estruturas de enredo é uma das maneiras de que a cultura dispõe para tornar inteligíveis tanto o passado pessoal quanto o passado público. (WHITE, 2001, p. 102)<sup>112</sup>

Sendo próprias de cada cultura, essas estruturas de enredo variam de caso para caso, sendo que o

---

cessar na praça. Ele habitava um clima doce, não era ávido, escravos faziam seus trabalhos, sua grande ocupação era sua liberdade. Não tendo mais as mesmas vantagens, como conservar os mesmos direitos? Vossos climas duros vos dão mais necessidades, em seis meses do ano a praça pública não é suportável, vossas línguas surdas não podem se fazer ouvir em pleno ar, vós vos entregais mais ao vosso ganho do que à vossa liberdade, e temeis bem menos a escravidão do que a miséria.<sup>77]</sup>

<sup>112</sup> Não se pretende, com isto, defender que o discurso histórico seja simplesmente uma modalidade particular de literatura, no sentido de que seu conteúdo seria tão ficcional quanto o das narrativas literárias. A discussão dos elementos estéticos presentes na escrita da história é uma problemática complexa e controversa, e não pode ser realizada aqui com a extensão que seria adequada. Para algumas considerações a respeito, ver Moscateli (2005).

romance, a comédia, a tragédia e a sátira são os arquétipos narrativos apontados por White como aqueles disponíveis no Ocidente e que têm servido aos historiadores quando estes buscam engendrar uma exposição significativa dos processos que analisam. White também afirma que, juntamente com esses tipos de urdidura de enredo, as narrativas apresentam explicações em dois outros níveis: por argumentação formal, que diz respeito à colocação dos fatos uns ao lado dos outros, ou em função dos outros, seguindo-se os modos idiográfico, organicista, mecanicista ou contextualista; e por implicação ideológica, que varia entre as táticas do anarquismo, do radicalismo, do liberalismo e do conservadorismo. A combinação específica de elementos destes três níveis constitui um “estilo historiográfico” e, no estágio em que ocorre a escolha – consciente ou não – das estratégias conceituais, White diz que se realiza um ato essencialmente poético no qual se prefigura o campo histórico constituindo-o como um domínio no qual é possível aplicar as teorias específicas para explicar os eventos e processos. White acredita que esses modos de explicação da história se baseiam em algum nível de consciência mais fundamental que, no domínio da linguagem, é marcado pelo uso de estratégias tropológicas dominantes por meio das quais fenômenos desconhecidos ou estranhos recebem significados por diferentes tipos de apropriações metafóricas. Tais estratégias definem-se pelos quatro tropos principais, a saber, a metáfora, a metonímia, a sinédoque e a ironia, “que autorizam prefigurações do campo fenomênico das línguas naturais em geral.” (WHITE, 2001, p. 93) Estabelecendo-se homologias entre todas essas categorias quaternárias, chega-se ao seguinte esquema:

<b>Modo de urdir o enredo</b>	<b>Modo de argumentação formal</b>	<b>Modo de implicação ideológica</b>	<b>Estratégia tropológica</b>
Romance	Idiográfico	Anarquista	Metáfora
Comédia	Organicista	Conservador	Sinédoque
Tragédia	Mecanicista	Radical	Metonímia
Sátira	Contextualista	Liberal	Ironia

Ao longo do presente trabalho, esse quadro teórico será retomado com maior profundidade como auxiliar na investigação do pensamento histórico produzido por Montesquieu e Rousseau<sup>113</sup>, o

<sup>113</sup> Incluir o nome de Montesquieu no contexto de um estudo sobre as modalidades discursivas e interpretativas empregadas para se escrever textos de história não parece ser algo que precise de justificativa. Acerca de Rousseau, porém, a questão é um pouco mais complexa. Não obstante ele tenha escrito histórias, certamente se poderia objetar, do ponto de vista dos historiadores, que nem todas as narrativas de Rousseau – em especial o *Segundo Discurso* e o *Ensaio sobre a origem das línguas* – enquadram-se nos padrões que eles vêem como decisivos para a construção de seus relatos, entre eles a indispensabilidade do recurso às fontes empíricas. Tais críticas não são desprovidas de razão. Entretanto, elas não parecem suficientemente capazes de relegar os escritos rousseauianos à categoria de

que se fará, inicialmente, tratando da estratégia tropológica e do modo de argumentação formal adotados por eles.

Certamente, a ênfase dada por ambos à apreensão das causas históricas remete à estratégia metonímica descrita por White<sup>114</sup>. Ela fornece um modelo para a explicação formal mecanicista, dentro da qual os elementos do campo histórico são dispostos em função das relações entre “parte e parte”, e nos quais se faz necessária a identificação de quais partes são causas e quais são efeitos: “Para o mecanicista, portanto, o campo histórico é considerado ‘explicado’ no momento em que distinguiu de maneira satisfatória entre as ações causais e os efeitos dessas ações e, depois, forneceu as condições necessárias e suficientes para as suas configurações específicas em momentos e lugares específicos dentro do processo todo.” (WHITE, 2001, p. 84-85)<sup>115</sup> Quanto a isto, o excerto das *Considerações sobre a influência dos climas* citado anteriormente se assemelha muito às palavras de White: para Rousseau, trata-se de descobrir as causas gerais que motivam as ações humanas, ou seja, identificar os elementos do campo histórico que representam as ações causais, para, em seguida, aplicá-las às circunstâncias particulares de cada povo, isto é, às configurações específicas em momentos e lugares específicos dentro do processo, o que permite conhecer o que foi feito pelos homens em tais situações, ou, em outras palavras, quais foram os efeitos provocados pelas causas presentes.

Justamente por ter levado em conta os princípios das ações dos homens, ou seja, as causas gerais que os movem, a “história hipotética” escrita por Rousseau no *Segundo Discurso* pretende-

---

simples “histórias imaginárias” em oposição às histórias verídicas cujas raízes na realidade expurgariam a ficção de seus domínios. Muito pelo contrário, quando se volta os olhos para os procedimentos por meio dos quais os historiadores “convencionais” e Rousseau escrevem seus textos, percebem-se semelhanças bastante significativas, a tal ponto que é possível estender a este e àqueles a afirmação feita por Hayden White no tocante aos historiadores e filósofos da história do séc. XIX, ou seja, a de que suas narrativas compartilham os mesmos atributos formais: “Na realidade”, diz White, “a história – o mundo real ao longo de sua evolução no tempo – adquire sentido da mesma forma que o poeta ou o romancista tentam provê-lo de sentido, isto é, conferindo ao que originalmente se afigura problemático e obscuro o aspecto de uma forma reconhecível, porque familiar. Não importa se o mundo é concebido como real ou apenas imaginado: a maneira de dar-lhe um sentido é a mesma.” (WHITE, 2001, p. 115)

<sup>114</sup> A metonímia é uma mudança de nome. Diante de um fato ou coisa, atenta-se mais para uma circunstância que se relaciona com esse fato ou coisa e passa-se a designá-los pela palavra ou expressão que designa a circunstância; ela constitui uma relação de correspondência que aproxima dois objetos dos quais cada um forma um “todo absolutamente à parte” (RICOEUR, 2000, p. 95), e, portanto, configura uma relação de exclusão. Os principais exemplos de funcionamento da metonímia podem ser vistos na apreensão da causa pelo efeito e vice-versa; do continente pelo conteúdo e vice-versa; do lugar pelo produto; do símbolo pela coisa simbolizada; da pessoa por uma qualidade ou uma circunstância; do autor pelo ato.

<sup>115</sup> É importante sublinhar que o termo “mecanicista” empregado por White não deve ser tomado como uma indicação de que os autores a ele relacionados tenham praticado uma abordagem histórica determinista. O “mecanicismo”, neste contexto, visa sobretudo à indicação da existência de nexos causais observáveis, cuja complexidade nas narrativas de Montesquieu e Rousseau já se teve o cuidado de analisar.

se apta a descrever muito bem as etapas cruciais da gênese da civilização, porque os fatos realmente importantes não são as minúcias que sobrecarregam a memória e não ensinam nada, mas aqueles que manifestam as tendências inerentes à natureza das coisas. Se cabe à filosofia, na ausência de registros históricos, determinar corretamente os fatos que faltam em uma seqüência<sup>116</sup>, é porque ela permite que se conheça o processo mais amplo no qual eles estão inseridos. Para Rousseau, adentrar as razões dos acontecimentos, muito mais do que os acontecimentos em si mesmos, é o verdadeiro conhecimento da história. Disto resulta seu desdém para com os historiadores que nada relatam além das infundáveis cronologias das sucessões reais e das guerras; eles ficam presos à superfície das coisas, apresentando uma visão igualmente superficial das ações dos homens.

White diz ainda que os adeptos do mecanicismo voltam-se para a busca das leis do processo histórico, entendendo-se o termo leis no sentido de relações de causa e efeito<sup>117</sup>. Ora, a procura desse tipo de relação é exatamente o objetivo da investigação histórica de Montesquieu, o que demarca sua opção pela estratégia mecanicista de explicação do devir. Porém, seriam essas leis em questão as do progresso histórico? Na *Meta-história*, o autor fez uma ponte entre o modo de explicação causal e a compreensão iluminista da história como um processo no qual a desrazão do passado estava sendo gradativamente suplantada pelo poder da razão. “Quando examinavam o passado remoto”, propõe White, “os iluministas eram atormentados pelas diferenças entre ele e o mundo por eles próprios ocupado, tanto assim que se sentiam quase propensos a idealizar sua própria época e a colocá-la em contraste com o passado remoto como um oposto antitético.” (WHITE, 1995, p. 75) Isto remete, sem dúvida, à idéia de progresso tão amplamente associada à filosofia das Luzes. José Carlos Reis (1994) escreve que os iluministas propuseram-se a superar a noção cristã de acordo com a qual o principal agente da história seria a Providência Divina, cabendo aos homens apenas receber e cumprir os seus desígnios. Reivindicando para os seres

---

<sup>116</sup> Ver *SD*, fim da primeira parte.

<sup>117</sup> Os outros modos de explicação seguem procedimentos diferentes. O idiográfico (também chamado de “formista”) tem em mira a identificação das características ímpares dos objetos do campo histórico, e sua explicação está completa quando um dado conjunto de eventos foi convenientemente identificado e seus atributos de classe, genéricos e específicos, foram marcados. O organicista sanciona um movimento no sentido de integrar os fenômenos aparentemente específicos num todo, possibilitando a compreensão do particular como um microcosmo de uma totalidade macrocômica; ele se abstém de buscar as leis do processo histórico, preferindo identificar os “princípios” ou as “idéias” que informam os processos individuais para discernir o sentido da história (teleologia). Para o contextualista, por fim, os eventos são explicados ao serem postos dentro do contexto de sua ocorrência; ele procura mostrar que os fatos aconteceram de determinado modo por causa das inter-relações funcionais existentes entre os agentes e as agências que ocupavam o campo num dado momento, e percorre os fios que ligam um elemento aos outros que fazem parte do mesmo ambiente sócio-cultural.

humanos o lugar de sujeitos de sua própria história, as Luzes promoveram, neste ponto, uma revolução no âmbito do conhecimento<sup>118</sup>. É assim que, na modernidade, uma concepção do tempo linear teria se imposto, encontrando no mote do progresso sua palavra-chave. Contudo, a questão a ser feita é: até que ponto Montesquieu e Rousseau participavam dessa crença no progresso tão cara a seus contemporâneos?

A propósito de Montesquieu, é difícil discernir em *O Espírito das Leis* ou em seus outros escritos os fundamentos para uma visão progressista da história. Entre seus comentadores, é possível arrolar uma série de nomes que trabalham com esta de linha interpretação. Émile Durkheim (1966), por exemplo, elogiou a obra de seu ilustre predecessor, mas também apontou uma limitação que considerava ter enxergado nela, isto é, o fato de que a noção de progresso havia sido ignorada pela análise de Montesquieu sobre os vários tipos de ordem política. O método de Montesquieu, conclui Durkheim, era muito distinto daquele que foi praticado por Auguste Comte<sup>119</sup>, consistindo este último na elaboração da série histórica dentro da qual cada sociedade está inserida. O motivo dessa diferença foi muito bem apontado por Raymond Aron (2002), para o qual Montesquieu, por haver concentrado sua atenção no estudo dos regimes políticos, visualizou o devir como algo feito de alternâncias, de movimentos de progresso seguidos de decadência<sup>120</sup>. Aron acrescenta que a idéia de progresso só surge naturalmente para aqueles que consideram de modo prioritário os avanços da economia e da inteligência, tal como Karl Marx, que definiu uma filosofia econômica do progresso, e Auguste Comte, responsável por uma filosofia do progresso humano pela ciência. Poder-se-ia citar ainda as leituras de Jean Starobinski (1990), de Simone Goyard-Fabre (1993) e de Henri Drei (1998), todas elas concordantes sobre a ausência da idéia de progresso na visão da história mantida por Montesquieu.

No tocante a Rousseau, não se verifica o mesmo consenso sobre a questão do progresso.

---

<sup>118</sup> Tal revolução implicou uma mudança fundamental no sentido da expressão fazer história, uma vez que ela passou a significar não apenas a produção de um saber sobre a ação humana, mas a própria capacidade do homem de agir conscientemente para construir seu mundo. Por isto, “a convergência das duas significações do termo *história* – realidade vivida e seu conhecimento – constitui um fenômeno histórico único. Na medida em que consciência e ação se recobrem, a história se revela como sujeito e objeto ao mesmo tempo” (REIS, 1994, p. 120).

<sup>119</sup> O próprio Comte, na 47ª Lição de seu *Curso de filosofia positiva*, já havia apontado em Montesquieu a falta da “notion fondamentale de la progression humaine, première base indispensable de toute véritable loi sociologique” (COMTE, 1839, p. 245).

<sup>120</sup> A leitura de Franklin Baumer (1990), por sua vez, reitera a de Aron ao propor que os estudos de Montesquieu o teriam levado a acreditar na ocorrência de “fluxos e refluxos” na história que resultavam em fases de crescimento e de declínio para cada Estado em particular, não sendo correto afirmar que a humanidade, de uma forma geral, caminhava rumo a um aprimoramento constante.

Para Gustave Lanson, por exemplo, “The idea of progress, the great idea of the century, inspires all the work of Jean-Jacques: He seems to deny its reality only so as to announce its possibility more loudly, its necessity more demandingly.” (Lanson, citado por KELLY, 2001, p. 9)<sup>121</sup> Na mesma direção vão os comentários de Ernst Cassirer (1999). De acordo com ele, se a visão rousseauiana do estado atual da sociedade não era aprovadora, as esperanças que depositava no futuro, contudo, não deixavam de ser positivas. Cassirer chega a dizer que Rousseau tornou-se um otimista quanto à capacidade humana de aprimoramento, mantendo-se inabalável na afirmação de que a humanidade poderia tornar-se melhor se aprendesse com seus erros e se empenhasse em corrigi-los. Todavia, essa não parece ser a opinião dominante entre os comentadores de Rousseau. Maria das Graças de Souza (2001) escreve que a idéia de progresso surge na obra de Rousseau como alvo de críticas rigorosas, interpretação que a autora reforça citando Bronislaw Baczko, para quem a condenação rousseauiana do progresso assinala a crise moral e social da época em que viveu o filósofo<sup>122</sup>. George A. Kelly enfatiza que “It is difficult to comprehend why certain historians still persist in claiming Rousseau as ‘progressist’. *Perfectibilité* is a bitter irony, and ‘progress’ is surely what history is *not* or, better, an expression of the human condition run amok.” (KELLY, 2001, p. 19)<sup>123</sup> Em relação a um dos indícios mais importantes invocados pelos iluministas para sustentar suas boas expectativas para o futuro, ou seja, os avanços nas ciências e nas artes que deveriam esclarecer os homens e torná-los senhores de seu destino, Kelly salienta a conexão estabelecida por Rousseau entre o desenvolvimento histórico do conhecimento e a corrupção da sabedoria, conexão que demonstra o ceticismo do autor diante das vantagens reais do progresso. Segundo Luis Roberto Salinas Fortes, para Rousseau

Trata-se de restaurar a capacidade de julgar contra uma corrupção do juízo que tem sua raiz sobretudo na conversão do *amor-de-si* em *amor-próprio*. O amor-próprio é a exasperação do “narcisismo”. Em termos de conhecimento ele conduz à ‘ideologia filosófica’ ou à *Filosofia* como ideologia específica de uma casta particular. O combate contra ela, cujo recurso principal é o paradoxo, assume a forma de um combate contra o preconceito dominante entre os letrados. Daí a presença, em todos os textos de Rousseau, de uma *démarche* eminentemente hiperbólica. É preciso recorrer ao paradoxo contra o preconceito, pois o seu portador deve ser submetido a um tratamento

---

<sup>121</sup> [“A idéia de progresso, a grande idéia do século, inspira toda a obra de Jean-Jacques: Ele parece negar sua realidade apenas para anunciar sua possibilidade mais ruidosamente, sua necessidade mais exigentemente.”]

<sup>122</sup> Para Baczko, “Dans la critique du progrès par Rousseau, la vision de l’histoire ainsi que le diagnostique et le vécu du présent s’entremêlent inextricablement. La critique du progrès est opérée dans la perspective du diagnostique du ‘siècle’ contemporain considéré comme une époque de crise.” (BACZKO, 1974, p. 132)

<sup>123</sup> [“É difícil compreender por que certos historiadores ainda persistem em declarar Rousseau como ‘progressista.’ *Perfectibilidade* é uma amarga ironia, e ‘progresso’ é seguramente o que a história *não* é, ou melhor, uma expressão do percurso da condição humana rumo à loucura.”]

de choque. Qual o preconceito ou a “ideologia” dominante neste século “ilustrado”? Pode ser enunciado em poucas palavras: o progresso das ‘luzes’ salvará necessariamente o gênero humano. Mas não seria esta opinião uma perigosa e desastrosa mitologia? (SALINAS FORTES, 1997, p. 93).

A resposta de Rousseau é uma severa advertência contra o fascínio das promessas de progresso contidas na filosofia das Luzes.

Ao se confrontar as obras de Rousseau com as proposições dos *philosophes* indicadas por White, observa-se que as interpretações do processo histórico existentes nelas convergem em certo sentido, mas são radicalmente diferentes em outros. Tanto os iluministas quanto Rousseau enxergaram a transição do passado para o presente como um movimento por meio do qual a razão entrou em cena na história humana, como um progresso intelectual inegável; mas, ao contrário deles, Rousseau não conferiu a essa ocorrência um valor intrinsecamente positivo. É significativo que ao longo de todo o *Segundo Discurso* a palavra progresso apareça muitas vezes, quase sempre associada a mudanças que afastam o homem de sua condição primitiva e que, conseqüentemente, desnaturam-no ao gerar paixões e necessidades artificiais. No texto, o autor assevera que a origem da desigualdade se encontra ligada aos progressos sucessivos do espírito humano, de modo que as circunstâncias responsáveis por aperfeiçoar a racionalidade provocaram igualmente a deterioração da espécie, tornando os indivíduos maus ao fazer deles seres sociáveis<sup>124</sup>. Em se tratando do filósofo de Genebra, então, o mais correto seria reescrever as palavras de White, e afirmar que quando examinava o passado remoto – o estado de natureza<sup>125</sup> –, Rousseau era atormentado pelas diferenças entre ele e o mundo em que vivia, tanto assim que se sentia propenso a idealizar esse passado remoto e a colocá-lo em contraste com sua própria época como um oposto antitético.

A partir desses comentários preliminares, já é possível ver algo que será reforçado com novos argumentos no decorrer desta pesquisa, a saber, que Montesquieu e Rousseau tiveram, na descrença quanto ao movimento da humanidade rumo ao progresso, uma característica essencial em comum que os distinguia no contexto do pensamento histórico iluminista, o qual Hayden White descreveu tendo em mente, sobretudo, a figura emblemática de Voltaire. Uma excelente

---

<sup>124</sup> Ver *SD*, nota IX: “Les hommes sont méchants; une triste et continuelle experience dispense de la preuve; cependant l’homme est naturellement bon, je crois l’avoir démontré; qu’est-ce donc qui peut l’avoir dépravé à ce point sinon les changements survenus dans sa constitution, les progrès qu’il a faits, et les connoissances qu’il a acquises ? Qu’on admire tant qu’on voudra la Société humaine, il n’en sera pas moins vrai qu’elle porte nécessairement les hommes à s’entre-haïr à proportion que leurs intérêts se croisent, à se rendre mutuellement des services apparens et à se faire en effet tous les maux imaginables.” (OCR3, p. 202)

<sup>125</sup> Ainda que fosse, é claro, um passado hipotético.



síntese desse contraste pode ser encontrada nas palavras de Jean Marie Goulemot. Colocando os três *philosophes* lado a lado, o autor diz que eles são unidos pela mesma vontade de constituir um novo objeto histórico, mas que tal unidade de propósito é acompanhada por discordâncias fundamentais entre seus pontos de vista:

Montesquieu ne s'interroge pas sur le sens de l'histoire. L'intelligence qu'il en propose ne le conduit pas à en déterminer les fins. Au-delà de ses errances, pour Voltaire, l'humanité chemine vers la sagesse et le bonheur. Chez l'un et chez l'autre pourtant, la réflexion, divergente en sa problématique, articule sur des représentations opposées du devenir historique ses énoncés essentiels. Et l'on retrouve une distorsion semblable chez Rousseau. À l'extériorité apparente du baron de La Brède se refusant à réduire l'histoire à un parcours, à l'affirmation voltairienne pleine de remords et de regrets d'une histoire en marche vers la civilisation, signe de son bonheur, Rousseau oppose une dénégation. L'histoire est malheur et aliénation des hommes. Elle est dénaturation. Alors que Voltaire trouvait dans les représentations cycliques de l'histoire le moyen de résoudre la contradiction entre sa croyance au progrès et la réalité malheureuse de l'histoire, Rousseau affirme la linéarité du devenir historique et prend des représentations cycliques la valorisation négative qu'il lui affecte. Il fallait sans doute qu'il en fût ainsi. Il y avait nécessité de recourir à l'ancien pour démasquer le nouveau et constituer une philosophie neuve de l'histoire. (GOULEMOT, 1996, p. 382)<sup>126</sup>

Tendo-se esse quadro em vista, e para avançar na análise meta-histórica das obras de Montesquieu e Rousseau, deve-se considerar que White afirma a existência de uma “afinidade eletiva” entre a maneira mecanicista de explicação e uma concepção essencialmente trágica do processo histórico. A mesma afinidade também ligaria ambas a uma “ideologia radical” de compreensão da sociedade bastante crítica ao *status quo* e orientada para sua transformação ou dissolução. A questão que importa, conseqüentemente, é a seguinte: os estilos adotados por Montesquieu e por Rousseau para lidar com a história apresentam a estrutura mencionada acima,

---

<sup>126</sup> [“Montesquieu não se interroga sobre o sentido da história. A compreensão que propõe dela não o leva a determinar suas finalidades. Para além de seus descaminhos, para Voltaire, a humanidade marcha em direção à sabedoria e à felicidade. Em um e no outro, entretanto, a reflexão, divergente em sua problemática, articula seus enunciados essenciais sobre representações opostas do devir histórico. E encontramos uma distorção semelhante em Rousseau. À exterioridade aparente do barão de La Brède recusando-se a reduzir a história a um percurso, à afirmação voltairiana plena de remorsos e de pesares de uma história em marcha rumo à civilização, sinal de sua felicidade, Rousseau opõe uma negativa. A história é infelicidade e alienação dos homens. Ela é desnaturação. Enquanto Voltaire encontrava nas representações cíclicas da história o meio de resolver a contradição entre sua crença no progresso e a realidade infeliz da história, Rousseau afirma a linearidade do devir histórico e toma das representações cíclicas a valorização negativa que lhe interessa. Sem dúvida, era necessário que fosse assim. Havia a necessidade de recorrer ao antigo para desmascarar o novo e constituir uma filosofia nova da história.”] Comparar com o comentário de Louis Althusser: “É um erro grave duvidar que Montesquieu tenha tido o sentido da história, ou que a sua tipologia o tenha desviado de uma teoria da história ou que tenha escrito livros de história por distração. Este erro provém sem dúvida do facto de Montesquieu não entrar na ideologia já propagada e que depressa haveria de se tornar dominante, na crença de que a *história tinha um fim*, que se aproximava do reino da razão, da liberdade e das ‘luzes’. *Montesquieu é sem dúvida o primeiro antes de Marx a pensar a história sem lhe emprestar um fim*, isto é sem projetar no tempo da história a consciência dos homens e as suas esperanças.” (ALTHUSSER, 1977, p. 68)

ou correlacionam os níveis de um outro modo particular? Para respondê-la com os argumentos adequados, antes é necessário percorrer atentamente os caminhos onde a história e a política se encontram nas reflexões dos dois filósofos.

## CAPÍTULO 2

### OS PRINCÍPIOS DO CORPO POLÍTICO

Qual é a origem do Estado? Eis uma pergunta que pode ser respondida pelo menos de duas maneiras distintas. Se a palavra origem for entendida como equivalente de gênese no tempo, a resposta deverá mostrar quais foram os eventos que, a partir de uma situação pré-política, levaram ao surgimento da sociedade civil; algum tipo de narrativa pode ser utilizada para descrever esse processo. Por outro lado, se a palavra origem for pensada em termos de uma justificativa lógica, será preciso demonstrar como o Estado se torna aquilo que ele deve ser, isto é, qual é a formação institucional que lhe permite ser uma entidade coerente com a finalidade para a qual foi criada. Na primeira resposta, a palavra-chave é história, e na segunda é direito. Entre os pensadores políticos modernos, houve aqueles que se dedicaram a uma ou a outra, ou mesmo a ambas. Rousseau é um bom exemplo deste último caso. O problema do advento do Estado recebe um tratamento histórico no *Segundo Discurso*, como parte da narrativa conjectural sobre as origens da desigualdade, ao passo que no *Contrato Social* a perspectiva adotada é a dos princípios do direito político<sup>127</sup>. Em ambas as obras, o artifício do pacto social é evocado, não com conotações idênticas, de fato, mas com ênfases igualmente relevantes no tocante à origem do Estado. Perceber as nuances de cada uma dessas abordagens do problema político por Rousseau é de suma importância, o que será buscado aqui.

#### **O surgimento do Estado no *Segundo Discurso***

Antes de entrar na análise do pensamento rousseauiano, porém, algo tem de ser dito do modo como Montesquieu lidou com essa questão. Este escreveu suas obras em uma época na qual as especulações dos teóricos do direito natural haviam assumido um espaço bastante considerável no cenário da filosofia política. As expressões “estado de natureza” e “pacto social” eram moeda corrente nesse contexto, e mesmo um escritor que não as adotasse como as pedras-angulares de suas teses se veria instigado a expor sua opinião sobre o assunto. Nas *Cartas persas*, é perceptível o desdém de Montesquieu para com os escritores do direito público que, segundo ele, jamais

---

<sup>127</sup> Ou então, para usar os termos colocados por Luis Roberto Salinas Fortes (1997, p. 107), tem-se um ponto de vista “diacrônico” no *Segundo Discurso* – referente à história provável da passagem à sociedade civil –, e um “sincrônico” no *Contrato Social* – estabelecendo as condições de legitimidade de toda associação política em geral.

deixavam de começar suas pesquisas a não ser pela origem das sociedades, algo que lhe parecia ridículo: “Si les hommes n’en formoient point, s’ils se quittoient et se fuyoient les uns les autres, il faudroit en demander la raison, et chercher pourquoi ils se tiennent séparés. Mais ils naissent tous liés les uns aux autres; un fils est né auprès de son père, et il s’y tient : voilà la Société, et la cause de la Société.” (OCM1, p. 269)<sup>128</sup> Considerando os laços familiares como o princípio natural e óbvio da sociedade, o filósofo francês não via justificativa para tantas especulações sobre a formação dos vínculos sociais.

Anos depois, em *O Espírito das Leis*, ele adotou uma postura mais acadêmica para discutir a hipótese do estado de natureza, tendo esboçado algumas idéias originais sobre ela<sup>129</sup>. Ao contrário do que Rousseau defenderá no *Segundo Discurso*, Montesquieu propôs então que o ser humano é naturalmente sociável<sup>130</sup>: impelidos pelo reconhecimento do medo recíproco e pelos atrativos da companhia de sua própria espécie, os homens se aproximam e passam a viver em sociedade. Nesta condição, eles se sentem mais poderosos, e logo se instalam conflitos entre os indivíduos e as nações, ambos verdadeiros estados de guerra. Na obra de um contratualista, este seria o momento em que interviria a noção de pacto social para justificar a fundação do Estado, mas Montesquieu não usa tal recurso. Sem mencionar a efetuação de convenções originárias do corpo político, ele apenas diz que o estado de guerra faz com que se estabeleçam leis entre os homens e as nações, de onde surgem os vários tipos de direito<sup>131</sup>, e que a existência do governo é necessária para a manutenção da sociedade. Não se coloca aí o problema – fundamental para autores como Hobbes ou Rousseau – de saber se o Estado é uma entidade legítima por ter sido gerada pela livre anuência daqueles que resolveram abdicar, total ou parcialmente, de seus direitos naturais em favor do soberano; também não se fornece uma definição da soberania que inclua suas características, atribuições e limites de direito<sup>132</sup>; nem muito menos é investigado se a

---

<sup>128</sup> Carta XCIV. [“Se os homens não as formassem, se eles se afastassem e fugissem uns dos outros, seria preciso perguntar a razão disso e buscar o motivo pelo qual eles se mantêm separados. Mas eles nascem todos ligados uns aos outros; um filho é nascido junto de seu pai, e permanece aí: eis a sociedade e a causa da sociedade.”]

<sup>129</sup> Criticado por suas afirmações acerca do homem no estado de natureza, Montesquieu teve de se explicar perante os críticos na *Defesa d’O Espírito das Leis* (seção II, resposta à sexta objeção): “Il ne lui a pas été défendu, pas plus qu’aux philosophes et aux écrivains du droit naturel, de considérer l’homme sous divers égards : il lui a été permis de supposer un homme comme tombé des nues, laissé à lui-même et sans éducation, avant l’établissement des sociétés.” (OCM2, p. 1.131).

<sup>130</sup> Ver *EL*, 1, II: “le désir de vivre en société est une (...) loi naturelle.” (OCM2, p. 236)

<sup>131</sup> Ver *EL*, 1, III: as espécies mencionadas por Montesquieu são o direito das gentes (que regula as relações dos povos entre si), o direito político (que rege as relações entre governantes e governados) e o direito civil (que rege as relações dos cidadãos entre si).

<sup>132</sup> No levantamento feito por Jean Ehrard sobre as aparições do termo soberania (e seus derivados) em *O Espírito*

autoridade do governo é criada por um pacto entre o povo e os governantes, ou então se estes recebem seu poder como uma simples delegação do soberano. O mais próximo que se chega desse gênero de proposições consiste em duas referências à obra de Gravina<sup>133</sup> inseridas no texto, às quais Montesquieu dá seu aval. Na primeira, o jurista italiano diz que a reunião de todas as forças particulares forma o que se chama de Estado político. Montesquieu acrescenta que essas forças não podem se reunir a menos que todas as vontades se reúnam, o que leva à segunda referência, em que Gravina afirma que a reunião dessas vontades é o chamado Estado civil. A natureza exata do processo por meio do qual ocorre a reunião das vontades é algo que Montesquieu não se interessa em analisar detalhadamente. Basta-lhe mostrar que as leis (o direito positivo) são instituídas para reger as ações dos homens em seus diversos níveis<sup>134</sup>. Isto posto, o autor pode prosseguir em seu objetivo principal: estudar o espírito das leis, isto é, o conjunto de relações que as leis têm com um amplo número de coisas nos vários tipos de Estado.

Após essas considerações preliminares, o restante d'*O Espírito das Leis* praticamente passa ao largo dos dois temas caros à teoria política contratualista, a não ser por umas poucas menções pontuais<sup>135</sup>. Duas delas merecem maior atenção. Uma será vista agora, e a outra em um momento mais adequado<sup>136</sup>. O livro 30, que consiste em uma investigação pormenorizada acerca da “teoria das leis feudais entre os francos na relação que elas têm com o estabelecimento da

---

*das Leis*, revela-se que ele não tem, nem de longe, a mesma importância que lhe fora dada pela tradição política anterior. Na obra, ele aparece frequentemente de modo negativo, seja ligado ao conceito de despotismo, seja depreciado pela referência às “pequenas soberanias” nas quais certos Estados se esfacelam. Diz Ehrard: “L’idée de souveraineté est donc pour l’auteur de *L’Esprit des lois* une notion suspecte et dangereuse, à n’utiliser qu’avec précaution et parcimonie. (...) Pour lui le problème essentiel n’est plus celui des fondements de l’autorité politique, mais de son organisation concrète et de son mode de exercice (...). Plutôt que du pouvoir, puisque il doit être divisé, il faut donc parler des pouvoirs. Or, autant l’interrogation sur les origines était essentielle dans une conception moniste de la souveraineté, autant elle devient relativement secondaire à propos d’un pouvoir éclaté.” (EHRARD, 1998, p. 153-154)

<sup>133</sup> Gian Vincenzo Gravina, escritor italiano (1664-1718), autor de *De ortu et progressu juris civilis*, de onde Montesquieu extraiu os trechos citados. Sobre a influência de Gravina no pensamento de Montesquieu, ver Pii (1997).

<sup>134</sup> Conforme Victor Goldschmidt, a teoria do pacto de governo não é evocada claramente por Montesquieu neste momento porque isto o teria obrigado a fazer diretamente o exame das constituições reais que poderiam ser apoiadas ou criticadas a partir dela, o que não era sua meta. Montesquieu não pretendia estabelecer um sistema ou um conjunto de princípios do direito natural que, na seqüência da obra, seriam retomados para permitir a apreciação das instituições políticas concretas. Se *O Espírito das Leis* aceitou uma certa teoria do contrato manifesta nas citações de Gravina, conclui Goldschmidt, essa teoria “est ramenée ici à sa forme la plus neutre, telle que, à la limite, elle pourrait s’appliquer à toutes les constitutions, y compris un régime despotique, que, sans cela, on ne bornerait à condamner au nom du droit naturel, alors que l’objet du traité est, d’abord, de le *comprendre*.” (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 217)

<sup>135</sup> Quanto ao estado de natureza, ver *EL*, 8, III; 26, XX; e 30, XIX. Quanto à convenção que dá origem a um Estado, ver 9, I.

<sup>136</sup> Ver, mais adiante, a seção intitulada “O sistema federativo”.

monarquia”, foi adicionado à obra porque Montesquieu receava que ela ficasse imperfeita se não tratasse do evento extraordinário que foi a difusão, em toda a Europa, das leis trazidas pelos germanos quando eles conquistaram o Império Romano. Especificamente no capítulo XIX, cujo assunto são “as composições entre os povos bárbaros”, o autor assevera que o estudo do direito político europeu requer um conhecimento aprofundado das leis e dos costumes dos germanos, e por isto se detém sobre eles. Citando o historiador Tácito como sua fonte, Montesquieu relata que quando se causava um dano a alguém entre os germanos, os familiares da pessoa ofendida ou lesada entravam na querela e exigiam uma satisfação correspondente. Os acordos firmados entre os envolvidos para solucionar a contenda eram chamados de composições. Em princípio, cabia apenas às famílias decidirem os limites das composições, o que configurava uma “situation où chaque famille ennemie étoit, pour ainsi dire, dans l’état de nature; et où, sans être retenue par quelque loi politique ou civile, elle pouvoit à sa fantaisie exercer sa vengeance, jusqu’à ce qu’elle eût été satisfaite.” (OCM2, p. 913)<sup>137</sup> Porém, gradativamente os sábios das diversas nações bárbaras procuraram regrar e limitar o alcance das composições para evitar a demora e os perigos resultantes das convenções recíprocas feitas entre as partes. Com isto, a lei se colocou no lugar do sujeito ofendido, exigindo em seu nome a satisfação que ele próprio pediria em um momento de sangue-frio. “Ce fut par l’établissement de ces lois”, explica Montesquieu, “que les peuples germains sortirent de cet état de nature où il semble qu’ils étoient encore du temps de Tacite.” (OCM2, p. 914)<sup>138</sup> Diante disso, é bastante claro que Montesquieu não está preocupado em oferecer a narrativa hipotética de como os homens, num sentido genérico, saíram do estado de natureza; seu intuito é aplicar um procedimento explicativo inspirado nos teóricos do direito natural, à história de nações particulares dotadas de existência empiricamente documentada. Assim, igualando o estado de natureza a uma condição de ausência de leis aptas a regulamentar as relações sociais, Montesquieu reitera sua concepção de que a substituição da violência pelo direito é um passo fundamental na história de todos os povos.

Sendo essas, em essência, as idéias de Montesquieu sobre a origem das leis positivas e do Estado, pode-se agora voltar ao pensamento de Rousseau acerca do mesmo assunto. Ao longo do *Segundo Discurso*, descreve-se o demorado processo que levou os homens a abandonarem sua

---

<sup>137</sup> [“situação na qual cada família inimiga estava, por assim dizer, no estado de natureza, e em que, sem ser retida por qualquer lei política ou civil, ela podia exercer sua vingança a seu talante, até que ficasse satisfeita.”]

<sup>138</sup> [“Foi mediante a elaboração de tais leis que os povos germânicos saíram desse estado de natureza no qual parece que eles ainda estavam na época de Tácito.”]

condição primitiva de isolamento no estado de natureza e a constituírem os primeiros laços sociais. A avaliação do autor quanto aos resultados dessa mudança era substancialmente negativa: a formação da sociedade engendrou desigualdades artificiais entre os homens ao colocá-los uns diante dos outros e ao inspirar neles, por meio das inevitáveis comparações que faziam entre si, o desejo de serem superiores aos demais. Essa situação acentua-se ainda mais quando passa a incluir a subordinação de muitos aos desígnios de poucos. Mas como se verificou tal transformação crucial? Ora, afirma Rousseau, para que um homem aceite ser dominado por outro é preciso que algo o constranja a tanto, pois de outra forma ele jamais desistiria de sua independência. Tal constrangimento torna-se possível no instante mesmo em que a propriedade é instituída, como se depreende da célebre frase do *Segundo Discurso* segundo a qual “Le premier qui ayant enclos un terrain, s’avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assés simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile.” (OCR3, p. 164)<sup>139</sup> Conforme aponta Maria das Graças de Souza (2006), esse primeiro “proprietário discursador” agiu exatamente na ocasião mais propícia a seu objetivo, pois antes desse momento os outros homens não teriam compreendido o significado nem de seu gesto nem de suas palavras. Para a humanidade, porém, tratou-se de uma ocasião nefasta, uma vez que a instituição da propriedade determinou a direção da história de um modo nocivo e, o que é pior, sem possibilidade de retorno.

A partir de então, na medida em que o cultivo da terra adquire uma condição de atividade permanente, os indivíduos nela envolvidos concebem a idéia de direito sobre os frutos de seu labor: “C’est le seul travail qui donnant droit au Cultivateur sur le produit de la terre qu’il a labourée, lui en donne par conséquent sur le fond, au moins jusqu’à la récolte, et ainsi d’année en année, ce qui faisant une possession continüe, se transforme aisément en propriété.” (OCR3, p. 173)<sup>140</sup>. Entretanto, prossegue Rousseau, a extensão da terra não é ilimitada; logo que a ocupação de uma dada região estava completa, a prosperidade de alguns apenas era possível em detrimento de seus vizinhos. Assim, a riqueza e a pobreza acentuaram-se progressivamente, e a subsistência de uma parte dos homens, que antes a obtinham por si mesmos, fica subordinada aos interesses daqueles que detêm a propriedade:

---

<sup>139</sup> *SD*, segunda parte. [“O primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil.”]

<sup>140</sup> *SD*, segunda parte. [“Somente o trabalho, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele lavrou, dá-lhe conseqüentemente direito sobre a gleba pelo menos até a colheita, e assim, de ano em ano, o que gerava uma posse contínua transforma-se facilmente em propriedade.”]

de là commencèrent à naître, selon les divers caractères des uns et des autres, la domination et la servitude, ou la violence et les rapines. Les riches de leur côté connurent à peine le plaisir de dominer, qu'ils dédaignèrent bientôt tous les autres, et se servant de leurs anciens Esclaves pour en soumettre de nouveaux, ils ne songèrent qu'à subjuguier et asservir leurs voisins; semblables à ces loups affamés qui ayant une fois goûté de la chair humaine rebutent toute autre nourriture et ne veulent plus que dévorer des hommes. (OCR3, p. 175-176)<sup>141</sup>

Todavia, a utilização da força como instrumento de dominação, pura e simplesmente, não garantia aos ricos o usufruto da propriedade de forma segura. O estado de guerra entre os homens, nascido junto com a desigualdade econômica, tornou-se gradativamente insuportável, pois, de um lado, os que enriqueceram por meio da usurpação perceberam que os custos e os riscos para manter suas propriedades nessa fase de conflito constante eram muito altos, e, de outro, os que enriqueceram pelo trabalho sabiam que a qualquer momento poderiam ser saqueados pelos demais. Tudo isto levou a uma segunda ocasião propícia – para usar o termo de Souza –, em que novos discursadores astutos tomaram a palavra para colocar em marcha um dos planos mais bem refletidos de todos os tempos: graças a ele, os ricos seriam capazes de se defender dos ataques aos seus bens utilizando-se daqueles mesmos despossuídos que os ameaçavam. Assim, diz Rousseau,

Dans cette veüe, après avoir exposé à ses voisins l'horreur d'une situation qui les armoit tous les uns contre les autres, qui leur rendoit leurs possessions aussi onéreuses que leurs besoins, et où nul ne trouvoit sa sûreté ni dans la pauvreté ni dans la richesse, il [le riche] inventa aisément des raisons spécieuses pour les amener à son but. "Unissons-nous", leur dit-il, "pour garantir de l'oppression les foibles, contenir les ambitieux, et assûrer à chacun la possession de ce qui lui appartient : Instituons des réglemens de Justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune en soumettant également le puissant et le foible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon de sages Loix, qui protège et défende tous les membres de l'association, repousse les ennemis communs et nous maintienne dans une concorde éternelle." (OCR3, p. 177)<sup>142</sup>

A proposta foi aceita sem oposição pelos homens grosseiros e fáceis de seduzir que a ouviram,

---

<sup>141</sup> SD, segunda parte. ["daí começaram a nascer, segundo os vários caracteres de uns e de outros, a dominação e a servidão, ou a violência e os roubos. Os ricos, de sua parte, nem bem experimentaram o prazer de dominar, logo desdenharam todos os outros, e se servindo de seus antigos escravos para submeter novos, só pensaram em subjugar e dominar seus vizinhos, como aqueles lobos que, uma vez comendo carne humana, recusam qualquer outro alimento e só querem devorar homens."]

<sup>142</sup> SD, segunda parte. ["Com esse desígnio, depois de expor a seus vizinhos o horror de uma situação que os armava, a todos, uns contra os outros, que lhes tornava as posses tão onerosas quanto o eram suas necessidades, e na qual ninguém encontrava a segurança nem na pobreza nem na riqueza, ele [o rico] inventou facilmente razões especiosas para levá-los a seu objetivo: 'Unamo-nos', disse-lhes, 'para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituíamos regulamentos de justiça e paz, aos quais todos sejam obrigados a se conformar, que não façam exceção para ninguém e que reparem de certo modo os caprichos da fortuna submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-las em um poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que proteja e defenda todos os membros da associação, expulse os inimigos comuns e nos mantenha em uma concórdia eterna.'"]



como se ela representasse, de fato, o melhor interesse de todos. Essa segunda ocasião nefasta para a humanidade originou, portanto, uma sociedade civil formada por indivíduos em condições bastante díspares e que, por esse motivo, foi responsável por transformar a “hábil usurpação” dos ricos em um “direito irrevogável” aos olhos da coletividade. Maculado por um vício inato, o Estado nascente deu seu aval à desigualdade econômica, empregando sua força para manter os homens sob grilhões que jamais seriam quebrados<sup>143</sup>.

Embora seja anacrônico atribuir à descrição rousseauiana da gênese do Estado a caracterização de “crítica da ideologia”, existem semelhanças entre ela e o tipo de interpretação que diversos autores do século XIX, especialmente os de linhagem marxista, farão dos princípios ideológicos de legitimação do poder defendidos pelas elites dominantes. O que Rousseau realiza é a exposição do “discurso mentiroso” por meio do qual a desigualdade de fato transforma-se em desigualdade de direito; para o autor, a linguagem artilosa dos ricos constrói uma imagem distorcida em que os aparentes benefícios mútuos da constituição de um pacto entre eles e o restante dos indivíduos ocultam uma realidade na qual o único grupo que ganha com o estabelecimento da ordem política é a minoria formada pelos proprietários. Como sintetiza Jean Starobinski, “A desigualdade, agravada pelo logro, torna-se manifesta nesse diálogo mistificador entre um só e todos” (STAROBINSKI, 1991, p. 305), ou seja, entre o rico que se elevará ao posto de governante e os demais que se sujeitarão à sua vontade em troca da paz injusta. Esse quadro iníquo era algo que, no século XVIII, Rousseau e outros pensadores não se cansavam de atacar, fazendo de sua atividade de crítica dos fundamentos da autoridade uma forma de engajamento por meio da qual denunciavam à sociedade os artifícios utilizados pelos poderosos. É desse modo que o cidadão de Genebra,

seguindo uma inclinação da filosofia das luzes, explica pela *impostura* a origem das instituições

---

<sup>143</sup> O historiador francês Pierre Lepape apresenta algumas considerações bastante curiosas sobre uma certa recepção dada pelo público ao *Segundo Discurso*. Para Lepape, a denúncia de Rousseau contra a propriedade foi vista por Voltaire como parte da contra-ofensiva aristocrática para impedir a elevação dos valores ligados ao dinheiro. Por mais estranha que tal acusação possa parecer, ela não era desprovida de razão, se não por causa das intenções de Rousseau – que nunca quis defender os privilégios dos “bem-nascidos” –, era pela interpretação que muitos nobres fizeram do *Segundo Discurso*. Ainda de acordo com Lepape, uma parcela considerável da aristocracia francesa do século XVIII estava bastante preocupada com seu próprio empobrecimento, e via no enriquecimento dos burgueses uma afronta à sociedade tradicional. “Ora”, escreve Lepape, “no seu *Discurso* Rousseau atribuiu à desigualdade fundamentos puramente econômicos, criando assim um impasse sobre a desigualdade das classes e categorias. Assim, o que hoje vemos como um discurso revolucionário, foi recebido em 1775 como um discurso antiburguês, em conformidade com a ideologia tradicional da nobreza (...). Assim talvez se possa compreender um pouco melhor o fato de o rousseuismo ter conquistado tantos adeptos na nobreza pobre das províncias, e o de Jean-Jacques ter sido, até o fim, sustentado e protegido por grandes famílias da aristocracia” (LEPAPE, 1995, p. 200).

abusivas. (...) A inteligência filosófica se atribui como tarefa fazer circular a senha de um contracomplô, de uma conjuração libertadora: é preciso desvelar pela análise racional a origem inteiramente humana de uma ordem que os impostores pretendem sagrada; é preciso “desmistificar” os espíritos, ressaltando a mistificação que deu o poder aos primeiros opressores (STAROBINSKI, 1991, p. 305).

Assim, Rousseau não apenas alerta os homens sobre a fonte de seus males, como também aponta a responsabilidade que eles próprios tiveram em promovê-los.

O *Segundo Discurso* afirma que o pacto proposto pelos ricos foi, ou deve ter sido, a origem da sociedade civil e de uma série de infortúnios, pois essa sociedade e suas leis fixaram definitivamente a propriedade e a desigualdade em benefício de alguns ambiciosos, cujo legado para todo o gênero humano consistiu na sujeição ao trabalho, à servidão e à miséria. Sobre a maneira como o episódio da instituição do Estado foi inserido na narrativa conjectural rousseauiana, John Plamenatz faz alguns comentários dignos de nota. Em sua opinião, ela é a parte mais frágil da reconstrução imaginativa do passado intentada por Rousseau. Ora, pergunta Plamenatz,

If the rich were really in danger from the poor, why did they not band together and establish a joint ascendancy over the poor? Where was the need to set up government by deliberate agreement with the poor? Or must we suppose, as Rousseau does, that the rich were as suspicious and aggressive towards each other as the poor were towards them. How, then, did they continue to be rich? To keep his wealth, to secure his property, where there is no government, the rich man must have retainers dependent on him. He and his retainers must, therefore, form some kind of rudimentary society together, in which he is the master. If he is in danger, it must be either from other rich men, who also have their retainers, or from the unrestrained poor, who can only be formidable when banded together. That is to say, there can be no great inequalities unless there are already organized communities of some kind (for example, large households) to protect the rich; and the poor can never be really formidable to the rich unless they, too, are organized. None of these communities, these large households, is established by contract. Why, then, should not the State grow out of them slowly and imperceptibly? Whence the need of a deliberate agreement to set up the State? To bring the contract in this way into a long account of how man became a social animal – an account which up to that point has described a course of development uncontrolled by deliberate human purposes – is a crude device (PLAMENATZ, 1993, p. 130-131)<sup>144</sup>.

---

<sup>144</sup> [“Se os ricos estavam realmente em perigo por causa dos pobres, por que eles não se associaram e estabeleceram uma ascendência conjunta sobre os pobres? Onde estava a necessidade de estabelecer o governo pela concordância deliberada com os pobres? Ou nós devemos supor, como Rousseau faz, que os ricos eram tão desconfiados e agressivos uns em relação aos outros como os pobres eram em relação a eles. Como, então, eles continuavam a ser ricos? Para manter sua riqueza, para assegurar sua propriedade onde não há nenhum governo, o homem rico deve ter criados dependentes dele. Ele e seus criados devem, portanto, formar algum tipo de sociedade rudimentar juntos, na qual ele é o senhor. Se ele está em perigo, deve ser ou por causa dos outros homens ricos, que também têm seus criados, ou por causa dos pobres não reprimidos, que podem ser assustadores apenas quando associados. Isto é, não pode haver nenhuma grande desigualdade a menos que já existam comunidades organizadas de algum tipo (por exemplo, grandes unidades domésticas) para proteger os ricos; e os pobres nunca podem ser realmente assustadores para os ricos a menos que eles também estejam organizados. Nenhuma dessas comunidades, dessas grandes unidades

Plamenatz completa sua crítica dizendo que esse recurso ao contrato também era totalmente desnecessário, pois ele não explica nada que não poderia ser explicado melhor sem ele. Afinal, o propósito teórico fundamental do contrato seria explicar a obrigação política, e o *Segundo Discurso*, conforme Plamenatz, não tem esse objetivo, no que ele difere do *Contrato Social*, cuja meta é definir os direitos e os deveres dos cidadãos. É por isto que, conclui Plamenatz, “It [the contract of the *Discourse on Inequality*] is altogether out of place.” (PLAMENATZ, 1993, p. 131)<sup>145</sup> Até que ponto tais observações realmente são pertinentes?

É bem verdade que as perspectivas do *Segundo Discurso* e do *Contrato Social* não são as mesmas, como já foi observado. Em cada caso, a formação da sociedade civil é vista por um prisma diferente, e se poderia até dizer que, comparado ao pacto do *Contrato Social*, o do *Segundo Discurso* é um mero “desvio da norma” e um “simulacro”, nas palavras de Salinas Fortes (1997, p. 107), ou uma “caricatura do verdadeiro pacto social”, como escreve Jean Starobinski (1991, p. 305). Sendo assim, por que recorrer ao mecanismo do pacto em um contexto em que ele, aparentemente, não seria adequado? Conquanto Rousseau pudesse ter narrado a origem do Estado unicamente a partir do desenvolvimento das relações de dominação entre os ricos e os pobres – como Plamenatz propõe –, seu desejo era mostrar que o nascimento da sociedade política tem sempre algo a ver com o direito e não com a força pura e simples, e o único instrumento que pode gerar o direito é a convenção firmada entre os homens. Certamente, no caso do pacto dos ricos foi empregado um discurso sedutor para persuadir os pobres à associação: para que se curvassem às leis, os ouvintes precisavam acreditar que elas eram justas, ou então o reino da violência nua e crua permaneceria em vigor. Ao contrário do que Plamenatz acredita, o pacto do *Segundo Discurso* tinha sim o objetivo de explicar a obrigação política, mas não no sentido do *Contrato Social*; tratava-se de uma obrigação baseada na utilidade imediata que todos os indivíduos, ricos e pobres, enxergavam na realização do acordo, ou seja, o fim do estado de guerra<sup>146</sup>. Além disto, os contratantes pensaram que os deveres incluídos no pacto eram

---

domésticas, é estabelecida por contrato. Por que, então, o Estado não deveria surgir a partir delas lenta e imperceptivelmente? De onde a necessidade de uma concordância deliberada para estabelecer o Estado? Introduzir o contrato deste modo em uma longa descrição de como o homem torna-se um animal social – uma exposição que até esse ponto tinha descrito o curso do desenvolvimento não controlado por propósitos humanos deliberados – é um artifício tosco”]

<sup>145</sup> [“Ele [o contrato do *Discurso sobre a desigualdade*] está completamente fora de lugar.”]

<sup>146</sup> “A motivação fundamental para qualquer ligação entre os homens é o interesse”, escreve Salinas. “É o interesse que comanda até mesmo as associações espúrias como, por exemplo, aquela que resulta do pacto entre os ricos e pobres descrito pelo *Segundo Discurso*. Mesmo para os pobres o ‘estabelecimento político’ oferece suas ‘vantagens’

justificáveis pelos direitos que ele produziria; parecia-lhes útil participar de uma ordem política na qual todos, embora desiguais na quantidade de bens que possuíam, estariam sujeitos às mesmas leis. Victor Goldschmidt tem razão ao dizer que “Le contrat de l’‘imposteur’ est donc parfaitement valide (...) et il produit, en ce qui concerne l’inégalité des richesses, le même effet juridique que le *Contrat social*” (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 579)<sup>147</sup>, isto é, converter a usurpação em um direito<sup>148</sup>. O problema era que, apesar de conseguir sentir as vantagens prometidas no estabelecimento político, os pobres eram incapazes de enxergar aquilo sobre o que Rousseau não tinha nenhuma dúvida: o princípio da igualdade civil estipulado na convenção não teria eficácia em um contexto de expressiva desigualdade econômica. Deste modo, o pacto do *Segundo Discurso* não estava completamente fora do lugar. Ele tinha um papel importante para expor a dialética entre ser e parecer iniciada desde que o homem abandonou sua condição primitiva no estado de natureza, e sua realização constituiu um momento essencial na história provável da origem e dos fundamentos da desigualdade<sup>149</sup>.

Na continuação dessa história, Rousseau relata que o surgimento de uma sociedade civil teve como consequência a formação de todas as outras, até que a terra inteira estivesse repleta delas. Esse processo gerou um novo estado de natureza, não mais de indivíduos, mas de corpos políticos. Como *O Espírito das Leis*, o *Segundo Discurso* também aponta aí o começo tanto do estado de guerra entre os povos quanto do chamado direito das gentes, este imbuído do esforço de amenizar as relações internacionais, aquele marcado por atos que chocam a natureza e a razão. Em cada um dos corpos políticos incipientes, a forma de governo estabelecida dependeu, para Rousseau, do grau de diferenciação existente entre os particulares na ocasião da instituição. Onde havia um homem que se destacava em poder, virtude, riquezas ou crédito, ele foi eleito o magistrado único de uma monarquia. Nas comunidades em que existia um grupo de homens quase iguais entre si e que estavam acima dos demais, eles foram eleitos para juntos constituírem uma aristocracia. Por fim, nas sociedades em que persistia pouca diferença de talentos e de fortuna entre os homens, a coletividade guardou para si o poder a ser exercido em uma

---

e é isto, aliás, que torna o logro possível.” (SALINAS FORTES, 1976, p. 85)

<sup>147</sup> [“O contrato do ‘impostor’ é, portanto, perfeitamente válido (...) e produz, no que concerne à desigualdade das riquezas, o mesmo efeito jurídico que o *Contrato Social*”]

<sup>148</sup> Ver CS, 1, IX.

<sup>149</sup> Como Goldschmidt apontou, para Rousseau “l’origine des sociétés politiques n’est ni factice ni artificieuse (...) : c’est un fait historiquement nécessaire et juridiquement valide. (...) Si c’est de la conclusion du pacte qu’on veut faire dater l’histoire, on peut certes soutenir que l’histoire a mal commencé, mais personne ne saurait dire comment elle aurait pu commencer autrement.” (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 580)

democracia. O que se depreende da hipótese rousseauiana sobre a escolha primordial dos governos é uma relação direta entre o nível de afastamento do estado de natureza e o tipo de administração: a democracia, opção dos que viviam mais próximos da igualdade natural, estava no ponto oposto à monarquia, fruto da desigualdade já bastante avançada. Para Rousseau,

Le tems vérifia laquelle de ces formes étoit la plus avantageuse aux hommes. Les uns restèrent uniquement soumis aux Loix, les autres obéirent bientôt à des Maîtres. Les Citoyens voulurent garder leur liberté, les sujets ne songèrent qu'à l'ôter à leurs voisins, ne pouvant souffrir que d'autres jouissent d'un bien dont ils ne jouissoient plus eux mêmes. En un mot, d'un côté furent les richesses et les Conquêtes, et de l'autre le bonheur et la vertu. (OCR3, p. 186)<sup>150</sup>

Inclui-se nesse diagnóstico uma crítica ao governo monárquico que, como se verá em breve, iria se tornar ainda mais acirrada nos textos posteriores do autor.

O *Segundo Discurso*, em suma, apresenta uma versão da origem da sociedade civil na qual a emergência do estado de guerra foi o fator crucial, característica igualmente presente em *O Espírito das Leis*. Nas duas obras, contudo, a instituição das leis positivas operou-se de modos diversos, em decorrência da importância que as teses contratualistas assumiram em cada uma delas. Para Montesquieu, o estabelecimento do Estado é um processo que pode ser explicado sem fazer menção a um pacto formalizado entre os indivíduos. Assim, como escreve Goldschmidt, o filósofo francês indica claramente ter julgado a doutrina do contrato social “inutile à son propos, c'est-à-dire inopérante pour fonder le droit positif sur les principes du droit naturel. Ce qui laisse entendre, conformément à la ‘quatrième loi naturelle’, que le droit naturel conduit naturellement (et non conventionnellement, par décision ‘raisonnable’) à la formation des sociétés et à l’élaboration, qui en est le corollaire, des lois positives.” (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 217)<sup>151</sup> No caso de Rousseau, por outro lado, sua narrativa hipotética inclui o pacto social como um evento imprescindível, dado que ele representa, junto com a fixação do direito de propriedade, o primeiro termo da desigualdade entre os homens. Por meio de suas conjecturas acerca da origem provável do Estado, o filósofo de Genebra pôde deduzir as consequências necessárias para explicar todas

---

<sup>150</sup> [“O tempo verificou qual dessas formas era a mais vantajosa aos homens. Uns permaneceram submissos unicamente às leis, os outros obedeceram logo a senhores. Os cidadãos quiseram guardar sua liberdade, os súditos só pensavam em subtraí-la a seus vizinhos, não podendo suportar que outros desfrutassem de um bem do qual eles próprios não desfrutavam mais. Em suma, de um lado estavam as riquezas e as conquistas, e do outro, a felicidade e a virtude.”]

<sup>151</sup> [“inútil a seu propósito, quer dizer, inoperante para fundar o direito positivo sobre os princípios do direito natural. O que deixa a entender, em conformidade com a ‘quarta lei natural’, que o direito natural conduz naturalmente (e não convencionalmente, por decisão ‘razoável’) à formação das sociedades e à elaboração, que é o corolário delas, das leis positivas.”]

as desventuras da história política da humanidade: foi o pacto enganoso proposto pelos ricos que, no princípio de tudo, produziu um impulso inexorável rumo à dissolução final da política nos domínios brutais do despotismo.

Após as trevas, a luz<sup>152</sup>. Depois da visão soturna do pacto iníquo, é chegada a hora de analisar o outro pacto social rousseauiano, aquele devotado a iluminar os caminhos da liberdade e da justiça, e que serve como escala para avaliar as leis políticas de cada país<sup>153</sup>.

### **O Contrato Social e a origem do Estado**

Ao contrário do que certos leitores afirmam sobre o teor meramente abstrato das teorias políticas de Rousseau, o *Contrato Social* inicia com uma declaração da necessidade de se tomar os seres humanos em sua existência concreta, “tais como são”<sup>154</sup>, para, tendo isto em mente, discutir em que medida as leis podem ser forjadas não apenas seguindo um modelo ideal de direito, mas também a viabilidade da aplicação dos princípios políticos frente aos interesses básicos do ser humano<sup>155</sup>. Ao conceber o escopo de sua investigação nestes termos, Rousseau desenvolve uma concepção moderna e realista de seu objeto, incluindo-se, para Leo Strauss (1989), entre os autores que buscaram dar uma nova solução ao problema da filosofia política, autores para os quais Nicolau Maquiavel é o marco de referência na história intelectual. Todos esses pensadores, diz Strauss, compartilham um mesmo ponto de partida, a saber, a rejeição do esquema clássico da política como sendo não-realista. Embora o filósofo de Genebra faça parte de uma “segunda onda” na modernidade, ainda de acordo com Strauss, ele acompanha seus predecessores na idéia essencial de que a raiz da sociedade civil é o desejo de autopreservação. Seja no estado de natureza, seja na sociedade, o homem é sempre conduzido pelo anseio de

---

<sup>152</sup> *Post tenebras lux* é a divisa da cidade de Genebra desde 1544.

<sup>153</sup> Ver o *Emílio*, livro 5: “Avant d’observer, il faut se faire des règles pour ses observations : il faut se faire une échelle pour y rapporter les mesures qu’on prend. Nos principes de droit politique sont cette échelle. Nos mesures sont les loix politiques de chaque pays.” (OCR4, p. 837)

<sup>154</sup> Em seus *Escritos sobre o abade de Saint-Pierre*, Rousseau faz um comentário sobre o *Projeto de paz perpétua* que poderia se aplicar também ao *Contrato Social*: “on doit bien remarquer que nous n’avons point supposé les hommes tels qu’ils devroient être, bons, généreux, désintéressés, et aimant le bien public par humanité; mais tels qu’ils sont, injustes, avides, et préférant leur intérêt à tout.” (OCR3, p. 589)

<sup>155</sup> O próprio estilo de construção do primeiro parágrafo do texto afasta a idéia de que se trata de uma especulação fundada em uma noção abstrata de ser humano. A sucessão de termos inter-relacionados – legítima/segura, como são/como podem ser, direito/interesse, justiça/utilidade – sinaliza uma linha de pensamento que deseja se ancorar na solidez dos problemas concretos da humanidade para não se perder no vácuo de um discurso filosófico sem significado para os indivíduos reais.

conservar sua própria existência, a qual, em princípio, restringe-se a necessidades puramente físicas que são satisfeitas na imediatez de seu relacionamento com o mundo, como Rousseau relatara no *Segundo Discurso*, texto cujo conteúdo ecoa ao longo do *Contrato Social*. Quando um conjunto de circunstâncias estabelece a dependência dos seres humanos entre si, a satisfação das necessidades materiais passa a exigir o uso de meios diversos para se realizar, meios que incluem o auxílio mútuo diante de finalidades comuns. Como havia feito anteriormente, Rousseau aponta essa incipiente socialização humana como uma época de desafios cada vez maiores na busca da sobrevivência em um ambiente competitivo de recursos limitados. É a emergência dessa situação, após o abandono do estado de natureza original, que impõe aos indivíduos a criação de uma ordem política capaz de regulamentar a existência social.

Não se pode perder de vista, entretanto, que no *Contrato Social* Rousseau concebe a fundação do Estado como tendo sua origem tanto no terreno da utilidade quanto no do direito. Se foi a necessidade que levou ao estabelecimento do corpo político, é apenas a convenção que pode garantir a legitimidade do poder constituído<sup>156</sup>. Para provar a validade dessa declaração, o autor procede por meio de uma metodologia de desconstrução dos argumentos alheios a fim de demonstrar, pela negação das alternativas, a pertinência de seu próprio raciocínio. É assim que Rousseau se vê impelido a examinar as teses de autores como Grotius e Hobbes, e também as dos defensores do “direito divino”, com o objetivo de expor a natureza e a força como alicerces ilegítimos para a autoridade política.

Sobre o poder paternal, aquele advindo da mais antiga de todas as sociedades<sup>157</sup>, o estudo comparativo de Robert Derathé (1979) mostra que Rousseau concorda com Ramsay e Bossuet (os “absolutistas”) quanto à sua origem natural, afastando-se assim da argumentação contratualista de Jurieu e Pufendorf. Os pais exercem o domínio sobre os filhos na medida em que estes são incapazes de sobreviverem sozinhos, e essa condição não precisa ser legitimada por uma concordância – um tipo de contrato tácito – entre as partes, pois a subordinação das crianças à vontade dos pais deriva de sua dependência inerente – ainda que transitória – como seres humanos em desenvolvimento. No entanto, Rousseau discorda de que a justificação da autoridade monárquica seja da mesma espécie que a do pai de família, que, para Ramsay e Bossuet, seria um

---

<sup>156</sup> Segundo Robert Derathé, é por isto que Rousseau pôde, “sans se contredire, donner tour à tour pour fondement au corps politique l'*utilité commune* et le *contrat social*. La première est le fondement psychologique de l'union, ce qui la rend possible, tandis que le second est le fondement juridique de l'autorité politique, ce qui la rend légitime.” (DERATHÉ, 1979, p. 173)

<sup>157</sup> Ver CS, 1, II.

poder também natural. Em tal discordância, ele se coloca ao lado de John Locke, cujo *Primeiro tratado sobre o governo civil* incumbiu-se de contestar a tese de Robert Filmer sobre o poder patriarcal no Estado<sup>158</sup>, e de Montesquieu, que em *O Espírito das Leis* escreveu:

Quelques-uns ont pensé que, la nature ayant établi le pouvoir paternel, le gouvernement d'un seul étoit le plus conforme à la nature. Mais l'exemple du pouvoir paternel ne prouve rien. Car, si le pouvoir du père a du rapport au gouvernement d'un seul, après la mort du père, le pouvoir des frères ou, après la mort des frères, celui des cousins germains ont du rapport au gouvernement de plusieurs. La puissance politique comprend nécessairement l'union de plusieurs familles. (OCM2, p. 237)<sup>159</sup>

Tanto os “absolutistas” quanto os teóricos do direito natural indicaram um fundamento único para a autoridade – a convenção para estes, a natureza para aqueles –, mas Rousseau apresenta uma outra concepção: por um lado, ele reconhece a origem natural do poder paterno, mas, por outro, compreende que a autoridade política não possui esse mesmo caráter, dado que depende da convenção para se estabelecer, assim como o próprio poder do pai necessita de um consentimento dos filhos para ganhar uma sobrevida quando estes já têm condições de velar por sua própria conservação. Além disso, Rousseau lembra que na sociedade familiar o poder do pai se exerce pelo amor aos filhos, algo bem distinto do caso da sociedade política, na qual o governante age imbuído do simples prazer de mandar.

Rousseau prossegue sua discussão para lidar com a tese de que alguns indivíduos seriam naturalmente superiores aos demais e, portanto, mais aptos ao exercício do poder. Invocando Grotius, Hobbes, Calígula e Aristóteles como defensores dessa idéia, a metodologia de Rousseau é a de desmontar os falsos raciocínios que tomam o efeito pelas causas: assim como derivar o direito a partir dos fatos é dar razão às tiranias existentes, dizer que há senhores e escravos por natureza é ignorar que a desigualdade entre os homens é um fato social, a consequência de uma ordem injusta – e historicamente constituída – que degrada a natureza humana pelos grilhões que impõe a uns e a outros. Logo, não há uma causalidade natural para o poder legítimo. Antecipando-se o que Rousseau afirma do “direito do mais forte”, pode-se argumentar ainda que, mesmo se existissem pessoas com uma superioridade advinda da natureza, elas não precisariam de uma justificativa, em termos de legitimidade, para governar, uma vez que a própria diferença

---

<sup>158</sup> Tese apresentada no livro *Patriarca*, de 1680.

<sup>159</sup> *EL*, 1, III. [“Alguns pensaram que, tendo a natureza estabelecido o poder paterno, o governo de um só seria o mais conforme a natureza. Mas o exemplo do poder paterno não prova nada. Pois, se o poder do pai tem relação com o governo de um só, após a morte do pai, o poder dos irmãos ou, após a morte dos irmãos, o dos primos co-irmãos tem relação com o governo de muitos. O poder político compreende necessariamente a união de diversas famílias.”]



intrínseca que as colocaria acima das demais já constituiria a condição necessária e suficiente para sua posição de comando<sup>160</sup>.

Considerando que a tese da natureza como fonte de legitimidade foi refutada, Rousseau lida então com a tese do “direito do mais forte”<sup>161</sup>. Novamente, trata-se de mostrar que seus defensores incorrem no erro lógico de tomar o efeito pela causa. A força, sendo um poder físico, constrange pela violência os indivíduos a obedecer. Entretanto, no momento em que o dominador encontra a resistência de alguém mais forte, o suposto direito de mando muda de mãos, pois outra pessoa passa a preencher o requisito básico, ou seja, detém a superioridade em força. Assim, diz Rousseau, tem-se que a vantagem da força é transitória, e como tal não pode ser a causa de um princípio estável de legitimidade. A violência, efetiva ou potencial, é uma ameaça à qual os indivíduos devem se curvar pela necessidade, e não pelo dever aceito por uma vontade livre diante de uma autoridade de direito.

Rousseau indica que há apenas dois caminhos pelos quais o mais forte pode perpetuar seu domínio: o da manutenção de sua condição de mais forte, pela qual ele prescinde da necessidade do direito para governar; e o da obtenção do consentimento dos governados, que reveste a força com o manto do direito. O primeiro caso, embora logicamente admissível, é impraticável: “Le plus fort n’est jamais assez fort pour être toujours le maitre” (OCR3, p. 354)<sup>162</sup>. O segundo, por sua vez, sendo derivado do reconhecimento da fraqueza daquele que se pretende o mais forte, revela-se o único meio viável de dar ao poder a estabilidade de que ele necessita. Dessa forma, Rousseau argumenta que a expressão “direito do mais forte” nada mais é do que uma contradição de termos, contradição que mina igualmente as bases das afirmações daqueles que apóiam o direito divino dos reis. Rousseau reconhece em Deus a origem do poder, mas apenas como causa primária de todas as coisas, até mesmo das doenças, cujo poder o homem deve combater para garantir sua autopreservação. Como ressalta Paul Hoffmann (1996), os argumentos finais de Rousseau contra o direito que busca se fundar na força associam indiretamente o poderio dos monarcas a dois “desvios”: um na ordem da natureza (patologia) e outro na ordem da sociedade

---

<sup>160</sup> Como Hilail Gildin (1983) observa muito bem, Rousseau não nega que possam existir seres humanos superiores, pois os indivíduos excepcionais que ele chama de Legisladores são também caracterizados como “deuses entre os homens”. O que não deve ser esquecido, por um lado, é que o fato de alguém estar na condição de governante não significa, como deduziu erroneamente o imperador Calígula no exemplo citado por Rousseau, que essa pessoa seja necessariamente superior àquelas que governa; e, por outro lado, é que mesmo o Legislador não está destinado a governar a sociedade, dado que, como o *Contrato Social* define, ele deve limitar sua atividade à enunciação das leis, e não à sua aplicação.

<sup>161</sup> Ver CS, I, III.

<sup>162</sup> CS, I, III. [“O mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o senhor”]

(o roubo). Resistir à força maléfica da enfermidade, assim como escapar da violência de quem nos quer privar injustamente do que é nosso – a liberdade inclusive – equivale a declarar que a força, em si mesma, não cria direito algum e, portanto, nenhum dever de obediência.

Assim sendo, a negação da natureza e da força como fundamentos políticos legítimos é uma rejeição a formas de autoridade transitórias em si mesmas, e que só podem persistir se o direito vem lhes dar uma perenidade estranha ao seu próprio caráter. Elas existem “de fato” como relações de poder apenas pelo tempo em que os subordinados são incapazes de se livrar das ordens daqueles que os dominam.

Se a natureza e a força não geram o direito, conclui Rousseau, resta apenas a convenção como fundamento para a autoridade legítima, e a instituição da escravidão deve ser examinada como possível forma de poder convencional. Nas páginas que trata desse ponto, Rousseau apresenta-se como ferrenho opositor da escravidão, e segue a trilha dos argumentos deixados por Montesquieu<sup>163</sup> para criticar Grotius e Hobbes. Quanto à idéia de Grotius de que assim como um indivíduo decide se alienar a outrem, um povo poderia fazer o mesmo em relação ao governante, trata-se de algo ilógico: “Aliéner c’est donner ou vendre. Or un homme qui se fait esclave d’un autre ne se donne pas, il se vend, tout au moins pour sa subsistance (...). Dire qu’un homme se donne gratuitement, c’est dire une chose absurde et inconcevable; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n’est pas dans son bon sens.” (OCR3, p. 355-356)<sup>164</sup> Quisquer

---

<sup>163</sup> Segundo Peter Gay, em sua condenação da escravidão, “Montesquieu’s polemical virtuosity and his shrewd conflation of two arguments, moral and legal, made the other philosophes into his disciples: most later antislavery writings in the Enlightenment added detail and vehemence, but little that was new.” (GAY, 1996, p. 413) Até mesmo Voltaire, que tantas vezes criticou Montesquieu, admitiu que “Si quelqu’un a jamais combattu pour rendre aux esclaves de toute espèce le droit de la nature, la liberté, c’est assurément Montesquieu. Il a opposé la raison et l’humanité à toutes les sortes d’esclavages : à celui des nègres (...); à celui des eunuques (...); à celui des infortunés mâles et femelles qui sacrifient leur volonté, leurs devoirs, leurs pensées, toute leur existence, dans un âge où les lois ne permettent pas qu’on dispose d’un fonds de quatre pistoles.” (VOLTAIRE, 1967c, p. 445) Um estudo sobre *O Espírito das Leis* como fonte para os enciclopedistas contrários à escravidão pode ser encontrado em Ehrard (1998, p. 247-256).

<sup>164</sup> CS, 1, IV. [“Alienar é dar ou vender. Ora, um homem que se faz escravo de um outro não se dá, ele se vende, ao menos para sua subsistência (...). Dizer que um homem se dá gratuitamente é dizer uma coisa absurda e inconcebível; tal ato é ilegítimo e nulo, tão só porque aquele que o realiza não está em seu bom senso.”] Em *EL*, 15, II, lê-se que “Il n’est pas vrai qu’un homme libre puisse se vendre. La vente suppose un prix : l’esclave se vendant, tous ses biens entrent dans la propriété du maître; le maître ne donneroit donc rien, et l’esclave ne recevroit rien. Il auroit un pécule, dira-t-on; mais le pécule est accessoire à la personne. S’il n’est pas permis de se tuer, parce qu’on se dérobe à sa patrie, il n’est pas plus permis de se vendre. La liberté de chaque citoyen est une partie de la liberté publique. Cette qualité, dans l’État populaire, est même une partie de la souveraineté. Vendre sa qualité de citoyen est un acte d’une telle extravagance, qu’on ne peut pas la supposer dans un homme. Si la liberté a un prix pour celui qui l’achète, elle est sans prix pour celui qui la vend. La loi civile, qui a permis aux hommes le partage des biens, n’a pu mettre au nombre des biens une partie des hommes qui devoient faire ce partage. La loi civile, qui restitue sur les contrats qui contiennent quelque lésion, ne peut s’empêcher de restituer contre un accord qui contient la lésion la plus énorme de

que sejam os benefícios que o indivíduo acredite estar recebendo em troca da escravidão<sup>165</sup>, um povo não teria nenhuma vantagem ao se submeter a um senhor, já que são os súditos que provêm a subsistência do monarca, e não o contrário. Além do mais, prossegue Rousseau, ainda que cada pessoa pudesse alienar a si mesma, não se teria um direito igual no tocante aos filhos<sup>166</sup>. Todo ser humano nasce livre e dono de sua liberdade, de modo que ninguém mais pode dispor dela além do próprio indivíduo. Politicamente, isto tem conseqüências claras. A decisão de um povo de alienar sua liberdade a alguém não tem validade alguma para as gerações futuras: “Il faudroit donc pour qu’un gouvernement arbitraire fut légitime qu’à chaque génération le peuple fut le maître de l’admettre ou de le rejeter : mais alors ce gouvernement ne seroit plus arbitraire.” (OCR3, p. 356)<sup>167</sup> Em sua crítica à escravidão, como havia feito em suas considerações sobre as relações familiares, Rousseau salienta a especificidade da autoridade política, a qual não pode ser inferida indevidamente, via analogias ilusórias, de modelos reduzidos, tais como o poder paternal ou o senhorial. Ele mostra que não há nenhuma extensão lógica de legitimidade que se transpõe diretamente do microcosmo das relações privadas de dominação até o macrocosmo do Estado.

Já em relação ao pensamento político de Hobbes, Rousseau nega que a alienação da liberdade a um déspota assegure necessariamente a tranqüilidade dos servos, e diz que mesmo se ele pudesse garanti-la, tratar-se-ia de uma paz de cativeiro<sup>168</sup>. Tem-se uma troca insensata que não gera direito, pois se desiste da liberdade em benefício do governante sem que se obtenha qualquer retorno válido, ou seja, constitui-se um acordo no qual uma das partes se dispõe a arcar com todos

---

toutes.” (OCM2, p. 491-492) De acordo com Robert Derathé (OCR3, p. 1.439), tanto Montesquieu quanto Rousseau criticam veementemente a idéia de que seria justo para alguém alienar sua liberdade, embora o primeiro teria buscado, nesse momento, apoio no direito civil para a sua opinião, e o segundo teria encontrado no direito natural a base de que precisava. Em suma, porém, ambos enfatizam o valor inestimável da liberdade para o ser humano e a insensatez de quem se desfaz dela.

<sup>165</sup> Sobre a escravidão em troca da alimentação, Montesquieu escreve: “On dira qu’elle [l’esclavage] a pu lui [à l’esclave] être utile, parce que le maître lui a donné la nourriture. Il faudroit donc réduire l’esclavage aux personnes incapables de gagner leur vie. Mais on ne veut pas de ces esclaves-là. Quant aux enfants, la nature qui a donné du lait aux mères a pourvu à leur nourriture; et le reste de leur enfance est si près de l’âge où est en eux la plus grande capacité de se rendre utiles, qu’on ne pourroit pas dire que celui qui les nourriroit, pour être leur maître, donnât rien.” (OCM2, p. 492)

<sup>166</sup> Retoma-se aí *EL*, 15, II: “Car, si un homme n’a pu se vendre, encore moins a-t-il pu vendre son fils qui n’étoit pas né. Si un prisonnier de guerre ne peut être réduit en servitude, encore moins ses enfants.” (OCM2, p. 492)

<sup>167</sup> *CS*, 1, IV. [“Seria preciso, portanto, para que um governo arbitrário fosse legítimo, que em cada geração o povo fosse senhor de admiti-lo ou rejeitá-lo: mas então esse governo não seria mais arbitrário.”]

<sup>168</sup> Em *CR*, IX, Montesquieu diz que “dans l’accord du despotisme asiatique, (...) le laboureur, l’homme de guerre, le négociant, le magistrat, le noble, ne sont joints que parce que les uns oppriment les autres sans résistance : et, si l’on y voit de l’union, ce ne sont pas des citoyens qui sont unis, mais des corps morts ensevelis les uns auprès des autres.” (OCM2, p. 119) Em uma nota inserida no livro 4 do *Emílio*, Rousseau usa uma imagem semelhante para se referir à tranqüilidade do Estado sob o despotismo: “c’est la tranquillité de la mort; elle est plus destructive que la guerre même.” (OCR4, p. 633).

os encargos e a outra a gozar de todos os benefícios. Essa refutação da tese hobbesiana, é preciso ressaltar, possui uma importância essencial na teoria política de Rousseau na medida em que esta se ancora no valor inestimável da liberdade: “Renoncer à sa liberté c’est renoncer à sa qualité d’homme, aux droits de l’humanité, même à ses devoirs. Il n’y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l’homme, et c’est ôter toute moralité à ses actions que d’ôter toute liberté à sa volonté.” (OCR3, p. 356)<sup>169</sup> A escravidão, em qualquer forma que possa ter, é sempre perniciosa aos homens, tanto para os que comandam quanto para os que obedecem, pois ambos estão ligados pelas mesmas cadeias: “Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d’être plus esclave qu’eux.” (OCR3, p. 351)<sup>170</sup> Na oitava das *Cartas escritas da montanha*, reitera-se essa concepção de que a liberdade só existe quando não se está sujeito à vontade de outra pessoa nem se submete outrem à nossa própria vontade<sup>171</sup>. O critério duplo desse conceito prefigura a condição de existência da república: a liberdade de um tem de ser acompanhada da liberdade de todos<sup>172</sup>.

Tampouco pode a guerra gerar qualquer direito à escravização dos vencidos. Para o autor do *Contrato Social*, sendo a guerra essencialmente um conflito entre Estados e não entre pessoas particulares, a potência estrangeira que invade um país tem o direito apenas de atacar o que é público, devendo preservar os bens privados. O direito de matar os defensores do Estado invadido desaparece no exato momento em que eles se rendem, abandonando a guerra e deixando de ser

---

<sup>169</sup> CS, 1, IV. [“Renunciar à sua liberdade é renunciar à sua qualidade de homem, aos direitos da humanidade, mesmo a seus deveres. Não há nenhuma compensação possível para quem renuncia a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e subtrair toda liberdade de sua vontade é subtrair toda moralidade de suas ações.”]

<sup>170</sup> CS, 1, I. [“Aquele que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles”.] Em *EL*, 4, III, Montesquieu diz que no Estado despótico, onde um homem reina absoluto sobre uma multidão de escravos políticos e domésticos, a educação trabalha para reforçar o espírito de dominação que deve existir em todos os membros da sociedade, do mais baixo ao mais elevado: “Il faut qu’elle y soit servile. Ce sera un bien, même dans le commandement, de l’avoir eue telle, personne n’y étant tyran sans être en même temps esclave.” (OCM2, p. 265)

<sup>171</sup> Essa denúncia dos prejuízos morais ligados à escravidão já era bastante contundente nas palavras de Montesquieu. Em *EL*, 15, I, o autor apresenta essa prática como um estabelecimento mau por natureza, e que não era útil nem para o senhor, nem para o escravo: “à celui-ci, parce qu’il ne peut rien faire par vertu; à celui-là, parce qu’il contracte avec ses esclaves toutes sortes de mauvaises habitudes, qu’il s’accoutume insensiblement à manquer à toutes les vertus morales, qu’il devient fier, prompt, dur, colère, voluptueux, cruel.” (OCM2, p. 490) Em relação à escravidão nas várias formas de governo, o autor diz que ela é mais tolerável no despotismo, onde todos já são escravos políticos. Porém, ela é incompatível com as monarquias, nas quais é fundamental não humilhar nem envilecer a natureza humana, e também com as repúblicas, onde ela destrói o espírito de igualdade e confere aos cidadãos um poder e um luxo que eles não deveriam ter. Para uma análise mais detalhada da crítica de Montesquieu à escravidão como oposta à dignidade humana, ver Santos (2002, p. 86 e ss.).

<sup>172</sup> Ser o pólo dominante em uma cadeia de comando é fazer parte de um jogo de forças no qual ninguém monopoliza total e definitivamente o poder. Mesmo no nível do Estado, não é possível “tomar o poder” como se ele fosse uma coisa ou um objeto cujo usufruto se limita de modo exclusivo àquele que pretensamente o tem em suas mãos; “tomar o poder” é se colocar em uma posição relativa – talvez privilegiada em certo sentido – no campo das forças políticas, é engajar-se na dependência necessária daqueles que estão sob as suas ordens.

inimigos, de modo que não há validade na crença de que o vitorioso poderia legitimamente massacrar todos os vencidos ou preservar suas vidas transformando-os em escravos<sup>173</sup>. Pela terceira vez, Rousseau indica a inconsistência lógica do argumento a refutar. Como não há o direito de matar os derrotados, também não há o de escravizá-los; o vencedor – o mais poderoso – tem unicamente a capacidade de submetê-los pela força ou de escolher matá-los se resistirem: neste caso, acrescenta Rousseau, a escravidão pela conquista só faz perpetuar o estado de guerra, uma vez que o escravo obedece apenas enquanto é forçado a fazê-lo, e revolta-se quando surge a oportunidade. Por conseguinte, escravidão e direito se excluem mutuamente, são realidades contraditórias, e tentar fundar a primeira sobre o segundo é usar de um discurso falacioso: poder escravizar ou matar, afinal, é um ato de força e não de direito. Como Montesquieu havia escrito, a lei da escravidão nunca é útil aos interesses do escravo, mas apenas aos do senhor, “ce qui est contraire au principe fondamental de toutes les sociétés. (...) L’esclavage est d’ailleurs aussi opposé au droit civil qu’au droit naturel. Quelle loi civile pourroit empêcher un esclave de fuir, lui qui n’est point dans la société, et que par conséquent aucunes lois civiles ne concernent ? Il ne peut être retenu que par une loi de famille, c’est-à-dire par la loi du maître.” (OCM2, p. 492)<sup>174</sup>

A despeito da existência de tais convenções ilícitas, como a escravidão individual e a coletiva (ou política), Rousseau acredita que é tão somente no conceito de convenção que a legitimidade do poder reside. Na esfera do direito, o primeiro ato convencional a ser considerado, portanto, é o acordo que transforma a mera agregação de pessoas em uma forma de associação, que faz da multidão um povo e que, enfim, cria uma autoridade bem diferente daquela do senhor

---

<sup>173</sup> Rousseau reafirma, portanto, as teses contidas em *EL*, 15, II: “Il est faux qu’il soit permis de tuer dans la guerre autrement que dans le cas de nécessité; mais, dès qu’un homme en a fait un autre esclave, on ne peut pas dire qu’il ait été dans la nécessité de le tuer, puisqu’il ne l’a pas fait. Tout le droit que la guerre peut donner sur les captifs, est de s’assurer tellement de leur personne qu’ils ne puissent plus nuire. Les homicides faits de sang-froid par les soldats, et après la chaleur de l’action, sont rejetés de toutes les nations du monde.” (OCM2, p. 491); e também em 10, III: “Il est clair que, lorsque la conquête est faite, le conquérant n’a plus le droit de tuer, puisqu’il n’est plus dans le cas de la défense naturelle, et de sa propre conservation. (...) Ce qui les a fait penser ainsi, c’est qu’ils [les auteurs de notre droit public] ont cru que le conquérant avoit droit de détruire la société : d’où ils ont conclu qu’il avoit celui de détruire les hommes qui la composent; ce qui est une conséquence fausement tirée d’un faux principe. Car, de ce que la société seroit anéantie, il ne s’ensuivroit pas que les hommes qui la forment dussent aussi être anéantis. La société est l’union des hommes, et non pas les hommes; le citoyen peut périr, et l’homme rester. (...) Du droit de tuer dans la conquête, les politiques ont tiré le droit de réduire en servitude; mais la conséquence est aussi mal fondée que le principe.” (OCM2, p. 379)

<sup>174</sup> *EL*, 15, II. [“o que é contrário ao princípio fundamental de todas as sociedades. (...) A escravidão é, aliás, tão oposta ao direito civil quanto ao direito natural. Qual lei civil poderia impedir um escravo de fugir, ele que não está na sociedade, e que, consequentemente, nenhuma lei civil lhe diz respeito? Ele só pode ser retido por uma lei de família, quer dizer, pela lei do senhor.”]

sobre seus escravos: é o pacto social<sup>175</sup>. Retomando o que foi dito no início, a teoria rousseauiana sobre o nascimento da sociedade discorre sobre a busca da satisfação das necessidades humanas que, num dado momento, levou à cooperação – a soma de forças – dos indivíduos antes isolados. A questão fundamental, então, é como garantir que esse convívio gerado pelas necessidades mútuas não resulte na destruição da liberdade de cada um, ou seja: como tornar legítimas as cadeias que aprisionam o homem nascido livre?

A solução proposta por Rousseau é que a associação civil deve colocar a força da coletividade em defesa da pessoa e dos bens de cada um de seus membros, mas de tal maneira que eles continuem a obedecer apenas a si mesmos a respeito da preservação de suas próprias vidas, permanecendo assim tão livres quanto antes do pacto social<sup>176</sup>. O caminho para gerar essa forma especial de convenção passa pela alienação completa e irrestrita de todos os direitos dos associados à comunidade<sup>177</sup>. Somente uma alienação dessa natureza, ainda mais absoluta do que aquela proposta por Hobbes, poderia estabelecer a igualdade civil sem a qual os termos liberdade e sociedade tornam-se mutuamente exclusivos. Ao entregar sua pessoa e seus bens a todos, o contratante não se entrega a ninguém em particular, isto é, a nenhum outro indivíduo, o que é um requisito básico da liberdade para Rousseau.

O pacto social é, portanto, um contrato estabelecido entre o público e os particulares<sup>178</sup>, cuja realização dá origem a um corpo moral e coletivo composto pela totalidade dos membros associados:

Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenoit autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est appellé par ses membres *État* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. À l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *Citoyens* comme participans à l'autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux loix de l'État. (OCR3, p. 361-362)<sup>179</sup>

Coerentemente com a afirmação inicial do *Contrato Social*, essa pessoa pública engendrada pela

---

<sup>175</sup> Ver CS, 1, V e VI.

<sup>176</sup> Ver CS, 1, VI.

<sup>177</sup> A preservação de algum direito natural exigiria que houvesse uma terceira parte além do indivíduo e do público para julgar as causas que surgissem entre eles, o que seria incompatível com a soberania do corpo político.

<sup>178</sup> Ver CS, 1, VII.

<sup>179</sup> CS, 1, VI. [“Essa pessoa pública que se forma assim pela união de todas as outras recebia outrora o nome de *cidade*, e recebe hoje o de *república* ou de *corpo político*, que é chamado por seus membros de *Estado* quando é passivo, *soberano* quando é ativo, *potência* se comparado a seus semelhantes. Com respeito aos associados, eles recebem coletivamente o nome de *povo*, e se chamam em particular de *cidadãos* como participantes da autoridade soberana, e de *súditos* como submissos às leis do Estado.”]

união consensual nasce tendo em vista o interesse dos homens em seguir a regra de administração que se lhes propõem. Nesse sentido, colocando-se em pé de igualdade perante o corpo coletivo, cada um de seus membros é levado pela própria natureza do pacto a desejar para todos apenas os deveres que quer para si mesmo, assim como a reivindicar unicamente os direitos que também está disposto a conceder a todos os demais. Cria-se assim um freio contra o arbítrio individual, mas esse freio é acionado no próprio exercício da liberdade: o associado tem autonomia para querer qualquer coisa, mas é “forçado” – porque deseja seu benefício pessoal – a limitar seus desejos àquilo que não vai prejudicar seus companheiros de sociedade, dado que compartilha de sorte igual à deles. Conseqüentemente, o indivíduo estará tão preocupado com a conservação do corpo político quanto se fora sua própria pessoa, ao passo que ao povo interessará manter a integridade de cada indivíduo como sendo uma parte de si mesmo.

Lançando mão de todos esses argumentos, Rousseau pretende expor aos leitores os ganhos reais existentes na implementação do pacto social. Ele reitera várias vezes que há compensações valiosas, que se realiza “un échange avantageux d’une maniere d’être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, de l’indépendance naturelle contre la liberté, du pouvoir de nuire à autrui contre leur propre sûreté, et de leur force, que d’autres pouvoient surmonter, contre un droit que l’union sociale rend invincible.” (OCR3, p. 375)<sup>180</sup> Tais vantagens da participação no Estado, Montesquieu também as havia enumerado: “Comme les hommes ont renoncé à leur indépendance naturelle pour vivre sous des lois politiques, ils ont renoncé à la communauté naturelle des biens pour vivre sous des lois civiles. (...) Ces premières lois leur acquièrent la liberté; les secondes, la propriété.” (OCM2, p. 767)<sup>181</sup> O par liberdade/propriedade está, como é bem visível, no núcleo dos benefícios trazidos aos indivíduos pela vida em sociedade. Sobre a relação entre o direito e a liberdade, já se disse algumas coisas, e se voltará a ela ainda muitas vezes. Quanto à sua relação com a propriedade, ela merece uma atenção especial.

---

<sup>180</sup> CS, 2, IV. [“uma troca vantajosa de uma maneira de ser incerta e precária por uma outra melhor e mais segura, da independência natural pela liberdade, do poder de prejudicar outrem pela sua segurança própria, e de sua força, que outros poderiam vencer, contra um direito que a união social torna invencível.”] Ver igualmente CS, 1, VIII: Rousseau indica aí que, na passagem para o estado social, a liberdade civil e a liberdade moral substituem favoravelmente a liberdade natural, e que também ocorre a transformação da posse no direito de propriedade. Ao passo que a liberdade natural é relativa ao exercício das forças físicas do indivíduo e ao direito ilimitado a tudo quanto o tenta e que ele pode alcançar, a liberdade do estado civil é limitada unicamente pela vontade geral. Adquirindo a liberdade moral, enfim, o homem se torna senhor de si mesmo, acima do impulso do puro apetite, pois obedece à lei que ele mesmo estatuiu.

<sup>181</sup> EL, 26, XV. [“Como os homens renunciaram à sua independência natural para viver sob leis políticas, eles renunciaram à comunidade natural dos bens para viver sob leis civis. (...) As primeiras leis lhes proporcionaram a liberdade; as segundas, a propriedade.”]

Diferentemente do que se possa deduzir de uma leitura apressada da frase do *Segundo Discurso* citada antes sobre o “verdadeiro fundador da sociedade civil” – o primeiro homem a cercar um terreno e o proclamar seu –, ela não significa uma crítica absoluta à idéia de propriedade. Rousseau, é claro, denunciou esse ato como representando o começo de uma série de malefícios para a humanidade. No estado de natureza, “les fruits sont à tous, et (...) la Terre n’est à personne” (OCR3, p. 164)<sup>182</sup>, mas as mudanças ocorridas ao longo do processo que afastou os indivíduos de sua condição selvagem haviam chegado a um ponto em que esse usufruto comum dos bens naturais não poderia mais se manter. A partir de então, sociedade e propriedade estão indissolúvelmente unidas, e embora o direito de propriedade não seja originário da natureza, dentro do estado social ele é “le plus sacré de tous les droits des citoyens, et plus important à certains égards que la liberté même” (OCR3, p. 263)<sup>183</sup>. Ainda que a veemência de Rousseau nesta afirmação do *Discurso sobre a economia política* possa parecer um tanto surpreendente, ela não está em contradição com outros pontos de sua doutrina. Ele explica logo depois que a propriedade requer essa proeminência entre os direitos dos cidadãos porque se liga de bem perto à conservação de suas vidas; porque sendo mais fácil de usurpar do que suas pessoas, ela precisa ser defendida com maiores cuidados; e também porque, constituindo o verdadeiro fundamento da sociedade civil, ela é igualmente a verdadeira garantia dos engagements dos cidadãos, pois se não houvesse os bens de uma pessoa para fazê-la responsabilizar-se por seus atos, nada seria tão simples para ela quanto eludir seus deveres e zombar das leis. Ora, no *Contrato Social* o autor não escreveu que “les loix sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n’ont rien : D’où il suit que l’état social n’est avantageux aux hommes qu’autant qu’ils ont tous quelque chose et qu’aucun d’eux n’a rien de trop” (OCR3, p. 367)<sup>184</sup>? Enxerga-se nessas duas obras a proposição de que a sociedade e a propriedade relacionam-se por uma via de mão dupla: é útil para os indivíduos integrar o corpo político porque este protegerá seus bens, e é útil para o corpo político que os indivíduos possuam bens porque isto os levará a respeitar as leis. Em outras palavras, quanto mais os cidadãos zelarem pela manutenção da ordem legal do Estado tendo em mira seus interesses pessoais na defesa da propriedade, mais o Estado terá forças para assegurar a

---

<sup>182</sup> [“os frutos são de todos e (...) a terra não é de ninguém”]

<sup>183</sup> [“o mais sagrado de todos os direitos dos cidadãos, e mais importante, sob certos aspectos, do que a própria liberdade”]

<sup>184</sup> CS, 1, IX, nota. [“as leis são sempre úteis àqueles que possuem e nocivas para aqueles que não têm nada: donde se segue que o estado social é vantajoso apenas para os homens na medida em que todos eles têm alguma coisa e que nenhum deles tem demais”]



cada um deles seus direitos como proprietários e, ao mesmo tempo, sua obediência aos deveres definidos pela constituição.

Diante disso, cabe a pergunta: até onde a propriedade individual constitui um direito intocável pelo Estado? Para Montesquieu, estava claro que o bem particular somente deveria ceder ao bem público nos casos em que se tratasse da liberdade do cidadão, mas não quando o que estava em jogo era a propriedade, pois nesse caso o próprio bem público “est toujours que chacun conserve invariablement la propriété que lui donnent les lois civiles.” (OCM2, p. 768)<sup>185</sup> Por conseguinte, ele propõe a máxima de que o bem público não pode justificar que se prive um particular de seus bens, nem mesmo que se lhe retire uma pequena parte, usando-se uma lei ou um regulamento político para essa finalidade. Quando o governo precisa da propriedade de um cidadão, como para construir uma estrada, por exemplo, o correto é que ele siga rigorosamente a lei civil, que é o “paládio da propriedade”, e pague uma indenização justa. Na concepção de Rousseau, percebe-se um respeito semelhante pelo direito dos cidadãos à propriedade. No *Emílio*, ele o havia apresentado como base da autoridade soberana e, por isto mesmo, como o direito que ela devia respeitar mais:

il est inviolable et sacré pour elle tant qu’il demeure un droit particulier et individuel : sitôt qu’il est considéré comme commun à tous les citoyens il est soumis à la volonté générale et cette volonté peut l’anéantir. Ainsi le souverain n’a nul droit de toucher au bien d’un particulier ni de plusieurs; mais il peut légitimement s’emparer du bien de tous, comme cela se fit à Sparte au tems de Licurgue; au lieu que l’abolition des dettes par Solon fut un acte illégitime. (OCR4, p. 841)<sup>186</sup>

Tomando-se essas afirmações à luz do que Montesquieu escreveu, vê-se que, por um lado, Rousseau também pensava que a obrigação do Estado é garantir aos seus membros o usufruto de seus bens pessoais; por outro lado, ele ressalva que o soberano possui um direito sobre a propriedade que é mais elevado do que o dos cidadãos, desde que ele se limite a exercê-lo sobre toda a coletividade, e nunca para atingir estes ou aqueles indivíduos separadamente, como é bem ilustrado nos exemplos históricos citados pelo autor<sup>187</sup>. Se o interesse público assim o demandar, é lícito que o soberano faça leis válidas para todos os membros do corpo político,

---

<sup>185</sup> *EL*, 26, XV. [“é sempre que cada um conserve invariavelmente a propriedade que lhe dão as leis civis.”]

<sup>186</sup> *Emílio*, livro 5. [“Ele é inviolável e sagrado para ela enquanto permanece um direito particular e individual; logo que é considerado como comum a todos os cidadãos, ele é submetido à vontade geral e esta vontade pode aniquilá-lo. Assim, o soberano não tem nenhum direito de tocar nos bens de um particular nem nos de muitos; mas ele pode legitimamente se apoderar dos bens de todos, como se fez em Esparta no tempo de Licurgo, ao passo que a abolição das dívidas por Sólon foi um ato ilegítimo.”]

<sup>187</sup> Enquanto as leis espartanas abarcaram a totalidade dos bens fundiários do Estado, as de Sólon abrangeram somente a classe dos credores, retirando-lhes o direito de receber os empréstimos que haviam concedido.

alterando a maneira como a propriedade é distribuída e utilizada<sup>188</sup>.

Mas afinal, de onde vem exatamente esse direito de propriedade, seja o dos particulares, seja o do soberano? No *Contrato Social*, o autor escreve que um Estado é o senhor de todos os bens de seus súditos devido à alienação absoluta realizada no pacto social, mas, frente às outras potências, ele tem apenas o direito do primeiro ocupante. Este direito funda-se quando alguém toma posse da terra desabitada e a cultiva com seu trabalho. Tal definição aproxima-se da oferecida por Locke a propósito da origem da propriedade, e caracteriza-se pela ênfase dada por Rousseau à condição de que cada indivíduo deve restringir suas pretensões àquilo que seja necessário para garantir sua subsistência<sup>189</sup>. Com isto, delineiam-se certos limites para a acumulação de bens<sup>190</sup>, pois o que Rousseau tem em vista é que de nada adianta configurar um sistema fundamentado na igualdade política se os avanços da desigualdade econômica colocarem em risco a liberdade dos cidadãos<sup>191</sup>. Conquanto o direito à terra obtido pelos primeiros ocupantes seja mais real do que o do mais forte, o filósofo sustenta que ele se torna um direito de propriedade, na correta acepção do termo, somente no momento em que o Estado a devolve a eles na qualidade de depositários do bem público. Nessa espécie de troca entre os indivíduos e a comunidade política, “elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l’usurpation

---

<sup>188</sup> Isto deixa uma questão: e naqueles casos mencionados em *O Espírito das Leis* nos quais o poder público necessita se apossar da propriedade de um particular, qual seria a posição de Rousseau? Apesar do filósofo não se referir explicitamente a esse problema no tocante aos bens fundiários, é razoável supor que ele endossava a solução proposta por Montesquieu. Se a emissão de uma lei pelo soberano não é a forma adequada de resolver a demanda, é porque cabe ao governo emitir um decreto, pois é ele que deve lidar com as tarefas específicas da administração do Estado. Um exemplo disto encontra-se em *CGP*, XIII, onde Rousseau sugere a libertação gradativa dos servos mediante algum tipo de indenização dada a seus patrões. A lei até poderia fixar o número anual dos libertos, mas a indicação dos nomes seria a tarefa de um comitê especial, e não do soberano (ver, mais adiante, a seção sobre a censura no capítulo “Republicanism”). É verdade que os servos não eram exatamente propriedades dos nobres poloneses, mas estavam ligados, pelos costumes feudais, às terras que estes possuíam. Assim, o princípio essencial contido aí seria perfeitamente aplicável ao caso dos bens fundiários ou de qualquer outro tipo de propriedade.

<sup>189</sup> Ver o capítulo V do *Segundo tratado sobre o governo civil*: “And thus, I think, it is very easy to conceive, without any difficulty, how labour could at first begin a title of property in the common things of Nature, and how the spending it upon our uses bounded it; (...) as a man had a right to all he could employ his labour upon, so he had no temptation to labour for more than he could make use of. This left no room for controversy about the title, nor for encroachment on the right of others. What portion a man carved to himself was easily seen; and it was useless, as well as dishonest, to carve himself too much, or take more than he needed.” (LOCKE, 1823, p. 126) Uma diferença importante entre as concepções de Locke e as de Rousseau é que este liga o direito de propriedade à instituição do Estado, e aquele o apresenta como um direito natural anterior à sociedade civil.

<sup>190</sup> No *Projeto de constituição para a Córsega*, reafirma-se que “Aucune loi ne peut dépouiller aucun particulier d’aucune portion de son bien. La loi peut seulement l’empêcher d’en acquérir davantage; alors s’il enfreint la loi il mérite le châtement et le surplus illégitimement acquis peut et doit être confisqué.” (OCR3, p. 936-937)

<sup>191</sup> Essa discussão sobre a propriedade, então, colabora com o objetivo geral proposto logo no início do *Contrato Social*, porque é preciso dizer em que bases os princípios políticos apresentados atendem aos interesses dos indivíduos sem se distanciarem das questões concretas de sua possível aplicabilidade. Conseqüentemente, Rousseau aborda a questão da propriedade em função do papel que ela desempenha como obstáculo ou alicerce da ordem social pretendida.

en un véritable droit, et la jouissance en propriété.” (OCR3, p. 367)<sup>192</sup> A partir desse ato, os súditos contam com a valiosa proteção da força coletiva da sociedade para desfrutar de suas propriedades, mas estão subordinados ao direito superior que o corpo político detém sobre elas. Assim, a soberania nascida por meio da união dos cidadãos tem sua contrapartida na transformação do conjunto de suas terras particulares no chamado território público, em cuja preservação todos eles, e cada um individualmente, se interessarão.

### **O soberano e a vontade geral**

Na visão de Rousseau, a condição do soberano é tal que não se limita por lei alguma, nem mesmo a continuidade do pacto social, no sentido de que, sendo constituído pelo conjunto do povo, estaria em contradição com sua própria autoridade se criasse uma lei que não pudesse derogar, que estivesse acima de sua vontade. “Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres”, explica Rousseau, “le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, et c’est ce même pouvoir, qui, dirigé par la volonté générale porte, comme j’ai dit, le nom de souveraineté.” (OCR3, p. 372)<sup>193</sup> Este poder estende-se até mesmo sobre o direito de decidir quanto à vida ou a morte dos cidadãos em certas circunstâncias<sup>194</sup>. Frente a tais afirmações, porém, é preciso enfatizar que o autor não pretendia equiparar o poder absoluto do soberano a um poder sem limites, e nisto ele estava seguindo uma distinção já feita por Jurieu e Burlamaqui<sup>195</sup>. O fato de que não há restrições constitucionais para o soberano não implica que não existam outros limites à sua vontade, e eles se encontram nas

---

<sup>192</sup> CS, 1, IX. [“ela nada faz além de lhes assegurar a posse legítima, transformando a usurpação em um verdadeiro direito, e o usufruto em propriedade.”]

<sup>193</sup> CS, 2, IV. [“Como a natureza dá a cada homem um poder absoluto sobre todos os seus membros”, explica Rousseau, “o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, leva, como eu disse, o nome de soberania.”]

<sup>194</sup> Ver CS, 2, V: “Le traité social a pour fin la conservation des contractants. Qui veut la fin veut aussi les moyens, et ces moyens sont inséparables de quelques risques, même de quelques pertes. Qui veut conserver sa vie aux dépens des autres, doit la donner aussi pour eux quand il faut. Or le Citoyen n’est plus juge du péril auquel la loi veut qu’il s’expose; et quand le Prince lui a dit, il est expédient à l’État que tu meures, il doit mourir; puisque ce n’est qu’à cette condition qu’il a vécu en sûreté jusqu’alors, et que sa vie n’est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l’État. (...) La peine de mort infligée aux criminels peut être envisagée à peu près sous le même point de vue : c’est pour n’être pas la victime d’un assassin que l’on consent à mourir si on le devient. Dans ce traité, loin de disposer de sa propre vie on ne songe qu’à la garantir, et il n’est pas à présumer qu’aucun des contractants prémédite alors de se faire pendre.” (OCR3, p. 376) Esse princípio que confere legalidade à pena de morte é o mesmo contido em *EL*, 15, II: “Ce qui fait que la mort d’un criminel est une chose licite, c’est que la loi qui le punit a été faite en sa faveur. Un meurtrier, par exemple, a joui de la loi qui le condamne; elle lui a conservé la vie à tous les instants, il ne peut donc pas réclamer contre elle.” (OCM2, p. 492)

<sup>195</sup> Sobre esse tema, ver Derathé (1979, p. 339 e ss.).

convenções gerais e na utilidade pública, pois a alienação feita pelos indivíduos em favor do soberano, incluindo a de sua liberdade e de seus bens, é de algum modo restrita àquela parte cujo uso importa à comunidade<sup>196</sup>. Apesar do *Contrato Social* não conter uma discussão detalhada sobre as distinções entre as esferas pública e privada da sociedade, é preciso reconhecer que seu autor não desconsiderava a importância desta última, nem desejava anulá-la completamente em benefício da onipotência do Estado. Pelo contrário, Rousseau pensava que os membros do soberano de cada corpo político têm de encontrar o equilíbrio mais adequado entre as duas esferas dentro de sua realidade específica, de tal maneira que eles possam desfrutar da liberdade seja como cidadãos da república, seja como sujeitos particulares. Isto remete à idéia de que o soberano concebido por Rousseau reúne, de modo necessário, as esferas do ser e do dever ser. Preservar a integridade e os interesses dos membros que o compõem não é apenas o que lhe caberia fazer idealmente, mas sim o que ele realmente faz enquanto existe, pois não poderia ser de outra forma: o soberano agiria contra sua natureza se prejudicasse qualquer um dos súditos em particular, se sobrecarregasse algum deles com um fardo maior do que o dos outros.

Assim, Rousseau assegura que, dada a igualdade civil, os súditos não precisam de defesa contra o soberano, que jamais os atacaria injustamente, muito embora ele deva ter meios para assegurar que as vontades particulares não levem a atos opostos aos permitidos pela legislação. Caso um indivíduo pretenda gozar dos direitos estabelecidos pelo soberano sem cumprir seus deveres de súdito, afastando-se da lei, será constrangido pelo poder público a obedecer; será, nas célebres palavras de Rousseau, forçado a ser livre<sup>197</sup>. A estranheza aparente dessa fórmula desfaz-

---

<sup>196</sup> Ver *CS*, 2, IV. Em *EL*, 19, XIV, vê-se uma advertência semelhante acerca dos limites que a legislação deve obedecer para preservar os direitos particulares dos cidadãos, isto é, para evitar a imposição de regras sobre um conjunto de situações que não dizem respeito ao interesse público: “La loi n’est pas un pur acte de puissance; les choses indifférentes par leur nature ne sont pas de son ressort.” (OCM2, p. 565)

<sup>197</sup> Ver *CS*, 1, VII. É importante dizer, como Robert Wokler (2001, p. 424) lembra aos críticos que vêem na soberania absoluta de Rousseau um perigo para a liberdade, que não é o soberano o responsável por exercer essa força sobre o cidadão: “Rousseau’s sovereign never implements its own laws and never punishes transgressors against it, nor indeed forces anyone to be free.” (WOKLER, 2001, p. 424) De fato, há uma numerosa quantidade de comentaristas que, em alguma medida, acusaram o autor do *Contrato Social* de ter incluído, conscientemente ou não, elementos autoritários em seu pensamento político. C. E. Vaughan (1915) escreve que, segundo Rousseau, a rendição total do indivíduo à coletividade seria a primeira condição do Estado racional, e a soberania popular estabelecida graças à aniquilação pessoal dos membros da comunidade, a segunda condição; de Benjamin Constant (1961) a Isaiah Berlin (1969), o tipo de liberdade defendido por Rousseau é dito incompatível com os direitos individuais dos cidadãos; de Émile Faguet (1981) a Jacob L. Talmon (1952) e Gilda N. M. de Barros (1996), a república rousseauiana é equiparada ao “despotismo democrático”, à “democracia totalitária” e ao “Estado total”; na opinião de Gérard Lebrun (1979), enfim, a liberdade “bizarra” proposta no *Contrato Social* não passaria de um “negócio de tolos”. Responder diretamente aos argumentos levantados por esses autores é uma tarefa que extrapola os limites deste trabalho, embora seja possível encontrar em suas páginas algumas considerações que se contrapõem a eles. Para mais leituras que levantam dúvidas quanto à validade dessas críticas a Rousseau, recomenda-se Maruyama (2001), Viroli (2002) e

se quando se tem em mente que, nesse aspecto, a ação do corpo político visa a mostrar ao transgressor que ele está obrigado a obedecer por sua própria escolha; que o tratado social tendo por fim a conservação dos contratantes, “quem deseja o fim também deseja os meios”, isto é, quem quer ser livre vivendo em sociedade tem de querer também as condições que permitem sua liberdade no ambiente social; e que, ao contrário do talvez tenha pensado, é de seu interesse pessoal que a lei – sem a qual a liberdade não possui garantias concretas – seja sempre seguida por ele mesmo e por todos os demais<sup>198</sup>.

O sucesso do pacto social seria nulo sem a submissão de todos à lei, e a lei é a expressão da vontade geral. O conceito de vontade geral é um dos mais importantes na arquitetura da teoria política de Rousseau e, igualmente, um dos mais complexos. De um modo amplo, pode-se dizer que a vontade geral é uma certa forma da vontade dos cidadãos manifesta em uma deliberação da qual todos eles devem participar; sendo sempre justa, ela tende sempre à utilidade pública. Obedecer à lei, portanto, equivale a ser livre, algo que Montesquieu já havia asseverado: “La liberté consiste principalement à ne pouvoir être forcé à faire une chose que la loi n’ordonne pas; et on n’est dans cet état que parce qu’on est gouverné par des lois civiles : nous sommes donc libres, parce que nous vivons sous des lois civiles.” (OCM2, p. 772)<sup>199</sup> De acordo com Judith N. Shklar, “The great lesson Montesquieu had taught Rousseau was that justice without law is unimaginable. It was Montesquieu who had insisted that it was ‘only by the protection of the laws that the equality of nature can be recovered in society’.” (SHKLAR, 1985, p. 193)<sup>200</sup> Rousseau, porém, tem algo a acrescentar à lição de seu predecessor, porque para ele a única lei que liberta é a que nasce da vontade daqueles que a obedecem: submeter-se a essa lei é curvar-se à sua própria vontade. Nesse sentido, apenas a vontade geral, sendo isenta de qualquer particularismo, é capaz de ser colocada como limite legítimo para a ação individual, e, na verdade, como a única caução

---

Marques (2008).

<sup>198</sup> Nas palavras de Hoffmann, isto significa que, ao lidar com os que se afastam da lei, “on les forcera d’aliéner ce qui, dans leur liberté extrême, les aliénait; qu’on fera violence en eux à ce qui faisait violence aux autres, qu’on les forcera de substituer à une liberté qui n’était qu’un leurre une liberté qui soit juste.” (HOFFMANN, 1996, p. 274)

<sup>199</sup> *EL*, 26, XX. [“A liberdade consiste principalmente em não poder ser forçado a fazer uma coisa que a lei não ordena; e só estamos neste estado porque somos governados por leis civis: portanto, nós somos livres porque vivemos sob leis civis.”]

<sup>200</sup> [“A grande lição que Montesquieu ensinou a Rousseau era que a justiça sem a lei é inimaginável. Foi Montesquieu quem insistiu em que era ‘apenas pela proteção das leis que a igualdade da natureza pode ser recuperada na sociedade’.”] O texto citado por Shklar encontra-se em *EL*, 8, III, um dos raros pontos da obra onde, como foi mencionado, o autor lança mão de um conceito típico do jusnaturalismo: “Dans l’état de nature, les hommes naissent bien dans l’égalité; mais ils n’y sauroient rester. La société la leur fait perdre, et ils ne redeviennent égaux que par les lois.” (OCM2, p. 352)

válida para a liberdade civil.

No *Contrato Social*, a primeira tentativa feita por Rousseau para definir a vontade geral faz uso de uma linguagem de inspiração matemática e se mostra de difícil compreensão: “Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu’à l’intérêt commun, l’autre regarde à l’intérêt privé, et n’est qu’une somme de volontés particulières : mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s’entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale.” (OCR3, p. 371)<sup>201</sup> Esta definição é um tanto problemática porque nela Rousseau opõe inicialmente a vontade de todos – um simples somatório de interesses privados – à vontade geral, para em seguida dizer que a vontade geral nasce, em alguma medida, da soma desses mesmos interesses privados, desde que sejam retirados deles “os mais e os menos” que se anulam. Como Hilail Gildin mostrou recorrendo a um exemplo simplificado, é possível traduzir o raciocínio de Rousseau em um cálculo matemático no qual a vontade geral resulta, de fato, da soma das diferenças entre as vontades particulares. Contudo, a despeito dessa possibilidade, o autor faz um outro comentário que esclarece muito melhor a questão. Para Gildin, das duas expressões empregadas no *Contrato Social*, “vontade de todos” e “vontade geral”, apenas a segunda é um termo técnico. Quanto à primeira, ela pode ter significados diversos, e é por este motivo que, em suas ocorrências nos escritos de Rousseau, é preciso discernir se a palavra “todos” é entendida distributivamente ou coletivamente em cada caso:

If it is understood distributively, as in the present passage, the will of all refers to the particular will of every one of the citizens before any public deliberation and voting have taken place. If “all” is understood collectively, the will of all is indistinguishable from the general will and can be found occurring in its place into the writings of Rousseau. The present passage may be said to show how the will of all understood distributively becomes transformed into the will of all understood collectively. (GILDIN, 1983, p. 57)<sup>202</sup>

Para sustentar sua interpretação, Gildin indica em uma nota os pontos em que Rousseau utiliza a

---

<sup>201</sup> CS, 2, III. [“Há frequentemente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta observa somente o interesse comum, a outra observa o interesse privado e é apenas uma soma de vontades particulares: mas subtraí dessas mesmas vontades os mais e os menos que se entredestróem, resta como soma das diferenças a vontade geral.”]

<sup>202</sup> [“Se ela é entendida distributivamente, como na presente passagem, a vontade de todos se refere à vontade particular de cada um dos cidadãos antes de qualquer deliberação pública e votação terem acontecido. Se ‘todos’ é entendida coletivamente, a vontade de todos é indistinguível da vontade geral e pode ser encontrada ocorrendo em seu lugar nos escritos de Rousseau. Poder-se-ia dizer que a presente passagem mostra como a vontade de todos entendida distributivamente transforma-se na vontade de todos entendida coletivamente.”]

expressão “vontade de todos” como sinônimo de “vontade geral”<sup>203</sup>. Isto revela que, se “há frequentemente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral”, tal disparidade não é necessária, mas contingente. Essas duas vontades se distanciam frequentemente porque a maioria dos povos não vive sob as condições de legitimidade política descritas no *Contrato Social*, porque na maior parte dos Estados a ausência da virtude cívica permite que o interesse coletivo seja sobrepujado pelos interesses privados. Nos Estados bem constituídos, em contrapartida, existiria uma convergência entre a vontade de todos e a vontade geral, porque neles vigoraria uma harmonia entre os interesses particulares e o coletivo. Tudo depende, então, do quanto o bem público é uma preocupação genuinamente difundida entre os cidadãos.

Porém, há um outro problema que afeta a enunciação da vontade geral mesmo quando os membros do soberano desejam o bem público acima de tudo: é a incapacidade de saber onde reside esse bem. Ainda que possam ser muito bem intencionados, os cidadãos nem sempre têm o discernimento necessário para deliberar com retidão<sup>204</sup>. Assim, Rousseau afirma que o povo precisa estar suficientemente informado sobre as questões acerca das quais decide para que a vontade geral se faça ouvir. Além disto, durante as deliberações os cidadãos não devem manter comunicação entre si, de modo a evitar que se formem “associações parciais” que interfiram no resultado final. A existência de facções dentro do corpo político contamina o funcionamento das assembleias soberanas porque diminui a pluralidade das opiniões em confronto:

on peut dire alors qu’il n’y a plus autant de votans que d’hommes, mais seulement autant que d’associations. Les différences deviennent moins nombreuses et donnent un résultat moins général. Enfin quand une de ces associations est si grande qu’elle l’emporte sur toutes les autres, vous n’avez plus pour résultat une somme de petites différences, mais une différence unique; alors il n’y a plus de volonté générale, et l’avis qui l’emporte n’est qu’un avis particulier. (OCR3, p. 372-373)<sup>205</sup>

---

<sup>203</sup> Ver o *Discurso sobre a economia política*: “C’est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté. C’est cet organe salubre de la volonté de tous, qui rétablit dans le droit l’égalité naturelle entre les hommes.” (OCR3, p. 248) – excerto incluído novamente em *MG*, 1, VII (OCR3, p. 310); *CS*, 4, I: “quand le nœud social commence à se relâcher et l’État à s’affoiblir; quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir et les petites sociétés à influer sur la grande, l’intérêt commun s’altère et trouve des opposans, l’unanimité ne regne plus dans les voix, la volonté générale n’est plus la volonté de tous, il s’élève des contradictions, des débats, et le meilleur avis ne passe point sans disputes.” (OCR3, p. 438); e as *Cartas escritas da montanha*, sexta carta: “La volonté de tous est donc l’ordre, la regle suprême, et cette regle générale et personnifiée est ce que j’appelle le Souverain.” (OCR3, p. 807)

<sup>204</sup> Ver *CS*, 2, III: “On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours : Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c’est alors seulement qu’il paroît vouloir ce qui est mal.” (OCR3, p. 371)

<sup>205</sup> *CS*, 2, III. [“podemos dizer, então, que não há mais tantos votantes quanto são os homens, mas somente tantas quantas são as associações. As diferenças tornam-se menos numerosas e dão um resultado menos geral. Enfim, quando uma dessas associações é tão grande que supera todas as outras, não tendes mais por resultado uma soma de pequenas diferenças, mas uma diferença única; então, não há mais vontade geral, e a opinião que vence é apenas uma

Percebe-se que o paradigma político de Rousseau não visa à supressão das diferenças de opinião entre os membros do soberano. Muito pelo contrário, ele as admite como parte da vida política. O que Rousseau ressalta com veemência é que, por mais distintas que sejam as vontades particulares dos indivíduos componentes do soberano, todos eles dependem uns dos outros pelo fato de serem parte de uma mesma sociedade, de modo que compartilham – em maior ou menor grau, é verdade – o interesse na implementação de regras que contribuam para a boa convivência dentro dessa coletividade<sup>206</sup>. A vontade geral baseia-se exatamente nesse elemento comum de preocupação com o bem público que entra nas considerações particulares dos cidadãos, pois eles são obrigados, pelas próprias circunstâncias em que vivem, a pensarem em si não como seres isolados e auto-suficientes, e sim como elos na cadeia social<sup>207</sup>. Os que participam da vontade geral são, portanto, aqueles que aprenderam a preferir seu interesse bem compreendido em detrimento de seus interesses aparentes<sup>208</sup>.

Entretanto, resta a pergunta: como se dão, na prática, os processos de deliberação que enunciam a vontade geral? A resposta mais adequada encontra-se no quarto livro do *Contrato Social*, onde se discute o tema dos sufrágios. Rousseau escreve que somente o pacto social é uma lei que, por sua natureza específica, exige o consentimento unânime dos envolvidos<sup>209</sup>. Para as outras leis, poderia bastar o voto da maioria, desde que a regra da pluralidade dos sufrágios tivesse sido definida por unanimidade para orientar as futuras votações<sup>210</sup>. Em consequência dessa regra, a minoria que votou contra uma lei aprovada pelos outros membros do soberano também

---

opinião particular.”]

<sup>206</sup> É assim que Rousseau procura cumprir o intuito do *Contrato Social* exposto no início da obra: tomar os “homens como são”, isto é, como indivíduos concernidos com sua autopreservação, para investigar o que as leis podem ser. O resultado é um tipo específico de pacto social em que os interesses pessoais são redirecionados para o benefício da coletividade: “Les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu’ils sont mutuels, et leur nature est telle qu’en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi. Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d’eux, si ce n’est parce qu’il n’y a personne qui ne s’approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous? Ce qui prouve que l’égalité de droit et la notion de justice qu’elle produit dérivent de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l’homme” (OCR3, p. 373).

<sup>207</sup> Ver CS, 2, I: “si l’opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l’établissement des sociétés, c’est l’accord de ces mêmes intérêts qui l’a rendu possible. C’est ce qu’il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social, et s’il n’y avoit pas quelque point dans lequel tous les intérêts s’accordent, nulle société ne sauroit exister.” (OCR3, p. 368); e também o capítulo IV: “ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix, que l’intérêt commun qui les unit” (OCR3, p. 374).

<sup>208</sup> Ver MG, 2, II.

<sup>209</sup> Ver CS, 4, II.

<sup>210</sup> Ver CS, 1, V: “En effet, s’il n’y avoit point de convention antérieure, où seroit, à moins que l’élection ne fut unanime, l’obligation pour le petit nombre de se soumettre au choix du grand (...) ? La loi de la pluralité des suffrages est elle-même un établissement de convention, et suppose au moins une fois l’unanimité.” (OCR3, p. 359)



terá de se submeter a ela, o que poderia significar que essa minoria não é livre, pois se vê forçada a se conformar a uma vontade que não é a sua. Consciente dessa dificuldade, Rousseau não se furtou a enfrentá-la. Para ele, trata-se de um falso dilema que pode ser dirimido ao se visualizar a questão corretamente. Na verdade, diz o autor, os cidadãos dão seu consentimento a todas as leis, inclusive àquelas que foram aprovadas contra o seu voto, bem como àquelas que os punem quando eles cometem alguma transgressão. Isto é assim porque a vontade geral, fonte da lei, é a vontade constante dos membros do Estado, graças à qual eles são cidadãos e livres: “Quand on propose une loi dans l’assemblée du Peuple, ce qu’on leur demande n’est pas précisément s’ils approuvent la proposition ou s’ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur; chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus, et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale.” (OCR3, p. 440-441)<sup>211</sup> A fim de que se compreenda melhor o conteúdo dessas linhas, é necessário retomar o que foi dito acima e perceber que a vontade geral possui dois aspectos diferentes, mas interligados<sup>212</sup>. Em primeiro lugar, a vontade geral consiste em um padrão de referência sobre o que é melhor para a comunidade, ou seja, são noções acerca do bem público que os membros do soberano devem ter em mente no momento da elaboração das leis. É esse padrão que precisa ser consultado durante as deliberações, pois o que tem de se manifestar então não é a simples soma dos interesses particulares, mas a opinião que cada um possui a respeito de qual é a decisão mais favorável ao interesse coletivo. Em segundo lugar, a vontade geral é o resultado da contagem dos votos dados nas consultas feitas às opiniões dos indivíduos sobre o bem público. Em outras palavras, isto quer dizer que a vontade geral pode ser deduzida, pelos menos em uma comunidade política não corrompida, do resultado dos sufrágios, já que ele expressa o entendimento – o padrão de referência – que a maioria dos cidadãos nutre sobre o melhor interesse da sociedade<sup>213</sup>. Quanto mais próxima da unanimidade, mais a deliberação da maioria tende a se aproximar da vontade geral. Mas e acerca da opinião da minoria? Sobre ela, Rousseau acrescenta o seguinte: “Quand donc l’avis contraire au mien l’emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m’étois trompé,

---

<sup>211</sup> CS, 4, II. [“Quando uma lei é proposta na assembléia do povo, o que lhe é perguntado não é precisamente se ele aprova a proposição ou se a rejeita, mas se ela é ou não conforme a vontade geral que é a dele; cada um dando seu sufrágio, dá sua opinião sobre isso, e do cálculo dos votos se tira a declaração da vontade geral.”]

<sup>212</sup> Essa interpretação é inspirada na palestra “Vontade geral e deliberação” ministrada pelo prof. Cláudio Reis durante o “Colóquio Internacional Religião e Política em Rousseau: em torno das *Cartas escritas da montanha*”, evento realizado na PUC de São Paulo em setembro de 2006.

<sup>213</sup> Ver CS, 4, II: “Ceci suppose, il est vrai, que tous les caracteres de la volonté générale sont encore dans la pluralité : quand ils cessent d’y être, quelque parti qu’on prenne il n’y a plus de liberté.” (OCR3, p. 441)

et que ce que j'estimois être la volonté générale ne l'étoit pas. Si mon avis particulier l'eut emporté, j'aurois fait autre chose que ce que j'avois voulu, c'est alors que je n'aurois pas été libre.” (OCR3, p. 441)<sup>214</sup> Portanto, o erro da minoria foi não ter conseguido discernir corretamente onde estava o bem público. Para o conjunto da sociedade, e até mesmo para a minoria em questão, era melhor que a outra opinião fosse aprovada, já que nela residia a proposta mais adequada à manutenção do corpo político. Como o objetivo de preservar o Estado é do interesse de todos, os minoritários teriam contribuído para algo oposto à sua vontade caso sua opinião equivocada tivesse prevalecido, isto é, teriam atentado contra as condições de sua própria liberdade.

No sentido de fazer com que o interesse público seja visto corretamente pelos cidadãos, como foi dito, eles precisam estar bem informados antes de dar seu voto. É insuficiente querer o bem quando não se consegue enxergá-lo. Esta é uma dificuldade que afeta não apenas o funcionamento das assembleias soberanas, mas também a própria gênese do corpo político. Se é por meio do pacto social que a sociedade civil é instituída, ainda resta saber de que modo é possível a um conjunto de indivíduos, carentes de qualquer experiência cívica prévia, decidir se associar para formar juntos uma entidade moral chamada Estado. Afinal, seria admissível pensar que os homens puderam dar boas leis a si mesmos por uma espécie de inspiração súbita? Que uma multidão cega, politicamente falando, teria sido capaz de discernir com clareza não somente aquilo que ela desejava, isto é, o seu próprio bem, mas também onde e como alcançá-lo? Embora Rousseau admita que a vontade popular sempre seja direita, o problema é que pode lhe faltar um juízo esclarecido para guiá-la, para lhe ensinar o melhor caminho mostrando as coisas da forma mais conveniente, com a prudência exigida para equilibrar os atrativos das vantagens presentes e sensíveis com os perigos dos males distantes e ocultos<sup>215</sup>. O portador dessa visão abrangente das coisas, o guia de que os homens precisam para iluminar a direção certa rumo à boa ordem política, é justamente o Legislador<sup>216</sup>.

---

<sup>214</sup> CS, 4, II. [“Quando a opinião contrária à minha vence, isto não prova outra coisa senão que eu me havia enganado, e que aquilo que eu estimava ser a vontade geral não o era. Se a minha opinião particular tivesse vencido, eu teria feito uma coisa diferente da que eu tinha desejado, e é então que eu não teria sido livre.”]

<sup>215</sup> Ver CS, 2, VI.

<sup>216</sup> Como Rousseau utiliza a palavra “legislador” com significados diferentes no *Contrato Social* e em outras obras, a versão com letra maiúscula será reservada para as ocasiões em que o autor estiver se referindo ao indivíduo que dá leis aos povos, e a com letra minúscula será usada quando se tratar de um sinônimo para o poder legislativo.

## O Legislador e a instituição da sociedade civil

A figura extraordinária do Legislador pode ser vista como uma parte da resposta de Rousseau para a questão da origem das sociedades civis. A maneira como o filósofo retrata os atributos do Legislador é digna de nota. “Pour découvrir les meilleures regles de société qui conviennent aux Nations”, ele diz,

il faudroit une intelligence supérieure qui vit toutes les passions des hommes et qui n’en éprouvât aucune, qui n’eût aucun rapport avec notre nature et qui la connût à fond, dont le bonheur fût indépendant de nous et qui pourtant voulut bien s’occuper du notre; enfin qui, dans le progrès des tems se ménageant une gloire éloignée, put travailler dans un siecle et jouir dans un autre. Il faudroit des Dieux pour donner des loix aux hommes. (OCR3, p. 381)<sup>217</sup>

Tal indivíduo com qualidades semelhantes às dos deuses é o verdadeiro inventor da máquina política. Sua obra se situa na origem da vida civil, como Rousseau salienta a partir de uma referência às *Considerações sobre os romanos*. Montesquieu havia escrito que uma das causas da prosperidade de Roma estava no fato de que seus reis foram todos eles grandes personagens, sem que se pudesse encontrar na história uma seqüência igual de líderes políticos e militares. O legado deixado por eles foi marcante para o desenvolvimento posterior dos romanos, pois “Dans la naissance des sociétés, ce sont les chefs des républiques qui font l’institution; et c’est ensuite l’institution qui forme les chefs des républiques.” (OCM2, p. 70)<sup>218</sup> Em *O Espírito das Leis*, também se afirma quão formidáveis devem ser os indivíduos responsáveis pelo bom ordenamento político de um povo: “ceux qui sont assez heureusement nés pour pénétrer d’un coup de génie

---

<sup>217</sup> CS, 2, VII. [“seria necessária uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e que não experimentasse nenhuma, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e que a conhecesse a fundo, cuja felicidade fosse independente de nós e que, entretanto, quisesse se ocupar da nossa; enfim, que almejando uma glória futura no progresso dos tempos, pudesse trabalhar num século para desfrutar em outro. Seriam precisos deuses para dar leis aos homens.”] Em *EL*, 29, XIX, capítulo intitulado “Dos legisladores”, Montesquieu criticara os escritores que não conseguiram se desvencilhar de seus preconceitos no momento de configurar seus sistemas de legislação. Ao contrário de manter uma mentalidade adequada ao objeto de que tratavam, cada um se deixou levar por suas preferências pessoais: “Aristote vouloit satisfaire, tantôt sa jalousie contre Platon, tantôt sa passion pour Alexandre. Platon étoit indigné contre la tyrannie du peuple d’Athènes. Machiavel étoit plein de son idole, le duc de Valentinois. Thomas More, qui parloit plutôt de ce qu’il avoit lu que de ce qu’il avoit pensé, vouloit gouverner tous les États avec la simplicité d’une ville grecque. Arrington ne voyoit que la république d’Angleterre, pendant qu’une foule d’écrivains trouvoient le désordre partout où ils ne voyoient point de couronne. Les lois rencontrent toujours les passions et les préjugés du législateur. Quelquefois elles passent au travers, et s’y teignent; quelquefois elles y restent, et s’y incorporent.” (OCM2, p. 882-883) Ver também as *Cartas persas*, carta CXXIX, onde o personagem Usbek acusa a maioria dos legisladores de serem homens limitados que o acaso colocou à frente dos outros, e cujas obras não passam de instituições pueris repletas de detalhes inúteis e sem a necessária visão geral das coisas.

<sup>218</sup> CR, I. [“No nascimento das sociedades, são os chefes das repúblicas que fazem a instituição; e é, em seguida, a instituição que forma os chefes das repúblicas.”]

toute la constitution d'un État.” (OCM2, p. 230)<sup>219</sup> Como as leis são, na significação mais ampla, “les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses” (OCM2, p. 232)<sup>220</sup>, as leis que governam os povos expressam a razão humana que se volta para conhecer a natureza das coisas presente no universo social, “et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine.” (OCM2, p. 237)<sup>221</sup> Assim, quem se incumba da tarefa de moldar as leis do Estado tem de ser capaz de ver a totalidade dos elementos envolvidos em seu trabalho. Mais do que sobre um sistema de legislação ideal, sua atenção se volta para a apreensão do espírito das leis e do espírito geral das nações. Apenas quando se consegue ter uma visão de conjunto das múltiplas relações entre as causas físicas e morais que afetam um povo, é que se pode produzir regulamentos adequados para ele, isto é, leis que “soient conçus de manière qu'elles ne choquent point la nature des choses.” (OCM2, p. 880)<sup>222</sup>

Para não se equivocar sobre o pensamento de Montesquieu, é preciso sublinhar o caráter normativo implicado na afirmação de que as leis nacionais “devem ser” os casos particulares nos quais a razão humana se manifestaria para abarcar os casos concretos da existência dos povos. De fato, ele era sabedor de que o “mundo inteligente”, isto é, aquele constituído pela humanidade, não é tão bem governado quanto o mundo físico submetido às leis invariáveis da natureza. Dotado de liberdade, o ser humano pode se afastar das regras que lhe são dadas pela autoridade divina ou secular, muitas vezes para seu próprio prejuízo. Por esse motivo, embora seja feito para viver na sociedade, ele poderia esquecer os outros, e a missão dos legisladores é reconduzi-lo a seus deveres por meio das leis políticas e civis<sup>223</sup>, o que exige desses mesmos legisladores o conhecimento apropriado da natureza das coisas para que suas instituições sejam o que devem ser, e não um conjunto de prescrições arbitrárias e incoerentes.

Rousseau concorda em grande medida com essas idéias. Segundo ele,

Ce qui rend la constitution d'un État véritablement solide et durable, c'est quand les convenances sont tellement observées que les rapports naturels et les loix tombent toujours de concert sur les mêmes points, et que celles-ci ne font, pour ainsi dire, qu'assurer, accompagner, rectifier les autres. Mais si le Législateur, se trompant dans son objet, prend un principe différent de celui qui naît de la nature des choses, que l'un tende à la servitude et l'autre à la liberté, l'un

---

<sup>219</sup> *EL*, prefácio. [“aqueles que são muito afortunadamente nascidos para penetrar, num golpe de gênio, toda a constituição de um Estado.”]

<sup>220</sup> *EL*, 1, I. [“as relações necessárias que derivam da natureza das coisas”]

<sup>221</sup> *EL*, 1, III. [“e as leis políticas e civis de cada nação devem ser apenas os casos particulares em que se aplica essa razão humana.”]

<sup>222</sup> *EL*, 29, XVI. [“sejam concebidas de maneira que não choquem a natureza das coisas.”]

<sup>223</sup> Ver *EL*, 1, I.

aux richesses, l'autre à la population, l'un à la paix l'autre aux conquêtes, on verra les loix s'affoiblir insensiblement, la constitution s'altérer, et l'État ne cessera d'être agité jusqu'à ce qu'il soit détruit ou changé, et que l'invincible nature ait repris son empire. (OCR3, p. 393)<sup>224</sup>

Por sua “inteligência superior”, por seu “grande e poderoso gênio”, pela sabedoria que o qualifica, o Legislador é o portador da racionalidade imprescindível para a configuração correta do corpo político. Se a sua “razão sublime” o capacita para compreender a natureza das coisas afetando o povo que ele tem diante de si, as leis que profere são o que devem ser, e ele consegue desempenhar com sucesso sua missão.

A imagem do Legislador de Rousseau tem ainda certas particularidades que vale a pena ressaltar. Segundo ele, cabe ao Legislador a obra admirável de instituir um povo, dar-lhe leis e infundir costumes que o tornem uno e único sobre a face da terra. Ao redigir o *Projeto de constituição para a Córsega*, Rousseau sabia que, nesse empreendimento, “La premiere règle que nous avons à suivre est le caractère national. Tout peuple a ou doit avoir un caractère national et s'il en manquoit il faudroit commencer par le lui donner.” (OCR3, p. 913)<sup>225</sup> A razão de tal regra é simples, como ele explicou mais tarde aos poloneses: “Ce sont les institutions nationales qui forment le génie, le caractère, les goûts, et les mœurs d'un peuple, qui le font être lui et non pas un autre, qui lui inspirent cet ardent amour de la patrie fondé sur des habitudes impossibles à déraciner, qui le font mourir d'ennui chez les autres peuples au sein des délices dont il est privé dans le sien.” (OCR3, p. 960)<sup>226</sup> Dado que Rousseau duvidava seriamente de que uma “sociedade

---

<sup>224</sup> CS, 2, XI. [“O que torna a constituição de um Estado verdadeiramente sólida e durável é quando as conveniências são de tal modo observadas que as relações naturais e as leis estão sempre de acordo sobre os mesmos pontos, e que estas só fazem, por assim dizer, assegurar, acompanhar e retificar as outras. Mas se o Legislador, enganando-se em seu objetivo, toma um princípio diferente do que nasce da natureza das coisas; quando um tende à servidão e o outro à liberdade, um às riquezas e o outro à população, um à paz e o outro às conquistas, veremos as leis se enfraquecerem insensivelmente, a constituição se alterar, e o Estado não deixará de ser agitado até que seja destruído ou mudado, e que a natureza invencível tenha retomado seu império.”] Sobre a harmonia necessária entre as conveniências e as leis, ver mais adiante o capítulo intitulado “A teoria das formas de governo”.

<sup>225</sup> [“A primeira regra que temos de seguir é o caráter nacional. Todo povo tem ou deve ter um caráter nacional, e se lhe falta isto, é preciso começar por lhe dar um.”]

<sup>226</sup> CGP, III. [“São as instituições nacionais que formam o gênio, o caráter, os gostos e os costumes de um povo, que o fazem ser ele e não um outro, que lhe inspiram esse ardente amor pela pátria fundado sobre hábitos impossíveis de se desenraizar, que o fazem morrer de enfado entre os outros povos, em meio às delícias das quais ele é privado no seu.”] Para Rousseau, a pátria é muito mais do que o simples lugar onde se nasce, ou o país. No livro 5 do *Emílio*, lê-se que quem não tem pátria pode ao menos ter um país, onde viverá tranqüilo sob um governo e simulacros de leis (OCR4, p. 858); em *A Nova Heloísa*, parte 6, carta V, Mme. d'Orbe escreve a Mme. de Wolmar durante sua passagem por Genebra: “Plus je contemple ce petit État, plus je trouve qu'il est beau d'avoir une patrie, et Dieu garde de mal tous ceux qui pensent en avoir une, et n'ont pourtant qu'un pays !” (OCR2, p. 657); e em uma carta enviada ao tenente-coronel Charles Pictet, datada de 1º de março de 1764, Rousseau diz que “Ce ne sont ni les murs ni les hommes qui font la patrie ; ce sont les lois, les mœurs, les coutumes, le gouvernement, la constitution, la manière d'être qui résulte de tout cela. La patrie est dans les relations de l'état à ses membres : quand ces relations changent ou s'anéantissent, la patrie s'évanouit.” (ROUSSEAU, 1826, p. 303)

geral do gênero humano”, baseada na pretendida identificação de todos os indivíduos por meio de sua humanidade comum, pudesse produzir a coesão necessária à vida política<sup>227</sup>, a defesa do patriotismo parecia-lhe o meio mais adequado para instigar nos homens a paixão pelo bem comum. Neste sentido, a partir da matéria-prima fornecida pela natureza, ou seja, o indivíduo dotado de uma existência física e independente, e que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, o Legislador realiza uma verdadeira transmutação, convertendo cada pessoa em parte de um todo maior constituído pela sociedade civil. Esse processo de desnaturação retira algumas características originais do ser humano, mas lhe dá outras em troca, a mais importante delas sendo um conteúdo moral que o liga a todos os outros membros do corpo político. Assim, o indivíduo perde, de certo modo, suas forças próprias, para receber outras “dont il ne puisse faire usage sans le secours d’autrui. Plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont grandes et durables, plus aussi l’institution est solide et parfaite” (OCR3, p. 382)<sup>228</sup>.

O amor à pátria é o tema fundamental da educação de qualquer república, Rousseau pregou aos poloneses, algo que os pais, os professores e a sociedade inteira devem transmitir aos jovens cidadãos<sup>229</sup>. O currículo dessas lições é obra do Legislador. Segundo Rousseau, os antigos Legisladores sabiam que a função de suas instituições tinha de ser unir os homens à pátria, e por este motivo eles criaram usos particulares e cerimônias religiosas que pertenciam exclusivamente

---

<sup>227</sup> Ver o *MG*, 1, II, em que Rousseau analisa e critica os argumentos do verbete “Direito natural” escrito por Diderot para a *Encyclopédie*. Para comentários a respeito, ver Bertram (2004, p. 45 e ss.) e também Monteagudo (2006, p. 77 e ss.).

<sup>228</sup> *CS*, 2, VII. [“das quais ele não possa fazer uso sem o auxílio de outrem. Quanto mais essas forças naturais são mortas e aniquiladas, mais as adquiridas são grandes e duráveis, mais, também, a instituição é sólida e perfeita”] Ver o *Emílio*, livro 1: “L’homme naturel est tout pour lui : il est l’unité numérique, l’entier absolu qui n’a de rapport qu’à lui-même ou à son semblable. L’homme civil n’est qu’une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l’entier, qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l’homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l’unité commune; en sorte que chaque particulier ne se croye plus un, mais partie de l’unité, et ne soit plus sensible que dans le tout.” (OCR4, p. 249) De acordo com Maurizio Viroli (2002), Rousseau teria se inspirado em Montesquieu, ao menos em parte, para dizer que o Legislador deveria retirar as forças naturais dos indivíduos, e remete a *EL*, 27, capítulo único, para justificar tal leitura. Nesse capítulo, Montesquieu fala sobre a lei Voconiana, por meio da qual os romanos regulamentavam a transmissão das heranças e impediam que as mulheres recebessem grandes riquezas, contrariando os ditames do amor paternal no tocante à sucessão dos bens: “C’est un malheur de la condition humaine que les législateurs soient obligés de faire des lois qui combattent les sentiments naturels mêmes : telle fut la loi Voconienne. C’est que les législateurs statuent plus sur la société que sur le citoyen, et sur le citoyen que sur l’homme. La loi sacrifioit et le citoyen et l’homme, et ne pensoit qu’à la République.” (OCM2, p. 786)

<sup>229</sup> Ver *CGP*, IV: “C’est l’éducation qui doit donner aux ames la force nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts, qu’elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité. Un enfant en ouvrant les yeux doit voir la patrie et jusqu’à la mort ne doit plus voir qu’elle. Tout vrai républicain suçait avec le lait de sa mère l’amour de sa patrie, c’est-à-dire des lois et de la liberté. Cet amour fait toute son existence; il ne voit que la patrie, il ne vit que pour elle; sitôt qu’il est seul, il est nul : sitôt qu’il n’a plus de patrie, il n’est plus et s’il n’est pas mort, il est pis.” (OCR3, p. 966)

às nações para as quais se dirigiam. Fosse por meio de jogos, de exercícios ou de espetáculos, os cidadãos eram continuamente lembrados das qualidades que distinguiram seu povo de todos os demais, não com meras admoestações, mas com atividades conjuntas que, em si mesmas, reforçavam os laços sociais. Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, os três Legisladores mencionados – Moisés, Licurgo e Numa – são apresentados como exemplos sem igual entre os modernos. O primeiro transformou a multidão de fugitivos hebreus desprovidos de artes e de virtudes, que nem sequer possuía um território para habitar, em um corpo político livre, cujas leis e costumes já duravam milhares de anos<sup>230</sup>. O segundo tomou em suas mãos um povo degradado pela servidão e conseguiu recuperá-lo dando-lhe um novo jugo, mas desta vez se tratando de uma submissão completa e constante à pátria, de tal forma que a virtude cívica dos espartanos superou a de todos os outros gregos. O terceiro, por fim, foi o verdadeiro unificador dos romanos, na medida em que os ritos religiosos por ele estabelecidos fizeram nascer uma forte ligação dos cidadãos entre si e com a própria Roma, cidade que se tornou sagrada aos seus olhos<sup>231</sup>.

Os casos de Moisés e Numa, principalmente, ilustram o fator religioso presente na ação daqueles Legisladores que podem ser corretamente chamados de “pais das nações”. No *Contrato Social*<sup>232</sup>, Rousseau diz que, no início de sua história, os homens não tiveram outros reis além dos deuses, pois não conseguiam conceber a idéia de serem governados por seus semelhantes.

---

<sup>230</sup> A respeito da admiração nutrida por Rousseau diante da obra de Moisés como Legislador, ver também os fragmentos intitulados *Das leis*, nº. 24 e 26, (OCR3, p. 498-500).

<sup>231</sup> Em *Da República*, livro 2, capítulo XIV, Cícero expôs um julgamento semelhante sobre Numa. Disse o escritor romano que “C’est à Numa que remonte l’institution des grands auspices; c’est lui qui porta de trois à cinq le nombre des augures, et qui choisit parmi les grands cinq pontifes qu’il préposa aux cérémonies sacrées; il fit rendre toutes ces lois dont nous conservons le dépôt, et qui soumirent au joug bienfaisant des cérémonies religieuses les esprits habitués à la guerre et ne respirant que combats; il créa les Flamines, les Saliens, le corps des Vestales, et régla saintement toutes les parties du culte public. Il voulut que les cérémonies sacrées fussent d’une observance difficile, mais d’un appareil très-simples; il établit une foule de pratiques toutes indispensables, mais qui ne nécessitaient aucuns frais dispendieux; il multiplia les obligations religieuses; mais le pauvre put s’en acquitter aussi facilement que le riche. Il ouvrit des marchés, établit des jeux, rechercha tous les moyens de rapprocher et d’assembler les hommes. Par toutes les institutions il rappela à l’humanité et à la douceur ces esprits que la vie guerrière avait rendus cruels et farouches. Après avoir ainsi régné au milieu de la paix et de la concorde pendant trent-neuf ans (...), il mourut en laissant à Rome les deux garanties les plus solides d’un puissant avenir, la religion et l’humanité, mises en honneur par ses soins.” (CICERO, 1869, p. 308-309). [“Idemque Pompilius et auspiciis majoribus inventis, ad pristinum numerum duo augures addidit; et sacris e principum numero pontifices quinque præfecit : et animos, propositis legibus his, quas in monumentis habemus, ardentis consuetudine et cupiditate bellandi religionum cærimoniiis mitigavit : adiunxitque præterea flamines, Saliis, virginesque Vestales; omnesque partes religionis statuit sanctissime. Sacrorum autem ipsorum diligentiam difficilem, apparatus perfacilem esse voluit : nam quæ perdiscenda quæque observanda essent, multa constituit, sed ea sine impensa. Sic religionibus colendis operam addidit, sumptum removit : idemque mercatus, ludos, omnesque conveniendi causas et celebritates invenit. Quibus rebus institutis, ad humanitatem atque mansuetudinem revocavit animos hominum studiis bellandi jam immanis ac feros. Sic ille quum undequadragesimo annos summa in pace concordiaque regnavisset (...); excessit e vita, duabus præclarissimis ad diurnitatem reipublicæ rebus confirmatis, religione atque clementia.”]

<sup>232</sup> Ver *CS*, 4, VIII.

Resultou disto que cada povo tinha seu “deus nacional”. Neste contexto em que a fé e a política andavam lado a lado, o Legislador era obrigado a falar a língua da religião para se fazer ouvir. Ainda que suas sábias máximas fossem o fruto de uma razão sublime, ele precisava expressá-las como se elas tivessem saído da boca dos deuses, “afin que les peuples, soumis aux loix de l’État comme à celles de la nature, et reconnoissant le même pouvoir dans la formation de l’homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique.” (OCR3, p. 383)<sup>233</sup> Seguramente, isto levanta um problema crucial no tocante a outros aspectos do pensamento de Rousseau. Para o filósofo, o Legislador não possui qualquer poder legislativo, pois ele enuncia leis que somente têm valor quando aprovadas pelo povo soberano<sup>234</sup>. Esse princípio é coerente com os requisitos já discutidos quanto à legitimidade do pacto social. Entretanto, a questão que emerge neste ponto, tal como ela foi colocada por Hilail Gildin, é a seguinte: “Can a society based on a code which a people has been duped into accepting because they believe it to express the divine will, and which a people would not dare to modify for that very reason, be a society in which the people regards itself as the only legitimate source of law? Can a people which believes the gods to be its rulers believe itself to be sovereign?” (GILDIN, 1983, p. 72)<sup>235</sup> Gildin considera que a resposta sugerida nos textos de Rousseau foi negativa, pelas características dos povos no começo de sua existência. Afinal, se na Antigüidade os homens não reconheciam senão os deuses como governantes, também não podiam pensar em si próprios

---

<sup>233</sup> CS, 2, VII. [“a fim de que os povos, submissos às leis do Estado como às da natureza, e reconhecendo o mesmo poder na formação do homem e na da cidade, obedecessem com liberdade e suportassem docilmente o jugo da felicidade pública.”] Montesquieu não recomenda uma estratégia idêntica para os legisladores, mas é interessante notar que ele também os havia aconselhado a formular suas leis tratando os homens em geral como se eles não fossem capazes de apreendê-las caso não fossem compostas de modo bem simples e direto, isto é, utilizando a “linguagem das pessoas comuns”, como Rousseau escreveria depois. Em *EL*, 29, XVI, ele diz que a legislação deve ser apresentada com concisão e sem sutilezas ou expressões vagas, para que suas palavras despertem as mesmas idéias em todas as pessoas. Afinal, elas são feitas para homens de “entendimento medíocre”, e cabe ao legislador usar seu gênio para falar a eles em uma linguagem que possam assimilar, ou seja, por meio da “raison simple d’un père de famille.” (OCM2, p. 878)

<sup>234</sup> Igualmente, o Legislador não deve ter poderes executivos, sua posição no Estado não sendo nem magistratura nem soberania, pois “celui qui commande aux hommes ne doit pas commander aux loix, celui qui commande aux loix ne doit pas non plus commander aux hommes” (OCR3, p. 382). Porém, entre os exemplos históricos dados por Rousseau, essa distinção entre Legislador e governante não é tão clara. No *Contrato Social*, o autor lembra que Licurgo abdicou da realeza antes de dar leis aos espartanos, mas os outros casos citados nas *Considerações sobre o governo da Polônia* são diferentes: Numa foi rei dos romanos, e Moisés, embora não tivesse um posto oficial como governante, foi o mais próximo de um líder político que os hebreus tiveram nos anos em que ele os guiou através do deserto. Uma discussão sobre o Legislador ideal e os Legisladores históricos no pensamento de Rousseau pode ser encontrada em Monteagudo (2006).

<sup>235</sup> [“Pode uma sociedade baseada em um código [que as pessoas foram enganadas para aceitar porque acreditavam que ele expressasse a vontade divina, e que um povo não ousaria modificar por essa mesma razão, ser uma sociedade na qual o povo vê a si mesmo como única fonte legítima da lei? Um povo que acredita que os deuses sejam seus governantes pode acreditar em si mesmo como sendo soberano?”]



como os autores das leis às quais se curvavam. Quando Legisladores como Moisés, Numa ou Maomé<sup>236</sup> propuseram leis a seus povos, eles não estavam convocando os cidadãos a compor assembléias para deliberar racionalmente sobre a adequação delas ao bem público. Era impossível para essas nações incipientes fazer reflexões dessa espécie, uma vez que elas careciam do espírito social que lhes permitiria discernir o valor das boas instituições que se lhes oferecia. Restava ao Legislador persuadir o povo sem convencê-lo, invocando o único argumento válido para os seus ouvidos, isto é, a autoridade divina.

Como, então, os povos se tornam soberanos na plena acepção da palavra, tendo consciência de seu papel como legitimadores das leis? É plausível supor, em princípio, que Rousseau via tal transformação como um processo de longo prazo: à medida que o espírito social engendrado pelas boas instituições se consolidasse entre os cidadãos, eles assumiriam a responsabilidade pelas novas leis que se fizessem necessárias para a comunidade. Tratava-se, pois, de um aprendizado cívico começado sob a tutela do Legislador, cujos desdobramentos levariam a vontade de todos a se converter na vontade geral. Ao término desse percurso educativo, escreve Patrick Riley, “political society would finally be in a position to say what Emile says at the end of his ‘domestic’ education: ‘I have decided to be what you have made me.’ At this point (of ‘decision’) there would be a ‘union of understanding and will’ in politics, but one in which ‘understanding’ is no longer the private possession of a Numa or a Lycurgus.” (RILEY, 2001, p. 133)<sup>237</sup> Esta espécie de marcha gradual rumo à soberania consciente não é o único caminho, contudo. Hilail Gildin chama a atenção para o fato de que os Legisladores citados por Rousseau são de dois tipos: os “pais das nações”, como Moisés, e os “Legisladores políticos”, como Licurgo e Calvino. A diferença é que a ação destes últimos recai sobre um povo pré-existente, que já experimentou a vida política, embora não em sua melhor expressão. O que fez a obra de Licurgo possível, para Rousseau, foi o fato de que Esparta havia passado por uma situação de crise, por guerras civis das quais o Estado renasceu das cinzas e retomou o vigor da

---

<sup>236</sup> No capítulo do *Contrato Social* sobre o Legislador, Maomé não é citado pelo nome, mas apenas pela designação de “o filho de Ismael”. Assim como a durabilidade da lei de Moisés era louvada por Rousseau, a das leis de Maomé também lhe parecia um prodígio digno de admiração, uma vez que, passados dez séculos após a morte do profeta, elas regiam metade do mundo. Portanto, ambos haviam sido grandes homens, e não os impostores que certos filósofos orgulhosos caluniavam; na perspectiva do verdadeiro político, as instituições que eles criaram traziam a marca de um grande e poderoso gênio.

<sup>237</sup> [“a sociedade política estaria finalmente em posição de dizer o que Emílio diz no fim de sua educação ‘doméstica’: ‘Eu decidi ser o que você fez de mim.’ Neste ponto (de ‘decisão’), haveria uma ‘união de entendimento e vontade’ na política, mas uma na qual o ‘entendimento’ não é mais a posse privada de um Numa ou de um Licurgo.”]

juventude ao sair dos braços da morte<sup>238</sup>. Tendo esquecido seu passado graças a essa época violenta, os espartanos estavam aptos a recomeçar sua história política, e para isto demandaram novas leis a Licurgo. A crise revolucionária não apenas não destruiu a piedade nem o patriotismo do povo, mas também fez com que ele se concentrasse na vida política, especialmente em sua liberdade. O povo “renascido” estava consciente de que aquilo que fora destruído tinha de ser substituído por leis que fossem coerentes com sua ânsia por ser livre, e por isto adotou as instituições sugeridas por Licurgo. Segundo Gildin, quando esses “Legisladores políticos” propõem novas leis, eles nem sempre recorrem à religião para se fazer acreditar, diversamente dos “pais das nações”. Embora as ações de Licurgo, neste aspecto, não pareçam diferenciá-lo de Moisés<sup>239</sup>, a figura de Calvino ilustraria bem, ainda na perspectiva de Gildin, um exemplo de como o Legislador apresenta leis que devem ser aceitas com base na razão, e não na fé. No caso da Genebra do séc. XVI, os cidadãos já estavam prontos para aprovar leis tendo consciência de sua própria soberania<sup>240</sup>.

Rousseau adverte que circunstâncias favoráveis como as que contribuíram com o trabalho de Licurgo são raras e não devem ser provocadas propositadamente<sup>241</sup>. As épocas de crise geralmente trazem consigo a guerra, a fome e as sedições, cujos efeitos nocivos levam o Estado a cair nas mãos de usurpadores. Estes se aproveitam do temor do povo nos tempos mais tumultuosos para fazer aprovar leis que ele jamais adotaria de sangue frio. É por isto que Rousseau considera a escolha do momento certo para a instituição política como um critério que diferencia o Legislador do tirano: enquanto um é o fundador do Estado legítimo, o outro é o algoz

---

<sup>238</sup> Ver *CS*, 2, VIII.

<sup>239</sup> Tomando-se como referência *As vidas dos homens ilustres*, de Plutarco, fonte utilizada por Rousseau em muitos momentos, vê-se que também Licurgo lançou mão da fé para empreender seu trabalho. Plutarco escreveu que, após um período de viagens, Licurgo voltou a Esparta com o desígnio de mudar as leis e o governo. Para isto, foi primeiramente a Delfos, tendo recebido da sacerdotisa o oráculo de que era querido dos deuses e, na verdade, “Dieu plûtôt qu’homme” (PLUTARCO, 1735, p. 194). Investido com essa nova autoridade, anunciou aos espartanos que o deus havia lhe dado instruções sobre boas leis a serem adotadas por eles. Depois de ter transmitido a seus compatriotas todas as novas instituições que deveriam seguir dali em diante, Licurgo fez com que jurassem não alterar suas leis antes que ele voltasse de uma nova visita a Delfos, viagem da qual nunca retornou exatamente para garantir que o governo de Esparta permanecesse imutável.

<sup>240</sup> De acordo com Gildin, o serviço político de Calvino para Genebra “is clearly distinguished from his work as an theologian, work in which appeals to divine authority were of course not absent.” (GILDIN, 1983, p. 77) De fato, Calvino atuou inicialmente na reorganização religiosa da cidade, e suas *Ordenações eclesiásticas* foram aceitas pelo Conselho Geral – a assembléia soberana – para dar à Igreja genebrina uma constituição escrita. Foi apenas depois disso, em 1543, que a república adotou também os *Éditos civis* e os *Éditos políticos* redigidos por Calvino para reformulá-la jurídica e politicamente.

<sup>241</sup> Os outros exemplos citados por Rousseau são o de Roma após a queda dos Tarquínios, e o da Holanda e da Suíça depois da expulsão dos tiranos. Sobre os perigos envolvidos nessas revoluções, ver mais adiante a seção intitulada “Há salvação para os povos corrompidos?”.

da liberdade pública. Esse momento propício para a concessão de boas leis depende de vários aspectos, um deles sendo a idade do povo. Rousseau acredita que as nações, como os homens, têm uma fase de maturidade que é a mais adequada para a intervenção do Legislador, e é preciso esperar que elas atinjam essa idade para serem disciplinadas pelas leis, ou então os resultados da instituição serão comprometidos<sup>242</sup>. Além disso, Rousseau enumera uma série de outros elementos igualmente importantes a serem levados em conta. “Qual o povo, pois, que está apto à legislação?”, ele pergunta, e responde em seguida que é

Celui qui, se trouvant déjà lié par quelque union d’origine, d’intérêt ou de convention, n’a point encore porté le vrai joug des loix; celui qui n’a ni coutumes ni superstitions bien enracinées; celui qui ne craint pas d’être accablé par une invasion subite, qui, sans entrer dans les querelles de ses voisins, peut résister seul à chacun d’eux, ou s’aider de l’un pour repousser l’autre; celui dont chaque membre peut être connu de tous et où l’on n’est point forcé de charger un homme d’un plus grand fardeau qu’un homme ne peut porter; celui qui peut se passer des autres peuples et dont tout autre peuple peut se passer; Celui qui n’est ni riche ni pauvre et peut se suffire à lui-même; enfin celui qui réunit la consistance d’un ancien peuple avec la docilité d’un peuple nouveau. (OCR3, p. 390-391)<sup>243</sup>

A idéia de que os povos devem possuir uma ligação anterior ao estabelecimento político encontra um precedente, ainda que em outro contexto, no conceito de nação apresentado no *Segundo Discurso*, conceito que ajuda a lidar com um problema contido na descrição de Rousseau acerca do pacto originário do Estado como sendo um engajamento recíproco do público com os particulares<sup>244</sup>. Robert Derathé (1979, p. 223), seguido por Christopher Bertram (2004, p. 77), pergunta como é possível aos indivíduos firmarem um contrato com o público, se este último só passa a existir a partir da própria efetivação do contrato. Ambos os comentaristas declaram que Rousseau admite aí uma ficção, a de que o povo já tem uma “existência virtual” no momento do acordo que o engendra como um ser coletivo<sup>245</sup>. Caso se considere o público apenas pelo ponto de

---

<sup>242</sup> Ver CS, 2, VIII.

<sup>243</sup> CS, 2, X. [“Aquele que, encontrando-se já ligado por alguma união de origem, interesse ou convenção, ainda não sofreu o verdadeiro jugo das leis; que não tem nem costumes nem superstições muito arraigadas; que não teme ser arrasado por uma invasão súbita; que, sem imiscuir-se nas brigas entre seus vizinhos, pode resistir sozinho a cada um deles, ou ligar-se a um para expulsar o outro; aquele de que cada membro pode ser conhecido por todos e no qual não se está de modo algum forçado a sobrecarregar um homem com um fardo mais pesado do que um homem possa suportar; o que pode viver sem os outros povos e que qualquer outro povo pode dispensar; o que não é nem rico nem pobre e pode bastar-se a si mesmo; enfim, aquele que une, à consistência de um povo antigo, a docilidade de um povo novo.”]

<sup>244</sup> Ver CS, 1, VII.

<sup>245</sup> Foi a partir de tal constatação que Louis Althusser (1972) empreendeu sua conhecida interpretação sobre as *décalages* do *Contrato Social*, a primeira delas sendo exatamente aquela presente no quadro do pacto firmado com um público que deveria existir antes do próprio pacto para que as condições contratuais estivessem corretamente postas. Por causa desse problema, Althusser chegou a afirmar que o contrato social não seria um verdadeiro contrato,

vista formal do contrato, tal ficção realmente está pressuposta no texto. Todavia, a questão ganha outro aspecto se for lembrado que o *Segundo Discurso* havia apresentado a fase anterior à da criação do Estado como uma em que os homens já não viviam mais isoladamente, pois formaram coletividades pré-políticas, as nações cuja coesão provinha de costumes nascidos da uniformidade das influências naturais que afetavam ou modelavam todos os membros do grupo. Pode-se, então, levantar a interpretação de que o público envolvido no contrato é virtual juridicamente, mas real na medida em que se concretiza nas comunidades nacionais que servem de substrato para o corpo político, e sobre as quais o trabalho do Legislador é realizado<sup>246</sup>. Embora teoricamente quaisquer pessoas reunidas de modo aleatório possam firmar um contrato entre si para se constituir como povo, Rousseau mostra que os componentes de um Estado precisam ter bem mais do que uma ligação meramente jurídica para que ele se sustente. Já deve haver algum tipo de identificação entre os indivíduos, ainda que não tão forte quanto a que tem de vigorar entre os cidadãos de uma mesma pátria politicamente instituída, para que o Estado não seja uma simples idéia abstrata na mente de seus participantes. Assim, como sugere Anne M. Cohler, o Estado tem tanto uma base convencional, no pacto, quanto em características factuais, não-políticas, que antecedem o ato jurídico de associação. Operando a partir do sentimento que os homens possuem de pertencer a uma nação, e reforçando neles esse sentimento, o Legislador inscreve as cláusulas do contrato social em seus corações, sem o que elas não passariam de um formulário vão<sup>247</sup>.

---

mas o ato ficcional de constituição do público, isto é, o elemento que deveria ter sido um dos participantes no pacto originário da sociedade civil.

<sup>246</sup> No *Projeto de constituição para a Córsega* (fragmentos separados), Rousseau descreveu até mesmo a cerimônia por meio da qual os filhos da nação realizariam o engajamento recíproco do público com os particulares: “Toute la nation Corse se réunira par un serment solennel en un seul corps politique dont tant les corps qui doivent la composer que les individus seront désormais les membres. (...) Formule du serment prononcé sous le ciel et la main sur la Bible : (...) Au nom de Dieu tout puissant et sur les saints Évangiles par un serment sacré et irrévocable je m’unis de corps, de biens, de volonté et de toute ma puissance à la nation corse pour lui appartenir en toute propriété, moi et tout ce qui dépend de moi. Je jure de vivre et mourir pour elle, d’observer toutes ses loix et d’obéir à ses chefs et magistrats légitimes en tout ce qui sera conforme aux loix. Ainsi Dieu me soit en aide en cette vie et fasse miséricorde à mon âme. Vive à jamais la liberté, la justice et la République des Corses. Amen.” (OCR3, p. 943)

<sup>247</sup> Diz Cohler: “To appreciate that any particular people are the proper participants in a social contract, the prospective citizen must feel that they are like himself. But only if the grounds on which his fellows are like himself have nothing to do with the process of joining together, only if the grounds of association are nonpolitical, will men not come into conflict when they make the social contract. Nations are such groups. Rousseau has demonstrated that they exist and that they have the required characteristics. Nations embody the peculiarly human qualities in a group of men who live alike before politics are established. Such men do have an unreflected feeling of belonging together, and their feeling is based on nonpolitical, factual characteristics, which are not conventional and thus cannot come into conflict with the convention which forms politics. The legislator (...) founds politics on the nation by systematizing the unreflected feeling of the nation that it belongs together.” (COHLER, 1970, p. 174)

## A quadratura do círculo na política

Unidos pela adesão ao pacto social e pela força dos costumes que os identificam como grupo, os cidadãos preservam sua liberdade participando das assembléias soberanas nas quais eles aprovam leis cuja observância deverão prezar a fim de estarem protegidos do arbítrio alheio. Rousseau escreveu certa vez que, para ele, colocar a lei acima do homem era um problema político comparável ao da quadratura do círculo em geometria, dado seu grau de dificuldade<sup>248</sup>. Como resolvê-lo? A propósito dessa questão, Émile Durkheim considera que a generalidade da vontade coletiva descrita no *Contrato Social* é, em suma, uma tentativa de reproduzir a impessoalidade das forças naturais que agem igualmente sobre todos os homens no estado pré-civil. No pensamento de Rousseau, escreve Durkheim, o que é bom deve ter um certo grau de necessidade, de onde vem sua visão positiva do estado natural: quando não dependiam de nada além da natureza para viver, os homens podiam ser considerados verdadeiramente independentes uns dos outros, uma vez que desejavam apenas o que podiam alcançar de acordo com os limites físicos de sua capacidade de agir. A dependência dos indivíduos em relação a coisas exteriores à sua vontade para garantir sua autopreservação, entretanto, não conduzia a um conflito entre querer e poder, pois as necessidades eram proporcionais aos meios de satisfazê-las. Com esse quadro em mente, Rousseau teria concebido a vontade geral como o fundamento adequado para a liberdade na ordem social. Para combater a instabilidade das relações humanas e as situações viciosas de subordinação aos particularismos da vontade individual, é preciso estabelecer condições de existência nas quais todas as pessoas dependam igualmente “d’une force qui par son impersonnalité, serait identique, *mutatis mutandis*, aux forces naturelles.” (DURKHEIM, 1966, p. 150)<sup>249</sup> Nesse caso, o meio social agiria sobre os homens de um modo semelhante àquele pelo

---

<sup>248</sup> Ver *CGP*, I. Trata-se da mesma comparação que Rousseau havia feito na carta a Mirabeau de 26 de julho de 1767.

<sup>249</sup> [“de uma força que, por sua impessoalidade, seria idêntica, *mutatis mutandis*, às forças naturais.”] O livro 2 do *Emílio* é a fonte na qual Durkheim buscou referências para sua interpretação. Nesse texto, Rousseau diz: “Il y a deux sortes de dépendances. Celle des choses qui est de la nature; celle des hommes qui est de la société. La dépendance des choses n’ayant aucune moralité ne nuit point à la liberté et n’engendre point de vices. La dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c’est par elle que le maître et l’esclave se dépravent mutuellement. S’il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société c’est de substituer la loi à l’homme, et d’armer les volontés générales d’une force réelle supérieure à l’action de toute volonté particulière. Si les loix des nations pouvoient avoir comme celles de la nature une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne put vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses, on réuniroit dans la République tous les avantages de l’état naturel à ceux de l’état civil, on joindroit à la liberté qui maintient l’homme exempt de vices la moralité qui l’élève à la vertu.” (OCR4, p. 311) Seguindo o raciocínio de Durkheim, Ernst Cassirer (1999) escreve que o objetivo de Rousseau é eliminar qualquer traço de capricho e de arbitrariedade do processo de formulação das leis, a fim de

qual a natureza lhes afetava anteriormente: os indivíduos dependeriam de algo superior a qualquer um deles – as deliberações da vontade geral –, algo que imporia uma obediência tão necessária quanto era aquela dos homens frente às causas naturais, mas que, ao mesmo tempo, seria o espaço para o exercício da liberdade civil. Pelo menos, esse é um ideal a ser buscado, e talvez nunca seja viável realizá-lo plenamente, pois permanece inegável que, se essas duas forças, a da natureza e a da vontade geral, podem ter uma influência similar sobre os homens, a diferença em suas origens é fundamental e limita o grau de sucesso que as leis positivas conseguem atingir como padrão de comportamento internalizável<sup>250</sup>. Afinal, a esfera política é uma obra da arte humana, e até mesmo os mais geniais dentre os Legisladores devem reconhecer a dificuldade de se igualar a perfeição da natureza.

Seja como for, o caráter de impessoalidade da vontade geral é um atributo que o soberano tem de cultivar na medida em que suas leis obrigam ou favorecem igualmente todos os cidadãos: “quand tout le peuple statue sur tout le peuple”, escreve Rousseau, “il ne considere que lui-même, et s’il se forme alors un rapport, c’est de l’objet entier sous un point-de-vue à l’objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matiere sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C’est cet acte que j’appelle une loi.” (OCR3, p. 379)<sup>251</sup> Assim, o objeto de que as leis se ocupam deve ser sempre geral, regulamentando sobre os súditos vistos como coletividade e sobre as ações como se elas fossem abstratas<sup>252</sup>. Toda consideração particular é estranha ao âmbito da vontade geral. Sem isto, não haveria justiça nas deliberações do soberano, e sem justiça não há liberdade<sup>253</sup>. Consequentemente, se o soberano comanda algo sobre um objeto particular, sua ordem neste caso não é uma lei, mas um decreto. Ao invés de realizar um ato de soberania nesse momento, os membros do corpo político empreendem um ato de magistratura.

---

que a obediência a elas se dê pela compreensão de seu caráter necessário.

<sup>250</sup> Isto remete às diferenças entre as leis naturais e as leis positivas, tema que tem levantado controvérsias entre os comentaristas de Rousseau. Para algumas referências sobre essa polêmica, ver as posições de Vaughan (1915), Derathé (1979), Viroli (2002), Maruyama (2001) e Vargas (2008).

<sup>251</sup> CS, 2, VI. [“quando todo o povo estatui sobre todo o povo, ele só considera a si mesmo, e caso se forme então uma relação, é do objeto inteiro sob um ponto de vista com o objeto inteiro sob um outro ponto de vista, sem nenhuma divisão do todo. Então, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que estatui. É este ato que eu chamo uma lei.”] Sobre os diversos tipos de leis positivas, ver *EL*, 1, III, e *CS*, 2, XII.

<sup>252</sup> Em relação à igualdade civil promovida pelo sistema legislativo da Inglaterra, Montesquieu escreveu (*EL*, 19, XXVII): “Les lois n’y étant pas faites pour un particulier plus que pour un autre, chacun se regarderoit comme monarque; et les hommes, dans cette nation, seroient plutôt des confédérés que des concitoyens.” (OCM2, p. 582)

<sup>253</sup> Ver a oitava das *Cartas escritas da montanha*: “la liberté sans la justice est une véritable contradiction (...). Il n’y a donc point de liberté sans Loix, ni où quelqu’un est au-dessus des Loix” (OCR3, p. 842).

A diferenciação – crucial em muitos aspectos – entre as esferas do geral e do particular no que concerne à lei, leva à introdução de um novo elemento na teoria política rousseauiana. Impõe-se como necessária uma entidade que fará a transição entre a generalidade da legislação e a especificidade das questões concretas surgidas no seio da sociedade: eis aí a justificativa e a função do governo.

### CAPÍTULO 3

#### A TEORIA DAS FORMAS DE GOVERNO

Ao longo do *Contrato Social*, entre as várias referências a Montesquieu, tanto positivas quanto negativas, há algumas páginas que, à primeira vista, parecem ser um tributo ao pensamento do escritor francês. Trata-se do oitavo capítulo do livro 3, intitulado “Que qualquer forma de governo não é própria a qualquer país”, no qual Rousseau afirma: “La liberté n’étant pas un fruit de tous les Climats n’est pas à la portée de tous les peuples. Plus on médite ce principe établi par Montesquieu, plus on en sent la vérité. Plus on le conteste, plus on donne occasion de l’établir par de nouvelles preuves.” (OCR3, p. 414)<sup>254</sup> Entretanto, a impressão inicial de que Rousseau pretendia simplesmente subscrever as proposições d’*O Espírito das Leis* sobre as relações dos governos com suas condições concretas de existência, não resiste totalmente na medida em que se confronta o restante do texto com as idéias do próprio Montesquieu. O que se vê, na verdade, é que Rousseau incorporou-as para reinterpretá-las à luz de seus próprios princípios, aplicando-as de acordo com as especificidades de sua teoria das formas de governo. Assim, para compreender as diferenças e as similaridades entre a tipologia política de Montesquieu e a de Rousseau, bem como algumas das conseqüências que derivam delas, faz-se necessário cotejar seus pontos fundamentais.

#### As classificações das formas de governo

Montesquieu começa sua taxonomia política definindo o que ele chama de natureza dos governos, isto é, aquilo que os faz ser como eles são, ou ainda, aquilo que constitui sua estrutura particular. Segundo esse critério, existem três espécies de governo: o republicano – que engloba as democracias e as aristocracias –, no qual o poder soberano cabe ao povo como um todo ou a somente uma parcela dele; o monárquico, no qual um só indivíduo governa de acordo com leis fixas e estabelecidas; e, por fim, o despótico, no qual uma só pessoa governa guiando-se não por leis e regras, mas apenas por sua vontade e seus caprichos<sup>255</sup>. Outra característica essencial dos

---

<sup>254</sup> [“A liberdade, não sendo um fruto de todos os climas, não está ao alcance de todos os povos. Quanto mais meditamos sobre esse princípio estabelecido por Montesquieu, mais sentimos sua verdade; quanto mais é contestado, mais se oferecem ocasiões para estabelecê-lo por novas provas.”]

<sup>255</sup> Ver *EL*, 2, I. Para J.-J. Chevalier, na verdade não há apenas três governos na tipologia de Montesquieu: “eis que os



governos ressaltada por Montesquieu reside nos princípios relacionados a cada um deles. Tais princípios são as molas que fazem os governos agirem, ou seja, as paixões humanas que os movimentam<sup>256</sup>. Nas repúblicas democráticas, o princípio é a virtude que deve vigorar entre todos os cidadãos, ou seja, sentimentos como o amor pelas leis e pela pátria, a renúncia de si mesmo, a orientação para o bem geral e, acima de tudo, o amor à igualdade<sup>257</sup>. Nas repúblicas aristocráticas, onde há uma certa separação entre o povo e os governantes, os súditos são contidos pelas leis, mas os nobres devem cultivar ou uma grande virtude que os aproxime do povo, ou uma virtude menor, a moderação, que ao menos os torna iguais entre si<sup>258</sup>. Já nas monarquias, tem de reinar o princípio da honra, isto é, o preconceito de cada pessoa e de cada condição que se manifesta na busca de preferências e distinções sociais<sup>259</sup>. No despotismo, por fim, impera o medo como princípio de governo<sup>260</sup>.

Como Norberto Bobbio (1997) faz questão de assinalar, a classificação proposta pelo autor é de certo modo anômala com respeito àquelas utilizadas pelos diversos pensadores políticos que o antecederam<sup>261</sup>, uma vez que ela leva em consideração duas qualidades básicas:

---

três governos anunciados transformam-se imediatamente em quatro (como os Três Mosqueteiros), pois o autor se vê obrigado a distinguir, sob o rótulo de república, a *democracia* e a *aristocracia*.” (CHEVALIER, 1957, p. 111)

<sup>256</sup> Segundo Norberto Bobbio, a tese de que certos princípios deveriam animar o funcionamento dos vários tipos de governo não é nova: “[ela] lembra a tipologia platônica, que se fundamenta em parte nas diversas ‘paixões’ que imprimem um caráter específico às diversas classes dirigentes, representadas pelo homem timocrático, o oligárquico, etc. Usando o termo ‘princípio’, como Montesquieu, podemos dizer que, para Platão, o princípio da timocracia é a honra, o da oligarquia a riqueza, o da democracia a liberdade, o da tirania a violência.” (BOBBIO, 1997, p. 133) Para maiores detalhes, ver os livros 8 e 9 de *A República* de Platão.

<sup>257</sup> Ver *EL*, Advertência do autor. É importante lembrar que Montesquieu considerava nesse caso a virtude de um ponto de vista político e não simplesmente moral ou religioso, fato que alguns de seus críticos não aceitavam.

<sup>258</sup> Ver *EL*, 3, IV.

<sup>259</sup> Ver *EL*, 3, VI.

<sup>260</sup> Ver *EL*, 3, IX. Na interpretação de Alain Grosrichard, porém, todos os três princípios dos Estados, “aparentemente muito heterogêneos, nada mais são do que três modalidades de uma única ‘paixão’, que podemos chamar, indiferentemente, amor ou medo, conforme quisermos nos referir à sua origem ou à sua expressão. Assim, a virtude é fundada sobre o *amor da pátria*; a honra, sobre o *amor-próprio*; e o medo, enfim, sobre o *amor de si mesmo*, que corresponde ao puro instinto vital de conservação. Mas o medo também está inscrito sob uma ou outra forma no princípio de cada governo. No despotismo, trata-se do *medo da morte*; na monarquia, do *medo da opinião*; e na república, enfim, do *medo da lei*. De modo que cada princípio tem duas faces, uma positiva e outra negativa – o amor e o medo – e pode ser considerado uma forma específica de um tipo único de princípio, que atua em toda forma de poder, isto é, o par *amor-medo*.” (GROSRICHARD, 1988, p. 50-51)

<sup>261</sup> Pode-se ver, contudo, certas similaridades entre a tipologia de Montesquieu e a apresentada por Nicolau Maquiavel. No capítulo I d’*O Príncipe*, o escritor italiano escreveu que todos os Estados que já existiram eram repúblicas ou principados. Para Maquiavel, a escolha da forma de governo a ser instituída não deve ser arbitrária, pois os fundadores dos Estados precisam considerar a maneira como os bens são distribuídos nas diferentes sociedades. Naquelas em que existe ou pode existir uma relativa igualdade entre os cidadãos, a república é o governo mais indicado, e naquelas onde a desigualdade é marcante, a prudência recomenda o principado. Estes dois tipos de governo também se dividem em subcategorias. As repúblicas podem assumir o modelo da aristocracia, como era em Esparta, da democracia restrita, como em Atenas, ou da democracia ampla, como durante uma parte da história de Roma. Os principados, por sua vez, são hereditários ou novos. Além do paralelo possível com a tipologia exposta em

por um lado, quem governa (muitos ou um só), o que diferencia a república dos outros governos, e, por outro lado, como se governa (de acordo com leis fixas ou seguindo um arbítrio particular), predicado que separa a monarquia do despotismo. Além disso, Montesquieu não recorre, pelo menos de início, à oposição entre as formas boas e as degeneradas de governo, mas inclui o despotismo ao lado da república e da monarquia, apesar dele corresponder, na teoria clássica, a uma das formas ditas más ou corrompidas. Ainda para Bobbio, a elaboração da categoria conceitual do governo despótico deveu-se ao intuito presente em Montesquieu de explicar a natureza de Estados que não pertenciam ao mundo europeu, como a Turquia e a China, por exemplo, muito embora o Império Romano também tenha sido interpretado como um caso de despotismo.

Rousseau, por sua vez, faz uso no *Contrato Social* de uma tipologia política mais tradicional no tocante às três formas de governo que ela contém, onde se repete aquela descrita no *Segundo Discurso*; seu critério básico é o número dos que governam. A primeira forma é a democracia, em que o governo é confiado pelo soberano a todo o povo ou à maior parte dele, de modo que haja mais magistrados do que cidadãos particulares; a segunda é a aristocracia, em que o governo é entregue a um pequeno número de pessoas, existindo então menos magistrados do que simples cidadãos; e a terceira, por fim, é a monarquia, em que o governo é concentrado nas mãos de um único magistrado<sup>262</sup>. Mesmo se assemelhando à tipologia clássica empregada desde a Antigüidade<sup>263</sup>, contudo, as categorias conceituais de Rousseau possuem especificidades que, assim como as de Montesquieu, as singularizam na história da filosofia política. De fato, uma das operações teóricas centrais de Rousseau é sua distinção entre soberano e governo. Pelo nome de

---

*O Príncipe*, Paul Vernière (1980, p. 323) acredita que a oposição entre as repúblicas e as monarquias, de um lado, e a tirania, de outro, feita por Maquiavel nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, antecipa em alguma medida a classificação dos governos d’*O Espírito das Leis*.

<sup>262</sup> Ver CS, 3, III. Rousseau chama de magistrados, ou então de príncipe, os homens que são encarregados da administração pública, individual ou coletivamente.

<sup>263</sup> No livro 3 da *História* de Heródoto, há o relato da discussão entre Dário, Otanes e Megabizo a respeito da forma de governo a ser estabelecida na Pérsia após a deposição do usurpador Esmérides, ao longo da qual cada um deles advogou a causa do modelo de administração que julgava o mais adequado. No debate, a monarquia (pretendida por Dário), a oligarquia (defendida por Megabizo) e a democracia (recomendada por Otanes) foram os tipos políticos considerados. Na *Política* de Aristóteles, do séc. IV a.C., vê-se uma classificação semelhante: “The words constitution and government have the same meaning, and the government, which is the supreme authority in states, must be in the hands of one, or of a few, or of the many. The true forms of government, therefore, are those in which the one, or the few, or the many, govern with a view to the common interest (...). Of forms of government in which one rules, we call that which regards the common interests, kingship or royalty; that in which more than one, but not many, rule, aristocracy; and it is so called, either because the rulers are the best men, or because they have at heart the best interests of the state and of the citizens. But when the citizens at large administer the state for the common interest, the government is called by the generic name – a constitution.” (ARISTÓTELES, 1999, p. 61)

soberano, como foi visto, o autor identifica o corpo político formado pela totalidade dos indivíduos que realizam o pacto social, na medida em que esse ser coletivo age enunciando sua vontade, e constitui assim o poder legislativo. Afastando-se do entendimento mais comum da figura do soberano, bastante associada à imagem dos reis sentados em seus tronos, Rousseau diz que, por sua natureza, ela é somente uma pessoa moral, dotada de uma existência abstrata e coletiva, “et que l’idée qu’on attache à ce mot ne peut être unie à celle d’un simples individu” (OCR3, p. 295)<sup>264</sup>. O governo, por sua vez, que no pensamento de outros autores sempre se via confundido com a noção mais ampla do Estado, Rousseau restringe-o ao poder executivo, e o define como um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano, cuja função é aplicar, nos casos particulares, as leis que expressam a vontade geral dos cidadãos<sup>265</sup>.

O *Contrato Social* insiste na condição irrevogável de que o conjunto completo dos cidadãos desempenhe a atividade legislativa: “il est nécessaire que toutes les voix soient comptées; tout exclusion formelle rompt la généralité” (OCR3, p. 369)<sup>266</sup>, generalidade que é a garantia dos indivíduos contra a submissão a qualquer arbítrio particular. Em certo momento, Montesquieu pareceu defender essa mesma idéia, ou seja, a de que a liberdade política sempre requer a participação de todos os cidadãos na criação das leis: “Comme, dans un État libre, tout homme qui est censé avoir une âme libre doit être gouverné par lui-même, il faudroit que le peuple en corps eût la puissance législative.” (OCM2, p. 399)<sup>267</sup> Entretanto, a seqüência do texto mostra que o pragmatismo do autor fez com que ele acabasse recuando para uma posição bem mais convencional: “Mais comme cela est impossible dans les grands États et est sujet à beaucoup d’inconvénients dans les petits, il faut que le peuple fasse par ses représentants tout ce qu’il ne

---

<sup>264</sup> *MG*, 1, IV. [“e que a idéia que ligamos a essa palavra não pode ser unida à de um simples indivíduo”]

<sup>265</sup> Ver *CS*, 3, I. Marcel Prélot contesta a originalidade da diferenciação entre soberano e governo proposta por Rousseau: “Sabemos que esta distinção entre o Estado e o governo, entre a constituição do poder e a do governo, não é nova. Já no século XVI Bodin não as confundia e a sua noção de soberania era a mesma: ‘o poder de fazer e desfazer as leis’. Em contrapartida, o governo é o órgão que aplica as leis. (...) Para que seja legítimo, o governo como ministro do poder soberano, deve obedecer-lhe.” (PRÉLOT, 1974, p. 91-92) Porém, como Prélot reconhece logo em seguida, há diferenças importantes entre os conceitos de Bodin e os de Rousseau. De fato, o autor de *Os Seis Livros da República* (de 1576) admitia não apenas que havia várias formas de governo, mas também que a soberania – “la puissance absolue et perpetuelle d’une République” (BODIN, 1579, p. 85) também podia se manifestar em várias modalidades, ou seja, no Estado popular (todo o povo, ou a maior parte dele, tem o poder soberano), no Estado aristocrático (a menor parte do povo tem o poder soberano) e no Estado real (uma só pessoa tem o poder soberano), algo que Rousseau não considerava legítimo. Assim, o capítulo final dessa obra de Bodin é destinado a examinar as combinações possíveis entre os três tipos de república e as três formas de governo, a fim de mostrar quais são suas vantagens e seus inconvenientes.

<sup>266</sup> *CS*, 2, II. [“é necessário que todos os votos sejam contados; toda exclusão formal rompe a generalidade”]

<sup>267</sup> *EL*, 11, VI. [“Já que, num Estado livre, todo homem que se supõe ter uma alma livre deve governar a si próprio, é necessário que o povo, no seu conjunto, possua o poder legislativo.”]

peut faire par lui-même.” (OCM2, p. 399)<sup>268</sup> O barão de La Brède deduzia disto que os poderes legislativo e executivo, sendo respectivamente a vontade geral do Estado e a execução dessa vontade geral, poderiam ser entregues a magistrados ou a corpos permanentes. No caso da Inglaterra, Montesquieu considerava que os membros das Câmaras dos Comuns e dos Lordes representavam e expressavam a vontade geral do Estado, cuja execução cabia ao monarca, mas Rousseau, como é sabido, via tudo isto de outro modo:

La Souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même, ou elle est autre; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le Peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est point une loi. Le peuple Anglois pense être libre; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde. (OCR3, p. 429-430)<sup>269</sup>

Bastante consciente das complicações ligadas ao uso de representantes legislativos, Rousseau os admitiu no projeto de reforma da constituição da Polônia, dadas as condições concretas de existência desse Estado<sup>270</sup>. Porém, ele não deixou de fazer uma série de recomendações para evitar, tanto quanto possível, que os representantes eleitos para as assembleias legislativas polonesas agissem a seu bel prazer no exercício de suas atribuições. A atuação deles deveria se limitar exatamente às instruções recebidas daqueles que representavam – o chamado “mandato imperativo” –, aos quais eles estariam obrigados a prestar contas de suas ações. Quanto a esse tipo de deputação, Montesquieu tinha uma opinião diferente, pois estava disposto a aceitar que os representantes desfrutassem de maior autonomia<sup>271</sup>. É preciso notar, afinal, que Rousseau não era

---

<sup>268</sup> [“Mas como isso é impossível nos grandes Estados, e sendo sujeito a muitos inconvenientes nos pequenos, é preciso que o povo, por meio de seus representantes, faça tudo o que não pode fazer por si mesmo.”]

<sup>269</sup> CS, 3, XV. [“A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada; ela consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade não se representa: ela é a mesma, ou ela é outra; não há meio-termo. Portanto, os deputados do povo não são, nem podem ser, seus representantes, eles são apenas seus comissários; eles não podem concluir nada definitivamente. Toda lei que o povo em pessoa não ratificou é nula; não é uma lei. O povo inglês pensa ser livre; ele se engana muito, ele só o é durante a eleição dos membros do parlamento; assim que eles são eleitos, ele é escravo, não é nada. Nos breves momentos de sua liberdade, o uso que faz dela merece bem que ele a perca.”]

<sup>270</sup> Ver CGP, VII: “Un des plus grands inconvénients des grands Etats, celui de tous qui y rend la liberté le plus difficile à conserver, est que la puissance législative ne peut s'y montrer elle-même, et ne peut agir que par deputation. Cela a son mal et son bien, mais le mal l'emporte. Le Legislatteur en corps est impossible à corrompre, mais facile à tromper. Ses représentants sont difficilement trompés, mais aisément corrompus, et il arrive rarement qu'ils ne le soient pas. Vous avez sous les yeux l'exemple du Parlement d'Angleterre, et par le *liberum veto* celui de votre propre nation.” (OCR3, p. 978-979) As constituições da Inglaterra e da Polônia, por suas particularidades, serão tratadas com maior aprofundamento no capítulo “Republicanism”.

<sup>271</sup> Ver EL, 11, VI: “Il n'est pas nécessaire que les représentants, qui ont reçu de ceux qui les ont choisis une

avesso a todas as formas de representação política. Embora a condenasse no caso do poder legislativo, ele afirmava que o povo não só podia como devia ser representado no poder executivo, pois aí não se tratava da vontade dos cidadãos, mas da força do Estado aplicada à lei<sup>272</sup>.

Ao se fazer a comparação entre as tipologias de Montesquieu e Rousseau, o que chama a atenção logo de início são os significados dados ao termo república pelos dois autores. Para o primeiro, a república é caracterizada pela soberania investida em uma coletividade, o que a opõe aos governos de um só. Montesquieu escreve que o resultado disto é que na democracia o povo é, sob alguns aspectos, o monarca, e sob outros, o súdito, isto porque nela a vontade popular, expressa por meio de seus sufrágios, é o próprio soberano<sup>273</sup>. Para Rousseau, tal duplicidade nos papéis desempenhados pelo povo deveria estar presente em qualquer Estado. De acordo com ele, a república não é uma espécie de governo, mas “tout État regi par des loix, sous quelque forme d’administration que ce puisse être : car alors seulement l’intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose.” (OCR3, p. 379-380)<sup>274</sup> Assim sendo, todo governo legítimo existe em uma república, podendo-se falar, a partir desse quadro conceitual, tanto de repúblicas democráticas e aristocráticas, como faz Montesquieu, quanto de repúblicas monárquicas, desde que se tenha em mente que nestas últimas o poder soberano é, como sempre deve ser, um atributo do povo e não do governante. Surge daí a crítica feita a Montesquieu no *Contrato Social*<sup>275</sup>, na qual Rousseau o acusa de falta de justiça e de clareza por não ter percebido que, sendo a autoridade soberana a mesma em todos os lugares, o princípio da virtude deve vigorar em todos os Estados bem constituídos, e não somente nas repúblicas tais como ele as concebe<sup>276</sup>. Ora,

---

instruction générale, en reçoivent une particulière sur chaque affaire, comme cela se pratique dans les diètes d’Allemagne. Il est vrai que, de cette manière, la parole des députés seroit plus l’expression de la voix de la nation; mais cela jetteroit dans des longueurs infinies, rendroit chaque député le maître de tous les autres, et dans les occasions les plus pressantes, toute la force de la nation pourroit être arrêtée par un caprice.” (OCM2, p. 400)

<sup>272</sup> Ver CS, 3, XV e XVI, onde Rousseau deixa claro que o ato por meio do qual se estabelece o governo não é um novo contrato firmado pelos cidadãos com seus chefes, semelhante ao pacto instituidor da sociedade civil. Pelo contrário, trata-se apenas de uma delegação de poder que o soberano tem autoridade para revogar no momento que considerar necessário. Sobre o processo por meio do qual a assembléia popular aprova a lei concernente à forma de governo e a coloca em prática convertendo-se em uma democracia, ver o capítulo XVII.

<sup>273</sup> Ver EL, 2, II.

<sup>274</sup> CS, 2, VI. [“todo Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa estar: pois somente então o interesse público governa, e a coisa pública é alguma coisa.”]

<sup>275</sup> Ver CS, 3, IV.

<sup>276</sup> Segundo Robert Derathé, “Après Montesquieu, pour qui chaque forme de gouvernement a pour principe ou pour ressort une passion, Rousseau souligne à son tour l’importance des passions en politique. “Tous les établissements humains, dit-il, sont fondés sur les passions humaines et se conservent par elles : ce qui combat et détruit les passions n’est donc pas propres à fortifier ces établissements” (*Lettres écrites de la Montagne*, première lettre, p. 704). Les

Hilail Gildin comenta que esse argumento pode ser difícil de seguir dado o emprego do vocabulário peculiar de Rousseau:

In the traditional classification the form of government depended on who wielded supreme political authority in it. For Rousseau (...), only the people in person can legitimately be given that authority. If it were stated in traditional terms, Rousseau's teaching would have to be expressed as the view that democracy is the only legitimate form of government. His views regarding the conditions under which a sound democracy in the usual sense is possible are not all that different from Montesquieu's, any more than is Rousseau's assertion that virtue must be the principle of every legitimate, that is, democratic, government. By using the word "government" in a most unusual sense Rousseau finds it possible to affirm in speech that monarchy and aristocracy are no less legitimate forms of government than democracy is. His agreement with Montesquieu regarding democracy is far greater in fact than it appears to be in speech. Rousseau can say that virtue must be the principle of every well-constituted state and not only of a democracy because by a well-constituted state he means one in which the people are sovereign, or what Montesquieu would call a democracy. (...) Democracy in Montesquieu's sense is, with some modifications, the only legitimate political order according to Rousseau. (GILDIN, 1983, p. 104-105)<sup>277</sup>

Uma outra distinção importante a ser notada é concernente à descrição da monarquia. Montesquieu faz questão de contrastá-la com o despotismo para enfatizar o quão decisiva é a existência de leis fixas e estabelecidas em um Estado a fim de que a liberdade possa ser garantida a seus cidadãos<sup>278</sup>. Sem essas leis, a vontade arbitrária e momentânea do governante submete todos a uma vida de escravidão e temor. Para o déspota, "Un homme à qui ses cinq sens disent sans cesse qu'il est tout, et que les autres ne sont rien" (OCM2, p. 249)<sup>279</sup>, não deve haver obstáculos às ordens que emite, mas tão somente uma obediência extrema<sup>280</sup>. Nas monarquias,

---

passions jouent donc un rôle aussi important dans la vie des peuples et des sociétés que dans celle des individus." (OCR3, p. 1.400)

<sup>277</sup> ["Na classificação tradicional, a forma de governo depende de quem exerce a autoridade suprema nele. Para Rousseau (...), apenas ao povo em pessoa pode legitimamente ser dada essa autoridade. Se fosse estabelecido nos termos tradicionais, o ensinamento de Rousseau teria de ser expresso como a visão de que a democracia é a única forma legítima de governo. Suas concepções a respeito das condições sob as quais uma democracia sadia no sentido usual é possível não são, em absoluto, tão diferentes das de Montesquieu, não mais do que a afirmação de Rousseau de que a virtude deve ser o princípio de todo governo legítimo, isto é, democrático. Usando a palavra 'governo' em um sentido mais incomum, Rousseau acha possível afirmar em discurso que a monarquia e a aristocracia não são formas de governo menos legítimas do que a democracia. Sua concordância com Montesquieu a respeito da democracia é muito maior de fato do que parece ser em discurso. Rousseau pode dizer que a virtude deve ser o princípio de todo Estado bem constituído, e não apenas da democracia, porque por um Estado bem constituído ele entende um no qual o povo é soberano, ou o que Montesquieu chamaria de uma democracia. (...) Com algumas modificações, a democracia é, no sentido de Montesquieu, a única ordem política legítima de acordo com Rousseau."] Sobre a importância da imagem da república retratada por Montesquieu para a teoria política de Rousseau, ver mais adiante o capítulo "Republicanism".

<sup>278</sup> Nem todos os contemporâneos de Montesquieu acharam tal distinção muito convincente. Sobre as críticas de Voltaire e Condorcet, por exemplo, ver Voltaire (2001, p. 9-11).

<sup>279</sup> *EL*, 2, V. ["um homem cujos cinco sentidos dizem incessantemente que ele é tudo e que os outros não são nada"]

<sup>280</sup> Isto se dá, sem dúvida, quanto ao despotismo "teórico". Na prática, como Montesquieu ressalta, sempre há certas limitações à ação do déspota. Sobre isto, ver o capítulo "A degeneração da política e sua relação com a história".

entretanto, há limites inerentes à ação do soberano, seja nas leis à quais ele também está sujeito e que não pode alterar por simples caprichos, seja na honra que reina igualmente sobre o príncipe e o povo<sup>281</sup>, seja, enfim, nos poderes intermediários<sup>282</sup> por onde flui a autoridade real, como a nobreza e os parlamentos, estes últimos constituindo verdadeiros repositórios das leis. Na visão de Montesquieu, todas essas qualidades que definem as monarquias podem impedir os abusos da parte do governante, e quando elas se enquadram em uma constituição na qual, pela disposição das coisas, o poder freia o poder, produz-se a moderação necessária à liberdade política.

Rousseau, por seu turno, não faz uma distinção semelhante entre monarquia e despotismo. Embora ele admita que, em teoria, o governo de um só possa servir à soberania popular, e que esse tipo de administração é, na verdade, exigido pelas características de certos Estados – como se verá mais adiante –, seus comentários sobre a monarquia no *Contrato Social* acabam apontando uma íntima ligação entre ela e o despotismo. Analisando-se as críticas à monarquia desferidas no capítulo VI do livro 3, verifica-se algo de curioso, pois, como Christopher Bertram (2004) ressalta, Rousseau recorre nele a uma série de argumentos baseados na experiência e em casos históricos, e com isto ele ataca não exatamente a monarquia como forma de governo, e sim como uma forma de soberania, levando seus leitores à conclusão de que é praticamente impossível que os monarcas contentem-se em administrar a república sem usurpar a autoridade popular<sup>283</sup>. Somente interpretando assim o texto é possível compreender a afirmação feita por Rousseau de que o governo monárquico é sempre inferior ao republicano; trata-se aí das monarquias existentes ao longo da história, nas quais não existe a separação entre soberano e governo exigida pelo autor<sup>284</sup>. Caso ele estivesse utilizando esses termos no significado específico de seu vocabulário, não faria sentido falar de governo republicano, já que a república não é uma forma de governo.

Os reis querem ter poderes absolutos, diz Rousseau, e os melhores entre eles desejam ser

---

<sup>281</sup> Ver *EL*, 3, X.

<sup>282</sup> Ver *EL*, 2, IV.

<sup>283</sup> É exatamente assim que o *CS*, 3, X, define o déspota: “l’usurpateur du pouvoir Souverain (...), celui qui se met au dessus des loix-mêmes.” (OCR3, p. 423)

<sup>284</sup> Nas *Cartas escritas da montanha*, quinta carta, o autor opõe novamente as repúblicas e as monarquias empíricas para explicitar a conjunção da soberania e do governo que existe nestas últimas: “Le mot de *Gouvernement* n’a pas le même sens dans tous les pays, parce que la constitution des États n’est pas par tout la même. (...) Dans les Monarchies où la puissance exécutive est jointe à l’exercice de la souveraineté, le *Gouvernement* n’est autre chose que le Souverain lui-même, agissant par ses Ministres, par son Conseil, ou par des Corps qui dépendent absolument de sa volonté. Dans les Républiques, surtout dans les Démocraties, où le Souverain n’agit jamais immédiatement par lui-même, c’est autre chose. Le *Gouvernement* n’est alors que la puissance exécutive, et il est absolument distinct de la souveraineté.” (OCR3, p. 770-771) O que Rousseau deixa aí subentendido é que a palavra *soberano* também não tem o mesmo sentido em todos os países, já que nas monarquias ela é tomada como um sinônimo de rei, ao passo que nas repúblicas ela se refere ao povo.

maus, caso lhes agrade, sem deixar de ser senhores, de modo que o seu interesse principal será tornar o povo fraco e miserável para que nunca lhes oponha resistência<sup>285</sup>. No capítulo XV das *Considerações sobre o governo da Polônia*, o autor dá a entender que as monarquias européias de seu tempo eram governadas de acordo com os caprichos e as vontades momentâneas dos personagens ligados ao poder, e não por princípios fixos, uma descrição que se aproxima daquela feita por Montesquieu dos Estados despóticos<sup>286</sup>. Para Rousseau, as potências cristãs não respeitam nenhum compromisso contrário ao seu interesse imediato:

Encore si cet intérêt étoit toujours vrai, la connoissance de ce qu'il leur convient de faire pourroit faire prévoir ce qu'elles feront. Mais ce n'est presque jamais la raison d'Etat qui les guide, c'est l'intérêt momentané d'un Ministre, d'une fille, d'un favori; c'est le motif qu'aucune sagesse humaine n'a pu prévoir qui les détermine tantot pour, tantot contre leurs vrais intérêts. De quoi peut-on s'assurer avec des gens qui n'ont aucun système fixe, et qui ne se conduisent que par des impulsions fortuites ? Rien n'est plus frivole que la science politique des Cours : comme elle n'a nul principe assuré, l'on n'en peut tirer aucune consequence certaine; et toute cette belle doctrine des intérêts des Princes est un jeu d'enfans qui fait rire les hommes sensés. (OCR3, p. 1.037-1.038)<sup>287</sup>

Tal é o triste quadro que resulta quando indivíduos se apropriam da coisa pública como se ela nada mais fosse do que um instrumento para seu prazer pessoal.

O caráter antagônico das idéias de Montesquieu e de Rousseau acerca da monarquia fica ainda mais evidente quando se lê no *Contrato Social* que há muitas diferenças entre os Estados livres e os monárquicos, pois, “dans les premiers tout s’employe à l’utilité commune; dans les

---

<sup>285</sup> Ver a nota de rodapé no CS, 3, X: “Il est vrai qu’Aristote (...) distingue le Tyran du Roi, en ce que le premier gouverne pour sa propre utilité et le second seulement pour l’utilité de ses sujets; mais (...) il s’en suivroit de la distinction d’Aristote que depuis le commencement du monde il n’auroit pas encore existé un seul Roi.” (OCR3, p. 423) Comparar com os *Escritos sobre o abade de Saint-Pierre*: “Toute l’occupation des Rois, ou de ceux qu’ils chargent de leurs fonctions, se rapporte à deux seuls objets, étendre leur domination au dehors et la rendre plus absolue au dedans. Toute autre vüe, ou se rapporte à l’une de ces deux, ou ne leur sert que de prétexte. Telles sont celles du *bien public*, du *bonheur des sujets*, de la *gloire de la nation*, mots à jamais proscrits des cabinets et si lourdement employés dans les édits publics qu’ils n’annoncent jamais que des ordres funestes et que le peuple gémit d’avance quand ses maîtres lui parlent de leurs soins paternels.” (OCR3, p. 592)

<sup>286</sup> É interessante notar que, no *Segundo Discurso*, Rousseau também oferece uma descrição do despotismo que lembra bastante a de Montesquieu: “C’est ici [le despotisme] le dernier terme de l’inégalité (...): C’est ici que tous les particuliers redeviennent égaux parce qu’ils ne sont rien, et que les Sujets n’ayant plus d’autre Loi que la volonté du Maître, ni le Maître d’autre regle que ses passions, les notions du bien et les principes de la justice s’évanouissent de relief”; o despotismo “est le fruit d’un excès de corruption.” (OCR3, p. 191)

<sup>287</sup> [“Se, ao menos, esse interesse fosse sempre verdadeiro, o conhecimento do que lhes convém fazer poderia fazer prever o que elas fariam. Porém, não é quase nunca a razão de Estado que as guia: é o interesse momentâneo de um ministro, de uma jovem, de um favorito; é o motivo que nenhuma sabedoria humana pôde prever, que os determina ora a favor, ora contra seus verdadeiros interesses. De que podemos ter certeza com pessoas que não têm nenhum sistema fixo, e que só se conduzem por impulsos fortuitos? Nada é mais frívolo que a ciência política das cortes. Como ela não tem nenhum princípio seguro, não podemos tirar dela nenhuma consequência certa; e toda essa bela doutrina dos interesses dos príncipes é um jogo de crianças que faz rir os homens sensatos.”]



autres, les forces publiques et particulieres sont réciproques, et l'une s'augmente par l'affoiblissement de l'autre. Enfin au lieu de gouverner les sujets pour les rendre heureux, le despotisme les rend misérables pour les gouverner.” (OCR3, p. 415)<sup>288</sup> Se era nas monarquias que Montesquieu enxergava possibilidades concretas para o estabelecimento de Estados moderados, nos quais o governo da lei faz os homens livres, algo totalmente oposto ao caráter dos Estados despóticos, para Rousseau elas representavam um caminho conduzindo inevitavelmente ao despotismo. Os próprios termos empregados pelo autor revelam a inviabilidade da conciliação entre liberdade política e monarquia.

Novas facetas dessa antinomia manifestam-se na série de relações delineadas por Rousseau entre as várias formas de governo e um conjunto de elementos circunstanciais que marcam a existência dos povos, tais como o clima em que vivem, a fertilidade e a extensão do território que habitam, ou ainda o número de cidadãos que os compõem. Na medida em que Montesquieu havia descrito relações dessa mesma espécie, a comparação entre suas idéias é bastante proveitosa.

## **Os diferentes governos e suas condições de existência**

### **I. A grandeza dos Estados**

Em *O Espírito das Leis*, o tamanho dos Estados é um aspecto tratado no livro 8, sobre “A corrupção dos princípios nos três governos”, no qual Montesquieu propõe o que ele crê serem os meios eficazes para evitar essa corrupção. Para tanto, diz o autor, é preciso que os Estados mantenham limites condizentes com a sua natureza<sup>289</sup>. As repúblicas devem vigorar em territórios pequenos, a fim de que as riquezas individuais não se tornem desmedidas, e para que o bem

---

<sup>288</sup> CS, 3, VIII. [“nos primeiros, tudo se emprega na utilidade comum; nos outros, as forças públicas e particulares são recíprocas, e uma cresce pelo enfraquecimento da outra. Enfim, em lugar de governar os súditos para torná-los felizes, o despotismo os torna miseráveis para governá-los.”] Comparar com o *Discurso sobre a economia política*: “En établissant la volonté générale pour premier principe de l'économie publique et regle fondamentale du gouvernement, je n'ai pas cru nécessaire d'examiner sérieusement si les magistrats appartiennent au peuple ou le peuple aux magistrats, et si dans les affaires publiques on doit consulter le bien de l'état ou celui des chefs. Depuis long-tems cette question a été décidée d'une maniere par la pratique, et d'une autre par la raison; et en général ce seroit une grande folie d'espérer que ceux qui dans le fait sont les maîtres, préféreront un autre intérêt au leur. Il seroit donc à propos de diviser encore l'économie publique en populaire et tyrannique. La premiere est celle de tout état, où regne entre le peuple et les chefs unité d'intérêt et de volonté; l'autre existera nécessairement par-tout où le gouvernement et le peuple auront des intérêts différens et par conséquent des volontés opposées.” (OCR3, p. 247) Ver também *CGP*, X: “On regarde en France comme une maxime d'Etat de fermer les yeux sur beaucoup de choses; c'est à quoi le despotisme oblige toujours” (OCR3, p. 1.002).

<sup>289</sup> Ver *EL*, 8, XX.

comum esteja mais próximo de cada cidadão, isto é, seja mais bem conhecido<sup>290</sup>. As monarquias cabem aos Estados de tamanho medíocre, onde elas podem existir em uma espécie de equilíbrio: caso seu território fosse pequeno, elas tenderiam a se transformar em repúblicas; caso fosse muito grande, o perigo seria o abuso de poder por membros do governo que tentariam desobedecer às ordens do soberano valendo-se das dificuldades que este teria para vigiá-los e puni-los<sup>291</sup>. O despotismo, por fim, só pode ser natural aos grandes impérios, porque neles se requer presteza nas resoluções para suprir as distâncias, bem como o uso do medo para impedir a negligência das autoridades colocadas nas regiões mais longínquas; é preciso que uma pessoa apenas transmita a vontade do déspota, e que ela mude incessantemente, tal como os acidentes que se multiplicam no Estado na proporção de sua grandeza<sup>292</sup>.

Mesmo que pareça apenas uma questão espacial ou geográfica, essa classificação com base no tamanho dos Estados também possui uma dimensão histórica. De acordo com Paul Vernière, “Montesquieu substituiu uma tripartição fundada em categorias numéricas: o *único*, o *múltiplo*, o *total*, por uma nova tripartição espaço-temporal: o passado, o presente e o *longínquo* (o duplo exotismo no tempo e no espaço)” (VERNIÈRE, 1980, p. 323)<sup>293</sup>, cada tipo de governo correspondendo a uma época histórica, respectivamente a república à Antigüidade, a monarquia à era moderna, e o despotismo tanto ao mundo exótico do oriente quanto ao futuro possível dos reinos europeus. Nesse sentido, Montesquieu buscou demonstrar que, na modernidade, a monarquia era a forma de governo mais adequada porque a república “was a thing of the past. (...) The modern state was large, its culture diffuse, while the ancient republic had to be small and governed by a shared civic ethos.” (SHKLAR, 1998, p. 245-246)<sup>294</sup> Já o despotismo, presente nos

---

<sup>290</sup> Ver *EL*, 8, XVI. Ver também *CR*, IX, onde Montesquieu aponta o crescimento territorial como um dos motivos decisivos para a corrupção do governo de Roma.

<sup>291</sup> Ver *EL*, 8, XVII.

<sup>292</sup> Ver *EL*, 8, XIX.

<sup>293</sup> Isto é igualmente destacado por Raymond Aron (2002). Segundo ele, Montesquieu combinou estreitamente os regimes políticos e as espécies sociais, chegando assim aos seus três tipos ideais: a cidade republicana da Antigüidade, Estado de pequenas dimensões; a monarquia europeia moderna, cuja essência era a diferenciação das ordens; e o despotismo asiático, Estado de dimensões extremas e do poder absoluto de um só.

<sup>294</sup> [“era coisa do passado. (...) O Estado moderno era grande, sua cultura difusa, ao passo que a antiga república tinha que ser pequena e governada por um etos cívico compartilhado.”] Em sua perspicaz leitura d’*O Espírito das Leis*, Catherine Larrère chama a atenção para o contraste feito por Montesquieu entre os governos democráticos e os monárquicos: “[la monarchie] est le gouvernement modéré par excellence, comme la démocratie était la république. La comparaison avec la démocratie généralise le modèle monarchique: c’est un gouvernement modéré, c’est-à-dire libéral, tempéré, accommodant, protégeant la sûreté de ses sujets devenus citoyens. Ses caractéristiques propres, différences d’ordres, privilèges, particularismes provinciaux, législation compliquée..., qui étaient au centre de l’analyse jusqu’au milieu du livre V, apparaissent alors comme les seules formes d’existence actuelle du gouvernement modéré; la démocratie, moins stable, trop héroïque, mal adaptée à la modernité, est définitivement

Estados asiáticos do século XVIII, permanecia como uma ameaça latente de degeneração do regime monárquico em função do abuso do poder pelos reis absolutistas da Europa. “Les fleuves courent se mêler dans la mer”, adverte Montesquieu: “les monarchies vont se perdre dans le despotisme.” (OCM2, p. 364)<sup>295</sup>

O raciocínio de Rousseau quanto à questão do tamanho dos Estados e os governos busca fixar uma proporção matemática entre eles<sup>296</sup>. De acordo com o autor, o número de magistrados superiores, isto é, aqueles com poder decisório, tem de estar em uma razão inversa à do número de cidadãos, uma vez que isto garante que o governo disponha da força necessária para fazer cumprir a lei<sup>297</sup>. Decorre dessa regra que as democracias convêm aos Estados pequenos, as aristocracias aos médios e as monarquias aos grandes. Quando se analisa mais de perto tais relações, percebe-se melhor como Rousseau retoma os argumentos de Montesquieu e os reconfigura para adequá-los a seus propósitos. A pequenez do Estado, diz Rousseau, permite que nas democracias haja mais proximidade entre os cidadãos e suas opiniões acerca do bem público, além de promover a igualdade das classes e das fortunas<sup>298</sup>. Nas aristocracias, não é preciso que os cidadãos tenham tantas virtudes quanto os do governo popular, mas é fundamental que o Estado não seja grande; caso contrário, os chefes, devendo ser distribuídos para administrá-lo, poderiam se fazer passar pelo soberano em suas respectivas jurisdições, usurpando sua autoridade<sup>299</sup>. As características dos grandes Estados, por exigirem um governo bastante concentrado, conduzem à monarquia e, junto com ela, a uma série de inconvenientes, como a implantação de ordens intermediárias para suprir a distância entre o príncipe e os súditos<sup>300</sup>,

---

rejetée dans le passé. Toute tentative de la faire revivre est vouée à l'échec, comme le montre l'exemple anglais. Négativement: la tentative de Cromwell fut un désastre. Positivement: ‘il fallut se reposer dans le gouvernement même que l'on avait proscrit’, la monarchie.” (LARRÈRE, 2001, p. 170) Sobre os motivos do fracasso dos ingleses em instaurar a república, Ver *EL*, 3, III.

<sup>295</sup> *EL*, 8, XVII. [“Os rios correm para se juntar no mar: as monarquias vão se perder no despotismo.”]

<sup>296</sup> Deve-se ressaltar que Rousseau considera o tamanho dos Estados não somente por sua extensão territorial, mas também pela quantidade dos cidadãos.

<sup>297</sup> Ver *CS*, 3, III.

<sup>298</sup> Ver *CS*, 3, IV. Comparar com *EL*, 5, VI: “Comme l'égalité des fortunes entretient la frugalité, la frugalité maintient l'égalité des fortunes. Ces choses, quoique différentes, sont telles qu'elles ne peuvent subsister l'une sans l'autre; chacune d'elles est la cause et l'effet; si l'une se retire de la démocratie, l'autre la suit toujours.” (OCM2, p. 279-280) Ver, mais adiante, a discussão sobre o luxo.

<sup>299</sup> Ver *CS*, 3, V. Pode-se ver a influência da obra de Montesquieu sobre Rousseau também na descrição do espírito que deve animar os cidadãos nas aristocracias. Em *O Espírito das Leis*, lê-se que a moderação baseada na virtude é a alma dos governos aristocráticos, pois ela torna os nobres iguais entre si. Rousseau diz que a aristocracia exige menos virtudes do que as democracias, mas requer a moderação entre os ricos o contentamento entre os pobres. Para Robert Derathé, em seus comentários à edição da Pléiade do *Contrato Social*, foi para render homenagem a Montesquieu que Rousseau fez da moderação a virtude apropriada às aristocracias.

<sup>300</sup> Ver *CS*, 3, VI: Nas monarquias, para garantir as ligações entre as partes do Estado, é preciso recorrer às ordens

ordens geralmente compostas por indivíduos inaptos para as funções que ocupam<sup>301</sup>. A mesma incapacidade, acusa Rousseau, costuma estar presente também nos próprios monarcas, cuja ambição desmedida leva-os sempre a desejar um território maior do que eles têm condições de governar, cabendo ao povo o ônus dessa sede de conquistas.

A distribuição dos cidadãos sobre o território também entra na equação rousseauiana. Seja grande ou pequeno, o número de habitantes tem de ser visto no contexto da ocupação do país. Quanto mais próximo vive o povo, mais dificuldades o governo encontra para usurpar a soberania; as multidões podem reunir-se rapidamente nas praças públicas para frustrar as conspirações que se tramam contra elas. Porém, onde a população está muito dispersa sobre o território, sua capacidade de articulação é mínima, o que favorece os governos tirânicos, cuja vantagem é, como Montesquieu havia assinalado, a de agir a grandes distâncias. “Les pays les moins peuplés sont ainsi les plus propres à la Tirannie”, conclui Rousseau: “les bêtes féroces ne regnent que dans les déserts.” (OCR3, p. 419)<sup>302</sup>

Recapitulando, Rousseau recomenda a administração aristocrática aos Estados medianos, ao passo que Montesquieu acreditava que neles a monarquia era mais apropriada. Essa divergência é muito significativa, pois revela uma diferença fundamental em suas opiniões acerca da melhor forma de governo. Antes de tratar delas, vale fazer duas advertências. A primeira é a de que nem Montesquieu nem Rousseau conceberam suas obras com o intuito de descrever qual seria a forma de governo ideal, a única que poderia ser chamada de justa e legítima, em função da

---

intermediárias, “Il faut des Princes, des Grands, de la noblesse” (OCR3, p. 410). Rousseau reconhece a necessidade daquilo que Montesquieu havia apontado como a própria essência dos governos monárquicos, isto é, os “poderes intermediários, subordinados e dependentes”, dos quais o mais natural é a nobreza. Ver *EL*, 2, IV.

<sup>301</sup> Apesar de ser um aristocrata e um defensor dos direitos da nobreza, Montesquieu também não deixou de fazer críticas às cortes. Ver *EL*, 3, V: “Qu’on lise ce que les historiens de tous les temps ont dit sur la cour des monarques; qu’on se rappelle les conversations des hommes de tous les pays sur le misérable caractère des courtisans : ce ne sont point des choses de spéculation, mais d’une triste expérience. (...) L’ambition dans l’oisiveté, la bassesse dans l’orgueil, le désir de s’enrichir sans travail, l’aversion pour la vérité, la flatterie, la trahison, la perfidie, l’abandon de tous ses engagements, le mépris des devoirs du citoyen, la crainte de la vertu du prince, l’espérance de ses foiblesses, et plus que tout cela, le ridicule perpétuel jeté sur la vertu, forment, je crois, le caractère du plus grand nombre des courtisans, marqué dans tous les lieux et dans tous les temps. Or il est très malaisé que la plupart des principaux d’un État soient malhonnêtes gens, et que les inférieurs soient gens de bien; que ceux-là soient trompeurs, et que ceux-ci consentent à n’être que dupes.” (OCM2, p. 255-256)

<sup>302</sup> *CS*, 3, VIII. [“Os países menos povoados são assim os mais propícios à tirania: as bestas ferozes reinam somente nos desertos.”] Por esse motivo, não se pode concordar totalmente com os comentários de Bertrand de Jouvenel (1980, p. 424-427). Para ele, Montesquieu pensava que os problemas relativos ao tamanho dos Estados eram basicamente “geográficos”, isto é, manifestavam-se em termos de comunicação e transporte das ordens governamentais. No caso de Rousseau, Jouvenel diz que a questão era bem diferente, pois se tratava dos sentimentos humanos envolvidos na obediência às leis executadas pelos governantes, de modo que nos grandes Estados era o grau de responsabilidade sentido pelos cidadãos que estava em jogo. Porém, como se pode ver, o aspecto geográfico também tem um peso nas reflexões de Rousseau.

qual todas as outras seriam meras degenerações: a superioridade em questão é relativa, e não absoluta. A segunda, decorrente da anterior, é que quando se diz que os dois pensadores indicaram cada qual uma forma de governo como superior às outras, isto não deve ser confundido com a afirmação de que eles tenham acreditado que essas formas fossem modelos aplicáveis a qualquer época, lugar ou povo. Por mais vantagens que, em si mesmos, os tipos de administração pública destacados pelos dois autores pudessem ter sobre os demais, suas possibilidades de sucesso em casos concretos dependiam do conjunto de circunstâncias que se está analisando nestas páginas.

Ao longo d’*O Espírito das Leis*, a admiração de Montesquieu pelas monarquias manifesta-se em diversos momentos. Um bom exemplo se encontra no histórico feito pelo autor das origens das monarquias modernas a partir dos costumes das nações germânicas que invadiram o Império Romano. Avaliando as transformações pelas quais, através dos séculos, passaram as práticas políticas dessas nações, Montesquieu conclui dizendo que “il est admirable que la corruption du gouvernement d’un peuple conquérant ait formé la meilleure espèce de gouvernement que les hommes aient pu imaginer.” (OCM2, p. 409)<sup>303</sup> Comparadas às repúblicas, as monarquias têm mais presteza na condução dos negócios públicos, mas isto não significa que haja precipitação, dado que as leis e seus guardiões moderam a rapidez que as decisões do governante único poderiam ter<sup>304</sup>. Quanto às vantagens sobre o despotismo, elas são apontadas no capítulo intitulado “Da excelência do governo monárquico”<sup>305</sup>, cujo título, por si mesmo, já é uma declaração. Nele, o autor explica que a existência de ordens intermediárias sob a dependência do príncipe, característica que deriva da natureza das monarquias, faz com que o Estado seja mais estável, a constituição mais sólida, e a pessoa dos que governam mais garantida. “C’est dans les monarchies que l’on verra”, afirma Montesquieu, “autour du prince les sujets recevoir ses rayons; c’est là que chacun, tenant, pour ainsi dire, un plus grand espace, peut exercer ces vertus qui donnent à l’âme, non pas de l’indépendance, mais de la grandeur.” (OCM2, p. 292)<sup>306</sup> Os elogios do autor não se dirigem, portanto, a qualquer tipo de governo em que os reis são soberanos, mas àqueles nos quais a nobreza e outras ordens desempenham um papel político ativo, sem o que a

---

<sup>303</sup> *EL*, 11, VIII. [“é espantoso que a corrupção do governo de um povo conquistador tenha gerado a melhor forma de governo que os homens puderam imaginar.”]

<sup>304</sup> Ver *EL*, 5, X.

<sup>305</sup> Ver *EL*, 5, XI.

<sup>306</sup> *EL*, 5, XII. [“É nas monarquias que veremos, em torno do príncipe, os súditos receberem sua influência; é ali que cada um, ocupando, por assim dizer, maior espaço, pode exercer essas virtudes que dão à alma não independência, mas grandeza.”]

autoridade do monarca degeneraria em despotismo. Montesquieu reconhecia que a maioria dos reinos europeus de sua época não correspondia totalmente a esse modelo, e dividiu na constituição da Inglaterra o caso ímpar de um Estado cujo objetivo direto era a liberdade promovida pela distribuição dos poderes em diversas entidades políticas<sup>307</sup>. Diferentes dela, as demais monarquias buscavam somente a glória de seus cidadãos, do Estado e do príncipe<sup>308</sup>. Contudo, para Montesquieu essa glória podia gerar um espírito de liberdade capaz de construir grandes coisas, e por isso ele pensava que os povos que não viviam sob uma constituição como a inglesa não deveriam se sentir mortificados por possuírem uma liberdade limitada, pois na política como em todas as coisas, vale a máxima de que o meio-termo geralmente é a melhor condição para os homens<sup>309</sup>.

A superioridade da mediania também está na base da opção de Rousseau pela aristocracia como melhor forma de governo<sup>310</sup>. Muito embora ele afirme no *Contrato Social* que cada tipo de governo é o mais adequado em certos casos, e o pior em outros<sup>311</sup>, isto não quer dizer que ele não visse em um deles mais qualidades do que nos demais. Por um lado, há todo um conjunto de exigências extremamente difíceis de preencher para que a democracia possa existir, o que a torna um governo mais conveniente aos deuses do que aos homens<sup>312</sup>. Por outro, a monarquia é sujeita a uma série de problemas que fazem dela um mal necessário dos grandes Estados, e por esse

---

<sup>307</sup> Ver, no próximo capítulo, a análise da constituição da Inglaterra.

<sup>308</sup> Ver *EL*, 11, VI. Montesquieu também aceita que a maioria dos reinos europeus era de governos moderados, não no mesmo grau que a Inglaterra, mas ainda assim merecedores desse título, já que neles o príncipe tinha em suas mãos os poderes legislativo e executivo, mas deixava a seus súditos o exercício do poder judiciário.

<sup>309</sup> Outra vantagem que a mediania territorial confere aos Estados se mostra no tocante à força defensiva, como se lê em *EL*, 9, VI: “Pour qu’un État soit dans sa force, il faut que sa grandeur soit telle, qu’il y ait un rapport de la vitesse avec laquelle on peut exécuter contre lui quelque entreprise, et la promptitude qu’il peut employer pour la rendre vaine. Comme celui qui attaque peut d’abord paroître partout, il faut que celui qui défend puisse se montrer partout aussi; et par conséquent que l’étendue de l’État soit médiocre, afin qu’elle soit proportionnée au degré de vitesse que la nature a donné aux hommes pour se transporter d’un lieu à un autre.” (OCM2, p. 373) As monarquias da França e da Espanha, acrescenta Montesquieu, são exatamente da grandeza requerida para se defenderem com eficiência.

<sup>310</sup> Ver a sexta das *Cartas escritas da montanha*: “Les diverses formes dont le Gouvernement est susceptible se réduisent à trois principales. Après les avoir comparées par leurs avantages et par leurs inconvénients, je donne la préférence à celle qui est intermédiaire entre les deux extrêmes et qui porte le nom d’Aristocratie.” (OCR3, p. 808)

<sup>311</sup> Ver *CS*, 3, III.

<sup>312</sup> Ver *CS*, 3, IV: “Premierement un État très petit où le peuple soit facile à rassembler et où chaque citoyen puisse aisément connoître tous les autres : secondement une grande simplicité de mœurs qui prévienne la multitude d’affaires et de discussions épineuses : Ensuite beaucoup d’égalité dans les rangs et dans les fortunes, sans quoi l’égalité ne sauroit subsister longtems dans les droits et l’autorité : Enfin peu ou point de luxe; car, ou le luxe est l’effet des richesses, ou il les rend nécessaires; il corrompt à la fois le riche et le pauvre, l’un par la possession l’autre par la convoitise; il vend la patrie à la mollesse à la vanité; il ôte à l’État tous ses Citoyens pour les asservir les uns aux autres, et tous à l’opinion.” (OCR3, p. 405)

motivo ela é indesejável a todos os povos que puderem evitá-la<sup>313</sup>. Quanto à aristocracia, antes de enumerar suas vantagens, Rousseau mostra que é preciso discernir quais são suas várias modalidades. Ele descreve a gênese de cada uma delas de um ponto de vista histórico, dizendo que as primeiras sociedades foram governadas por aristocracias sob o comando dos indivíduos mais velhos e sábios; posteriormente, a aristocracia tornou-se eletiva, e por fim o poder foi convertido em um bem de família a ser transmitido de pai para filho. Ao considerar essas três subespécies do governo aristocrático, Rousseau afirma que “La premiere ne convient qu’à des peuples simples; la troisieme est le pire de tous les Gouvernements. La deuxieme est le meilleur : c’est l’Aristocratie proprement dite.” (OCR3, p. 406)<sup>314</sup> Entre as razões da excelência da aristocracia eletiva, o autor indica o fato de que a escolha de um pequeno número de magistrados permite que requisitos como a honestidade, o conhecimento e a experiência sejam levados em conta no processo de seleção dos governantes, e não somente a fortuna pessoal. Ademais, a facilidade para reunir as assembléias e a presteza com que se executam os negócios públicos também são vantagens essenciais. Segundo Rousseau, trata-se do sistema de administração que usa da maneira mais racional os recursos humanos do Estado, na medida em que ele consegue produzir maior eficiência recorrendo apenas aos indivíduos mais capazes. Afinal, “c’est l’ordre le meilleur et le plus naturel que les plus sages gouvernent la multitude, quand on est sûr qu’ils la gouverneront pour son profit, et non pour le leur” (OCR3, p. 407)<sup>315</sup>.

Sobre a existência desses cidadãos notáveis que compõem o governo aristocrático, tem-se de ressaltar algumas especificidades no contexto do pensamento rousseauiano. De acordo com Alan Bloom, o autor condenava a aristocracia hereditária porque os nobres tendem a nutrir a ilusão de que seus direitos são independentes da vontade do povo, e em conseqüência

---

<sup>313</sup> Além da incompetência dos auxiliares do monarca e da ambição do próprio governante, já mencionadas acima, há também o grave problema da sucessão no trono. Nas coroas eletivas, ocorrem intervalos perigosos entre um governo e outro, bem como a possibilidade de que se introduza a venalidade no processo de escolha. Nas coroas hereditárias não existem males menores do que esse, uma vez que “substituant l’inconvénient des régences à celui des élections, on a préféré une apparente tranquillité à une administration sage, et qu’on a mieux aimé risquer d’avoir pour chefs des enfans, des monstres, des imbécilles, que d’avoir à disputer sur le choix des bons Rois” (OCR3, p. 411).

<sup>314</sup> CS, 3, V. [“A primeira só convém a povos simples; a terceira é o pior de todos os governos. A segunda é o melhor; é a aristocracia propriamente dita.”] O desprezo de Rousseau pela aristocracia hereditária encontra um precedente em *EL*, 8, V, onde Montesquieu a descreve como sendo a corrupção extrema do governo aristocrático.

<sup>315</sup> CS, 3, V. [“a melhor ordem e a mais natural é que os mais sábios governem a multidão, quando estamos certo de que eles a governarão para o benefício dela, e não para o deles.”] Essa idéia de que há uma ordem natural na maneira como os homens devem ser governados também é enunciada no tocante às dificuldades para a efetivação da democracia, quando Rousseau escreve que “Il est contre l’ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné.” (OCR3, p. 404) Por “natural”, nesses casos, deve-se entender a “natureza das coisas” políticas, ou seja, a lógica própria à boa disposição da sociedade civil.

compartilham um interesse como classe que os separa do restante da sociedade. É por isto que,

S’opposant à toute la tradition de la philosophie politique, Rousseau nie qu’une véritable aristocratie soit une classe politiquement identifiable. Dans les sociétés primitives, ceux qui sont le mieux équipés pour gouverner sont choisis presque naturellement, et cette solution est excellente mais inadéquate pour des sociétés plus développées. Le vote est l’unique manière légitime de choisir des gouvernants en nombre limité, car il garantit qu’ils se soumettront constamment à la volonté générale. (BLOOM, 1995, p. 633)<sup>316</sup>

O princípio de que é preciso procurar com cuidado, no conjunto dos cidadãos, “aqueles que são mais bem equipados para governar”, implica a idéia de que nem todos são igualmente aptos para exercer magistraturas, a não ser, talvez, em comunidades políticas muito pequenas e homogêneas onde reine a mediocridade dos talentos, e nas quais os negócios públicos sejam simples o bastante para poderem ser administrados por qualquer cidadão; ou seja, em uma democracia ideal. Em *O Espírito das Leis*<sup>317</sup>, lê-se que o sufrágio por sorte é da natureza da democracia, pois é um modo de eleição que não aflige ninguém e deixa a cada cidadão uma esperança razoável de servir à pátria. Rousseau concorda com a idéia de Montesquieu, mas diz que é preciso dar-lhe razões melhores. Para ele, a eleição por sorte é adequada ao governo democrático porque nele a magistratura é uma posição onerosa, e não uma vantagem. Por respeito à regra da isonomia, não se pode impor a um cidadão mais encargos do que aos outros, a menos que as leis façam isto sem obedecer a nenhuma vontade humana, somente encarregando aqueles que a sorte apontar. Esse procedimento teria poucos inconvenientes em uma verdadeira democracia, na qual os cidadãos fossem iguais nos costumes e nos talentos, nas máximas e nas fortunas. “Mais j’ai déjà dit”, lembra Rousseau, “qu’il n’y avoit point de véritable Démocratie.” (OCR3, p. 443)<sup>318</sup> Por isto, em se tratando dos regimes democráticos existentes, ele endossa as observações de Montesquieu sobre a conveniência de se escolher alguns magistrados pela sorte (como os juízes, por exemplo), quando se necessite apenas de bom senso e integridade para o cargo, e os outros pelo voto (como os postos militares), quando as funções demandem um talento específico.

A escolha dos governantes pelo voto, por sua vez, é a mais apropriada para o governo

---

<sup>316</sup> [“Opondo-se a toda a tradição da filosofia política, Rousseau nega que uma verdadeira aristocracia seja uma classe politicamente identificável. Nas sociedades primitivas, aqueles que são mais bem equipados para governar são escolhidos quase naturalmente, e essa solução é excelente, mas inadequada para sociedades mais desenvolvidas. O voto é a única maneira legítima de escolher governantes em número limitado, pois garante que eles se submeterão constantemente à vontade geral.”]

<sup>317</sup> Ver *EL*, 2, II.

<sup>318</sup> *CS*, 4, III. [“Mas eu já disse que não havia verdadeira democracia.”] Ver *CS*, 3, IV: “A prendre le terme dans la rigueur de l’acception, il n’a jamais existé de véritable Démocratie, et il n’en existera jamais.” (OCR3, p. 404)



aristocrático, a fim de que os mais sábios sejam colocados à frente da multidão. Rousseau mostra desse modo que o uso do termo aristocracia para designar o poder executivo chefiado por poucos magistrados é, para além do critério simplesmente numérico, uma indicação de que unicamente os melhores cidadãos devem compô-lo<sup>319</sup>. Isto, sem dúvida, não contraria a ferrenha crítica de Rousseau às desigualdades sociais. Mesmo no *Segundo Discurso*<sup>320</sup>, o filósofo reconhece que há desigualdades legítimas entre os componentes do corpo político, como aquelas por meio das quais a sociedade define a posição dos cidadãos e os favorece na medida dos serviços reais prestados por eles ao Estado. Assim, se Rousseau aceita que possa existir uma elite dentro da sociedade, ele deixa claro que seus membros não seriam distinguidos por uma linhagem hereditária ou pela posse de determinados bens materiais, e sim por ações que eles realizassem guiados pela virtude cívica<sup>321</sup>. Como se vê no *Contrato Social*, todos têm, de direito, a mesma possibilidade de atingir as honrarias civis, e cabe a cada um fazer por merecê-las: “la loi peut bien statuer qu’il y aura des privileges, mais elle n’en peut donner nommément à personne; la loi peut faire plusieurs Classes de Citoyens, assigner même les qualités qui donneront droit à ces classes, mais elle ne peut nommer tels et tels pour y être admis” (OCR3, p. 379)<sup>322</sup>. As leis, como expressão da vontade

---

<sup>319</sup> Nesse ponto, Rousseau segue Montesquieu não apenas na idéia de que a eleição por voto é da natureza do governo aristocrático, mas também na crença de que o espírito de igualdade extrema é pernicioso à república. Quando é movido por esse espírito, o povo perde a respeito devido aos governantes, e cada um quer ser igual a eles não só como cidadão, mas “comme magistrat, comme sénateur, comme juge, comme père, comme mari, comme maître.” (OCM2, p. 352) Sobre as conseqüências dessa situação para o Estado, ver o capítulo sobre “A degeneração da política e sua relação com a história”.

<sup>320</sup> Nota XIX.

<sup>321</sup> Ver, no *Projeto de constituição para a Córsega* (OCR3, p. 909-910), a crítica à nobreza feudal própria da monarquia, cujos direitos são hereditários e ligam-se aos indivíduos e às famílias, e o elogio à nobreza política própria da aristocracia, cujos direitos ligam-se ao corpo do qual seus membros fazem parte.

<sup>322</sup> CS, 2, VI. [“a lei pode muito bem estatuir que haverá privilégios, mas ela não pode dá-los nomeadamente a ninguém; a lei pode fazer diversas classes de cidadãos, assinalar inclusive as qualidades que darão direito a essas classes, mas ela não pode nomear estes ou aqueles para serem admitidos nelas”] Ver o *Projeto de constituição para a Córsega*, onde Rousseau propõe substituir a desigualdade de raça ou de habitação – cujas origens remontavam ao sistema feudal municipal que se pretendia abolir – pela divisão da nação corsa em três classes baseadas em uma desigualdade pessoal. Assim, haveria os cidadãos, os aspirantes e os patriotas. Os primeiros seriam aqueles corsos com vinte anos ou mais que prestassem juntos um juramento solene no momento da instituição do novo Estado, ou seja, os realizadores oficiais do pacto social. Os segundos seriam os corsos com menos de vinte anos nessa época, os quais ascenderiam à condição de patriotas quando se casassem e tivessem uma propriedade independente do dote de sua esposa. Os terceiros, por fim, tornar-se-iam cidadãos ao preencherem os requisitos de serem casados ou viúvos, terem pelo menos dois filhos vivos, possuírem uma moradia própria e uma propriedade rural suficiente para a sua subsistência. Ver igualmente *CGP*, XIII, onde Rousseau sugere que os membros ativos do Estado polonês sejam divididos em três classes devidamente identificadas por distintivos especiais. Para entrar na primeira delas, os jovens passariam por um período de experiência de três anos em funções como as de advogado, assessor, juiz e administrador. Após esse período, um exame severo da conduta desses funcionários por parte da dieta provincial decidiria pela continuidade de suas carreiras no governo. Os bem-sucedidos, que receberiam o título de servidores do Estado, poderiam então aspirar à segunda classe, a qual somente admitiria os indivíduos que houvessem sido eleitos nuncios na dieta por três vezes e recebido a aprovação de seus constituintes. Os membros do segundo nível seriam

geral, concebem todos os cidadãos de modo imparcial, mas é um fato que eles não são dotados exatamente com as mesmas qualidades<sup>323</sup>. O que a justiça demanda é que todos ofereçam ao Estado os serviços que sejam proporcionais aos seus talentos e às suas forças pessoais<sup>324</sup>.

## II. O sistema federativo

Tendo em vista as dificuldades que os Estados encontram para lidar com o problema de suas dimensões, tanto Montesquieu quanto Rousseau visualizaram na formação de federações uma opção política estratégica. Em *O Espírito das Leis*, o autor reflete sobre a fragilidade das pequenas repúblicas diante das potências estrangeiras e chega à conclusão de que, para remediá-la sem que tenham de mudar suas constituições internas, a melhor saída é que elas se unam em federações, podendo assim desfrutar de todas as vantagens do governo republicano juntamente com a força exterior de que dispõem as monarquias. Algo que chama a atenção no texto acerca desse assunto são os termos utilizados. Embora Montesquieu não seja um contratualista como Hobbes, Locke ou Rousseau em suas idéias sobre a origem dos Estados, ele emprega a linguagem típica desses escritores para descrever a gênese da república federativa: “Cette forme de gouvernement est une convention par laquelle plusieurs Corps politiques consentent à devenir citoyens d’un État plus grand qu’ils veulent former. C’est une société de sociétés, qui en font une nouvelle, qui peut s’agrandir par de nouveaux associés qui se sont unis.” (OCM2, p. 369)<sup>325</sup> Em todo *O Espírito das Leis*, esta é a única vez em que se usa a palavra convenção no sentido de uma associação política voluntariamente firmada com a finalidade de unir entidades independentes em um ser coletivo. É como se Montesquieu visse apenas no nível das relações internacionais a necessidade de recorrer ao critério de legitimidade que os contratualistas apontavam na instituição da sociedade civil pelos indivíduos.

---

chamados de cidadãos de escolha, e todos os componentes do senado precisariam passar por ele. A terceira e mais elevada das classes abrangeria os que tivessem recebido o cargo de senador-deputado por três vezes, sendo avaliados com méritos por seus pares. Caberia a esses distintos cidadãos os títulos de grande castelão e palatino, este último destinado aos que ocupariam, em caráter vitalício, os postos mais eminentes da república, podendo inclusive chegar ao trono.

<sup>323</sup> Ver CS, 1, IX: “au lieu de détruire l’égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avoit pu mettre d’inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit.” (OCR3, p. 367)

<sup>324</sup> Ver SD, nota XIX.

<sup>325</sup> EL, 9, I. [“Essa forma de governo é uma convenção pela qual diversos corpos políticos consentem em se tornar cidadãos de um Estado maior que eles desejam formar. É uma sociedade de sociedades, que produzem uma nova, que pode crescer por meio de novos associados que se uniram.”]

Para Montesquieu, são vários os benefícios que as repúblicas confederadas adquirem. Além de se tornarem mais aptas a resistir aos ataques externos, caso surjam sedições em alguma delas, os outros membros contribuirão para apaziguá-las. Assim, os abusos de uma parte com problemas serão corrigidos pelas partes sãs, e se um usurpador tentar obter o domínio sobre todas, logo encontrará dificuldades, já que a ascendência que ele assumir dentro de um dos Estados confederados alarmará os outros; estes lhe oporão resistência até derrotá-lo ou até que a federação se desfaça<sup>326</sup>. Entretanto, mesmo nesta situação extrema, nem tudo estará necessariamente perdido: o grande “État peut périr d’un côté sans périr de l’autre; la confédération peut être dissoute, et les confédérés rester souverains.” (OCM2, p. 370)<sup>327</sup> Foi graças ao estabelecimento de federações que, conforme o autor, povos antigos e modernos mantiveram a vitalidade de seus governos, embora nem todos os tipos de associações federativas sejam convenientes. O melhor é que elas se componham de Estados com a mesma natureza, sobretudo repúblicas, pois não é próprio das pequenas monarquias participarem de federações; Montesquieu acredita que elas só podem subsistir de um modo forçado dentro de desse tipo de arranjo político<sup>328</sup>. Certamente, não há um único modelo federativo possível, o que depende da força de cada membro associado e de como se procura regular a relação entre eles, seja no tocante ao número de votos nas assembleias comuns, ao pagamento dos tributos ou à eleição dos magistrados. Contudo, Montesquieu diz que se tivesse de apontar um bom exemplo de federação, ele escolheria o da Lícia, pela proporcionalidade que essa república estabeleceu na participação das cidades nela associadas. Um mau exemplo, por outro lado, encontrava-se na federação germânica, que permitia a seus membros fazerem alianças sem o consentimento dos outros, deixando-a a mercê dos problemas causados pela imprudência e ambição de cada um deles. Esta prática é condenável porque “Une république qui s’est unie par une confédération politique s’est donnée entière, et n’a plus rien à donner.” (OCM2, p. 372)<sup>329</sup>

Rousseau, por sua vez, não chegou a discutir o tema das federações no *Contrato Social*,

---

<sup>326</sup> Como se vê em *EL*, 10, VI, Montesquieu acreditava que era contra a natureza da constituição federativa que um Estado associado conquistasse outro, embora isto às vezes ocorresse: o exemplo dos suíços o demonstrava bem. No entanto, o autor pensava que nas repúblicas federativas mistas, nas quais a associação se dava entre pequenas repúblicas e pequenas monarquias, este tipo de conquista era menos chocante.

<sup>327</sup> *EL*, 9, I. [“Estado pode perecer de um lado sem perecer do outro; a confederação pode ser dissolvida, e os confederados permanecerem soberanos.”]

<sup>328</sup> Ver *EL*, 9, II.

<sup>329</sup> *EL*, 9, III. [“Uma república que se uniu por uma confederação política deu-se inteira, e não tem mais nada a dar.”]

tendo apenas deixado a indicação de que pretendia fazê-lo<sup>330</sup>. Todavia, em outras de suas obras ele enfrentou a questão. No *Extrato do projeto de paz perpétua do abade de Saint-Pierre*, Rousseau admitiu que não bastava pensar apenas nas maneiras de se aperfeiçoar a constituição interna dos Estados; era preciso considerar os embaraços e obstáculos envolvidos em suas relações externas. Dado que os habitantes de um país estão no estado civil entre si, mas permanecem no estado de natureza com o resto do mundo<sup>331</sup>, sempre há o perigo de que os conflitos suprimidos entre os cidadãos dêem lugar às guerras entre os Estados. Por isto, aqueles que se dedicam às questões públicas devem cuidar de prover a segurança dos corpos políticos evitando inimizades desnecessárias entre eles. “S’il y a quelque moyen de lever ces dangereuses contradictions”, escreve Rousseau,

ce ne peut être que par une forme de gouvernement confédérative, qui, unissant les Peuples par des liens semblables à ceux qui unissent les individus, soumette également les uns et les autres à l’autorité des Loix. Ce gouvernement paroît d’ailleurs préférable à tout autre, en ce qu’il comprend à-la-fois les avantages des grands et des petits Etats, qu’il est redoutable au-dehors par sa puissance, que les Loix y sont en vigueur, et qu’il est le seul propre à contenir également les Sujets, les Chefs et les Etrangers. (OCR3, p. 564)<sup>332</sup>

Trata-se então, por um lado, de conjugar os pontos favoráveis dos Estados grandes e dos pequenos, bem como, por outro, de promover em escala internacional uma convenção política similar ao pacto social firmado entre os homens, completando a passagem do estado de natureza para o domínio da lei positiva também na esfera dos corpos políticos soberanos. O que deve resultar dessa convenção é, como nas palavras de Montesquieu, uma “sociedade de sociedades”

---

<sup>330</sup> Em uma nota anexada ao capítulo XV do livro 3, e também no capítulo IX do livro 4. No livro 5 do *Emílio*, na parte em que apresentou um resumo dos temas que seriam tratados no *Contrato Social*, o filósofo esboçou algumas questões a serem examinadas acerca das ligas e confederações. Assim como Montesquieu, Rousseau pensava que elas deixavam cada Estado soberano no tocante aos assuntos internos, ao mesmo tempo em que os fortaleciam contra as agressões externas. Desse modo, era preciso estudar “comment on peut établir une bonne association fédérative, ce qui peut la rendre durable, et jusqu’à quel point on peut étendre le droit de la confédération sans nuire à celui de la souveraineté” (OCR4, p. 848)

<sup>331</sup> Sobre este ponto, ver o fragmento intitulado “Que o estado de guerra nasce do estado social” (OCR3, p. 601-612). Montesquieu falou sobre esse problema especificamente no caso dos príncipes entre si. Em *EL*, 26, XX, ele escreveu: “les princes, qui ne vivent point entre eux sous des lois civiles, (...) sont gouvernés par la force; ils peuvent continuellement forcer ou être forcés. De là il suit que les traités qu’ils ont faits par force sont aussi obligatoires que ceux qu’ils auroient faits de bon gré. (...) un prince (...) ne peut pas se plaindre d’un traité qu’on lui a fait faire par violence. C’est comme s’il se plaignoit de son état naturel; c’est comme s’il vouloit être prince à l’égard des autres princes, et que les autres princes fussent citoyens à son égard; c’est-à-dire, choquer la nature des choses.” (OCM2, p. 772-773)

<sup>332</sup> [“Se há algum meio de suprimir essas perigosas contradições, só pode ser por meio de uma forma de governo confederativo que, unindo os povos por laços semelhantes àqueles que unem os indivíduos, submete uns e os outros à autoridade das leis. Esse governo parece, aliás, preferível a todos os outros, uma vez que ele compreende ao mesmo tempo as vantagens dos grandes e dos pequenos Estados, que ele é temível exteriormente por sua potência, que as leis estão em vigor nele, e que ele é o único próprio para conter igualmente os súditos, os chefes e os estrangeiros.”]

onde os Estados são os cidadãos. Para conferir solidez e durabilidade à confederação, Rousseau afirma que é preciso fazer com que seus membros sejam tão dependentes entre si que nenhum deles esteja em condições de resistir sozinho a todos os outros; isto existindo, as alianças particulares que alguns membros poderiam tecer sempre encontrariam obstáculos intransponíveis para agir, pois a confederação faria nascer “une puissance effective, capable de forcer les ambitieux à se tenir dans les bornes du Traité général.” (OCR3, p. 573)<sup>333</sup>

Não é difícil notar que os requisitos desse tratado geral entre as nações são os mesmos critérios fundamentais do contrato social entre os indivíduos. Isto fica ainda mais claro quando Rousseau discute a possibilidade do estabelecimento de uma confederação unindo os Estados europeus: como um verdadeiro corpo político, ela levaria todos os membros a contribuir para o bem comum, a obedecer às leis e aos regulamentos fixados para eles, e a se submeter a uma força coativa e coercitiva que impediria os descontentes de se desligarem caso acreditassem que seu interesse particular fosse contrário ao interesse geral. A utilidade de tal arranjo político para os povos da Europa parece incontestável, visto que ele garantiria a paz no continente pondo fim a centenas de anos de conflitos. Contudo, a despeito dos benefícios implicados nesse projeto de união internacional, Rousseau não acreditava que ele seria executado, não porque fosse quimérico, mas porque “les hommes sont insensés, et que c’est une sorte de folie d’être sage au milieu des fous.” (OCR3, p. 589)<sup>334</sup> Na Europa do séc. XVIII, os monarcas jamais abdicariam de seus objetivos pessoais, que se resumiam a estender sua dominação no exterior e torná-la mais absoluta no interior<sup>335</sup>. Somente isto era motivo suficiente para que eles deixassem de pensar com seriedade em algo semelhante à confederação proposta por Saint-Pierre e analisada por Rousseau. Sem o concurso da vontade dos soberanos, a grande federação europeia nunca sairia do papel<sup>336</sup>. Por essa razão, pode-se conjecturar que, antes do tratado geral se transformar em uma realidade entre as nações, seria necessário que os Estados fossem fundados sobre os alicerces da legitimidade descritos no *Contrato Social*, pois então o despotismo dos príncipes não se colocaria

---

<sup>333</sup> *Extrato do projeto de paz perpétua*. [“uma potência efetiva, capaz de forçar os ambiciosos a se manter nos limites do tratado geral.”]

<sup>334</sup> *Extrato do projeto de paz perpétua*. [“os homens são insensatos, e que é uma espécie de loucura ser sábio em meio aos loucos.”]

<sup>335</sup> Ver o *Julgamento sobre o projeto de paz perpétua*.

<sup>336</sup> Ver o *Extrato do projeto de paz perpétua*: “si ces Corps politiques [les fédérations] sont encore en si petit nombre et si loin de la perfection dont on sent qu’ils seroient susceptibles, c’est que le mieux ne s’exécute pas comme il s’imagine, et qu’en Politique ainsi qu’en Morale, l’étendue de nos connoissances ne prouve gueres que la grandeur de nos maux.” (OCR3, p. 565) Para uma avaliação mais detalhada dos argumentos de Rousseau quanto à dificuldade de se instituir a confederação europeia, ver Windenberger (1899) e também Ramel e Joubert (2000).

como empecilho à convivência pacífica dos homens, dentro e fora de seus respectivos países.

Um outro texto rousseauiano interessante acerca do tema da federação são as *Considerações sobre o governo da Polônia*. Nesta obra, ao invés de trabalhar com a proposta de unir vários países em uma confederação, o que Rousseau tem em vista é apenas a reestruturação interna de um corpo político<sup>337</sup>. Advertindo os poloneses sobre os graves problemas que um grande território sempre traz ao seu povo<sup>338</sup>, o autor lhes aconselha a dividir sua monarquia em dezenas de administrações particulares dotadas de uma independência relativa, ainda que ligadas pela lei ao corpo do Estado: “appliquez-vous à étendre et perfectionner le système des Gouvernements fédératifs, le seul qui réunisse les avantages des grands et des petits Etats, et par là le seul qui puisse vous convenir.” (OCR3, p. 971)<sup>339</sup> Rousseau desejava que os trinta e três palatinados que compunham a Polônia se tornassem pequenos Estados associados em uma confederação. Assim, por um caminho inverso ao dos países republicanos, a Polônia poderia chegar ao mesmo resultado que eles, dando origem a um sistema federativo igualmente capaz de reunir “la force des grandes Monarchies et la liberté des petites Républiques” (OCR3, p. 1.010)<sup>340</sup>. Na interpretação de Ramel e Joubert (2000), esse sistema federativo sugerido aos poloneses teria sido inspirado no modelo suíço. Rousseau pensava que o mérito da Confederação Helvética<sup>341</sup> estava em ser uma aliança com finalidades essencialmente defensivas, cuja força conjunta fora capaz de fazer frente à ameaça externa representada pela casa dos Habsbourg. Seguindo o exemplo dado pelos suíços, os poloneses poderiam se preparar melhor para resistir aos ataques do império russo, principal perigo à sua independência<sup>342</sup>.

---

<sup>337</sup> Segundo Paul Dubouchet (2005, p. 52), essas duas possibilidades correspondem ao que se chama de “federalismo por agregação” e “federalismo por dissociação”, ambos tendo a meta de formar uma nova coesão política, com a diferença de que o primeiro parte de uma pluralidade originária, e o segundo de uma unidade pré-existente.

<sup>338</sup> Ver *CGP*, V: “Grandeur des Nations ! Etendue des états ! première et principale source des malheurs du genre humain, et surtout des calamités sans nombre qui minent et détruisent les peuples policés. Presque tous les petits Etats, républiques et monarchies indifféremment, prospèrent par cela seul qu’ils sont petits, que tous les citoyens s’y connoissent mutuellement et s’entregardent, que les chefs peuvent voir par eux-mêmes le mal qui se fait, le bien qu’ils ont à faire; et que leurs ordres s’exécutent sous leurs yeux. Tous les grands peuples écrasés par leurs propres masses gémissent, ou comme vous dans l’anarchie, ou sous les oppresseurs subalternes qu’une gradation nécessaire force les Rois de leur donner. Il n’y a que Dieu qui puisse gouverner le monde, et il faudroit des facultés plus qu’humaines pour gouverner de grandes nations.” (OCR3, p. 970-971)

<sup>339</sup> *CGP*, V. [“aplicai-vos a estender e aperfeiçoar o sistema dos governos federativos, o único que reúne as vantagens dos grandes e dos pequenos Estados, e por isto o único que pode vos convir.”]

<sup>340</sup> *CGP*, XI. [“a força das grandes monarquias e a liberdade das pequenas repúblicas”]

<sup>341</sup> Montesquieu referiu-se a essa confederação pelo nome de Ligas Suíças (*EL*, 9, I), e disse que ela era vista na Europa como uma “república eterna”. Além disso, completou o autor, sendo formadas apenas por unidades republicanas, tais ligas eram mais perfeitas do que a federação germânica, pois esta se compunha de cidades livres e principados.

<sup>342</sup> Na conclusão de seu estudo, Ramel e Joubert escrevem: “La pensée de Rousseau sur les relations internationales

### III. Os climas, a qualidade dos solos e a economia

Entre as circunstâncias abordadas por Montesquieu e Rousseau, a grandeza dos Estados não foi a única. O clima e a qualidade da terra, por influenciarem de modo decisivo a vida de seus habitantes, também foram discutidos por suas repercussões de ordem política.

Retomando a teoria dos climas desenvolvida por Montesquieu, tem-se que os comportamentos dos homens divergem de uma região para outra devido à ação que as diferentes temperaturas exercem sobre seus corpos e mentes; assim, o calor excessivo diminui a força e a coragem dos indivíduos, ao passo que o frio produz uma força física e espiritual que os torna capazes de ações duradouras, penosas, grandes e ousadas. Para o autor, então, “Il ne faut donc pas être étonné que la lâcheté des peuples des climats chauds les ait presque toujours rendus esclaves, et que le courage des peuples des climats froids les ait maintenus libres. C’est un effet qui dérive de sa cause naturelle.” (OCM2, p. 523)<sup>343</sup> Essas considerações servem de referência para uma comparação entre as realidades políticas da Ásia e da Europa. Após proceder a uma análise da distribuição dos climas nos dois continentes, Montesquieu afirma que o asiático não está propriamente na zona temperada do globo, de modo que nele há territórios muito frios que fazem fronteira com outros muito quentes; já no europeu, a zona temperada é bastante extensa, ocorrendo uma gradação na temperatura proporcional à latitude quando se vai do norte ao sul. Tudo isto faz com que na Ásia as nações se defrontem com grande desigualdade de forças, e que povos guerreiros, bravos e ativos encontrem-se diretamente com povos efeminados, preguiçosos, tímidos; é preciso que uns sejam conquistados e outros conquistadores. Na Europa, ao contrário, as nações se defrontam com forças semelhantes e com quase a mesma coragem. “C’est la grande raison”, conclui Montesquieu, “de la foiblesse de l’Asie et de la force de l’Europe, de la liberté de l’Europe et de la servitude de l’Asie (...). C’est ce qui fait qu’en Asie il n’arrive jamais que la liberté augmente; au lieu qu’en Europe elle augmente ou diminue selon les circonstances.”

---

repose ainsi sur une critique de l’abbé de Saint-Pierre et aboutit à l’idée selon laquelle la nature artificielle de l’État peut difficilement écarter la guerre. Une paix perpétuelle, fondée sur un ordre juridique et institutionnel, correspond dès lors à une chimère selon Rousseau. Cette réflexion reflète parfaitement un caractère suisse : critique d’un projet écartant le peuple et plaçant ses espoirs dans l’action des Princes, refus de l’absolutisme des grands États, nécessité de créer des confédérations de petits États sur l’exemple helvétique, critique d’une ostentation inhérente aux États – comme aux individus modernes – qui s’oppose à l’idéal suisse des bonnes mœurs.” (RAMEL e JOUBERT, 2000, p. 179)

<sup>343</sup> *EL*, 17, II. [“Não nos devemos espantar que a covardia dos povos de clima quente os tenha, quase sempre, tornado escravos, e que a coragem dos povos dos climas frios os tenha mantido livres. É uma consequência que deriva de sua causa natural.”]

(OCM2, p. 526)<sup>344</sup> Recuperando-se a tipologia política do autor, tem-se, portanto, uma tendência para o estabelecimento de governos despóticos nas regiões quentes, e outra para a formação de monarquias e repúblicas nas regiões frias e temperadas.

A natureza dos solos, pelas espécies de cultivo que exigem, leva igualmente a certas relações com a liberdade dos povos. Montesquieu diz que os governos de um só, tanto monárquicos quanto despóticos, geralmente ocorrem nos países férteis, ao passo que as repúblicas ocupam as terras de menor fertilidade<sup>345</sup>. Isto se verifica porque, como se mencionou anteriormente, a esterilidade das terras incute o hábito do trabalho e a sobriedade nos homens, tornando-os corajosos e apropriados à guerra por causa da luta diária que precisam travar para obter a subsistência. Já onde há solos férteis, existe também uma abundância aliada à indolência e ao amor pela conservação da vida<sup>346</sup>. Desse modo, as regiões que somente se tornaram habitáveis pelo labor humano, e que demandam trabalhos constantes para serem mantidas assim, atraem os governos moderados<sup>347</sup>. A predominância de terras férteis no país, por outro lado, conduz à dependência política pelo fato de os camponeses, formando a maior parte do povo, serem muito mais ciosos de seus afazeres particulares do que da manutenção de sua liberdade; seu maior interesse é a tranquilidade, não importa sob qual governo, e eles se submetem sem grande resistência ao poder do mais forte. Segundo Montesquieu, tal submissão é facilitada ainda mais pelo relevo, pois os países férteis são planícies onde o domínio dos governantes dificilmente pode ser desafiado<sup>348</sup>. Nos países montanhosos, menos expostos às conquistas, a liberdade reina e o governo moderado se conserva. Comparando novamente a Ásia e a Europa sob esse ponto de vista, o autor atribui à primeira a existência de grandes planícies nas quais se instalam

---

<sup>344</sup> *EL*, 17, III. [“Essa é a grande razão da fraqueza da Ásia e da força da Europa, da liberdade da Europa e da servidão da Ásia (...). É isto que faz com que na Ásia jamais aconteça de a liberdade aumentar, ao passo que na Europa ela aumenta ou diminui segundo as circunstâncias.”] Para Montesquieu, então, o despotismo estava, por assim dizer, “naturalizado” na Ásia, isto é, explicava-se por causas ambientais que geravam homens capazes de suportar as violências feitas pelo déspota à própria natureza humana.

<sup>345</sup> Ver *EL*, 18, I.

<sup>346</sup> Ver *EL*, 18, IV. Comparar com o capítulo anterior: “Les pays ne sont pas cultivés en raison de leur fertilité, mais en raison de leur liberté; et si l’on divise la terre par la pensée, on sera étonné de voir la plupart du temps des déserts dans ses parties les plus fertiles, et de grands peuples dans celles où le terrain semble refuser tout.” (OCM2, p. 532)

<sup>347</sup> Ver *EL*, 18, VI.

<sup>348</sup> Conforme escreve Alain Grosrichard, os relatos dos viajantes europeus que visitaram o Oriente reforçam a imagem do déspota onividente, “senhor dos olhares”, que usa essa capacidade ampla de visualização para manter sua autoridade absoluta. Além disso, ele também é o senhor dos significantes, pois suas ordens não existem para ser interpretadas, e sim cumpridas rigidamente, tal qual se expressam no gesto ou na palavra que dele emana. Neste sentido, “os Estados despóticos precisam de vastas planícies desertas: espaço transparente, sem obstáculo, sem segredo, exposto ao olhar de todos os lados. Acrescentemos: esse espaço é um deserto silencioso. O barulho é um obstáculo ao poder do signifiante, que precisa de silêncio para bem se propagar sem interferências.” (GROSRICHARD, 1988, p. 83)



naturalmente grandes impérios; o poder despótico e o espírito de servidão entre os asiáticos resultam de condições geográficas que os favorecem. No continente europeu, contudo, a divisão natural do território levou à formação de Estados de média extensão, “dans lesquels le gouvernement des lois n’est pas incompatible avec le maintien de l’État : au contraire, il y est si favorable que, sans elles, cet État tombe dans la décadence, et devient inférieur à tous les autres.” (OCM2, p. 529)<sup>349</sup> Graças ao espírito de liberdade vigente entre os europeus, cada parte do continente oferece resistência às forças estrangeiras, e se submeteria a elas somente pelas leis e pela utilidade do seu comércio.

A abordagem de Montesquieu sobre a influência desses aspectos da geografia sobre a política, como é perceptível, busca contemplar os dois tipos básicos de reação humana ao meio-ambiente, isto é, a reação primária do organismo nos níveis fisiológico e psicológico – especialmente no tocante ao clima –, e a reação secundária que ocorre por meio das atividades necessárias à sobrevivência, na qual a qualidade do solo é decisiva<sup>350</sup>. Quando Rousseau lida com tais circunstâncias no *Contrato Social*, ele se preocupa essencialmente com a reação secundária. De fato, a partir da idéia de que o estado civil só pode subsistir na medida em que o trabalho dos homens renda mais do que eles precisam para viver<sup>351</sup>, Rousseau focaliza sua análise sobre o grau de produtividade atingido por esse trabalho em cada região. Neste sentido, para que os homens possam constituir um corpo político num determinado território, qualquer que seja a forma de governo adotada, é preciso que o solo tenha fertilidade o bastante para gerar excedentes ao ser cultivado; caso contrário, diz Rousseau, é natural que ele permaneça deserto ou habitado apenas por selvagens e bárbaros. As regiões em que o excedente produzido é muito pequeno, por sua vez, convêm aos povos livres<sup>352</sup>, ao passo que as caracterizadas por uma grande fertilidade são

---

<sup>349</sup> *EL*, 17, VI. [“nos quais o governo das leis não é incompatível com a manutenção do Estado: pelo contrário, ele é tão favorável aí que, sem elas, esse Estado cai em decadência, e torna-se inferior a todos os outros.”]

<sup>350</sup> Como foi comentado no primeiro capítulo, Montesquieu apresenta uma comparação baseada na diferença entre as necessidades dos povos do sul e do norte. Enquanto a natureza deu aos primeiros muitas comodidades e poucas necessidades, aos outros ela deu pouco e eles lhe pedem muito. Isto obriga as nações setentrionais a um trabalho árduo visando à sobrevivência, sem o que elas cairiam na barbárie. É essa disparidade de condições, propõe Montesquieu, “qui a naturalisé la servitude chez les peuples du midi : comme ils peuvent aisément se passer de richesses, ils peuvent encore mieux se passer de liberté. Mais les peuples du nord ont besoin de la liberté, qui leur procure plus de moyens de satisfaire tous les besoins que la nature leur a donnés. Les peuples du nord sont donc dans un état forcé, s’ils ne sont libres ou barbares : presque tous les peuples du midi sont, en quelque façon, dans un état violent, s’ils ne sont esclaves.” (OCM2, p. 603)

<sup>351</sup> Ver *CS*, 3, VIII.

<sup>352</sup> É por este motivo que Rousseau, apesar de tecer elogios à constituição política de sua terra natal, registrou na *História do governo de Genebra* que “Il n’est pas possible que Genève soit jamais vraiment libre puisqu’elle ne peut se suffire à elle même et qu’elle sera toujours pour sa subsistance à la discretion d’autrui.” (OCR5, p. 517)

adequadas aos governos monárquicos. O motivo dessa distinção encontra-se na quantidade de recursos que é consumida em cada tipo de governo, e o autor usa mais esse critério para opor a liberdade política à monarquia. Como Rousseau havia escrito antes, a liberdade não existe em um Estado sem que haja também a igualdade, o que não significa que todos devem ter a mesma riqueza, e sim que ninguém seja rico demais para poder comprar outro cidadão, nem pobre demais para se vender a outro<sup>353</sup>. Assim sendo, nos Estados livres é suficiente que o trabalho dos cidadãos dê-lhes somente um pouco mais do que o necessário; isto garante a mediocridade das fortunas e impede que o governo ambicione uma arrecadação exagerada. A manutenção das monarquias, entretanto, requer um grande excedente, e Rousseau acredita que é melhor que o fausto do príncipe e de sua corte consuma a maior parte do supérfluo produzido, do que todo o excedente ser dissipado pelos particulares, visto que, neste último caso, a extrema desigualdade das riquezas e o gosto pelo luxo se disseminariam entre os cidadãos, causando um dano mortal aos costumes e ao espírito público<sup>354</sup>. Não é sem razão, pois, que Rousseau pensava que a monarquia só condiz com as nações opulentas, cujos recursos são canalizados para manter a ostentação da corte, e que a democracia, sendo alicerçada na igualdade dos cidadãos, é conveniente aos Estados pequenos e pobres. Quanto à aristocracia, também nesse critério sua posição reside no meio-termo, pois é dito que ela é mais adequada aos Estados medianos em riqueza e em tamanho<sup>355</sup>.

Todos esses juízos de Rousseau acerca do luxo nos vários governos aproximam-se, até certo ponto, dos expressos por Montesquieu. O autor d'*O Espírito das Leis* já havia denunciado as conseqüências negativas que o luxo acarreta nas repúblicas. Para ele, a igualdade na distribuição das riquezas faz a excelência de um Estado republicano, e quanto menos luxo há nele, mais perfeito ele é<sup>356</sup>. Nesse tipo de governo, o interesse particular cresce na mesma proporção que o

---

<sup>353</sup> Ver CS, 2, XI. Na *Carta a d'Alembert*, Rousseau diz que “Jamais, dans une Monarchie, l’opulence d’un particulier ne peut le mettre au dessus du Prince ; mais dans une Republique, elle peut aisément le mettre au dessus des loix. Alors, le gouvernement n’a plus de force, et le riche est toujours le vrai souverain.” (OCR5, p. 105)

<sup>354</sup> Ver CS, 3, XV: “Adopter dans les pays froids le luxe et la molesse des orientaux, c’est vouloir se donner leur chaînes; c’est s’y soumettre encore plus nécessairement qu’eux.” (OCR3, p. 431)

<sup>355</sup> Ver CS, 3, VIII. Comparar com o exemplo suíço comentado no *Projeto de constituição para a Córsega*: “On voit dans la Suisse une application bien frappante de ces principes. La Suisse en général est un pays pauvre et stérile. Son gouvernement est par tout Republicain. Mais dans les cantons plus fertiles que les autres tels que ceux de Berne, de Soleure et de Fribourg le Gouvernement est Aristocratique. Dans les plus pauvres, dans ceux où la culture est plus ingrate et demande un plus grand travail le Gouvernement est Démocratique. L’État n’a que ce qu’il faut pour subsister sous la plus simple administration. Il s’épuiserait et periroit sous toute autre.” (OCR3, p. 906)

<sup>356</sup> Ver EL, 7, II, e também 5, III: “L’amour de la république, dans une démocratie, est celui de la démocratie; l’amour de la démocratie est celui de l’égalité. (...) L’amour de la démocratie est encore l’amour de la frugalité.

luxo, de tal modo que a ambição dos indivíduos acaba sobrepujando o anseio de contribuir para a glória da pátria e de si mesmo na qualidade de cidadão. Nas monarquias, porém, a realidade é bem diferente. A desigualdade das fortunas é própria de sua constituição, e a existência do luxo torna-se imperiosa, uma vez que “Les richesses particulières n’ont augmenté que parce qu’elles ont ôté à une partie des citoyens le nécessaire physique; il faut donc qu’il leur soit rendu.” (OCM2, p. 336)<sup>357</sup> Na hierarquia das sociedades monárquicas, então, é preciso que haja um crescendo no consumo até o ponto mais elevado ocupado pelos grandes do reino, cujo luxo garante, graças à circulação interna da economia, que os pobres não morram de fome. Montesquieu diz que o luxo presente nas monarquias é uma prática permitida pela liberdade que se tem<sup>358</sup>, ao passo que nos Estados despóticos o luxo também é necessário, mas representa os abusos feitos pelos governantes que, incertos do que o futuro lhes reserva, buscam a felicidade na satisfação do orgulho, dos desejos e das volúpias diárias. Diante de tudo isto, Montesquieu chega à conclusão de que as repúblicas morrem pelo luxo, e as monarquias, pela pobreza<sup>359</sup>.

As considerações de Rousseau sobre o clima acrescentam-se às referentes ao solo. Em princípio, ele parece reafirmar com veemência as proposições de Montesquieu sobre o assunto; tratar-se-iam de leis gerais que não deveriam ser confundidas com as causas particulares que

---

Chacun devant y avoir le même bonheur et les mêmes avantages, y doit goûter les mêmes plaisirs, et former les mêmes espérances; chose qu’on ne peut attendre que de la frugalité générale. (...) L’amour de l’égalité, dans une démocratie, borne l’ambition au seul désir, au seul bonheur de rendre à sa patrie de plus grands services que les autres citoyens. (...) L’amour de la frugalité borne le désir d’avoir à l’attention que demande le nécessaire pour sa famille et même le superflu pour sa patrie. Les richesses donnent une puissance dont un citoyen ne peut pas user pour lui; car il ne seroit pas égal.” (OCM2, p. 274-275)

<sup>357</sup> *EL*, 7, IV. [“As riquezas particulares só aumentaram porque suprimiram a uma parcela dos cidadãos o necessário físico; cumpre, portanto, que este lhes seja devolvido.”] Essa opinião de Montesquieu sobre o luxo assemelha-se àquela expressa por Voltaire no conto *O homem dos quarenta escudos*. No texto, Voltaire admite que o governo enriquece às custas do povo, mas diz que “par tout pays le riche fait vivre le pauvre. Voilà l’unique source de l’industrie du commerce” (VOLTAIRE, 1967b, p. 316). Aqueles homens que nada tinham de seu somente sobreviviam graças ao fato de que os “qui possèdent leurs portions les font travailler, et partagent avec eux; c’est ce qui paye le théologien, le confiturier, l’apothicaire, le prédicateur, le comédien, le procureur et le friere” (VOLTAIRE, 1967b, p. 316).

<sup>358</sup> Eis aí uma nova vantagem das monarquias em relação aos outros governos. Segundo Antônio Carlos dos Santos, Montesquieu via as mulheres como uma fonte de luxo na monarquia por causa da vaidade que elas naturalmente cultivam. Assim, “sua vaidade e luxo são tolerados e podem ser positivos, mas somente num governo monárquico moderado. O homem, numa república, representa artifício, austeridade, virilidade. Já a mulher simboliza natureza, paixão, egoísmo, vaidade e vulnerabilidade abomináveis num regime republicano. Resulta disso que a monarquia moderada é o único regime político a aceitar a natureza humana na sua forma mais plena.” (SANTOS, 2002, p. 143)

<sup>359</sup> Ver *EL*, 7, IV. A questão da riqueza nos vários tipos de governo se reflete também na quantidade e na qualidade dos impostos cobrados em cada um deles. Montesquieu acreditava na regra geral de que o peso da carga tributária em um Estado deveria ser inversamente proporcional ao grau de liberdade desfrutado pelos cidadãos. Já Rousseau propunha que a referência deveria ser a distância entre o povo e o governo, de modo que quanto maior ela fosse, mais onerosas as taxas tinham de ser. Sobre esses e outros aspectos ligados aos impostos, ver *EL*, 13, especialmente os capítulos X a XIV, *CS*, 3, VIII, e as últimas páginas do *Discurso sobre a economia política*.

poderiam modificar-lhes o efeito: “Quand tout le midi seroit couvert de Républiques et tout le nord d’États despotiques, il n’en seroit pas moins vrai que par l’effet du climat le despotisme convient aux pays chauds, la barbarie aux pays froids, et la bonne politique aux régions intermédiaires.” (OCR3, p. 416)<sup>360</sup> Na verdade, porém, a perspectiva de Rousseau é diferente daquela expressa em *O Espírito das Leis* em pelo menos dois pontos. Em primeiro lugar, porque Montesquieu não definiu a relação entre os climas frios e a barbárie, mas pensava que esses climas eram mais propícios à liberdade política do que seu oposto: é apenas quando os povos das terras gélidas abandonam os árduos trabalhos impostos pela natureza na busca da subsistência, que eles acabam por se tornarem bárbaros. Em segundo lugar – e esse ponto ajuda a explicar o anterior –, porque Rousseau via o clima em conjunção com a qualidade do solo no quadro mais amplo das diversas regiões no que concerne à satisfação das necessidades humanas, elaborando sua explicação por meio de dois elementos complementares que Montesquieu apresentou em separado. Se os climas frios são adequados aos povos bárbaros, portanto, é pela dificuldade que se tem neles para extrair da terra qualquer produção além do mínimo exigido para a sobrevivência de seus habitantes. O mesmo raciocínio embasa a ligação entre o despotismo e os climas quentes, que se fundamenta na constatação de que tais climas geralmente são dotados de solos naturalmente férteis que exigem menos trabalho para darem muitos frutos. Ademais, Rousseau lembra que há ainda uma outra relação a ser adicionada ao problema, isto é, aquela entre o clima e o consumo; como os povos das regiões frias precisam de uma alimentação mais substancial para subsistir do que os que vivem em terras quentes, decorre daí que o supérfluo da produção tende a ser maior nestas do que naquelas.

### **O abstrato e o concreto no pensamento político de Rousseau**

Observadas lado a lado, as idéias de Rousseau quanto à influência do clima e do solo sobre a satisfação das necessidades dos homens demonstram sua preocupação com o papel desempenhado pelas situações concretas de existência dos povos nas questões políticas. Robert Derathé afirma que as páginas nas quais Rousseau discute essa matéria não estão evidentemente bem situadas em um escrito que trata dos princípios do direito político. Ainda de acordo com ele,

---

<sup>360</sup> CS, 3, VIII. [“Mesmo que todo o sul estivesse coberto de repúblicas, e todo o norte de Estados despóticos, não seria menos verdadeiro que, pelo efeito do clima, o despotismo convém aos países quentes, a barbárie aos países frios, e a boa ordem política às regiões intermediárias.”]

além do desejo de não se mostrar inferior a Montesquieu, Rousseau teve visivelmente a intenção tanto de “recheiar” seu livro, quanto de tornar menos austera, por meio de considerações concretas, “la matière ingrate et propre à peu de lecteurs du *Contrat social*” (OCM3, p. 1.484)<sup>361</sup>. Outro comentador, Charles Edwyn Vaughan, viu nisto um problema maior do que uma simples tentativa de tornar o livro mais volumoso. Para Vaughan, ao longo dos capítulos que compõem a obra, há um movimento por meio do qual a reflexão rousseauiana afasta-se do raciocínio abstrato que caracterizaria a primeira parte do texto, para aproximar-se cada vez mais da preocupação com os aspectos concretos da realidade política, sendo que Montesquieu e seu “método histórico” teriam se tornado, então, seus pontos de apoio essenciais. Isto teria criado uma contradição na estrutura interna do *Contrato Social*, uma vez que Rousseau, na opinião de Vaughan, não fez nenhum esforço para conciliar as duas abordagens distintas. Ora, esses argumentos devem ser ponderados, mas não parecem esgotar a questão.

Um ponto que é central na tese de Vaughan diz respeito ao que Rousseau escreve na primeira parte do *Contrato Social*. Após apresentar o problema fundamental que o pacto social deveria ser capaz de solucionar, ou seja, aquele da associação que garante a liberdade de seus membros, o autor propõe que

Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l’acte, que la moindre modification les rendroit vaines et de nul effet; en sorte que, bien qu’elles n’aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont par-tout les mêmes, par-tout tacitement admises et reconnues; jusqu’à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça. (OCR3, p. 360)<sup>362</sup>

Na interpretação de Vaughan, ao dizer isto Rousseau teria explicitado sua crença de que um governo livre – isto é, um governo baseado no contrato social – estaria aberto a todos. Em outras palavras, a passagem citada sugeriria, se é que não afirmaria diretamente, que a ordem política legítima concebida por Rousseau seria sempre disponível para a totalidade dos seres humanos, em qualquer parte do mundo. “If this does not mean”, assevera Vaughan, “that it is within the power of all men, under all circumstances, to enter into the Contract, and that it is their duty to do so, it

---

<sup>361</sup> Notas da edição da Pléiade. [“a matéria ingrata e própria a poucos leitores do *Contrato Social*”]

<sup>362</sup> CS, 1, VI. [“As cláusulas desse contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato, que a menor modificação as tornaria vãs e de nenhum efeito, de modo que, embora talvez jamais enunciadas de maneira formal, são as mesmas em toda parte, e tacitamente mantidas e reconhecidas em todos os lugares, até quando, violando-se o pacto social, cada um volta a seus primeiros direitos e retoma sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela.”]

must be confessed that the author has not written with his usual clearness. It is certainly the sense which the words naturally bear; it is the sense which they have borne to the vast majority of his readers.” (VAUGHAN, 1915, p. 58)<sup>363</sup> Tomando-se tal leitura como válida, é difícil não concordar com a existência de uma contradição no pensamento rousseauiano. Afinal, posteriormente o próprio desenvolvimento do *Contrato Social* – em especial nos livros 2 e 3 – encarrega-se de explicar que há sérias limitações de cunho histórico e geográfico que prejudicam a fundação de corpos políticos dotados de legitimidade na maior parte do mundo, limitações que, como foi abordado acima, Rousseau teria visualizado a partir da incorporação dos princípios empiricamente construídos por Montesquieu. Como Vaughan acentua, Rousseau chega a indicar que há povos e regiões do globo para os quais é praticamente impossível a instituição de qualquer forma decente de governo<sup>364</sup>. Diante disso, o autor não teria sido incoerente, tendo de início formulado princípios amplos que possuiriam uma aplicabilidade universal, para em seguida declarar que os benefícios do contrato social destinam-se apenas a uma pequena minoria da humanidade, em função do “despotismo das circunstâncias externas e da fatalidade histórica”<sup>365</sup>

A resposta a essa questão requer que se entenda melhor o que o excerto do *Contrato Social* citado acima pretende dizer. O problema, então, é que se deve reconhecer, como Vaughan somente sugere, que Rousseau não escreveu tais linhas com sua usual clareza. É o que Christopher Bertram enfatizou em sua própria leitura do texto. Longe de concordar com Vaughan, Bertram pensa que, apesar da dificuldade de compreensão do excerto, é preciso admitir que Rousseau de modo algum acreditava que em todas as sociedades o modelo do contrato social fosse realmente implementado ou observado. Para Bertram, talvez o que o autor estivesse querendo dizer era que as condições de legitimidade reunidas no contrato social eram acessíveis e conhecidas de todos, mesmo quando apenas se “fingisse” que elas se realizavam na prática.

---

<sup>363</sup> [“Se isto não significa que está dentro do poder de todos os homens, sob todas as circunstâncias, entrar no contrato, e que é seu dever fazê-lo, tem de ser confessado que o autor não escreveu com sua usual clareza. É certamente o sentido que as palavras naturalmente carregam, e é o sentido que elas carregaram para a vasta maioria de seus leitores.”]

<sup>364</sup> Ver CS, 2, VIII: “Mille nations ont brillé sur la terre qui n’auroient jamais pu souffrir de bonnes loix, et celles même qui l’auroient pu n’ont eu dans toute leur durée qu’un tems fort court pour cela.” (OCR3, p. 385)

<sup>365</sup> “In the latter part of the *Contrat social*”, diz Vaughan, “still more in the *Lettres de la Montagne* and the *Gouvernement de Pologne*, the abstract plea has fallen into the background; a cautious, almost a timid, regard for national prejudice and historical tradition has taken its place; and the freedom for which Rousseau pleads is no longer a right common to all men, but a right strictly limited by time and place, by the circumstances of the present, by the habits and precedents formed under the pressure of a thousand accidents during the forgotten struggles of the past. In one word, it is a freedom specially calculated for Geneva, for Corsica, for Poland. It is no longer a freedom to be sought and won by all nations, by the united efforts of mankind.” (VAUGHAN, 1915, p. 59)

Assim, Rousseau poderia estar sugerindo que muitas instituições existentes incorporavam de forma tácita padrões que unicamente o verdadeiro contrato social efetivaria se fosse implementado.

Outra possibilidade de interpretar o excerto é apresentada por Hilail Gildin. Para ele, deve-se ter em mente que o *Contrato Social* começa com a contestação de certas teses que buscam fundamentar a ordem política na natureza, na força ou na escravidão, a fim de apontar aquela que seria a única legítima, isto é, o pacto social. No trecho em questão, segundo Gildin, Rousseau teria apresentado sua própria solução como tacitamente implicada nas concepções errôneas que ele atacou previamente, na medida em que essas concepções sugerem a existência de um povo, mas não são capazes de justificá-la de modo correto. Na opinião de Gildin,

One might go even further and say that wherever a political order is a government of the people and claims to be a government for the people, the being of a people and a public good, as well as the preeminence of the public good over the private good, are all assumed, which is tantamount to saying that these assumptions are made “everywhere.” Now, for Rousseau, to grasp clearly what is implied in these assumptions means to understand the social contract. This is what permits Rousseau to say that the clauses of the social contract are “everywhere tacitly admitted and recognized.” (GILDIN, 1983, p. 38)<sup>366</sup>

Tanto Bertram como Gildin, como se pode ver, não se incluem entre a vasta maioria de leitores mencionada por Vaughan, e suas interpretações lançam sérias dúvidas sobre a maneira como este último entendeu o texto rousseauiano. Para ambos, não se trata, de forma alguma, de uma declaração indicando a aplicabilidade universal dos princípios contidos no contrato social, pois este não é o sentido que eles vêm carregado pelas palavras de Rousseau<sup>367</sup>.

Na medida em que Vaughan fundamentou a idéia de que haveria uma contradição no pensamento político de Rousseau na interpretação questionada acima, as bases de seu argumento parecem pouco sólidas. A passagem do “abstrato para o concreto” que se verifica no *Contrato*

---

<sup>366</sup> [“Poder-se-ia mesmo ir além e dizer que onde quer que uma ordem política seja um governo do povo e reivindique ser um governo para o povo, o ser de um povo e um bem público, assim como a proeminência do bem público sobre o bem privado, são todos presumidos, o que é equivalente a dizer que essas suposições são feitas ‘em toda parte’. Então, para Rousseau, compreender claramente o que está implicado nessas suposições significa entender o contrato social. Isto é o que permite a Rousseau dizer que as cláusulas do contrato social são ‘em toda parte tacitamente admitidas e reconhecidas’.”]

<sup>367</sup> Seria aceitável objetar, em relação a Gildin, que ele também acredita que Rousseau poderia estar igualmente sugerindo, no excerto em discussão, que os regimes políticos formados em toda parte, pelo menos em algum momento, já foram legítimos. Contudo, ainda que fosse esse o ponto, a questão permanece a mesma: se em algum momento de suas respectivas histórias foi possível a povos de toda parte constituir-se em corpos políticos dotados de legitimidade, deve-se supor que, para isto, pelo menos na época em que o fizeram, eles existiam em condições semelhantes àquelas que Rousseau define como sendo adequadas à efetivação do contrato social.

*Social*, ou seja, a admissão de certas considerações específicas requeridas pelo confronto entre o direito e a história, não se dá por meio de uma ruptura conceitual, como se as idéias afirmadas por Rousseau no início da obra fossem incompatíveis com seu desenvolvimento posterior. Ao invés de dizer que os princípios de legitimidade descritos são universalmente aplicáveis, o que Rousseau defende é que, onde quer que se deseje firmar o contrato social por ele descrito, as mesmas cláusulas são necessárias, visto que elas “são de tal modo determinadas pela natureza do ato, que a menor modificação as tornaria vãs e de nenhum efeito”. Entretanto, por mais que desejasse ver instituído esse pacto em toda parte, Rousseau era realista o bastante para enxergar a existência de uma série de circunstâncias que inviabilizariam seu sucesso completo, circunstâncias advindas das características próprias de cada povo empiricamente existente<sup>368</sup>.

Todavia, se Rousseau dificilmente via chances de que seus princípios se aplicassem na íntegra aos povos historicamente constituídos, isto não deve ser tomado como uma constatação de que a teoria e a prática se encontravam dissociadas na visão do autor. A este respeito, o estudo de Luis Roberto Salinas Fortes (1976) fornece indicações valiosas. Para ele, o *Contrato Social* não se limita a definir o que é o direito em si, mas também, apoiando-se na aliança necessária entre justiça e utilidade, a obra busca discutir qual é o direito possível. Nos primeiros capítulos, diz Salinas, Rousseau já havia começado a esboçar o campo de possibilidade do direito ao levar em conta, mesmo que genericamente, as prescrições do interesse na elaboração do pacto social. A exigência de que o objetivo da autoconservação se realize sem que haja a perda da liberdade impõe certas condições que a ordem política deve cumprir para que seja efetiva. Ao desenrolar o fio de seus argumentos, Rousseau demonstra que os princípios políticos ideais que apresenta somente são possíveis, concretamente, se existirem leis positivas que os incorporem, as quais devem ser promovidas pela figura do Legislador. Isto, por sua vez, torna imprescindível uma delimitação ainda mais aprofundada do campo de possibilidade do direito, pois a ação constitutiva do Legislador não recai sobre uma comunidade abstrata ou uma abstração jurídica, mas sobre um povo particular localizado no tempo e no espaço. É então, Salinas esclarece, que Rousseau levanta a questão de como deve ser o povo para que algo como uma república – tal como definida no *Contrato Social* – seja possível.

---

<sup>368</sup> Charles Eisenmann, portanto, tem razão ao dizer que “C’est une véritable caricature, effet de la superficialité... ou de l’animosité, que de présenter Rousseau – ainsi que le font les écoles réactionnaires – comme un doctrinaire éthéré, indifférent aux réalités, aux contingences ; tout au contraire, Rousseau est réaliste – c’est-à-dire relativiste –, tout autant que ce Montesquieu que l’on se complaît tant à lui opposer, comme un sage à un fol.” (EISENMANN, 1984, p. 101)



Neste sentido, Rousseau enumera as diversas variáveis que se tem de considerar quando se examina a capacidade dos povos para receber boas leis: a idade, a extensão do território ocupado, a proporção entre o tamanho da população e as fontes de subsistência disponíveis, e, finalmente, o grau de estabilidade interna e externa<sup>369</sup>. Dentro do amplo leque abrangido por esses critérios, há inúmeros casos, uma miríade de povos singulares cujas existências empíricas são a base sobre a qual o Legislador deverá realizar seu trabalho. Rousseau ensina que “Comme avant d’élever un grand édifice l’architecte observe et sonde le sol, pour voir s’il en peut soutenir le poids, le sage instituteur ne commence pas par rédiger de bonnes loix en elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter.” (OCR3, p. 384-385)<sup>370</sup> A mesma prudência havia sido aconselhada por Montesquieu, para quem os espíritos dos indivíduos devem ser preparados para receber as melhores leis, visto que “La liberté même a paru insupportable à des peuples qui n’étoient pas accoutumés à en jouir. C’est ainsi qu’un air pur est quelquefois nuisible à ceux qui ont vécu dans les pays marécageux.” (OCM2, p. 557)<sup>371</sup> Certamente, em meio a tantas realidades ímpares, encontra-se um caso exemplar para o qual a ação do Legislador terá o máximo de eficiência<sup>372</sup>. Porém, e quanto aos demais povos? Ora, mesmo para aquelas nações que se afastem em alguma medida das condições mais propícias para a boa legislação, existe a chance do estabelecimento de uma ordem política não corrompida, desde que nelas os costumes ainda sejam sadios o bastante para superar os obstáculos de ordem material – econômicos ou geográficos, por exemplo – que dificultam o sucesso da obra do

---

<sup>369</sup> Ver *CS*, 2, VIII a X. A respeito desses pontos, Derathé também afirma que, sob a influência de Montesquieu, Rousseau incorporou-os como considerações concretas a serem abarcadas pelo Legislador, embora elas se enquadrem mal com a parte abstrata do livro: “si elles avaient leur place dans les *Institutions politiques*, elles sont plutôt inattendues dans le *Contrat social* que traite des ‘Principes du droit politique’.” (OCR3, p. 1.465)

<sup>370</sup> *CS*, 2, VIII. [“Assim como, antes de erguer um edifício, o arquiteto observa e sonda o solo para verificar se sustentará o peso da construção, o instituidor sábio não começa por redigir leis boas em si mesmas, mas antes examina se o povo a que se destinam mostra-se apto a recebê-las.”] O *MG*, 2, III, traz a seguinte afirmação: “Quoique je traite ici du droit et non des convenances, je ne puis m’empêcher de jeter en passant quelques coups d’œil sur celles qui sont indispensables dans toute bonne institution.” (OCR3, p. 318) Comparar com o *Discurso sobre a economia política*: “Je conclus donc que comme le premier devoir du législateur est de conformer les lois à la volonté générale, la première règle de l’économie publique est que l’administration soit conforme aux lois, C’en sera même assez pour que l’état ne soit pas mal gouverné, si le législateur a pourvû comme il le devoit à tout ce qu’exigeoient les lieux, le climat, le sol, les mœurs, le voisinage, et tous les rapports particuliers du peuple qu’il avoit à instituer.” (OCR3, p. 250) Ver também *CGP*, I: “Si l’on ne connoît à fond la Nation pour laquelle on travaille, l’ouvrage qu’on fera pour elle, quelque excellent qu’il puisse être en lui-même, péchera toujours par l’application, et bien plus encore lorsqu’il s’agira d’une nation déjà toute instituée, dont les goûts, les mœurs, les préjugés et les vices sont trop enracinés pour pouvoir être aisément étouffés par des semences nouvelles.” (OCR3, p. 953)

<sup>371</sup> *EL*, 19, II. [“A própria liberdade pareceu insuportável aos povos que não estavam acostumados a desfrutá-la. É assim que um ar puro é algumas vezes nocivo aos que viveram nos países pantanosos.”]

<sup>372</sup> Aquele descrito em *CS*, 2, X.

Legislador. Assim, escreve Salinas,

Cada povo pode ocupar um lugar bem determinado e diferente dos lugares que os outros povos ocupam na escala decrescente da corrupção. Uma *República* será sempre possível no interior deste espaço de tempo, embora possa vir a ser menos ou mais perfeita, conforme as circunstâncias em que o povo se encontra a aproximem mais ou menos do termo final: sendo a força dos vícios uma grandeza variável, a força das leis também deverá variar. (SALINAS FORTES, 1976, p. 122)

Embora tenha sido nas *Considerações sobre o governo da Polônia* que Rousseau deixou mais claro, graças a um caso concreto, como o campo de possibilidade do direito é capaz de abranger também um povo que aparentemente estaria fora do alcance da legitimidade política<sup>373</sup>, no *Contrato Social* tudo isto já estava devidamente prefigurado. No capítulo XI do livro 2, em que discute os vários sistemas de legislação, o autor diz que os objetivos gerais de todas as boas instituições devem ser modificados em cada país pelas relações oriundas tanto da situação local quanto do caráter dos habitantes<sup>374</sup>. A partir de tais relações, precisa-se conceder a cada povo um sistema particular de instituição que pode não ser exatamente o melhor em si mesmo, mas que é o mais apropriado para o Estado a que se destina. Em *O Espírito das Leis*, Montesquieu havia afirmado:

On demanda à Solon si les lois qu'il avoit données aux Athéniens étoient les meilleures: "Je leur ai donné, répondit-il, les meilleures de celles qu'ils pouvoient souffrir." Belle parole, qui devoit être entendue de tous les législateurs. Quand la sagesse divine dit au peuple juif: "Je vous ai donné des préceptes qui ne sont pas bons", cela signifie qu'ils n'avoient qu'une bonté relative; ce qui est l'éponge de toutes les difficultés que l'on peut faire sur les lois de Moïse. (OCM2, p. 571)<sup>375</sup>

---

<sup>373</sup> Ver *CGP*, VI: "Je sens la difficulté du projet d'affranchir vos peuples", confessou Rousseau aos poloneses. "Ce que je crains n'est pas seulement l'intérêt mal entendu, l'amour-propre et les préjugés des maîtres. Cet obstacle vaincu, je craindrais les vices et la lâcheté des serfs. La liberté est un aliment de bon suc mais de forte digestion; il faut des estomacs bien sains pour le supporter. Je ris de ces peuples avilis qui, se laissant amener par des ligueurs, osent parler de liberté sans même en avoir l'idée, et, le cœur plein de tous les vices des esclaves, s'imaginent que pour être libres il suffit d'être des mutins. (...) Affranchir les peuples de Pologne est une grande et belle opération, mais hardie, périlleuse, et qu'il ne faut pas tenter inconsidérément. Parmi les précautions à prendre, il en est une indispensable et qui demande du temps. C'est, avant toute chose, de rendre dignes de la liberté et capables de la supporter les serfs qu'on veut affranchir. (...) n'affranchissez leurs corps qu'après avoir affranchi leurs âmes. Sans ce préliminaire, comptez que votre opération réussira mal." (OCR3, p. 974)

<sup>374</sup> Tal como se propõe em *EL*, 1, III: "Elles [les lois] doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre. (...) Il faut qu'elles se rapportent à la nature et au principe du gouvernement qui est établi, ou qu'on veut établir; soit qu'elles le forment, comme font les lois politiques; soit qu'elles le maintiennent, comme font les lois civiles. (...) Elles doivent être relatives au *physique* du pays; au climat glacé, brûlant ou tempéré; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur; au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs ou pasteurs; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir; à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. Enfin elles ont des rapports entre elles; elles en ont avec leur origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies." (OCM2, p. 237-238)

<sup>375</sup> *EL*, 19, XXI. ["Perguntaram a Sólon se as leis que ele tinha dado aos atenienses eram as melhores: 'Eu lhes dei,

Na *Carta a d'Alembert*, Rousseau retoma a referência a Sólon<sup>376</sup>, cuja fonte primária era Plutarco, para expressar a mesma idéia de Montesquieu:

Où est le plus petit écolier de droit qui ne dressera pas un code d'une morale aussi pure que celle des loix de Platon ? Mais ce n'est pas de cela seul qu'il s'agit. C'est d'appropriier tellement ce code au Peuple pour lequel il est fait, et aux choses sur lesquelles on y statue, que son exécution s'ensuive du seul concours de ces convenances; c'est d'imposer au Peuple à l'exemple de Solon, moins les meilleures loix en elles-mêmes, que les meilleures qu'il puisse comporter dans la situation donnée. (OCR5, p. 61)<sup>377</sup>

Para deixar mais claras suas idéias, Rousseau enumerou alguns exemplos para mostrar como as conveniências têm de ser incorporadas na forma de vida dos povos. Se uma nação goza da felicidade de ocupar terras férteis, mas lhe faltam habitantes para cultivá-las, basta pautar a economia pela agricultura, que é propícia à multiplicação dos homens. Neste caso, pode-se prescindir das artes, cujos efeitos perniciosos só fariam contrariar o objetivo desse Estado. Porém, se as condições naturais do país são desfavoráveis, dada a infertilidade do solo, então resta aos habitantes recorrer ao males necessários da indústria e do comércio para obter seu sustento. Os povos que dispõem de um litoral extenso e cômodo para a prática da navegação têm a opção de se tornarem potências marítimas, sem se esquecer, entretanto, que isto significará uma existência brilhante e curta para seus Estados<sup>378</sup>. Quando a navegação é dificultada pelos obstáculos geográficos, a permanência na barbárie é recomendável, tanto mais porque ela se liga a uma existência tranqüila e feliz se comparada à dos homens civilizados. “En un mot”, resume Rousseau,

outré les maximes communes à tous, chaque Peuple renferme en lui quelque cause qui les ordonne

---

respondeu ele, as melhores que eles podiam suportar.’ Belas palavras, que deveriam ser ouvidas de todos os legisladores. Quando a sabedoria divina disse ao povo judeu: ‘Eu vos dei preceitos que não são bons’, isto significa que eles tinham apenas uma bondade relativa, o que é a esponja de todas as dificuldades que podemos fazer quanto às leis de Moisés.”]

<sup>376</sup> Vale lembrar que esta não foi a primeira vez que Rousseau citou a figura de Sólon em um contexto semelhante. Nas “Observações” escritas a propósito da resposta do rei da Polônia ao *Primeiro Discurso*, o autor havia comparado a sabedoria exigida do Legislador àquela própria do médico: “Quand le mal est incurable, le Médecin applique des palliatifs, et proportionne les remédes, moins aux besoins qu’au tempérament du malade. C’est aux sages législateurs d’imiter sa prudence; et, ne pouvant plus approprier aux Peuples malades, la plus excellente police, de leur donner du moins, comme Solon, la meilleure qu’ils puissent comporter.” (OCR3, p. 56)

<sup>377</sup> [“Onde está o menor estudante de direito que não redigirá um código de uma moral tão pura quanto aquela das leis de Platão? Mas não é apenas disto que se trata. Trata-se de apropriar de tal modo esse código ao povo para o qual ele é feito, e às coisas sobre as quais se estatui nele, que sua execução ocorra apenas pelo concurso dessas conveniências; trata-se de impor ao povo, a exemplo de Sólon, menos as melhores leis em si mesmas do que as melhores que ele possa suportar na situação dada.”]

<sup>378</sup> Ver, mais adiante, a discussão sobre as “profecias políticas” de Rousseau.

d'une maniere particuliere et rend sa législation propre à lui seul. C'est ainsi qu'autrefois les Hébreux et récemment les Arabes ont eu pour principal objet la Religion, les Athéniens les lettres, Carthage et Tyr le commerce, Rhodes la marine, Sparte la guerre, et Rome la vertu. L'Auteur de *l'Esprit des loix* a montré dans des foules d'exemples par quel art le législateur dirige l'institution vers chacun de ces objets. (OCR3, p. 393)<sup>379</sup>

Não se trata, nessas asserções, de uma simples concessão à força das circunstâncias que maculam a “pureza” dos princípios do direito, mas de uma questão de coerência quanto ao objetivo exposto, vale lembrar, desde o princípio da obra, de tomar os “homens como são” e as “leis como podem ser”. Dadas essas razões, pode-se asseverar, junto com Vaughan, que no *Contrato Social* há igualmente considerações abstratas e concretas, mas, em oposição ao comentador, é preciso reconhecer que elas não são contraditórias tal como ele defende, e também que Rousseau não as manteve, na estrutura de seu pensamento político, em inteira independência uma da outra, alternado-as simplesmente sem um plano coerente e definido<sup>380</sup>.

Um último ponto dos comentários de Vaughan que merece ser questionado diz respeito à explicação dada por ele para a existência do suposto conflito entre as teses abstratas e as concretas na obra de Rousseau. Para Vaughan, embora o filósofo de Genebra tenha tomado contato com os escritos de Montesquieu bem cedo, e tenha sido um dos primeiros a admirar seus méritos, foi necessário um tempo considerável para que os princípios expostos em *O Espírito das Leis* fossem devidamente incorporados em suas próprias reflexões políticas. O motivo, acredita o comentador, estava em que “The mind of Rousseau worked slowly. And with such minds, new

---

<sup>379</sup> CS, 2, XI. [“Em uma palavra, além das máximas comuns a todos, cada povo contém em si alguma causa que as ordena de uma maneira particular e torna sua legislação própria apenas para ele. É assim que, outrora, os hebreus e, recentemente, os árabes tiveram por objetivo principal a religião; os atenienses, as letras, Cartago e Tiro, o comércio; Rodes, a marinha; Esparta, a guerra; e Roma, a virtude. O autor d’*O Espírito das Leis* mostrou em inúmeros exemplos por meio de qual arte o Legislador dirige a instituição para cada um desses objetivos.”] Confrontar com *EL*, 11, V: “Quoique tous les États aient en général un même objet, qui est de se maintenir, chaque État en a pourtant un qui lui est particulier. L’agrandissement étoit l’objet de Rome; la guerre, celui de Lacédémone; la religion, celui des lois judaïques; le commerce, celui de Marseille; la tranquillité publique, celui des lois de la Chine; la navigation, celui des lois des Rhodiens; la liberté naturelle, l’objet de la police des sauvages; en général, les délices du prince, celui des États despotiques; sa gloire et celle de l’État, celui des monarchies; l’indépendance de chaque particulier est l’objet des lois de Pologne; et ce qui en résulte, l’oppression de tous.” (OCM2, p. 396) Sobre a diferença nos objetivos específicos de Roma indicados pelos dois autores, ver o próximo capítulo.

<sup>380</sup> De acordo com Vaughan, o procedimento expositivo do *Contrato Social* teria gerado um dos resultados mais estranhos de que se tem registro: “The two strands of thought, the abstract and the concrete, lie side by side in his mind, for ever crossing each other, yet never completely interwoven; each held with intense conviction, but each held in entire independence of the other. At one moment he is more abstract than Locke or Plato; at the next he is as ready to yield to circumstances as Montesquieu or Burke. At one moment he holds that all men are equal and, in respect of capacity for freedom, that all men are alike. At the next he assures us that there is no such thing as equality between one group of men and another; and that the differences are due not to their own doing, but to the tyranny of soil and climate and of the conditions, economic or political, which spring partly from these physical causes, partly from the inherited traditions of the past. He follows the one line of thought no less ardently than the other. He betrays not the smallest suspicion that the one runs counter to the other.” (VAUGHAN, 1915, p. 59)

ideas may be recognised long before they are fully accepted and taken to heart. At the first glance he had seen the importance, as well as the novelty, of the methods and principles of Montesquieu. But it took years of brooding before he made them thoroughly his own.” (VAUGHAN, 1915, p. 60)<sup>381</sup> Vaughan acrescenta ainda que essa influência de Montesquieu talvez nunca tivesse dado frutos se Rousseau não houvesse sido procurado pelos patriotas genebrinos, corsos e poloneses, cujas demandas sucessivas levaram-no a ponderar sobre casos políticos concretos e a escrever sobre eles, o que deu origem às obras *Cartas escritas da montanha*, *Projeto de constituição para a Córsega* e *Considerações sobre o governo da Polônia*. Em cada um desses textos, declara Vaughan, a presença da abordagem histórica inspirada em Montesquieu é evidente, suplantando sem qualquer dúvida as tendências abstratas que caracterizavam a reflexão política de Rousseau no início do *Contrato Social*.

Ora, essa explicação fornecida pelo comentador não soa muito convincente. Embora não se possa negar que Rousseau, assim como outros pensadores antes e depois dele, tenha precisado de tempo para amadurecer suas próprias idéias – que muitas vezes se erigiram sobre os alicerces fixados pelos autores que ele leu e criticou –, afigura-se incorreto atribuir a esse período de meditação sobre as idéias de Montesquieu a causa de uma contradição interna no texto do *Contrato Social*, contradição que, como foi visto, nem mesmo é sustentável pelos argumentos de Vaughan. Se a explicação em questão fosse admitida, isto equivaleria a propor que Rousseau não foi capaz de controlar o desenvolvimento de sua obra, como se, depois de haver começado a escrevê-la seguindo uma tendência abstrata inspirada em Hobbes e Locke, ele tivesse compreendido a superioridade da metodologia histórica de Montesquieu e desejasse inseri-la no texto sem reestruturá-lo desde o princípio, e sem perceber, portanto, que esta mudança de orientação traria um grave problema de incoerência entre as duas diferentes concepções não conciliadas de forma adequada.

Entretanto, a fragilidade do comentário de Vaughan encontra-se em duas falhas básicas. Em primeiro lugar, na inexistência da contradição que ele denuncia, o que foi abordado acima. E, em segundo lugar, no fato de que muito antes do término da versão final do *Contrato Social*, Rousseau havia refletido bastante sobre os princípios apresentados por Montesquieu, e eles lhe

---

<sup>381</sup> [“A mente de Rousseau trabalhava lentamente. E com tais mentes, novas idéias podem ser reconhecidas muito antes de serem completamente aceitas e tomadas pelo coração. Num primeiro olhar ele havia visto a importância, assim como a novidade, dos métodos e princípios de Montesquieu. Mas levou anos de meditação antes que ele os fizesse completamente seus.”]

serviram de referência para a elaboração de textos como as *Considerações sobre a influência dos climas sobre a civilização*, o *Ensaio sobre a origem das línguas* e o *Segundo Discurso*, todos redigidos até meados da década de 1750. Esses escritos, é verdade, não lidam com discussões políticas no mesmo estilo do *Contrato Social*, mas todos tratam da importância das circunstâncias ambientais na formação das características específicas de cada comunidade humana. Assim sendo, torna-se claro que ao se traçar os passos da influência das idéias de Montesquieu sobre Rousseau, pode-se enxergá-los claramente já nessas obras anteriores ao *Contrato Social*, em que os elementos concretos, tais como o clima e a qualidade do solo, foram levados em conta como fatores explicativos. Por conseguinte, a inserção desse tipo de fator na análise das questões políticas feita por Rousseau em sua principal obra sobre o assunto não é, de modo algum, o resultado de uma simples reflexão tardia, como Vaughan afirma, mas o desdobramento de uma linha de raciocínio que já vinha sendo cultivada, com bons frutos, durante os anos precedentes<sup>382</sup>.

Diante de tudo isto, a afirmação de Derathé mencionada acima perde muito de sua pertinência. As considerações sobre os governos e suas relações com as circunstâncias concretas de existência dos Estados, tais como as apresentadas por Rousseau, poderiam estar deslocadas em outro tratado sobre os princípios do direito político, mas não no *Contrato Social*. Apesar do fato de ter divergido de Montesquieu em certos aspectos de sua teoria das formas de governo, Rousseau concordava com seu predecessor quanto à necessidade de se ter em mente as especificidades das nações às quais se recomenda um determinado tipo de organização política. “Tomar os homens tais como eles são” implica saber que não se está lidando com seres abstratos e genéricos, como Rousseau escreveu na *Carta a d’Alembert*, no mesmo período em que redigia o *Contrato Social*: “il y a de Peuple à Peuple une prodigieuse diversité de mœurs, de temperaments, de caractères. L’homme est un, je l’avoüe; mais l’homme modifié par les Religions, par les Gouvernemens, par les loix, par les coutumes, par les préjugés, par les climats, devient si

---

<sup>382</sup> Não obstante o próprio Rousseau tenha reconhecido, no livro 3 das *Confissões*, que suas paixões eram vivas e impetuosas, ao passo que suas idéias eram lentas para nascer, é ir longe demais supor que isto tenha provocado o problema na estrutura do *Contrato Social* acusado por Vaughan. Sem dúvida, Rousseau relatou que a lentidão com que suas idéias se desenvolviam sempre lhe criou dificuldades para entreter conversações com desenvoltura, mas quando se considera a quantidade de tempo que ele empregou para elaborar seu principal texto político, percebe-se que seus pensamentos puderam ser registrados com bastante ponderação. Em sua correspondência (carta a Roustan de 23 de dezembro de 1761, e carta a Moulton de 18 de janeiro de 1762), ele enfatiza que o *Contrato Social* era um trabalho que havia exigido vários anos para ser concluído, algo que o estudo de Robert Derathé (OCR3, p. C) confirma ao apontar que o *Manuscrito de Genebra* deve ter sido iniciado em 1756, ou talvez em 1758. Novamente segundo as *Confissões* (livro 10), Rousseau acrescentou ainda quase dois anos de dedicação para dar o acabamento à obra antes que ela fosse publicada em 1762.

différent de lui-même qu'il ne faut plus chercher parmi nous ce qui est bon aux hommes en général, mais ce qui leur est bon dans tel tems ou dans tel pays" (OCR5, p. 16)<sup>383</sup>. Isto vai ao encontro dos comentários de Maria das Graças de Souza isentando Rousseau de uma certa crítica contemporânea, cuja acusação contra as concepções iluministas da história é a de pecar pelo seu universalismo e abstratismo, bem como de ignorar as particularidades entre os povos. Se no *Segundo Discurso* o filósofo tomou o gênero humano como se fosse um único povo, lembra Souza, nem por isto ele deixou de abarcar as condições materiais e concretas determinantes do processo histórico relativo às origens e aos progressos da desigualdade. Desse modo, não caberia censurar o caráter abstrato da doutrina rousseauiana da história nem, igualmente, de seu pensamento político expresso no *Contrato Social*, pois

uma vez estabelecidos os princípios teóricos do direito político no livro I, pode-se dizer que, a partir daí, as condições concretas da fundação ou da refundação da política tomam o primeiro plano, e se a figura do legislador, num primeiro momento, aparece como um ser improvável, quase divino, suas tarefas, contudo, estão ligadas claramente e dependem da consideração das condições também concretas na ocasião do estabelecimento das leis. (SOUZA, 2006, p. 255-256)

Por conseguinte, é sempre a partir de condições concretas determinadas que os bons Legisladores procuram criar um corpo político no qual a liberdade civil esteja presente. Quais são as características dessa liberdade, e que esquemas constitucionais podem assegurá-la? Veremos a seguir as respostas de Montesquieu e de Rousseau.

---

<sup>383</sup> ["há, de povo para povo, uma prodigiosa diversidade de costumes, de temperamentos, de caracteres. O homem é uno, eu admito: mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos, pelos climas, torna-se tão diferente de si mesmo que não se deve mais buscar entre nós o que é bom para os homens em geral, mas o que é bom para eles em tal época ou em tal país"] Comparar com *EL*, 14, I: "S'il est vrai que le caractère de l'esprit et les passions du cœur soient extrêmement différents dans les divers climats, les lois doivent être relatives et à la différence de ces passions, et à la différence de ces caractères." (OCM2, p. 474)

## CAPÍTULO 4

### REPUBLICANISMO

O objetivo principal da boa ordem política consiste na liberdade dos cidadãos. Tal idéia é veementemente defendida ao longo das páginas d’*O Espírito das Leis*<sup>384</sup>, e constitui o alicerce sobre o qual se erige o *Contrato Social*. Afirmar simplesmente esse ponto de convergência, porém, não basta para justificar uma similaridade no posicionamento de Montesquieu e Rousseau sobre essa questão. Seria preciso analisar seus conceitos de liberdade política para descobrir se é possível encontrar uma fonte comum a ambos os autores, e é isto que se fará a seguir. A partir de estudos realizados nas últimas décadas por pesquisadores como Quentin Skinner e Philip Pettit<sup>385</sup>, diversos elementos podem ser apresentados para vincular Montesquieu e Rousseau a uma mesma corrente de pensamento, aquela chamada pelo nome de republicanismo.

#### Linhagens republicanas

De acordo com Pettit, a tradição republicana é proveniente da Roma antiga, onde estava ligada de modo particular à figura de Cícero. Ressuscitada mais tarde na Renascença, ela encontrou uma expressão bastante forte no pensamento constitucional de Maquiavel e contribuiu para que algumas repúblicas italianas concebidas a si mesmas como as primeiras organizações políticas modernas da Europa. Essa tradição não apenas foi a responsável pela elaboração de uma linguagem dominante na política ocidental dos últimos séculos, mas também teve efeitos muito importantes sobre situações concretas, como na república holandesa, na guerra civil inglesa, e nas Revoluções Americana e Francesa. Mas qual é, afinal, a marca distintiva do republicanismo? Ainda para Pettit, trata-se de uma concepção de liberdade que não é nem negativa nem positiva – para usar os termos clássicos empregados por Isaiah Berlin. A liberdade negativa, tal como Berlin a descreve, baseia-se na ausência de interferências às ações do indivíduo; “a liberdade política nesse sentido é simplesmente a área em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução de outros.” (BERLIN, 1969, p. 136) A liberdade positiva requer algo diferente disto, ou seja, que o

---

<sup>384</sup> De acordo com Paul Hoffmann, “Pour Montesquieu, comme pour Platon, comme pour Aristote, la fin du politique est éthique et eudémonistique. Plus que par l’ordre ou par la paix, Montesquieu définit l’objectif essentiel du politique par l’autonomie morale et intellectuelle de chaque citoyen.” (HOFFMANN, 1996, p. 252)

<sup>385</sup> Para uma comparação sintética entre as interpretações desses autores acerca da tradição republicana, ver Alici (2003) e Melo (2002).



indivíduo obtenha o controle de si, que ele seja “seu próprio amo e senhor”, que suas decisões dependam dele mesmo “e não de forças externas de qualquer tipo.” (BERLIN, 1969, p. 142) Os republicanos, por sua vez, colocam o problema em outros termos, pois acreditam que o fato do indivíduo não encontrar interferências às suas escolhas não significa necessariamente que ele seja livre. Assim, por exemplo, um escravo cujo senhor costume abster-se de empregar seu poder é capaz de viver quase sem interferências da parte dele, muito embora continue, a todo o momento, sujeito à vontade arbitrária de seu dono. Mais do que na ausência de interferências, a liberdade republicana reside no princípio da não-dominação, ou seja, da não-sujeição dos indivíduos ao arbítrio de outrem. Como tal, ela admite certas interferências que não resultam em dominação, que respeitam os interesses e as opiniões das pessoas afetadas, ou então que são postas a serviço dos interesses delas. Neste sentido, a lei pode ser um tipo de interferência que não lesa a liberdade, contribuindo, na verdade, para sua efetivação<sup>386</sup>: “Selon la première doctrine républicaine”, escreve Pettit, “les lois de l’État légitime, en particulier les lois d’une république, créent la liberté dont jouissent les citoyens; elles ne représentent pas une violation de cette liberté, pas même dans une mesure qu’elle pourrait ensuite compenser. (...) Cette perspective adoptée par les républicains se manifeste dans la conception de la liberté comme citoyenneté ou *civitas* qui est la leur.” (PETTIT, 2004, p. 58)<sup>387</sup> Portanto, o republicanismo defende a necessidade de sistemas jurídicos que dêem autoridade aos governantes ao mesmo tempo em que mantenham um controle eficaz sobre a dominação que eles, virtualmente, poderiam exercer sobre os governados.

Entre os expoentes modernos dessa tradição republicana, Pettit inclui os nomes de Montesquieu e Rousseau, com algumas ressalvas em relação ao autor do *Contrato Social* que serão abordadas mais adiante. Quando se observa os conceitos de liberdade sobre os quais os dois pensadores elaboraram suas doutrinas políticas, fica perceptível o quanto eles compartilham do

---

<sup>386</sup> Em um artigo no qual contesta a validade da oposição entre os conceitos de liberdade positiva e de liberdade negativa, Gerald C. MacCallum Jr. oferece um exemplo bastante instrutivo de como a lei pode ser uma interferência em favor da liberdade: “suppose that Smith, who always walks to where he needs to go, lives in a tiny town where there have been no pedestrian crosswalks and where automobiles have had right of way over pedestrians. Suppose further that a series of pedestrian crosswalks is instituted along with the regulation that pedestrians must use only these walks when crossing, but that while in these walks pedestrians have right of way over automobiles. The regulation restrains Smith (he can no longer legally cross streets where he pleases) but it also frees him (while in crosswalks he no longer has a duty to defer to automobile traffic). (...) The regulation (...) thus gives him restricted right of way (...) because it lifts the rule (...) giving automobiles general right of way over pedestrians.” (MACCALLUM JR., 1967, p. 330)

<sup>387</sup> [“Segundo a primeira doutrina republicana, as leis do Estado legítimo, em particular as leis de uma república, criam a liberdade da qual os cidadãos desfrutam; elas não representam uma violação dessa liberdade, nem mesmo em uma medida que ela poderia, em seguida, compensar. (...) Essa perspectiva adotada pelos republicanos se manifesta na concepção da liberdade como cidadania ou *civitas*, que é a deles.”]

princípio da não-dominação.

Em *O Espírito das Leis*, o autor nega que a liberdade política seja meramente fazer o que se quer:

Dans un État, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir. (...) Il faut se mettre dans l'esprit ce que c'est que l'indépendance, et ce que c'est que la liberté. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen pouvoit faire ce qu'elles défendent, il n'auroit plus de liberté, parce que les autres auroient tout de même ce pouvoir. (OCM2, p. 395)<sup>388</sup>

Montesquieu insiste no papel fundamental da lei como salvaguarda contra a vontade arbitrária. O que ele chama de independência é incompatível com a liberdade, pois onde todos fazem aquilo que bem entendem, ninguém está protegido de interferências indevidas da parte de outrem. O indivíduo livre é aquele que não pode ser constrangido a fazer algo que a lei não ordena, ou seja, aquele que está sob o império das leis, e não dos homens<sup>389</sup>. Graças a isto, ele desfruta de uma tranquilidade de espírito proveniente da opinião que tem de sua segurança, pois vive sob um governo no qual nenhum cidadão tem de temer os outros, ponto essencial para que a liberdade política seja não apenas garantida formalmente, mas sentida pelos homens<sup>390</sup>. A própria oposição entre Estados moderados e despóticos delineada por Montesquieu implica a distinção entre os governos em que as leis são levadas em conta por todos, até pelos monarcas, e os regimes em que todos estão à mercê dos caprichos pessoais do governante. Nos primeiros, o poder freia o poder, por meio de instrumentos legais de controle da dominação, ao passo que nos outros o déspota conserva o povo sob uma verdadeira escravidão política.

A liberdade política, Rousseau a ligou, no *Contrato Social*, à obediência às leis ditadas

---

<sup>388</sup> *EL*, 11, III. [“Em um Estado, quer dizer, em uma sociedade onde há leis, a liberdade só pode consistir em poder fazer o que se deve querer, e em não ser constrangido a fazer o que não se deve querer. (...) É preciso ter em mente o que é a independência e o que é a liberdade. A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem; e se um cidadão pudesse fazer o que elas proibem, ele não teria mais liberdade, porque os outros teriam igualmente esse poder.”]

<sup>389</sup> Ver *EL*, 26, XX.

<sup>390</sup> Ver *EL*, 11, VI, e também o 12, I e II. Montesquieu distingue a liberdade política vista na relação com a constituição e vista na relação com o cidadão. Neste último caso, a liberdade consiste na segurança desfrutada pelos cidadãos, ou pelo menos na opinião que eles têm de sua segurança. Dessa perspectiva, compreende-se melhor o que o autor escreveu nos *Meus pensamentos*, n.º. 631, onde se lê que a palavra liberdade exprime uma idéia de relação, e que, portanto, não deve ser usada como critério para distinguir os governos, como se um povo livre fosse aquele que vive sob uma determinada forma de governo. Um povo livre, afirma o autor, é o que desfruta de uma forma de governo estabelecida por lei, não importando se ela seja uma república ou uma monarquia moderada. O que conta é a segurança dos indivíduos, pois “tout homme est libre qui a un juste sujet de croire que la fureur d'un seul ou de plusieurs ne lui ôteront pas la vie ou la propriété de ses biens.” (OCM1, p. 1.152)

pela vontade geral. São essas leis que garantem os cidadãos de toda submissão ao arbítrio pessoal. Como Montesquieu, ele também via a caráter inconciliável da independência e da liberdade:

Ces deux choses sont si différentes que même elles s'excluent mutuellement. Quand chacun fait ce qu'il lui plait, on fait souvent ce qui déplaît à d'autres, et cela ne s'appelle pas un état libre. La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre. (...) Je ne connois de volonté vraiment libre que celle à laquelle nul n'a droit d'opposer de la résistance; dans la liberté commune nul n'a droit de faire ce que la liberté d'un autre lui interdit, et la vraie liberté n'est jamais destructive d'elle-même. Ainsi la liberté sans la justice est une véritable contradiction (OCR3, p. 841-842)<sup>391</sup>.

Rousseau acrescenta que o único meio de assegurar que ninguém se veja sob o domínio de outrem é fazer com que pessoa alguma esteja acima das leis. Caso tal condição seja cumprida, nem mesmo o governo será um obstáculo à liberdade do povo, já que os cidadãos obedecerão unicamente às leis, e não aos homens que as executam<sup>392</sup>. É pela força da lei que o povo não tem de se curvar à força de uma vontade arbitrária e à dominação que ela acarreta. “En un mot”, conclui Rousseau, “la liberté suit toujours le sort des Loix, elle regne ou périt avec elles; je ne sache rien de plus certain.” (OCR3, p. 842)<sup>393</sup>

---

<sup>391</sup> *Cartas escritas da montanha*, oitava carta. [“Essas duas coisas são tão diferentes que elas próprias se excluem mutuamente. Quando cada um faz o que bem quer, fazemos frequentemente o que desagrada aos outros; e isto não se chama um Estado livre. A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não estar submetido à de outrem; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outrem à nossa. (...) Eu não conheço vontade verdadeiramente livre além daquela à qual ninguém tem o direito de opor resistência; na liberdade comum, ninguém tem o direito de fazer o que a liberdade de um outro lhe proíbe, e a verdadeira liberdade jamais é destrutiva de si mesma. Assim, a liberdade sem a justiça é uma verdadeira contradição”]

<sup>392</sup> Ver o *Discurso sobre a economia política*: “Par quel art inconcevable a-t-on pô trouver le moyen d'assujettir les hommes pour les rendre libres ? (...) Comment se peut-il faire qu'ils obéissent et que personne ne commande, qu'ils servent et n'ayent point de maître; d'autant plus libres en effet que sous une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire à celle d'un autre ? Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi. C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté. C'est cet organe salutaire de la volonté de tous, qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes. C'est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique, et lui apprend à agir selon les maximes de son propre jugement, et à n'être pas en contradiction avec lui-même. C'est elle seule aussi que les chefs doivent faire parler quand ils commandent; car si-tôt qu'indépendamment des lois, un homme en prétend soumettre un autre à sa volonté privée, il sort à l'instant de l'état civil, et se met vis-à-vis de lui dans le pur état de nature où l'obéissance n'est jamais prescrite que par la nécessité.” (OCR3, p. 248-249) Em *EL*, 8, III, Montesquieu também havia falado sobre o tipo de igualdade que deve vigorar entre os cidadãos de uma república no tocante à obediência às autoridades: “Autant que le ciel est éloigné de la terre, autant le véritable esprit d'égalité l'est-il de l'esprit d'égalité extrême. Le premier ne consiste point à faire en sorte que tout le monde commande, ou que personne ne soit commandé, mais à obéir et à commander à ses égaux. Il ne cherche pas à n'avoir point de maître, mais à n'avoir que ses égaux pour maîtres.” (OCM2, p. 352)

<sup>393</sup> [“Em suma, a liberdade segue sempre a sorte das leis, ela reina ou perece com elas; eu não conheço nada mais certo.”] Conforme Luca Alici, é clara a comunidade de espírito entre essas idéias de Rousseau e aquelas expressas por Quentin Skinner em *A liberdade antes do liberalismo*: “Come possono dei cittadini naturalmente auto-interessati essere persuasi ad agire virtuosamente, in modo tale che essi possano sperare di massimizzare una libertà che, se lasciati a se stessi, getterebbero senz'altro via? La risposta, di primo acchito, suona familiare: gli scrittori repubblicani ripongono tutta la loro fiducia nel potere coercitivo della legge (...). La principale giustificazione della legge è che, obbligando le persone ad agire in maniera tale da preservare le istituzioni di uno stato libero, essa crea e

A idéia republicana de liberdade como não-dominação permeava, portanto, as concepções de Montesquieu e Rousseau. Isto não é motivo de surpresa no tocante a Rousseau, que se declarava explicitamente republicano em suas obras, e se orgulhava de seu título de cidadão da República de Genebra. Acerca de Montesquieu, contudo, talvez se deva perguntar: se ele cultivava esse tipo de conceito de liberdade, então como se explica sua admiração pelo governo monárquico? Pettit lembra que o antimonarquismo foi uma característica bastante freqüente na tradição republicana, manifestando-se nos eventos da guerra civil inglesa do séc. XVII, e nas Revoluções Americana e Francesa. Porém, ele também ressalta que os republicanos se opunham à monarquia na medida em que viam nos reis um desejo de poder absoluto que contrariava seu ideal de liberdade. Por este motivo, muitos deles se satisfaziam com o modelo da monarquia constitucional existente na Inglaterra do séc. XVIII, governo no qual Montesquieu visualizou as condições necessárias para que a liberdade política pudesse se estabelecer. Uma vez que considerava a monarquia como o regime político mais bem adaptado às condições da modernidade, o autor elogiou a capacidade da constituição inglesa de promover, em um grande reino, o império das leis sob o qual os homens podiam viver com segurança<sup>394</sup>.

O fato de Rousseau ter elaborado sua teoria política sob a égide do republicanismo, entretanto, não o salvou de algumas críticas por parte de outros adeptos dessa mesma tradição, críticas motivadas pela relação estabelecida no *Contrato Social* entre a liberdade civil e a soberania popular. De acordo com Pettit, os pensadores republicanos viam a participação democrática como um instrumento útil para salvaguardar a liberdade, e não como um elemento inerente à própria existência da liberdade. Assim, a tendência a enfatizar a democracia seria um “desvio” na linha tradicional do republicanismo, levando em direção às teses populistas segundo as quais a liberdade consistiria, basicamente, na autonomia democrática. Por sua doutrina, Rousseau teria sido um dos maiores responsáveis pelo crédito que essa concepção populista adquiriu nos últimos séculos, “lorsque l’idéal d’autonomie démocratique en vint à être considéré comme la principale alternative à l’idéal négatif de la non-interférence ou, tout du moins, comme la principale alternative parmi plusieurs conceptions de la liberté.” (PETTIT, 2004, p. 51)<sup>395</sup> Mas

---

preserva un grado di libertà individuale che, in sua assenza, verrebbe rapidamente meno, aprendo le porte a una condizione di assoluta servitù”. (Skinner, citado por ALICI, 2003)

<sup>394</sup> Ver *EL*, 14, XIII, onde a Inglaterra é descrita como o país no qual as leis governam mais do que os homens, de modo que, para mudar o Estado, seria preciso destruir as próprias leis.

<sup>395</sup> [“quando o ideal de autonomia democrática veio a ser considerado como a principal alternativa ao ideal negativo da não-interferência ou, ao menos, como a principal alternativa entre várias concepções da liberdade.”]

em que medida essa associação de Rousseau ao “desvio populista” é sustentável?

Logo de início, o que tem de ser levado em conta é que o núcleo do *Contrato Social* não é a “autonomia democrática”, ou o autogoverno, e sim a autolegislação, pois a soberania popular não precisa necessariamente ser acompanhada pela forma democrática de administração do Estado. Essa distinção é crucial para a doutrina rousseauiana, e não deve ser subestimada. Ademais, o conceito de populismo apresentado por Pettit possui aspectos que não se enquadram ao pensamento de Rousseau. Pettit escreveu que a idéia populista se expressa no princípio de que “tout ira bien dès lors que l’on respectera la règle de la majorité.” (PETTIT, 2004, p. 89)<sup>396</sup> A consequência nefasta desse princípio, a despeito das virtudes consensualistas que ele possa ter em si mesmo, seria tornar viável a dominação exercida sobre grupos minoritários de cidadãos. Desse modo, afirma Pettit, ninguém que pretenda ser um opositor da dominação poderia aderir ao princípio de um “majoritarismo descontrolado”. Entretanto, como um ferrenho opositor da dominação, Rousseau jamais aderiu a esse princípio. De fato, respondendo às palavras de um interlocutor segundo o qual não haveria governo em um Estado onde o povo exercesse o poder legislativo sem regra, ele indaga: “D’accord; mais qui est-ce qui a proposé que le peuple exerçât sans règle la puissance législative ?” (OCR3, p. 874)<sup>397</sup> Certamente, ele próprio não havia proposto algo assim. Como se pôde notar quando da discussão da noção de vontade geral, Rousseau não pretende que a simples decisão da maioria do povo, em todos os casos, exprima o melhor interesse público. Existem condições ideais em que a vontade de todos – ou pelo menos da grande maioria – converge em direção à vontade geral, que é o padrão do bem comum. Quanto mais o Estado se afasta dessas condições, maior será a tendência para que o resultado dos sufrágios destoe desse padrão, e é claro que, em tais circunstâncias, nem tudo irá bem desde que se respeite a regra da maioria<sup>398</sup>.

Para o autor do *Contrato Social*, a regra que tem de ser seguida para proteger os cidadãos

---

<sup>396</sup> [“tudo irá bem a partir do momento em que respeitarmos a regra da maioria.”]

<sup>397</sup> *Cartas escritas da montanha*, nona carta. [“De acordo; mas quem é que propôs que o povo exercesse o poder legislativo sem regra?”]

<sup>398</sup> Se a vontade geral ainda está na pluralidade dos sufrágios, a minoria não é oprimida pela maioria quando a opinião desta é aprovada. Nesse caso, a opinião da minoria é uma vontade particular divergente do interesse público. Porém, esclarece Victor Goldschmidt, no momento em que o soberano passou a ser formado apenas pela maioria, no sentido de que é o interesse de um grande grupo que tomou o lugar do interesse comum, essa maioria não seria o soberano de modo algum, mas somente uma associação parcial que impõe sua opinião particular como se ela fosse a vontade geral. “En réplique, la minorité opprimée est, à son tour, une association partielle ; les deux resteraient, l’une par rapport à l’autre, dans l’état de nature, chacune étant juge dans sa propre cause, et il n’y aurait là, ni souverain, ni gouvernement.” (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 687)

da dominação é a da generalidade das leis: o povo delibera tendo em vista a coletividade, sem se ocupar de favorecer ou prejudicar alguém em particular. Dado que o objeto das leis se limita aos assuntos de interesse comum, na assembléia soberana cada membro do corpo político é levado a buscar seu bem pessoal em conformidade com o bem de todos. Assim, Rousseau evita a pecha do populismo ao conceber a liberdade como o produto da lei, ao sustentar que ser completamente livre significa ser plenamente cidadão em uma sociedade organizada em torno da lei. De acordo com Maurizio Viroli, isto mostra o quanto o pensamento político rousseauiano está inserido dentro da tradição republicana:

Rousseau's understanding of freedom cannot be defined in terms either of negative or of positive liberty. According to Rousseau, there is but one form of liberty: republican liberty. This is the liberty which individuals enjoy under the law and by virtue of a just political constitution which frees them from a narrow dependence on the individual will of others. It is "positive" because it involves obedience to laws which have been sanctioned by individual men; it is "negative" because the sovereignty of the law protects each and every one from the wrongs, the affronts and the wilful infringements of their rights perpetrated by others, whether they be private individuals or magistrates. Freedom founded on the sovereignty of the general will and on the strength of the law is the greatest good which individuals can enjoy in a well-ordered society. (VIROLI, 2002, p. 11)<sup>399</sup>

Por isto, diz Viroli em outro texto (1999), a liberdade republicana também não se enquadra em nenhum dos dois conceitos de liberdade propostos por Benjamin Constant no clássico discurso *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos* (de 1819). Ela não se resume simplesmente no exercício coletivo e direto da soberania (a "liberdade dos antigos"), nem nas garantias dadas pelas instituições ao usufruto das posses particulares (a "liberdade dos modernos"). Embora Constant tenha associado o nome de Rousseau à tentativa de reviver a "liberdade dos antigos" em plena modernidade – o que teria fornecido um pretexto para vários gêneros de tirania, a despeito do amor à liberdade que animava o filósofo –, o objetivo de Rousseau era não apenas que os cidadãos exercessem a soberania, mas igualmente que a lei fosse transformada na salvaguarda contra a dependência pessoal que conduz ao poder arbitrário. Como ele afirmou aos leitores das *Cartas escritas da montanha*, "vous y verrez [dans le *Contract Social*] par tout la Loi mise au

---

<sup>399</sup> ["o entendimento de Rousseau sobre a liberdade não pode ser definido em termos de liberdade positiva ou negativa. De acordo com Rousseau, há apenas uma forma de liberdade: a liberdade republicana. Esta é a liberdade de que os indivíduos desfrutam sob a lei e em virtude de uma constituição política justa que os libera de uma estreita dependência da vontade individual dos outros. Ela é 'positiva' porque envolve a obediência às leis que foram sancionadas por homens individuais; ela é 'negativa' porque a soberania da lei protege cada um e todos das injustiças, das ofensas e das interferências arbitrárias de seus direitos perpetrados por outrem, sejam indivíduos privados ou magistrados. A liberdade fundada sobre a soberania da vontade geral e sobre a força da lei é o bem máximo de que podem desfrutar os indivíduos em uma sociedade bem ordenada."]

dessus des hommes; vous y verrez par tout la liberté réclamée, mais toujours sous l'autorité des loix, sans lesquelles la liberté ne peut exister, et sous lesquelles on est toujours libre, de quelque façon qu'on soit gouverné.” (OCR3, p. 811)<sup>400</sup>

Pettit diz ainda que os inimigos da dominação devem deplorar o princípio do “livre contrato”, na medida em que este sirva como justificativa para impor aos indivíduos qualquer tipo de tratamento que seja, desde que eles tenham aceitado os termos do contrato. Mais uma vez, Rousseau está plenamente de acordo com as idéias republicanas. Como foi visto na seção sobre as teses que pretendem legitimar a autoridade política, Rousseau deixou claro que nem toda convenção livremente firmada é geradora de direito. Assim, o autor do *Contrato Social*, junto com os demais republicanos, condena todas as convenções que concedem a uma das partes a capacidade de interferir de forma arbitrária nas escolhas de outrem, a despeito de que tal convenção tenha sido consensual em sua origem, visto que ela permite que uma pessoa possa dominar ou sujeitar outra. Por causa disto, salienta Pettit, os republicanos tradicionais – e Rousseau deve ser incluído entre eles, segundo cremos – tinham excelentes motivos para serem hostis ao contrato de escravidão, “c’est-à-dire à un contrat en vertu duquel un individu, pour un avantage quelconque, se soumet volontairement à la domination d’un autre” (PETTIT, 2004, p. 89)<sup>401</sup>.

---

<sup>400</sup> Sexta carta. [“vereis aí [no *Contrato Social*] em toda a parte a lei colocada acima dos homens; vereis aí em toda a parte a liberdade reivindicada, mas sempre sob a autoridade das leis, sem as quais a liberdade não pode existir, e sob as quais somos sempre livres, de qualquer modo que sejamos governados.”] Em seus *Princípios de política*, Constant reiterou as críticas contra Rousseau, acusando-o de desconhecer os perigos embutidos na idéia de alienação completa dos direitos individuais à coletividade: “son erreur a fait de son contrat social, si souvent invoqué en faveur de la liberté, le plus terrible auxiliaire de tous les genres de despotisme.” (CONSTANT, 1961, p. 10) Constant acreditava que os cidadãos possuem uma independência e uma existência individual que escapam à jurisdição do soberano, mesmo daquele legitimamente instituído, de modo que não podia aceitar a tese da soberania absoluta contida no *Contrato Social*. Segundo ele, o próprio Rousseau teria ficado assombrado com as conseqüências dessa tese, e sem saber em que mãos deveria ser depositado tamanho poder, adotou um expediente que acabava por tornar seu exercício impossível: “Il a déclaré que la souveraineté ne pouvait être ni aliénée, ni déléguée, ni représentée. C’était déclarer en d’autres termes qu’elle ne pouvait être exercée ; c’était anéantir de fait le principe qu’il venait de proclamer.” (CONSTANT, 1961, p. 11) Ora, mais uma vez é proveitoso recorrer ao texto de Viroli para contrapô-lo à opinião de Constant. Conforme explica o comentador italiano, a revogação de todos os direitos que os indivíduos possuíam antes do pacto social é, na verdade, uma condição necessária para evitar que o corpo político degenere em uma tirania: “if each one retains this natural liberty and unrestricted right to anything that catches his fancy or that lies within his grasp (for it is precisely these rights being referred to here), he can always resist the general will by appealing to his own rights. This would mean that individual interests might prevail against the general interest, and there would be certain individuals who were above the law, and this, of course, would mean tyranny.” (VIROLI, 2002, p. 152)

<sup>401</sup> [“quer dizer, a um contrato em virtude do qual um indivíduo, por uma vantagem qualquer, submete-se voluntariamente à dominação de um outro”] Ver CS, I, IV: “Ainsi, de quelque sens qu’on envisage les choses, le droit d’esclavage est nul, non seulement parce qu’il est illégitime, mais parce qu’il est absurde et ne signifie rien. Ces mots *esclavage*, et, *droit* sont contradictoires; ils s’excluent mutuellement. Soit d’un homme à un homme, soit d’un

Se todos esses argumentos não bastassem para basear a filiação de Rousseau ao republicanismo, há uma questão ainda mais decisiva a ser levantada: até que ponto a defesa do exercício da soberania popular é, realmente, um desvio na tradição republicana, o desenvolvimento de uma nova corrente, conforme Pettit assevera? De acordo com os estudos de Giovanni Lobrano (2004 e 2006), um especialista italiano em história jurídica, há duas vertentes que convivem no direito constitucional<sup>402</sup>. A primeira delas é o “modelo romano”, cujas origens podem ser traçadas até Cícero e o direito público de Roma. Lobrano acentua o fato de que na definição de república dada por Cícero<sup>403</sup> efetua-se um “salto lógico” que se manifesta em dois níveis: no primeiro, pela distinção entre a república e a não-república (o *regnum*); no segundo, pela distinção entre as diferentes formas de república (democracia, aristocracia e monarquia). O primeiro nível é o da produção do direito, na medida em que os “comandos gerais do povo” são a fonte das leis; tem-se aí o exercício daquilo que é chamado, desde Jean Bodin, de soberania, e que corresponde à categoria romana de *maiestas*<sup>404</sup>. O segundo nível é a esfera do poder executivo, já nomeado como governo nas obras de Cícero. Assim, completa Lobrano, por um lado a ciência do direito público romano classificava como crime a aspiração ao sistema político divergente da república, quer dizer, àquele no qual o exercício da soberania (o *leges iubere*) não pertencia ao

---

homme à un peuple, ce discours sera toujours également insensé: *Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j’observerai tant qu’il me plaira, et que tu observeras tant qu’il me plaira.*” (OCR3, p. 358)

<sup>402</sup> Para uma síntese do trabalho de Lobrano, ver Dubouchet (2005).

<sup>403</sup> Ver *Da República*, livro 1, capítulo XXV: “La chose publique, comme nous l’appelons, est la chose du peuple; un peuple n’est pas toute réunion d’hommes assemblés au hasard, mais seulement une société formée sous la sauvegarde des lois et dans un but d’utilité commune.” (CÍCERO, 1869, p. 291-292). [“respublica res populi; populus autem nom omnis hominum cœtus quoquo modo congregatus, sed cœtus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus.”] É digno de nota que a definição de Cícero antecipa a meta de Rousseau no *Contrato Social*, ou seja, a união do direito e da utilidade na composição do corpo político.

<sup>404</sup> Em *Da República*, livro 1, capítulo XXXI, Cícero proclama, pela boca de Cipião, que “Aussi n’y a-t-il que les États où le peuple a le pouvoir suprême qui puissent admettre la liberté; la liberté, le plus doux de tous les biens, et qui n’existe pas sans une égalité parfaite.” (CÍCERO, 1869, p. 294) [“Itaque nulla alia in civitate nisi in qua populi potestas est, ullum domicilium libertas habet : qua quidem certe nihil potest esse dulcius, et quæ si æqua non est, ne libertas quidem est.”] No livro 2, capítulo XXIII, é visível a idéia de liberdade como não-dominação presente no entendimento de Cícero: “Il manque beaucoup de choses au peuple sous la domination royale, et avant tout la liberté, qui ne consiste pas à avoir un bon maître, mais à n’en point avoir.” (CÍCERO, 1869, p. 313) [“Desunt omnino ei populo multa qui sub rege est, in primisque libertas, quæ non in eo est, ut justo utamur domino, sed ut nullo.”] Comparar com os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, livro 2, capítulo II, onde Maquiavel retoma a distinção entre a república e o principado para falar da liberdade: “é fácil entender donde provém nos povos essa afeição pela vida livre, porque a experiência mostra que as cidades nunca crescem em domínio nem em riquezas, a não ser quando são livres. (...) É fácil entender a razão, pois o que engrandece as cidades não é o bem individual, e sim o bem comum. E, sem dúvida, esse bem comum só é observado nas repúblicas, porque tudo o que é feito, é feito para o seu bem (...). O contrário ocorre onde há um príncipe, onde, no mais das vezes, o que é feito em favor do príncipe prejudica a cidade, e o que é feito em favor da cidade o prejudica.” (MAQUIAVEL, 2007, p. 186-187)



povo<sup>405</sup>. Por outro lado, tendo estabelecido que os governantes eram “servos do povo”, os romanos podiam entregar o governo a poucos indivíduos escolhidos, cuja obediência às leis no cumprimento de suas funções era controlado tanto no final do mandato, por meio do exame judiciário de eventual responsabilidade, quanto durante o mandato, por meio da instituição, necessária à república, do tribunato e de seu poder específico de veto.

Para Lobrano, o constitucionalismo de Rousseau é decididamente vinculado ao modelo do direito público romano, e opõe-se ao chamado “modelo inglês” nascido no “governo gótico” medieval, que foi muito bem delineado por Montesquieu e seguido pelos elaboradores da constituição norte-americana<sup>406</sup>. Este último modelo ancora-se em dois pilares, a saber, “o sistema parlamentar” e “a divisão e o equilíbrio dos poderes”, e embora Montesquieu o tenha apresentado com referência a um regime monárquico, os “pais fundadores” dos Estados Unidos aplicaram-no para criar um novo tipo de Estado, a “república democrática representativa”, que influenciou decisivamente as instituições políticas do mundo contemporâneo<sup>407</sup>. Nesta perspectiva, parece correto dizer que, em sua defesa apaixonada da soberania popular, Rousseau é mais fiel às origens do republicanismo do que outros pensadores modernos adeptos da “soberania parlamentar”<sup>408</sup>. No extremo, talvez se pudesse até mesmo concordar com Lobrano na afirmação de que o modelo

---

<sup>405</sup> Ver *Da República*, livro 1, capítulo XXXII: “Aussi, à les entendre, jamais gouvernement aristocratique n’offert de stabilité; encore bien moins en trouverait-on dans l’état monarchique, qui ne connaît ni foi ni loi, comme le dit Ennius. Puisque la loi est le lien de la société civile, et que le droit donné par la loi est le même pour tous, il n’y a plus de droits ni de règles dans une société dont les membres ne sont pas égaux. Si l’on ne veut point admettre l’égalité des fortunes, s’il faut avouer que celle des esprits est impossible, au moins doit-on établir l’égalité des droits entre tous les citoyens d’une même république. Qu’est-ce en effet qu’une société, si ce n’est la participation à de certains droits communs?” (CÍCERO, 1869, p. 295) [“Itaque quum patres rerum potirentur, nunquam constitisse civitatis statum. Multo jam id in regnis minus, quorum, ut ait Ennius, ‘... nulla [regni] sancta societas nec fides .... est.’ Quare quum lex sit civilis societatis vinculum, jus autem legis æquale, quo jure societas civium teneri potest, quum par non sit conditio civium? Si enim pecunias æquari non placet; si ingenia omnium paria esse non possunt : jura certe paria debent esse eorum inter se, qui sunt cives in eadem republica. Quid est enim civitas, nisi juris societas?”]

<sup>406</sup> Ver *EL*, 11, VIII: “Les anciens ne connoissoient point le gouvernement fondé sur un corps de noblesse, et encore moins le gouvernement fondé sur un corps législatif formé par les représentants d’une nation. Les républiques de Grèce et d’Italie étoient des villes qui avoient chacune leur gouvernement, et qui assembloient leurs citoyens dans leurs murailles. (...) Les nations germaniques qui conquirent l’empire romain étoient, comme l’on sait, très libres. (...) Les conquérants se répandirent dans le pays; ils habitoient les campagnes, et peu les villes. Quand ils étoient en Germanie, toute la nation pouvoit s’assembler. Lorsqu’ils furent dispersés dans la conquête, ils ne le purent plus. Il falloit pourtant que la nation délibérât sur ses affaires, comme elle avoit fait avant la conquête : elle le fit par des représentants. Voilà l’origine du gouvernement gothique parmi nous.” (OCM2, p. 408-409)

<sup>407</sup> No caso da França, isto é visível nas discussões acaloradas do período revolucionário, como, por exemplo, naquelas lideradas pelo abade Sieyès, cujas idéias sobre a representação política foram essenciais na escrita da constituição do ano VIII da Revolução. Sobre os significados atribuídos ao termo república nesse contexto, ver Monnier (2006).

<sup>408</sup> Ver *CS*, 3, XV: “L’idée des Représentans est moderne : elle nous vient du Gouvernement féodal, de cet inique et absurde Gouvernement dans lequel l’espece humaine est dégradée, et où le nom d’homme est en déshonneur. Dans les anciennes Républiques et même dans les monarchies, jamais le Peuple n’eut des représentants; en ne connoissoit pas ce mot-là.” (OCR3, p. 430)

romano é o único e verdadeiro paradigma republicano<sup>409</sup>. Entretanto, caso se aceite como válidos os novos sentidos atribuídos aos termos república e democracia no vocabulário político pós-revoluções do séc. XVIII, bem como os ordenamentos políticos que eles denominam, tem-se de falar de dois quadros republicanos distintos: um inspirado na Antiguidade, configurado pelo exercício da soberania popular, e outro moderno, no qual os cidadãos delegam a seus representantes o exercício da soberania<sup>410</sup>. O que há de comum entre eles, e nisto Pettit tem razão, é o fato de serem pautados pela mesma concepção de liberdade como não-dominação.

É interessante notar que a obra de Montesquieu foi importante para a elaboração dessas duas vertentes do republicanismo. Para os americanos Alexander Hamilton, James Madison e John Jay, autores conjuntos da coletânea *O Federalista* sob o pseudônimo de Publius, a descrição feita por Montesquieu das repúblicas antigas serviu de contraponto para a apresentação das vantagens da nova forma de Estado que eles propunham. Nas palavras de Judith N. Shklar, “Publius managed to make the expansive republic respectable and to devise a model of government that was neither oppressive nor given to the militaristic Augustan ideologies which Montesquieu set out to unmask and destroy.” (SHKLAR, 1998, p. 259)<sup>411</sup> Sob a égide do federalismo, acreditava-se que um grande corpo político como os Estados Unidos podia suprir a necessidade dos poderes intermediários mencionados em *O Espírito das Leis*, bem como assegurar a proteção de seu território de um modo muito mais eficiente do que as ligas da Antiguidade formadas por pequenas repúblicas. Além disso, Publius sustentava que a separação dos poderes, tal como havia sido estabelecida no governo americano, impediria qualquer concentração de autoridade nas mãos de poucas pessoas: com um judiciário autônomo, um executivo chefiado pelo presidente eleito pelo povo, e um legislativo bicameral formado por congressistas e senadores igualmente eleitos para representar a vontade popular, acreditava-se ter

---

<sup>409</sup> Lobrano escreve: “Nonostante i tentativi di composizione (si pensi a tutta la teoria/prassi otto-novecentesca del ‘partito’), anche i due costituzionalismi sono sostanzialmente alternativi e, nel diritto costituzionale della epoca contemporanea, prevale, nella sostanza, il costituzionalismo parlamentare rappresentativo e della divisione-equilibrio dei poteri, mentre la presenza – pure essendo importante – del costituzionalismo repubblicano-municipale/federativo-tribunizio resta confinata sopra tutto a livello terminologico; ciò che dà, come risultato, il riconosciuto carattere anfibologico del diritto costituzionale contemporaneo. Penso – tra gli altri – ai contributi convergenti di Madame Germaine de Staël (della quale è noto il sodalizio con Benjamin Constant) nella falsificazione contemporanea del concetto di ‘Repubblica’ (*Des circonstances actuelles qui doivent terminer la révolution et des principes qui doivent fonder la République en France*, 1798) e di Alexis de Tocqueville nella falsificazione contemporanea del concetto di ‘democrazia’ (*De la démocratie en Amérique*, I-II, 1835-1840).” (LOBRANO, 2004)

<sup>410</sup> Em seu comentário sobre *O Espírito das Leis*, para diferenciar esses dois modelos, Thomas L. Pangle (1998) preferiu chamar o primeiro de “republicanismo participatório” e o segundo de “republicanismo liberal”.

<sup>411</sup> [“Publius buscou tornar a república extensa respeitável e projetar um modelo de governo que não era nem opressivo nem dado às ideologias militaristas augustianas que Montesquieu expõe para desmascarar e destruir.”]

produzido um sistema político bem estruturado para banir a ameaça do despotismo contra o qual os ex-colonos ingleses haviam se insurgido. O trio de escritores estava convencido, portanto, de que a extensa república federativa dos Estados Unidos tinha todas as condições para efetivar a liberdade e os demais direitos inalienáveis de seus cidadãos<sup>412</sup>.

No tocante ao republicanismo de Rousseau, as reflexões de Montesquieu foram absorvidas em um grau bastante significativo. Em princípio, ele não discordava de Montesquieu quanto a pouca viabilidade da implantação de regimes republicanos nos grandes Estados europeus do século XVIII. Entretanto, o autor do *Contrato Social* achava que isto não era uma razão suficiente para se descartar os princípios republicanos, já que, em sua opinião, eles eram de fundamental relevância para qualquer corpo político legítimo. Assim, afirma Shklar, “The problem for Rousseau (...) was to find a way to bring the egalitarian ethos of republican regimes back into modern political theory, if not into practice.” (SHKLAR, 1998, p. 249)<sup>413</sup> Neste intuito, o contraponto entre as instituições dos antigos e as dos modernos, balizada pelo conteúdo d’*O Espírito das Leis*, também serviu aos propósitos de Rousseau. Ele permitiu-lhe condenar os erros que via em sua época comparando-os às qualidades das repúblicas do passado, às virtudes marcantes das sociedades igualitárias retratadas por Montesquieu. Essas antigas repúblicas, Rousseau as considerava os únicos modelos históricos de sociedades justas, tais como a Esparta moldada pela sabedoria de Licurgo. O republicanismo, enfim, parecia a Rousseau uma espécie de “psicoterapia preventiva” contra a angústia criada pela desigualdade e pelos conflitos sociais. Segundo Shklar, esses usos do republicanismo podem ser bem discernidos em três das obras do autor, a saber, o *Primeiro Discurso*, o *Discurso sobre a economia política* e o *Emílio*.

No *Primeiro Discurso*, Rousseau louvou o modo de vida dos povos das repúblicas clássicas, Esparta<sup>414</sup> e Roma principalmente, cujos cidadãos compartilhavam suas vidas de um

---

<sup>412</sup> Ver, por exemplo, o texto n.º 9 d’*O Federalista*, redigido por Alexander Hamilton, onde o autor discute as idéias de Montesquieu sobre a república federativa, bem como o texto n.º 47, de James Madison, onde se trata da teoria da distribuição dos poderes apresentada em *O Espírito das Leis*. Segundo Philip Pettit, foi apenas no século XVIII, quando a taxionomia dos poderes fixou-se completamente, que “ce que l’on appelle la séparation des pouvoirs est peut-être devenue le thème essentiel de la tradition républicaine” (PETTIT, 2004, p. 235). Entretanto, ele afirma também que a insistência dos republicanos sobre a importância da dispersão dos poderes é até mesmo anterior a esse período, podendo ser encontrada, por exemplo, nos escritos de Marchamont Nedham de 1657.

<sup>413</sup> [“O problema para Rousseau (...) era achar um meio de trazer o etos igualitário dos regimes republicanos de volta para a teoria política moderna, se não para a prática.”]

<sup>414</sup> Ver o *Primeiro Discurso*, primeira parte: “Oublierois-je que ce fut dans le sein même de la Grèce qu’on vit s’élever cette Cité aussi célèbre par son heureuse ignorance que par la sagesse de ses Loix, cette République de demi-Dieux plutôt que d’hommes ? tant leurs vertus sembloient supérieures à l’humanité. O Sparte ! opprobre éternel d’une vaine doctrine ! Tandis que les vices conduits par les beaux Arts s’introduisoient ensemble dans Athènes,

modo que os indivíduos modernos mal podiam conceber<sup>415</sup>. Nelas, enquanto as artes e as ciências foram mantidas afastadas, a virtude cívica fez parte do cotidiano de todos, moldando sua mentalidade e seus atos, de modo que os males sedutores que sempre as acompanham não se faziam sentir. Ao contrário de Atenas, cidade cujas obras artísticas serviram de referência para todas as eras corrompidas, as repúblicas espartana e romana tornaram-se modelos de força, coragem, patriotismo e bons costumes<sup>416</sup>. Elas eram os lares de povos livres, ao passo que as nações da modernidade viviam sob correntes adornadas com guirlandas de flores, segundo a célebre imagem rousseauniana. Ao longo do *Discurso*, reiteram-se os contrastes semelhantes a esse, a fim de opor a saúde moral dos homens de outrora à civilização decadente das monarquias hodiernas. Neste sentido, não se pode deixar de notar a maneira como Rousseau associou as virtudes republicanas ao cultivo das artes militares. Os cidadãos-soldados de Esparta e Roma mostravam-se capazes de ações grandiosas, na política como na guerra, porque eram forjados desde cedo na mais árdua disciplina. Foi graças a ela que os legionários romanos empreenderam marchas inimagináveis para outros homens, estendendo os domínios da república cada vez mais longe.

Ao louvar essa característica militarista, diz Shklar, Rousseau se expôs a uma situação equívoca em relação a Montesquieu, pois ele estava elogiando o que este enxergou como um elemento muito questionável no republicanismo clássico, ou seja, o impulso para a conquista. Lembre-se que, em *O Espírito das Leis*, Montesquieu havia atribuído aos Estados espartano e romano, respectivamente, os objetivos particulares da guerra e da expansão<sup>417</sup>. Nas *Considerações sobre os romanos*, ele já tinha enfatizado, desde o início, a vocação guerreira e

---

tandis qu'un Tyran y rassembloit avec tant de soin les ouvrages du Prince des Poëtes, tu chassois de tes murs les Arts et les Artistes, les Sciences et les Savans." (OCR3, p. 12)

<sup>415</sup> Comparar com *EL*, 4, IV: "La plupart des peuples anciens vivoient dans des gouvernements qui ont la vertu pour principe; et, lorsqu'elle y étoit dans sa force, on y faisoit des choses que nous ne voyons plus aujourd'hui, et qui étonnent nos petites âmes." (OCM2, p. 266); e também com o capítulo VI: "Les anciens Grecs, pénétrés de la nécessité que les peuples qui vivoient sous un gouvernement populaire fussent élevés à la vertu, firent, pour l'inspirer, des institutions singulières. Quand vous voyez, dans la vie de Lycurgue, les lois qu'il donna aux Lacédémoniens, vous croyez lire l'histoire des Sévarambes" (OCM2, p. 267)

<sup>416</sup> Na interpretação de Thomas L. Pangle, em suas considerações sobre a Grécia antiga, nem Rousseau nem Montesquieu haviam conseguido conceber devidamente o papel crucial que o cultivo aristocrático da excelência no gosto artístico e no pensamento desempenhara no espírito característico da *polis*: "This entire dimension of Greekness, expressed so clearly and unforgettably by Nietzsche, is left obscure in Montesquieu's analysis of republican antiquity. Montesquieu and his student, Rousseau, were led to neglect this part of the polis because of their intransigent desire to understand equality and freedom rather than excellence and thought as the true core of the ancient city." (PANGLE, 1998, p. 223)

<sup>417</sup> Ver *EL*, 11, V.

expansionista de Roma<sup>418</sup>:

Romulus et ses successeurs furent presque toujours en guerre avec leurs voisins, pour avoir des citoyens, des femmes ou des terres (...). Rome étoit donc dans une guerre éternelle et toujours violente : or, une nation toujours en guerre, et par principe de gouvernement, devoit nécessairement périr, ou venir à bout de toutes les autres, qui, tantôt en guerre, tantôt en paix, n'étoient jamais si propres à attaquer, ni si préparées à se défendre. (OCM2, p. 69-73)<sup>419</sup>

No *Contrato Social*, Rousseau repetiu o juízo sobre Esparta, mas, de forma significativa, conferiu a Roma um outro objetivo, isto é, a virtude<sup>420</sup>. A explicação para essa perspectiva diferenciada foi dada anos mais tarde nas *Considerações sobre o governo da Polônia*. Desejando desestimular nos poloneses a ânsia por conquistas que se via em outros reinos europeus, ao mesmo tempo em que pretendia inspirar-lhes costumes republicanos recorrendo aos exemplos dos antigos, Rousseau teve de justificar o expansionismo romano como uma estratégia de sobrevivência muito mais do que como um objetivo nacional. “Quiconque veut être libre ne doit pas vouloir être conquérant”, assegura o autor. “Les Romains le furent par nécessité et, pour ainsi dire, malgré eux-mêmes. La guerre étoit un remede nécessaire au vice de leur constitution. Toujours attaqués et toujours vainqueurs, ils étoient le seul peuple discipliné parmi des barbares, et devinrent les maitres du monde en se défendant toujours.” (OCR3, p. 1.013)<sup>421</sup> Assim, a essência da república de Roma não devia ser qualificada como expansionista, muito embora a guerra sempre tivesse feito parte de sua história<sup>422</sup>. Com este argumento, Rousseau podia aconselhar a Polônia, sem se contradizer,

---

<sup>418</sup> É digno de nota que o título original das *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência* continha a palavra “expansão” (*agrandissement*) no lugar de “grandeza” (*grandeur*). Para Jean Lacouture, embora seja comum que os autores mudem os títulos de suas obras logo antes da publicação, “il y a de quoi s'étonner que ce grand esprit [Montesquieu] ait trahi à ce point sa propre pensée : confronde 'agrandissement' et 'grandeur' est l'un de ces contresens que condamnaient si fort nos maîtres de latin. L'un des enseignements majeurs de ce livre ne consiste-t-il pas dans la démonstration que c'est précisément l' 'agrandissement' indéfini de l'empire qui condamna la 'grandeur' de Rome?” (LACOUTURE, 2003, p. 217) Tal crítica, porém, não deixa de ser exagerada, uma vez que o livro busca demonstrar não apenas que a expansão e a decadência de Roma foram processos relacionados, mas também quais foram as razões que levaram, inicialmente, à grandeza da república romana.

<sup>419</sup> CR, I. [“Rômulo e seus sucessores estiveram quase sempre em guerra com seus vizinhos para ter cidadãos, mulheres ou terras (...). Roma estava, portanto, em uma guerra eterna e sempre violenta. Ora, uma nação sempre em guerra, e por princípio de governo, devia necessariamente perecer ou triunfar sobre todas as outras, as quais, ora em guerra, ora em paz, não estavam jamais tão prontas para atacar, nem tão preparadas para se defender.”]

<sup>420</sup> Ver CS, 2, XI.

<sup>421</sup> CGP, XII. [“Qualquer um que queira ser livre não deve querer ser conquistador. Os romanos foram-no por necessidade e, por assim dizer, malgrado eles mesmos. A guerra era um remédio necessário ao vício de sua constituição. Sempre atacados e sempre vencedores, eles eram o único povo disciplinado entre bárbaros, e tornaram-se os senhores do mundo sempre se defendendo.”]

<sup>422</sup> Em CS, 4, IV, ao falar da organização militar que marcou o povo de Roma desde sua origem, contudo, Rousseau atribui-lhe um “instinto de grandeza” que levou a cidade a se dar, antecipadamente, uma ordem adequada para fazer dela a capital do mundo.

a transformar seus cidadãos em soldados – de acordo com o sistema militar dos romanos –, não com a meta de atacar seus vizinhos, mas para se defender e proteger a liberdade de seu governo<sup>423</sup>.

No *Discurso sobre a economia política*, Rousseau também havia condenado o expansionismo militar, pois o enxergava como uma ameaça à manutenção dos Estados na grandeza que era mais conveniente à boa ordem civil. Ele pretendia que a sociedade republicana se mantivesse, nos moldes espartanos, como uma comunidade pequena e coesa cujos membros fossem bastante idênticos entre si graças à educação comum recebida desde a infância. Para tanto, não seriam as famílias as encarregadas de educar as crianças, mas a autoridade pública, a qual se incumbiria de escolher cuidadosamente os indivíduos para desempenhar essa tarefa, entre eles antigos soldados e magistrados com um histórico de serviços honoráveis prestados à pátria. Aprendendo a amar as leis desde cedo, os cidadãos as respeitariam espontaneamente, tanto mais porque o sentimento de igualdade reinante entre eles corresponderia ao regime igualitário que, de fato, existe em uma república digna desse nome, onde todos são tratados como iguais, sem o que a liberdade não poderia subsistir. Por mais que o sistema político britânico louvado por Montesquieu também tivesse como meta a liberdade, é visível que o individualismo de seus cidadãos era bem oposto ao etos republicano proposto por Rousseau<sup>424</sup>. Conforme escreve Thomas L. Pangle, “In Rousseau’s terminology, this [England] is the regime of the *bourgeois*; the ancient cities were the regimes of the *citoyen*.” (PANGLE, 1998, p. 147)<sup>425</sup>

Esse etos também seria capaz de fornecer um remédio contra os danos psicológicos causados pela vida em sociedade. No *Segundo Discurso*, Rousseau mostrara que qualquer existência social é ligada a certos males que lhe são indissociáveis, à emergência de um conjunto de vícios derivados do amor-próprio desconhecidos do homem selvagem independente. Referindo-se às idéias contidas no *Emílio*, Shklar afirma que,

---

<sup>423</sup> Em *EL*, 11, VI, Montesquieu diz algo semelhante. Para ele, a fim de evitar que o poder executivo seja opressor, “il faut que les armées qu’on lui confie soient peuple, et aient le même esprit que le peuple, comme cela fut à Rome jusqu’au temps de Marius.” (OCM2, p. 406)

<sup>424</sup> De acordo com Leo Strauss, *O Espírito das Leis* é um documento onde se registra a luta entre dois ideais políticos, a saber, a república romana, cujo princípio era a virtude, e a Inglaterra, cujo princípio era a liberdade política, sendo que o autor teria se decidido em favor do segundo: “The superiority of England is based in his view on the fact that the English had found a substitute for stern, republican, Roman virtue; that substitute is trade and finance. The ancient republics based on virtue needed pure manners; the modern system, which replaces virtue by trade, is productive of gentle manners, of *humanité*.” (STRAUSS, 1989, p. 51)

<sup>425</sup> [“Na terminologia de Rousseau, esse [Inglaterra] é o regime do *burguês*; as cidades antigas eram os regimes do *cidadão*.”]

The republican regime in the face of this disastrous psychological reality acts as a possible preventive psychotherapy. It denatures us to such an extent that we lose all our natural instincts and respond only to social stimuli. In Rome a man was neither Caius nor Lucius, he was only a citizen, and Spartan mothers rejoiced in military victories in which they had lost all their sons. What they do not suffer from is the dreadful inner tug of war between nature and culture that renders civilized humanity so neurotic and distraught. In a republic early and complete training avoids it. The citizen does not “float between inclination and duty”, he has been wholly denatured. (SHKLAR, 1998, p. 252-253)<sup>426</sup>

Com certeza, isto não significa que a inserção em uma comunidade republicana livra os homens de todos os efeitos nocivos das relações sociais, como Shklar faz questão de ressaltar. O amor-próprio não desaparece nos cidadãos das repúblicas, ele é apenas redirecionado de maneira a despertar paixões como o fervor patriótico e o desejo de ser bem visto pelos demais graças à devoção que se presta ao interesse público. Montesquieu havia escrito, a propósito das democracias, que a única ambição de cada um de seus membros era prestar à pátria serviços maiores do que os dos outros<sup>427</sup>, algo que Rousseau via como a chave para manutenção do Estado: nas repúblicas onde os homens buscam a aprovação pública para seus atos, onde há uma verdadeira competição por merecer a estima geral, “naitra cette ivresse patriotique qui seule sait élever les hommes au-dessus d’eux-mêmes, et sans laquelle la liberté n’est qu’un vain nom et la législation qu’une chimere.” (OCR3, p. 1.019)<sup>428</sup> Entretanto, mesmo essa conversão do amor-próprio em benefício da política não passa de um bom paliativo para um problema que é inerente à civilização. Afinal, até o desejo sincero de servir à república pode gerar frustrações naqueles indivíduos que não conseguirem alcançar o ideal de virtude cívica almejado por seus compatriotas; nem todos os homens são como aquele espartano rejeitado em sua pretensão a um lugar no Conselho dos Trezentos, mas ainda assim feliz por saber que havia outros trezentos cidadãos mais valorosos do que ele<sup>429</sup>.

Em todos esses usos do republicanismo feitos por Rousseau, Shklar acredita que ele não pôde, e nem quis, simplesmente descartar os limites históricos dentro dos quais Montesquieu

---

<sup>426</sup> [“Em face dessa desastrosa realidade psicológica, o regime republicano age como uma possível psicoterapia preventiva. Ele nos desnatura em tal extensão que perdemos todos os nossos instintos naturais e respondemos apenas a estímulos sociais. Em Roma, um homem não era Caio nem Lúcio, ele era apenas um cidadão, e as mães espartanas alegravam-se com vitórias militares nas quais tinham perdido todos os seus filhos. O que eles não sofriam era do terrível cabo de guerra interior entre natureza e cultura que torna a humanidade civilizada tão neurótica e perturbada. Em uma república, o treinamento prematuro e completo evita isso. O cidadão não ‘flutua entre a inclinação e o dever’, ele foi totalmente desnaturado.”]

<sup>427</sup> Ver *EL*, 5, III.

<sup>428</sup> *CGP*, XII. [“nascerá essa embriaguez patriótica que, somente ela, pode elevar os homens acima deles próprios, e sem a qual a liberdade é apenas um nome vão e a legislação, uma quimera.”]

<sup>429</sup> Ver o *Emílio*, livro 1.

havia colocado o modelo republicano. Ao recuperar as idéias de virtude e de patriotismo igualitário como a essência da república, Rousseau deu-lhes um novo vigor no vocabulário político moderno, transformando-as em uma arma contra o ceticismo e a intelectualidade vigente em sua época, em um instrumento para iluminar as tensões psicológicas da vida social e, especialmente, na base de uma poderosa ideologia para a Europa. Seu republicanismo, porém, não era ingênuo, e ele sabia bem que o heroísmo dos cidadãos da Antigüidade, aqueles cujos exemplos preencheram seu coração desde a infância, dificilmente poderia ser revivido entre seus contemporâneos. “This is why Rousseau’s republicanism is popular and not heroic in its ultimate character”, explica Shklar, “even if he resorted to all the Plutarchian myths of great men. For all their divergences, and they are very great, Rousseau accepted more of Montesquieu’s theories than he rejected. He certainly turned them to unexpected and utterly new uses (...), of a new democracy with a will to equality.” (SHKLAR, 1998, p. 253)<sup>430</sup>

Essa democracia igualitária descrita nas obras de Rousseau, ou melhor dizendo, esse sistema republicano destinado a servir de parâmetro para a legitimidade de todos os corpos políticos, certamente precisa de instituições adequadas para o seu bom funcionamento, caso pretenda promover a liberdade civil ao invés de ser apenas um aparelho de controle social. Igualmente, o novo modelo republicano, inspirado no governo moderado que Montesquieu preconiza, também tem a necessidade de um arranjo constitucional que proporcione os meios para a vigência da liberdade. Segundo Lobrano, “pendant tout le XVIII<sup>e</sup> siècle, pour la solution du problème constitutionnel par excellence (c’est-à-dire le problème de la limite du pouvoir du gouvernement) deux solutions se confrontent de façon systématique : la solution moderne, anglaise, aristocratique de la division et de l’équilibre des pouvoirs et la solution ancienne, romaine, républicaine du tribunalat” (Lobrano, citado por DUBOUCHET, 2005, p. 101)<sup>431</sup>. O modo como Montesquieu e Rousseau se posicionaram frente a cada uma dessas soluções será abordado a seguir, sendo que o tribunato será tratado junto com as outras instituições republicanas de origem romana mencionadas no *Contrato Social*.

---

<sup>430</sup> [“Esta é a razão pela qual o republicanismo de Rousseau é popular e não heróico, em seu caráter fundamental, mesmo se ele recorria a todos os mitos plutarquianos dos grandes homens. Apesar de todas as suas divergências, e elas eram muito grandes, Rousseau aceitou mais das teorias de Montesquieu do que rejeitou. Ele certamente as voltou para usos inesperados e completamente novos, (...) de uma nova democracia com uma vontade de igualdade.”]

<sup>431</sup> [“durante todo o século XVIII, para a solução do problema constitucional por excelência (quer dizer, o problema do limite do poder do governo), duas soluções se confrontam de modo sistemático: a solução moderna, inglesa, aristocrática, da divisão e do equilíbrio dos poderes, e a solução antiga, romana, republicana, do tribunato”]



## As instituições republicanas

Os capítulos do livro 4 do *Contrato Social* em que Rousseau tratou das instituições romanas dos comícios, do tribunato, da ditadura e da censura, estão entre os mais desdenhados de toda a obra. A maioria dos comentadores, incluindo alguns dos mais importantes, pouco escreveram sobre eles, e outros nem sequer os levaram em conta. Em sua edição clássica dos escritos políticos de Rousseau, C. E. Vaughan afirma que o quarto livro do *Contrato Social* é apenas um apêndice, e que, excetuando o último capítulo, ele se devota a ilustrações históricas das idéias expostas no corpo principal do texto. Vaughan acrescenta que tais capítulos são muito pouco relevantes ao assunto da obra, e até mesmo “quite unworthy of the setting in which they stand.” (VAUGHAN, 1915a, p. 105)<sup>432</sup> Robert Derathé não os abordou em seu estudo mais importante sobre o pensamento político rousseauiano, e em uma nota para a edição da Pléiade do terceiro volume das *Œuvres complètes* de Rousseau, ele justifica sua opção: “Il est claire, en effet, que cet essai en quatre chapitres sur les institutions romaines primitives n’a qu’un rapport lointain avec les ‘principes du droit politique’ et ne présente guère d’intérêt pour le lecteur. En réalité, il s’agissait pour Rousseau uniquement d’étouffer, fût-ce au prix d’une digression, ce quatrième livre, de manière à pouvoir y insérer la chapitre sur la religion civile”. (OCR3, p. 1.495)<sup>433</sup> Autores mais recentes, como Denise Leduc-Fayette e Christopher Bertram, limitam-se a repetir os argumentos de Derathé, pois a primeira insiste na má integração desses capítulos ao restante da obra (LEDUC-FAYETTE, 1974, p. 105-106), e o segundo, embora tenha feito uma análise bastante detalhada das outras partes do *Contrato Social*, deixou de fora os trechos em questão, os quais, para ele, “seem of little enduring interest even to the most committed Rousseau anorak.” (BERTRAM, 2004, p. 2)<sup>434</sup> No Brasil, Lourival Gomes Machado, o responsável pelas apresentações e notas de uma das edições mais conhecidas das obras de Rousseau, não se desviou dessa mesma linha de interpretação, escrevendo que “pela extensão e, até certo ponto, pelo conteúdo (pois, afinal, não deveria passar de simples exemplo), [esse retrato da política romana] destoa indistintamente no conjunto do *Contrato Social*.” (ROUSSEAU, 1973, p. 130) Existe,

---

<sup>432</sup> [“bastante indignos do lugar em que estão.”]

<sup>433</sup> [“Está claro, de fato, que esse ensaio em quatro capítulos sobre as instituições romanas primitivas tem somente uma relação longínqua com os ‘princípios do direito político’ e não apresenta nenhum interesse para o leitor. Na verdade, tratava-se para Rousseau unicamente de ‘recheiar’, ainda que ao preço de uma digressão, esse quarto livro, de maneira a poder inserir nele o capítulo sobre a religião civil”]

<sup>434</sup> [“parecem de pouco interesse duradouro mesmo para os mais comprometidos estudiosos obcecados de Rousseau.”]

portanto, um certo consenso a respeito do suposto caráter supérfluo dessas páginas sobre as instituições romanas, como se elas nada somassem de significativo às teses de Rousseau.

Tal leitura, entretanto, precisa ser questionada, e isto por pelo menos dois motivos principais. O primeiro se ancora na idéia já exposta acima de que o *Contrato Social* se ocupa não apenas do direito político em si, mas também do campo de possibilidade do direito, de modo que seu escopo é mais amplo do que alguns comentadores têm o hábito de enxergar. A inserção dos capítulos sobre as instituições romanas deve ser entendida dentro dessa perspectiva, como parte do esforço de Rousseau para demonstrar a maneira pela qual os princípios do direito político podem ser viáveis em relação a determinadas circunstâncias empíricas, e não como uma simples tentativa de “recheiar” sua obra. Quanto ao segundo motivo, ele reside no fato acentuado por Giovanni Lobrano, discutido acima, do vínculo entre a doutrina de Rousseau e a tradição do direito público romano, fato que, de acordo com o autor, tem sido subestimado pelos críticos, levando a uma desatenção indevida ao livro 4 do *Contrato Social*, justamente aquele que contém a interpretação e a reafirmação mais explícitas das instituições juspublicistas romanas, e que, por conseguinte, seria uma das pedras angulares de toda a obra. Assim, se não tem havido interesse dos leitores pelas páginas sobre as instituições romanas, deve ser reconhecido que isto ocorre, em grande medida, pela falha em ver que elas não são meros apêndices.

Hilail Gildin (1983, p. 12-17), um dos raros comentadores a compreender a importância desses capítulos, foi capaz de mostrar que eles estão integrados à estrutura maior do texto, o que contesta a alegada inadequação deles ao lugar em que encontram. Ele propôs a interpretação de que há duas grandes partes no *Contrato Social*, a primeira delas (livros 1 e 2) relacionada aos ensinamentos de Rousseau sobre a soberania legítima expressos em seus princípios do direito político, e a segunda (livros 3 e 4) concernente às “leis políticas” – ou leis constitucionais, em termos atuais – que produzem as instituições nas quais esses princípios devem ser incorporados. Cada uma dessas partes apresenta um mesmo padrão de desenvolvimento, a saber: 1º) análise do que o soberano não pode ser e que está abaixo dele<sup>435</sup>; 2º) análise do que o soberano é e deve ser<sup>436</sup>; 3º) análise do que o soberano não pode ser e que está acima dele<sup>437</sup>. Dentro dessa

---

<sup>435</sup> Os capítulos II a V do livro 1 buscam refutar critérios de desigualdade (pais e filhos, senhores e escravos, deuses e homens, fortes e fracos) como fundamentos legítimos para a autoridade política; os capítulos I a IX do livro 3 tratam do que é o governo e como ele deve funcionar corretamente, introduzindo-se uma nova forma de desigualdade, aquela entre os magistrados e os simples cidadãos.

<sup>436</sup> Os capítulos VI a IX do livro 1 mostram o estabelecimento do verdadeiro fundamento da autoridade política, junto com os capítulos I a VI do livro 2, que descrevem o soberano como fonte da lei; os capítulos X a XVIII do livro 3

arquitetura conceitual, o capítulo sobre a instituição dos comícios romanos completa os três que o antecedem na exposição de Rousseau sobre como as assembleias populares têm de ser organizadas para se tornarem benéficas ao Estado, ao passo que os capítulos sobre o tribunato, a ditadura e a censura, seguidos por aquele sobre a religião civil, lidam com a contribuição que tais instituições – às quais as assembleias populares são, de certo modo, sujeitas – podem dar para a finalidade de manter o bom funcionamento do Estado. Tendo esse quadro em mente, pode-se então passar ao estudo mais detalhado dos quatro capítulos<sup>438</sup>.

### **I. Os comícios: as assembleias soberanas do povo mais livre que já existiu**

À primeira vista, as páginas sobre os comícios parecem apenas a ilustração histórica de como proceder em uma situação política bastante prática, isto é, a maneira de se dar e recolher os votos na assembleia do povo. Rousseau afirmou que o exemplo dos romanos a esse respeito era mais elucidativo do que quaisquer máximas que ele pudesse fornecer. Além disto, ele não considerava indigno de seus leitores observar em detalhe o tratamento dado às questões públicas e particulares por um conselho de duzentos mil homens<sup>439</sup>. A menção ao número dos cidadãos que compunham o soberano na Roma republicana, porém, remete à questão essencial que, de fato, justifica a análise dos comícios realizada no *Contrato Social*: trata-se de saber, como foi indagado no *Emílio*, não somente se é fácil que um grande povo seja seu próprio legislador, mas também se o povo romano era um grande povo<sup>440</sup>.

Rousseau começa a responder traçando a história do governo de Roma, desde suas origens perdidas entre fábulas e tradições longínquas até os períodos mais bem conhecidos graças às evidências deixadas pelos antigos<sup>441</sup>. Seu objetivo é pesquisar “comment le plus libre et le plus

---

apontam os meios de impedir que o governo usurpe a soberania, junto com os capítulos I a IV do livro 4, que falam do funcionamento das assembleias populares. As idéias condutoras dessa parte são as de liberdade e igualdade, sem as quais a soberania não pode existir.

<sup>437</sup> Os capítulos VII a XII do livro 2 apresentam o Legislador como origem da lei, junto com os capítulos V a VIII do livro 4, que abordam as instituições distintas da assembleia popular. Nesta parte, a idéia de desigualdade está presente, já que ela discute entidades que, de algum modo, possuem um poder extraordinário dentro do Estado.

<sup>438</sup> Quanto ao estudo sobre a religião civil, ver o próximo capítulo.

<sup>439</sup> Ver *CS*, 4, III.

<sup>440</sup> Ver o *Emílio*, livro 5.

<sup>441</sup> Conforme relata Derathé (OCR3, p. 1.494), entre as fontes historiográficas empregadas por Rousseau sobre esse tema estão os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, de Maquiavel, e *De antiquo jure civium romanorum* (de 1560), do historiador italiano Sigonius (Carlo Sigonio).

puissant peuple de la terre exerceoit son pouvoir suprême” (OCR3, p. 444)<sup>442</sup>, e para tanto ele se concentra nas várias categorias estabelecidas ao longo do tempo para organizar os cidadãos. Logo na época de seu nascimento, diz Rousseau, os romanos foram divididos em tribos, cúrias e decúrias, estas últimas com finalidades basicamente militares. Com o crescimento populacional, os governantes tiveram de modificar os critérios de inserção dos cidadãos em cada uma dessas categorias, além de ampliar seu número quando julgaram necessário<sup>443</sup>. A essas divisões prévias, acrescentou-se uma nova de acordo com os bens<sup>444</sup>: passaram a existir seis classes, subdivididas em centro e noventa e três corpos chamados de centúrias, sendo que a primeira classe, composta pelos mais ricos, compreendia sozinha quase a metade das centúrias, ao passo que a última classe correspondia a apenas uma centúria, apesar de abarcar mais da metade dos habitantes de Roma<sup>445</sup>. Rousseau afirma que unicamente os romanos podiam adotar essa classificação com base na riqueza sem que isto levasse a graves perturbações no Estado; seus costumes austeros e simples, bem como seu desdém diante da avidez desenfreada, tornaram-na praticável, ao passo que entre os povos modernos, dotados de ambição devorante e espírito inquieto, ela não duraria sequer vinte anos.

Um dos resultados políticos mais importantes dessas divisões ocorria na realização dos comícios, as assembléias do povo romano. Eles podiam ser comícios por cúrias, centúrias ou tribos, de acordo com o modo como os cidadãos votavam, e era neles que as leis recebiam a sanção popular indispensável para sua validade, e também que os magistrados eram eleitos. Como não havia nenhum cidadão que não estivesse inscrito em uma dessas categorias, verificava-se em Roma o critério que Rousseau considerava fundamental para a legitimidade do pacto social, ou seja, o de que todos os associados possam participar dos sufrágios em que a vontade geral deve se pronunciar; assim, conclui o autor, “le Peuple Romain étoit véritablement Souverain de droit et de fait.” (OCR3, p. 449)<sup>446</sup> Rousseau enfatiza que esses três tipos de comícios tinham

---

<sup>442</sup> CS, 4, IV. [“como o povo mais livre e mais poderoso da terra exercia seu poder supremo”]

<sup>443</sup> As tribos, por exemplo, eram três originalmente, mas foram sendo multiplicadas até atingir o número de trinta e cinco no final da república, incluindo as urbanas e as rústicas (campestres).

<sup>444</sup> Conforme a tradição, isto foi obra do rei Sêrvio Túlio.

<sup>445</sup> A primeira classe compreendia 80 centúrias, a infantaria pesada dos exércitos romanos; havia também as 18 centúrias dos cavaleiros, chamados eqüestres, e as 95 centúrias populares que formavam a infantaria leve. O número de centúrias também foi ampliado, no séc. III a.C., passando a 373. Para mais detalhes sobre as assembléias populares de Roma, bem como sobre suas magistraturas, ver Giordani (1968) e Combès (1972).

<sup>446</sup> CS, 4, IV. [“o povo romano era verdadeiramente soberano de direito e de fato.”] Em *EL*, 2, II, Montesquieu enfatiza o mesmo ponto, mas acrescenta algo sobre o caráter das decisões tomadas pelos senadores: “C’est encore une loi fondamentale de la démocratie, que le peuple seul fasse des lois. Il y a pourtant mille occasions où il est nécessaire que le sénat puisse statuer; il est même souvent à propos d’essayer une loi avant de l’établir. La

especificidades que permitiam, em cada caso, que uma parte do povo tivesse um peso maior do que as outras nas decisões tomadas. Nos comícios por cúrias, por exemplo, o poder do senado e o do restante do povo eram balanceados na época em que Roma ainda era uma monarquia, mas durante a república eles caíram em descrédito porque o “populacho” urbano acabava predominando, o que não convinha nem ao senado nem aos tribunos. Quanto aos comícios por centúrias, Rousseau concordava com a avaliação de Montesquieu, para o qual eles seguiam o espírito da aristocracia e beneficiavam os mais ricos<sup>447</sup>. Contudo, Rousseau acreditava que a ação dos tribunos e a prática de decidir pela sorte a ordem de votação das centúrias eram elementos que ajudavam a contrabalançar a autoridade extrema desfrutada pelos mais abastados<sup>448</sup>. Os comícios por tribos, enfim, eram o “conselho do povo romano”<sup>449</sup>, onde até o mais humilde cidadão contava tanto quanto o mais eminente; sua injustiça, todavia, era a de excluir o senado das deliberações, obrigando-o a aceitar as leis de cuja votação não pôde participar<sup>450</sup>. Sintetizando suas observações, Rousseau afirma que “les Comices par Tribus étoient plus favorables au Gouvernement populaire, et les Comices par Centuries à l’Aristocratie. À l’égard des Comices par Curies (...), ils n’étoient bons qu’à favoriser la tyrannie et les mauvais desseins (...). Il est certain que toute la majesté du Peuple Romain ne se trouvoit que dans les Comices par Centuries, qui seuls étoient complets” (OCR3, p. 452)<sup>451</sup>.

---

constitution de Rome et celle d’Athènes étoient très sages. Les arrêts du sénat avoient force de loi pendant un an; ils ne devenoient perpétuels que par la volonté du peuple.” (OCM2, p. 244)

<sup>447</sup> Ver *EL*, 2, II: nos comícios por centúrias “c’étoient les moyens et les richesses qui donnoient le suffrage, plutôt que les personnes.” (OCM2, p. 242) Comparar com o *CS*, 4, IV: “La division par Centuries étoit si favorable à l’Aristocratie, qu’on ne voit pas d’abord comment le Sénat ne l’emportoit pas toujours dans les Comices qui portoient ce nom (...); ce qu’avoit décidé le plus petit nombre passoit pour une décision de la multitude, et l’on peut dire que dans les Comices par Centuries les affaires se régloient à la pluralité des écus bien plus qu’à celle des voix.” (OCR3, p. 450-451)

<sup>448</sup> No começo, as centúrias dos cavaleiros votavam sempre antes das demais, o que lhes conferia uma grande influência moral sobre os sufrágios dados em seguida, ou seja, os das centúrias da primeira classe. Caso os votos dessas 98 centúrias coincidissem, a maioria já estava dada e os sufrágios restantes não podiam alterar o resultado. Depois da reforma do séc. III, a prerrogativa de votar em primeiro lugar passou a ser decidida por sorteio, dificultando a formação da maioria absoluta sob a direção dos equestres.

<sup>449</sup> A denominação *concilium plebis* referia-se às assembléias nas quais tomavam parte somente os plebeus presididos por seus tribunos. Os comícios tributos parecem ter surgido como um desdobramento histórico dessas reuniões. Sobre isto, ver Combès (1972, p. 39-44).

<sup>450</sup> Ver *EL*, 11, XVI: “Dans les disputes, les plébéiens gagnèrent ce point, que seuls, sans les patriciens et sans le sénat, ils pourroient faire des lois qu’on appela plébiscites (...). Ce fut un délire de la liberté. Le peuple, pour établir la démocratie, choqua les principes mêmes de la démocratie.” (OCM2, p. 419) Foi a *lex Hortensia*, de 287 a.C., que estendeu o alcance legal dos plebiscitos ao conjunto do povo romano.

<sup>451</sup> *CS*, 4, IV. [“os comícios por tribos eram mais favoráveis ao governo popular, e os comícios por centúrias, à aristocracia. A respeito dos comícios por cúrias (...), eles só eram bons para favorecer a tirania e os maus desígnios (...). É certo que toda a majestade do povo romano era vista apenas nos comícios por centúrias, os únicos que eram completos”]

Após descrever as várias modalidades de comícios, Rousseau fala dos procedimentos para se dar e recolher os votos. A principal questão aí em jogo diz respeito aos sufrágios serem dados em aberto ou em segredo. Montesquieu também havia tratado desse ponto. Para ele, estava fora de dúvida que nas repúblicas democráticas o povo devia dizer seus votos em público, de modo que Cícero tinha razão ao asseverar que a introdução do voto secreto<sup>452</sup> sinalizou a perda da liberdade dos romanos, justificando-se pela necessidade de defesa contra o poder e a dominação dos grandes<sup>453</sup>. A opinião de Rousseau era um pouco diferente, pois ele pensava que o voto em aberto fora conveniente aos primeiros tempos da república, quando os romanos ainda eram um povo de costumes simples e honestos que se sentia envergonhado de apoiar publicamente uma lei injusta ou um cidadão indigno. Na medida em que a corrupção se instalou entre eles, contudo, o sufrágio secreto pôde ser uma arma útil para diminuir o efeito nocivo da compra de votos, e Rousseau chega a dizer que, como outras mudanças semelhantes a essa não foram adotadas, acelerou-se a decadência da república: “Comme le régime des gens sains n’est pas propre aux malades, il ne faut pas vouloir gouverner un peuple corrompu par les mêmes Loix qui conviennent à un bon peuple.” (OCR3, p. 452-453)<sup>454</sup> De acordo com Rousseau, o mais notável em tudo isto era que mesmo depois da corrupção ter se difundido na vida política dos romanos, e apesar de alguns expedientes extraordinários que se adotou para tentar suprir a insuficiência das leis, eles continuaram a ser um grande povo capaz de realizar, nas assembleias, as atividades legislativas, executivas e judiciárias que lhes eram próprias.

Voltando à questão inicial, tem-se agora os argumentos para respondê-la. Em sua descrição dos comícios, Rousseau procurou demonstrar que a república romana foi, de fato, um grande Estado no qual o povo exercia a soberania. Neste sentido, o recurso ao exemplo de Roma permite vislumbrar um ponto crucial do campo de possibilidade do direito, aquele dos limites da extensão do Estado dentro dos quais a boa política é praticável. Contra a incredulidade de seus

---

<sup>452</sup> Conforme explica Robert Combès, “as leis ‘tabelares’, assim chamadas porque elas substituíram progressivamente o voto oral por uma cédula – *tabella* –, impuseram o segredo aos diversos escrutínios organizados nos comícios: eleições (*lex Gabinia* de 139 a.C.); julgamentos, à exceção dos processos de traição, *perduellio*, apresentados diante da assembleia centuriata (*lex Cássia* de 137); voto das leis (*lex Papiria* de 130); processos de *perduellio* (*lex Coelia* de 107). Todas eram plebiscitos apresentados por tribunos da plebe diante dos comícios tributos.” (COMBÈS, 1972, p. 155-156)

<sup>453</sup> Ver *Das leis*, livro 3, capítulo XV. Comparar com *EL*, 2, II: Na democracia, “Il faut que le petit peuple soit éclairé par les principaux, et contenu par la gravité de certains personnages. Ainsi, dans la république romaine, en rendant les suffrages secrets, on détruisit tout; il ne fut plus possible d’éclairer une populace qui se perdoit.” (OCM2, p. 243)

<sup>454</sup> *CS*, 4, IV. [“Como o regime das pessoas sãs não é adequado aos doentes, não se deve querer governar um povo corrompido pelas mesmas leis que convêm a um bom povo.”]

contemporâneos, que viam as assembleias populares como simples quimeras, Rousseau erigiu a cidade de Roma como evidência histórica da validade e da exequibilidade de seus princípios em um corpo político com centenas de milhares de indivíduos. “Les bornes du possible dans les choses morales sont moins étroites que nous ne pensons”, ele assegura a seus leitores: “De l’existant au possible la conséquence me paroît bonne.” (OCR3, p. 425-426)<sup>455</sup> Isto significaria, então, que os povos modernos poderiam implementar as assembleias populares com tanto sucesso quanto os antigos romanos? Essa não parece ser a conclusão que Rousseau estava sugerindo. Ele já não havia escrito, no *Discurso sobre a economia política*, que “Rome fut durant cinq cents ans un miracle continuel, que le monde ne doit plus espérer de revoir” (OCR3, p. 262)<sup>456</sup>? Como Judith N. Shklar propôs, Rousseau desejou embelezar o quadro das instituições de Roma retratadas de forma convincente por Montesquieu, a fim de mostrar que seus cidadãos, sob os cuidados dos tribunos, dos censores e dos demais magistrados, governaram-se mais direta e perfeitamente do que indicara o autor d’*O Espírito das Leis*. Entretanto, existiam diferenças importantes entre os cidadãos romanos e os europeus modernos<sup>457</sup>, bem como entre as dimensões relativas de seus respectivos Estados, as quais não deviam ser esquecidas. Na Antigüidade, a Roma republicana foi realmente uma das maiores cidades do mundo; porém, frente aos padrões do séc. XVIII, em que centros urbanos densamente povoados como Londres e Paris eram as referências de grandes capitais, ela não passava de uma cidade de tamanho modesto. Assim, a própria noção do que podia ser considerado um grande Estado variava também historicamente, e junto com ela as condições de possibilidade do direito. Por esta razão, Rousseau não conseguiu se afastar tanto quanto gostaria da avaliação de Montesquieu sobre o vínculo entre a república e o

---

<sup>455</sup> CS, 3, XII. [“Os limites do possível nas coisas morais são menos estreitos do que nós pensamos (...): Do existente ao possível, a consequência me parece boa.”]

<sup>456</sup> [“Roma foi, durante quinhentos anos, um milagre contínuo que o mundo não deve mais esperar ver novamente”]

<sup>457</sup> No *Primeiro Discurso*, Rousseau acusou que “Les anciens Politiques parloient sans cesse de mœurs et de vertu; les nôtres ne parlent que de commerce et d’argent.” (OCR3, p. 19) Vê-se aí uma paráfrase d’*EL*, 3, III, onde fora feito esse contraste entre os homens de épocas tão distintas: “Les politiques grecs, qui vivoient dans le gouvernement populaire, ne reconnoissoient d’autre force qui pût les soutenir que celle de la vertu. Ceux d’aujourd’hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même.” (OCM2, p. 252) Nessa comparação histórica, Rousseau não poupou sequer os seus compatriotas; ver a *Carta a d’Alembert*: “Mais ne nous flatons pas de voir Sparte renaître au sein du commerce et de l’amour du gain. Si nous avions les mêmes maximes, on pourroit établir à Genève un Spectacle sans aucun risque ; car jamais Citoyen ni Bourgeois n’y mettroit le pied.” (OCR5, p. 61); e também as *Cartas escritas da montanha*, nona carta: “Les anciens Peuples ne sont plus un modele pour les modernes; ils leur sont trop étrangers à tous égards. Vous surtout, Génevois, gardez votre place, et n’allez point aux objets élevés qu’on vous présente pour vous cacher l’abyme qu’on creuse au devant de vous. Vous n’êtes ni Romains, ni Spartiates; vous n’êtes pas même Athéniens. Laissez-là ces grands noms qui ne vous vont point. Vous êtes des Marchands, des Artisans, des Bourgeois, toujours occupés de leurs intérêts privés, de leur travail, de leur trafic, de leur gain; des gens pour qui la liberté même n’est qu’un moyen d’acquérir sans obstacle et de posséder en sûreté.” (OCR3, p. 881)

Estado de pequenas dimensões, sobretudo quando pensava em seus contemporâneos: “Tout bien examiné, je ne vois pas qu’il soit désormais possible au Souverain de conserver parmi nous l’exercice de ses droits si la Cité n’est très petite.” (OCR3, p. 431)<sup>458</sup>

Aquilo que poderia permitir a uma pequena república sobreviver na época dos grandes Estados seria a participação no sistema federativo. De acordo com Lobrano, o pensamento de Rousseau a esse respeito também está ligado ao direito romano, cuja ciência jurídica colocava o instrumento do *fœdus* (aliança, tratado) na origem e no desenvolvimento da sociedade republicana. Diferentemente da experiência grega, diz Lobrano, a concepção política embasando a república romana permitia a expansão da cidadania para além dos limites físicos da cidade:

La storia della repubblica del popolo romano è scandita dalle grandi svolte del processo di articolazione municipale, il quale ne assicura anche la continuità: dai primi municipi dopo la guerra latina del 340 a.C. alla loro moltiplicazione dopo la guerra sociale del 90-89 a.C. (che estende la cittadinanza romana all’Italia), alla loro sistemazione con la *constitutio Antoniniana* del 212 d.C. (che estende la cittadinanza romana all’Impero e – tendenzialmente – al mondo). Anche durante l’impero, Roma resta, in senso proprio, una “repubblica municipale”, cioè: una *respublica* di *respublicae*, un *populus* di *populi*; in definitiva: una *civitas* di *civitates* (LOBRANO, 2004).<sup>459</sup>

Assim, a cidadania romana era essencialmente crescente, graças ao *fœdus*: participando da federação, os povos de várias cidades tornavam-se associados para fundir-se em um único povo, este mesmo sendo uma sociedade formada por numerosas cidades: os municípios. Na obra de Rousseau, ouvem-se claramente os ecos de tais princípios jurídicos, na medida em que ele concebe a própria cidadania como fundamentada no pacto de associação<sup>460</sup>, e igualmente a federação entre Estados como uma associação capaz de implementar, pela via do direito, a convivência segura e a liberdade de seus membros no interior de um grande corpo político. No *Contrato Social*, ao falar da necessidade de que as assembléias do povo se reúnam de tempos em tempos, ele pensa nos Estados compostos por várias cidades e nega que a solução para esses casos

---

<sup>458</sup> CS, 3, XV. [“Tudo bem examinado, eu não vejo que seja doravante possível ao soberano conservar entre nós o exercício de seus direitos se a cidade não é muito pequena.”] Quando Rousseau fala de cidade neste contexto, ele se refere ao corpo político, remetendo ao sentido antigo do termo; ver CS, 1, VI.

<sup>459</sup> [“A história da república do povo romano é dividida em grandes ciclos do processo de articulação municipal, o que assegura sua própria continuidade: dos primeiros municípios após a guerra latina de 340 a.C. à sua multiplicação após a guerra social de 90-89 a.C. (que estende a cidadania romana à Itália), à sua sistematização com a *constitutio Antoniniana* de 212 d.C. (que estende a cidadania romana ao Império e – tendencialmente – ao mundo). Mesmo durante o império, Roma permanece, propriamente, uma ‘república municipal’, quer dizer: uma *respublica* de *respublicae*, um *populus* de *populi*; em suma: uma *civitas* de *civitates*”]

<sup>460</sup> É interessante notar que, em textos anteriores ao *Contrato Social*, o autor se referia ao pacto originário do corpo político usando o termo confederação; ver, por exemplo, SD (OCR3, p. 180), o *Discurso sobre a economia política* (OCR3, p. 256, 270 e 271), e MG, 1, III.



seja dividir a autoridade soberana ou submeter as cidades a apenas uma dentre elas: “une ville non plus qu’une Nation ne peut être légitimement sujette d’une autre, parce que l’essence du corps politique est dans l’accord de l’obéissance et de la liberté, et que ces mots de *sujet* et de *souverain* sont des corrélations identiques dont l’idée se réunit sous le seul mot de Citoyen.” (OCR3, p. 427)<sup>461</sup> Então, ao invés de criar um grande Estado subordinando cada cidade a um poder central, o melhor seria estabelecer um sistema federativo. Entretanto, Rousseau acrescenta que se não é possível manter o Estado em um tamanho reduzido, resta lançar mão do recurso de não instituir uma capital fixa, de modo que o governo mudará sua sede alternadamente e todos os Estados do país se reunirão um por vez. No *Projeto de constituição para a Córsega*, ele sugeriu algo semelhante, embora não achasse que, pela extensão da ilha, o sistema federativo fosse necessário, bastando que, ao invés de uma capital, os corsos escolhessem um local para ser apenas a sede administrativa, a fim de não criar para si os problemas típicos das grandes cidades. Ao proceder dessa forma, eles estariam construindo as condições mais propícias para desfrutar de um governo adequado à sua realidade sem abrir mão do exercício da soberania popular.

Em sua análise dos comícios romanos, enfim, Rousseau procurou provar que seus princípios políticos não eram simples devaneios, visto que eles já haviam sido incorporados com sucesso por um grande povo, o mesmo que criou magistraturas especiais para dar ao soberano os meios de vigiar a conduta de seus governantes.

## II. O tribunato: os defensores sagrados das leis

A instituição do tribunato remonta, segundo a tradição, à revolta da plebe romana no ano de 493 a.C., quando ela se retirou para o Monte Sagrado e pressionou os patrícios até que concordassem em lhe conceder novos direitos. Com isto, foram criados os tribunos, cidadãos eleitos para representar os interesses da plebe. Os tribunos não possuíam *imperium* nem *potestas*<sup>462</sup>, mas tinham o poder de convocar os plebeus e falar a eles (*ius agendi cum plebe*), e, acima de tudo, podiam exercer o direito de veto (*intercessio tribunicia*) contra as outras

---

<sup>461</sup> CS, 3, XIII. [“uma cidade, não mais do que uma nação, não pode ser legitimamente sujeita a outra, porque a essência do corpo político está no acordo de obediência e de liberdade, e essas palavras de *súdito* e *soberano* são correlações idênticas cuja idéia se reúne apenas sob o nome de cidadão.”]

<sup>462</sup> O *imperium* compreendia o direito de tomar auspícios mesmo fora de Roma, de recrutar e comandar exércitos, de coerção sobre os cidadãos, de encarcerar e condenar à morte, de convocar o povo fora de Roma em comícios centuriatos. A *potestas* tinha um caráter administrativo, e conferia os seguintes direitos: tomar auspícios no recinto de Roma, fazer editos, impor multas, convocar o povo em Roma para falar-lhe.

magistraturas, contra os comícios e até contra o senado. Ao longo da história da república, os tribunos fizeram diversas reivindicações em favor da plebe, tais como a codificação do direito costumeiro e a igualdade civil e política entre patrícios e plebeus. Declarados invioláveis (*sacrosancti*), eles eram protegidos de ataques por sanções religiosas e civis. Entre seus poderes também estava o de prender e punir seus ofensores. Inicialmente, havia apenas dois tribunos de cada vez, mas o número aumentou até chegar a dez.

Na opinião de Montesquieu, a magistratura do tribunato foi boa originalmente para proteger a plebe das injustiças que lhe eram feitas, “Mais, par une maladie éternelle des hommes, les plébéiens, qui avoient obtenu des tribuns pour se défendre, s’en servirent pour attaquer; ils enlevèrent peu à peu toutes les prérogatives des patriciens : cela produisit des contestations continuelles. Le peuple étoit soutenu, ou plutôt animé par ses tribuns; et les patriciens étoient défendus par le sénat, qui étoit presque tout composé de patriciens” (OCM2, p. 112)<sup>463</sup>. Além dessas perturbações na política interna de Roma, Montesquieu acusou o tribunato de gerar um outro problema na administração pública. Para ele, a ação do poder executivo não deveria ser impedida por outros limites que não os de sua própria natureza, o que tornava vicioso o poder de veto dos tribunos, pois eles não somente tinham a autoridade para deter a legislação, mas igualmente a execução das leis, causando grandes males ao Estado<sup>464</sup>. Rousseau também partilhava da opinião de que os tribunos romanos fizeram mau uso de sua função, usurpando gradativamente os poderes executivos que lhes cabia apenas conter. No final, seu poder excessivo serviu, “à l’aide des loix faites pour la liberté, de sauvegarde aux Empereurs qui la détruisirent.” (OCR3, p. 454)<sup>465</sup> Todavia, a despeito dos erros cometidos pelos romanos, Rousseau acreditava que, em si mesmo, o tribunato era válido, desde que sua atuação se mantivesse dentro dos desígnios apropriados.

No *Contrato Social*, Rousseau concebe o tribunato como um instrumento de extrema utilidade para manter a correta relação de forças entre os componentes do corpo político:

Quand on ne peut établir une exacte proportion entre les parties constitutives de l’État, ou que des causes indestructibles en alterent sans cesse les rapports, alors on institue une magistrature

---

<sup>463</sup> CR, VIII. [“Mas, por uma eterna doença dos homens, os plebeus, que obtiveram os tribunos para se defender, serviram-se deles para atacar: pouco a pouco, eles retiraram todas as prerrogativas dos patrícios. Isto produziu contestações contínuas. O povo era apoiado, ou melhor, animado por seus tribunos, e os patrícios eram defendidos pelo senado, que era quase todo composto de patrícios”]

<sup>464</sup> Ver *EL*, 11, VI.

<sup>465</sup> CS, 4, V. [“com a ajuda das leis feitas para a liberdade, de salvaguarda aos imperadores que a destruíram.”]

particuliere qui ne fait point corps avec les autres, qui replace chaque terme dans son vrai rapport, et qui fait une liaison ou un moyen terme soit entre le Prince et le Peuple, soit entre le Prince et le Souverain, soit à la fois des deux côtés s'il est nécessaire. (OCR3, p. 453-454)<sup>466</sup>

Neste sentido, o tribunato é uma das opções de que se dispõe para temperar o governo, ou seja, para equilibrar os poderes do soberano e do príncipe mantendo seus respectivos direitos<sup>467</sup>. Ao contrário dessas duas entidades, o tribunato não entra necessariamente na constituição do Estado e não deve tomar parte nem no executivo, nem no legislativo. Entretanto, Rousseau o considerava até mais poderoso do que ambos, por sua capacidade de impedir as decisões tomadas por eles se as julgasse ilegais<sup>468</sup>. Graças a isto, os tribunos seriam os maiores preservadores da ordem constitucional, mais sagrados e venerados como guardiões das leis do que o soberano que as emite e do que o príncipe que as aplica, já que sua tarefa é impedir que o povo viole leis não revogadas formalmente e que, portanto, precisam ser veneradas pelo caráter sagrado atribuído a elas em um dos dogmas da profissão de fé civil pregada no *Contrato Social*<sup>469</sup>. No *Projeto de constituição para a Córsega*, Rousseau falou desses guardiões das leis a serem criados na ilha, atribuindo-lhes a função de convocar os estados gerais quando achassem necessário: “La personne des gardes des loix sera sacrée et inviolable et il n’y aura personne dans l’Isle qui ait la puissance de les arrêter. (...) Chaque Piève aura le droit de revoquer les siens et de leur en substituer d’autres toutes les fois qu’il lui plaira mais à moins qu’ils ne soient rappelés expressement ils seront à vie.” (OCR3, p. 944)<sup>470</sup> Aos cidadãos da república que estava nascendo

---

<sup>466</sup> CS, 4, V. [“Quando não conseguimos estabelecer uma proporção exata entre as partes constitutivas do Estado, ou quando causas indestrutíveis alteram sem cessar as suas relações, então instituímos uma magistratura particular que não faz corpo com as outras, que recoloca cada termo em sua verdadeira relação, e que faz uma ligação ou um meio-termo, seja entre o príncipe e o povo, seja entre o príncipe e o soberano, seja ao mesmo tempo nos dois lados se é necessário.”]

<sup>467</sup> Ver CS, 3, VII.

<sup>468</sup> Assim, os tribunos têm a missão de proteger o Estado de decisões tomadas até mesmo pelas assembleias populares, quando estas tenham se realizado de modo inadequado, isto é, sem obedecer às determinações legais. Caso um demagogo mal-intencionado, por exemplo, conseguisse incitar os cidadãos a se pronunciar dentro dessas condições inconstitucionais, caberia ao tribunato vetar quaisquer leis ou decretos aprovados por eles, já que “toute assemblée du Peuple qui n’aura pas été convoquée par les magistrats préposés à cet effet et selon les formes prescrites doit être tenue pour illégitime et tout ce qui s’y fait pour nul; parce que l’ordre même de s’assembler doit émaner de la loi.” (OCR3, p. 426)

<sup>469</sup> Ver CS, 3, XI: “La loi d’hier n’oblige pas aujourd’hui, mais le consentement tacite est présumé du silence, et le Souverain est censé confirmer incessamment les loix qu’il n’abroge pas, pouvant le faire. Tout ce qu’il a déclaré vouloir une fois, il le veut toujours, à moins qu’il ne le révoque.” (OCR3, p. 424) Sobre a sacralidade das leis, ver o próximo capítulo.

<sup>470</sup> [“A pessoa dos guardiões das leis será sagrada e inviolável, e não haverá ninguém na ilha que tenha o poder de detê-los. (...) Cada Piève terá o direito de revogar os seus e substituí-los por outros todas as vezes que lhe agradar, mas, a menos que eles não sejam convocados expressamente, serão vitalícios.”] Segundo a nota de Rousseau, a palavra “piève” designava uma circunscrição distrital eclesiástica que continha um certo número de paróquias; ela era usada tanto para fins da Igreja quanto civis.

na Córsega, Rousseau considerou importante recomendar a eleição de tribunos para proteger suas instituições políticas incipientes.

Justamente pelo poder enorme que controla, o tribunato representa uma grande ameaça ao Estado quando se degenera em uma verdadeira tirania. Desejando usurpar as atividades executivas que deveriam apenas moderar, ou dispensar leis que teriam a obrigação de proteger, os tribunos acabam por colaborar com a ruína do corpo político. A história de Roma deixa esse perigo bem claro, assim como os outros exemplos citados por Rousseau: os éforos de Esparta, cujos excessos aceleraram a corrupção da república, e o Conselho dos Dez de Veneza, cuja degradação transformou-o em um terrível “tribunal de sangue” atacando patrícios e plebeus indiscriminadamente. A fim de impedir que ocorra a desvirtuação do tribunato, Rousseau recomenda que ele não seja um corpo permanente, isto é, que as leis estabeleçam períodos nos quais ele esteja suprimido. Esse meio seria eficaz, segundo o autor, porque “un magistrat nouvellement rétabli ne part point du pouvoir qu’avoit son prédecesseur, mais de celui que la loi lui donne.” (OCR3, p. 455)<sup>471</sup> Dessa maneira, procura-se compensar a força dos tribunos por meio do tempo de duração de seu mandato.

Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau tratou de uma instituição política que, embora não fosse a magistratura tribunícia propriamente dita, possuía características semelhantes às dela: o *liberum veto*. Este era um direito fixado pela constituição polonesa que garantia aos nobres do país o poder de paralisar qualquer decisão da autoridade pública por meio de um veto. Para Montesquieu, essa prática relacionava-se com o objetivo específico do governo da Polônia, isto é, a independência de cada particular, e era a responsável pela opressão de todos<sup>472</sup>. O próprio Rousseau concordava que o *liberum veto*, tal como era então exercido, estava entre as causas da “anarquia polonesa”<sup>473</sup>. Segundo ele, o veto imposto pelos núncios participantes das dietas<sup>474</sup> representava o veto dos tribunos do povo de Roma, uma vez que tanto os núncios quanto os tribunos o propunham na qualidade de representantes do povo<sup>475</sup>. Por isto, em si mesmo, o *liberum veto* não era um direito vicioso, mas se tornava o mais perigoso dos

---

<sup>471</sup> CS, 4, V. [“um magistrado novamente restabelecido não parte do poder que tinha seu predecessor, mas daquele que a lei lhe dá.”]

<sup>472</sup> Ver *EL*, 11, V.

<sup>473</sup> Ver *CGP*, IX.

<sup>474</sup> Os nobres poloneses reuniam-se periodicamente nas chamadas dietinas, ou dietas de palatinado, para nelas eleger os núncios encarregados de representá-los na dieta geral. Esta se reunia a cada dois anos e era composta do senado e dos representantes da nobreza; ela partilhava com o rei o poder legislativo.

<sup>475</sup> Ver *CGP*, VII.

abusos quando ultrapassava seus limites; nesse ponto, ele deixava de ser uma salvaguarda da liberdade pública para se converter em um instrumento opressivo. A fim de resolver esse problema, Rousseau sugeriu que o veto dos nuncios não precisava necessariamente ser abolido, como alguns pretendiam<sup>476</sup>, mas que ele podia ser corretamente regulamentado para deixar de ser um obstáculo ao bom funcionamento do Estado. Dessa maneira, a incidência dele tinha de ser restringida apenas às questões fundamentais da constituição, àquelas nas quais a unanimidade era requerida, ficando impedido o seu uso nas matérias de pura administração. Com isto, Rousseau acreditava que se distinguiriam melhor as respectivas incumbências dos poderes legislativo e executivo, e o *liberum veto* não mais serviria para aniquilar a autoridade do governo. Entretanto, até nos assuntos realmente importantes da legislação, o autor insiste que o direito de veto precisaria ser usado com muita circunspeção, dada a gravidade do ato de impedir a atividade da dieta. Para tanto, ele chega a propor que a conduta dos nuncios que recorressem ao *liberum veto* fosse mais tarde julgada em um tribunal especialmente formado para essa finalidade, e que não houvesse meio-termo nas sentenças proferidas: ou o réu seria condenado à morte sem possibilidade de indulto, ou receberia recompensas e honras públicas por toda a vida. Um estabelecimento dessa espécie, Rousseau afirma, é coerente com a coragem e o amor à liberdade tão bem conhecidos dos antigos, o tipo de instrumento que eles sabiamente utilizavam para inflamar as almas dos cidadãos com um zelo verdadeiramente heróico: “On a vu dans des Républiques où régnoient des loix plus dures encore, de généreux Citoyens se dévouer à la mort dans le péril de la patrie pour ouvrir un avis qui put la sauver. Un *veto* suivi du même danger peut sauver l’Etat dans l’occasion, et n’y sera jamais fort à craindre.” (OCR3, p. 998)<sup>477</sup>

Sabiamente ponderado, enfim, o tribunato é o mais firme apoio de uma boa constituição. Ao defender essa idéia, afirma Lobrano, Rousseau recuperou um dos elementos mais importantes do modelo jurídico romano. Cícero havia declarado que a instituição do tribunato foi essencial não somente para proteger a plebe de injustiças feitas a ela, mas também para evitar as revoltas populares, na medida em que, possuindo um representante eleito para fazer respeitar seus direitos,

---

<sup>476</sup> Especialmente o abade francês Mably, que também havia elaborado uma proposta de reforma para a constituição polonesa. Para Mably, o *liberum veto* não passava de um infantilismo político que devia ser extirpado. Sobre isto, ver a nota de Jean Fabre para a edição da Pléiade (OCR3, p. 1.775).

<sup>477</sup> CGP, IX. [“Nas repúblicas onde reinavam leis ainda mais duras, vimos cidadãos generosos devotarem-se à morte, no perigo da pátria, para avançar uma opinião que pudesse salvá-la. Um *veto*, seguido do mesmo perigo, pode salvar o Estado na ocasião, e então nunca será para se temer muito.”]

o povo confiava nele para reivindicá-los ao invés de pegar em armas<sup>478</sup>. No *Contrato Social*, a mesma função é requerida dos tribunos: seja para proteger o soberano contra o governo, seja para sustentar o governo contra o povo, a tarefa que lhes cabe é manter o equilíbrio dentro do Estado. Trata-se, pois, de uma solução ao estilo romano para frear os abusos de poder, solução antiga que se diferencia daquela balizada pela divisão dos poderes cujas raízes remontam à Idade Média.

### III. A ditadura: o poder excepcional que age sob o silêncio das leis

O tribunato é uma instituição destinada a fortalecer o respeito pelas leis, ao passo que a ditadura consiste em uma magistratura que só pode cumprir seu papel se tiver autorização para cometer atos que, em condições normais, seriam considerados violações das leis. O motivo dessa aparente contradição reside no fato de que, ao longo da existência de um Estado, nem todas as circunstâncias são passíveis de ser devidamente previstas pelo Legislador, e há casos em que algumas delas ameaçam a manutenção do corpo político de um modo que as leis não são capazes de combater com eficácia. Nesses momentos emergenciais, “L’inflexibilité des loix, qui les empêche de se plier aux événements peut en certains cas les rendre pernicieuses, et causer par elles la perte de l’État dans sa crise.” (OCR3, p. 455)<sup>479</sup> Quando se está diante de um perigo dessa magnitude, a situação extrema requer uma medida extrema: um cidadão deve ser encarregado de “salvar a pátria”, recebendo em suas mãos um poder extraordinário que faz calar as leis e suspender temporariamente a autoridade soberana. Embora silencie a expressão da vontade geral, a eleição do ditador é coerente com ela, pois Rousseau lembra que a intenção principal do povo é a de que o Estado não pereça, e é justamente para salvaguardá-lo que a ditadura se faz necessária. Além disso, durante o exercício de seu mandato, o ditador tem permissão para fazer tudo, exceto leis, visto que a atividade legislativa continua sempre sendo uma prerrogativa do soberano, cujas deliberações voltam a valer tão logo finda o período ditatorial.

Assim como o tribunato, a ditadura teve origem no direito público romano. O ditador

---

<sup>478</sup> Ver *Das leis*, livro 3, capítulo X. Comparar com *EL*, 5, XI: “Cicéron croit que l’établissement des tribuns de Rome fut le salut de la république. ‘En effet, dit-il, la force du peuple qui n’a point de chef, est plus terrible. Un chef sent que l’affaire roule sur lui, il y pense; mais le peuple, dans son impétuosité, ne connoît point le péril où il se jette.’ On peut appliquer cette réflexion à un État despotique, qui est un peuple sans tribuns; et à une monarchie, où le peuple a, en quelque façon, des tribuns.” (OCM2, p. 290) Sobre essa comparação, ver mais à frente a seção “Há salvação para os povos corrompidos?”.

<sup>479</sup> CS, 4, VI. [“A inflexibilidade das leis, que as impede de se dobrar aos acontecimentos, pode em certos casos torná-las perniciosas e causar, por meio delas, a perda do Estado em sua crise.”]

(*dictator dicitur*) recebia plenos poderes, e devia ser indicado por um ou por ambos os cônsules. Nem a *intercessio tribunicia* nem a *provocatio ad populum* (recurso ao povo) podiam se opor a sua atuação. Para Montesquieu, a ditadura era uma magistratura terrível, um poder exorbitante que conduzia o Estado violentamente à liberdade. Entre os romanos, ele acreditava, os ditadores foram usados para defender os restos da aristocracia contra o povo: “De là il suivoit qu’à Rome la dictature ne devoit durer que peu de temps; parce que le peuple agit par sa fougue, et non pas par ses desseins. Il falloit que cette magistrature s’exerçât avec éclat, parce qu’il s’agissoit d’intimider le peuple, et non pas de le punir; que le dictateur ne fût créé que pour une seule affaire, et n’eût une autorité sans bornes qu’à raison de cette affaire, parce qu’il étoit toujours créé pour un cas imprévu.” (OCM2, p. 245-246)<sup>480</sup> Desse modo, Montesquieu afirmou que o senado dispunha de um recurso para enfrentar o poder também exorbitante que a plebe adquirira nos comícios por tribos, criando ditadores diante dos quais “le souverain bassoit la tête, et les lois le plus populaires restoient dans le silence.” (OCM2, p. 419)<sup>481</sup> Rousseau, por sua vez, não via a ditadura como um instrumento de “luta de classes” entre patrícios e plebeus. Sua avaliação sobre a matéria era a de que, no início da república, os romanos haviam utilizado muito frequentemente a ditadura porque a constituição do Estado ainda não estava consolidada o bastante para se manter por suas próprias forças. Como os costumes eram sadios nessa época, não se temia que os ditadores pudessem abusar de sua autoridade. Não obstante, Rousseau considerava que o uso indiscreto dessa magistratura levava a seu aviltamento; afinal, o caráter extraordinário era sua marca principal, e sempre se devia temer que ela perdesse o aspecto temível que precisava ter quando se fizesse realmente necessária. Nas últimas décadas da república, foi o erro contrário que prejudicou o Estado, pois um receio equivocado levou os romanos a evitar recorrer à ditadura em momentos nos quais ela teria sido a melhor defesa da liberdade. Sem se perceber que a maior ameaça ao Estado vinha dos exércitos fora de Roma, não se queria dar a alguém de dentro da cidade os grandes poderes requeridos para solucionar as crises surgidas nesses tempos.

Algo sobre o que Montesquieu e Rousseau concordavam, porém, era a duração do mandato ditatorial. Em *O Espírito das Leis*, lê-se que “Dans toute magistrature, il faut compenser

---

<sup>480</sup> *EL*, 2, III. [“Daí se seguia que, em Roma, a ditadura somente devia durar pouco tempo; porque o povo age por ímpeto, e não por seus desígnios. Era preciso que essa magistratura se exercesse com estrondo, porque se tratava de intimidar o povo, e não de puni-lo; que o ditador fosse criado apenas para um único assunto, e só tivesse uma autoridade sem limites em razão desse assunto, porque era sempre criado para um caso imprevisto.”]

<sup>481</sup> *EL*, 11, XVI. [“o soberano baixava a cabeça, e as leis mais populares permaneciam no silêncio.”]

la grandeur de la puissance par la brièveté de sa durée.” (OCM2, p. 246)<sup>482</sup> Sendo a ditadura uma concentração quase ilimitada dos poderes existentes na república, sua vigência tem de ser confinada a um período de tempo muito curto e que não pode ser prolongado: “dans les crises qui la font établir l’État est bientôt détruit ou sauvé, et, passé le besoin pressant, la Dictature devient tyrannique ou vaine.” (OCR3, p. 458)<sup>483</sup> Se o ditador não conseguiu cumprir sua missão com celeridade, ou ele não estava à altura da tarefa que lhe foi confiada, ou a crise era grave demais até para alguém dotado com os seus poderes extraordinários. Seja como for, estender a duração do mandato seria colocar o Estado em um novo perigo: o de cair em definitivo nas mãos de um usurpador<sup>484</sup>. A ditadura deve ser vista, portanto, como um remédio extremamente forte a ser administrado apenas quando os outros tratamentos já perderam seu efeito, e somente em doses pequenas, sob o risco de se acabar provocando a morte do corpo político.

Tudo isto tem de ser mantido em mente quando se lê as páginas das *Considerações sobre o governo da Polônia* nas quais se discute a prática das confederações. Não se trata, neste caso, do estabelecimento de repúblicas federativas, mas de um direito constitucional que permitia aos poloneses formar coligações cujos membros eram unidos por um juramento particular. Os confederados elegiam um chefe e nomeavam um conselho geral que concentrava o poder de todas as magistraturas. Nas assembleias que se seguiam às confederações, o *liberum veto* permanecia suspenso, de modo que se adotava apenas a pluralidade dos sufrágios para se tomar decisões. Porém, dissolvida a confederação, a validade dos regulamentos que ela havia elaborado também expirava, e voltava a ser necessária a unanimidade da dieta para que eles se convertessem em

---

<sup>482</sup> *EL*, 2, III. [“Em toda magistratura, é preciso compensar a grandeza do poder pela brevidade de sua duração.”]

<sup>483</sup> *CS*, 4, VI. [“nas crises que a fazem ser estabelecida, o Estado é logo destruído ou salvo, e passada a necessidade premente, a ditadura torna-se tirânica ou vã.”]

<sup>484</sup> Tal restrição mostra que o ditador nunca é colocado completamente acima das leis, pois as que regulamentam seu mandato não podem ser legitimamente desrespeitadas. Além disso, embora seja plausível dizer que o ditador tem autorização para violar as leis, é apenas aparentemente que ele o faz. Uma vez que a instalação da ditadura implica a suspensão temporária das leis no que diz respeito às ações do ditador, o que ele realiza em desacordo com elas não são realmente violações, porque não se pode descumprir regras que não estejam em vigor. É por este motivo que o ditador está isento de ser julgado por infrações às leis cometidas no exercício de sua função, como Rousseau lembra a propósito da conspiração de Catilina ocorrida em Roma no ano de 63 a.C. Se um ditador tivesse sido eleito para resolver a crise, ele teria poder suficiente para dissipá-la. Porém, o senado optou somente por conferir seus poderes aos cônsules, e Cícero acabou por ultrapassar os limites legítimos de seu cargo para debelar a conspiração, de modo que, “si les premiers transports de joye firent approuver sa conduite, ce fut avec justice que dans la suite on lui demanda compte du sang des Citoyens versé contre les loix; reproche qu’on n’eut pu faire à un Dictateur.” (OCR3, p. 457) Tudo isto é coerente com um princípio fundamental para Rousseau, o de que um Estado legítimo só existe quando ninguém está acima das leis, no sentido de que pessoa alguma possui o direito de desobedecer à legislação em vigor.



leis<sup>485</sup>. Assim, vê-se que, por mais estranho que talvez possa parecer, as insurreições na Polônia possuíam um veículo legalmente previsto para se realizarem.

Em *O Espírito das Leis*, a avaliação acerca dessa instituição polonesa não foi muito aprovadora. Montesquieu lembra que na Antiguidade os cretenses empregaram as insurreições como meio para manter os magistrados sob a dependência das leis. Uma parte dos cidadãos se sublevava, perseguia os magistrados e os fazia retornar à condição de simples particulares. Tais atos eram considerados como sendo feitos em consequência da lei, pois a sedição surgia para deter os abusos do poder. Se isto era algo que poderia colocar em risco a manutenção de qualquer república, em Creta não existia esse perigo, haja vista que, no entendimento de Montesquieu, os cretenses representavam um exemplo notável de amor à pátria. Entretanto, a situação era bem diferente com outros povos, inclusive com os poloneses. Por isto, pensando nos sérios problemas políticos enfrentados pela Polônia, especialmente em sua história mais recente marcada pela emergência de várias confederações, o autor conclui sobre a prática da insurreição que “les inconvénients qui en résultent font bien voir que le seul peuple de Crète étoit en état d’employer avec succès un pareil remède.” (OCM2, p. 358)<sup>486</sup>

Rousseau nutria uma perspectiva distinta sobre as confederações polonesas, e não se intimidava por estar divergindo da opinião corrente<sup>487</sup>:

Sans contredit la confédération est un état violent dans la Republique; mais il est des maux extrêmes qui rendent les remedes violens necessaires, et dont il faut tâcher de guerir à tout prix. La Confédération est en Pologne ce qu’étoit la Dictature chez les Romains : l’une et l’autre font taire les loix dans un péril pressant, mais avec cette grande différence que la Dictature directement contraire à la Législation romaine et à l’esprit du gouvernement a fini par le détruire, et que les Confédérations au contraire n’étant qu’un moyen de raffermir et rétablir la constitution ébranlée par de grands efforts, peuvent tendre et renforcer le ressort relâché de l’Etat sans pouvoir jamais le

---

<sup>485</sup> Sobre essa e outras instituições políticas polonesas, ver a interessante “Notícia preliminar” escrita por Gustave Pétitain e que foi publicada junto com a tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes das *Considerações sobre o governo da Polônia*.

<sup>486</sup> *EL*, 8, XI. [“os inconvenientes que resultam dela fazem ver bem que somente o povo de Creta estava em condições de empregar com sucesso semelhante remédio.”] Montesquieu não entrou em detalhes sobre os inconvenientes trazidos pelas confederações à Polônia, mas é bem possível que ele estivesse refletindo sobre as perturbações relacionadas à existência dos grupos de “dissidentes”. Conforme explica Gustave Pétitain, chamavam-se desse modo os nobres poloneses ligados à igreja grega ou a alguma igreja protestante. Como a maioria dos aristocratas do país era fiel ao catolicismo e a Roma, ela negava aos dissidentes seus direitos políticos e buscava excluí-los de todos os cargos públicos. Em nome da defesa de sua liberdade religiosa, os dissidentes formaram várias confederações particulares em oposição ao governo, o que levou a terríveis devastações na Polônia.

<sup>487</sup> Mais do que contestando o ponto de vista de Montesquieu, Rousseau certamente estava criticando as idéias de Mably ao dizer, com certa ironia, que falava das confederações sem ser da mesma “opinião dos sábios”. Mably havia qualificado a confederação como “um vício que serviu de paliativo para outro vício”. Acerca desse debate, ver a nota de Jean Fabre para a edição da Pléiade (OCR3, p. 1.778)

briser. (OCR3, p. 998)<sup>488</sup>

Contra os que só enxergavam os males provocados pelas confederações, Rousseau ressalta o papel fundamental que elas desempenharam para impedir problemas ainda maiores<sup>489</sup>. A seus olhos, a confederação era uma verdadeira obra-prima da política. Recordando o que escrevera no *Contrato Social* acerca das circunstâncias que requerem a instalação da ditadura, ele diz que todo Estado livre está sujeito a atravessar grandes crises imprevistas, e que os poloneses foram sábios o bastante para retirar de suas próprias crises um instrumento para manter a constituição. Sem as confederações, Rousseau acreditava, provavelmente a república da Polônia não mais existiria, e no futuro estaria em enorme perigo se elas fossem abolidas. Mesmo se o direito do *liberum veto* fosse revogado e a pluralidade se tornasse o caminho ordinário para os assuntos públicos, o filósofo reitera que a confederação não perderia sua utilidade, porque o poder executivo, ligado a ela nos momentos de extrema necessidade, teria um vigor e uma celeridade muito maiores para agir do que a dieta, cujos movimentos eram mais vagarosos em função das formalidades legais que devia sempre seguir.

Tanto quanto no caso do *liberum veto*, o que se impunha era regulamentar adequadamente o funcionamento das confederações para que elas não pudessem mais ser arroladas entre as causas da anarquia polonesa. Para Rousseau, desde que a reforma do governo – cujas instruções ele estava fornecendo – fosse levada a cabo com sucesso, os abusos que provocaram insurreições no passado acabariam, e restariam apenas as empreitadas violentas a serem combatidas pelas confederações. Essas situações extremas incluiriam, por exemplo, a presença de tropas

---

<sup>488</sup> CGP, IX. [“Sem réplica, a confederação é um estado violento na república, mas há males extremos que tornam os remédios violentos necessários e que é preciso se esforçar para curar a qualquer preço. A confederação é na Polônia o que era a ditadura entre os romanos: uma e a outra fazem calar as leis em um perigo premente, mas com esta grande diferença de que a ditadura, diretamente contrária à legislação romana e ao espírito do governo, acabou por destruí-lo, e que as confederações, pelo contrário, sendo apenas um meio de fortalecer e restabelecer a constituição abalada por grandes esforços, podem distender e reforçar a mola frouxa do Estado sem nunca poder parti-la.”] No excerto citado, Rousseau não contradiz o que tinha escrito no *Contrato Social* sobre a importância da ditadura em Roma, mas chama novamente a atenção para o fato de que sua instalação significava episódios dolorosos na história do Estado, quando o andamento normal da ordem republicana se via interrompido. Se a ditadura era contrária à legislação e ao espírito do governo de Roma, era porque criava, ainda que temporariamente, uma situação oposta àquela que deveria sempre prevalecer, na qual o soberano não enxergava ninguém acima dele. No *Contrato Social*, o autor havia dito que os romanos deixaram de usar a ditadura para salvar a república em seus últimos tempos, enquanto nas *Considerações* ele mostra que também erraram ao permitir que a ditadura terminasse se voltando contra a república.

<sup>489</sup> Diante da seguida imposição de monarcas subservientes aos interesses da Rússia no séc. XVIII, grupos armados de poloneses formaram confederações para resistir à intervenção estrangeira em seu país. Em 1768, algumas delas se juntaram na Confederação de Bar, na Padólia. Os confederados foram capazes de instigar os turcos a se sublevar contra a Rússia, mas a guerra teve custos muito altos para todos os envolvidos. Foi um emissário da Confederação, o conde Michel Wielhorski, que em 1770 solicitou a Rousseau a elaboração de um projeto de reforma para o governo polonês.

estrangeiras no país sem uma guerra declarada, e algum tipo de ameaça às atividades da dieta, tais como a tentativa de impedir sua reunião na data legalmente estipulada, a presença de homens armados no local da assembléia ou qualquer outro expediente que prejudique sua liberdade. Todas essas ocorrências significam atentados contra a soberania do Estado que não podem ser toleradas, e é nelas que o povo polonês deveria formar confederações para defender seus direitos. Nesses momentos, elas demonstrariam ser o escudo, o asilo e o santuário da constituição, e cumpririam a solene missão ditatorial de salvar a república dos ardis de seus inimigos.

#### IV. A censura: o papel dos costumes na política

Antes de se falar diretamente da instituição da censura, é interessante analisar como os costumes que ela é encarregada de preservar são importantes em termos políticos. Quanto a essa questão, notam-se muitos pontos de contato entre perspectivas de Montesquieu e de Rousseau. Montesquieu considerava os costumes um componente essencial daquilo que caracteriza cada povo, ou seja, seu espírito geral<sup>490</sup>, e Rousseau afirmou no *Segundo Discurso* que a nação pré-política extraía sua unidade justamente dos costumes compartilhados por seus membros. Para Montesquieu, “Les mœurs et les manières sont des usages que les lois n’ont point établis, ou n’ont pas pu, ou n’ont pas voulu établir. (...) Il y a cette différence entre les lois et les mœurs, que les lois règlent plus les actions du citoyen, et que les mœurs règlent plus les actions de l’homme. Il y a cette différence entre les mœurs et les manières, que les premières regardent plus la conduite intérieure, les autres l’extérieure.” (OCM2, p. 566)<sup>491</sup> Embora as leis e os costumes sejam coisas distintas<sup>492</sup>, eles mantêm relações íntimas entre si, idéia que é frequentemente retomada ao longo d’*O Espírito das Leis*. Na visão de Rousseau, encontra-se uma complementação muito semelhante entre essas mesmas duas esferas, pois ele escreve que “La loi n’agit qu’en dehors et ne règle que les actions; les mœurs seules pénètrent intérieurement et

---

<sup>490</sup> Ver *EL*, 19, IV.

<sup>491</sup> *EL*, 19, XXVI. [“Os costumes e as maneiras são usos que as leis não estabeleceram, ou não puderam, ou não quiseram estabelecer. (...) Há esta diferença entre as leis e os costumes, de que as leis regem mais as ações do cidadão, e os costumes regem mais as ações do homem. Há esta diferença entre os costumes e as maneiras, de que os primeiros dizem mais respeito à conduta interior, e as outras à exterior.”]

<sup>492</sup> Ver *EL*, 19, XII: “Les lois sont établies, les mœurs sont inspirées; celles-ci tiennent plus à l’esprit général, celles-là tiennent plus à une institution particulière : or, il est aussi dangereux, et plus, de renverser l’esprit général, que de changer une institution particulière.” (OCM2, p. 563)

dirigent les volontés.” (OCR3, p. 555)<sup>493</sup> Segundo os dois autores, portanto, a boa ordem política exige não apenas que a sociedade esteja juridicamente estruturada de modo a promover a liberdade de seus membros, mas também que os costumes que orientam a conduta dos cidadãos sejam adequados a essa finalidade. Os costumes de um povo escravo, diz Montesquieu, são uma parte de sua servidão, assim como os de um povo livre são uma parte de sua liberdade<sup>494</sup>.

Imbuído desse pensamento, Rousseau apontou-os como sendo o mais importante tipo de lei existente<sup>495</sup>. Eles não estão gravados “nem sobre o mármore nem sobre o bronze, mas no coração dos cidadãos”, formando assim “a verdadeira constituição do Estado”; os costumes adquirem “todos os dias novas forças”, e “quando as outras leis envelhecem ou se extinguem”, são eles que as reanimam ou as suprem, de modo a conservar “um povo no espírito de sua instituição”, pois são capazes de substituir insensivelmente “a força da autoridade pela do hábito.” (OCR3, p. 394)<sup>496</sup> Tendo acusado os políticos modernos de ignorar tudo isto, Rousseau ressalta que se trata de uma parte fundamental da política, a tal ponto que o sucesso de todas outras depende dela<sup>497</sup>. Consciente de seu papel, o grande Legislador é aquele que se ocupa sem alarde de promover os bons costumes, pois, sob a aparência de estar apenas cuidando de regulamentos particulares, ele está na verdade forjando a chave inquebrantável do Estado, instilando nos indivíduos uma reverência sagrada pelas leis que propiciam a liberdade<sup>498</sup>. Caso um povo receba

---

<sup>493</sup> Fragmento intitulado *Dos costumes*, nº. 6. [“A lei age apenas no exterior e rege somente as ações; só os costumes penetram interiormente e dirigem as vontades.”]

<sup>494</sup> Ver *EL*, 19, XXVII.

<sup>495</sup> Neste caso, deve-se lembrar que Rousseau está utilizando a palavra lei em um sentido mais amplo e corriqueiro – como sinônimo de regra de comportamento –, ao invés de empregá-la na acepção particular de seu sistema conceitual, tal como ela foi exposta em *CS*, 2, VI: a lei é um ato do povo soberano em que ele estatui algo para todos os seus membros, ou seja, é uma expressão da vontade geral. Este é o motivo pelo qual os costumes, que possuem um estatuto diferente das leis políticas, civis e criminais, são qualificados como sendo o tipo de lei mais importante de todos. É preciso, pois, seguir o conselho dado por Rousseau no próprio *Contrato Social*, e saber distinguir quando um termo é empregado com inteira precisão, e quando ele é confundido com outro com o qual possui alguma proximidade em um nível mais usual de significação.

<sup>496</sup> *CS*, 2, XII.

<sup>497</sup> No livro 5 do *Emílio*, Rousseau louva Montesquieu por ter sabido mostrar com clareza a ligação essencial entre a política e os costumes: “Les rapports nécessaires des mœurs au gouvernement ont été si bien exposés dans le livre *De l’esprit des loix*, qu’ on ne peut mieux faire que de recourir à cet ouvrage pour étudier ces rapports.” (OCR4, p. 850-851)

<sup>498</sup> Tal era, igualmente, a opinião de Cícero; ver *Da República*, livro 5, capítulo IV: “Dans ces États, les citoyens recherchent l’estime et la gloire, ils fuient la honte et l’opprobre. La crainte des châtimens, les menaces de la loi ont moins d’empire sur eux que ce sentiment d’honneur gravé par la nature dans le coeur de l’homme, et qui lui fait redouter tout blâme légitime. Le grand politique cherche à fortifier ce sentiment par l’opinion publique, à le rendre parfait par le secours des institutions et des mœurs; dans l’État qu’il fonde l’honneur doit être un frein plus puissant que la crainte.” (CÍCERO, 1869, p. 340) [“... [civitatibus,] in quibus expetunt laudem optimi et decus, ignominiam fugiunt ac dedecus. Nec vero tam metu poenaque terrentur, quæ est constituta legibus, quam verecundia; quam natura homini dedit quasi quendam vituperationis non iniustæ timorem. Hanc ille rector rerumpublicarum auxit opinionibus

em sua juventude a orientação correta e adquira os costumes apropriados para dar força ao pacto social, os poderosos laços que unem seus membros perdurarão por muito tempo e serão o mais confiável alicerce do Estado<sup>499</sup>.

Costumes sadios são o grande patrimônio que um povo deve possuir, e a história está repleta de exemplos que comprovam essa máxima. Em seu estudo sobre as causas da grandeza de Roma, Montesquieu não se cansa de ressaltar a crença de que a maneira como um povo se organiza politicamente tem de estar em harmonia com seus costumes: inicialmente governados por reis, os romanos não tardaram a adotar o regime republicano, uma mudança que lhes deu um governo que se coadunava com os valores morais em que estavam baseados os seus costumes, instigando neles um grande amor à liberdade<sup>500</sup>. Por isso, Montesquieu salienta que a grandeza obtida pela república romana estava baseada na virtude de seus cidadãos: “Il n’y a rien de si puissant qu’une république où l’on observe les lois, non pas par crainte, non pas par raison, mais par passion, comme furent Rome et Lacédémone : car pour lors, il se joint à la sagesse d’un bon gouvernement toute la force que pourroit avoir une faction.” (OCM2, p. 85)<sup>501</sup> Montesquieu, como se viu, concebia a virtude manifestando-se no sentimento de amor pelas leis e pela pátria, bem como na orientação para o bem geral. Rousseau compartilhava de sua opinião, pois reiterava

---

perfectitque institutis et disciplinis, ut pudor cives non minus a delictis arceret, quam metus.”]

<sup>499</sup> Em seu estudo sobre os sentimentos morais e a obrigação política, Natalia Maruyama enfatiza que “a originalidade da teoria da consciência de Rousseau é concebê-la (...) como base da obrigação, na medida em que, ao estender os interesses do indivíduo à utilidade e ao bem público, embora não seja causa da associação política, é o que a conserva. Mesmo afirmando o inatismo dos sentimentos da consciência, Rousseau confere a ela, e é isso que a torna compatível com seu pensamento político, uma certa dependência em relação aos hábitos e costumes, sejam estes privados ou públicos. (...) É a consciência que, segundo Rousseau, confere ao indivíduo a capacidade de obrigar-se a si mesmo, de impor-se as leis e as obrigações morais e políticas. É na esfera da consciência, dos hábitos e dos costumes, que as obrigações são fixadas e respeitadas. Daí a eficácia da consciência do ponto de vista da ação política: ela não serve como fundamento às regras da vida pública, mas permite sua manutenção.” (MARUYAMA, 2001, p. 113)

<sup>500</sup> Isto era algo de que os próprios romanos tinham consciência e valorizavam, como se vê em *Da República*, livro 5, capítulo I: “Il cite d’abord ce vers du poëte Ennius : ‘Ce sont les anciennes mœurs et les héros qui font la grandeur de Rome.’ Ce vers, dit-il, par sa brièveté et son étonnante justesse, me semble comme un oracle des Dieux. Car nos grands hommes sans les mœurs antiques, et nos mœurs sans de tels hommes, n’auraient pu fonder et maintenir si longtemps avec tant de gloire et de justice un si prodigieux empire. Aussi, avant notre âge, voyait-on les sages traditions de nos pères former les hommes excellents, et ces grands hommes, à leur tour, consolider les anciennes mœurs et les institutions des aïeux.” (CÍCERO, 1869, p. 339) [“suo sermone loquens in principio quinti libri, commemorato prius Ennii poetæ verso, quo dixerat, ‘Moribus antiquis res stat Romana virisque’ : quem quidem ille versum, inquit, vel brevitare vel veritate tanquam ex oraculo mihi quodam esse effatus videtur. Nam neque viri, nisi ita morata civitas fuisset, neque mores, nisi hi viri præfuissent, aut fundare aut tamdiu tenere potuissent tantam et tam juste lateque imperantem rempublicam. Itaque ante nostram memoriam, et mos ipse patrius præstantes viros adhibebat, et velerem morem ac majorem instituta retinebant excellentes viri.”]

<sup>501</sup> CR, IV. [“Não há nada tão poderoso quanto uma república em que as leis são observadas não por medo, nem tampouco pela razão, mas por paixão, como se deu em Roma e na Lacedemônia: é que, nesse caso, junta-se à sabedoria de um bom governo toda a força que uma facção poderia ter.”]

constantemente que o homem virtuoso era aquele que amava sua pátria e cuja vontade particular estava de acordo com a vontade geral. Segundo ele, essa paixão era capaz de inspirar as ações mais heróicas em defesa do bem comum: “La patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu” (OCR3, p. 259)<sup>502</sup>. Todos esses sentimentos são as paixões humanas que fazem a república agir, lê-se em *O Espírito das Leis*, havendo uma ação recíproca entre eles e os costumes: “L’amour de la patrie conduit à la bonté des mœurs, et la bonté des mœurs mène à l’amour de la patrie.” (OCM2, p. 274)<sup>503</sup> Entretanto, no final das contas são os homens que agem, e não um ser impessoal chamado Estado, e o que faz os homens agirem com mais eficiência não são códigos de leis impostos arbitrariamente, mas o conjunto de imperativos que cada um deles tem gravado em seus espíritos e que serve como guia de suas consciências. Assim sendo, sem a presença dessa virtude moral e ao mesmo tempo política, único princípio capaz de conferir a dinâmica adequada ao regime republicano, este restaria imperfeito<sup>504</sup>: seria uma estrutura política puramente exterior aos indivíduos, os quais se sentiriam constrangidos à obediência apenas pela coerção externa da lei, e não pelo impulso interno de sua própria vontade<sup>505</sup>.

Entre os meios para promover a virtude cívica, a educação era tida por Montesquieu e Rousseau como um instrumento de primeira grandeza. O autor de *O Espírito das Leis* dizia que era nos governos republicanos que se precisava de todo o poder da educação, pois o temor nasce por si mesmo nos governos despóticos graças às ameaças e aos castigos, e a honra é favorecida pelas

---

<sup>502</sup> *Discurso sobre a economia política*. [“A pátria não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade sem a virtude”]

<sup>503</sup> *EL*, 5, II. [“O amor pela pátria leva à bondade dos costumes, e a bondade dos costumes leva ao amor pela pátria.”]

<sup>504</sup> Maurizio Viroli incluiu a defesa da virtude cívica como um dos elementos basilares do republicanismo ao longo de sua história, e fez uma observação importante sobre as diferentes visões acerca dessa virtude entre os republicanos: “Montesquieu e i moderni dopo di lui hanno interpretato la virtù civile come una virtù molto più perfetta e rigorosa di quanto non facessero i teorici italiani dell’umanesimo civile e del Rinascimento. Essi celebravano una virtù più umana, e appropriata agli individui che vivono nella città terrena, che non sono dé dei, né santi, ma neppure bestie; una virtù che non pretende di sacrificare le passioni e gli interessi, ma cerca di dare alla libertà e agli affetti privati un fondamento político sicuro e un arricchimento morale; accetta la varietà del mondo e la varietà dei modi di vita perché sa che il mondo è fatto così ed è bello che sia così. È del tutto comprensibile che un autore che scrive nella Francia del Settecento usando fonti classiche veda la virtù civile in una luce resa più fulgida dalla lontananza, così fulgida da sembrare impossibile. Chi nelle repubbliche ci viveva parlava di una virtù meno severa, di una virtù più leggera, ma proprio per questo possibile.” (VIROLI, 1999, p. 65)

<sup>505</sup> Nesse sentido, a leitura de Jean Ehrard merece alguns reparos. Referindo-se às relações entre segurança e liberdade tecidas nas páginas de *O Espírito das Leis*, ele escreve que “non seulement la liberté suppose réunies les conditions objectives de la sécurité maximale, mais elle exige l’adhésion intime de chacun à la loi censée le protéger. Autant dire qu’on n’impose pas la liberté : pour Montesquieu le ‘on le forcera d’être libre’ de Rousseau n’aurait aucun sens.” (EHRARD, 1998, p. 167) Ora, Rousseau também sugeriu que a manutenção da liberdade, para ser efetiva, é algo que exige a adesão íntima dos cidadãos às leis que os protegem. Sua afirmação de que há casos nos quais o indivíduo deve ser “forçado a ser livre” não se refere a uma simples coação externa a ser imposta às pessoas, mas a algo bem mais complexo e que diz respeito às condições que tornam compatível o exercício da liberdade e a vida em sociedade.

paixões nas monarquias, ao passo que a virtude política, por ser uma renúncia de si mesmo em prol do interesse público, é sempre uma coisa bastante penosa para os indivíduos. Nas democracias principalmente, o cultivo dessa virtude é imprescindível: o governo sendo confiado a todos os cidadãos, eles devem amá-lo para se empenhar em sua conservação. O exemplo desse amor tem de ser dado primeiramente em casa, pelos pais: “Si cela n’arrive pas, c’est que ce qui a été fait dans la maison paternelle est détruit par les impressions du dehors. (...) Ce n’est point le peuple naissant qui dégénère; il ne se perd que lorsque les hommes faits sont déjà corrompus.” (OCM2, p. 267)<sup>506</sup> Pensando em como os antigos gregos conseguiram praticar esse ensino da virtude por meio de suas instituições, tais como aquelas criadas por Licurgo para os espartanos, Montesquieu as elogiou, embora acreditasse que elas convinham apenas a Estados pequenos, “où l’on peut donner une éducation générale, et élever tout un peuple comme une famille. (...) Les lois de Minos, de Lycurgue et de Platon supposent une attention singulière de tous les citoyens les uns sur les autres. On ne peut se promettre cela dans la confusion, dans les négligences, dans l’étendue des affaires d’un grand peuple.” (OCM2, p. 270)<sup>507</sup>

Para Rousseau, igualmente, a educação republicana é algo que extrapola os limites do ambiente doméstico. Caso ela fosse relegada ao arbítrio dos pais, os preconceitos e as opiniões deles colocariam em risco seu sucesso. Logo, é à autoridade pública que cabe se encarregar de realizá-la, ainda que isto não retire dos pais a ascendência sobre os filhos. Em conjunto, como cidadãos, os pais continuam tendo autoridade sobre as crianças na medida em que lhes falam em nome das leis, e não mais em nome da natureza. Aqui é válido lembrar a idéia de Rousseau segundo a qual a entrada no corpo político implica a desnaturação dos indivíduos para ocorrer de modo adequado, inclusive em se tratando da maneira como eles precisam ser educados, isto é, coletivamente, como partes interdependentes de um todo maior. Não é por outra razão que no *Discurso sobre a economia política*, o autor define a educação pública, sob regras prescritas pelo Estado e conduzida por magistrados escolhidos pelo soberano, como uma das máximas fundamentais de todo governo popular ou legítimo:

Si les enfans sont élevés en commun dans le sein de l’égalité, s’ils sont imbus des lois de l’état et des maximes de la volonté générale, s’ils sont instruits à les respecter par-dessus toutes choses,

---

<sup>506</sup> *EL*, 4, V. [“Se isto não acontece, é porque o que foi feito na casa paterna é destruído pelas impressões do exterior. (...) Não é a nova geração que degenera; ela só se perde quando os homens feitos já estão corrompidos.”]

<sup>507</sup> *EL*, 4, VII. [“onde se pode dar uma educação geral e educar todo um povo como uma família. (...) As leis de Minos, de Licurgo e de Platão supõem uma atenção singular de todos os cidadãos uns sobre os outros. Não é possível se comprometer com isto na confusão, nas negligências, na extensão das questões de um grande povo.”]

s'ils sont environnés d'exemples et d'objets qui leur parlent sans cesse de la tendre mere qui les nourrit, de l'amour qu'elle a pour eux, des biens inestimables qu'ils reçoivent d'elle, et du retour qu'ils lui doivent, ne doutons pas qu'ils n'apprennent ainsi à se chérir mutuellement comme des freres, à ne vouloir jamais que ce que veut la société, à substituer des actions d'hommes et de citoyens au stérile et vain babil des sophistes, et à devenir un jour les défenseurs et les peres de la patrie dont ils auront été si long-tems les enfans. (OCR3, p. 261)<sup>508</sup>

Era justamente esse tipo de educação que Rousseau recomendaria aos poloneses anos mais tarde, a fim de que eles renovassem o espírito republicano em seu país<sup>509</sup>. Praticando-a, talvez eles conseguissem resgatar algo que fora desprezado a partir do momento em que as nações tornaram-se grandes demais para serem bem governadas, e que fizera grandes prodígios no passado. Entre os antigos, Rousseau aponta os cretenses, os espartanos e os persas como os únicos povos que haviam utilizado a educação pública, e observa como um fato digno de nota a ausência dela na república romana. Todavia, ele reconhece que aquele Estado foi um acontecimento à parte na história política, um verdadeiro “milagre”. Ainda que os romanos não tenham instituído a educação pública, seus efeitos eram supridos por uma virtude cívica a tal ponto disseminada entre eles que transformava todas as casas em escolas de cidadãos. Dentro dos lares de Roma, o poder ilimitado dos pais atuava como um tribunal a favor dos costumes e das leis<sup>510</sup>.

Ao lado do exemplo paterno, os romanos dispunham também de um outro instrumento bastante poderoso atuando na esfera moral da república, a magistratura dos censores, cuja instituição recebeu os elogios de Montesquieu e de Rousseau. Ela foi criada, segundo a tradição, em 443 a.C. Eleitos nos comícios por centúrias a cada cinco anos, os dois censores eram escolhidos entre os cidadãos de comprovada experiência, geralmente antigos cônsules. Eles desfrutavam de grande influência na sociedade, e possuíam as seguintes atribuições: realizar o recenseamento (*census*) dos romanos e de seus bens; cuidar do “policimento” dos costumes

---

<sup>508</sup> *Discurso sobre a economia política*. [“Se as crianças são educadas em comum no seio da igualdade, se elas são imbuídas das leis do Estado e das máximas da vontade geral, se elas são instruídas a respeitá-las acima de todas as coisas, se elas são cercadas de exemplos e de objetos que lhes falam sem cessar da mãe terna que os alimenta, do amor que tem por elas, dos bens inestimáveis que recebem dela, e do retorno que lhe devem, não duvidemos de que elas aprendam assim a se gostar mutuamente como irmãos, a querer sempre aquilo que a sociedade quer, a substituir a estéril e vã tagarelice dos sofistas por ações de homens e de cidadãos, a se tornar, um dia, os defensores e os pais da pátria, da qual eles foram, por tanto tempo, as crianças.”]

<sup>509</sup> Ver *CGP*, IV.

<sup>510</sup> Em *CR*, XI, Montesquieu escreveu que, apesar de ser transmitido pelos pais, o patriotismo dos cidadãos transcendia as afeições familiares quando o bem público o exigia; o exemplo da morte de César é uma prova disto, pois seu próprio filho adotivo, Brutus, participou do assassinato acreditando cumprir um dever cívico: “C’ étoit un amour dominant pour la patrie, qui, sortant des règles ordinaires des crimes et des vertus, n’écouloit que lui seul, et ne voyoit ni citoyen, ni ami, ni bienfaiteur, ni père : la vertu sembloit s’oublier pour se surpasser elle-même; et l’action qu’on ne pouvoit d’abord approuver, parce qu’elle étoit atroce, elle la faisoit admirer comme divine.” (OCM2, p. 132)



(*regimen morum*), investigando a vida dos cidadãos para combater os comportamentos considerados socialmente inaceitáveis (luxo, maus exemplos, filosofias exóticas e perniciosas), os quais eram denunciados publicamente por meio da *nota censoria*; esses magistrados também podiam privar os acusados de seus direitos de eleição por um determinado período, bem como excluir membros do senado, das centúrias e das tribos; fazer a escolha do senado (*lectio senatus*), colocando ou retirando os nomes do *album senatorium*; e participar da gestão dos bens do Estado.

Dentre todas essas funções desempenhadas pelos censores, a manutenção dos costumes era a que Montesquieu considerava a mais importante:

comme la force de la république consistoit dans la discipline, l'austérité des mœurs et l'observation constante de certaines coutumes, ils corrigeoient les abus que la loi n'avoit pas prévus, ou que le magistrat ordinaire ne pouvoit pas punir. Il y a de mauvais exemples qui sont pires que les crimes; et plus d'États ont péri parce qu'on a violé les mœurs que parce qu'on a violé les lois. À Rome, tout ce qui pouvoit introduire des nouveautés dangereuses, changer le cœur ou l'esprit du citoyen, et en empêcher, si j'ose me servir de ce terme, la perpétuité, les désordres domestiques ou publics, étoient réformés par les censeurs : ils pouvoient chasser du sénat qui ils vouloient, ôter à un chevalier le cheval qui lui étoit entretenu par le public, mettre un citoyen dans une autre tribu, et même parmi ceux qui payoient les charges de la ville sans avoir part à ses privilèges. (OCM2, p. 114)<sup>511</sup>

A atuação dos censores era tanto corretiva quanto preventiva, fazendo com que a austeridade das maneiras não fosse abalada. Montesquieu chama a atenção ainda para o fato de que, pela autoridade de redistribuir os indivíduos dentro das tribos, os censores impediam que os ambiciosos conseguissem controlar o resultado dos sufrágios, e que o próprio povo abusasse de seu poder. Em *O Espírito das Leis*, o autor ampliou sua análise da censura para questionar em que tipo de governo ela era necessária, e concluiu que somente nas repúblicas ela poderia ser útil. Nas monarquias, onde a honra é o princípio, censores oficiais seriam supérfluos, pois os indivíduos já estão sujeitos à censura de todos, até mesmo daqueles que não tem honra. Ademais, se fossem instituídos censores sob um governo monárquico, Montesquieu acredita que eles acabariam por ser corrompidos pelas próprias pessoas que deveriam corrigir. Nos Estados despóticos, por fim, não há lugar para a censura, visto que neles não existe virtude política, nem sequer honra, a ser

---

<sup>511</sup> CR, VIII. [“como a força da república consistia na disciplina, na austeridade dos costumes e na observação constante de certos mores, eles corrigiam os abusos que a lei não podia punir. Há maus exemplos que são piores do que os crimes; e mais Estados pereceram porque os costumes foram violados do que pelas leis terem sido violadas. Em Roma, tudo o que podia introduzir novidades perigosas, mudar o coração ou o espírito do cidadão, e impedir, se eu ousar me servir desse termo, sua perpetuidade, as desordens domésticas ou públicas eram reformadas pelos censores: eles podiam cassar do senado quem desejasse, retirar de um cavaleiro o cavalo que lhe era mantido pelo público, colocar um cidadão em outra tribo, e mesmo entre os que pagavam as despesas da cidade sem tomar parte em seus privilégios.”]

preservada<sup>512</sup>.

Ao falar da censura no *Contrato Social*, Rousseau enfatiza igualmente seu papel crucial para conservar a retidão dos costumes. Ele escreve que a censura é o órgão por meio do qual se faz a declaração do julgamento público, isto é, um tribunal que aplica a “lei da opinião pública”<sup>513</sup> aos casos particulares surgidos no cotidiano do Estado. Assim como o príncipe não é a fonte da vontade geral, mas apenas o executor de suas leis, o tribunal censório também não é o árbitro da opinião pública, devendo apenas explicitá-la quando necessário. Essa opinião refere-se aos objetos que recebem a estima do povo, e pode ocorrer que este se engane em seu juízo sobre o que é ou não verdadeiramente digno de ser prezado. Por conseguinte, é preciso que os responsáveis pela constituição do corpo político – de onde nascem as opiniões do povo – cuidem para que a legislação sempre inspire bons costumes, pois se ela não for capaz de fazê-lo, tampouco os censores conseguirão suprir essa falta. “Il suit de-là”, diz Rousseau, “que la Censure peut être utile pour conserver les mœurs, jamais pour les rétablir. Établissez des Censeurs durant la vigueur des Loix; sitôt qu’elles l’ont perdue, tout est désespéré; rien de légitime n’a plus de force lorsque les loix n’en ont plus.” (OCR3, p. 459)<sup>514</sup>

Além de citar exemplos da Antigüidade para ilustrar o modo como os censores são eficazes para evitar a corrupção dos costumes, lembrando que os espartanos possuíam práticas similares à censura dos romanos, Rousseau também recorreu a um exemplo moderno, o do uso dos “segundos” nos duelos praticados na França, a fim de demonstrar os limites de sua aplicação<sup>515</sup>. De acordo com ele, tal prática foi abolida apenas por meio das palavras de um édito real que a associava à covardia; como o julgamento público ainda não havia se consolidado a esse respeito, o édito antecipou-se a ele e bastou para determiná-lo. Todavia, acrescenta o autor, quando o rei pretendeu lançar a mesma acusação da covardia contra os duelos em geral, não teve o mesmo êxito, visto que a opinião pública já estava formada sobre o assunto e apoiava a defesa

---

<sup>512</sup> Ver *EL*, 5, XIX.

<sup>513</sup> Trata-se, aí, daquele quarto tipo de lei descrito por Rousseau.

<sup>514</sup> *CS*, 4, VII. [“Segue-se daí que a censura pode ser útil para conservar os costumes, jamais para restabelecê-los. Estabeleci censores durante o vigor das leis; logo que elas o perderam, tudo é sem esperança; nada de legítimo ainda tem força quando as leis não a têm mais.”] Em *SD*, nota XIX, Rousseau comparou os homens da Antigüidade com os do séc. XVIII para sustentar que a corrupção moral dos últimos chegara a tal ponto que dificilmente a censura teria alguma eficácia nos tempos modernos: “Il n’y a que des mœurs aussi pures que celles des Anciens Romains qui puissent supporter des Censeurs, et de pareils tribunaux auroient bientôt tout bouleversé parmi nous” (OCR3, p. 222).

<sup>515</sup> Os “segundos” eram testemunhas que também se enfrentavam após os duelistas terem se batido. Em nota para a edição brasileira do *Contrato Social* (coleção *Os Pensadores*), Lourival Gomes Machado explica que essa prática remonta ao reinado de Henrique II na França, quando Queluz morreu em um duelo com d’Entragues, e as testemunhas de ambos passaram a se bater, até a morte de Maugiton.

da honra pelas armas. Na *Carta a d'Alembert* há igualmente algumas páginas dedicadas ao tema dos duelos no contexto da discussão acerca dos meios para se influenciar a opinião pública, e Rousseau remete a elas no *Contrato Social*<sup>516</sup>. É interessante observar que na *Carta*, cuja questão central reside na análise de Rousseau acerca da proposta de instalação do teatro em Genebra, a figura dos censores também foi mencionada. Sabe-se que Rousseau era contrário à proposta por acreditar que o teatro caracterizava um tipo de espetáculo inadequado para sua terra natal, e que, portanto, em nada contribuiria para o aprimoramento de seus costumes. Ao invés disso, sua introdução em Genebra só poderia ter efeitos nocivos sobre os costumes, provocando neles mudanças extremamente indesejáveis. Para combater alterações perniciosas na opinião pública, Rousseau pergunta se seria necessário, então, o estabelecimento de censores na cidade, e responde que eles já existiam nas instituições do Consistório e da Câmara da Reforma<sup>517</sup>. O que o preocupava era até que ponto elas poderiam cumprir sua função caso tivessem de lidar com os problemas advindos do teatro:

si toute la force de ce tribunal suffit à peine pour nous maintenir tels que nous sommes ; quand nous aurons ajoûté une nouvelle inclinaison à la pente des mœurs, que fera-t-il pour arrêter ce progrès ? Il est clair qu'il n'y pourra plus suffire. La première marque de son impuissance à prévenir les abus de la Comédie, sera de la laisser établir. Car il est aisé de prévoir que ces deux établissemens ne sauroient subsister longtems ensemble, et que la Comedie tournera les Censeurs en ridicule, ou que les Censeurs feront chasser les Comédiens. (OCR5, p. 68)<sup>518</sup>

O conselho de Rousseau para a república de Genebra, portanto, era que seus censores agissem preventivamente para não se verem impotentes diante de grandes males no futuro<sup>519</sup>.

---

<sup>516</sup> Na *Carta a d'Alembert*, o autor já havia apresentado a idéia de que a legislação não pode promover sozinha os bons costumes. Na parte destinada à discussão dos meios para se lidar com a prática dos duelos, ele insiste em que se utilize não de leis, mas de outras instituições capazes de influenciar a opinião pública para evitar que os preconceitos ligados à defesa da honra resultem em violências desmedidas. Nesse caso, os julgamentos emitidos por pessoas de reconhecida autoridade moral em questões de honra seriam decisivos para guiar a opinião pública, e teriam um efeito muito mais eficaz do que a coerção legal. Quanto a isto, Rousseau parece ter se lembrado das lições de Montesquieu, cujo conselho em *EL*, 19, XIV, era que “lorsqu'on veut changer les mœurs et les manières, il ne faut pas les changer par les lois : cela paroît trop tyrannique : il vaut mieux les changer par d'autres mœurs et d'autres manières. (...) En général, les peuples sont très attachés à leurs coutumes; les leur ôter violemment, c'est les rendre malheureux : il ne faut donc pas les changer, mais les engager à les changer eux-mêmes.” (OCM2, p. 564-565)

<sup>517</sup> O Consistório era formado por pastores e por um pequeno grupo de anciãos laicos eleitos anualmente; sua jurisdição era espiritual, e não civil, cabendo-lhe fazer “repreensões” aos cidadãos. A Câmara da Reforma era uma comissão do Conselho formada por seis membros, encarregada de fazer cumprir os regulamentos suntuários.

<sup>518</sup> *Carta a d'Alembert*. [“se toda a força deste tribunal quase não basta para nos manter tais como nós somos, quando tivermos somado uma nova tendência à inclinação dos costumes, o que ele fará para deter esse progresso? Está claro que ele não poderá mais ser suficiente. A primeira marca de sua impotência para prevenir os abusos da Comédia será a de deixá-la ser estabelecida. Pois é fácil prever que esses dois estabelecimentos não poderiam subsistir juntos por muito tempo, e que a Comédia lançará os censores no ridículo, ou que os censores farão cassar os comediantes.”]

<sup>519</sup> Além da censura oficial, Rousseau fala na *Carta a d'Alembert* sobre situações em que os cidadãos em geral agem

Também nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, no capítulo em que expôs seu “projeto para submeter a uma marcha gradual todos os membros do governo”, Rousseau falou da importância da opinião pública em questões políticas. Para ele, a ascensão dentro da hierarquia do Estado polonês deveria levar em conta a competência e a virtude dos candidatos, as quais teriam de ser confirmadas pelo julgamento da “voz pública”. Além disso, Rousseau falou da censura, ou mais propriamente de um “comitê censorial ou de beneficência”, como algo que poderia contribuir para o bem da Polônia. Tratava-se então de criar uma assembleia formada por curas de aldeia, bem como por velhos e notáveis de todas as condições, cuja finalidade seria examinar propostas de estabelecimentos úteis para as províncias, reunir informações sobre as famílias e os indivíduos necessitados de auxílio, e elaborar listas com os nomes dos cidadãos que fossem vistos como merecedores de honras e recompensas a serem conferidas pelo governo. Assim, esse comitê não se preocuparia em repreender ou punir ninguém, mas apresentaria a aprovação da opinião pública àquelas pessoas que houvessem se mostrado dignas dela. Rousseau acrescentou às atribuições do comitê a de indicar os nomes de servos que, por sua boa conduta, seriam libertados mediante uma compensação dada aos patrões. Por um processo semelhante, o comitê sugeriria os nomes dos burgueses aos quais se conferiria o enobrecimento ou algum posto de destaque. O filósofo chegou a prever um futuro distante em que a consecução de seu projeto daria origem a comunas livres na Polônia, franqueando aos plebeus o direito de enviar deputados às dietinas e de participar do exército para defender o Estado. Os burgueses, por sua vez, concorreriam cada vez mais para a prosperidade da nação, pois seus esforços poderiam ser recompensados com diversas honrarias e distinções. Se suas sugestões fossem colocadas em prática com cautela e seguindo as lições da experiência, concluiu Rousseau, “on parviendroit enfin à vivifier toutes les parties de la

---

como censores uns para os outros. Nas cidades pequenas e nos lugares menos povoados, os particulares estão sempre sob os olhares do público, e são verdadeiros censores natos; em Genebra, o hábito feminino de trocar informações sobre a vida alheia, embora reprovável sob certos aspectos, tinha a sua utilidade social de acordo com Rousseau: “Combien de scandales publics ne retient pas la crainte de ces sévères observatrices ? Elles font presque dans notre Ville la fonction de Censeurs. C’est ainsi que dans les beaux tems de Rome, les Citoyens, surveillans les uns des autres, s’accusoient publiquement par zèle pour la justice ; mais quand Rome fut corrompüe et qu’il ne resta plus rien à faire pour les bonnes mœurs que de cacher les mauvaises, la haine des vices qui les démasque en devint un. Aux citoyens zélés succéderent des délateurs infames ; et au lieu qu’autrefois les bons accusoient les méchants, ils en furent accuses à leur tour.” (OCR5, p. 97) Em *EL*, 6, VIII, Montesquieu descrevera essa mesma mudança ocorrida entre os romanos: “À Rome, il étoit permis à un citoyen d’en accuser un autre. Cela étoit établi selon l’esprit de la république, où chaque citoyen doit avoir pour le bien public un zèle sans bornes; où chaque citoyen est censé tenir tous les droits de la patrie dans ses mains. On suivit, sous les empereurs, les maximes de la république; et d’abord on vit paroître un genre d’hommes funestes, une troupe de délateurs. Quiconque avoit bien des vices et bien des talents, une âme bien basse et un esprit ambitieux, cherchoit un criminel dont la condamnation pût plaire au prince; c’étoit la voie pour aller aux honneurs et à la fortune, chose que nous ne voyons point parmi nous.” (OCM2, p. 317)

Pologne, et à les lier de manière à ne faire plus qu'un même corps dont la vigueur et les forces seroient au moins décuplées de ce qu'elles peuvent être aujourd'hui, et cela avec l'avantage inestimable d'avoir évité tout changement vif et brusque et le danger des révolutions.” (OCR3, p. 1.028)<sup>520</sup> Com o comitê censorial, Rousseau não pretendia criar uma nova magistratura, e sim submeter a progressão de uma magistratura à outra, e igualmente as mudanças de *status* social, a um olhar vigilante sobre o comportamento dos cidadãos. Apenas aqueles que demonstrassem estar imbuídos dos bons costumes republicanos receberiam o reconhecimento necessário de seus compatriotas.



Pela análise das magistraturas de origem romana mencionadas no *Contrato Social*, fica claro o quanto Rousseau baseou-se nelas para formular seus princípios políticos. O direito público de Roma sugeriu-lhe diversos elementos que ele pôde incorporar em sua teoria, reformulando-os parcialmente quando necessário, mas mantendo seu núcleo básico: o exercício da soberania popular escudado por instituições destinadas a velar pela saúde do corpo político. Devidamente adaptados às realidades particulares de cada país, como os exemplos da Córsega e da Polônia atestam, tais elementos contribuiriam para fortalecer a república onde quer que ela pudesse se estabelecer, não sendo, portanto, meras relíquias de um Estado há muito desaparecido. Após olhar para as soluções implicadas em cada um deles, passemos agora à solução moderna da divisão dos poderes.

### **A relação entre os poderes dentro do Estado**

Como partidários da idéia republicana de liberdade, Montesquieu e Rousseau acreditam que ela não é viável na sociedade civil sem que a lei esteja acima de todos. Ambos pretendem evitar dessa forma que a vontade de um indivíduo se imponha à de outro, o que implica a limitação da independência dos cidadãos. Como isto é possível? No pensamento de Montesquieu, escreve Simone Goyard-Fabre, há uma rejeição do convencionalismo do pacto social, e a defesa da idéia de que a liberdade “est cette part de nature qui fait que l’homme n’est pas un animal comme les autres. L’office des lois est alors de protéger en l’homme ce qui fait l’essence de

---

<sup>520</sup> *CGP*, XIII. [“chegaríamos enfim a vivificar todas as partes da Polônia e a ligá-las de maneira a não fazer mais do que um mesmo corpo, cujo vigor e as forças seriam ao menos duplicadas com relação àquilo que podem ser hoje: e isto com a inestimável vantagem de ter evitado toda mudança viva e brusca, e o perigo das revoluções.”]

l'humain en sauvegardant, par les lois mêmes, ce fonds privé que le Pouvoir ne doit pas toucher"<sup>521</sup>; o que torna os Estados livres “c'est l'organisation des 'pouvoirs' qui y permet des prises de décision telles qu'elles retrouvent dans la vie civile les équilibres et les complémentarités naturels. Ainsi est rendue vaine et, partant, inutile, la construction d'une souveraineté comme puissance absolue.” (GOYARD-FABRE, 1993, p. 104)<sup>522</sup> Também para Rousseau a liberdade é uma característica distintiva do ser humano, mas ele não via outro meio de atingir o objetivo duplo de se limitar a independência individual ao mesmo tempo em que se funda a liberdade civil, senão com o estabelecimento de uma soberania absoluta: “chacun se donnant à tous ne se donne à personne” e “*met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale*” (OCR3, p. 361)<sup>523</sup>, pois tal é a condição que garante os membros do pacto social de toda dependência pessoal, condição que “fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels sans cela seroient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes abus.” (OCR3, p. 364)<sup>524</sup>

A divergência sobre o conceito de soberania em Montesquieu e Rousseau mostra-se marcante, e tem conseqüências em seus respectivos entendimentos acerca de como os poderes existentes no Estado devem se relacionar. Como afirma Robert Derathé (1979, p. 291), trata-se de uma matéria que merece muita atenção, pois não se resume a um mero detalhe.

## I. A teoria da distribuição dos poderes em Montesquieu

De acordo com Montesquieu, “c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. (...) Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir.” (OCM2, p. 395)<sup>525</sup> Onde isto não se verifica, o espectro do despotismo assombra a sociedade: o

---

<sup>521</sup> [“é essa parte de natureza que faz com que o homem não seja um animal como os outros. O ofício das leis é, então, o de proteger no homem o que faz a essência do humano salvaguardando, por meio das próprias leis, esse fundo privado que o poder não deve tocar”]

<sup>522</sup> [“é a organização dos 'poderes' que permite neles tomadas de decisão tais que reencontram na liberdade civil os equilíbrios e as complementaridades naturais. Assim é tornada vã e, portanto, inútil a construção de uma soberania como potência absoluta.”]

<sup>523</sup> CS, 1, VI. [“cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém” e “*coloca em comum toda a sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral*”]

<sup>524</sup> CS, 1, VII. [“faz o artifício e o jogo da máquina política, e que é a única a tornar legítimos os engajamentos civis, os quais, sem isto, seriam absurdos, tirânicos e sujeitos aos mais enormes abusos.”]

<sup>525</sup> EL, 11, IV. [“é uma experiência eterna que todo homem que tem poder é levado a abusar dele; ele vai até o ponto em que encontra limites. (...) Para que não se possa abusar do poder, é preciso que, pela disposição das coisas, o

déspota quer ser o único sujeito político, reduzindo a nada o povo abaixo dele; suas vontades e caprichos anseiam por ser a autoridade reinante, à qual ninguém deve resistir. Neste sentido, o Estado tem de evitar a concentração dos diferentes poderes nas mãos de uma só pessoa ou de um único corpo de magistratura, o que leva à célebre teoria da distribuição dos poderes de Montesquieu, apresentada no capítulo VI do livro 11 d’*O Espírito das Leis*. Por meio da análise da constituição inglesa, o autor quis descrever como se configurava um regime político cuja finalidade era a garantia da liberdade dos indivíduos. Embora o filósofo inglês John Locke, no *Segundo tratado do governo civil*, de 1690, já tivesse avançado algumas considerações acerca da distribuição dos poderes, foi apenas com Montesquieu que essa questão recebeu um tratamento mais intensivo ao ponto de se tornar uma das bases da política moderna<sup>526</sup>.

Montesquieu apresenta os poderes existentes nos Estados de um modo que, em princípio, é semelhante ao seguido por Locke<sup>527</sup>. Assim, há o poder legislativo, o poder executivo das coisas que dependem do direito das gentes, e o poder executivo daquelas que dependem do direito civil: “Par la première, le prince ou le magistrat fait des lois pour un temps ou pour toujours, et corrige ou abroge celles qui sont faites. Par la seconde, il fait la paix ou la guerre, envoie ou reçoit des ambassades, établit la sûreté, prévient les invasions. Par la troisième, il punit les crimes, ou juge les différends des particuliers. On appellera cette dernière la puissance de juger, et l’autre simplement la puissance exécutrice de l’État.” (OCM2, p. 396-397)<sup>528</sup> No caso do poder

---

poder freie o poder.”]

<sup>526</sup> Nem mesmo Locke, porém, foi o primeiro a escrever sobre esse tema. Já na *Política* de Aristóteles (livro 4, parte XIV) encontra-se uma discussão sobre os três elementos que o autor julgava serem componentes de todas as constituições, a saber, o deliberativo, o referente às magistraturas e o poder judicial. Para Thomas L. Pangle, “This distinction of function is the source of our modern distinction of government into legislative, executive, and judicial ‘powers’, although the two distinctions are by no means identical.” (PANGLE, 1998, p. 118) Na modernidade, sobre os precedentes da teoria da distribuição dos poderes no pensamento político inglês, ver Gough (1980); e quanto ao pensamento político francês, ver Dedieu (1980). Para um comentário sobre essa teoria nas obras de Barbeyrac e Burlamaqui, ver Derathé (1979, p. 286 e ss.).

<sup>527</sup> No capítulo XII do *Segundo tratado sobre o governo civil*, Locke discute a existência de três poderes no interior da comunidade política: o legislativo, o executivo e o federativo. Ao legislativo cabe a elaboração das leis, definindo “how the force of the commonwealth shall be employed for preserving the community and the members of it.” (LOCKE, 1823, p. 167) O poder executivo é o responsável pela “execution of the municipal laws of the society within itself upon all that are parts of it” (LOCKE, 1823, p. 168). Esses dois poderes se referem ao interior da comunidade política, devendo se ater à regulação das relações que seus componentes mantêm entre si. Porém, sendo também necessário cuidar das relações da comunidade com os sujeitos que lhe são exteriores – individualmente ou reunidos em Estados –, constitui-se um terceiro poder, chamado de federativo, que tem a atribuição de fazer “war and peace, leagues and alliances, and all the transactions with all persons and communities without the commonwealth” (LOCKE, 1823, p. 168).

<sup>528</sup> [“Pelo primeiro, o príncipe ou o magistrado faz leis por um tempo ou para sempre, e corrige ou revoga as que estão feitas. Pelo segundo, ele faz a paz ou a guerra, envia ou recebe embaixadas, estabelece a segurança, previne invasões. Pelo terceiro, ele pune os crimes ou julga as contendas entre os particulares. Chamaremos este último de

legislativo, há uma coincidência nas qualificações propostas por Montesquieu e Locke. Quanto ao poder executivo, o autor d'*O Espírito das Leis* reúne nele as atribuições que Locke conferia aos poderes executivo e federativo, isto é, a administração interna das leis e as relações externas do Estado. Vale lembrar, no entanto, que Locke acreditava que esses dois poderes tinham de ser confiados às mesmas pessoas para que pudessem atingir suas finalidades sem entrar em conflito. Já o poder de julgar, ou poder judiciário para usar o termo atual, não é mencionado por Locke como necessariamente separado dos outros, pois ele diz que, ao constituírem a sociedade civil, os homens criaram “a judge on earth with authority to determine all the controversies and redress the injuries that may happen to any member of the commonwealth, which judge is the legislative or magistrates appointed by it.” (LOCKE, 1823, p. 143)<sup>529</sup>

De acordo com Locke, não se trata de estabelecer três poderes “independentes e harmônicos”, já que o legislativo é reconhecido como o poder supremo dentro da comunidade, estando o executivo e o federativo subordinados a ele<sup>530</sup>. O legislativo não apenas tem a autoridade para designar quem executará as leis que estabeleceu, mas também pode punir aqueles que as administrarem mal, tanto nas questões internas da sociedade, quanto nas questões entre a comunidade e os outros Estados. É possível observar o mesmo na teoria de Montesquieu? Vejamos como *O Espírito das Leis* concebe as relações entre os poderes. Para Montesquieu, é de suma importância que o poder de fazer as leis, o de administrar o país de acordo com o que elas ordenam, e o de julgar os crimes e as querelas surgidos na sociedade, estejam devidamente distribuídos. Caso o legislativo e o executivo coubessem à mesma pessoa ou ao mesmo corpo de magistratura, surgiria o temor de que os detentores desses poderes fizessem leis tirânicas para executá-las tiranicamente, um perigo apontado por Locke com o qual Montesquieu concordou<sup>531</sup>. Igualmente, “Il n’y a point encore de liberté si la puissance de juger n’est pas séparée de la

---

poder de julgar, e o outro simplesmente de poder executivo do Estado.”]

<sup>529</sup> *Segundo tratado sobre o governo civil*, capítulo VII. [“um juiz sobre a Terra com autoridade para resolver todas as controvérsias e reparar os danos que possam acontecer a qualquer membro da sociedade, juiz que é o legislativo ou os magistrados indicados por ele.”]

<sup>530</sup> Ver o *Segundo tratado sobre o governo civil*, capítulo XIII.

<sup>531</sup> Ver o *Segundo tratado sobre o governo civil*, capítulo XII: “it may be too great temptation to human frailty, apt to grasp at power, for the same persons who have the power of making laws to have also in their hands the power to execute them, whereby they may exempt themselves from obedience to the laws they make, and suit the law, both in its making and execution, to their own private advantage, and thereby come to have a distinct interest from the rest of the community, contrary to the end of society and government. Therefore in well-ordered commonwealths, where the good of the whole is so considered as it ought, the legislative power is put into the hands of divers persons who, duly assembled, have by themselves, or jointly with others, a power to make laws, which when they have done, being separated again, they are themselves subject to the laws they have made; which is a new and near tie upon them to take care that they make them for the public good.” (LOCKE, 1823, p. 168)



puissance législative et de l'exécutrice. Si elle étoit jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens seroit arbitraire : car le juge seroit législateur. Si elle étoit jointe à la puissance exécutrice, le juge pourroit avoir la force d'un oppresseur.” (OCM2, p. 397)<sup>532</sup> Justificando desta forma a necessidade da tripartição dos poderes, o autor passa a considerar como determinados governos se estruturam quanto a esse aspecto. Inicialmente, cita o exemplo da Turquia, onde, por causa da concentração dos poderes na pessoa do sultão, reina “um despotismo horroroso”. Na república italiana de Veneza, por outro lado, Montesquieu diz que governa não apenas um indivíduo, mas um amplo corpo de magistrados. Porém, como todos os poderes pertencem a esses mesmos magistrados, há menos liberdade em tal república do que nas monarquias. Na opinião do autor, o que impede que haja um verdadeiro despotismo em Veneza é o fato de existir um grande número de magistrados, o que suaviza o exercício de seus poderes, pois nem sempre todos os nobres colaboram para atingir desígnios idênticos.

Após apresentar um Estado despótico e outro republicano como contra-exemplos da distribuição dos poderes, Montesquieu oferece aos leitores um caso histórico que se aproxima de seu tipo ideal: a monarquia inglesa. De acordo com a exposição feita por Montesquieu, na Inglaterra o poder executivo era atribuído ao monarca, uma vez que exigia a tomada rápida de decisões cotidianamente, o que poderia ser feito melhor por um único indivíduo. O poder legislativo, por sua vez, residia no Parlamento e era dividido entre os súditos do rei, cabendo uma parte dele aos plebeus por meio de seus representantes eleitos, e a outra parte, à nobreza hereditária. Quanto ao poder judiciário, o autor não se detém nele com a mesma ênfase, já que o considera “de algum modo nulo”, porque sua atividade se resumiria a pronunciar as sentenças da lei, sem ser capaz de moderar sua força nem seu rigor. Dada a co-participação do povo e dos nobres no governo por meio da representação parlamentar, Montesquieu qualificava a Inglaterra como uma nação onde a república se escondia sob a forma da monarquia<sup>533</sup>. É por essa razão que John W. Gough (1980, p. 184) comenta que o modo como Montesquieu interpretou a constituição inglesa sugeria a combinação das três formas tradicionais de governo – monarquia, aristocracia e democracia –, uma fusão preservando o que havia de melhor em cada uma delas. Junto com o princípio da distribuição dos poderes, essa combinação era a essência do sistema político inglês.

---

<sup>532</sup> [“Não há ainda liberdade se o poder de julgar não está separado do poder legislativo e do executivo. Se estivesse ligado ao poder legislativo, o poder sobre a vida e a liberdade dos cidadãos seria arbitrário: pois o juiz seria o legislador. Se estivesse ligado ao poder executivo, o juiz poderia ter a força de um opressor.”]

<sup>533</sup> Ver *EL*, 5, XIX.

O mais interessante nesse sistema é a maneira como cada elemento interage com os outros. Montesquieu diferencia a faculdade de estatuir, ou seja, a de impor ou mudar uma ordem, da faculdade de impedir, isto é, a de anular uma resolução tomada por outrem. A partir dessa distinção, ele afirma que o governo inglês funciona graças ao jogo de forças entre os poderes. O monarca não pode fazer leis – não tem a faculdade de estatuir –, mas tem o direito de impedir, pelo veto, certas decisões do legislativo. Este, por seu turno, não pode paralisar as ações do poder executivo, mas tem o direito e o dever de examinar como as leis que promulga devem ser postas em prática, punindo os maus conselheiros que levam o monarca a descumprir as leis. Além disso, internamente o legislativo possui seu próprio confronto de forças produzido pelo conflito de interesses entre nobres e plebeus, uns podendo usar sua faculdade de impedir contra os outros. De tal interação entre os elementos constituintes dos poderes, talvez se tivesse a impressão de que deveria gerar uma imobilização geral, visto que cada parte pode impedir, em alguma medida, a atividade das outras. Entretanto, não é o que ocorre, pois, segundo Montesquieu, “comme, par le mouvement nécessaire des choses, elles sont contraintes d’aller, elles seront forcées d’aller de concert.” (OCM2, p. 405)<sup>534</sup> Ou seja, é justamente das múltiplas oposições presentes na estrutura da monarquia inglesa que nasce um equilíbrio dos poderes favorecendo a liberdade.

Pode-se perguntar, diante desse quadro, se Montesquieu realmente propôs um modelo constitucional em que há uma distinção rigorosa entre os três poderes, onde cada um deles é independente dos demais, tal como certa tradição interpretativa de *O Espírito das Leis* sugeriu. A resposta deve ser pela negativa. Em primeiro lugar, porque o executivo participa em alguma medida do legislativo, dada a sua faculdade de impedir. Em segundo lugar, porque o legislativo interfere no executivo, fiscalizando o trabalho dos ministros do rei. E, por último, porque há pelo menos três casos excepcionais em que o legislativo, mais precisamente a Câmara dos Lordes, assume funções judiciárias<sup>535</sup>. O que Montesquieu de fato delineou foi um esquema em que os

---

<sup>534</sup> [“como, pelo movimento necessário das coisas, elas são obrigados a caminhar, serão forçadas a caminhar de acordo”]

<sup>535</sup> As exceções admitidas por Montesquieu são as seguintes: quando um nobre é o réu, ele tem o direito de ser julgado não nos tribunais comuns, mas apenas por seus pares; nas ocasiões em que é preciso atenuar o rigor das penas previstas na legislação, cabe ao corpo dos nobres julgar para “moderar a lei em favor da própria lei”; e nos crimes de natureza política, isto é, aqueles nos quais um cidadão violou os direitos do povo nos assuntos públicos, a parte do legislativo formada pelos representantes dos plebeus atua como acusadora, e a parte formada pelos nobres assume o papel de tribunal. Em CS, 2, V, Rousseau também confere ao poder legislativo a incumbência de julgar em certas circunstâncias: “A l’égard du droit de faire grace, ou d’exempter un coupable de la peine portée par la loi et prononcée par le juge, il n’appartient qu’à celui qui est au dessus du juge et de la loi; c’est-à-dire au Souverain” (OCR3, p. 377).

poderes estão “distribuídos e fundidos”<sup>536</sup>, por meio do qual a moderação política<sup>537</sup> se torna possível: graças a ela, o governo é disposto de tal maneira que a atividade de cada um dos diferentes poderes serve como um obstáculo para os excessos que poderiam ser perpetrados pelos outros, consistindo num jogo de forças em que a resultante final é a liberdade dos cidadãos. Montesquieu conclui, aliás, que o critério da distribuição dos poderes dentro de cada governo dito moderado poderia ser utilizado como uma escala para calcular o grau de liberdade de que eles desfrutam<sup>538</sup>.

A partir desse critério, entendem-se melhor os comentários de John Plamenatz (1993), sobre a definição de liberdade dada em *O Espírito das Leis*, e sobre os meios que o autor propõe para garanti-la. De acordo com Montesquieu, há dois aspectos no modo como as leis estabelecem a liberdade: em relação aos cidadãos, deve haver o “governo das leis”, isto é, ninguém deve ser tratado de forma contrária ao que as leis dizem, e para que isto ocorra é preciso que existam cortes de justiça independentes que dêem aos cidadãos um tratamento imparcial; em relação à constituição do Estado, os três poderes devem ser distribuídos adequadamente para impedir seus abusos, isto é, aqueles que executam as leis não podem ser os mesmos que as fazem<sup>539</sup>. Plamenatz afirma que se a liberdade se resume a fazer aquilo que as leis permitem, então não se está considerando que elas podem ser opressivas. Neste caso, basta que haja tribunais independentes para garantir a liberdade, de modo que, mesmo num Estado cuja constituição não seja livre – onde os poderes não estão distribuídos – os cidadãos podem usufruir de certa liberdade, tal como na França do século XVIII. Contudo, tendo em mente que as próprias leis podem oprimir os cidadãos, tem de haver a distribuição dos três poderes, ou seja, não basta que apenas o judiciário seja separado dos demais. É por isso que a Inglaterra é, para Montesquieu, mais livre do que a França, pois nela a distribuição dos três poderes fornece instrumentos não somente para impedir

---

<sup>536</sup> Ver *EL*, 11, VII.

<sup>537</sup> É interessante notar a utilização do mesmo termo por Locke: “Where the legislative and executive power are in distinct hands, as they are in all moderated monarchies and well-framed governments” (LOCKE, 1823, p. 175).

<sup>538</sup> Ver *EL*, 11, XX.

<sup>539</sup> Analisando um caso concreto (ver *EL*, 11, XVIII), Montesquieu procura mostrar como essas duas facetas da liberdade política puderam entrar em conflito em um determinado momento da história da república romana: “Il faut remarquer que les trois pouvoirs peuvent être bien distribués par rapport à la liberté de la constitution, quoiqu’ils ne le soient pas si bien dans le rapport avec la liberté du citoyen. À Rome, le peuple ayant la plus grande partie de la puissance législative, une partie de la puissance exécutive, et une partie de la puissance de juger, c’ étoit un grand pouvoir qu’il falloit balancer par un autre. Le sénat avoit bien une partie de la puissance exécutive; il avoit quelque branche de la puissance législative; mais cela ne suffisoit pas pour contrebalancer le peuple. Il falloit qu’il eût part à la puissance de juger; et il y avoit part lorsque les juges étoient choisis parmi les sénateurs. Quand les Gracques privèrent les sénateurs de la puissance de juger, le sénat ne put plus résister au peuple. Ils choquèrent donc la liberté de la constitution, pour favoriser la liberté du citoyen; mais celle-ci se perdit avec celle-là.” (OCM2, p. 425-426)

que os cidadãos sejam oprimidos pelo desrespeito às leis, mas também pela força das leis existentes<sup>540</sup>.

Por sua preocupação com esses mecanismos constitucionais fiadores da liberdade, a obra de Montesquieu vem sendo lida e comentada repetidamente nos últimos duzentos e cinquenta anos, dando margem a entendimentos diversos quanto às intenções do autor. De acordo com Raymond Aron, há pelo menos três interpretações da teoria d'*O Espírito das Leis* que devem ser consideradas. A primeira é a que tem sido adotada por muitos juristas, e que vê nela um esquema da separação dos poderes aplicável no interior do regime republicano. O caráter problemático de tal leitura reside no fato de que ela deriva impropriamente de Montesquieu uma proposta de três poderes independentes e harmônicos que, como foi visto, não existia em sua obra. Montesquieu pensava em termos de distribuição e fusão dos poderes, e não em sua completa autonomia. Por mais que diversas constituições surgidas nos últimos séculos reivindiquem a herança d'*O Espírito das Leis* na maneira como dispõem o equilíbrio dos poderes, cabe mais falar de uma inspiração do que de uma aplicação direta de seu conteúdo.

A segunda interpretação, que se encontra na obra de Louis Althusser, salienta as características aristocráticas na concepção de Montesquieu. Dado que o sistema traçado em *O Espírito das Leis* implica a existência da nobreza como uma parte importante do jogo de forças que resulta na liberdade política, Althusser viu nisto uma tentativa bem elaborada de salvaguardar os interesses aristocráticos contra as pretensões do monarca, justamente em uma época na qual a nobreza estaria fadada ao desaparecimento. “Desse ponto de vista”, diz Aron, “Montesquieu é um representante da aristocracia, o qual luta contra o poder monárquico, em nome de sua classe, que é uma classe condenada. Vítima do ardid da história, ele se levanta contra o rei, pretendendo agir em favor da nobreza, mas sua polêmica só favorecerá de fato a causa do povo.” (ARON, 2002, p.

---

<sup>540</sup> Pelo menos, era assim do ponto de vista constitucional. Montesquieu deixa claro que em *O Espírito das Leis* não lhe cabia examinar se os ingleses desfrutavam ou não dessa liberdade na época em que ele estava escrevendo, e que lhe bastava saber que a liberdade era estabelecida pelas leis da ilha. Nas *Notas sobre a Inglaterra*, registradas durante sua estada nesse país (1729-1731), Montesquieu apresenta duas opiniões acerca desse assunto. Em uma, antecipa as idéias d'*O Espírito das Leis*, afirmando que “L’Angleterre est à present le plus libre pays que soit au monde, je n’en excepte aucune république; j’appelle libre, parce que le prince n’a le pouvoir de faire aucun tort imaginable à qui que ce soit, par la raison que son pouvoir est contrôlé et borné par un acte” (OCM1, p. 884), ou seja, por uma lei do Parlamento. Na outra, em que não está mais em jogo o sistema constitucional, mas a conduta do povo, o quadro é bem diferente: “Les Anglois ne sont plus dignes de leur liberté. Ils la vendent au roi; et si le roi la leur redonnoit, ils la lui vendroient encore. (...) Un ministre ne songe qu’à triompher de son adversaire dans la chambre basse; et pourvu qu’il en vienne à bout, il vendroit l’Angleterre et toutes les puissances du monde. (...) Il me semble qu’il se fait bien des actions extraordinaires en Angleterre; mais elles se font toutes pour avoir de l’argent. Il n’y a pas seulement d’honneur et de vertu ici; mais il n’y en a pas seulement d’idée” (OCM1, p. 880). Sobre a importância da viagem de Montesquieu à Inglaterra na elaboração de suas teses políticas, ver Vernière (1980, p. 327 e ss.).

26)<sup>541</sup>

A terceira interpretação, que é a do próprio Aron, retoma a segunda, mas pretende ir além dela. Aron admite que Montesquieu considerou o equilíbrio de forças adequado à liberdade política apenas no contexto de uma sociedade aristocrática na qual os direitos da nobreza também estivessem garantidos, como os de todos os cidadãos. Por este motivo, no conflito vigente no séc. XVIII acerca da constituição francesa, Montesquieu pertencia ao partido da aristocracia. Contudo, a questão essencial que se deve colocar é a de inquirir se as idéias apresentadas em *O Espírito das Leis* sobre as condições da liberdade e da moderação políticas seriam igualmente verdadeiras para além do modelo aristocrático que as inspirou. Assim, é perfeitamente viável conceber mudanças sociais que venham a anular a diferenciação das ordens e das categorias, isto é, que coloquem fim às distinções típicas da nobreza; os últimos dois séculos dão prova disto. Porém, o que Montesquieu perguntaria é até que ponto uma sociedade sem ordens nem categorias, um Estado sem pluralidade de poderes, seria ao mesmo tempo moderado e um no qual os cidadãos desfrutariam da liberdade. Para Aron, os fatos justificaram a doutrina de Montesquieu, “demonstrando que um regime democrático, em que o poder soberano pertence a todos, nem por isso é um governo moderado e livre. (...) Montesquieu tem toda a razão ao manter a distinção radical entre o poder do povo e a liberdade dos cidadãos. Pode acontecer que o povo seja soberano e a segurança dos cidadãos e a moderação no exercício do poder desapareçam.” (ARON, 2002, p. 27) Deste modo, conclui Aron, a despeito da formulação aristocrática que conferiu à sua doutrina do equilíbrio das forças sociais e da cooperação dos poderes políticos, Montesquieu defendeu o princípio de que a condição do respeito às leis e da segurança dos cidadãos é que poder algum seja ilimitado. Tal princípio é o tema fundamental de sua sociologia política, e não pode ser reduzido a uma expressão de simples interesses classistas.

---

<sup>541</sup> Vejam-se as palavras do próprio Althusser: “todo o período pré-revolucionário move-se em grande parte sobre os temas de Montesquieu, e esse feudal inimigo do despotismo tornou-se o herói de todos os adversários da ordem estabelecida. Por uma singular viragem da história, aquele que olhava para o passado parece que abriu as portas do futuro. Penso que esse paradoxo, releva antes de mais, do carácter *anacrônico* da posição de Montesquieu. Foi por defender a causa de uma *ordem ultrapassada* que se tornou adversário da ordem presente *que outros deviam ultrapassar*. (...) Para ele, apenas interessava restabelecer nos seus direitos ultrapassados uma nobreza ameaçada.” (ALTHUSSER, 1977, p. 157)

## II. O equilíbrio entre o soberano e o governo em Rousseau

Rousseau, em determinados momentos, parece concordar com a solução constitucional oferecida por Montesquieu. No *Contrato Social* também se lê que não é bom que as mesmas pessoas que fazem as leis as coloquem em ação<sup>542</sup>, pois o poder legislativo e o executivo, tendo naturezas diferentes, devem ser separados<sup>543</sup>. Além disso, em um tom semelhante ao do barão de La Brède, é dito que “Si le Souverain veut gouverner, ou si le magistrat veut donner des loix, ou si les sujets refusent d’obéir, le désordre succede à la regle, la force et la volonté n’agissent plus de concert, et l’État dissout tombe ainsi dans le despotisme ou dans l’anarchie.” (OCR3, p. 397)<sup>544</sup> Mais ainda, nas *Cartas escritas da montanha*, Rousseau realiza uma apreciação da constituição inglesa que lembra aquela feita por Montesquieu, inclusive porque é bem menos negativa do que as reprimendas à política da Inglaterra presentes em outros de seus textos. Essa análise se insere na nona carta como uma resposta às críticas que o genebrino Jean Tronchin, autor das *Cartas escritas do campo*, dirigira às idéias contidas no *Contrato Social*. Ela é digna de atenção tanto mais porque é realizada por meio de um contraste com as instituições políticas de Genebra, consistindo num pequeno ensaio de direito comparado ao estilo d’*O Espírito das Leis*.

Logo de início, Rousseau admite que Tronchin tinha razão ao citar o exemplo da Inglaterra como um modelo de justo equilíbrio dos poderes. Pela forma como a constituição do país dispunha as coisas, o rei possuía um poder muito grande, escreve Rousseau, mas apenas para proteger as leis, e não para infringi-las. Cabia a ele o direito de convocar e dissolver o corpo legislativo, bem como o de vetar as leis que lhe eram propostas. Porém, qualquer cidadão era capaz de enfrentar o monarca se sofresse algum dano contrário à lei, já que havia no país um sistema judiciário capaz de fazer valer suas decisões. Mesmo que um magistrado abusasse de sua autoridade para emitir uma sentença sem base legal, o cidadão poderia recorrer ao Parlamento a fim de que o erro fosse reparado. O quadro de Genebra retratado por Rousseau, por outro lado, remete ao pior despotismo, ou seja, àquele que concentra todos os poderes e permite as maiores arbitrariedades. O Pequeno Conselho<sup>545</sup> era dotado de um poder absoluto em todos os sentidos,

---

<sup>542</sup> Ver CS, 3, IV.

<sup>543</sup> Ver CS, 3, XVI.

<sup>544</sup> CS, 3, I. [“Se o soberano quer governar, ou se o magistrado quer dar leis, ou se os súditos se recusam a obedecer, a desordem toma o lugar da regra, a força e a vontade não agem mais de acordo, e o Estado dissolvido cai assim no despotismo ou na anarquia.”]

<sup>545</sup> O Pequeno Conselho correspondia ao poder executivo na república de Genebra. Era formado por vinte e cinco

reunindo em si as figuras do ministro e do príncipe, da parte e do juiz, do ordenador e do executor:

il cite, il saisit, il emprisonne, il juge, il punit lui-même : il a la force en main pour tout faire; tous ceux qu'il employe sont irrécherchables; il ne rend compte de sa conduite ni de la leur à personne; il n'a rien à craindre du Législateur, auquel il a seul droit d'ouvrir la bouche, et devant lequel il n'ira pas s'accuser. Il n'est jamais contraint de réparer ses injustices, et tout ce que peut espérer de plus heureux l'innocent qu'il opprime, c'est d'échapper enfin sain et sauf, mais sans satisfaction ni dédommagement. (OCR3, p. 875)<sup>546</sup>

A partir desse confronto entre os dois Estados, Rousseau fala de como a liberdade de expressão é tratada em cada um deles. Entre os ingleses, escritores e editores que publicam livros cujo conteúdo desagrade ao governo não podem ser perseguidos iniquamente pelas autoridades. Se isto acontece, como em dois casos citados nas *Cartas escritas da montanha*, os envolvidos logo apelam às instâncias competentes e recebem as compensações devidas<sup>547</sup>. Em Genebra, tudo era bem diferente, como o caso do próprio Rousseau demonstrava: o *Emílio* e o *Contrato Social* haviam sido condenados publicamente pelo Pequeno Conselho sem que o autor tivesse a oportunidade de se defender, e todas as suas tentativas de recorrer à justiça lhe estavam sendo negadas.

Na Inglaterra, prossegue Rousseau, o poder do rei também era limitado – ou temperado, para usar o termo das *Cartas* –, pela autoridade plena de que as duas câmaras legislativas dispunham, quando reunidas, para propor e discutir as leis e os assuntos do governo, bem como para cumprir a parte do poder executivo que lhes cabia. Esta consistia em tomar conhecimento das queixas públicas e dos ataques contra as leis – atribuição da Câmara dos Comuns –, e julgar em última instância os assuntos criminais, sobretudo aqueles que se relacionavam aos crimes de

---

membros e mais dois secretários de Estado. Criado no século XIV, ao longo do tempo passou a acumular poderes cada vez maiores, inclusive legislativos, judiciários e militares.

<sup>546</sup> [“ele cita, apreende, prende, julga e ele mesmo pune: tem a força na mão para fazer tudo; todos que ele emprega não podem ser inquiridos; não presta contas a ninguém de sua conduta nem da deles; nada tem a temer do legislador, ao qual só ele dá o direito de fazer falar, e diante do qual não irá se acusar. Nunca é forçado a reparar suas injustiças, e tudo o que o inocente mais feliz, que ele oprime, pode esperar, é escapar são e salvo, mas sem satisfação nem compensações.”]

<sup>547</sup> Sobre a liberdade de expressão na Inglaterra, ver *EL*, 19, XXVII: “Comme, pour jouir de la liberté, il faut que chacun puisse dire ce qu'il pense, et que, pour la conserver, il faut encore que chacun puisse dire ce qu'il pense, un citoyen, dans cet État, diroit et écriroit tout ce que les lois ne lui ont pas défendu expressément de dire ou d'écrire.” (OCM2, p. 577) Comparar com o livro 12, especialmente os capítulos XI a XIII, onde o autor discute esse tema no contexto dos crimes de lesa-majestade. Na interpretação de Thomas L. Pangle, a defesa que Montesquieu faz da liberdade de pensamento, de expressão e de imprensa não é realizada em favor apenas dele próprio ou dos filósofos e artistas, mas da proteção da vida dos cidadãos em geral, e “Nothing is more revealing of the spirit and foundation of Montesquieu's liberalism.” (PANGLE, 1998, 142)

Estado, o que era responsabilidade da Câmara dos Lordes. O próprio direito que o monarca detinha de convocar o Parlamento era temperado pela lei que o obrigava a reuni-lo ao final de certo período, e por sua própria necessidade de obter os subsídios anuais concedidos pelo legislativo<sup>548</sup>. Na pátria de Rousseau, contudo, o Pequeno Conselho conseguira se colocar em uma situação bastante privilegiada, a tal ponto que podia prescindir da convocação do legislativo, chamado Conselho Geral, “puisque de nouvelles Loix ne sont jamais nécessaires à gens qui sont au-dessus des Loix, qu’un Gouvernement qui subsiste avec ses finances et n’a point de guerre n’a nul besoin de nouveaux impôts, et qu’en revêtant le corps entier du pouvoir des chefs qu’on en tire, on rend le choix de ces chefs presque indifférent.” (OCR3, p. 878)<sup>549</sup> Muito embora o poder legislativo continuasse sendo reunido ocasionalmente, afirma Rousseau, ele não tinha como conter os abusos do Pequeno Conselho, pois o legislador só existia momentaneamente e nada podia decidir além da questão específica que lhe fora proposta pelos governantes.

Era verdade que o rei da Inglaterra possuía meios de fazer com que a máquina estatal funcionasse a seu favor, admite Rousseau. Afinal, ele podia conceder e retirar cargos de acordo com suas intenções, e também corromper os membros do legislativo. Os governantes de Genebra, por sua vez, nem sequer precisavam destes expedientes, tamanho era o controle que exerciam sobre todas as esferas políticas, preenchendo eles mesmos, inclusive, os cargos mais importantes para garantir que tudo transcorresse segundo sua vontade. “La corruption est un abus de la liberté”, escreve Rousseau, “mais elle est une preuve que la liberté existe, et l’on n’a pas besoin de corrompre les gens que l’on tient en son pouvoir” (OCR3, p. 878)<sup>550</sup>. Como o Pequeno Conselho era quase onipotente, os indivíduos que trabalhavam para a república não passavam de escravos e satélites de seus vinte e cinco membros, prontos a pisotear as leis e a pátria quando

---

<sup>548</sup> Sobre a relação entre a concessão de recursos financeiros ao governo e a liberdade política, ver *EL*, 11, VI.

<sup>549</sup> [“já que novas leis nunca são necessárias a pessoas que estão acima das leis, e que um governo que subsiste com suas finanças e não faz guerra não tem nenhuma necessidade de novos impostos, e que, revestindo-se o corpo inteiro com o poder dos chefes que são extraídos dele, a escolha destes chefes torna-se quase indiferente.”] Ver também a sétima das *Cartas escritas da montanha*, onde é dito que o Pequeno Conselho justificava sua relutância em tornar mais freqüentes e ativas as reuniões do Conselho Geral pelo temor dos tumultos que poderiam acontecer nelas, dado o grande número de seus participantes. Rousseau não concorda com isto, e usa novamente o exemplo inglês como contraponto: “On se plaint de l’impolice qui regne dans le Parlement d’Angleterre; et toutefois dans ce corps composé de plus de sept cents membres, où se traitent de si grandes affaires, où tant d’intérêts se croisent, où tant de cabales se forment, où tant de têtes s’échauffent, où chaque membre a le droit de parler, tout se fait, tout s’expédie, cette grande Monarchie va son train; et chez vous où les intérêts sont si simples, si peu compliqués, où l’on n’a, pour ainsi dire à régler que les affaires d’une famille, on vous fait peur des orages comme si tout alloit renverser ! Monsieur, la police de votre Conseil général est la chose du monde la plus facile; qu’on veuille sincèrement l’établir pour le bien public, alors tout y sera libre et tout s’y passera plus tranquillement qu’aujourd’hui.” (OCR3, p. 831-832)

<sup>550</sup> [“A corrupção é um abuso da liberdade, mas ela é uma prova de que a liberdade existe, e não temos necessidade de corromper as pessoas que estão em nosso poder”]



ordenados a fazê-lo. Rousseau conclui que os reis ingleses se interessavam em manter a constituição do país tanto para assegurar suas vantagens, quanto pela pouca esperança que tinham de mudá-la. O Pequeno Conselho também desejava preservar as formas da constituição de Genebra; porém, a intenção verdadeira que os movia era alterar seu fundo para usá-la como um instrumento de suas usurpações, ostentando um simulacro de liberdade para que os cidadãos suportassem pacientemente sua servidão<sup>551</sup>. “Ce pas fait”, Rousseau adverte seus compatriotas, “ils [vos magistrats] pourront se dire encore plus intéressés que le Roi d’Angleterre à conserver la constitution établie, mais par un motif bien différent. Voila toute la parité que je trouve entre l’état politique de l’Angleterre et le vôtre. Je vous laisse à juger dans lequel est la liberté.” (OCR3, p. 879)<sup>552</sup>

Essas palavras de Rousseau são dignas de nota. No *Contrato Social*, ele afirmara que não existia liberdade política na Inglaterra, pois o recurso à representação no poder legislativo significava que a soberania popular não era efetiva. Nas *Cartas escritas da montanha*, contudo, a oposição entre as instituições políticas inglesas e genebrinas levou-o a relativizar sua perspectiva. Diante da extrema usurpação do Estado cometida pelo Pequeno Conselho, e de todas as conseqüências dela advindas, era na Inglaterra que a liberdade parecia existir, e não na pequena república que Rousseau idealizara anos atrás na dedicatória do *Segundo Discurso*<sup>553</sup>. É claro que isto tem de ser encarado com cautela. Na sétima carta, o autor dissera que nada era mais livre do que o estado legítimo de Genebra, nem mais servil do que seu estado atual. Isto era assim porque os cidadãos, reunidos no Conselho Geral, eram os soberanos de direito, detentores da autoridade de fazer as leis, de eleger os governantes e de decidir a paz ou a guerra. Entretanto, como se acabou de ver, na prática as mãos do soberano foram atadas pelo Pequeno Conselho, que o

---

<sup>551</sup> No livro 2 do *Emílio*, para que o processo pedagógico ocorra favoravelmente, Rousseau recomenda ao educador que seja perspicaz o bastante para fazer com que a criança sob seus cuidados tenha a impressão de que é ela que está no comando, embora seja sempre ele a dirigir o andamento das coisas, pois “Il n’y a point d’assujettissement si parfait que celui qui garde l’apparence de la liberté; on captive ainsi la volonté même.” (OCR4, p. 362) Em sua análise política de Genebra, Rousseau mostra que os governantes da república há muito colocavam em prática essa máxima, não obstante dominassem os cidadãos em benefício próprio, e não deles.

<sup>552</sup> [“Feito este passo, eles [vossos magistrados] poderão dizer-se ainda mais interessados do que o rei da Inglaterra em conservar a constituição estabelecida, mas por um motivo bem diferente. Eis toda a paridade que encontro entre o estado político da Inglaterra e o vosso. Deixo-vos julgar em qual deles está a liberdade.”]

<sup>553</sup> No livro 4 das *Confissões*, Rousseau relata os doces sentimentos que preencheram seu espírito em uma rápida passagem por Genebra, alguns anos depois que havia fugido da cidade. Ao relembra esse momento, ele não pôde deixar de reconhecer o abismo existente entre as idéias que então nutria de sua terra natal e a verdade que descobriria mais tarde: “En même tems que la noble image de la liberté m’élevoit l’âme, celles de l’égalité, de l’union, de la douceur des mœurs me touchoient jusqu’aux larmes et m’inspiroit un vif regret d’avoir perdu tous ces biens. Dans quelle erreur j’étois, mais qu’elle étoit naturelle! Je croyois voir tout cela dans ma patrie parce que je le portois dans mon cœur.” (OCR1, p. 144)

convocava quando e como lhe aprouvesse. Este agia como árbitro supremo na interpretação das leis, podendo fazê-las falar ou calar a seu bel prazer; se as infringisse, ninguém poderia puni-lo, a não ser ele próprio. Nas eleições, o povo tinha a chance de escolher apenas entre um reduzido número de candidatos, todos coniventes com a dominação engendrada pelo Pequeno Conselho. Assim, a liberdade de que os genebrinos poderiam desfrutar caso sua constituição legítima estivesse em vigor fora paulatinamente destruída pelos ataques de governantes pouco afeitos ao bem público. Se Rousseau acreditava que na Inglaterra o povo era livre somente durante a eleição dos membros do Parlamento, após o que ele se tornava escravo e se aniquilava politicamente, sua visão de Genebra não era mais aprovadora, como diz a seus cidadãos: “Enfin si vous êtes Souverains Seigneurs dans l’assemblée, en sortant de-là vous n’êtes plus rien. Quatre heures par an Souverains subordonnés, vous êtes sujets le reste de la vie et livrés sans réserve à la discrétion d’autrui.” (OCR3, p. 814-815)<sup>554</sup> Comparada à república de Genebra, então, a Inglaterra era mais livre não porque seu sistema político fosse o mais adequado à liberdade, mas porque na ilha os cidadãos ao menos não podiam ser oprimidos contra as leis existentes, nem mesmo pelo rei.

Portanto, a concepção rousseauiana sobre a constituição inglesa como tendo um justo equilíbrio dos poderes não deve ser igualada à de Montesquieu, apesar das semelhanças entre elas<sup>555</sup>. Para Rousseau, o autor d’*O Espírito das Leis* havia deixado de considerar que o

---

<sup>554</sup> [“Enfim, se vós sois senhores soberanos na assembléia, ao sair dali não sois mais nada. Soberanos subordinados quatro horas por ano, vós sois súditos o resto da vida e deixados sem reserva ao arbítrio de outrem.”] A veemência do julgamento de Rousseau sobre seus compatriotas é bastante grande nas *Cartas escritas da montanha*, mas não se pode dizer que ele não detectara sérios problemas em Genebra mesmo antes da época em que suas obras foram condenadas. Em 29 de janeiro de 1760, na correspondência endereçada a Moulton, ele já expressava seu descontentamento com a decadência moral que se alastrava entre os cidadãos da pequena república: “Ne nous faisons plus illusion, monsieur ; je me suis trompé dans ma lettre à M. d’Alembert : je ne croyois pas nos progrès si grands, ni nos mœurs si avancées. Nos maux sont désormais sans remède ; il ne nous faut plus que des palliatifs, et la comédie en est un. Homme de bien, ne perdez pas votre ardente éloquence à nous prêcher l’égalité, vous ne seriez plus entendu. Nous ne sommes encore que des esclaves ; apprenez-nous, s’il se peut, à n’être pas des méchants (...) en retardant le progrès du mal par des raison d’intérêt, qui seules peuvent toucher des hommes corrompus.” (ROUSSEAU, 1826, p. 111-112)

<sup>555</sup> Em CS, 3, VII, onde aborda a necessidade de que, em diversos casos, o poder executivo seja dividido ou organizado de um modo mais elaborado do que nos “governos simples” (monarquia, aristocracia e democracia), isto é, instituindo-se um “governo misto”, Rousseau diz que, “Quelquefois il y a partage égal [de la puissance exécutive], (...) quand les parties constitutives sont dans une dépendance mutuelle, comme dans le gouvernement d’Angleterre” (OCR3, p. 413). Em nota para a edição da Pléiade, Robert Derathé propõe que isto seria uma alusão manifesta ao capítulo d’*O Espírito das Leis* sobre a constituição da Inglaterra, ao passo que Lourival Gomes Machado, em nota para a edição d’*Os Pensadores*, assevera que isto seria menos uma alusão à existência das duas câmaras na Inglaterra, do que ao princípio segundo o qual o Parlamento só estava completo com a presença do rei. Todavia, esses comentários parecem equivocados, a não ser que Rousseau tenha usado o exemplo inglês pensando no sentido mais usual da palavra governo (como sinônimo do conjunto dos poderes do Estado), e não como equivalente de poder executivo, como o contexto da citação implica. O mais provável é que Rousseau estivesse considerando a organização interna do executivo inglês, dividida entre o rei e seus ministros, uma ilustração da dependência mútua

Parlamento só estava completo quando o rei tomava parte nele, e que então essa assembléia legislativa assumia o poder supremo no Estado. O problema estava no fato de que o Parlamento inglês era soberano apenas por força da lei e por atribuição e deputação. Montesquieu não via na representação legislativa vigente na Inglaterra um obstáculo à liberdade, ao passo que Rousseau a considerava um mal necessário dos grandes Estados, tanto quanto, vale recordar, um governo bastante forte e concentrado. Uma vez que a atividade legislativa já sofrera uma concentração ao passar da totalidade dos cidadãos para o reduzido número dos membros do Parlamento, o importante para Rousseau era impedir que a situação degenerasse ainda mais e que a força do monarca, não precisando enfrentar o próprio povo soberano reunido em corpo, conseguisse suplantar sem dificuldades a soberania investida nas duas Câmaras. Desse modo, o equilíbrio dos poderes tal como existia na Inglaterra, isto é, entre o rei e o Parlamento, assegurava que a coroa não tivesse os meios para oprimir o povo tanto quanto os membros do Pequeno Conselho de Genebra podiam fazer<sup>556</sup>.

O exemplo de um terceiro Estado ilustra igualmente esse ponto. Em sua proposta de reforma para a constituição polonesa, Rousseau buscou tornar mais nítidas as atribuições respectivas dos poderes legislativo e executivo, que se encontravam até então muito confundidas nas atividades da Dieta. Para isto, ele pretendia redefinir as funções do rei, do Senado e da Câmara dos Núncios. Ao Senado caberia o poder executivo, embora seus membros também pudessem participar individualmente, e não mais como um único corpo, nas deliberações da Dieta, onde eles se juntariam aos núncios. O monarca, por sua vez, presidiria tanto o Senado quanto a Dieta, esta sendo a assembléia legislativa na qual os sufrágios de todos os participantes seriam contados por cabeça. Com esse plano de reestruturação do Estado polonês, Rousseau

---

entre as partes constitutivas do governo.

<sup>556</sup> Na oitava das *Cartas escritas da montanha*, Rousseau havia elogiado o modo como o governo de Genebra funcionaria caso seguisse seus princípios legais: “vos Magistrats”, ele diz aos cidadãos genebrinos, “tout puissans au nom des Loix, seuls maîtres d’en proposer au Législateur de nouvelles, sont soumis à ses jugemens s’ils s’écarterent de celles qui sont établies. Par cet Article seul votre Gouvernement, sujet d’ailleurs à plusieurs défauts considérables, devient le meilleur qui jamais ait existé : car quel meilleur Gouvernement que celui dont toutes les parties se balancent dans un parfait équilibre, où les particuliers ne peuvent transgresser les Loix parce qu’ils sont soumis à des Juges, et où ces Juges ne peuvent pas non plus les transgresser, parce qu’ils sont surveillés par le Peuple ?” (OCR3, p. 843-844) Franco Venturi viu aí não apenas a aproximação de Rousseau à teoria da divisão e do equilíbrio dos poderes que fora negada categoricamente no *Contrato Social*, mas também uma “rendição momentânea” do autor ao “próprio mecanismo do imobilismo das antigas repúblicas, a própria razão da sua impossibilidade de sair das lutas de famílias, de grupos, de casta e de classe para desembocar numa luta política de tipo mais moderno.” (VENTURI, 2003, p. 166) Vale lembrar, porém, que se tratava nesse excerto não especificamente da divisão e do equilíbrio dos poderes, mas do equilíbrio interno das partes constitutivas do governo, algo que, como foi visto logo acima, Rousseau admitira no *Contrato Social*.

expôs os princípios segundo os quais se teria de estabelecer o equilíbrio e a ponderação dos poderes em um país cuja grandeza também exigia o recurso às assembleias legislativas eletivas:

Ces pouvoirs, dans les mains de leurs dépositaires et dans la meilleure proportion possible devroient être en raison directe de leur nombre et inverse du tems qu'ils restent en place. Les parties composantes de la Diète suivront d'assez près ce meilleur rapport. La chambre des Nonces, la plus nombreuse sera aussi la plus puissante, mais tous ses membres changeront fréquemment. Le Senat moins nombreux aura une moindre part à la législation, mais une plus grande à la puissance executive, et ses membres participant à la constitution des deux extrêmes seront partie à tems et partie à vie comme il convient à un corps intermédiaire. Le Roi, qui preside à tout continuera d'être à vie, et son pouvoir toujours très grand pour l'inspection sera borné par la chambre des nonces quant à la legislation et par le Senat quant à l'administration. (OCR3, p. 993-994)<sup>557</sup>

Na Polônia, a soberania não podia ser exercida diretamente pelo conjunto dos cidadãos, pois, além do tamanho do Estado, existia o inconveniente de que uma parte enorme da população, os burgueses e os camponeses, eram impedidos de participar da política<sup>558</sup>. O projeto de reforma proposto por Rousseau criava uma tendência para amenizar essa situação, ao mesmo tempo em que definia um arranjo nos poderes do Estado condizente com o objetivo de tornar a usurpação da soberania impossível aos membros do executivo. Minimizando o papel dos senadores na Dieta, restringindo as atribuições do rei, bem como os recursos financeiros disponíveis à coroa, e mantendo a sucessão no trono eletiva sem jamais se autorizar que o filho sucedesse o pai, os poloneses desfrutariam de um sistema político no qual a força da monarquia seria contrabalançada por outras entidades dentro do Estado. Esse esquema não imporiria uma separação absoluta dos poderes, mas faria com que eles estivessem bem “distribuídos e fundidos”, para usar a expressão de Montesquieu.

Como a análise dos casos concretos estudados por Rousseau revela, sua tese acerca do

---

<sup>557</sup> *CGP*, VIII. [“Esses poderes, nas mãos de seus depositários e na melhor proporção possível, deveriam estar em razão direta de seu número e inversa do tempo que permanecem no posto. As partes componentes da Dieta seguirão muito de perto essa melhor relação. A Câmara dos Núncios, a mais numerosa, será também a mais poderosa, mas todos os seus membros mudarão freqüentemente. O Senado, menos numeroso, terá uma parte menor na legislação, mas uma maior no poder executivo, e seus membros, participando na constituição dos dois extremos, serão parte temporários e parte vitalícios, como convém a um corpo intermediário. O rei, que preside a tudo, continuará a ser vitalício, e seu poder sempre muito grande para a inspeção será limitado pela Câmara dos Núncios quanto à legislação e pelo Senado quanto à administração.”] Rousseau segue aí aquele princípio já enunciado por Montesquieu, a saber, o de que a grandeza do poder de uma magistratura deve ser compensada pela brevidade de sua duração.

<sup>558</sup> Em *EL*, 2, III, o autor havia criticado o regime político polonês justamente por causa desse afastamento entre governantes e governados: “La plus imparfaite de toutes [les aristocraties] est celle où la partie du peuple qui obéit, est dans l’esclavage civil de celle qui commande, comme l’aristocratie de Pologne, où les paysans sont esclaves de la noblesse.” (OCM2, p. 247)

equilíbrio dos poderes consistia basicamente na idéia de que as coisas tinham de ser dispostas de forma a impedir os excessos do poder executivo, criando-se os contrapesos apropriados para mantê-lo em seu devido lugar dentro do Estado. Equilíbrio, nesse contexto, significa uma justa relação entre as forças dos poderes, e não uma igualdade de forças. Isto pode ser compreendido como uma complementação daquilo que Rousseau expressara nos princípios do direito político contidos no *Contrato Social*, na medida em que se mostra como e por que o poder executivo precisa ser subordinado ao legislativo, especialmente quando membros do executivo também têm alguma participação no legislativo, a exemplo da Inglaterra e da Polônia. A fim de se visualizar a questão por um outro viés, ou seja, entender por que o legislativo precisa ser separado do executivo, deve-se recapitular a distinção entre o soberano e o governo apresentada por Rousseau. Enquanto o primeiro se ocupa de elaborar as leis gerais do Estado, o segundo trata das questões particulares da administração pública, guiando-se pelas leis emitidas pelo soberano. A soberania é indivisível porque consiste na vontade geral do corpo político, e o governo é apenas a força que executa a vontade, e não uma parte dela<sup>559</sup>. Rousseau critica expressamente os políticos que pretenderam dividir a soberania de acordo com os vários objetos de que ela se ocupa, como se a força e a vontade, o poder legislativo e o executivo, os direitos relativos aos impostos, à justiça, à guerra e às relações exteriores fossem parcelas constituintes da própria soberania<sup>560</sup>. “Cette erreur”, escreve o autor, “vient de ne s’être pas fait des notions exactes de l’autorité souveraine, et d’avoir pris pour des parties de cette autorité ce qui n’en étoit que des émanations.” (OCR3, p. 370)<sup>561</sup> Logo, a preocupação de Rousseau não é a mesma de Montesquieu<sup>562</sup>. Referindo-se aos

---

<sup>559</sup> Ver *CS*, 3, I.

<sup>560</sup> Entre os comentadores que defendem ser Montesquieu o alvo preferencial dessa crítica encontram-se, por exemplo, Marcel Prélot (1974, p. 90) e Émile Faguet (1981, p. 65-66). Para Robert Derathé (1979, p. 281 e ss.), por outro lado, a reprimenda de Rousseau não se dirige a Montesquieu, como poderia parecer à primeira vista, mas a Grotius e Pufendorf, entre outros. Os argumentos de Derathé para sustentar essa idéia são que o tom sarcástico do trecho em questão era incompatível com a admiração que Rousseau sentia por Montesquieu, e também que a enumeração das partes da soberania citadas não correspondia àquela presente em *O Espírito das Leis*. Este último argumento não parece totalmente seguro, já que Rousseau fala da divisão em poder legislativo e executivo, algo que foi discutido por Montesquieu. Talvez seja mais acertado dizer que a crítica de Rousseau não se dirigia apenas a Montesquieu, nem mesmo principalmente a ele, embora o filósofo francês estivesse de fato incluído no conjunto de escritores políticos visados nesse caso.

<sup>561</sup> *CS*, 2, II. [“Este erro vem de não se fazer noções exatas da autoridade soberana, e de se ter tomado por partes desta autoridade o que eram somente emanações dela.”]

<sup>562</sup> E também os termos empregados pelos dois não são exatamente os mesmos. Em *MG*, 3, I, e nas *Cartas escritas da montanha*, carta VII, Rousseau acusa Montesquieu de um pequeno erro gramatical. Em *O Espírito das Leis*, o autor chamou o poder responsável pela aplicação das leis de *puissance exécutive*, ao passo que Rousseau, tendo adotado de início tal expressão no *Discurso sobre a economia política*, utilizará posteriormente a forma *puissance exécutive*, por considerá-la mais correta. Segundo o filósofo de Genebra, “C’est par une (...) inexactitude de la Langue en ces matieres que M. de Montesquieu, qui la savoit si bien, n’a pas laissé de dire toujours *la Puissance exécutive*,

comentadores como Émile Faguet, que fazem de Rousseau um partidário da separação dos poderes e um discípulo de Montesquieu quanto a esse ponto<sup>563</sup>, Robert Derathé afirma: “Il y a en vérité de telles différences entre la théorie de Montesquieu et celle de Rousseau qu’on est surpris de voir que tant d’historiens ont pu les rapprocher et même les confondre.” (DERATHÉ, 1979, p. 300)<sup>564</sup> A proposta d’*O Espírito das Leis* resulta na limitação da soberania por meio da distribuição dos poderes, para que nenhuma das forças políticas dentro do Estado, individuais ou coletivas, seja capaz de submeter sozinha as outras. Rousseau, por sua vez, com uma ênfase ainda mais incisiva do que a de Locke, defende a supremacia do poder legislativo e a posição subordinada do governo no interior do Estado. No entanto, em sendo assim, o que ele queria dizer ao postular a necessidade de se separar o poder legislativo do executivo?

Quando Rousseau afirma que as atividades legislativa e executiva precisam ser separadas, seu intuito consiste em evitar que a generalidade da vontade do soberano seja afetada negativamente pelos objetivos particulares que o governante está encarregado de administrar. Se aqueles que fazem as leis também as executam, sempre há o risco de que os interesses pessoais sobrepujem a vontade geral, impedindo o bem comum de prevalecer: “Rien n’est plus dangereux que l’influence des intérêts privés dans les affaires publiques, et l’abus des loix par le Gouvernement est un mal moindre que la corruption du Législateur, suite infaillible des vues particulières.” (OCR3, p. 404)<sup>565</sup> Caso o soberano também detenha o poder executivo, o efeito é uma confusão entre o direito e o fato, entre o que é lei e o que não é; em resumo, uma desnaturação do corpo político que o deixa à mercê da violência contra a qual ele foi instituído<sup>566</sup>.

---

blessant ainsi l’analogie, et faisant adjectif le mot *exécuteur* qui est substantif.” (OCR3, p. 833)

<sup>563</sup> Em seus estudos literários sobre autores do século XVIII, Faguet diz que Montesquieu teve uma influência muito grande sobre o *Contrato Social*, e também que Rousseau, sendo orgulhoso demais para admitir esse fato, começa por zombar duramente do escritor francês. Porém, “après avoir ainsi détourné le soupçon d’imitation ou d’emprunt, Rousseau profite de Montesquieu et ramène à son profit quelques-unes de ses idées (...). Cette division des pouvoirs que Rousseau raille si dédaigneusement, il la rétablit par un détour. La souveraineté doit rester indivisible, mais les *délégations* de la souveraineté doivent être séparées, les pouvoirs délégués doivent être distincts, et cette précaution prise, revenant tout simplement à l’idée et même au langage de Montesquieu qu’il jugeait tout à l’heure si plaisants, Rousseau nous dira: ‘Dans le corps politique on distingue la force et la volonté, celle-ci sous le nom de puissance exécutive’ ... Il n’est pas bon que celui qui fait les lois les exécute.” (FAGUET, 1910, p. 410).

<sup>564</sup> [“Há, na verdade, tamanhas diferenças entre a teoria de Montesquieu e a de Rousseau, que ficamos surpresos em ver que tantos historiadores puderam aproximá-las e até confundi-las.”]

<sup>565</sup> CS, 3, IV. [“Nada é mais perigoso do que a influência dos interesses privados nos assuntos públicos, e o abuso das leis pelo governo é um mal menor do que a corrupção do legislador, consequência infalível das visões particulares.”] Até mesmo o grande Legislador, como foi visto, deve ser privado de poderes executivos; “autrement ses loix, ministres de ses passions, ne feroient souvent que perpétuer ses injustices, et jamais il ne pourroit éviter que des vues particulières n’altérassent la sainteté de son ouvrage.” (OCR3, p. 382)

<sup>566</sup> Ver CS, 3, XVI. Eis aí uma nova vantagem do governo aristocrático em relação ao democrático. Ao passo que na democracia o príncipe e o soberano são a mesma pessoa, na aristocracia eles são distintos, o que previne os riscos da



A manutenção da ordem legítima no Estado é, portanto, um trabalho difícil e sujeito a muitos perigos. Fixar e conservar a relação correta entre os poderes, bem como proteger o funcionamento do corpo político por meio de instituições apropriadas, mostra-se imperioso caso não se queira ver os frutos do pacto social perecerem. Além do tribunato, da ditadura e da censura, uma outra instituição foi mencionada como útil à preservação da república, e deve-se agora passar à sua análise. Trata-se da religião civil, à qual Rousseau devotou as últimas páginas do *Contrato Social*.

## CAPÍTULO 5

### POLÍTICA E RELIGIÃO

As reflexões de Montesquieu e de Rousseau acerca da religião estavam entre as que causaram mais polêmicas em meio a seus contemporâneos. Foi em grande parte por causa delas que o autor d'*O Espírito das Leis* viu-se impelido a escrever uma *Defesa* de sua obra-prima para responder às críticas dos leitores que enxergaram nela uma série de atentados contra as verdades reveladas da fé cristã. Igualmente, foi a repercussão das questões religiosas tratadas no *Emílio* e no *Contrato Social* que levou Rousseau a dedicar uma quantidade considerável de páginas na *Carta a Christophe de Beaumont* e nas *Cartas escritas da montanha* à refutação dos erros doutrinários acusados em seus textos. Contrariando o dito popular de que “política e religião não se discutem”, os dois filósofos tiveram a coragem de reunir esses temas controversos em suas investigações, até mesmo porque, em pleno século XVIII, essas duas esferas eram entrelaçadas de um modo bastante significativo. O que eles escreveram a respeito é muito relevante para a compreensão de suas respectivas obras como um todo, e também constitui uma excelente fonte para o estudo do diálogo mantido por Rousseau com os textos de Montesquieu.

#### **As religiões e os governos na perspectiva de Montesquieu**

Nos livros 24 e 25 d'*O Espírito das Leis*, partes diretamente voltadas à análise das relações entre as leis e as religiões estabelecidas em cada país, o autor teve o cuidado de começar enfatizando qual seria a abordagem empregada na obra. Ele afirma que examinou as diversas religiões com o olhar de um escritor político, e não como teólogo. Conseqüentemente, adverte que suas idéias podem conter “choses qui ne seroient entièrement vraies que dans une façon de penser humaine, n’ayant point été considérées dans le rapport avec des vérités plus sublimes.” (OCM2, p. 714)<sup>567</sup> Essa proposição de cunho metodológico não deixa de ter também outra razão estratégica, a saber, apresentar uma justificação antecipada contra aqueles que poderiam denunciar a obra por faltar ao devido respeito para com os dogmas do catolicismo. Infelizmente para Montesquieu, tal precaução não foi suficiente para livrá-lo de problemas com as autoridades

---

<sup>567</sup> *EL*, 24, I. [“coisas que só seriam inteiramente verdadeiras em uma maneira de pensar humana, não tendo sido consideradas na relação com as verdades mais sublimes.”]



eclesiásticas. Por mais que ele tenha prestado homenagem à “verdadeira religião”, ressaltando que jamais pretendeu fazer com que os interesses dela cedessem aos interesses políticos, não conseguiu escapar aos críticos, assim como não pôde fugir das acusações dos moralistas que repudiavam a afirmação de que a virtude, como princípio político, não era necessária sob o governo monárquico<sup>568</sup>.

Não cabe aqui entrar na discussão de se Montesquieu realmente acreditava nos preceitos do cristianismo como sendo os de uma religião revelada pela divindade aos homens, nem se havia algum desprezo pessoal do autor pelos ensinamentos das religiões que ele chama de “falsas” em *O Espírito das Leis*<sup>569</sup>. O que importa é entender como ele realiza o objetivo de buscar nessas “religiões falsas” elementos que sejam conformes ao bem da sociedade. Uma vez que, de acordo com Montesquieu, é tarefa da fé cristã conduzir os homens à felicidade na outra vida, os credos pagãos ao menos podem contribuir para a felicidade deles neste mundo. Neste sentido, ele assevera que até os dogmas mais verdadeiros e sãos em si mesmos poderiam ter péssimas conseqüências caso não fossem adequados aos princípios da sociedade na qual eram pregados, ao passo que os dogmas mais falsos, desde que em harmonia com esses princípios, poderiam produzir bons resultados.

Isto conduz à exposição feita por Montesquieu acerca de quais religiões são mais adequadas a cada um dos tipos de governo descritos em *O Espírito das Leis*. Para o autor, o cristianismo convém melhor aos Estados moderados, e o islamismo é mais apropriado aos Estados despóticos. A razão disso é que a doçura pregada no Evangelho opõe-se à cólera marcante nos atos do déspota, e influi positivamente na maneira como os príncipes cristãos tratam seus súditos: “Pendant que les princes mahométans donnent sans cesse la mort ou la reçoivent, la religion, chez les chrétiens, rend les princes moins timides, et par conséquent moins cruels. Le prince compte sur ses sujets, et les sujets sur le prince.” (OCM2, p. 716)<sup>570</sup> Ademais, a proibição da poligamia no cristianismo também faz com que os governantes sejam menos distantes dos governados, ao contrário do déspota que se isola no recinto de seu harém. Montesquieu acreditava que foi devido à difusão do cristianismo na Europa que diminuiu a violência nas relações

---

<sup>568</sup> Ver *EL*, 3, V: “Dans les monarchies, la politique fait faire les grandes choses avec le moins de vertu qu'elle peut; comme, dans les plus belles machines, l'art emploie aussi peu de mouvements, de forces et de roues qu'il est possible.” (OCM2, p. 255)

<sup>569</sup> Sobre esse tipo de discussão, ver, por exemplo, Ehrard (1998, p. 41-53) e Lacouture (2003, p. 343-366).

<sup>570</sup> *EL*, 24, III. [“Enquanto os príncipes maometanos dão sem cessar a morte ou a recebem, a religião, entre os cristãos, torna os príncipes menos tímidos e, por conseqüência, menos cruéis. O príncipe conta com seus súditos, e os súditos com seu príncipe.”]

internacionais, pois essa religião produziu um direito político e um direito das gentes capaz de reduzir as atrocidades que outrora eram tão comuns nas guerras entre os povos. Desse modo, mesmo sem entrar no mérito de saber qual das duas religiões seria a verdadeira, a cristã ou a muçulmana, Montesquieu afirma que se tem de abraçar a primeira e rejeitar a segunda, já que a questão de sua veracidade é menos evidente do que o fato de que a religião deve abrandar os costumes dos homens, tal como o cristianismo fizera<sup>571</sup>.

Tendo em vista a tradicional divisão do cristianismo entre católicos e protestantes, Montesquieu também incluiu essa diferença em sua discussão, retomando a distinção entre os povos do norte e do sul que utilizara anteriormente<sup>572</sup>. Em sua interpretação, o que explica a maior propagação do protestantismo entre as nações do norte é o espírito de independência que as caracteriza, espírito condizente com uma religião que não possui um chefe visível. Como não há esse mesmo espírito nos povos do sul, eles se mantiveram ligados à Igreja Católica e a seu líder na Terra, o papa. É igualmente isto que ajuda a entender porque as religiões protestantes são mais adequadas às repúblicas, e o catolicismo às monarquias. A hierarquia típica do clero católico é mais fácil de ser aceita por súditos de um governo que também é bastante hierarquizado, cujos postos variados marcam-se por distinções e honrarias específicas. Entre os protestantes, o exemplo de Calvino mostra como a inexistência de preeminências e dignidades eclesiásticas em seus preceitos foi importante para a aceitação deles pelas pessoas que viviam em repúblicas e pelos burgueses obscurecidos nas monarquias.

Depois de contemplar esse quadro interligando cada tipo de governo a uma determinada religião, pode parecer, à primeira vista, que tudo está bem claro. Entretanto, a oposição entre cristianismo e despotismo que ele indica seria tão convincente a ponto de não suscitar dúvidas sobre a forma como Montesquieu retrata a religião de seu país natal? Estaria a religião cristã tão afastada do puro despotismo quanto ele declara explicitamente?<sup>573</sup> Enfim, seria possível que o autor ignorasse os males políticos causados por ela ao longo da história? Com certeza, Montesquieu não nutria uma visão ingênua acerca dos problemas ligados ao cristianismo, nem, muito menos, sobre os riscos de acusá-los abertamente. Portanto, para se conhecer as nuances de seu pensamento a esse respeito, é preciso buscar evidências não apenas em *O Espírito das Leis*, mas também em outras obras do filósofo.

---

<sup>571</sup> Ver *EL*, 24, IV.

<sup>572</sup> Ver *EL*, 24, V.

<sup>573</sup> Ver *EL*, 24, III.

Nas *Cartas persas*, o estilo irônico propiciado pelo recurso ao olhar dos estrangeiros sobre a Europa, sem dúvida, permitiu ao autor ser mais ousado em seus comentários, inclusive em se tratando da religião cristã. Por meio das palavras do persa Rica, o papa é ora mencionado como um “mágico” poderoso que comanda os espíritos dos homens fazendo-os crer em coisas extraordinárias<sup>574</sup>, ora como um “velho ídolo” que se incensa por hábito, pois outrora sua autoridade era temida até pelos príncipes que ele podia depor caso desejasse<sup>575</sup>. Na carta em que descreve o funcionamento da Igreja Católica, Rica relata as disputas religiosas travadas por seus membros, e conclui dizendo a Ibben, o destinatário: “Aussi puis-je t’assurer qu’il n’y a jamais eu de royaumes où il y ait eu tant de guerres civiles que dans celui du Christ.” (OCM1, p. 174)<sup>576</sup> As heresias se multiplicavam entre os cristãos, e junto com elas as perseguições. O persa cita inclusive uma prática comum aos “dervixes” espanhóis, a de queimar homens como palha por causa de suas divergências religiosas. No fim, Rica bendiz a santa religião muçulmana que, segundo ele, não precisava desses meios violentos para se manter. O mais interessante é que, em *O Espírito das Leis*, esse quadro é invertido, e são os propagadores do islamismo que se acusa de usar a força para atingir seus objetivos: “C’est un malheur pour la nature humaine, lorsque la religion est donnée par un conquérant. La religion mahométane, qui ne parle que de glaive, agit encore sur les hommes avec cet esprit destructeur qui l’a fondée.” (OCM2, p. 718)<sup>577</sup> Porém, algumas páginas mais adiante, em um capítulo onde se faz uma “muito humilde repreensão aos inquisidores da Espanha e de Portugal”, Montesquieu usa o discurso de um judeu para denunciar os cristãos por prenderem, torturarem e executarem os que não aceitam a sua fé: “Vous vous privez de l’avantage que vous a donné sur les mahométans la manière dont leur religion s’est établie. Quand ils se vantent du nombre de leurs fidèles, vous leur dites que la force les leur a acquis, et qu’ils ont étendu leur religion par le fer : pourquoi donc établissez-vous la vôtre par le feu?” (OCM2, p. 747)<sup>578</sup> A comparação desses excertos sugere que, ao falar em seu próprio nome, Montesquieu tendia a enfatizar as contribuições positivas do cristianismo, e que ele atribuiu aos personagens de suas obras – os não-cristãos – a incumbência de fazer algumas das

---

<sup>574</sup> Ver as *Cartas persas*, carta XXIV.

<sup>575</sup> Ver as *Cartas persas*, carta XXIX.

<sup>576</sup> *Cartas persas*, carta XXIX. [“Também posso te assegurar que jamais existiu reino onde tenha havido tantas guerras civis quanto no de Cristo.”]

<sup>577</sup> *EL*, 24, IV. [“É uma infelicidade para a natureza humana quando a religião é dada por um conquistador. A religião maometana, que só fala de gládio, age ainda sobre os homens com esse espírito destruidor que a fundou.”]

<sup>578</sup> *EL*, 25, XIII. [“Vós vos privais da vantagem que vos deu sobre os muçulmanos a maneira pela qual a religião deles se estabeleceu. Quando eles se vangloriam do número de seus fiéis, vós lhes dizeis que os adquiriram pela força, e que eles estenderam sua religião pelo ferro: por que, então, estabeleceis a vossa pelo fogo?”]

críticas mais duras que essa religião merecia<sup>579</sup>. A polifonia contida em seus textos foi o caminho que ele encontrou para poder apontar o que havia de despótico na religião cristã, mais especificamente no catolicismo, sem se expor tão facilmente às possíveis retaliações por parte das autoridades eclesiásticas de seu país.

Em *O Espírito das Leis*, na verdade, Montesquieu se coloca no papel de defensor do cristianismo na política, ao menos explicitamente. Diante das idéias de Pierre Bayle<sup>580</sup>, para o qual os verdadeiros cristãos não poderiam formar um Estado capaz de subsistir<sup>581</sup>, ele sustenta uma opinião totalmente contrária:

[les véritables chrétiens] seroient des citoyens infiniment éclairés sur leurs devoirs, et qui auroient un très grand zèle pour les remplir; ils sentiroient très bien les droits de la défense naturelle; plus ils croiroient devoir à la religion, plus ils penseroient devoir à la patrie. Les principes du christianisme, bien gravés dans le cœur, seroient infiniment plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques, et cette crainte servile des États despotiques. (OCM2, p. 719)<sup>582</sup>

---

<sup>579</sup> Houve ocasiões, no entanto, em que o autor optou por se expressar mais diretamente, como em *EL*, 26, XI, cujo assunto é o princípio de que “não se deve reger tribunais humanos pelas máximas dos tribunais que concernem à outra vida”: “Le tribunal de l’inquisition, formé par les moines chrétiens sur l’idée du tribunal de la pénitence, est contraire à toute bonne police. Il a trouvé partout un soulèvement général; et il auroit cédé aux contradictions, si ceux qui vouloient l’établir n’avoient tiré avantage de ces contradictions mêmes. (...) Ce tribunal est insupportable dans tous les gouvernements. Dans la monarchie, il ne peut faire que des délateurs et des traîtres; dans les républiques, il ne peut former que des malhonnêtes gens; dans l’État despotique, il est destructeur comme lui.” (OCM2, p. 761) Para Thomas L. Pangle (1998, p. 266), a ousadia da crítica de Montesquieu nesse caso se explicaria pelo fato de que a Inquisição já era vista geralmente com desprezo na sociedade francesa da época.

<sup>580</sup> O escritor francês Pierre Bayle (1647-1706) foi o autor do *Dicionário histórico e crítico*, obra na qual se examina com grande audácia intelectual um enorme número de argumentos sobre os mais variados assuntos. Bayle também redigiu os *Pensamentos diversos escritos a um doutor da Sorbonne pela ocasião de um cometa que apareceu no mês de dezembro de 1680*, texto do qual Montesquieu extraiu as idéias discutidas em *O Espírito das Leis*.

<sup>581</sup> Montesquieu referia-se ao artigo CXLI do segundo tomo dos *Pensamentos diversos*. Nesse artigo, onde se discute a idéia de que os princípios do Evangelho não seriam próprios à conservação do bem público, uma vez que eles enfraqueceriam a coragem ao inspirar o horror ao sangue e a todas as violências da guerra, Bayle acaba admitindo que o tipo de bravura inspirada pelo Evangelho é o que leva os cristãos a suportar com uma paciência heróica a ira desumana dos perseguidores da fé: “car il est de notoriété publique à tous ceux qui savent les premiers éléments de la Religion Chretienne, qu’elle ne nous recommande rien tant que de souffrir les injures, que d’êtres humbles, que d’aimer nôtre prochain, que de chercher la paix, que de rendre le bien pour le mal, que de nous abstenir de tout ce qui sent la violence. Je défie tous les hommes du monde, pour si experts qu’ils puissent être en l’art militaire, de faire jamais de bons soldats d’une armée, où il n’y auroit que de personnes résoluës de suivre ponctuellement tous ces maximes. Tout le mieux qu’on en pourroit attendre, seroit qu’ils ne craindroient point de mourir pour leur Pays, & pour leur Dieu.” (BAYLE, 1683, p. 417-418) No artigo CXXIV da *Continuação dos Pensamentos diversos*, publicada em 1704, Bayle reafirmou essa interpretação, dizendo que uma sociedade de verdadeiros cristãos até poderia viver feliz, mas não conseguiria se defender dos ataques de um inimigo; mandá-los para a batalha contra soldados experientes seria o mesmo que enviar ovelhas em meio aos lobos.

<sup>582</sup> *EL*, 24, VI. [“os verdadeiros cristãos] seriam cidadãos infinitamente esclarecidos sobre seus deveres, e que teriam um zelo muito grande para cumpri-los; eles sentiriam muito bem os direitos da defesa natural; quanto mais acreditassem dever à religião, mais pensariam dever à pátria. Os princípios do cristianismo, bem gravados no coração, seriam infinitamente mais fortes do que essa falsa honra das monarquias, do que essas virtudes humanas das repúblicas, e do que esse medo servil dos Estados despóticos.”] Na *Defesa d’O Espírito das Leis* (OCM2, p. 1.140), o autor detalhou um pouco mais sua crítica a Bayle. Conforme Montesquieu, Bayle alegara que uma sociedade de

Algo que chama a atenção é a maneira como Montesquieu se expressou. Como se tratava de refutar a tese de Bayle, por que ele não recorreu ao exemplo dos reinos cristãos da Europa para isto? Por que preferiu usar o verbo no modo condicional, levantando a hipótese de que *se verdadeiros cristãos formassem um Estado, eles seriam bons cidadãos*, quando seria mais contundente utilizar fatos concretos como argumento? Ou será que, afinal de contas, ele queria dizer que os Estados europeus de sua época, nos quais o cristianismo predominava entre os cidadãos, não eram formados por verdadeiros cristãos? Voltando mais uma vez às *Cartas persas*, há uma carta de Usbek bastante esclarecedora, onde o personagem fala de suas impressões sobre os cristãos: “Je vois ici des gens qui disputent sans fin sur la Religion; mais il me semble qu’ils combattent en même temps à qui l’observera le moins. (...) Non seulement ils ne sont pas meilleurs Chrétiens, mais même meilleurs citoyens, et c’est ce qui me touche : car, dans quelque religion qu’on vive, l’observation des lois, l’amour pour les hommes, la pitié envers les parents, sont toujours les premiers actes de religion.” (OCM1, p. 194)<sup>583</sup> Para o persa, era duvidoso que os cristãos que ele conheceu na França seguissem realmente os preceitos que professavam com tanta veemência, já que eles estavam mais preocupados em discursar sobre a religião do que em colocá-la em prática. Se isto não bastasse para questionar o comprometimento dos europeus para com seu credo oficial, em *O Espírito das Leis* Montesquieu fornece algo mais em que se pensar. Em um dos capítulos dedicados ao problema da escravidão, ele expôs os argumentos que poderia usar para sustentar o direito de se escravizar os negros. Mais uma vez, o emprego do verbo no modo condicional deve ser destacado: “voici ce que je dirois : (...) Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes; parce que, si nous les supposions des hommes, on commenceroit à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens.” (OCM2, p. 494)<sup>584</sup> O tom irônico de todo o capítulo é marcante para quem conhece o conjunto da crítica de

---

cristãos não poderia perdurar porque o Evangelho ordena dar a outra face quando se recebe um tapa, abandonar o mundo, retirar-se para os desertos etc. Porém, Bayle teria se equivocado ao não perceber que tais recomendações eram apenas conselhos, e não preceitos a serem obedecidos de forma imperativa.

<sup>583</sup> *Cartas persas*, carta XLVI. [“Eu vejo aqui pessoas que discutem sem fim sobre a religião; mas parece que elas disputam, ao mesmo tempo, quem a observará menos. (...) Não somente elas não são melhores cristãs, mas nem mesmo melhores cidadãs, e é isso que me comove: pois, em qualquer religião que se viva, a observação das leis, o amor pelos homens, a piedade em relação aos pais, são sempre os primeiros atos da religião.”] Ver também a carta LXXV, igualmente escrita por Usbek a Rhedi: “Il faut que je te l’avoue : je n’ai point remarqué chez les Chrétiens cette persuasion vive de leur religion qui se trouve parmi les Musulmans. Il y a bien loin chez eux de la profession à la croyance, de la croyance à la conviction, de la conviction à la pratique. La Religion est moins un sujet de sanctification qu’un sujet de disputes qui appartient à tout le monde” (OCM1, p. 244).

<sup>584</sup> *EL*, 15, V. [“eis o que eu diria: (...) é impossível que nós suponhamos que essas pessoas sejam homens, porque, se as supuséssemos homens, começaríamos a crer que nós mesmos não somos cristãos.”]

Montesquieu à escravidão. Vê-se aí, no desenvolvimento de um assunto que na aparência nada tem a ver com a religião, uma repreensão dirigida pelo autor a seus conterrâneos e aos demais povos da Europa: *se fôssemos, de fato, cristãos, os preceitos de nossa fé nos impediriam de tolerar essa prática hedionda que degrada a natureza humana de pessoas cuja humanidade convenientemente ignoramos em nome de nossos interesses mesquinhos*. Entretanto, como há uma grande diferença entre dizer-se cristão e viver conforme as máximas do Evangelho, os europeus não podiam ser tomados como exemplos vivos de como seriam os cidadãos verdadeiramente seguidores da doutrina cristã.

Realizando-se essa leitura que busca seguir a sinuosidade da escrita de Montesquieu, percebe-se que sua concepção acerca das relações entre o cristianismo e a política é bem mais complexa do que se enxerga à primeira vista. Receoso de expor francamente todas as suas idéias sobre o assunto, o autor teve de fazê-lo sempre tomando diversas precauções. Isto não significa, é claro, que suas declarações mais diretas devam ser desconsideradas, como se elas não expressassem o pensamento do filósofo. Que ele acreditava que a difusão da religião cristã tenha contribuído em alguma medida para amenizar os costumes e o convívio entre os homens, isto não parece equívoco<sup>585</sup>, e nem mesmo que ele visse a doutrina do cristianismo como afastada do puro despotismo<sup>586</sup>. Porém, assim como nem todos os que se professam cristãos merecem ser chamados por esse nome, nem todos os efeitos políticos do cristianismo levam ao bem da sociedade. Talvez o pior dentre esses efeitos tenha sido o de conferir ao clero um poder muito grande por meio do qual ele impunha sua vontade tanto aos fiéis da Igreja quanto aos que estavam fora dela, como a perseguição aos judeus pelos inquisidores demonstrava bem.

Em outro de seus textos, as *Considerações sobre os romanos*, Montesquieu abordou esse problema tendo o cuidado de situá-lo no contexto do Império Romano do Oriente. Ao falar das perturbações causadas pela “querela sobre as imagens”, ele deixou evidente que o que estava em jogo era muito mais do que uma simples disputa teológica:

Ce qui rendoit la querelle sur les Images si vive, et fit que, dans la suite, les gens sensés ne pouvoient pas proposer un culte modéré, c’est qu’elle étoit liée à des choses bien terrestres : il étoit

---

<sup>585</sup> Mas também não é algo que constitua um fato específico da religião cristã. Em *EL*, 24, XVI, encontram-se vários exemplos de como as religiões pagãs conseguiram estabelecer lugares e tempos de paz em meio às guerras que agitavam os Estados. As tréguas nos conflitos entre os senhores feudais cristãos, que ficaram conhecidas como “a paz de Deus”, não eram sem par na história.

<sup>586</sup> Ao fazer esse balanço dos resultados positivos e negativos do cristianismo, Montesquieu estava seguindo a idéia defendida em *EL*, 24, II: “C’est mal raisonner contre la religion, de rassembler dans un grand ouvrage une longue énumération des maux qu’elle a produits, si l’on ne fait de même celle des biens qu’elle a faits.” (OCM2, p. 715)

question de la puissance, et, les moines l'ayant usurpée, ils ne pouvoient l'augmenter ou la soutenir qu'en ajoutant sans cesse au culte extérieur, dont ils faisoient eux-mêmes partie. Voilà pourquoi les guerres contre les Images furent toujours des guerres contre eux; et que, quand ils eurent gagné ce point, leur pouvoir n'eut plus de bornes. (OCM2, p. 198)<sup>587</sup>

Comparando os ministros da religião da Roma antiga com os cristãos, Montesquieu relata que os primeiros não estavam excluídos dos cargos da sociedade civil, mas se envolviam pouco nos negócios do governo, ao passo que os segundos, após a decadência do império, aproveitaram a oportunidade para estender sua influência sobre tudo: “Aucune affaire d'État, aucune paix, aucune guerre, aucune trêve, aucune négociation, aucun mariage ne se traite que par le ministère des moines : les conseils du prince en furent remplis, et les assemblées de la nation, presque toutes composées.” (OCM2, p. 199)<sup>588</sup> O que resultou disso foi extremamente ruim, pois a atuação dos monges serviu para enfraquecer o espírito dos governantes, desviando muitas vezes sua atenção da defesa do país para dar demonstrações de zelo religioso. Tamanho era o poder do Patriarca de Constantinopla, que os imperadores às vezes buscavam refúgio nas igrejas ao se sentirem ameaçados pelos tumultos populares, de modo que cabia a ele a autoridade para liberá-los ou não segundo seu arbítrio pessoal. Montesquieu preenche o texto com exemplos de dificuldades causadas por essas situações, e conclui o capítulo enfatizando que a fonte de todas as infelicidades dos gregos estava justamente no fato de que eles nunca compreenderam bem a

---

<sup>587</sup> CR, XXII. [“O que tornava a querela sobre as imagens tão viva, e fez com que, na seqüência, as pessoas sensatas não pudessem propor um culto moderado, é que ela estava ligada a coisas bem terrestres: era uma questão de poder, e os monges o tendo usurpado, só podiam aumentá-lo ou mantê-lo ampliando sem cessar o culto externo, do qual eles próprios faziam parte. Eis por que as guerras contra as imagens foram sempre guerras contra eles, e por que, quando tivessem vencido essa questão, seu poder não teria mais limites.”] Segundo conta o pesquisador Philip Sherrard, no Império Bizantino as relações entre o poder político e o eclesiástico eram muito marcantes, tanto na figura dos imperadores que concebiam sua autoridade como sendo dada por Deus e que viam sua missão como a de conduzir os súditos ao Reino dos Céus, quanto na dos Patriarcas da Igreja que se consideravam soberanos em questões religiosas, inclusive naquelas que afetavam a conduta dos fiéis como membros do Estado. Ainda de acordo com Sherrard, foi isto que levou ao acirramento das discussões sobre os ícones (imagens sagradas utilizadas como parte do culto) no séc. VIII, quando o imperador Leão III ordenou que eles fossem retirados das igrejas e destruídos. Essa medida atendia aos interesses do governante de restringir a força do clero, e também aos desejos dos súditos das províncias orientais do império, cuja tendência era a de rejeitar os ícones por vê-los como motivo para a idolatria. Entre os súditos das províncias ocidentais a aceitação dos ícones era muito maior, o que produziu sérias desavenças internas no império, somando-se ao confronto de competências entre os líderes do Estado e da Igreja. Durante os duzentos anos seguintes, testemunharam-se muitos atos de violência e várias reviravoltas no conflito, com mudanças no posicionamento oficial do governo dependendo das crenças pessoais dos imperadores, até que, em 843, o Patriarca Metódio, apoiado pela imperatriz Teodora, proclamou a restauração definitiva dos ícones nas igrejas, derrotando assim os defensores da iconoclastia. Todos esses eventos mostram, escreve Sherrard, que “raramente a religião desempenhou papel tão fundamental na vida cotidiana quanto em Bizâncio. A teologia não era apenas uma questão para os especialistas; era literalmente uma questão de vida ou de morte. A possibilidade de salvação ou perdição no outro mundo dependia da correção da crença e do modo de cultivar.” (SHERRARD, 1972, p. 97)

<sup>588</sup> [“Nenhum assunto de Estado, nenhuma paz, nenhuma guerra, nenhuma trégua, nenhuma negociação, nenhum casamento se tratava sem ser pelo ministério dos monges: o conselho do príncipe ficou repleto deles, e as assembléias da nação quase completamente compostas por eles.”]

natureza e os limites dos poderes eclesiástico e secular. “Cette grande distinction”, ele afirma, “qui est la base sur laquelle pose la tranquillité des peuples, est fondée, non seulement sur la religion, mais encore sur la raison et la nature, qui veulent que des choses réellement séparées, et qui ne peuvent subsister que séparées, ne soient jamais confondues.” (OCM2, p. 203)<sup>589</sup> Na medida em que o clero cristão ultrapassou as fronteiras de seu reino imaterial para dominar também os homens no plano secular, sua atuação foi nociva e provocadora de terríveis conflitos civis. Ao invés de se afastar das questões mundanas, como seria condizente com a sua missão espiritual, os eclesiásticos tomaram-nas avidamente em suas mãos, demonstrando que, nos abusos cometidos por eles, o cristianismo se aproximava do despotismo muito mais do que se poderia esperar pela doçura tão recomendada no Evangelho<sup>590</sup>.

### **A tipologia rousseuniana das religiões**

No *Contrato Social*, dentro do capítulo sobre a religião civil, considerações semelhantes são feitas sobre o cristianismo, mas antes de chegar a elas é preciso acompanhar o que Rousseau diz acerca das religiões que o antecederam historicamente. Para o filósofo, na Antigüidade cada nação tinha o seu deus particular, e os preceitos ligados a seu culto não se separavam das leis que regiam a sociedade. Por conseguinte, as guerras políticas eram também guerras teológicas nas quais os fiéis de um determinado deus lutavam pela posse de territórios que estavam sob a

---

<sup>589</sup> [“Essa grande distinção, que é a base sobre a qual repousa a tranqüilidade dos povos, é fundada não somente sobre a religião, mas ainda sobre a razão e a natureza, que querem que as coisas realmente separadas, e que só podem subsistir separadas, não sejam jamais confundidas.”] Comparar com *EL*, 2, IV, onde Montesquieu chama a atenção para a necessidade de se fixar adequadamente a jurisdição dos privilégios eclesiásticos, sobretudo em relação à autoridade do príncipe. Nesse mesmo capítulo, o autor diz que o poder do clero é perigoso em uma república, embora seja conveniente nas monarquias, em especial naquelas que caminham para o despotismo, como um freio para a arbitrariedade do governante. Porém, fica subentendido que esse poder eclesiástico não é desejável em si mesmo, mas apenas como um paliativo dentro de certas circunstâncias: “Barrière toujours bonne, lorsqu’il n’y en a point d’autre : car, comme le despotisme cause à la nature humaine des maux effroyables, le mal même qui le limite est un bien.” (OCM2, p. 248)

<sup>590</sup> Em *Meus pensamentos*, texto que Montesquieu não pretendeu publicar a não ser pelos excertos inseridos em outras obras, há palavras bem mais duras contra os abusos perpetrados em nome do cristianismo. No excerto nº. 1.573, o autor faz severas críticas às barbáries cometidas pelos europeus ao longo da colonização da América, e diz que os “infieis” encontrariam nelas muitos argumentos para se defender e para atacar os cristãos: “S’ils jugeoient de notre religion par les idées que leur en auroient donné la destruction des Indiens, la Saint-Barthélemy et cinq ou six traits aussi marqués que ceux-là, qu’auroit-on à leur répondre? Car, enfin, l’histoire d’un peuple chrétien doit être la morale pratique du Christianisme. (...) Si la Politique a été le motif, la Religion a été le pretexte. Il y a longtemps qu’un poëte s’est plain que la Religion avoit enfanté les plus grands maux, et il faut bien que cela fût vrai dans la Religion païenne, puisque cela n’est pas même toujours faux dans celle de Jésus-Christ.” (...) Quel abus de faire servir Dieu à ses passions et à ses crimes! Y a-t-il de plus mortelle injure que celle que l’on fait sous prétexte d’honorer?” (OCM1, p. 1.380-1.381)



jurisdição de divindades diferentes da sua. Rousseau lembra que mesmo os hebreus, durante a conquista da Palestina, limitaram-se a reivindicar as terras que seu deus lhe prometera, reconhecendo os direitos legítimos de outros deuses sobre as terras excluídas dessa promessa. Séculos mais tarde, quando se encontravam submetidos aos reis da Babilônia e da Síria, essa mentalidade havia mudado e os judeus passaram a sustentar que não havia nenhuma divindade além daquela que cultuavam; foi então que as perseguições contra eles começaram, pois esses reis enxergaram tal atitude como sendo uma rebelião contra os vencedores. Entre os romanos, a vitória sobre outros povos significava que seus deuses os haviam favorecido, e implicava que as divindades das nações derrotadas tinham de prestar homenagem a Júpiter. Porém, assim como deixavam aos povos submissos a possibilidade de continuarem vivendo sob suas leis, os romanos também permitiam que mantivessem seus cultos nacionais, e eles próprios adotaram muitos deuses estrangeiros em seu panteão: “et voilà comment le paganisme ne fut enfin dans le monde connu qu’une seule et même Religion.” (OCR3, p. 462)<sup>591</sup>

De acordo com Rousseau, o surgimento do cristianismo no contexto do Império Romano não foi somente a emergência de um novo credo, mas também o advento de um fato político crucial, visto que a religião pregada por Jesus instituía a separação entre os domínios espiritual e mundano. Como o Evangelho trouxe consigo a idéia de um reino no outro mundo, em princípio sua difusão não se relacionava com qualquer autoridade secular já existente, nem implicava o estabelecimento de uma nova que derivasse dele. Nessa primeira época, os cristãos foram

---

<sup>591</sup> CS, 4, VIII. [“e eis como o paganismo foi enfim, no mundo conhecido, uma única e mesma religião.”] Em seu estudo sobre a história das religiões, Rousseau utilizou dois documentos importantes como fontes para o conhecimento das crenças de povos da Antiguidade, a saber, o Velho Testamento no que diz respeito aos hebreus, e os textos de Homero no que diz respeito aos gregos. Sua notável compreensão acerca das características essenciais dessas expressões religiosas pode ser constatada pela comparação com aquela apresentada um século depois pelo historiador francês Fustel de Coulanges. Em *A cidade antiga* (de 1864), o autor analisa diversos pontos já explorados por Rousseau, como a idéia de que, “partout, dans le premier âge de l’humanité, on avait conçu la divinité comme s’attachant spécialement à une race.” (FUSTEL DE COULANGES, 1900, p. 526) Coulanges também diz que cada povo tinha uma religião nacional com seus próprios dogmas e cultos, e que se acreditava na participação dos deuses nas batalhas travadas pelas cidades, sendo que aqueles que protegiam uma cidade vencida na guerra eram considerados igualmente derrotados. Quanto às práticas dos romanos nesse aspecto, ele escreve que “Un des traits remarquables de la politique de Rome, c’est qu’elle attirait à elle tous les cultes des cités voisines. Elle s’attachait autant à conquérir les dieux que les villes. (...) ‘Car c’était l’usage à Rome, dit un ancien, de faire entrer chez elle les religions des villes vaincues ; tantôt elle les répartissait parmi ses *gentes*, et tantôt elle leur donnait place dans sa religion nationale.’ (...) Montesquieu loue les Romains, comme d’un raffinement d’habile politique, de n’avoir pas imposé leurs dieux aux peuples vaincus. Mais cela eût été absolument contraire à leurs idées et à celles de tous les anciens. Rome conquérirait les dieux des vaincus, et ne leur donnait pas les siens. Elle gardait pour soi ses protecteurs, et travaillait même à en augmenter le nombre. Elle tenait à posséder plus de cultes et plus de dieux tutélaires qu’aucune autre cité.” (FUSTEL DE COULANGES, 1900, p. 496-497) Sobre a opinião de Montesquieu no tocante à religião romana, ver *CR*, XVI, e também a *Dissertação sobre a política dos romanos na religião* (OCM1, p. 81-92).

perseguidos pelos pagãos que desconfiavam justamente de seu desprendimento diante das questões do poder. Entretanto, os adeptos da nova religião não tardaram a mudar de princípios tão logo tiveram a oportunidade de se constituir como uma força política sob um chefe visível, tornando-se, nas palavras de Rousseau, o mais violento despotismo neste mundo. Com uma perspectiva semelhante à de Montesquieu nas *Considerações sobre os romanos*, o filósofo salienta que o grande mal resultante da transformação do cristianismo em um poder temporal foi a disputa perene instalada entre ele e os governantes civis para decidir quem teria maior autoridade sobre os homens. Trata-se de um conflito de jurisdição infundável que perturba a ordem política nos Estados cristãos, onde os súditos são obrigados a prestar obediência ora aos príncipes, ora aos sacerdotes, sem que se saiba ao certo qual deles pode dar a palavra final. Por uma questão de prudência, Montesquieu acusara nominalmente apenas os cristãos gregos de desconhecerem os limites corretos dos poderes eclesiástico e secular, mas Rousseau foi mais além e estendeu essa denúncia a todos os Estados nos quais o cristianismo é a religião dominante, pois via em todos eles o mesmo problema fundamental<sup>592</sup>.

Como se esse vício político fosse um mal extremamente contagioso, Rousseau mostra que ele se espalhou de tal modo que impediu as iniciativas tomadas para combatê-lo de serem bem sucedidas. O autor cita dois exemplos históricos, o das instituições políticas e religiosas de Maomé, bem como o da Inglaterra após a Reforma Protestante, para apoiar sua tese. No primeiro caso, Rousseau elogia a visão correta do fundador do islamismo acerca da necessidade de unir a autoridade civil e religiosa dentro do Estado, mas recorda que os seguidores do profeta acabaram por se afastar desses sábios preceitos e restabeleceram a separação das duas esferas. No segundo caso, o que havia de errado era que os reis ingleses se proclamaram chefes da igreja, mas sua atuação se restringia a mantê-la, sem que tivessem o poder de legislar em matéria de religião; ou seja, continuavam a existir dois soberanos no Estado, um político e outro eclesiástico, e também o

---

<sup>592</sup> Na *História do governo de Genebra*, Rousseau condena novamente a extrapolação do poder do clero para questões seculares, mas também reconhece, como Montesquieu havia feito, a importância do cristianismo para suavizar as relações entre os europeus. Falando do contexto em que os conquistadores germânicos invadiram o Império Romano, Rousseau afirma que “Le christianisme s’établit à propos en Europe pour modérer la ferocité des peuples prêts à la subjuguer. Si les Romains acharnés contre les Chrétiens avoient eu le malheur de les détruire, ils auroient bientôt été détruits eux mêmes par les barbares. Mais ce culte nouveau qu’ils persecutoient fut leur sauvegarde, la loi du Christ qui est la loi de l’humanité pouvoit seule contenir les hommes quand les gouvernemens et leurs lois n’existoient plus. (...) Ceci fut l’une des causes de la grande autorité que prit le Clergé dans ces tems là. Mediateur entre les vainqueurs et les vaincus il sauva souvent ceux-ci de la cruauté des autres. Dans les tems de calamités et d’agression le peuple n’avoit pour protecteur que ses prêtres ; eux seuls savoient parler pour lui, une fonction si noble rendait leur état respectable même aux payens. Ils abusèrent de leur crédit pour étendre leur puissance, mais convenons qu’on ne pouvoit la fonder sur un plus beau titre.” (OCR5, p. 504-505)

conflito entre eles. No campo filosófico, Rousseau afirma que Hobbes foi o único dentre os autores cristãos a ter uma compreensão, ainda que parcial, desses inconvenientes, ao propor a restauração da unidade política pela reunificação das duas autoridades. Mas igualmente ele teria falhado em apreender toda a amplitude do problema de se colocar os interesses dos sacerdotes abaixo do interesse do Estado, já que não teria percebido a impossibilidade de submeter o espírito dominador do cristianismo a seu sistema político.

O que a história das religiões havia ensinado, segundo Rousseau, é que não havia Estado cuja fundação não se dera com base na religião, e também que o cristianismo era mais nocivo do que útil à boa constituição política. Por meio desses dois argumentos, o filósofo acreditava poder refutar tanto a opinião de Bayle de que nenhuma religião seria útil ao corpo político, quanto a de Warburton de que o cristianismo seria o mais firme apoio do Estado<sup>593</sup>. Em uma nota para a edição da Pléiade (OCR3, p. 1.502), Robert Derathé remete ao capítulo d'*O Espírito das Leis* analisado acima, no qual se busca combater o paradoxo de Bayle sobre a religião cristã, e afirma que Rousseau segue manifestamente Montesquieu a esse respeito. Mais adiante, tal interpretação será retomada para que se avalie em que medida ela pode ser aceita.

A fim de reforçar seu ponto de vista, Rousseau recupera os tópicos principais de seu histórico das religiões para proceder a uma discussão na qual elas são classificadas conforme sua relação com a sociedade. Neste sentido, há dois tipos básicos de religião apresentados inicialmente, a do homem e a do cidadão. O primeiro consiste em um culto puramente interior, que não necessita de templos ou de altares, e que Rousseau associa ao cristianismo primitivo, ao teísmo e ao direito divino natural. O segundo é aquele praticado pelos povos antigos, com as formas de seu culto exterior definidas por leis, as mesmas leis que regem a conduta dos fiéis como cidadãos; nesse tipo incluem-se as religiões nacionais, às quais Rousseau dá o nome de direito divino civil ou positivo. Há ainda um terceiro espécime acrescentado nessa tipologia, uma “Religion plus bizarre, qui donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et Citoyens. Telle est la Religion des Lamas, telle est celle des Japonais, tel est le christianisme Romain. On peut appeler celle-ci la religion du Prêtre. Il en résulte une sorte du droit mixte et insociable qui n’a point de nom.” (OCR3, p. 464)<sup>594</sup>

---

<sup>593</sup> William Warburton (1698-1779) foi bispo de Gloucester e autor de diversas obras acerca das relações entre o Estado e a Igreja, tais como *A Aliança entre a Igreja e o Estado* e *A divina legação de Moisés*.

<sup>594</sup> [“religião mais bizarra, que dando aos homens duas legislações, dois chefes, duas pátrias, submete-os a deveres

O próximo passo de Rousseau é empregar essa tipologia para entender as conseqüências políticas de cada modalidade de religião, tarefa que representa o objetivo mais importante de seu estudo. Como Montesquieu, ele quer visualizar a diversidade dos cultos existentes em função do bem que se extrai deles no estado civil<sup>595</sup>, isto para “examiner comment les institutions religieuses peuvent entrer dans la constitution de l’Etat.” (OCR3, p. 703)<sup>596</sup> Assim, Rousseau qualifica como má, em primeiro lugar, a religião do sacerdote, por tudo o que já havia dito sobre os problemas inerentes aos Estados cristãos. Dado que a meta do *Contrato Social* reside em descrever os meios para a manutenção de um corpo político coeso, tudo o que prejudica a unidade da sociedade civil, colocando o homem em contradição consigo mesmo, é inútil e deve ser descartado. Quanto à religião do cidadão, ela possui vantagens e desvantagens a serem contabilizadas. Por um lado, ela produz o efeito positivo de ligar fortemente os indivíduos à pátria, que se torna um objeto de adoração para eles; nesse caso, servir ao Estado é o mesmo que servir à divindade, pois há uma convergência das autoridades civil e eclesiástica. Por outro lado, ela também gera efeitos negativos dignos de nota, ao engendrar superstições e o cerimonialismo no culto aos deuses, bem como instigando a intolerância religiosa nos cidadãos, os quais não hesitam em fazer violência a quem quer que não aceite seus deuses. Portanto, o mesmo fervor religioso que inspira o patriotismo mais profundo é capaz de levar ao ódio sanguinário entre os povos, e embora Rousseau sempre tenha admitido a necessidade de se criar sentimentos patrióticos nos membros do corpo político, ele não pensava que isto deveria ser feito de maneira a estimular a agressividade em relação às nações estrangeiras.

Acerca da religião do homem, Rousseau detém-se em sua manifestação cristã para qualificar seus efeitos políticos, e concede a ela mais atenção do que às demais. Para evitar qualquer engano, ele afirma antes de tudo que é do cristianismo original que se trata, e não daquele praticado em sua época, pois entre os dois há diferenças muito grandes. Este último, transformado na religião do sacerdote, está bastante afastado da religião do Evangelho, que o filósofo considera “santa, sublime e verdadeira”, por meio da qual “les hommes, enfans du même Dieu, se reconnoissoient tous pour freres, et la société qui les unit ne se dissout pas même à la

---

contraditórios e os impede de poder ser, ao mesmo tempo, devotos e cidadãos. Tal é a religião dos Lamas, tal é a religião dos japoneses, tal é o cristianismo romano. Podemos chamá-la de religião do sacerdote. Resulta dela uma sorte de direito misto e insociável que não tem nome.”]

<sup>595</sup> Ver *EL*, 24, I.

<sup>596</sup> *Cartas escritas da montanha*, carta I. [“examinar como as instituições religiosas podem entrar na constituição do Estado.”]

mort.” (OCR3, p. 465)<sup>597</sup> No entanto, poderia essa fraternidade espiritual converter-se no fundamento requerido para produzir a unidade essencial a um corpo político? A resposta de Rousseau parte da crítica a uma idéia defendida por outrem: “On nous dit qu’un peuple de vrais Chrétiens formeroit la plus parfaite société que l’on puisse imaginer. Je ne vois à cette supposition qu’une grande difficulté; c’est qu’une société de vrais chrétiens ne seroit plus une société d’hommes.” (OCR3, p. 465)<sup>598</sup> Mas quem diz isto a que Rousseau se opõe? A falta de uma referência explícita deixa a questão aberta a conjecturas. Talvez o filósofo estivesse apenas mencionando uma crença difundida entre os próprios cristãos; ou então, pode-se cogitar que ele tinha em mente as proposições do bispo Warburton, cujo nome fora citado pouco antes. Todavia, há uma terceira hipótese a ser levantada, a de que era Montesquieu a fonte dessa opinião controversa<sup>599</sup>. O que reforça essa interpretação é o fato de que os termos empregados por Rousseau lembram muito o texto d’*O Espírito das Leis*, não somente pelo uso da expressão “verdadeiros cristãos”<sup>600</sup>, mas também porque a idéia é apresentada na forma de uma suposição, tal como na obra do escritor francês. Caso a hipótese esteja certa, a nota de Derathé da qual se falou acima merece uma pequena correção. Se Rousseau acompanhou Montesquieu na crítica à tese de Bayle de que todas as religiões seriam inúteis ao Estado, a parte d’*O Espírito das Leis* com a qual o filósofo de Genebra concordava não era exatamente o capítulo VI do livro 24, e sim o capítulo II, pois é neste ponto que, como se verá mais adiante, o autor expõe um argumento sobre a utilidade política da religião. Ademais, como a leitura da seqüência do texto de Rousseau demonstra, ele divergia da concepção de Montesquieu acerca dos cidadãos cristãos, embora não em todos os aspectos.

Em princípio, os dois autores sustentam igualmente que os verdadeiros cristãos seriam cumpridores exemplares de seus deveres para com o Estado. De acordo com Montesquieu, os princípios do cristianismo funcionariam até melhor, como paixão mobilizadora dos cidadãos, do que os princípios específicos atribuídos aos três tipos de governo, isto é, a virtude, a honra e o medo. Rousseau, por sua vez, descreve esses indivíduos especiais como submissos às leis,

---

<sup>597</sup> [“os homens, filhos do mesmo Deus, reconhecem-se todos como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve nem mesmo na morte.”]

<sup>598</sup> [“Dizem-nos que um povo de verdadeiros cristãos formaria a mais perfeita sociedade que se possa imaginar. Eu só vejo nessa suposição uma grande dificuldade: é que uma sociedade de verdadeiros cristãos não seria mais uma sociedade de homens.”]

<sup>599</sup> Tal interpretação também é sugerida por Thomaz Kawauche (2007, p. 139-140).

<sup>600</sup> Os termos usados pelos dois autores não são exatamente os mesmos, mas sinônimos: “véritables chrétiens” (Montesquieu) e “vrais chrétiens” (Rousseau).

governados por chefes justos, moderados, íntegros e incorruptíveis, e protegidos por soldados que desprezariam a morte. No conjunto, essa sociedade cristã desconheceria a vaidade e o luxo, algo digno de admiração. É apenas quando Rousseau passa a refletir sobre o grau de comprometimento dos cristãos em relação ao corpo político, em um nível mais profundo do que o da simples obediência às leis, que a diferença entre sua visão e a de Montesquieu se torna clara. Para este, vale repetir, “plus ils [les véritables chrétiens] croiroient devoir à la religion, plus ils penseroient devoir à la patrie.” Ora, o pensamento de Rousseau é exatamente o contrário:

Le Christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du Ciel : la patrie du Chrétien n'est pas de ce monde. Il fait son devoir, il est vrai, mais il le fait avec une profonde indifférence sur le bon ou mauvais succès de ses soins. Pourvu qu'il n'ait rien à se reprocher, peu lui importe que tout aille bien ou mal ici bas. Si l'État est florissant, à peine ose-t-il jouir de la félicité publique, il craint de s'enorgueillir de la gloire de son pays; si l'État dépérit, il bénit la main de Dieu qui s'appesantit sur son peuple. (OCR3, p. 466)<sup>601</sup>

Segundo Rousseau, não basta que os indivíduos sigam os comandos da lei de seu país. Para que o pacto social atinja seus objetivos, é preciso que os associados sejam movidos por um interesse genuíno pelo bem do Estado, interesse que falta aos verdadeiros cristãos. O autor do *Contrato Social* não conseguia ver por que eles se devotariam sinceramente à preservação do corpo político, se sua fidelidade seria, acima de tudo, ligada a uma pátria espiritual independente de sua pátria terrena. Opondo-se à concepção de Montesquieu, ele sugere que quanto mais perfeitamente cristã fosse uma sociedade, menos forte e durável ela seria, pois careceria de coesão interna, sofrendo assim de um vício destruidor derivado de sua própria perfeição. Ao desviar a atenção dos homens deste mundo para um outro, o cristianismo deixa as leis sem o apoio essencial que a religião poderia lhes conferir.

A divergência entre Montesquieu e Rousseau se acentua no tocante à projeção que cada um faz sobre a conduta dos verdadeiros cristãos diante de uma ameaça ao Estado. Em *O Espírito das Leis*, lê-se que “ils sentiroient très bien les droits de la défense naturelle”, o que, supõe-se, faria deles pessoas capazes de proteger a si mesmas e a seu país. Em certo sentido, a imagem descrita por Rousseau da coragem dos soldados cristãos diante da morte parece estar em conformidade com essa idéia. Porém, tal coragem seria muito mais aquela demonstrada pelos

---

<sup>601</sup> [“O cristianismo é uma religião toda espiritual, ocupada unicamente das coisas do céu: a pátria do cristão não é deste mundo. Ele cumpre seu dever, é verdade, mas o faz com uma profunda indiferença quanto ao bom ou mau sucesso de seus cuidados. Desde que ele não tenha nada para reprovar a si mesmo, pouco lhe importa que tudo vá bem ou mal aqui em baixo. Se o Estado é florescente, dificilmente ele ousa desfrutar da felicidade pública, ele teme se orgulhar da glória de seu país; se o Estado perece, ele bendiz a mão de Deus que pesa sobre seu povo.”]

mártires do que a que se espera de guerreiros cujos espíritos são animados por um ardente amor pela glória e pela pátria<sup>602</sup>. Confrontando soldados como os saídos de Esparta ou de Roma, os cristãos seriam massacrados sem piedade, pois “ils savent plutôt mourir que vaincre.” (OCR3, p. 466)<sup>603</sup> Assim, Rousseau nega a crença de que as tropas cristãs são excelentes, e nem mesmo admite que elas existam. Sequer o exemplo dos cruzados poderia contradizê-lo, ele insiste, pois esses soldados não eram cristãos, e sim combatentes a serviço dos sacerdotes, verdadeiros cidadãos da Igreja que lutavam em nome de uma autoridade temporal<sup>604</sup>.

Praticamente indefesos contra os adversários externos, os verdadeiros cristãos também estariam à mercê de um inimigo interno que conseguisse se imiscuir entre eles. Rousseau diz que bastaria somente um hipócrita ambicioso para comprometer a harmonia da sociedade cristã. Como a virtude da caridade impediria os cidadãos de pensarem mal uns dos outros, dificilmente alguém desconfiaria das intenções perversas desse sujeito inescrupuloso. A partir do momento em que ele chegasse a ocupar um posto de comando, seu poder ficaria garantido, e ainda que sua conduta fosse repreensível, todos teriam de se resignar, porque lutar contra essa tirania exigiria lançar mão de uma violência condenada pelo Evangelho. Ademais, o próprio sofrimento causado ao povo pelo usurpador seria visto como um castigo por meio do qual Deus pune os pecadores. Para Rousseau, esse triste retrato era a prova de que uma república cristã não poderia subsistir e, mais ainda, de que a idéia de um Estado dessa espécie era contraditória. Dado que a república, por tudo o que se apresenta no *Contrato Social*, é um corpo político cujo objetivo fundamental reside no bem público, devendo ser governado legitimamente por indivíduos submissos à vontade geral, sua existência é incompatível com o cristianismo, o qual “ne prêche que servitude et dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu’elle n’en profite pas toujours. Les vrais Chrétiens sont faits pour être esclaves” (OCR3, p. 467)<sup>605</sup>, e não homens livres participantes

---

<sup>602</sup> Como se pode ver, a concepção de Rousseau aproxima-se daquela exposta por Bayle nos *Pensamentos diversos*.

<sup>603</sup> [“eles sabem melhor morrer do que vencer.”]

<sup>604</sup> A semelhança de Montesquieu, Rousseau desconfiava de que houvesse verdadeiros cristãos. Ainda que ele próprio tenha se declarado um cristão genuíno na *Carta a Christophe de Beaumont* – “je suis Chrétien, et sincerement Chrétien, selon la doctrine de l’Evangile. Je suis Chrétien, non comme un disciple des Prêtres, mais comme un disciple de Jesus-Christ” (OCR4, p. 960) –, em outros momentos, aponta Robert Derathé em nota para a edição da *Pléiade*, ele colocou em dúvida a existência de outros cristãos entre seus contemporâneos. No prefácio de *Narciso*, lê-se que “S’il étoit permis de tirer des actions des hommes la preuve de leurs sentiments, il faudroit dire que l’amour de la justice est banni de tous les cœurs, et qu’il n’y a pas un seul chrétien sur la terre.” (OCR2, p. 962) Em uma nota dirigida a Malesherbes, vê-se igual afirmação: “Je sais bien que ce seroit un grand hasard, s’il y avoit un seule chrétien sur la terre.” (OCR3, p. 1.504)

<sup>605</sup> [“só prega servidão e dependência. Seu espírito é favorável demais à tirania para que esta não se aproveite sempre dele. Os verdadeiros cristãos são feitos para ser escravos”]

do soberano de um Estado livre.

Por tudo isto que escreveu acerca da religião cristã, Rousseau se expôs a severas condenações vindas de autoridades civis e eclesiásticas, dentre as quais aquelas que partiram de seus compatriotas genebrinos foram as que mais o entristeceram. Nas *Cartas escritas da montanha*, ele procurou rebater tais críticas retomando e esclarecendo os argumentos do *Contrato Social*. O autor reafirma que nesta obra sua intenção não fora a de julgar as religiões como verdadeiras ou falsas, nem como boas ou más em si mesmas, mas unicamente por suas relações com o Estado. Levando-se isto em consideração, sua opinião sobre os preceitos do Evangelho como sendo inúteis para o fortalecimento do corpo político jamais teriam o objetivo de negar a validade do cristianismo em todos os aspectos, uma vez que seus ensinamentos eram os mais adequados para o homem, embora não o fossem para o cidadão<sup>606</sup>. Algo que aborrecera Rousseau especialmente foi o fato de seus acusadores não terem percebido a diferenciação que ele havia feito entre as questões religiosas puramente espirituais e as que dizem respeito ao governo dos povos:

Ces distinctions sont de tous tems établies. On ne les a confondues que pour moi seul. En ôtant des Institutions nationales la Religion Chrétienne, je l'établis la meilleure pour le genre humain. L'Auteur de l'*Esprit des Loix* a fait plus; il a dit que la musulmane étoit la meilleure pour les contrées asiatiques. Il raisonneoit en politique, et moi aussi. Dans quel pays a-t-on cherché querelle, je ne dis pas à l'Auteur, mais au livre ? Pourquoi donc suis-je coupable, ou pourquoi ne l'étoit-il pas ? (OCR3, p. 706-707)<sup>607</sup>

Rousseau acrescentou uma nota na qual observa que *O Espírito das Leis* fora publicado pela primeira vez em Genebra sem que os responsáveis pela censura dos livros na cidade tivessem feito objeções à obra, tendo sido um pastor, inclusive, o revisor da edição. Certamente, Rousseau possuía motivos para se sentir injustiçado em sua própria terra natal, tanto mais porque acreditava que Montesquieu, um autor estrangeiro, tinha recebido nela um tratamento muito melhor. Entretanto, ele também estava sendo um pouco injusto para com o escritor francês, pois era

---

<sup>606</sup> Como Rousseau havia escrito no *Emílio*, há diferenças cruciais na formação do homem e na do cidadão, pois o que é bom para criar um é totalmente inapropriado para produzir o outro. Em se tratando da religião, algo semelhante pode ser dito. No *Contrato Social*, vê-se que a sociedade pode ser particular ou geral, ou seja, constituindo um corpo político determinado ou significando o conjunto mais amplo de toda a humanidade. Assim, o cristianismo é excelente para a educação espiritual do homem – como membro da “sociedade geral do gênero humano” –, mas causa efeitos indesejáveis na educação a ser dada ao cidadão de uma sociedade particular.

<sup>607</sup> *Cartas escritas da montanha*, carta I. [“Essas distinções sempre foram estabelecidas. Apenas em relação a mim é que elas foram confundidas. Retirando das instituições nacionais a religião cristã, estabeleço-a como a melhor para o gênero humano. O autor d'*O Espírito das Leis* fez mais; ele disse que a muçulmana era a melhor para as regiões asiáticas. Ele raciocinava como político, e eu também. Em qual país procuramos querela, não digo contra o autor, mas contra o livro? Por que então sou culpado, ou por que ele não o era?”]



sabido que Montesquieu não ficou imune às querelas movidas por jesuítas e jansenistas contra seu livro, o qual acabou por ser incluído na lista do *Index Librorum Prohibitorum* da Igreja Católica em 1751<sup>608</sup>. É claro que, não se deve esquecer, as repercussões da condenação das obras de Rousseau em Genebra e em Paris foram muito mais sérias do que as sofridas por Montesquieu, mas é verdade que ambos tiveram que pagar um preço pela ousadia de tratar a religião como um objeto de estudo político<sup>609</sup>.

### O uso instrumental da religião

No capítulo do *Contrato Social* sobre o Legislador, Rousseau mostrou como a religião serve de instrumento à política na origem das nações. No capítulo sobre a religião civil, que é um complemento natural dessa discussão<sup>610</sup>, o autor busca demonstrar como esse uso instrumental da religião é também de suma importância para a manutenção do corpo político. Para o filósofo, como foi visto, cabe ao soberano a autoridade para decidir o que é e o que não é de interesse público, regra que atinge igualmente a esfera religiosa. Rousseau diz que é do interesse do Estado que todos os cidadãos sigam os preceitos de uma profissão de fé civil, não exatamente como se eles fossem dogmas de uma religião, mas como sentimentos de sociabilidade que garantem a fidelidade dos indivíduos aos engagements assumidos por eles entre si e com a sociedade. Respeitando tais preceitos, o cidadão pode seguir as crenças de qualquer credo que desejar – exceto, é claro, as que contrariem a profissão de fé civil –, porque os dogmas da religião particular que ele escolhe “n’intéressent ni l’État ni ses membres qu’autant que ces dogmes se rapportent à la morale, et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui. (...) Car comme il [le Souverain] n’a point de compétence dans l’autre monde, quel que soit le sort des sujets dans la vie à venir ce n’est pas son affaire, pourvu qu’ils soient bons citoyens dans celle-ci.” (OCR3, p. 468)<sup>611</sup> No rol dos dogmas positivos da profissão de fé civil, Rousseau inclui

---

<sup>608</sup> Para um relato sobre essas querelas, ver Lacouture (2003, p. 293-316).

<sup>609</sup> Se Montesquieu conseguiu levantar contra si a ira das duas facções rivais do catolicismo, Rousseau desagradou diferentes denominações cristãs, dos católicos franceses aos protestantes genebrinos.

<sup>610</sup> De acordo com Robert Derathé (OCR3, p. 1.498), o próprio fato de que, no *Manuscrito de Genebra*, o esboço do capítulo sobre a religião civil foi escrito no verso das páginas dedicadas ao capítulo sobre o Legislador, é uma demonstração clara dessa complementaridade.

<sup>611</sup> [“não interessam nem ao Estado, nem aos seus membros, a não ser na medida em que esses dogmas ligam-se à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer em relação a outrem. (...) Pois, como ele [o soberano] não tem competência no outro mundo, qual seja a sorte dos súditos na vida por vir não é seu assunto, desde que eles sejam bons cidadãos nesta vida.”]

cinco: a existência de uma divindade poderosa, inteligente, beneficente, providente e providente; a vida após a morte; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis. O único dogma negativo resume-se à exclusão dos cultos intolerantes.

Como Rousseau chegou a elaborar esse conjunto de preceitos? O procedimento argumentativo desenvolvido no capítulo mostra que o olhar sobre a história teve um papel decisivo para a formulação da profissão de fé civil. O texto começa com uma exposição sobre as características das religiões dos povos antigos, avança para tratar das inovações trazidas pelo cristianismo, e prossegue com a discussão dos problemas concretos provocados pela convivência difícil das autoridades seculares e eclesiásticas nos Estados cristãos. Todos esses fatos históricos mencionados por Rousseau indicam que as diferentes religiões surgidas ao longo do tempo, quando consideradas sob a perspectiva de suas relações com a sociedade e o Estado, apresentam vantagens e também desvantagens ao funcionamento do corpo político, pois cada tipo, especialmente a religião do homem e a do cidadão, reforça um determinado comportamento nos indivíduos que pode ser benéfico em certos aspectos, mas prejudicial em outro. A história das religiões, em suma, aponta que espécies de culto devem ser desprezadas em nome da coesão do Estado, assim como quais preceitos são úteis à sua conservação. Diante disso, a tarefa que Rousseau se coloca é a de buscar uma opção a essas religiões que os homens vêm seguindo desde os tempos remotos, uma que seja capaz de combinar, tanto quanto possível, o que há de positivo nelas sem, entretanto, recair nos mesmos males que ele havia denunciado. Como salienta Thomaz Kawauche, a religião civil consiste em

uma solução prática para o problema que Rousseau se propõe discutir: como o cristianismo não pode assumir formas nacionais sem conseqüências sociais nocivas, e como as religiões nacionais são intolerantes quanto às diferenças entre corpos políticos em meio ao gênero humano, a religião civil se apresenta como um meio-termo adequado que ameniza a intolerância entre as nações ao mesmo tempo em que se apresenta como uma alternativa de profissão de fé mais adequada ao cidadão. (KAWAUCHE, 2007, p. 162)

Desse modo, a religião civil não se confundiria com a religião do cidadão, pois não se trataria de uma religião nacional exclusiva com dogmas específicos para apenas um determinado corpo político, nem com a religião do homem, porque não seria tão geral quanto ela para não perder de vista as sociedades particulares às quais se destinaria. Por ser “constituída de um credo mínimo, aceitável em qualquer nação, e visando apenas garantir que os seus seguidores sejam bons cidadãos e súditos fiéis (...), a religião civil não se prende a uma única sociedade – antes, ela visa

*societades particulares em geral.*” (KAWAUCHE, 2007, p. 138)

Para o conteúdo de todos os preceitos desse credo mínimo, com exceção daquele que versa sobre a santidade do contrato social e das leis, é possível encontrar precedentes em *O Espírito das Leis*, e a análise deles pode ajudar, por uma via indireta, a compreender melhor as razões que justificam cada um<sup>612</sup>. Porém, há uma diferença crucial entre a perspectiva de Montesquieu e a de Rousseau que deve ser mencionada logo de início. Na obra do escritor francês também se vê manifesta a preocupação de que a religião contribua, junto com as leis civis, para tornar os homens bons cidadãos<sup>613</sup>, mas há igualmente uma advertência para que não misture, na elaboração das leis, o sagrado e o profano, ou, nas palavras de Montesquieu, para que não se estatua por meio de leis religiosas o que deve ser feito por leis humanas, e vice-versa, pois os dois tipos de leis possuem naturezas distintas e não convém confundi-las<sup>614</sup>. Assim, se Montesquieu e Rousseau tinham idéias semelhantes sobre a importância política da crença em determinados preceitos religiosos, o primeiro não chegou a propor que o Estado estabelecesse qualquer tipo de dogma cuja observância poderia ser cobrada dos cidadãos, porque isto lhe pareceria um atentado à liberdade de crença e um abuso por parte do governante. Mais ainda, é muito difícil pensar que ele concordaria com as medidas propostas por Rousseau para assegurar a observância da profissão de fé civil, medidas que prescreviam o banimento dos que se recusassem a aceitá-la, e a pena de morte para os que fingissem adotá-la, mas posteriormente agissem de modo contrário a seus preceitos<sup>615</sup>. No caso da primeira medida, Rousseau explica que o “descrente” seria expulso

---

<sup>612</sup> No *Emílio*, ao longo da “Profissão de fé do vigário saboiano” (livro 4), também há precedentes para o conteúdo dos dogmas da religião civil, novamente com a exceção do quinto preceito positivo. Os dois primeiros artigos da profissão de fé do vigário – “une volonté meut l’univers et anime la nature” (OCR4, p. 576) e “la matiere müe selon de certaines loix me montre une intelligence” (OCR4, p. 578) – levam à crença em “une volonté puissante et sage (...) qui meut l’univers et ordonne toutes choses” (OCR4, p. 580-581), ou seja, Deus. Do terceiro artigo – “L’homme est donc libre dans ses actions et comme tel animé d’un substance immatérielle” (OCR4, p. 586-587) – deduz-se a vida após a morte – “la vie de l’ame ne commence qu’à la mort du corps” (OCR4, p. 590), assim como as diferentes situações de que os espíritos desfrutarão nela: “je ne saurois me rappeler après ma mort ce que j’ai été durant ma vie que je ne me rappelle aussi ce que j’ai senti, par consequent ce que j’ai fait, et je ne doute point que ce souvenir ne fasse un jour la félicité des bons et le tourment des méchants.” (OCR4, p. 590-591) Quanto à crítica contra a intolerância religiosa, ela se apresenta no exame que o vigário faz das religiões existentes (OCR4, p. 617 e ss.). Deve-se destacar que essas idéias desenvolvem-se no *Emílio* em um contexto diferente da discussão exposta no *Contrato Social*, e têm, portanto, uma finalidade própria que não se limita às considerações de cunho político.

<sup>613</sup> Ver *EL*, 24, XIV.

<sup>614</sup> Ver *EL*, 26, II.

<sup>615</sup> No séc. XIX, o liberal Benjamin Constant condenou duramente a religião civil de Rousseau justamente por vê-la como um ataque à liberdade individual: “Qu’est-ce que l’état, décidant des sentiments qu’il faut adopter ? Que m’importe que le souverain ne m’oblige pas à croire, s’il me punit de ce que je ne crois pas ? Que m’importe qu’il ne me frappe pas comme impie, s’il me frappe comme insociable ? Que m’importe que l’autorité s’abstienne des subtilités de la théologie, si elle se perd dans une morale hypothétique, non moins subtile, non moins étrangère à sa juridiction naturelle ? Je ne connais aucun système de servitude, qui ait consacré des erreurs plus funestes que

do Estado não sob a acusação de impiedade, mas porque seria considerado um indivíduo insociável, “incapable d’aimer sincerement les loix, la justice, et d’immoler au besoin sa vie à son devoir.” (OCR3, p. 468)<sup>616</sup> Por haver unido religião e política na profissão de fé civil, revestindo com um manto sagrado os deveres dos cidadãos para com o corpo político, o filósofo de Genebra juntou aquilo que Montesquieu concebia separadamente. Para este, a punição de cada crime deveria derivar da natureza particular do delito cometido, de modo que os crimes que chocam a religião teriam de ser penalizados com a privação das vantagens dadas por ela, sendo que a expulsão dos templos e do convívio com os fiéis poderia ser imposta a quem cometesse essa espécie de crime. Por outro lado, os indivíduos responsáveis por delitos contra a tranquilidade dos cidadãos estariam sujeitos ao exílio do Estado, uma vez que eles violaram a ordem social estabelecida<sup>617</sup>. Como na proposta de Rousseau a profissão de fé civil visa principalmente a assegurar que os cidadãos respeitem seus compromissos para com a sociedade, quem se nega a cumpri-la constitui uma ameaça à tranquilidade de seus compatriotas; é alguém, enfim, que deve ser privado das vantagens conferidas pelo pertencimento ao corpo político.

Feitas essas ressalvas, passemos ao exame do conteúdo dos preceitos da profissão de fé civil. Quanto ao que está implicado no primeiro deles, Montesquieu se pronunciou fazendo uma crítica às idéias de Pierre Bayle. Segundo Montesquieu, Bayle pretendia provar que era melhor ser ateu do que ser idólatra, pois seria menos perigoso não ter religião alguma do que ter uma ruim: “J’aimerois mieux, dit-il, que l’on dît de moi que je n’existe pas, que si l’on disoit que je suis un méchant homme.” (OCM2, p. 715)<sup>618</sup> Para o autor d’*O Espírito da Leis*, esse raciocínio constitui um sofisma, pois é indiferente ao gênero humano acreditar na existência de uma pessoa em particular, ao passo que é muito útil que se creia na existência de Deus. A razão disto é fácil

---

l’éternelle métaphysique du contrat social.” (CONSTANT, 1961, p. 129)

<sup>616</sup> [“incapaz de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, se necessário, sua vida pelo dever.”]

<sup>617</sup> Ver *EL*, 12, IV. Ver também *EL*, 25, XII: “Il faut éviter les lois pénales en fait de religion. Elles impriment de la crainte, il est vrai; mais comme la religion a ses lois pénales aussi qui inspirent de la crainte, l’une est effacée par l’autre. Entre ces deux craintes différentes, les âmes deviennent atroces.” (OCM2, p. 745)

<sup>618</sup> *EL*, 24, II. [“Eu preferiria, diz ele, que dissessem de mim que não existo, do que se dissessem que sou um homem mau.”] Montesquieu estava se referindo ao artigo CXV do primeiro tomo dos *Pensamentos diversos* de Bayle, no qual o autor cita Plutarco para defender a opinião de que se ofende mais a Deus acreditando nele à maneira dos supersticiosos, do que ao se negar que ele exista: “Je ne puis assez m’étonner, (dit-lui) qu’on die que l’Atheisme est une impiété: cela se devoit dire de la superstition, & non pas de l’Atheisme (...). Pour moi j’aimerois bien mieux que tous les hommes du monde dissent, que jamais Plutarque n’a été, que s’ils disoient, Plutarque est un homme inconstant, léger, colere, qui se ressent des moindres offenses, qui se met en mauvaise humeur pour rien, qui se fâche, si on ne l’appelle aux belles assemblées, qui se met aux champs, si quelqu’un ayant des affaires, ne lui est pas venu faire la cour au matin ; c’est un homme qui vous déchireroit à belles dents, si vous aviez passé à côté de lui sans l’aborder & lui saluer, il feroit prendre vôtre fils, & lui feroit donner la gêne en son logis, ou dès la nuit suivante, il feroit lâcher des bêtes sauvages sur vos terres pour en ravager les fruits.” (BAYLE, 1683, p. 339-340)

de compreender. Quando não se considera que há uma divindade, retira-se disto a consequência de que o ser humano é independente, ou então, o que é pior, gera-se um sentimento de revolta nele, dado que lhe falta uma figura de autoridade onipotente à qual ele teria que prestar contas de seus atos. Como é perceptível, o argumento que Montesquieu desenvolve nesse contexto não tem qualquer pretensão teológico-metafísica de provar a existência divina<sup>619</sup>; bem ao contrário, seu intuito é apenas o de justificar a utilidade política da fé em Deus, na medida em que a religião serve como motivo repressor da conduta dos indivíduos. Por isto, a despeito dos males que as religiões possam eventualmente causar à humanidade, os bens que elas produzem não devem ser esquecidos, entre eles o de colocar obstáculos a que os homens prejudiquem uns aos outros mais do que fariam caso não tivessem o freio do temor a Deus para detê-los. Esse princípio, Montesquieu ressalta, é especialmente válido no tocante aos que governam o povo, pois “Un prince qui aime la religion et qui la craint, est un lion qui cède à la main qui le flatte, ou à la voix qui l’apaise : celui qui craint la religion et qui la hait, est comme les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les empêche de se jeter sur ceux qui passent : celui qui n’a point du tout de religion, est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu’il déchire et qu’il dévore.” (OCM2, p. 715-716)<sup>620</sup> Portanto, Bayle estava equivocado, e talvez não seja impróprio dizer que, pelo menos politicamente falando, Montesquieu concordaria com o dito de Voltaire, segundo o qual “se Deus não existisse, seria preciso inventá-lo”<sup>621</sup>, isto para dar aos membros do Estado a perspectiva de

---

<sup>619</sup> Se há em *O Espírito das Leis* uma reflexão desse tipo, ela deve ser buscada no primeiro capítulo da obra, no qual Montesquieu condena o “grande absurdo” daqueles que dizem que uma fatalidade cega produziu um universo ordenado dotado de seres inteligentes, e relaciona as leis pelas quais a natureza funciona à sabedoria e ao poder da divindade criadora. É interessante cotejar os termos empregados por Montesquieu com aqueles presentes na “Profissão de fé do vigário saboiano”, onde Rousseau critica os argumentos dos materialistas para explicar o cosmos: “Que d’absurdes suppositions pour déduire toute cette harmonie de l’aveugle mécanisme de la matière mûe fortuitement ! Ceux qui nient l’unité d’intention qui se manifeste dans les rapports de toutes les parties de ce grand tout ont beau couvrir leur galimatias d’abstractions, de coordinations, de principes généraux, de termes emblématiques, quoi qu’ils fassent, il m’est impossible de concevoir un système d’êtres si constamment ordonnés, que je ne conçoive une intelligence qui l’ordonne. Il ne dépend pas de moi de croire que la matière passive et morte a pu produire des êtres vivans et sentans, qu’une fatalité aveugle a pu produire des êtres intelligens, que ce qui ne pense point a pu produire des êtres qui pensent.” (OCR4, p. 580)

<sup>620</sup> *EL*, 24, II. [“Um príncipe que ama a religião e que a teme, é um leão que cede à mão que o afaga ou à voz que o apazigua; aquele que teme a religião e a odeia, é como as feras selvagens que mordem a corrente que as impede de se lançarem sobre os que passam; aquele que não tem religião alguma, é um animal terrível que só sente sua liberdade quando estraçalha e devora.”] Em *A Nova Heloísa*, parte 5, capítulo V, Rousseau também apresenta o temor a Deus como um fator decisivo para deter os poderosos em seus maus desígnios: “Ce Système [l’athéisme] est naturellement désolant; s’il trouve des partisans chez les Grands et les riches qu’il favorise, il est par tout en horreur au peuple opprimé et misérable, qui voyant délivrer ses tyrans du seul frein propre à les contenir, se voit encore enlever dans l’espoir d’une autre vie la seule consolation qu’on lui laisse en celle-ci.” (OCR2, p. 592)

<sup>621</sup> Ver a *Epístola ao autor do Livro dos Três Impostores*, escrita por Voltaire em 1770.

um olhar inescapável sobre sua conduta neste mundo<sup>622</sup>.

Os conteúdos dos três dogmas seguintes da profissão de fé civil estão intimamente ligados. Para Montesquieu, a crença na vida após a morte pode ter boas ou más conseqüências, de acordo com o tipo de existência que se espera ter nela. Vê-se isto com mais clareza por meio de alguns exemplos citados pelo autor: “La religion de Confucius nie l’immortalité de l’âme; et la secte de Zénon ne la croyoit pas. Qui le droit? ces deux sectes ont tiré de leurs mauvais principes des conséquences, non pas justes, mais admirables pour la société. (...) La religion des Tao et des Foë croit l’immortalité de l’âme; mais de ce dogme si saint, ils ont tiré des conséquences affreuses.” (OCM2, p. 729)<sup>623</sup> Montesquieu pensava que a crença na imortalidade, tal como ela se inseria no contexto das religiões orientais, notadamente na Índia, chegava ao extremo de estimular os fiéis a buscar a morte para servir, no outro mundo, a seus entes queridos já falecidos. Embora na China essa prática não fosse comum, os preceitos que a embasavam não deixaram de causar preocupação nos intelectuais do país, entre eles um filósofo cujas palavras, citadas por Montesquieu, rejeitavam a doutrina de Foë por causa de suas implicações morais e políticas indesejáveis. Para esse filósofo, as idéias de Foë arrancavam dos corações a virtude do amor aos parentes, isto porque implicavam a negligência quanto aos cuidados com o corpo, considerado um simples domicílio passageiro para a alma imortal. Uma vez que os ritos ligados à conservação dos corpos dos membros da família eram importantes para manter firmes os laços entre os indivíduos, o desdém pela matéria contido no pensamento de Foë representava um grave perigo para a

---

<sup>622</sup> Nas palavras de Antônio Carlos dos Santos, a religião “está para Montesquieu assim como Deus está para Pascal: trata-se de uma questão instrumental, de cálculo, de perdas e ganhos. Em outros termos, a crença numa religião é um fator de ordem e de equilíbrio político para a sociedade, que livra os homens do medo por meio da diminuição de sua animalidade natural. Sem a religião, as pessoas podem perder o senso de referência, o ponto de orientação, e a sociedade, então, estaria estraçalhada pelas pressões das forças animais divergentes. Isto significa que o sagrado é fonte de norma e de harmonia social.” (SANTOS, 2006, p. 276)

<sup>623</sup> *EL*, 24, XIX. [“A religião de Confúcio nega a imortalidade da alma; e a seita de Zenão não acreditava nela. Quem diria? Estas duas seitas tiraram de seus maus princípios conseqüências não justas, mas admiráveis para a sociedade. (...) A religião dos Tao e dos Foë crê na imortalidade da alma; mas, deste dogma tão santo, eles tiraram conseqüências terríveis.”] Confúcio (551-478 a.C.), segundo a lenda, nasceu em uma família nobre. Após ter se desiludido trabalhando como primeiro-ministro de um príncipe dissoluto, partiu junto com seus discípulos para ensinar sua doutrina, que consistia basicamente na pregação da benevolência como a força mais efetiva para a harmonização da vida na terra, e na relação correta entre os nomes das coisas e as ações que lhes são correspondentes. Zenão de Kition (336-264 a.C.) foi o iniciador da escola filosófica do estoicismo, tendo ensinado no Pórtico (*Stoa*) de Peisianactos, em Atenas. Zenão dizia que o acaso não existe e que o universo é determinado por leis naturais, de modo que a virtude é o único bem digno de ser almejado pelo homem, pois ela consiste em uma vontade que está de acordo com a natureza. O Tao mencionado por Montesquieu fazia parte da corrente de pensamento ligada ao nome de Laokiuin, também conhecido como Lao Tsé, que consiste em uma figura mítica; as idéias relacionadas a ele difundiram-se na China entre os séculos IV e III a.C., e valorizavam a crença na ordem da natureza, no céu e na terra. Já Foë era o nome dado pelos chineses ao indiano Sidarta Gautama, o Buda (563-483 a.C.), cujos ensinamentos foram introduzidos na China no período Han, por volta de 67 d.C.

sociedade chinesa.

Mas não era somente isto. Em um ponto anterior d'*O Espírito das Leis*, Montesquieu havia relacionado as idéias de repouso e vazio, próprias do budismo, às características do clima onde elas nasceram. Segundo ele, o sistema metafísico de Foë, ao conceber a inação completa como o estado mais perfeito e desejável para o homem, favoreceu a preguiça naturalmente provocada pelo clima da Índia, o que causou inúmeros malefícios para o povo do país. Em contrapartida, os governantes chineses mereciam elogios por terem sabido combater os maus efeitos do clima: “Les législateurs de la Chine furent plus sensés lorsque, considérant les hommes, non pas dans l'état paisible où ils seront quelque jour, mais dans l'action propre à leur faire remplir les devoirs de la vie, ils firent leur religion, leur philosophie et leurs lois toutes pratiques. Plus les causes physiques portent les hommes au repos, plus les causes morales les en doivent éloigner.” (OCM2, p. 480)<sup>624</sup> Pelo menos na esfera da religião oficial, Montesquieu considerava que os chineses haviam conseguido encontrar um sistema bastante adequado aos propósitos do Estado.

No caso das religiões cujos ensinamentos apresentam a vida após a morte como um estado de bem-aventurança ou de punição de acordo com o comportamento de cada pessoa neste mundo, a situação é diferente. Montesquieu afirma que, do ponto de vista da ordem social, é conveniente que a idéia de um lugar de recompensas no além também implique necessariamente a idéia de um local de penas: “quand on espère l'un sans craindre l'autre, les lois civiles n'ont plus de force.” (OCM2, p. 725)<sup>625</sup> Afinal, as pessoas que estão certas de que terão benefícios na outra vida independentemente de sua conduta como cidadãos, não temerão as leis feitas pelos homens. Para elas, as mais terríveis punições que o legislador tiver estabelecido para os crimes cometidos no Estado deixarão de existir tão logo adentrem a felicidade da esfera sobrenatural. Nem mesmo o temor da morte, assustador para quem não compartilha de suas crenças, será capaz de perturbá-las. O melhor, então, é que os indivíduos considerem-se responsáveis por seu destino futuro, de maneira que tenham em mente a necessidade de serem bons nesta vida para merecerem recompensas na próxima. Quando isto não está posto nos preceitos da religião seguida pelos cidadãos, Montesquieu propõe que cabe às leis civis suprir essa falta. A severidade delas deve

---

<sup>624</sup> *EL*, 14, V. [“Os legisladores da China foram mais sensatos quando, considerando os homens não no estado tranqüilo no qual eles estarão algum dia, mas na ação própria a fazê-los cumprir os deveres da vida, fizeram sua religião, sua filosofia e suas leis totalmente práticas. Quanto mais as causas físicas levam os homens ao repouso, mais as causas morais devem afastá-los dele.”]

<sup>625</sup> *EL*, 24, XIV. [“quando esperamos um sem temer o outro, as leis civis não têm mais força.”]

aumentar na medida em que os preceitos religiosos são fracos para reprimir os crimes, o que explica, por exemplo, o extremo rigor das leis no Japão, onde a religião não incluía a existência do paraíso nem do inferno. Antecipando Rousseau, então, Montesquieu discerniu muito bem a utilidade política a ser extraída dos dogmas da vida após a morte, da felicidade dos justos e do castigo dos maus; porém, diferentemente do que sugeriria o autor do *Contrato Social*, ele preferia que as próprias religiões estabelecessem esses dogmas, cuja ausência teria de ser compensada pela legislação civil, e não por uma profissão de fé instituída pelo soberano.

Uma questão interessante levantada por Hilail Gildin sobre tais dogmas é a seguinte: se a profissão de fé civil institui a crença na vida após a morte, ela não estaria sujeita à mesma objeção feita por Rousseau ao cristianismo, isto é, a de que seus aderentes seriam conduzidos a se preocupar mais com sua vida futura do que com sua vida terrena? Para Gildin, a busca pela resposta de Rousseau a esse problema deve passar pelo resgate de suas afirmações sobre a impossibilidade da existência de um povo formado por verdadeiros cristãos. Como o filósofo propôs, uma sociedade assim não se constituiria de seres humanos, tamanho seria o grau de perfeição exigido de seus membros. Na realidade, unicamente os cristãos “impuros” poderiam compor uma sociedade concreta, pessoas que seriam muito menos “além-mundanas” do que a doutrina de sua religião esperaria que fossem:

The impure adherents of pure religion may be better citizens because of their impurity than pure adherents of pure religion would be, if they could exist. The theoretical incompatibility between the religion of man and the requirements of political society is not a practical incompatibility. The imperfect adherents of true Christianity, just because they are imperfect adherents of it, can perfectly well combine a concern for the afterlife with a belief in the sanctity of the social contract and the laws. (GILDIN, 1983, p. 189)<sup>626</sup>

Essa é uma maneira de se resolver a questão, mas há também outra diferente da apontada por Gildin. Rousseau escreveu ao arcebispo de Paris que “la croyance des hommes détermine leur morale, et que des idées qu’ils ont de la vie à venir dépend leur conduite en celle-ci.” (OCR4, p. 973)<sup>627</sup> Por meio do dogma da vida após a morte ligado aos dogmas estipulando a recompensa dos justos e a punição dos maus, Rousseau pretendia que os cidadãos agissem de maneira a fazer

---

<sup>626</sup> [“Os adeptos impuros da religião pura seriam melhores cidadãos por causa de sua impureza, do que os adeptos puros da religião pura seriam, caso pudessem existir. A incompatibilidade teórica entre a religião do homem e as exigências da sociedade política não é uma incompatibilidade prática. Os adeptos imperfeitos do verdadeiro cristianismo, justamente porque eles são adeptos imperfeitos dele, podem perfeitamente bem combinar uma preocupação com a outra vida e uma crença na santidade do contrato social e das leis.”]

<sup>627</sup> *Carta a Christophe de Beaumont*. [“a crença dos homens determina sua moral, e que das idéias que eles têm da vida futura depende sua conduta nesta vida.”]



por merecer a bem-aventurança no além, assim como o cristianismo pregava a necessidade de que seus seguidores se comportassem virtuosamente para ganhar um lugar no Reino dos Céus. Porém, e esse é o ponto importante, as virtudes cristãs requeridas para a salvação do homem seriam as mesmas que os cidadãos deveriam praticar para receber a recompensa dos justos? O cristianismo fala da humildade, da caridade, da não-violência e do desapego às coisas materiais como qualidades apropriadas aos bons cristãos que almejam o paraíso, mas o que Rousseau deseja é que os indivíduos incorporem valores morais que os levem a servir ao Estado com devoção<sup>628</sup>. Ainda que ele admirasse a doutrina do Evangelho, o catálogo de virtudes do cidadão tinha de dar primazia ao amor pela sociedade, pelas leis e pelos compatriotas. Esse “catecismo cívico”<sup>629</sup> certamente teria de ser difundido por meio da educação recebida desde cedo pelos membros da república, e moldaria o modo como eles conceberiam não apenas sua vida na terra, mas também sua existência futura. Assim, se tanto a religião cristã quanto a profissão de fé civil estimulam seus adeptos a pensar na vida após a morte, a diferença essencial está em que a primeira o faz desestimulando o interesse nos assuntos da “cidade dos homens”, ao passo que a segunda incute a crença de que para ser digno das bençãos no mundo vindouro, é preciso ter sido um bom cidadão neste<sup>630</sup>.

Passando, enfim, ao conteúdo do único dogma negativo da profissão de fé civil, vê-se que

---

<sup>628</sup> Tal devoção deveria suplantar, inclusive, outros sentimentos que fossem contrários ao bem público, mesmo quando se tratasse de escolher entre a família e a pátria. Ver a carta a M. de Franquières, texto em que Rousseau busca na Roma antiga um exemplo notável de virtude cívica: “Ce mot de vertu signifie *force*. Il n’y a point de vertu sans combat, il n’y a en point sans victoire. La vertu ne consiste pas seulement à être juste, mais à l’être en triomphant de ses passions, en régnant sur son propre cœur. (...) Brutus faisant mourir ses enfans pouvoit n’être que juste. Mais Brutus étoit un tendre père; pour faire son devoir il déchira ses entrailles, et Brutus fut vertueux.” (OCR4, p. 1.143) Lúcio Júnio Brutus foi o lendário fundador da república romana, líder dos que depuseram o rei Tarquínio, o Soberbo, em 509 a.C. Eleito cônsul do novo regime, Brutus teve logo de enfrentar uma conspiração que pretendia restaurar a monarquia. Entre os conspiradores estavam seus filhos Tito e Tibério, os quais foram presos e condenados à morte como traidores da república pelo próprio cônsul. Nos fragmentos intitulados “Da honra e da virtude” (nº. 10), Rousseau deplorou os “gracejos” feitos por Santo Agostinho a propósito do “grande e belo ato de virtude” de Brutus, demonstrando a distância que havia entre a moral cristã e aquela que devia animar os espíritos dos bons cidadãos: “Les Pères de l’Eglise n’ont pas su voir le mal qu’ils faisoient à leur cause en fletrissant ainsi tout ce que le courage et l’honneur avoient produit de plus grand; à force de vouloir elever la sublimité du christianisme ils ont appris aux chretiens à devenir des hommes lâches” (OCR3, p. 506).

<sup>629</sup> Na *Carta a Voltaire sobre a providência*, após ter falado de seu desejo de que cada Estado tivesse um código moral, ou uma espécie de profissão de fé civil, Rousseau sugeriu a Voltaire que se ocupasse desse projeto: “Vous nous avez donné dans votre *Poëme sur la Religion naturelle* le Catéchisme de l’homme : donnez-nous maintenant, dans celui que je vous propose, le Catéchisme du Citoyen.” (OCR4, p. 1.074) Posteriormente, o próprio Rousseau se incumbiu da tarefa recomendada ao escritor francês.

<sup>630</sup> Ver *MG*, “Da religião civil”: “Dans tout etat qui peut exiger de ses membres le sacrifice de leur vie celui qui ne croit point de vie à venir est nécessairement un lâche ou un fou; mais on ne sait que trop à quel point l’espoir de la vie à venir peut engager un fanatique à mépriser celle-ci. Otez ses visions à ce fanatique et donnez-lui ce même espoir pour prix de la vertu vous en ferez un vrai citoyen.” (OCR3, p. 336)

ele se expressa na proibição dos cultos intolerantes. Também neste caso, o que se tem em mira é uma motivação política básica, a de impedir que as dissensões religiosas perturbem a ordem na sociedade. Montesquieu diz que se o Estado permite a existência de diversas religiões em seu interior, é preciso que ele faça com que elas tolerem umas às outras. Sua convivência pacífica tem de ser assegurada pelas leis, para não se correr o risco de que, uma delas sendo reprimida, aconteça de ela se tornar tirânica em relação às demais se conseguir atingir a condição de credo predominante: “Il est donc utile que les lois exigent de ces diverses religions, non seulement qu’elles ne troublent pas l’État, mais aussi qu’elles ne se troublent pas entre elles.” (OCM2, p. 744)<sup>631</sup> A liberdade de crença justifica-se, assim, pelos benefícios que ela traz ao bom relacionamento dos membros do Estado. Como no tocante a outros aspectos da conduta dos cidadãos, essa liberdade só existe por causa das leis que a garantem, e estas devem limitá-la quando seu exercício significar que os adeptos de um determinado culto estejam em posição de prejudicar os que professam uma religião diferente da deles. Por esta razão, Montesquieu propõe que o Estado pode se recusar a aceitar uma nova religião em seu território, sobretudo caso se trate de uma que realize grandes esforços para se propagar, pois são justamente os credos mais intolerantes os que demonstram o maior zelo por se estabelecer em outros lugares. Neste sentido, “ce sera une très bonne loi civile, lorsque l’État est satisfait de la religion déjà établie, de ne point souffrir l’établissement d’une autre. (...) Voici donc le principe fondamental des lois politiques en fait de religion. Quand on est maître de recevoir dans un État une nouvelle religion, ou de ne la pas recevoir, il ne faut pas l’y établir; quand elle y est établie, il faut la tolérer.” (OCM2, p. 744)<sup>632</sup>

Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau defende um procedimento que ele parece ter extraído diretamente desse princípio definido por Montesquieu. Após ter advogado a causa da tolerância religiosa, reconhecendo que não há problema algum em que se professe crenças divergentes acerca de pontos de fé não fundamentais, tal como fizera no *Contrato Social*, ele

---

<sup>631</sup> *EL*, 25, IX. [“Portanto, é útil que as leis exijam dessas diversas religiões não somente que elas não perturbem o Estado, mas também que não se perturbem entre si.”] O tema da tolerância é um dos mais importantes no pensamento de Montesquieu, e pode ser encontrado desde as *Cartas persas* até os últimos escritos do autor. Para um estudo bastante abrangente sobre as relações entre a tolerância e a política em Montesquieu, ver Santos (2006).

<sup>632</sup> *EL*, 25, X. [“será uma lei civil muito boa, quando o Estado estiver satisfeito com a religião já estabelecida, não permitir o estabelecimento de uma outra. (...) Eis, portanto, o princípio fundamental das leis políticas em matéria de religião. Quando se é senhor de receber em um Estado uma nova religião, ou de não recebê-la, não é preciso estabelecê-la; quando ela está estabelecida, é preciso tolerá-la.”] A fim de acalmar os críticos de plantão, Montesquieu acrescentou uma nota para declarar que não incluía o cristianismo nesse princípio, porque a religião cristã é o “primeiro bem”.

admite que é um direito do Estado julgar sobre a conveniência de permitir ou não um novo culto:

je ne crois pas (...) qu'on puisse légitimement introduire en un pays des Religions étrangères sans la permission du Souverain; car si ce n'est pas directement désobéir à Dieu, c'est désobéir aux Loix et qui désobéit aux Loix désobéit à Dieu. (...) Quant aux Religions une fois établies ou tolérées dans un pays, je crois qu'il est injuste et barbare de les y détruire par la violence, et que le Souverain se fait tort à lui-même en maltraitant leurs sectateurs. Il est bien différent d'embrasser une Religion nouvelle, ou de vivre dans celle où l'on est né; le premier cas seul est punissable. On ne doit ni laisser établir une diversité de cultes, ni proscrire ceux qui sont une fois établis; car un fils n'a jamais tort de suivre la Religion de son pere. (OCR4, p. 978)<sup>633</sup>

Rousseau prossegue mencionando o argumento de que se deve buscar a preservação da tranquilidade pública, objetivo que está em total contradição com os atos dos perseguidores. Ele invoca então o exemplo do protestantismo na França para ilustrar suas idéias. Para o filósofo, é só nos momentos em que a intolerância entra em cena que se verificam problemas, seja quando os membros da religião dominante oprimem os grupos mais fracos, seja quando as minorias religiosas são intolerantes por princípio e incapazes de conviver com as demais. Assim, os protestantes franceses nunca tiveram a iniciativa de perturbar a ordem no país, mas apenas se defenderam quando atacados. Rousseau até concorda que, sendo originalmente um culto estrangeiro, o protestantismo não tinha o direito legal de se estabelecer na França. Contudo, por haver se difundido gradativamente entre os franceses, e mais ainda, por haver recebido do governo a permissão para ser professada livremente – por meio do Édito de Nantes – a religião protestante conquistou uma condição legítima na França, de forma que eram injustas as perseguições sofridas por seus membros desde que se revogou o Édito sem que eles fossem consultados<sup>634</sup>.

Rousseau considerava tão decisivo o combate à intolerância, que o dogma negativo da profissão de fé civil foi o único a receber um comentário específico no *Contrato Social*. Segundo o autor, não se pode separar a intolerância civil da religiosa, porque é impossível para os indivíduos conviverem em paz quando vêem uns aos outros como seres impuros que maculam toda a comunidade com sua presença. Aqueles que são considerados condenados por impiedade

---

<sup>633</sup> [“não creio (...) que se possa legitimamente introduzir em um país religiões estrangeiras sem a permissão do soberano, pois se isso não é desobedecer diretamente a Deus, é desobedecer às leis, e quem desobedece às leis desobedece a Deus. (...) Quanto às religiões, uma vez estabelecidas ou toleradas em um país, creio que seria injusto e bárbaro destruí-las pela violência, e que o soberano causa um mal a si mesmo ao maltratar seus seguidores. Abraçar uma nova religião é muito diferente de viver naquela em que nascemos, e só o primeiro caso merece punição. Não se deve nem deixar estabelecer uma diversidade de cultos, nem proscriver aqueles que já se acham estabelecidos, pois um filho jamais erra ao seguir a religião de seu pai.”]

<sup>634</sup> O Édito de Nantes foi promulgado em 1598 por Henrique IV, e revogado em 1685 por Luís XIV.

não podem merecer a estima de seus compatriotas: “les aimer seroit haïr Dieu qui les punit; il faut absolument qu’on les ramene ou qu’on les tourmente.” (OCR3, p. 469)<sup>635</sup> Além de prejudicar gravemente a coesão social, minando os laços entre os cidadãos, a intolerância teológica tem também um outro efeito nocivo para o corpo político, visto anteriormente na análise do cristianismo, que é o de conceder aos sacerdotes uma proeminência dentro do Estado capaz de colocá-los acima até do soberano, mesmo em questões temporais, de maneira que os governantes transformam-se em simples cumpridores das ordens do clero. Para evitar todos esses males, portanto, a única saída é adotar o princípio da tolerância, principalmente em uma época na qual é impraticável manter uma religião nacional exclusiva. Todos os credos devem ser admitidos, desde que não impeçam os cidadãos de cumprirem seus deveres para com o Estado. Em compensação, os intolerantes merecem o banimento, por serem tão insociáveis quanto os que se recusam a seguir os dogmas positivos da profissão de fé civil: estes, por não serem dignos de confiança; aqueles, por não confiarem em quem não compartilha de suas crenças.

Dentre esses dogmas positivos, o quinto merece uma atenção especial, por que é nele que se manifesta mais incisivamente o uso instrumental da religião sugerido no *Contrato Social*. Como foi dito, não existe precedente para ele em *O Espírito das Leis*, haja vista que seu autor não era um representante do contratualismo. A declaração de Montesquieu que mais se aproxima do conteúdo desse dogma encontra-se nas *Cartas persas*, onde Usbek escreve a Rhedi:

il est quelquefois nécessaire de changer certaines lois. Mais le cas est rare, et, lorsqu’il arrive, il n’y faut toucher que d’une main tremblante : on y doit observer tant de solennités et apporter tant de précautions que le peuple en conclue naturellement que les lois sont bien saintes, puisqu’il faut tant de formalités pour les abroger. (...) Quelles que soient les lois, il faut toujours les suivre et les regarder comme la conscience publique, à laquelle celle des particuliers doit se conformer toujours. (OCM1, p. 323)<sup>636</sup>

Também como no caso dos outros preceitos da profissão de fé civil, não se deve ver nas palavras de Montesquieu a fixação de um dogma, mas apenas a constatação de um dado político relevante. No romance epistolar, o persa salienta que o respeito à legislação precisa ser garantido tanto para que se obedeça às leis vigentes, quanto para que não se pense que se pode alterá-las a qualquer

---

<sup>635</sup> [“amá-los seria odiar Deus que os pune; de qualquer modo, é preciso que sejam reconduzidos ou atormentados.”]

<sup>636</sup> *Cartas persas*, carta CXXIX. [“algumas vezes, é necessário mudar certas leis. Mas o caso é raro e, quando ele chega, somente se deve tocar nelas com mão trêmula: devem-se observar aí tantas solenidades, e tomar tantas precauções, que o povo conclua naturalmente que as leis são muito santas, uma vez que é preciso tantas formalidades para revogá-las. (...) Quaisquer que sejam as leis, é preciso sempre segui-las e observá-las como a consciência pública, à qual a dos particulares deve sempre se conformar.”]

momento. Se os homens chegarem ao ponto de enxergar as leis como santas, isto será um modo eficaz de evitar a leviandade na condução da atividade legislativa, cujos efeitos são ruins em qualquer forma de governo, mas tornam-se catastróficos para a liberdade política quando se radicaliza na arbitrariedade do despotismo que Montesquieu não se cansava de denunciar.

Ao estabelecer o dogma da santidade do contrato social e das leis, Rousseau é ainda mais enfático do que Montesquieu na proposição de um meio para assegurar a perenidade da constituição do corpo político. O que ocorre nele é a sacralização planejada de elementos criados artificialmente pelos homens e que, portanto, nada têm de sagrados em si mesmos. No trecho da *Carta a Christophe de Beaumont* citado logo acima, o autor demonstra o tipo de crença que deveria estar difundida entre os cidadãos de uma república na medida em que esse dogma fosse internalizado, ou seja, a de que “qui désobéit aux Loix désobéit à Dieu”. Para tanto, seria necessário que o Legislador tivesse cumprido bem sua tarefa no momento da fundação do Estado, dando sábias leis ao povo como se elas tivessem emanado da boca dos deuses. Assim que o Estado atingisse sua forma fixa e estável, a obra do Legislador devia ser dada como acabada, e a partir de então todos os cuidados repousariam na manutenção de suas instituições<sup>637</sup>. Quanto mais os cidadãos venerassem as leis sob as quais viviam como homens livres, mais facilmente essa meta seria alcançada, pois diminuiria a tentação de abalarem, ainda que involuntariamente, os alicerces da boa ordem pública. Dessa maneira, Rousseau pretendia elevar as leis e o pacto social à condição de objetos sagrados nos vários sentidos que a palavra latina *sacer* continha, como coisas dignas de profunda reverência, e também como algo intocável e inviolável. Graças a tal estratégia, dar-se-ia um passo importante para resolver a questão da quadratura do círculo mencionada anteriormente, pois que melhor modo há para se colocar a lei acima dos homens<sup>638</sup> do que a transfigurando em um mandamento a ser religiosamente observado?

Não foi à toa que Rousseau escolheu a pena de morte como punição mais adequada para os indivíduos que se descobrisse estarem somente fingindo acreditar nos dogmas da profissão de

---

<sup>637</sup> Ver as *Cartas escritas da montanha*, oitava carta: “Dans les États où le Gouvernement et les Loix ont déjà leur assiette, on doit autant qu’il se peut éviter d’y toucher, et surtout dans les petites Républiques, où le mondre ébranlement désunit tout. L’aversion des nouveautés est donc généralement bien fondée” (OCR3, p. 846).

<sup>638</sup> O Legislador seria uma exceção nesse caso? Sob certos aspectos, pode-se dizer que o Legislador está acima do soberano, pois é ele que elabora as leis que a assembleia popular sanciona porque foi persuadida a aceitá-las como preceitos ordenados pela divindade. Entretanto, do ponto de vista da obediência às leis, não parece correto supor que o Legislador estaria acima delas no sentido de que seria isento de observá-las, pois haveria uma contradição se ele as apresentasse como tendo saído da boca dos imortais – e por isto mesmo representando regras sagradas para a sociedade – para ignorá-las em seguida. Assim, uma vez que tenham recebido a aprovação do soberano, as leis se tornam obrigatórias para todos, até mesmo para o Legislador enquanto ele fizer parte da comunidade política.

fé civil. De acordo com o autor, eles teriam cometido o pior crime de todos, o de mentir diante das leis que eles tinham de venerar como sagradas. Na outra parte do *Contrato Social*<sup>639</sup> em que a pena de morte fora mencionada, Rousseau a reservou aos malfeitores que, por haverem atacado o direito social, converteram-se em rebeldes e traidores da pátria. Seus delitos são os de verdadeiros inimigos do Estado, do qual eles deixam de fazer parte ao violarem suas leis fundamentais. A gravidade dos atos desses homens é tão grande, que a própria conservação do corpo político se torna incompatível com a existência deles, de forma que é preciso que desapareçam para que o Estado permaneça. No processo judicial movido contra esses traidores, portanto, prova-se que eles romperam o tratado social, e define-se que deverão ser exilados do território nacional, ou então mortos como inimigos públicos. Confrontando-se essas considerações com as do capítulo sobre a religião civil, percebe-se que nos dois casos trata-se de justificar a execução de quem se revelou infiel à sociedade. Talvez possa parecer que o fato de mentir sobre a crença nos artigos da profissão de fé civil não é tão sério quanto cometer um crime contra o Estado, mas não se deve esquecer que Rousseau compreendia a adesão íntima dos cidadãos às leis como uma condição essencial para a manutenção do corpo político. Sobre isto, basta recordar a crítica do filósofo à indiferença com a qual os verdadeiros cristãos cumpriam seus deveres. Assim, a mentira dos falsos “crentes” teria de ser castigada exemplarmente, a fim de que ela não lançasse uma semente daninha capaz de corromper a aliança genuína e sincera que deveria vigorar entre os cidadãos<sup>640</sup>.

Para se criar e perpetuar essa aliança, enfim, a instituição da religião civil mostra-se um instrumento de vital importância. A cidadania bem sucedida, como um comentador de Rousseau escreveu, “needs not just self-interest and abstract principle, but also things like shared symbolism, tradition, music and ritual.” (BERTRAM, 2004, p. 189)<sup>641</sup> Sem elas, os indivíduos até

---

<sup>639</sup> Ver *CS*, 2, V.

<sup>640</sup> Em *A Nova Heloísa*, parte 5, carta V, onde Saint-Preux escreve ao Lorde Eduardo sobre o ateísmo de M. de Wolmar, Rousseau inseriu a seguinte nota: “voici bien nettement mon propre sentiment sur ce point. C’est que nul vrai croyant ne sauroit être intolérant ni persécuteur. Si j’étois magistrat, et que la loi portât peine de mort contre les athées, je commencerois pour faire bruler comme tel quiconque en viendroit dénoncer un autre.” (OCR2, p. 589) Haveria aí uma contradição com o que se prescreve no *Contrato Social* sobre a punição devida aos descrentes na existência da divindade? É o que Robert Derathé parece estar sugerindo quando remete os leitores do capítulo sobre a religião civil a esse trecho d’*A Nova Heloísa*, em uma nota para a edição da Pléiade (OCR3, p. 1.505). Contudo, o que Rousseau faz no romance não é desmentir de antemão o que dirá no *Contrato Social*, e sim defender um procedimento para prevenir os problemas ligados à intolerância religiosa. Sem dúvida, é necessário que a república descubra e puna os ateus que estejam agindo contra as leis, mas isto não pode ser feito estimulando-se a prática da delação entre os cidadãos. Caso ela seja admitida, corre-se o risco de promover as desavenças pessoais, a desconfiança mútua e as falsas acusações por motivos mesquinhos, colocando-se em xeque a tranquilidade pública.

<sup>641</sup> [“precisa não somente de auto-interesse e de princípios abstratos, mas também de coisas como simbolismo, tradição, música e ritual.”] Embora no *Contrato Social* o autor não tenha falado das cerimônias ligadas à religião

poderiam formar associações políticas baseadas na preocupação de cada um com sua autopreservação, dentro das quais se adotariam as regras jurídicas que se julgasse necessárias para regulamentar legitimamente as relações entre seus membros. Todavia, se essas associações nada mais tivessem para cimentá-las do que o entendimento racional de seus cidadãos acerca da utilidade e da justiça de viver sob suas leis, dificilmente desfrutariam de uma coesão tão poderosa e duradoura quanto aquela manifesta quando os homens olham para sua pátria e sentem emergir dentro de si uma afeição sagrada<sup>642</sup>.

---

civil, no *Manuscrito de Genebra* ele havia mencionado algo a respeito: “Cette profession de foi une fois établie, qu’elle se renouvelle tous les ans avec solennité et que cette solennité soit accompagnée d’un culte auguste et simple dont les magistrats soient seuls les ministres et qui réchauffe dans les cœurs l’amour de la patrie. Voilà tout ce qu’il est permis au souverain de prescrire quant à la religion.” (OCR3, p. 342)

<sup>642</sup> No capítulo sobre o Legislador do *Manuscrito de Genebra*, as últimas linhas foram riscadas por Rousseau, mas seu conteúdo parece exprimir muito bem o papel da religião para a conservação do Estado: “Chacun sent assés l’utilité de l’union politique pour rendre certaines opinions permanentes et les maintenir en corps de doctrine et de secte, et quand au concours de la Religion dans l’établissement civil, on voit aussi qu’il n’est pas moins utile de pouvoir donner au lien moral une force intérieure qui pénètre jusqu’à l’ame et soit toujours indépendante des biens, des maux, de la vie même et de tous les événemens humains. (...) Je ne crois pas contredire dans ce chapitre ce que j’ai dit ci-devant sur le peu d’utilité du serment dans le contrat de société, car il y a bien de la différence entre demeurer fidèle à l’État seulement parce qu’on a juré de l’être, ou parce qu’on tient son institution pour celeste et indestructible.” (OCR3, p. 318) Sobre a questão do juramento como uma garantia frágil para os engajamentos civis, ver o *MG*, 1, III.

## CAPÍTULO 6

### A DEGENERAÇÃO DA POLÍTICA E SUA RELAÇÃO COM A HISTÓRIA

Desde que a política tornou-se um objeto de reflexão, há mais de dois milênios, um grande número de autores vem debatendo não apenas em torno de qual seria o melhor modelo político entre todos os existentes ou possíveis – e de como conservá-lo ao longo do tempo –, mas também sobre uma questão que deriva inevitavelmente dessa discussão, a saber, o problema da corrupção dos governos sob os quais os homens vivem. A degeneração da política foi um tópico importante tanto das obras de Platão e de Aristóteles, que pensaram a partir da realidade da *polis* grega, quanto dos filósofos que, na modernidade, trataram-no tendo diante de si os novos desafios postos pelos grandes Estados de seu tempo. Montesquieu e Rousseau, como se viu até aqui, contribuíram muito para a história da filosofia com suas respectivas teses acerca da boa ordem política, e não deixaram de expor igualmente suas idéias relativas aos processos que minam e corrompem os diferentes tipos de Estado. Nas páginas a seguir, essas idéias serão abordadas dentro de um esforço para se traçar os elos entre o pensamento histórico e político dos dois autores.

#### A corrupção dos governos em Montesquieu

Em *O Espírito das Leis*, afirma-se que a união da natureza dos governos – isto é, sua estrutura particular – com os princípios adequados faz com que as instituições, as leis e os costumes funcionem como partes de uma máquina bem ajustada capaz de perdurar através dos tempos. No entanto, nem sempre se verifica essa união ideal, e é o descompasso entre natureza e princípio que conduz inexoravelmente às mudanças: “Un État peut changer de deux manières : ou parce que la constitution se corrige, ou parce qu’elle se corrompt. S’il a conservé ses principes, et que la constitution change, c’est qu’elle se corrige; s’il a perdu ses principes, quand la constitution vient à changer, c’est qu’elle se corrompt.” (OCM2, p. 414)<sup>643</sup> Em cada uma das formas de governo, tal processo ocorre de um modo particular.

No que se refere às repúblicas democráticas, há corrupção não somente quando se perde o espírito de igualdade que a caracteriza, mas ainda quando se assume o espírito de igualdade

---

<sup>643</sup> *EL*, 11, XIII. [“Um Estado pode mudar de duas maneiras: ou porque a constituição se corrige, ou porque ela se corrompe. Se ele conservou seus princípios e a constituição muda, é que ela se corrige; se ele perdeu seus princípios, quando a constituição vem a mudar é que ela se corrompe.”]



extrema. No primeiro caso, a difusão do espírito de desigualdade leva à aristocracia ou ao governo de um só, ao passo que no segundo os cidadãos comuns querem ter a mesma autoridade de seus governantes: “le peuple, ne pouvant souffrir le pouvoir même qu’il confie, veut tout faire par lui-même, délibérer pour le sénat, exécuter pour les magistrats, et dépouiller tous les juges.” (OCM2, p. 349-350)<sup>644</sup> Esta situação, diz Montesquieu, destrói a virtude republicana e o respeito pelos magistrados<sup>645</sup>. Os costumes caminham rumo à degeneração graças à libertinagem que se instala; cresce o amor pelo luxo e junto com ele a venalidade dos cidadãos. Estes se convertem em pequenos tiranos cheios de vícios, até que apenas um tirano se eleva sobre todos os outros; reina então o despotismo, que acaba, cedo ou tarde, pela conquista.

As repúblicas aristocráticas, por seu turno, corrompem-se logo que o poder dos nobres torna-se arbitrário, ou seja, quando a lei deixa de ser seu guia. Se as famílias reinantes observassem as leis como deveriam, escreve Montesquieu, a república seria semelhante a uma monarquia com muitos reis, o que estaria de acordo com a natureza do governo. Porém, dado que elas não mais a respeitam, trata-se de um Estado despótico que tem muitos déspotas, e no qual não pode mais haver virtude nos que governam, nem nos que são governados<sup>646</sup>. Um fenômeno político interessante pode ser testemunhado nessa situação: “la république ne subsiste qu’à l’égard des nobles, et entre eux seulement. Elle est dans le corps qui gouverne, et l’État despotique est dans le corps qui est gouverné; ce qui fait les deux corps du monde les plus désunis.” (OCM2, p. 353)<sup>647</sup> Muito embora sempre haja nos governos aristocráticos alguma distinção entre os governantes e os governados<sup>648</sup>, Montesquieu afirma que quanto mais as

---

<sup>644</sup> *EL*, 8, II. [“o povo, não podendo suportar o próprio poder que ele confia, quer fazer tudo por si mesmo, deliberar pelo senado, executar pelos magistrados, e despojar todos os juizes.”]

<sup>645</sup> Aquilo que Montesquieu escreveu a propósito da perda da virtude cívica nas repúblicas descreve um cenário que mais tarde seria retomado por Rousseau. Em *EL*, 3, III, lê-se que a virtude era reconhecida pelos antigos como a única força que podia sustentar o governo popular, e que “Lorsque cette vertu cesse, l’ambition entre dans les cœurs qui peuvent la recevoir, et l’avarice entre dans tous. Les désirs changent d’objets : ce qu’on aimoit, on ne l’aime plus; on étoit libre avec les lois, on veut être libre contre elles; chaque citoyen est comme un esclave échappé de la maison de son maître; ce qui étoit *maxime*, on l’appelle *rigueur*; ce qui étoit *règle*, on l’appelle *gêne*; ce qui y étoit *attention*, on l’appelle *crainte*. C’est la frugalité qui y est l’avarice, et non pas le désir d’avoir. Autrefois le bien des particuliers faisoit le trésor public; mais pour lors le trésor public devient le patrimoine des particuliers. La république est une dépouille; et sa force n’est plus que le pouvoir de quelques citoyens et la licence de tous.” (OCM2, p. 252)

<sup>646</sup> Ver *EL*, 3, III: “Il est clair encore que le monarque qui, par mauvais conseil ou par négligence, cesse de faire exécuter les lois, peut aisément réparer le mal : il n’a qu’à changer de Conseil, ou se corriger de cette négligence même. Mais lorsque, dans un gouvernement populaire, les lois ont cessé d’être exécutées, comme cela ne peut venir que de la corruption de la république, l’État est déjà perdu.” (OCM2, p. 251-252)

<sup>647</sup> *EL*, 8, V. [“a república subsiste apenas com respeito aos nobres, e entre eles somente. Ela está no corpo que governa, e o Estado despótico está no corpo que é governado; o que produz os dois corpos mais desunidos do mundo.”]

<sup>648</sup> Ver *EL*, 2, III: “Dans l’aristocratie, la souveraine puissance est entre les mains d’un certain nombre de personnes.

famílias nobres forem parte do povo, mais próxima da democracia a república estará, e, portanto, será mais perfeita. Contudo, nas aristocracias corrompidas, a divisão entre a elite dirigente e o povo é tão grande que este se encontra na verdadeira escravidão civil. O ponto extremo dessa corrupção ocorre quando a nobreza torna-se hereditária, e os aristocratas transformam-se em oligarcas sem qualquer espírito de moderação.

No que tange à monarquia, sendo ela um governo em que a soberania cabe a apenas um indivíduo, característica que a assemelha ao despotismo, sua corrupção decorre justamente da anulação da qualidade específica que a diferencia deste último, a saber, a existência dos poderes intermediários por onde flui a autoridade real. A abolição das prerrogativas dos corpos intermediários, bem como dos privilégios das cidades, constituem ataques aos elementos limitadores do poder monárquico, que passa a não encontrar mais barreiras para se exercer arbitrariamente. Mais apegado a seus caprichos do que às suas vontades, o príncipe prefere mudar a ordem das coisas a segui-la; ele quer concentrar tudo em si mesmo, e “appelle l’État à sa capitale, la capitale à sa cour, et la cour à sa seule personne.” (OCM2, p. 355)<sup>649</sup> O monarca corrompido faz uso dos grandes do reino como meros instrumentos servis para executar suas ordens discricionárias, e as dignidades que antes estimulavam o princípio da honra são cobertas de infâmia. A própria justiça é abandonada em favor da severidade por um governante que não reconhece mais sua verdadeira autoridade nem a importância do amor de seu povo. Falando de sua época, Montesquieu acreditava que esse triste quadro não se concretizava totalmente porque a maioria dos povos europeus ainda era governada pelos costumes, o que obstruía os avanços do despotismo. Porém, se “par un long abus du pouvoir, si par une grande conquête, le despotisme s’établissoit à un certain point, il n’y auroit pas de mœurs ni de climat qui tinsent; et, dans cette belle partie du monde, la nature humaine souffriroit, au moins pour un temps, les insultes qu’on lui fait dans les trois autres.” (OCM2, p. 356)<sup>650</sup>

Pela comparação dos três tipos analisados acima, pode-se deduzir que nem toda mudança nas formas de governo acarreta em degeneração, visto que a passagem da república à monarquia, e vice-versa, é a de uma ordem política moderada para outra com a mesma qualidade. Portanto, o

---

Ce sont elles qui font les lois et qui les font exécuter; et le reste du peuple n’est tout au plus à leur égard que, comme dans une monarchie, les sujets sont à l’égard du monarque.” (OCM2, p. 244)

<sup>649</sup> *EL*, 8, VI. [“chama Estado à sua capital, capital à sua corte, e corte à sua própria pessoa.”]

<sup>650</sup> *EL*, 8, VIII. [“por um longo abuso do poder, se por uma grande conquista, o despotismo se estabelecesse até certo ponto, não haveria costumes nem clima que o contivessem; e, nesta bela parte do mundo, a natureza humana sofreria, ao menos durante algum tempo, os insultos que lhe são feitos nas outras três.”]

grande mal consiste sempre no mesmo, isto é, na passagem de um regime moderado para um governo despótico, alteração que corresponde a uma verdadeira queda no abismo da corrupção<sup>651</sup> e que, na interpretação de Jean Goldzinki, é uma marcha quase irresistível em direção ao pior cuja persistência “martela” a obra de Montesquieu: “On ne sort pas du despotisme, mais on y va, on y glisse, on y tombe, d’où qu’on vienne. Il n’a pas la force de vivre par lui-même, il travaille sans relâche à s’anéantir, mais il ne cesse de survivre grâce à des secours qu’il ne sollicite pas, qu’il ne peut intégrer dans son ordre (son désordre) et qu’il s’acharne à ruiner.” (GOLDZINKI, 2001, p. 90)<sup>652</sup> Enquanto os outros governos se corrompem por causa de circunstâncias acidentais que violam seus princípios, o despotismo é constantemente corroído por seu princípio inerente, seu vício interno, que é corrompido em sua própria natureza<sup>653</sup>. A consequência dessa diferença é que são necessárias certas causas acidentais para permitir que o governo despótico possa perdurar ao longo do tempo, na medida em que elas são capazes de deter, ainda que apenas temporariamente, o progresso da degeneração: o despotismo “ne se maintient donc que quand des circonstances tirées du climat, de la religion, de la situation ou du génie du peuple, le forcent à suivre quelque ordre, et à souffrir quelque règle. Ces choses forcent sa nature sans la changer; sa férocité reste; elle est pour quelque temps apprivoisée.” (OCM2, p. 357)<sup>654</sup>

---

<sup>651</sup> Ver *EL*, 8, VIII. Para Paul Hoffmann, a moderação é o que impede os governos de ter sua ordem interna deturpada pelos excessos: “Tout modèle régulier de gouvernement (la démocratie, la monarchie) est travaillé incessamment par des forces transgressives de la légitimité de son institution : dans la démocratie, l’égalité; dans la monarchie, le pouvoir d’un seul, tendent à devenir extrêmes. En sorte que la régularité d’un type ne peut se conserver que grâce à des mécanismes institutionnels ayant pour but de modérer, dans le premier type, l’esprit d’égalité extrême; dans le deuxième, l’exercice solitaire d’un pouvoir absolu. La modération est la forme politique de la régularité, la condition technique de la réalisation de la liberté civile et politique.” (HOFFMANN, 1996, p. 213-214)

<sup>652</sup> [“Não saímos do despotismo, mas vamos a ele, deslizamos para ele, tombamos nele, de onde quer que venhamos. Ele não tem a força para viver por si mesmo, trabalha sem descanso para se aniquilar, mas não pára de sobreviver graças a auxílios que não solicita, que ele não pode integrar em sua ordem (sua desordem) e que se obstina em destruir.”]

<sup>653</sup> Ver *EL*, 8, X.

<sup>654</sup> [“somente se mantém, portanto, quando circunstâncias extraídas do clima, da religião, da situação ou do gênio do povo, forcem-no a seguir alguma ordem, e a suportar alguma regra. Essas coisas forcem sua natureza sem mudá-la; sua ferocidade permanece; ela é, por algum tempo, domada.”] Como Montesquieu demonstra já em *CR*, XXII, na esfera dos Estados concretos sempre há algum tipo de limitação aos caprichos do déspota: “C’est une erreur de croire qu’il y ait dans le monde une autorité humaine à tous les égards despotique; il n’y en a jamais eu, et il n’y en aura jamais; le pouvoir le plus immense est toujours borné par quelque coin. Que le grand seigneur mette un nouvel impôt à Constantinople, un cri général lui fait d’abord trouver des limites qu’il n’avoit pas connues. Un roi de Perse peut bien contraindre un fils de tuer son père, ou un père de tuer son fils; mais obliger ses sujets de boire du vin, il ne le peut pas.” (OCM2, p. 202-203) De acordo com Paul Hoffmann, se o despotismo conseguisse realizar a completude de seu tipo abstrato, ele destruiria a si mesmo pelo efeito de suas contradições internas: “Dans ses formes historiquement attestées, il est un type contrarié par des ‘accidents’, c’est-à-dire par des causes qui ne ressortissent pas à sa nature essentielle, mais qui y contredisent, d’une façon en apparence contingente; en fait, selon une loi de nécessité.” (HOFFMANN, 1996, p. 242) Tais acidentes encontram-se seja nos costumes do povo sob o jugo do déspota (ver *EL*, 19, XII, XVI e XIX), seja na religião à qual ele também deve se submeter (ver *EL*, 19, XVI e XIX).

Todas essas lições que Montesquieu procurou transmitir com suas teses sobre a corrupção dos governos estão profundamente ligadas à tipologia política exposta em *O Espírito das Leis*, ou melhor dizendo, tipologias. De fato, há na obra duas classificações das formas de governo. A primeira é aquela que aparece no início e divide os Estados em três espécies: a república, a monarquia e o despotismo. A segunda, que vai sendo introduzida no texto gradualmente, opõe os governos moderados aos despóticos, e é de suma importância para a defesa da liberdade como valor máximo da política<sup>655</sup>. Na visão de Catherine Larrère, o percurso que vai da primeira à segunda classificação configura-se como um aprofundamento da reflexão teórica de Montesquieu:

Dans la première typologie, trois espèces de gouvernements sont juxtaposées au sein d'une même unité qui n'est pas définie: la politique. L'opposition des gouvernements modérés et des gouvernements despotiques dégage ce qui constitue pour Montesquieu la nature du politique. Seuls les gouvernements modérés, juridiquement et socialement différenciés, sont véritablement des gouvernements; les gouvernements despotiques se donnent pour tels mais n'en sont pas. Ils représentent la destruction continue de toute domination politique et ce d'autant plus que la deuxième typologie révèle la convergence du despotisme et de l'anarchie. Cette élaboration modifie également les modalités de la référence aux lois; d'abord frappés par l'extrême variété empirique des lois des différents régimes, nous sommes conduits à découvrir l'équivalence du légal et du politique. "Dans un État, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois", cette phrase du début du livre XI résume l'acquis des huit premiers livres. (LARRÈRE, 2001, p. 169-170)<sup>656</sup>

Na sociedade regida pela mão férrea do déspota, portanto, já não se está mais realmente nos territórios da política, uma vez que a autoridade das leis é-lhe totalmente estranha<sup>657</sup>; o governo da lei, que abre os caminhos da liberdade, é o antípoda do governo da força, que aprisiona e

---

Assim, diz Jean Goldzinki, o despotismo seria, para Montesquieu, "le seul régime qu'il soit impossible de confondre avec son type, puisque ou constitutivement impur, ou constitutivement non viable." (GOLDZINKI, 2001, p. 92)

<sup>655</sup> Conforme Raymond Aron, talvez haja ainda uma outra tipologia a se considerar: "É preciso acrescentar uma terceira espécie de classificação, que chamaria de dialética, para render homenagem à moda. A república se baseia numa organização igualitária das relações entre os membros da coletividade. A monarquia tem base, essencialmente, na diferença e na desigualdade. Quanto ao despotismo, ele marca o retorno à igualdade. Porém, se a igualdade republicana é uma igualdade na virtude e na participação de todos no poder soberano, a igualdade despótica é a igualdade no medo, na impotência e na não-participação no poder soberano." (ARON, 2002, p. 17) Ver, mais adiante, a caracterização proposta por Rousseau do despotismo como uma nova condição de igualdade entre os indivíduos.

<sup>656</sup> ["Na primeira tipologia, três espécies de governo são justapostas no seio de uma mesma unidade que não é definida: a política. A oposição dos governos moderados e dos governos despóticos realça o que constitui, para Montesquieu, a natureza do político. Apenas os governos moderados, jurídica e socialmente diferenciados, são verdadeiramente governos; os governos despóticos dão-se por tais, mas não o são. Eles representam a destruição contínua de toda dominação política, e isto na medida em que a segunda tipologia revela a convergência do despotismo e da anarquia. Essa elaboração modifica igualmente as modalidades da referência às leis; de início, surpreendidos pela extrema variedade empírica das leis dos diferentes regimes, somos levados a descobrir a equivalência do legal e do político. 'Em um Estado, quer dizer, em uma sociedade onde há leis', essa frase do começo do livro XI resume a sabedoria dos oito primeiros livros."] Ver *EL*, 11, III.

<sup>657</sup> Ver *EL*, 2, V: "Dans les États despotiques, où il n'y a point de lois fondamentales, il n'y a pas non plus de dépôt de lois." (OCM2, p. 249)

corrompe a natureza humana<sup>658</sup>. Além do mais, se o objetivo de todos os Estados é sua própria conservação<sup>659</sup>, como pode o despotismo, cujo princípio essencial atenta continuamente contra tal objetivo, que violenta sem cessar a si mesmo, ser considerado um verdadeiro Estado? Ele nada mais é que um simulacro político, um falso ídolo que inspira o terror no coração daqueles que vivem sob sua sombra.

Neste momento, parece válido complementar a discussão dos aspectos teóricos da reflexão política de Montesquieu cruzando-a com sua interpretação da história. Com esse intuito, o estudo do autor sobre a história romana é bastante esclarecedor. Como foi visto, Montesquieu acredita que a relação correta entre a natureza e o princípio é a chave para a manutenção dos Estados. Neste sentido, quando expõe exemplos “impuros” de governo – aqueles nos quais natureza e princípio não se coadunam –, ele pretende acusar a unidade contraditória que os caracteriza, a qual consiste na causa principal de sua decadência. De fato, tanto nas *Considerações sobre os romanos* quanto em *O Espírito das Leis*, Montesquieu prima por mostrar que a grandeza dos romanos foi uma consequência direta da sintonia entre seu regime político e seus costumes, ou, para ser mais exato, sua virtude cívica: “Rome étoit un vaisseau tenu par deux ancres dans la tempête : la religion et les mœurs.” (OCM2, p. 361)<sup>660</sup> O auge de Roma é apresentado como sendo o período republicano, tempo de prosperidade para o Estado e de liberdade para os cidadãos, uma liberdade promovida pela distribuição dos poderes entre as diversas magistraturas e assembleias então existentes<sup>661</sup>. Enquanto prevaleceu esse esquema harmônico, os romanos experimentaram o sucesso e a estabilidade de suas instituições. No entanto, o desenvolvimento da

---

<sup>658</sup> Para Alain Grosrichard, “compreende-se, então, por que Montesquieu insiste tanto em distinguir o despotismo da monarquia. Mais do que uma diferença de natureza entre formas de governo, há entre eles esse abismo que separa o político do não-político. Mas o paradoxo (...) é que esta perversão radical do político se realiza como *forma de governo existente*. Em outras palavras, para Montesquieu trata-se de dar uma forma positiva ao negativo, o que ele consegue (...) recorrendo à natureza.” (GROSRIKARD, 1988, p. 65) Assim, pode-se dizer que o governo despótico em sua forma pura é politicamente impossível, pois resultaria na própria negação da política, muito embora, em suas formas impuras, ele exista como tipo de Estado graças às condições naturais, entre outras, que permitem sua efetivação.

<sup>659</sup> Ver *EL*, 11, V.

<sup>660</sup> *EL*, 8, XIII. [“Roma era um navio mantido por duas âncoras na tempestade: a religião e os costumes.”] Comparar com *CR*, X: “Outre que la religion est toujours le meilleur garant que l’on puisse avoir des mœurs des hommes, il y avoit ceci de particulier chez les Romains, qu’ils mêloient quelque sentiment religieux à l’amour qu’ils avoient pour leur patrie. Cette ville, fondée sous les meilleurs auspices, ce Romulus, leur roi et leur dieu, ce Capitole, éternel comme la ville, et la ville, éternelle comme son fondateur, avoient fait autrefois, sur l’esprit des Romains, une impression qu’il eût été à souhaiter qu’ils eussent conservée.” (OCM2, p. 121)

<sup>661</sup> Ver *CR*, XI: “Les lois de Rome avoient sagement divisé la puissance publique en un grand nombre de magistratures, qui se soutenoient, s’arrêtoient, et se tempéroient l’une l’autre : et, comme elles n’avoient toutes qu’un pouvoir borné, chaque citoyen étoit bon pour y parvenir; et le peuple, voyant passer devant lui plusieurs personnages l’un après l’autre, ne s’accoutumoit à aucun d’eux.” (OCM2, p. 124-125) Ver também *EL*, 11, XIV.

sociedade gerou as sementes de sua própria decadência. Se a anteriormente a pobreza havia dado aos romanos uma austeridade nos costumes que era indispensável para a manutenção da república, os imensos tesouros trazidos pelas conquistas de seus exércitos acabaram finalmente por corromper os cidadãos e arruinar suas virtudes. Quanto mais extensas e longínquas se encontravam as fronteiras dos domínios de Roma, mais crescia o poder dos generais, que assumiam diante de suas legiões o papel de liderança que os governantes deveriam exercer. Admirados com os privilégios desfrutados pelos cidadãos romanos, muitos dentre os povos por eles conquistados exigiram e conseguiram a mesma cidadania, destruindo desse modo a coesão de Roma: a incorporação dos estrangeiros extinguiu aqueles sentimentos romanos e aquela unidade de espírito que, nas palavras de Montesquieu, manifestavam-se no ódio à tirania e no amor à liberdade, à igualdade e à pátria. A degeneração da virtude foi acompanhada pela corrupção do governo, e Roma tornou-se um império regido despoticamente por seus líderes, que passaram pouco a pouco a concentrar todos os poderes da república<sup>662</sup>; eles tomaram em suas mãos as magistraturas mais importantes, retirando do povo e do senado o direito de eleger seus representantes. A fim de evitar o descontentamento resultante dessa atitude, os imperadores souberam acentuar a corrupção do povo: compraram a sua liberdade em troca de dinheiro, de ócio e de espetáculos. Uma vez que não participava mais da política e da guerra como antes, a plebe romana se comprazia em dedicar-se às coisas mais fúteis e mais vis. Dessa maneira, por meio de um processo histórico, no interior de um Estado cuja grandeza deu-se graças à relação entre república e virtude, instalou-se a contradição capaz de arruiná-lo.

A passagem do regime republicano ao imperial configurou-se, portanto, como uma mudança derivada da natureza das coisas, na medida em que é impossível que um determinado governo persista no tempo sem que o princípio correto esteja a sustentá-lo. Tal é a idéia de Montesquieu ao afirmar que a corrupção de um governo começa quase sempre pela de seu princípio interno, pois nem a força das instituições, nem o poder das leis podem frear a decadência de um Estado que perdeu seus princípios. A colocação em primeiro plano da função

---

<sup>662</sup> Ver *EL*, 3, III: “Quand Sylla voulut rendre à Rome la liberté, elle ne put plus la recevoir; elle n’avoit plus qu’un faible reste de vertu, et, comme elle en eut toujours moins, au lieu de se réveiller après César, Tibère, Caius, Claude, Néron, Domitien, elle fut toujours plus esclave; tous les coups portèrent sur les tyrans, aucun sur la tyrannie.” (OCM2, p. 252); e também *EL*, 8, XII: tendo obtido o poder de tomar parte nas magistraturas patricias, afirma Montesquieu, os plebeus costumavam eleger patricios para ocupá-las, isto porque o povo “étoit vertueux, il étoit magnanime; parce qu’il étoit libre, il dédaignoit le pouvoir. Mais lorsqu’il eut perdu ses principes, plus il eut de pouvoir, moins il eut de ménagements; jusqu’à ce qu’enfin, devenu son propre tyran et son propre esclave, il perdit la force de la liberté pour tomber dans la foiblesse de la licence.” (OCM2, p. 360)

crucial desempenhada pelo binômio natureza/princípio permitiu a Montesquieu encontrar sua própria chave para desvendar uma infinidade de enigmas, como diz Althusser, tanto da permanência quanto da mudança na história: “na profundidade destas inúmeras leis que passam e mudam, está portanto descoberta uma *relação constante*, que une a natureza ao princípio de um governo; e no âmago desta relação constante eis enunciada a variação interna da relação, a qual, fazendo passar a unidade da adequação à inadequação, da identidade à contradição, permite a inteligência das transformações e das revoluções nas totalidades concretas da história.” (ALTHUSSER, 1977, p. 69) O caso empírico das mudanças sofridas pela república romana ao longo do tempo tornou esse realidade visível, mas ele é apenas um dentre os muitos que poderiam ser invocados, pois o que se manifesta nele estende-se a todo e qualquer Estado do passado, presente ou futuro. Mesmo a Inglaterra, exemplo de Estado que tinha na liberdade o objetivo particular de sua constituição, o país cujas instituições serviram de modelo para que Montesquieu descrevesse o funcionamento de um governo moderado pela distribuição dos poderes, um dia teria de enfrentar a decadência de seu sistema político. “Comme toutes les choses humaines ont une fin, l’État dont nous parlons perdra sa liberté, il périra. Rome, Lacédémone et Carthage ont bien péri. Il périra lorsque la puissance législative sera plus corrompue que l’exécutrice.” (OCM2, p. 407)<sup>663</sup> O conflito entre natureza e princípio põe em movimento uma tendência inexorável que arrasta os governos em direção ao declínio, por mais sólidos que eles sejam durante um longo período.

### **A corrupção dos governos e a dissolução do Estado em Rousseau**

O tema da decadência da política é igualmente presente no pensamento político de Rousseau. No *Segundo Discurso*, o autor havia narrado o processo que levou os homens do isolamento do estado de natureza à convivência social, cujos desdobramentos resultaram no pacto fundador do Estado. Uma vez que a política passou a ser praticada pelos homens, suas seguidas revoluções contribuíram para agravar o mal da desigualdade entre eles. Seu primeiro estágio, ensina Rousseau, foi o estabelecimento da lei e do direito de propriedade, por meio do qual se autorizou a condição dos ricos e dos pobres; o segundo estágio consistiu na instituição da

---

<sup>663</sup> *EL*, 11, VI. [“Como todas as coisas humanas têm um fim, o Estado do qual falamos perderá sua liberdade, ele perecerá. Roma, Lacedemônia e Cartago pereceram. Ele perecerá quando o poder legislativo for mais corrompido que o executivo.”]

magistratura, que autorizou a condição dos poderosos e dos fracos; o terceiro e último, marcado pela transformação do poder legítimo em poder arbitrário, autorizou a situação dos senhores e dos escravos, culminando na instalação do mais terrível despotismo por sobre os destroços da república. A partir de então, “les Peuples n’auroient plus de Chefs ni de Loix, mais seulement des Tyrans. Dès cet instant aussi il cesseroit d’être question de mœurs et de vertu; car partout où régne le Despotisme, *cui ex honesto nulla est spes*, il ne souffre aucun autre maître; sitôt qu’il parle, il n’y a ni probité ni devoir à consulter, et la plus aveugle obéissance est la seule vertu qui reste aux Esclaves.” (OCR3, p. 191)<sup>664</sup> No *Contrato Social*, porém, fala-se de um outro pacto, desta vez voltado para a liberdade e a igualdade dos associados. Resta saber se, de acordo com Rousseau, um Estado erigido sobre essas bases pode esperar um futuro mais promissor.

Infelizmente, o *Contrato Social* também não é otimista quanto ao destino dos Estados. Rousseau diz que

Le corps politique, aussi-bien que le corps de l’homme, commence à mourir dès sa naissance et porte en lui-même les causes de sa destruction. Mais l’un et l’autre peut avoir une constitution plus ou moins robuste et propre à le conserver plus ou moins longtems. La constitution de l’homme est l’ouvrage de la nature, celle de l’État est l’ouvrage de l’art. Il ne dépend pas des hommes de prolonger leur vie, il depend d’eux de prolonger celle de l’État aussi loin qu’il est possible, en lui donnant la meilleure constitution qu’il puisse avoir. Le mieux constitué finira, mais plus tard qu’un autre, si nul accident imprévu n’amene sa perte avant le temps. (OCR3, p. 424)<sup>665</sup>

De acordo com Rousseau, então, a decadência do corpo político não é uma questão de se ocorrerá, mas apenas de quando vai acontecer. Ela é inevitável na medida em que está inscrita no próprio “código genético” de todos os Estados nascidos por meio do artifício humano. Um olhar mais apurado sobre as causas intrínsecas dessa degenerescência congênita mostra que elas manifestam-se de diversas formas, criando pressões crescentes em vários pontos das constituições políticas, até levá-las à ruína.

O calcanhar de Aquiles de qualquer Estado reside no conflito incessante que existe entre o

---

<sup>664</sup> [“os povos não teriam mais chefes nem leis, mas somente tiranos. Desde esse instante, também deixaria de ser questão de costumes e de virtude; pois em toda parte onde reina o despotismo, *cui ex honesto nulla est spes*, ele não tolera outro senhor; logo que ele fala, não há nem proibidade nem dever para consultar, e a mais cega obediência é a única virtude que resta aos escravos.”]

<sup>665</sup> CS, 3, XI. [“O corpo político, assim como o corpo do homem, começa a morrer desde seu nascimento e carrega em si mesmo as causas de sua destruição. Mas um e o outro podem ter uma constituição mais ou menos robusta e própria a conservá-los mais ou menos tempo. A constituição do homem é obra da natureza, a do Estado é obra da arte. Não depende dos homens prolongar sua vida, depende deles prolongar a do Estado tão longe quanto é possível, dando-lhe a melhor constituição que ele possa ter. O mais bem constituído acabará, mas mais tarde do que um outro, se nenhum acidente imprevisto levar à sua perda antes de tempo.”]



governo e o soberano. Rousseau diz que o governo realiza um esforço contínuo contra a soberania. Como é dotado de uma vontade própria, que muitas vezes não coincide com a vontade geral<sup>666</sup>, ele tende a procurar impô-la sobre as ordens do soberano, e Rousseau se empenha para indicar os meios disponíveis para deter tanto quanto for possível esse processo, sem esquecer que a determinação do grau correto da autoridade governamental é uma questão das mais complexas: por um lado, o governo deve ser forte o bastante para fazer com que os cidadãos obedeçam às leis; por outro, sua força não deve ser tal que possa ameaçar o soberano. Em cada Estado, portanto, tem de haver uma proporção exata entre o poder do soberano e o do governo, a fim de que este último cumpra bem sua função sem extrapolar suas atribuições<sup>667</sup>. A dificuldade de encontrar essa proporção e de mantê-la ao longo da vida de um corpo político é enorme, e não há como impedir que ela acabe por ser quebrada: “il doit arriver tôt ou tard que le Prince opprime enfin le Souverain et rompe le traité Social. C’est-là le vice inhérent et inévitable qui dès la naissance du corps politique tend sans relâche à le détruire, de même que la vieillesse et la mort détruisent le corps de l’homme.” (OCR3, p. 421)<sup>668</sup>

A fim de que essa usurpação seja adiada o máximo possível, Rousseau recomenda que haja assembleias periódicas nas quais o povo reunido manifeste sua soberania. O número de vezes que se tem de realizar tais reuniões é sujeito às condições de cada Estado, mas é preciso fazê-las tanto mais frequentemente quanto o governo tem mais força<sup>669</sup>. Mesmo quando não há novas leis a serem votadas, as assembleias periódicas são igualmente necessárias, pois elas atuam como freios às pretensões indevidas dos governantes. Neste sentido, Rousseau propõe que elas sempre se iniciem com duas consultas a serem respondidas pelos cidadãos, a saber: se eles desejam manter a forma de governo então vigente, e se querem deixar a administração do governo aos

---

<sup>666</sup> Em CS, 3, II, o autor distingue as três vontades que atuam na pessoa do governante: a particular (própria da individualidade e ligada ao interesse pessoal), a comum dos magistrados (própria da corporação executiva e ligada ao interesse do príncipe) e a do povo (própria do soberano e ligada ao interesse geral). Em condições ideais, quando os magistrados estivessem exercendo seu trabalho, suas vontades particulares deveriam ser nulas, e sua vontade como membros do governo teria de se subordinar sempre à vontade geral. Todavia, Rousseau sabia bem que, pela ordem natural das coisas, é exatamente o contrário que se verifica: “la volonté générale est toujours la plus foible, la volonté de corps a le second rang, et la volonté particuliere le premier de tous : de sorte que dans le Gouvernement chaque membre est premierement soi-même, et puis Magistrat, et puis citoyen.” (OCR3, p. 401)

<sup>667</sup> Ver CS, 3, I.

<sup>668</sup> CS, 3, X. [“deve acontecer cedo ou tarde que o príncipe oprima enfim o soberano e rompa o tratado social. Está aí o vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende sem descanso a destruí-lo, assim como a velhice e a morte destroem o corpo do homem.”]

<sup>669</sup> Ver CS, 3, XIII.

atuais magistrados<sup>670</sup>. Esse procedimento permite ao povo declarar diretamente sua aprovação ou insatisfação quanto ao trabalho dos governantes, e não é por outro motivo que assembleias do povo foram,

de tous tems l'horreur des chefs : aussi n'épargnent-ils jamais ni soins, ni objections, ni difficultés, ni promesses, pour en rebuter les Citoyens. Quand ceux-ci sont avares, lâches, pusillanimes, plus amoureux du repos que de la liberté, ils ne tiennent pas longtems contre les efforts redoublés du Gouvernement; c'est ainsi que la force résistante augmentant sans cesse, l'autorité Souveraine s'évanouit à la fin, et que la plupart des cités tombent et périssent avant le tems. (OCR3, p. 428)<sup>671</sup>

Montesquieu também defendeu a necessidade de que as assembleias legislativas não passassem longos períodos sem serem realizadas, embora estivesse se referindo, vale lembrar, às reuniões dos representantes do povo, e não ao conjunto do povo soberano como Rousseau. Contudo, o perigo que ele pretendia evitar era semelhante ao previsto no *Contrato Social*: “Si le corps législatif étoit un temps considérable sans être assemblé, il n’y auroit plus de liberté. Car il arriveroit de deux choses l’une : ou qu’il n’y auroit plus de résolution législative, et l’État tomberoit dans l’anarchie; ou que ces résolutions seroient prises par la puissance exécutrice, et elle deviendroit absolue.” (OCM2, p. 402)<sup>672</sup> Dada a inclinação dos princípios a arrebatam todo o poder para si, os cidadãos responsáveis por fazer as leis não podem jamais descuidar de suas atribuições para que elas não lhes sejam usurpadas, o que levaria fatalmente à degeneração do governo, ou seja, ao despotismo.

Um dos caminhos pelos quais a degeneração do governo pode ocorrer, continua Rousseau, é seu estreitamento, ou seja, a diminuição do número de seus membros. Dada a tipologia das formas de governo apresentada no *Contrato Social*, isto significa que há a passagem da democracia à aristocracia, e desta à monarquia<sup>673</sup>. Tal é a inclinação natural dos governos, a de concentrar o poder nas mãos de uma quantidade cada vez menor de magistrados, até que somente um detenha a autoridade suprema. Não é difícil imaginar como isto é perigoso para o soberano, e o próprio Rousseau deixou bastante claro o grande desejo dos reis de serem absolutos e

---

<sup>670</sup> Ver CS, 3, XVIII.

<sup>671</sup> CS, 3, XIV. [“em todas as épocas, o horror dos chefes: também eles não economizaram cuidados, nem objeções, nem dificuldades, nem promessas para repelir delas os cidadãos. Quando estes são avaros, covardes, pusilânimes, mais amorosos do repouso do que da liberdade, não resistem muito tempo contra os esforços reiterados do governo; é assim que a força resistente aumentando sem cessar, a autoridade soberana se desvanece até o fim, e que a maior parte das cidades cai e perece antes do tempo.”]

<sup>672</sup> EL, 11, VI. [“Se o corpo legislativo estivesse um tempo considerável sem ser reunido, não haveria mais liberdade. Pois aconteceria uma destas duas coisas: ou não haveria mais resolução legislativa e o Estado cairia na anarquia; ou essas resoluções seriam tomadas pelo poder executivo e ele se tornaria absoluto.”]

<sup>673</sup> Ver CS, 3, X.

oprimirem o povo<sup>674</sup>. A linha divisória entre a monarquia e o despotismo parece muito tênue e fácil de ser atravessada.

As características desse processo que afeta o governo são tais que merecem um exame mais detalhado. Para Christopher Bertram (2004), no pensamento de Rousseau há uma dialética do desenvolvimento político, na medida em que o filósofo aponta o crescimento populacional dos Estados como um elemento indicativo de sua prosperidade, e ao mesmo tempo como um fator de degeneração constitucional. A primeira parte desse argumento encontra sustentação no nono capítulo do livro 3 do *Contrato Social*, pois nele Rousseau assevera que, sendo a finalidade da associação política a conservação de seus membros, o sinal mais apropriado para saber se um povo está sendo bem governado é a multiplicação dos cidadãos: “Toute chose d’ailleurs égale, le Gouvernement sous lequel, sans moyens étrangers, sans naturalisations, sans colonies les Citoyens peuplent et multiplient davantage, est infailliblement le meilleur : celui sous lequel un peuple diminue et déperit est le pire.” (OCR3, p. 420)<sup>675</sup> Em outras palavras, quanto melhor o governo, mais o Estado tende a aumentar. Isto não seria problemático se o próprio Rousseau não tivesse dito também que, quanto maior o Estado se torna, mais difícil é que se mantenha dentro das condições necessárias à legitimidade. Ele havia percebido que um grande Estado apresenta uma série de empecilhos poderosos à boa ordem política: dentro deles o laço social se estende e se relaxa; o governo tem de ser mais forte para manter o povo sob controle, o que dá aos depositários da autoridade pública mais tentações e meios para abusar de seu poder<sup>676</sup>; e, o que talvez seja pior, o povo tem pouca afeição por seus líderes, que ele quase nunca vê, por sua pátria, que lhe parece tão vasta quanto o mundo, e por seus concidadãos, que são como estrangeiros<sup>677</sup>. Tomadas em conjunto, essas idéias levam a crer que, na perspectiva de Rousseau, o crescimento dos Estados é uma consequência necessária do fato de serem bem governados, e que a decadência da boa administração é um resultado igualmente necessário que decorre desse crescimento e, indiretamente, do próprio bom governo<sup>678</sup>.

---

<sup>674</sup> Ver CS, 3, VI.

<sup>675</sup> [“Todas as coisas permanecendo iguais, aliás, o governo sob o qual, sem meios estranhos, sem naturalizações, sem colônias, os cidadãos povoam e se multiplicam cada vez mais, é infalivelmente o melhor: aquele sob o qual um povo diminui e desfalece é o pior.”]

<sup>676</sup> Ver CS, 3, I.

<sup>677</sup> Ver CS, 2, IX.

<sup>678</sup> Quando discutiu a relação entre as leis e o número de habitantes no livro 23 d’*O Espírito das Leis*, o autor procurou apontar as causas do crescimento populacional que se verificara nas cidades gregas da Antigüidade, justamente o tipo de república com pequenas dimensões que mais tarde serviria de referência para o modelo político do *Contrato Social*. No capítulo XVII, após salientar que cada cidade tinha então leis e governos próprios, ele afirma

Além disso, os comentários de Bertram chamam a atenção para certa incongruência nas teses de Rousseau. Como foi discutido anteriormente, Rousseau baseou-se nas reflexões de Montesquieu sobre a relação entre o tamanho dos Estados e as formas de governo, bem como em suas teorias políticas pessoais, para evidenciar que a escolha do melhor governo para cada povo depende de suas condições concretas de existência. Sendo assim, as democracias convêm aos Estados pequenos, as aristocracias aos médios e as monarquias aos grandes. Entretanto, como se viu há pouco, a passagem de uma forma de governo a outra é apresentada por Rousseau como um sintoma de degeneração, e não apenas de readequação do corpo político a novas realidades. É interessante notar, escreve Bertram, que

Rousseau describes this process in pejorative terms. If (...) the different forms of government are each best in some circumstances and worst in others, why should the succession of one by the other, depending on change in those very circumstances, be described as “degeneration”? Indeed, if it is typically *better* on grounds of uprightness of the general will to be governed by an aristocracy rather than a democracy it is very peculiar for Rousseau to describe this as a change for the worse. (BERTRAM, 2004, p. 166)<sup>679</sup>

Tal contradição aparente pode ser resolvida caso se reconheça que, segundo Rousseau, todos os três tipos de governo são legítimos do ponto de vista estrito dos princípios do direito político, muito embora, do ponto de vista mais amplo do campo de possibilidade do direito, seja muito pouco provável que os grandes Estados consigam ser bem governados. No universo empírico da política, o crescimento é sempre sinônimo de decadência, uma vez que “Il y a dans tout corps politique un *maximum* de force qu’il ne sauroit passer, et duquel souvent il s’éloigne à force de s’aggrandir.” (OCR3, p. 386)<sup>680</sup>

O outro caminho pelo qual os governos degeneram é a dissolução do Estado. Se no

---

que elas não eram essencialmente dotadas de um impulso para a conquista de novos territórios, pois o objetivo de seus legisladores era garantir a felicidade dos cidadãos no interior do Estado e, no exterior, apenas um poder que não o deixasse em inferioridade frente aos outros povos. Consequentemente, “Avec un petit territoire et une grande félicité, il étoit facile que le nombre des citoyens augmentât et leur devint à charge : aussi firent-ils sans cesse de colonies; ils se vendirent pour la guerre, (...) rien ne fut négligé de ce qui pouvoit empêcher la trop grande multiplication des enfants.” (OCM2, p. 694) Estimulados à paternidade pelas boas condições políticas sob as quais viviam, ou pela própria “natureza do governo” para usar os termos de Montesquieu, os cidadãos gregos viram-se assim forçados a encontrar meios de enfrentar os problemas que o aumento da população trazia para a manutenção de sua sociedade.

<sup>679</sup> [“Rousseau descreve este processo em termos pejorativos. Se (...) as diferentes formas de governo são cada uma a melhor em algumas circunstâncias e a pior em outras, porque a sucessão de uma pela outra, dependendo de mudanças nessas próprias circunstâncias, deveria ser descrita como ‘degeneração’? Na verdade, se é tipicamente *melhor*, com base na retidão da vontade geral, ser governado por uma aristocracia ao invés de por uma democracia, é muito peculiar para Rousseau descrever isto como uma mudança para pior.”]

<sup>680</sup> CS, 2, IX. [“Há em todo corpo político um *maximum* de força que não se deveria ultrapassar, e do qual ele frequentemente se afasta ao se tornar maior.”]

primeiro o risco estava na concentração do poder nas mãos de um único indivíduo, que se transforma numa ameaça iminente contra o soberano, no segundo o que era apenas ameaça torna-se realidade. O príncipe deixa de administrar por meio das leis e usurpa a autoridade soberana. Com esse ato, o grande Estado formado pela totalidade dos cidadãos se dissolve, ou seja, a república dá lugar a um outro Estado composto unicamente pelos membros do governo, que assume a posição de senhor e tirano do restante do povo. Nesse momento, o pacto social é rompido, cabendo aos indivíduos obedecer ao usurpador pela força, e não mais pelo consentimento. Como não há então um poder político legítimo, passa a vigorar a anarquia, que Rousseau distingue em três modalidades diferentes: a democracia degenera em oclocracia, a aristocracia em oligarquia, e a realeza em tirania<sup>681</sup>. Todas as três, porém são meros avatares do despotismo<sup>682</sup>.

Neste ponto, é interessante recordar a maneira como Montesquieu delineou a corrupção dos Estados, para confrontá-la com as idéias de Rousseau. Como foi notado, o autor d'*O Espírito das Leis* incluiu em sua tipologia política soberanias diversas daquela única aceita no *Contrato Social*. Para Montesquieu, as leis podiam emanar de todo o povo, de uma parte dele ou apenas de um indivíduo, desde que, em cada caso, o legislador fosse o sujeito político apropriado ao exercício dessa função em sua sociedade. Rousseau, por sua vez, via apenas a vontade geral de todos os cidadãos como a fonte adequada da lei. Contudo, seguindo-se os desdobramentos de suas teorias sobre o *status* da lei como marca distintiva da esfera política, descobre-se uma confluência decisiva entre elas: somente há Estado, na correta acepção da palavra, onde há leis positivas. No reverso da medalha, essa idéia fundamental implica a inexistência da política na ausência da lei, e é justamente a equivalência do legal e do político que nega ao despotismo o caráter de Estado. A imagem que talvez ilustre com mais clareza tudo isto encontra-se na degeneração do governo aristocrático descrita por Montesquieu, quando comparada ao processo de dissolução do Estado apresentado por Rousseau. A coincidência dos nomes utilizados pelos dois nesse contexto – aristocracia/oligarquia – não é, de fato, o mais importante, e sim a concepção de que se verifica uma fratura no corpo político provocada pelo desrespeito à ordem legal. Para ambos os autores, à

---

<sup>681</sup> Ver CS, 3, X: “Pour donner différens noms à différentes choses, j’appelle *Tyran* l’usurpateur de l’autorité royale, et *Despote* l’usurpateur du pouvoir Souverain.” (OCR3, p. 423)

<sup>682</sup> Sobre o caso de Genebra, ver a sétima das *Cartas escritas da montanha*, onde Rousseau resume o processo por meio do qual os cidadãos de repúblicas semelhantes perdem gradualmente sua soberania, até que o governo seja o único poder em atividade e o corpo político seja dissolvido: “Voilà, Monsieur, comment périsent à la fin tous les Etats démocratiques.” (OCR3, p. 815)

força de se colocarem acima do poder da lei, os governantes destroem a integridade da república; eles tomam o Estado para si mesmos, excluindo o restante do povo como se este fosse um corpo estranho a quem cabe apenas uma obediência servil: o monopólio do poder engendra o despotismo, seja de muitos, seja de um só. A consequência é que não mais existe Estado verdadeiro, porque o primado da lei foi usurpado; resta apenas um simulacro político, maculado pela corrupção, que recorre à violência e ao medo para se fazer obedecer.

Uma outra tarefa que também se mostra oportuna nesta altura é a de realizar, como foi feito com Montesquieu, uma análise dos elementos teóricos da reflexão política de Rousseau aplicados à sua interpretação da história. Ora, de acordo com Christopher Bertram, a contração e a dissolução, tais como Rousseau as define, não seriam verdadeiramente modos distintos de degeneração do governo, pois “contraction seems to be the necessary precursor of dissolution.” (BERTRAM, 2004, p. 166)<sup>683</sup> Essa interpretação faz sentido caso se tome o exemplo da história de Roma, que é convocado por Rousseau para sustentar a validade de suas teses. Conforme se lê no *Contrato Social*<sup>684</sup>, a república romana adquiriu uma forma fixa unicamente a partir do estabelecimento do tribunato, sendo então uma democracia na qual o povo era soberano, magistrado e juiz. Mais tarde, quando os senadores e os tribunos começaram a concentrar o poder que antes pertencia ao povo, o governo transformou-se em uma aristocracia, até que, dos abusos cometidos pelos aristocratas, nasceram as guerras civis que abriram as portas ao triunvirato e à monarquia de Júlio César e Augusto. Após esses passos rumo à contração do governo, o Estado foi finalmente dissolvido sob o despotismo de Tibério. Como se vê, as vicissitudes da história romana são uma referência importante para a exposição das idéias de Rousseau, assim como haviam sido para Montesquieu. No fragmento intitulado *Paralelo entre as duas repúblicas de Esparta e de Roma*, tendo reafirmado que a república romana fora um Estado livre que se extinguiu sob tiranos, Rousseau endossa a mesma teoria de Montesquieu segundo a qual o crescimento de Roma foi uma das principais causas de sua ruína<sup>685</sup>. Em *O Espírito das Leis*, está

---

<sup>683</sup> [“a contração parece ser a precursora necessária da dissolução.”]

<sup>684</sup> Em uma nota anexada ao décimo capítulo do livro 3.

<sup>685</sup> Ver o *Paralelo entre as duas repúblicas de Esparta e de Roma* (OCR3, p. 539). Ademais, nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau também concorda com a tese de que o crescente poder dos generais romanos foi mortal para a república: “La republique romaine fut détruite par ses légions de ses conquêtes la força d’en avoir toujours sur pied.” (OCR3, p. 1.014-1.015); “Les armées de Sylla, de Pompée et de César devinrent de véritables troupes réglées, qui substituèrent l’esprit du gouvernement militaire à celui du républicain, et cela est si vrai que les soldats de César se tinrent très offensés quand dans un mécontentement réciproque il les traita de Citoyens, *Quirites*.” (OCR3, p. 1.017) O título de *quirites* se aplicava aos cidadãos romanos reunidos nos comícios em tempos de paz.

dito que “pour conserver les principes du gouvernement établi, il faut maintenir l’État dans la grandeur qu’il avoit déjà; et que cet État changera d’esprit, à mesure qu’on rétrécira ou qu’on étendra ses limites.” (OCM2, p. 365)<sup>686</sup> Roma sofreu os inconvenientes provocados pelo peso de seu corpo gigantesco, sendo obrigada, por uma “inclinação natural”, a mudar sua constituição política durante um longo processo de expansão e degeneração. Tanto Montesquieu quanto Rousseau enxergaram nessa história de glórias e de desventuras as evidências fundamentais para a compreensão das causas que fazem a grandeza de um povo, bem como das que o levam à decadência. Não é por acaso, pois, que no *Contrato Social* ouve-se o eco das palavras de Montesquieu sobre a sina implacável de todos os Estados: “Telle est la pente naturelle et inévitable des Gouvernemens les mieux constitués. Si Sparte et Rome ont péri, quel État peut espérer de durer toujours ? Si nous voulons former un établissement durable, ne songeons donc point à le rendre éternel. Pour réussir il ne faut pas tenter l’impossible, ni se flater de donner à l’ouvrage des hommes une solidité que les choses humaines ne comportent pas.” (OCR3, p. 424)<sup>687</sup>

---

<sup>686</sup> *EL*, 8, XX. [“para conservar os princípios do governo estabelecido, é preciso manter o Estado na grandeza que ele já tinha; e que esse Estado mudará de espírito à medida que estreitemos ou estendamos seus limites.”] O exemplo de outra famosa república da Antiguidade, a de Esparta, corrobora essa máxima. Em *EL*, 8, XVI, o autor escreve: “Ce qui fit subsister si longtemps Lacédémone, c’est qu’après toutes ses guerres, elle resta toujours avec son territoire. Le seul but de Lacédémone étoit la liberté; le seul avantage de sa liberté, c’étoit la gloire. (...) Ce fut l’esprit des républiques grecques de se contenter de leurs terres, comme de leurs lois. Athènes prit de l’ambition, et en donna à Lacédémone (...). Tout fut perdu lorsqu’une monarchie s’éleva; gouvernement dont l’esprit est plus tourné vers l’agrandissement.” (OCM2, p. 362-363)

<sup>687</sup> *CS*, 3, XI. [“Tal é a inclinação natural e inevitável dos melhores governos constituídos. Se Esparta e Roma pereceram, qual Estado pode esperar durar sempre? Se nós queremos formar um estabelecimento durável, não pensemos, portanto, em torná-lo eterno. Para ser bem sucedido, não é preciso tentar o impossível, nem se gabar de dar à obra dos homens uma solidez que as coisas humanas não comportam.”] Maurizio Viroli (2002, p. 217), por sua vez, sugere uma outra fonte para essas afirmações de Rousseau, que seriam as seguintes linhas extraídas dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, livro 3, capítulo I: “A grande verdade é que todas as coisas do mundo têm seu tempo de vida; mas as que seguem todo o curso que lhes é ordenado pelo céu geralmente são aquelas cujo corpo não se desordena, mas se mantém de modo ordenado, sem alterações, ou, se as houver, com alterações que o tornem mais saudável, e não o danifiquem. E como estou falando de corpos mistos, como as repúblicas e as seitas, digo que são saudáveis as alterações que as levam de volta aos seus princípios.” (MAQUIAVEL, 2007, p. 305) Embora a hipótese de Viroli seja plausível, ainda nos parece que a fonte mais provável de Rousseau nesse caso tenha mesmo sido Montesquieu, tanto pela similaridade das idéias quanto pela dos termos utilizados. Na verdade, o conteúdo da passagem dos *Discursos* citada por Viroli sugere uma possibilidade de referência mais direta não com Rousseau, mas com Montesquieu, pois a idéia de que a “volta aos princípios” seria algo importante para a conservação dos Estados aparece claramente em *EL*, 8, XII. Sobre esse tema, ver mais adiante a seção “Há salvação para os povos corrompidos?”.

## A decadência dos costumes e seu efeito sobre a política

Se os bons costumes são o solo adequado para o crescimento das boas leis, os corrompidos permitem apenas que as leis más nasçam e prosperem. Por esse motivo, Montesquieu pensava que era muito importante conservar os costumes e os hábitos antigos: “Comme les peuples corrompus font rarement de grandes choses, qu’ils n’ont guère établi de sociétés, fondé de villes, donné de lois, et qu’au contraire ceux qui avoient des mœurs simples et austères ont fait la plupart des établissements, rappeler les hommes aux maximes anciennes, c’est ordinairement les ramener à la vertu.” (OCM2, p. 281)<sup>688</sup> Não se trata, porém, de congelar a sociedade no tempo, mas de impedir que os valores primordiais sobre os quais ela foi alicerçada, os que lhe deram uma identidade e um espírito próprio, sejam perdidos. Isto porque, quanto mais os costumes sadios estão presentes no cotidiano da comunidade, menos leis são necessárias para regular o comportamento dos indivíduos<sup>689</sup>, pois todos sabem quase que espontaneamente – por uma regra gravada em seus corações, diria Rousseau – em que consiste o bem público. No *Contrato Social*, o autor escreve que enquanto a unidade do corpo político prevalece, os homens reunidos nele possuem apenas uma vontade, que se relaciona ao bem-estar geral e à conservação comum. A simplicidade e a pureza dos costumes refletem-se nas questões do Estado, cujas máximas são claras e luminosas, e o melhor interesse da coletividade precisa somente de bom senso para ser percebido: “Un État ainsi gouverné a besoin de très peu de Loix, et à mesure qu’il devient nécessaire d’en promulguer de nouvelles, cette nécessité se voit universellement.” (OCR3, p. 437)<sup>690</sup>

Montesquieu adverte sobre a seriedade implicada na redação das leis. Para ele, a legislação só devia tratar dos assuntos realmente importantes, porque caso os cidadãos comecem a violar leis inúteis, logo diminuirá o respeito por aquelas que realmente são necessárias à sociedade<sup>691</sup>. Isto é muito mais grave quando os costumes se corrompem e o Estado perde seus

---

<sup>688</sup> *EL*, 5, VII. [“Como os povos corrompidos raramente fazem grandes coisas, como eles não estabeleceram sociedades, fundaram cidades, deram leis, e como, ao contrário, aqueles que tinham costumes simples e austeros fizeram a maioria dos estabelecimentos, lembrar aos homens as máximas antigas é, geralmente, reconduzi-los à virtude.”]

<sup>689</sup> Ver *EL*, 19, XXII: “Quand un peuple a de bonnes mœurs, les lois deviennent simples.” (OCM2, p. 571)

<sup>690</sup> *CS*, 4, I. [“Um Estado governado desse modo tem necessidade de muito poucas leis e, à medida que se torna necessário promulgar novas, essa necessidade se vê universalmente.”]

<sup>691</sup> Ver *EL*, 29, XVI, e também *Meus pensamentos*, nº. 1.913. Com uma preocupação semelhante, Rousseau denunciou, no fragmento intitulado *Das leis*, nº. 18, a escalada na criminalidade provocada pelo acúmulo de leis supérfluas: “Les lois s’étant tellement multipliées que personne n’a pu les observer toutes, et une infinité de choses



princípios. Em um quadro de “saúde política”, assegura Montesquieu, há pouca probabilidade de que as leis promulgadas não sejam boas, e então até mesmo as más leis produzem um bom efeito, dado que a força dos princípios arrasta tudo para o rumo correto. Entretanto, “Lorsque les principes du gouvernement sont une fois corrompus, les meilleures lois deviennent mauvaises, et se tournent contre l’État” (OCM2, p. 357)<sup>692</sup>. Segue-se daí que uma lei ruim acaba obrigando o legislador a fazer muitas outras, frequentemente piores ainda, para substituir o objeto da primeira ou evitar seus maus efeitos<sup>693</sup>. No *Discurso sobre a economia política*, Rousseau insiste veementemente nessas idéias denunciando as conseqüências nefastas do conflito que se instala entre os interesses particulares e o bem geral. Os vícios públicos sobrepujam as leis, às quais os cidadãos obedecem apenas aparentemente para poder infringi-las com mais segurança. É então que “les meilleures lois deviennent les plus funestes : il vaudroit mieux cent fois qu’elles n’existassent pas; ce seroit une ressource qu’on auroit encore quand il n’en reste plus. Dans une pareille situation l’on ajoute vainement édits sur édits, réglemens sur réglemens. Tout cela ne sert qu’à introduire d’autres abus sans corriger les premiers.” (OCR3, p. 253)<sup>694</sup> A multiplicação das leis é um remédio inútil para uma doença grave que aflige a sociedade; ela não apenas é incapaz de sanar o problema, como o agrava ainda mais<sup>695</sup>.

---

naturellement innocentes ayant été interdites au peuple par les privilèges exclusifs que les puissants se sont attribués, le peu de scrupule que l’on s’est fait d’enfeindre quelques lois s’est étendu à toutes les autres; c’est ainsi que les lois somptuaires, modifiées par la diversité des rangs, ont fomenté le luxe au lieu de l’éteindre. C’est ainsi que tel, qui n’eût regardé le vol qu’avec horreur, s’étant fait braconnier sans beaucoup de scrupule, puis contrebandier, a fini par voler sur les grands chemins.” (OCR3, p. 497)

<sup>692</sup> *EL*, 8, XI. [“Logo que os princípios do governo estão uma vez corrompidos, as melhores leis tornam-se más, e se voltam contra o Estado”]

<sup>693</sup> Ver *Meus pensamentos*, nº. 1.914.

<sup>694</sup> [“as melhores leis tornam-se as mais funestas: seria cem vezes melhor que elas não existissem; isto seria um recurso que ainda se teria quando não resta mais nada. Em tal situação, acrescentam-se inutilmente édits sobre édits, regulamentos sobre regulamentos. Tudo isto serve apenas para introduzir outros abusos sem corrigir os primeiros.”] Ver a *Carta a d’Alembert*: “la force des loix a sa mesure ; celle des vices qu’elles répriment a aussi la sienne. Ce n’est qu’après avoir comparé ces deux quantités et trouvé que la première surpasse l’autre, qu’on peut s’assurer de l’exécution des loix. La connoissance de ces rapports fait la véritable science du Legislatteur ; car, s’il ne s’agissoit que de publier Edits sur Edits, réglemens sur réglemens, pour remedier aux abus à mesure qu’ils naissent, on diroit, sans doute, de fort belles choses ; mais qui, pour la pluspart, resteroient sans effet, et serviroient d’indications de ce qu’il faudroit faire, plustot que de moyens pour l’exécuter.” (OCR5, p. 60-61) Comparar com *CGP*, VII: “La législation de Pologne a été faite successivement de pièces et de morceaux, comme toutes celles de l’Europe. A mesure qu’on voyoit un abus, on faisoit une loi pour y remedier. De cette loi naissoient d’autres abus qu’il falloit corriger encore. Cette manière d’opérer n’a point de fin, et mène au plus terrible de tous les abus, qui est d’énervier toutes les lois à force de les multiplier.” (OCR3, p. 975); e também com o fragmento intitulado *Das leis*, nº. 7: “Si l’on me demandoit quel est le plus vicieux de tous les Peuples, je répondrois sans hésiter que c’est celui qui a le plus de Loix.” (OCR3, p. 493)

<sup>695</sup> Por outro lado, como Rousseau adverte em *CGP*, X, também não se pode permitir que as leis caídas em desuso deixem de ser revogadas formalmente pelo soberano: “Cette maxime, qui est fondamentale, obligera de passer en revue toutes les anciennes loix, d’en abroger beaucoup et de donner la sanction la plus sevére à celle qu’on voudra

De um modo geral, Rousseau demonstrava muita desconfiança quanto à introdução de novas leis, assim como Montesquieu antes dele. Neste sentido, o autor via positivamente a regra vigente em Genebra segundo a qual os magistrados eram os únicos autorizados a propor novas leis ao soberano<sup>696</sup>. Os cidadãos comuns, individualmente ou em grupo, possuíam o direito de encaminhar as chamadas “representações” ao Pequeno Conselho, nas quais opinavam sobre mudanças nas leis, mas cabia aos magistrados decidir, em nome do bem público, se tais propostas seriam ou não levadas diante do Conselho Geral<sup>697</sup>. Pelo menos em um corpo político sadio, o governo cumpria assim a função de impedir que inovações perigosas colocassem em risco a ordem do Estado. Contudo, como se viu acima, em Genebra os governantes nem sempre eram dignos de seu papel, e cerceavam a atividade legislativa do soberano para prevenir não os perigos contra a república, e sim contra o domínio que exerciam sobre ela.

Em muitos lugares, Rousseau alerta, os magistrados permitem que as leis se multipliquem porque isto favorece seus interesses escusos. Os supostos guardiões que são instituídos para zelar pelo cumprimento dessa multidão de leis aproveitam-se de sua posição para pilhar o Estado. Aos olhos da sociedade, tais homens são os mais honrados, aqueles que merecem a reverência e a admiração de todos, muito embora sejam, na verdade, os mais vis e infames, pois transformaram a coisa pública num objeto de comércio que eles negociam para obter o maior lucro pessoal possível. Os cidadãos, por seu turno, não têm mais uma percepção clara do bem comum, assim

---

conserver. On regarde en France comme une maxime d’Etat de fermer les yeux sur beaucoup de choses; c’est à quoi le despotisme oblige toujours : mais dans un Gouvernement libre c’est le moyen d’énervier la legislation et d’ébranler la constitution. Peu de loix, mais bien digérées et surtout bien observées. (...) En un mot, souffrez tout, plutôt que d’user le ressort des loix; car quand une fois ce ressort est usé l’Etat est perdu sans ressource.” (OCR3, p. 1.002-1.003)

<sup>696</sup> Na dedicatória do *Segundo Discurso*, onde elogia as instituições de Genebra, o autor já havia falado dessa regra: “j’aurois désiré que pour arrêter les projets intéressés et mal conçus, et les innovations dangereuses qui perdirent enfin les Atheniens, chacun n’eût pas le pouvoir de proposer de nouvelles Loix à sa fantaisie; que ce droit appartint aux seuls Magistrats; qu’ils en usassent même avec tant de circonspection, que le Peuple de son côté fût si réservé à donner son consentement à ces Loix, et que la promulgation ne pût s’en faire qu’avec tant de solennité, qu’avant que la constitution fût ébranlée on eût le tems de se convaincre que c’est surtout la grande antiquité des Loix qui les rend saintes et vénérables, que le Peuple méprise bientôt celles qu’il voit changer tous les jours, et qu’en s’accoutumant à négliger les anciens usages sous prétexte de faire mieux, on introduit souvent de grands maux pour en corriger de moindres.” (OCR3, p. 114)

<sup>697</sup> Daniel E. Cullen interpretou a aprovação dada por Rousseau a esse sistema como uma demonstração de que o filósofo não desejava que os cidadãos em geral praticassem a arte política em um sentido substantivo, pois eles deveriam se limitar a referendar ou rejeitar as propostas de leis feitas pelos indivíduos considerados aptos a essa tarefa. No Estado concebido por Rousseau, a arte política pertenceria, de acordo com Cullen, “in the first place, to the Legislator who frames the constitutional order and, next, to the magistrates who govern. Rousseauian democracy is government for the people, but not truly by the people or of the people. (...) Government initiates, and the people ratify as a punctuation of the political process. (...) Nothing can legitimately deprive the people of their right to make sovereign decisions, but that participation is carefully channeled by a rigorous proceduralism designed to filter out the fractiousness associated with genuine popular deliberation.” (CULLEN, 1993, p. 152-153)

como não conseguem enxergar a origem real da moléstia que assola o Estado: “le peuple qui ne voit pas que ses vices sont la première cause de ses malheurs murmure et s’écrit en gémissant : ‘Tous mes maux ne viennent que de ceux que je paye pour m’en garantir.’” (OCR3, p. 253)<sup>698</sup> Nesse profundo silêncio da voz do dever, resta aos governantes usar do terror ou do engodo para garantir a obediência. Recorrendo aos ardis conhecidos como “máximas de Estado” e “mistérios do gabinete”, eles empregam toda a sua habilidade para manter as aparências de uma boa administração, ao mesmo tempo em que ocultam seu próprio benefício sob a máscara do melhor interesse da nação.

Apontar as causas dessa corrupção dos costumes foi uma tarefa que Rousseau atribuiu a si mesmo desde o início de sua entrada na república das letras. No prefácio que escreveu para a peça *Narciso*, em 1753, o autor advertiu sobre os perigos representados pelo cultivo das ciências e das artes no tocante à moral. Seguindo o argumento enunciado no *Primeiro Discurso*, no qual responde que o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para degenerar os costumes ao invés de depurá-los, Rousseau acusou as “máximas sentenciosas e dogmáticas” pregadas pelos sábios de ensinar os povos a desprezar seus usos e leis, “ce qu’une nation ne peut jamais faire sans se corrompre. Le moindre changement dans les coutumes, fut-il même avantageux à certains égards, tourne toujours au préjudice des mœurs. Car les coutumes sont la morale du peuple; et dès qu’il cesse de les respecter, il n’a plus de règle que ses passions ni de frein que les loix, qui peuvent quelquefois contenir les méchants, mais jamais les rendre bons.” (OCR2, p. 971)<sup>699</sup> Para Rousseau, há uma influência decisiva da esfera moral sobre a legal que não deve ser subestimada: são as boas leis que fazem uma boa constituição, mas são os bons costumes que levam os cidadãos a obedecer-lhas. As leis, em si mesmas, são inócuas sem o substrato moral necessário à sua observância. É por isto que, quando a difusão da filosofia ensina o povo a desprezar seus costumes, não tardará para que ele encontre os meios de escapar às leis.

Sendo os costumes um recurso importantíssimo para a manutenção do Estado, sua degeneração é fatal para a salvaguarda da ordem no interior do corpo político. Montesquieu havia salientado que, nos Estados moderados, o amor pela pátria, o medo e a vergonha da censura

---

<sup>698</sup> *Discurso sobre a economia política*. [“o povo, que não vê que seus vícios são a primeira causa de seus infortúnios, murmura e chora gemendo: ‘Todos os meus males vêm apenas daqueles que eu pago para me proteger deles.’”]

<sup>699</sup> [“o que uma nação nunca pode fazer sem se corromper. A menor mudança nos costumes, mesmo que fosse vantajosa sob alguns aspectos, sempre resulta em prejuízo dos costumes. Pois os costumes são a moral do povo; e, desde que deixa de respeitá-los, ele não tem mais regra além de suas paixões, nem freio além das leis, que podem algumas vezes conter os maus, mas jamais torná-los bons.”]

atuam como motivos repressores contra o crime, cabendo ao legislador muito mais prevenir os delitos do que puni-los, um objetivo que se atinge instigando bons costumes ao invés de infligindo suplícios<sup>700</sup>. Nos Estados despóticos, por outro lado, as violências feitas à dignidade humana pervertem os espíritos, pois todas as faltas, até as mais leves, são punidas com igual crueldade pelo governante. Desse modo, diz Montesquieu, há dois gêneros de corrupção: um, quando o povo não observa mais as leis, e o outro, quando ele é corrompido pelas leis, o que representa um mal incurável, porque está no próprio remédio que deveria combatê-lo<sup>701</sup>. Rousseau concorda com essas considerações, e afirma que “Dans tout pays où les mœurs sont une partie intégrante de la constitution de l’Etat, les lois sont toujours plus tournées à maintenir les coutumes qu’à punir ou récompenser. Il suffit pour cela des engagements publics, qui ne sont jamais méprisés des particuliers que dans les pays corrompus, où, en effet, ils sont méprisables.” (OCR3, p. 556)<sup>702</sup> Assim, não adianta apelar para penas severas como ameaça aos que atentam contra o bem público. Quando o respeito pela lei desaparece do coração dos cidadãos, a crueldade dos castigos é mais um estímulo para a ação dos infratores, que cometem crimes para escapar à punição de suas faltas e sabem muito bem quais são os melhores meios para desfrutar da impunidade<sup>703</sup>. Mesmo nos Estados despóticos, onde a ordem é mantida pelo medo muito mais do que pelo respeito à autoridade dos governantes, a preservação dos costumes é igualmente imprescindível. Nesses países, como Montesquieu propõe várias vezes, não há leis propriamente ditas; além disso, trata-se de sociedades em que se dá pouca comunicação entre os indivíduos encadeados pelo poder arbitrário, de forma que os costumes e as maneiras tendem a uma grande estabilidade, e por sua fixidez acabam assumindo a função reguladora que as leis deviam exercer. Por esse motivo, “C’est une maxime capitale, qu’il ne faut jamais changer les mœurs et les

---

<sup>700</sup> Ver *EL*, 6, IX. O filósofo francês foi um dos precursores na defesa da justa proporção entre as punições e os crimes cometidos, o que lhe valeu a admiração do italiano Cesare Beccaria, famoso autor do livro *Dos delitos e das penas* (de 1764), obra em cuja introdução o escritor afirma ter seguido as “pegadas luminosas” deixadas pelo “imortal Montesquieu”.

<sup>701</sup> Ver *EL*, 6, XII.

<sup>702</sup> Fragmento intitulado *Dos costumes*, nº. 7. [“Em todo país onde os costumes são uma parte integrante da constituição do Estado, as leis são sempre mais voltadas a manter os costumes do que a punir ou recompensar. Bastam para isto os engajamentos públicos, que nunca são desprezados pelos particulares a não ser nos países corrompidos, onde, de fato, eles são desprezíveis.”] Comparar com *CS*, 3, I: “Or moins les volontés particulières se rapportent à la volonté générale, c’est-à-dire les mœurs aux loix, plus la force réprimante doit augmenter.” (OCR3, p. 397)

<sup>703</sup> Ver o *Discurso sobre a economia política* (OCR3, p. 250 e 252). A falha das autoridades em punir os criminosos também fora indicada como um problema gravíssimo por Montesquieu; ver *EL*, 6, XII: “Il ne faut point mener les hommes par les voies extrêmes; on doit être ménager des moyens que la nature nous donne pour les conduire. Qu’on examine la cause de tous les relâchements, on verra qu’elle vient de l’impunité des crimes, et non pas de la modération des peines.” (OCM2, p. 321)

manières dans l'État despotique; rien ne seroit plus promptement suivi d'une révolution.” (OCM2, p. 563)<sup>704</sup> Sob o despotismo, Estado corrompido por natureza, abolir os costumes equivale a destruir as únicas normas de conduta sólidas que orientam o povo em seu cotidiano.

A corrupção moral engendra um círculo vicioso em que a degeneração do povo leva à dos governantes, e a dos governantes alimenta a do povo. Como pôde ser observado na análise de Montesquieu sobre a história de Roma, os costumes austeros dos romanos se deterioraram na medida em que o Estado cresceu e enriqueceu<sup>705</sup>, e o governo corrompido fez o que estava ao seu alcance para destruir os resquícios da virtude dos cidadãos, uma vez que isto facilitava o exercício de seu poder despótico; quanto mais os cidadãos comuns deixavam de participar da política, mais os governantes estavam livres para fazer valer suas decisões. O aumento da alienação do povo em relação às questões do Estado é apontado por Rousseau como um sintoma terminal da enfermidade do corpo político. Se os cidadãos preferem servir ao Estado com seu dinheiro ao invés de se dedicar pessoalmente às atividades públicas, isto significa que a ruína já está a caminho. A origem de tal desdém pelos assuntos da república não é difícil de apontar: “C'est le tracas du commerce et des arts, c'est l'avidité intèrêt du gain, c'est la molesse et l'amour des comodités” (OCR3, p. 429)<sup>706</sup>. Em suas recomendações aos corsos<sup>707</sup> e aos poloneses<sup>708</sup>, Rousseau não se cansava de afirmar a necessidade de que os cidadãos se envolvessem diretamente nos negócios do Estado, prestando serviços com seus próprios braços, sob pena de perderem o zelo pela liberdade em troca da conveniência de poderem se dedicar apenas a seus assuntos particulares.

Nos Estados decadentes, os interesses privados são vistos como muito mais importantes do que os públicos<sup>709</sup>. A presença nas assembléias deixa de ser considerada um dever cívico de

---

<sup>704</sup> *EL*, 19, XII. [“É uma máxima capital que não se pode jamais mudar os costumes e as maneiras no Estado despótico; nada seria mais prontamente seguido de uma revolução.”]

<sup>705</sup> Nem mesmo a magistratura dos censores impediu esse processo, como se vê em *EL*, 23, XXI: “La corruption des mœurs détruit la censure, établie elle-même pour détruire la corruption des mœurs; mais lorsque cette corruption devint générale, la censure n'eut plus de force.” (OCM2, p. 697)

<sup>706</sup> *CS*, 3, XV. [“É a confusão do comércio e das artes, é o ávido interesse do ganho, é a lassidão e o amor pelas comodidades”]

<sup>707</sup> Ver a proposta do autor para a obtenção dos rendimentos do Estado no *Projeto de constituição para a Córsega*.

<sup>708</sup> Ver *CGP*, XI, onde Rousseau apresenta suas idéias sobre o sistema econômico que deveria ser adotado no país.

<sup>709</sup> Como escreve Antônio Carlos dos Santos a respeito da análise feita por Montesquieu, “a corrupção instalada indica a particularização dos interesses e a perda da noção de qualquer referência pública. Quando se tem em conta a referência coletiva, o bem particular não se confunde com o bem público: ‘Um bom cidadão só sonha em fazer fortuna particular do mesmo modo que faz a fortuna pública.’ [Montesquieu, *Meus pensamentos*, nº. 618] É por isto que uma alma corrompida pelo luxo, na república, torna-se inimiga das leis e dos concidadãos, inexistindo no seu vocabulário a palavra virtude.” (SANTOS, 2002, p. 145)

todos, não é mais apreciada, porque não se crê que nelas a vontade geral prevalecerá. Cada um tem seus afazeres pessoais aos quais se dedica antes de tudo o mais, e “Sitôt que quelqu’un dit des affaires de l’État, *que m’importe ? on doit compter que l’État est perdu.*” (OCR3, p. 429)<sup>710</sup> Segundo Rousseau, o próprio tratamento dado aos assuntos gerais nas assembléias legislativas serve como um índice bastante seguro do estado dos costumes e da saúde do corpo político. Onde se verifica uma comunhão de opiniões entre os cidadãos, aproximando-se da unanimidade, a vontade geral predomina. Por outro lado, onde há longos debates, dissensões e tumultos, os interesses particulares falam mais alto e se anuncia o declínio do Estado.

Montesquieu tinha uma percepção diferenciada acerca do conflito de interesses dentro da sociedade. Nas *Considerações sobre os romanos*, o autor descreve as constantes divisões internas que animaram a sociedade romana, opondo patrícios e plebeus em diversos momentos. Para ele, tais conflitos contribuíram muito para a grandeza do Estado, na medida em que conservavam seus cidadãos em um estado de agitação que se mantinha mesmo em tempos de paz, garantindo que seu espírito belicoso não adormecesse: “Demander, dans un État libre, des gens hardis dans la guerre, et timides dans la paix, c’est vouloir des choses impossibles : et, pour règle générale, toutes les fois qu’on verra tout le monde tranquille dans un État qui se donne le nom de république, on peut être assuré que la liberté n’y est pas.” (OCM2, p. 119)<sup>711</sup> Enquanto Rousseau preferia o uníssono das vozes componentes do corpo político, Montesquieu assegurava que a verdadeira união dentro dele resulta da harmonia que faz com que suas partes distintas, por mais opostas que possam parecer, concorram para o bem geral da sociedade, tal como as dissonâncias, na música, colaboram para a harmonia global. Sob o despotismo, onde vigora uma concórdia ilusória, há divisões reais entre os cidadãos, que se oprimem uns aos outros, e a união que parece

---

<sup>710</sup> CS, 3, XV. [“Logo que alguém diz, das questões do Estado, ‘que me importa?’, devemos reconhecer que o Estado está perdido.”]

<sup>711</sup> CR, IX. [“Exigir, em um Estado livre, pessoas destemidas na guerra e tímidas na paz, é desejar o impossível. Como regra geral, sempre que virmos todos tranquilos em um Estado que dá a si mesmo o nome de república, podemos ter certeza de que nele não existe liberdade.”] Comparar com a perspectiva de Maquiavel nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*: “Direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideram que em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes; e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma (...). Portanto, não se pode dizer que tais tumultos sejam nocivos, nem que tal república fosse dividida, se em tanto tempo, em razão de suas diferenças, não mandou para o exílio mais que oito ou dez cidadãos, matou pouquíssimos e não condenou muitos ao pagamento de multas. E não se pode ter razão de chamar de não ordenada uma república dessas, onde há tantos exemplos de *virtù*; porque os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis; e as boas leis, dos tumultos que muitos condenam sem ponderar” (MAQUIAVEL, 2007, p. 21-22).

ocorrer no Estado é apenas a de cadáveres sepultados em conjunto. É por esta razão, diz Raymond Aron, que na visão de Montesquieu um povo livre não se define somente pela distribuição dos poderes dentro do governo moderado que o administra, mas também pela rivalidade entre os grupos sociais que o constituem, pois o equilíbrio de forças que se dá a partir desse conflito é essencial para que nenhum poder se estenda para além dos limites desejáveis<sup>712</sup>.

Desconfiando dos riscos representados pela existência de “sociedades particulares” dentro do Estado, de “associações parciais” que poderiam prejudicar a enunciação da vontade geral<sup>713</sup>, Rousseau afirma que, embora sempre seja possível consultar o padrão do bem público, cujo caráter permanece constante, inalterável e puro em todas as situações, ele passa a ser ignorado pelos indivíduos na medida em que cada um persegue vantagens particulares em detrimento do benefício coletivo<sup>714</sup>. Nesse cenário politicamente funesto, acredita Rousseau, o cidadão participa das assembleias legislativas imbuído de má-fé, visto que, “Même en vendant son suffrage à prix d’argent il n’ôteint pas en lui la volonté générale, il l’élude. La faute qu’il commet est de changer l’état de la question et de répondre autre chose que ce qu’on lui demande : En sorte qu’au lieu de dire par un suffrage, *il est avantageux à l’État*, il dit, *il est avantageux à tel homme ou à tel parti que tel ou tel avis passe.*” (OCR3, p. 438)<sup>715</sup> Ao se perverter a questão fundamental para o funcionamento correto das assembleias soberanas, não se pode mais esperar que a voz da vontade geral se faça ouvir; as propostas continuam sendo levadas à apreciação, mas o que se aprova são unicamente decretos iníquos sob o nome falso de leis, cujo conteúdo corresponde à vontade da maioria e não ao interesse geral. Referindo-se à Inglaterra, Montesquieu acreditava, como foi dito acima, que ela perderia sua liberdade tão logo o poder legislativo fosse mais corrompido do que o executivo<sup>716</sup>. De acordo com Rousseau, igualmente, quando a atividade legislativa do soberano

---

<sup>712</sup> “Se esta análise é correta”, propõe Aron, então “a teoria da Constituição inglesa é uma parte central da sociologia política de Montesquieu, não porque seja um modelo para todos os países, mas porque permite encontrar, no mecanismo constitucional de uma monarquia, os fundamentos do Estado moderado e livre, graças ao equilíbrio entre as classes sociais, graças ao equilíbrio entre os poderes políticos.” (ARON, 2002, p. 25)

<sup>713</sup> Ver CS, 2, IV.

<sup>714</sup> Ver CS, 4, I: para Rousseau, ainda que o Estado somente exista em uma “forma ilusória e vã”, e que “o laço social tenha se rompido no coração dos cidadãos”, a vontade geral não desaparece nem se corrompe, ela apenas se torna muda.

<sup>715</sup> CS, 4, I. [“Mesmo vendendo seu sufrágio em troca de dinheiro, ele não extingue em si a vontade geral, ele a elude. A falta que comete é a de mudar a natureza da questão e de responder algo diferente do que lhe é perguntado, de sorte que, ao invés de dizer, por meio de seu sufrágio, ‘é vantajoso para o Estado’, ele diz ‘é vantajoso para tal homem ou para tal partido que esta ou aquela opinião seja aprovada.’”]

<sup>716</sup> Ver EL, 11, VI: “si le corps législatif étoit continuellement assemblé, il pourroit arriver que l’on ne feroit que suppléer de nouveaux députés à la place de ceux qui mourroient; et, dans ce cas, si le corps législatif étoit une fois corrompu, le mal seroit sans remède. Lorsque divers corps législatifs se succèdent les uns aux autres, le peuple, qui a

está comprometida pelo desvanecimento da virtude cívica, o Estado já não é mais livre.

A leitura dos textos de Montesquieu e de Rousseau deixa claro, portanto, que a degeneração dos costumes produz efeitos terrivelmente nocivos ao corpo político. Antônio Carlos dos Santos mostrou que, no pensamento do filósofo francês, há a denúncia de uma lógica perversa que permeia as relações sociais nos Estados corrompidos, uma lógica que rebaixa os indivíduos a escravos das paixões, dos desejos e dos apetites. “Assim”, pergunta Santos,

qual a diferença entre a corrupção e o despotismo? Em termos gerais, nenhuma, porque em ambos os casos todos são escravos das paixões. A diferença está no nível: a corrupção, quando chega num patamar elevado, compromete o regime político. O que era a exceção – a contra-regra – tornou-se norma geral e estruturada. Neste caso, não se trata de a corrupção fazer parte da vida pessoal de alguém: no despotismo as redes já contaminaram tudo. (SANTOS, 2002, p. 140)

Para Montesquieu, então, a corrupção moral extrema e o despotismo se equivalem como formas de existência social marcadas pela degradação da dignidade humana e pela inviabilidade da boa ordem política. Em Rousseau, percebe-se a mesma visão sobre a indissociabilidade entre os males morais e políticos dos povos. Como Luis Roberto Salinas Fortes apontou muito bem, o grau extremo da decadência corresponde, segundo Rousseau, ao momento em que o poder legislativo é usurpado pelo executivo:

Mas esta usurpação não é senão um dos aspectos do processo de corrupção, não é senão um *reflexo* no plano das estruturas jurídico-políticas do processo de corrupção que, em essência, é um processo moral. É o avanço inevitável da corrupção dos costumes, da gradativa transformação do amor de si em amor-próprio e da insensibilização dos cidadãos à voz da consciência, que comanda o processo. É ele que torna necessário um fortalecimento cada vez maior do poder executivo, o que oferece as condições para que o magistrado leve a cabo a usurpação da soberania. (SALINAS FORTES, 1976, p. 124)

Foi por acreditar que os poloneses ainda não haviam atingido o derradeiro estágio da corrupção moral, acrescenta Salinas, que Rousseau se dispôs a atuar como um Legislador-conselheiro para eles<sup>717</sup>. Malgrado todos os problemas relativos ao funcionamento das instituições políticas e todas

---

mauvaise opinion du corps législatif actuel, porte, avec raison, ses espérances sur celui qui viendra après. Mais si c'étoit toujours le même corps, le peuple, le voyant une fois corrompu, n'espéreroit plus rien de ses lois; il deviendrait furieux, ou tomberoit dans l'indolence.” (OCM2, p. 402) Rousseau aborda esse problema em *CGP*, VII: “Qu'est-ce qui a conservé jusqu'ici l'autorité législative ? C'est la présence continuelle du législateur. C'est la fréquence des Diètes, c'est le fréquent renouvellement des Nonces, qui ont maintenu la République. L'Angleterre qui jouit du premier de ces avantages, a perdu sa liberté pour avoir négligé l'autre. Le même Parlement dure si longtemps, que la Cour, qui s'épuiseroit à l'acheter tous les ans, trouve son compte à l'acheter pour sept, et n'y manque pas.” (OCR3, p. 975)

<sup>717</sup> Conforme Salinas, há várias espécies de ação política, cada qual com uma viabilidade que depende do momento de sua execução: “Ao termo inicial, quando a instituição de um *corpo político* quase perfeito ainda é possível,



as falhas na constituição das leis, não ocorrera na Polônia a dissolução do Estado tal como descrita no *Contrato Social*<sup>718</sup>. Mais importante do que isto, a força dos costumes mantinha-se viva entre os poloneses, algo que podia ser visto tanto na conduta dos patriotas que tiveram a coragem de pedir um governo e leis para seu país, quanto na resistência que a nação oferecia aos agressores estrangeiros. Nem tudo estava perdido para um povo nestas condições, embora muito precisasse ser feito para auxiliá-lo. O caminho apresentado por Rousseau para a reforma da Polônia é, em seu cerne, aquele sugerido por Montesquieu, ou seja, recorrer às máximas antigas para conduzir os homens à virtude. Falando de suas propostas voltadas à educação cívica, Rousseau afirma que elas indicam as rotas,

inconnues aux modernes par lesquelles les anciens menoient les hommes à cette vigueur d'ame, à ce zèle patriotique, à cette estime pour les qualités vraiment personnelles, sans égard à ce qui n'est qu'étranger à l'homme, qui sont parmi nous sans exemple, mais dont les levains dans les cœurs de tous les hommes n'attendent pour fermenter que d'être mis en action par des institutions convenables. Dirigez dans cet esprit l'éducation, les usages, les coutumes, les mœurs des Polonois, vous développerez en eux ce levain qui n'est pas encore eventé par des maximes corrompues, par des institutions usées, par une philosophie égoïste qui prêche ce qui tue. (OCR3, p. 969)<sup>719</sup>

Caso fossem bem sucedidos nessa tarefa, os poloneses passariam por um segundo nascimento ao sair de sua atual crise, retomando todo o vigor de uma nação jovem; eles aprenderiam não apenas a respeitar as leis que garantem sua liberdade e felicidade, mas a amá-las de todo coração. Caso contrário, sem a presença dessas boas paixões, a Polônia não deveria esperar nada de suas leis, por melhores que elas pudessem ser, pois elas permaneceriam exteriores ao espírito do povo; então, completa Rousseau, “vous aurez corrigé quelques abus qui vous blessent, pour en

---

corresponde a ação do Legislador propriamente dito, de Licurgo, Moisés, Numa. Ao termo final, quando já nada mais é possível fazer, corresponde a ação do Pedagogo. (...) Entre estes dois termos extremos, dois outros tipos poderiam ser distinguidos. De um lado, temos a figura do Legislador conselheiro, assessor técnico dos governantes. Seria o caso do próprio Rousseau, diante da Polônia ou da Córsega. De outro, o publicista, ou o escritor político.” (SALINAS FORTES, 1976, p. 123)

<sup>718</sup> Para Rousseau, o caso singular do Estado polonês era uma exceção à regra da corrupção política; ver *CGP*, VII: “L’affoiblissement de la législation s’est fait en Pologne d’une manière bien particulière, et peut-être unique. C’est qu’elle a perdu sa force sans avoir été subjuguée par la puissance exécutive. En ce moment encore la puissance législative conserve toute son autorité; elle est dans l’inaction, mais sans rien voir au-dessus d’elle. La Diète est aussi souveraine qu’elle l’étoit lors de son établissement. Cependant elle est sans force; rien ne la domine; mais rien ne lui obéit.” (OCR3, p. 975)

<sup>719</sup> *CGP*, IV. [“desconhecidas aos modernos, pelos quais os antigos conduziam os homens a esse vigor da alma, a esse zelo patriótico, a essa estima pelas qualidades verdadeiramente pessoais, sem consideração ao que é apenas estrangeiro ao homem, que são entre nós sem exemplo, mas cujos levedos nos corações de todos os homens esperam, para fermentar, somente por serem colocados em ação pelas instituições apropriadas. Dirigi nesse espírito a educação, os usos, os hábitos, os costumes dos poloneses, vós desenvolvereis neles esse levedo que ainda não se dissipou por máximas corrompidas, por instituições desgastadas, por uma filosofia egoísta que prega o que mata.”] Comparar com *EL*, 4, V.

introduire d'autres que vous n'aurez pu prévus." (OCR3, p. 970)<sup>720</sup>

Com tais recomendações, o Legislador-conselheiro Rousseau pretendia dar um novo ânimo à nação polonesa, mas certamente não nutria ilusões acerca da duração limitada das instituições sobre as quais havia falado. Na conclusão de seu projeto de reforma, o autor admite: "Il me semble qu'un Gouvernement monté sur de pareils ressorts doit marcher à son vrai but aussi directement, aussi surement, aussi longtems qu'il est possible; n'ignorant pas, au surplus, que tous les ouvrages des hommes sont imparfaits, passagers et perissables comme eux." (OCR3, p. 1.041)<sup>721</sup> A corrupção dos costumes pode apenas ser retardada, jamais detida para sempre<sup>722</sup>.

### **Há salvação para os povos corrompidos?**

Depois de tudo o que foi discutido até aqui, talvez ainda persista uma dúvida, sobretudo para aqueles que procuram nas obras dos filósofos das Luzes a inspiração para suas propostas de transformação da sociedade. Ela é a seguinte: haveria como reverter um quadro agudo de degeneração do Estado, fazendo com que ele recuperasse a liberdade perdida? Seria possível colocar em movimento uma revolução capaz de expulsar o fantasma do despotismo e implantar um novo começo para os povos já contaminados pela mácula da corrupção? Nos casos específicos de Montesquieu e de Rousseau, as respostas não são animadoras.

Para o autor d'*O Espírito das Leis*, as revoluções representam uma instabilidade que é típica dos Estados despóticos. Neles o povo não tem tribunos, ou seja, representantes por meio dos quais poderia levar suas reivindicações ao governo, e no momento em que decide se levantar contra o déspota, ele o faz com uma impetuosidade que desconhece os riscos envolvidos; guiado por si próprio, o povo leva as desordens políticas tão longe quanto podem ir. Por outro lado, nas monarquias, isto é, no governo moderado pelos corpos intermediários, raramente as agitações são levadas ao excesso, pois os sediciosos enxergam com clareza os perigos que correm e os grandes obstáculos a serem vencidos. "Dans ces circonstances", escreve Montesquieu, "les gens qui ont

---

<sup>720</sup> ["vós tereis corrigido alguns abusos que vos ferem, para introduzir outros que vós não previstes."]

<sup>721</sup> ["Parece-me que um governo montado sobre tais molas deve caminhar rumo a seu verdadeiro objetivo tão diretamente, tão seguramente, por tanto tempo quanto é possível; não ignorando, de resto, que todas as obras dos homens são imperfeitas, passageiras e perecíveis como eles."]

<sup>722</sup> Como escreve Bronislaw Baczko, "le projet politique de Rousseau est marqué d'un pessimisme à long terme qui ne relève pas seulement du lieu commun qu'on ne construit aucune œuvre humaine pour l'éternité. Ce pessimisme traduit surtout l'idée que les contradictions propres à la vie politique font que celle-ci a tendance non pas à perfectionner la Cité, mais à la dégrader. Le projet politique ne cherche donc pas à assurer à la Cité un mouvement et un progrès, mais doit y instituer la persévérance et la stabilité." (BACZKO, 1974, p. 374)

de la sagesse et de l'autorité s'entremettent; on prend des tempéraments, on s'arrange, on se corrige; les lois reprennent leur vigueur et se font écouter.” (OCM2, p. 291)<sup>723</sup> É assim que a história da Europa, onde os Estados moderados predominam, é repleta de relatos de guerras civis sem revoluções, ao contrário da história dos Estados despóticos, marcada por revoluções sem guerras civis<sup>724</sup>. Reinhart Koselleck comenta que, na percepção de Montesquieu, uma guerra civil ainda pode se dar dentro do terreno do Estado, sem pretender derrubá-lo<sup>725</sup>, ao passo que a revolução é um fato muito mais terrível, “porque seu motivo, um governo despótico, já traz em si as conseqüências; quando ocorre, ‘tudo está perdido’” (KOSELLECK, 1999, p. 227)<sup>726</sup>.

Não é sensato, então, ansiar por uma revolução que poria fim ao despotismo, nem depositar todas as esperanças em indivíduos que arrogam para si o título de salvadores da pátria. Montesquieu deixa claro que uma nação livre pode ter um libertador, mas uma nação subjugada pode ter apenas um outro opressor: “Car tout homme qui a assez de force pour chasser celui qui est déjà le maître absolu dans un État, en a assez pour le devenir lui-même.” (OCM2, p. 576)<sup>727</sup> Um povo livre, quando conquistado, ainda pode buscar em seu espírito a força necessária para combater os inimigos que o atacam, mas logo que o amor à liberdade não se encontra mais nos indivíduos, eles aceitarão curvar-se a todo déspota que conseguir alcançar o trono<sup>728</sup>. Por isto, nunca se deve negligenciar os esforços para desconcertar os projetos da tirania, “qui est toujours lente et faible dans ses commencements, comme elle est prompte et vive dans sa fin; qui ne

---

<sup>723</sup> *EL*, 5, XI. [“Nessas circunstâncias, as pessoas que têm sabedoria e autoridade intervêm; refreiamos os ânimos, conciliamo-nos, corrigimo-nos; as leis recuperam seu vigor e se fazem ouvir.”]

<sup>724</sup> Em *EL*, 17, IV, após ter exposto as causas naturais que levam ao despotismo na Ásia e à liberdade política na Europa, Montesquieu diz que, enquanto os europeus só conheceram quatro grandes revoluções desde a Antigüidade, os asiáticos testemunharam pelo menos treze delas.

<sup>725</sup> Nos Estados moderados, há uma interdependência entre o príncipe e as ordens do Estado, e “les séditieux, qui n’ont ni la volonté ni l’espérance de renverser l’État, ne peuvent ni ne veulent renverser le prince.” (OCM2, p. 291)

<sup>726</sup> Em seu estudo sobre os usos da palavra “revolução” na obra de Montesquieu, Catherine Volpilhac-Augier mostra que ela é associada muitas vezes à instabilidade própria dos Estados despóticos, isto é, ao ciclo de perturbações periódicas que o assolam sem mudar a natureza do governo; mesmo em outros contextos, ela também carrega um significado negativo: “Quand une république connaît une révolution, celle-ci est donc toujours malheureuse, tant les démocraties, contrairement au despotisme, sont fragiles : les révolutions prolongent indéfiniment celui-ci, et détruisent celles-là. Avec les révolutions la liberté est toujours perdante.” (EHRARD, 1998, p. 131)

<sup>727</sup> *EL*, 19, XXVII. [“Pois todo homem que tem força suficiente para cassar aquele que já é o senhor absoluto em um Estado, tem força suficiente para se tornar ele mesmo o senhor absoluto.”]

<sup>728</sup> Tal foi o mal que se abateu sobre Roma. Para Montesquieu, o espírito de liberdade foi lentamente desaparecendo entre os romanos, em especial sob a tirania estabelecida por César e Augusto. O autor enfatiza o quanto este último foi habilidoso para solapar sutilmente as bases da república, e para isto lançou mão de um paralelo entre ele e Sila, o ditador que anos antes havia marchado com seu exército sobre Roma. Montesquieu diz que todos os regulamentos de Sila, “quoique tyranniquement exécutés, tendent toujours à une certaine forme de république. Sylla, homme emporté, mène violemment les Romains à la liberté : Auguste, rusé tyran, les conduit doucement à la servitude. Pendant que, sous Sylla, la république reprenoit des forces, tout le monde crioit à la tyrannie : et pendant que, sous Auguste, la tyrannie se fortifioit, on ne parloit que de liberté.” (OCM2, p. 140)

montre d'abord qu'une main pour secourir, et opprime ensuite avec une infinité de bras. (...) La servitude commence toujours par le sommeil", um sono perigoso do qual os povos despertam para descobrir que estão vivendo um horrível pesadelo. "La politique", conclui Montesquieu, "est une lime sourde, qui use et qui parvient lentement à sa fin." (OCM2, p. 487)<sup>729</sup> Trata-se de uma ferramenta que tem de ser usada com sabedoria, a fim de que sua eficácia não se esgote antes do tempo.

Respondendo à mesma pergunta que intitula esta seção, Antônio Carlos do Santos (2002, p. 189-191) defende a idéia de que Montesquieu enxergava na religião e na educação dois meios pelos quais os povos corrompidos poderiam voltar à sua condição anterior. Entretanto, a leitura da obra do filósofo francês indica que tal possibilidade de regeneração tem mais o caráter de uma hipótese decorrente de suas teorias do que de um recurso empiricamente observado na história dos Estados. De fato, Montesquieu expõe sua crença no poder da educação e da religião para inspirar bons costumes e o respeito pelo interesse público, tanto nos governantes quanto nos governados, de modo a contribuir para a manutenção da ordem no Estado<sup>730</sup>. Nos países despóticos, cujo princípio é corrompido por natureza, os preceitos religiosos geralmente são o principal obstáculo colocado à violência desenfreada que o governante exerceria se não fosse limitado por eles. Até certo ponto, portanto, a religião pode ajudar a deter os avanços da corrupção, mas depois que esta chegou a um nível de ampla difusão no corpo social, nem mesmo ela parece capaz de reverter o processo. É verdade que Montesquieu recomendou preservar e recordar as máximas antigas para reconduzir os homens à virtude, pois "Quand une république est corrompue, on ne peut remédier à aucun des maux qui naissent, qu'en ôtant la corruption et en rappelant les principes : toute autre correction est ou inutile ou un nouveau mal." (OCM2, p. 359)<sup>731</sup> Todavia, qual é o povo que conseguiu recuperar sua integridade moral após ter se

---

<sup>729</sup> *EL*, 14, XIII. ["que é sempre lenta e frágil em seus começos, como é sempre rápida e viva em seu fim; que de início mostra somente uma mão para socorrer, e oprime em seguida com uma infinidade de braços. (...) A servidão começa sempre pelo sono"; "A política é uma lima surda que se desgasta e chega lentamente a seu fim."] Comparar com o *Dossiê das Considerações sobre os romanos*, capítulo XIII: "La liberté ne s'obtient que par des coups d'éclat, mais se perd par une force insensible." (OCM2, p. 211); e também com *EL*, 5, VII: "Dans le cours d'un long gouvernement, on va au mal par une pente insensible, et on ne remonte au bien que par un effort." (OCM2, p. 282)

<sup>730</sup> Ver *EL*, 4 e 24.

<sup>731</sup> *EL*, 8, XII. ["Quando uma república é corrompida, não se pode remediar nenhum dos males que nascem a não ser suprimindo a corrupção e relembrando os princípios: qualquer outra correção é inútil ou um novo mal."] Como foi mencionado em uma seção anterior, é possível que Montesquieu tenha se inspirado em Maquiavel para propor esse "retorno aos princípios" como meio para a correção dos males que afligem a república, muito embora sua própria concepção de princípio não seja exatamente a do escritor florentino. Maquiavel escrevera que para renovar corpos mistos como as repúblicas e as seitas, "é preciso fazê-los voltar a seus princípios. Porque todos os princípios das

corrompido? Um instrumento metodológico tipicamente empregado em *O Espírito das Leis* é o de fornecer exemplos concretos para ilustrar as teses nele contidas. Ora, o que chama a atenção é que o autor não lança mão do exemplo de um povo “regenerado”. Na própria seqüência do excerto citado acima, ao invés de mostrar como uma república corrompida remediou seus males relembrando seus princípios, Montesquieu fala de como Roma tornou-se cada vez mais decadente à medida que sua virtude foi desaparecendo, “jusqu’à ce qu’enfin, devenu son propre tyran et son propre esclave, il [le peuple romain] perdit la force de la liberté pour tomber dans la foiblesse de la licence.” (OCM2, p. 360)<sup>732</sup> Se nem mesmo Roma, o modelo supremo do governo republicano, pôde reviver seu princípio para combater a corrupção que se alastrava em seu seio, que outro povo teria conseguido fazê-lo? Assim, a suposição implicada nas palavras de Montesquieu é a de que, se fosse possível a um povo corrompido voltar à sua condição original, isto teria de ser feito por meio do retorno ao princípio que o guiava anteriormente e que foi esquecido ao longo do tempo; se essa revolução moral fosse possível, a educação e a religião seriam armas importantes a serem utilizadas. A grande dificuldade está em que, apesar dos atos corrompidos serem uma obra humana e não a imposição de um destino transcendente e imutável, as sociedades mergulhadas na corrupção têm se mostrado historicamente inaptas para se auto-resgatar. Justamente por este motivo, cada povo deve realizar um trabalho contínuo para preservar seu princípio, ou então terá de enfrentar as conseqüências temíveis de sua perda.

No *Contrato Social*, Rousseau recomenda precauções semelhantes. As nações que desejam a liberdade precisam cultivá-la desde o início, o que demanda a fundação do corpo político nas condições adequadas e no momento certo de sua história. Passada essa ocasião propícia, dificilmente haverá outra chance no futuro<sup>733</sup>. Embora possam se dar “quelquefois dans la durée des États des époques violentes où les révolutions font sur les peuples ce que certaines crises font sur les individus, où l’horreur du passé tient lieu d’oubli, et où l’État, embrasé par les guerres civiles, renaît pour ainsi dire de sa cendre et reprend la vigueur de la jeunesse en sortant

---

seitas, das repúblicas e dos reinos não de ter em si alguma bondade, pela qual retomem o prestígio e o vigor iniciais. E, como, com o passar do tempo, essa bondade se corrompe, esse corpo haverá de, necessariamente, morrer, se nada ocorrer que o reconduza às condições iniciais” (MAQUIAVEL, 2007, p. 305-306). No vocabulário político de Montesquieu, o princípio designa não apenas a origem de um Estado, mas o elemento dinâmico sem o qual ele não pode subsistir. Assim, retomar o princípio significa, ao mesmo tempo, relembrar as boas máximas sobre as quais o corpo político foi fundado e atualizar a paixão necessária ao funcionamento correto do governo.

<sup>732</sup> [“até que, convertido afinal em seu próprio tirano e seu próprio escravo, ele [o povo romano] perdeu a força da liberdade para cair na fraqueza da licença.”]

<sup>733</sup> Sobre esse tema do pensamento rousseauiano, ver Souza (2006).

des bras de la mort” (OCR3, p. 385)<sup>734</sup>, não é prudente esperar que elas ocorram para agir, nem muito menos provocar tais crises na esperança de reverter a corrupção que já se instalou. Rousseau diz que, por si mesmos, esses acontecimentos são raros, e um povo dificilmente os testemunhará mais de uma única vez em sua existência. Se ele não se tornou livre assim que deixou de ser bárbaro, não o conseguirá mais quando a “mola civil” já tiver se desgastado, isto é, quando os recursos da política houverem perdido sua eficiência para o povo em questão: “Alors les troubles peuvent le détruire sans que les révolutions puissent le rétablir, et sitôt que ses fers sont brisés, il tombe épars et n’existe plus : Il lui faut désormais un maitre et non pas un libérateur. Peuples libres, souvenez-vous de cette maxime : On peut acquérir la liberté; mais on ne la recouvre jamais.” (OCR3, p. 385)<sup>735</sup>

A mesma perspectiva fora prenunciada no *Primeiro Discurso* e nas réplicas de Rousseau às críticas que lhe dirigiram. Nas “Observações” à resposta de Estanislau, o autor afirmou que jamais se viu um povo corrompido voltar à virtude. Aqueles que desejassem forçar o retorno a uma condição moral anterior e mais pura agiriam inutilmente:

Em vain vous prétendriez détruire les sources du mal; en vain vous ôteriez les alimens de la vanité, de l’oisiveté et du luxe; en vain même vous ramèneriez les hommes à cette première égalité, conservatrice de l’innocence et source de toute vertu : leurs cœurs une fois gâtés le seront toujours; il n’y a plus de remède, à moins de quelque grande révolution presque aussi à craindre que le mal qu’elle pourroit guérir, et qu’il est blamable de désirer et impossible de prévoir. (OCR3, p. 56)<sup>736</sup>

---

<sup>734</sup> CS, 2, VIII. [“algumas vezes, na duração dos Estados, épocas violentas nas quais as revoluções fazem sobre os povos o que certas crises fazem sobre os indivíduos, em que o horror do passado toma o lugar do esquecimento, e em que o Estado, abrasado pelas guerras civis, renasce, por assim dizer, de suas cinzas e retoma o vigor da juventude ao sair dos braços da morte”]

<sup>735</sup> [“Então, as agitações podem destruí-lo sem que as revoluções possam restabelecê-lo, e logo que os ferros são quebrados, ele tomba desfeito e não existe mais. Daí em diante, é-lhe necessário um senhor e não um libertador. Povos livres, lembrai-vos desta máxima: pode-se adquirir a liberdade, mas nunca recuperá-la.”] No fragmento intitulado *Das leis*, n.º. 23, Rousseau condena de antemão os excessos de violência que os revolucionários usariam mais tarde para “purificar” o Estado: “A l’égard des Peuples une fois corrompus il est bien difficile de voir ce qu’il y auroit à faire pour les rendre meilleurs. J’ignore quelles Loix pouroient faire ce miracle, mais ce que je sais très bien c’est que tout est perdu sans ressource quand une fois il faut avoir recours à la potence et à l’échaffaut.” (OCR3, p. 498) Diferente de Maquiavel, Rousseau não acredita que o uso de meios violentos seria justificado para reconduzir uma república corrompida à ordem. Nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, livro 1, capítulo XVIII, o autor havia dito que é raro encontrar um homem bem intencionado que pretenda chegar ao controle do Estado recorrendo a meios maus, como a força e as armas, para depois restaurar a república em favor do povo, mas que isto é necessário quando os meios ordinários já não têm mais eficácia. Como escreve Maurizio Viroli, “The notion, or the myth, of the great statesman who possesses an exceptional virtue and employs it to transform a corrupt city into a just and free one has no place in Rousseau’s political vocabulary.” (VIROLI, 2002, p. 178)

<sup>736</sup> [“Vós pretenderíeis em vão destruir as fontes do mal; subtrairíeis em vão os alimentos da vaidade, da ociosidade e do luxo; igualmente, conduziríeis em vão os homens a essa primeira igualdade, conservadora da inocência e fonte de toda virtude: seus corações, uma vez degenerados, o serão sempre. Não há mais remédio, exceto alguma grande revolução, quase tão temível quanto o mal que ela poderia curar, e que é condenável desejar e impossível de prever.”]

Acontece com os costumes de um povo, diz Rousseau no prefácio para *Narciso*, algo comparável ao que se passa com honra de um homem: “c’est un trésor qu’il faut conserver, mais qu’on ne recouvre plus quand on l’a perdu.” (OCR2, p. 971)<sup>737</sup> O que resta fazer, então, diante da ausência da virtude? Nesse caso, trata-se de impedir que o mal se torne ainda pior do que já é, e a única arma à qual se pode recorrer nesse momento é a polidez, que atua como um paliativo para substituir a verdadeira moral entre os povos corrompidos. Na medida em que o progresso das artes e das ciências propiciou a eclosão dos vícios que degeneraram a sociedade, tais como o egoísmo, a lassidão e o amor ao luxo, são elas próprias que prevenirão os vícios de se transformarem em crimes. A polidez engendrada pelo cultivo das artes e ciências, por mais graves que tenham sido seus efeitos sobre a virtude, difunde à sua volta um “simulacro público” da virtude. Este simulacro, que segundo Rousseau é “sempre uma bela coisa”, mostra-se capaz de inspirar nos indivíduos o medo de parecer ridículo, sentimento que substitui o medo de parecer mau. Graças a ele, vigora assim uma certa ordem social que detém o caos que deveria se alastrar, pois a polidez não permite que as belas coisas caiam no total esquecimento<sup>738</sup>. Tomando a “máscara da virtude”, o vício assume uma efigie amável e sagrada para afastar o horror que tem de si mesmo ao se contemplar diretamente. É uma triste solução buscar no mal o remédio para combatê-lo, porque implica em preservar as causas da corrupção e em nunca alcançar a cura para a sociedade doente. Entretanto, é o único instrumento disponível se não se quer evocar o espectro de uma revolução cujos desdobramentos são incontrolláveis.

Nem todos os comentadores de Rousseau, no entanto, enxergaram corretamente a prudência que guiava seu pensamento. C. E. Vaughan, por exemplo, argumenta que o autor teria começado sua principal obra política fazendo eco às declarações contidas no *Segundo Discurso*, declarações feitas em prol do individualismo por um “profeta da liberdade”, no mais abstrato sentido que se pode conceber. Afinal, pergunta Vaughan, as palavras contundentes que abrem o *Contrato Social*, as que proclamam que “L’homme est né libre, et par-tout il est dans les fers”

---

<sup>737</sup> [“é um tesouro que se deve conservar, mas que não se recupera mais quando se perdeu.”]

<sup>738</sup> Isto lembra a descrição da polidez feita em *EL*, 4, II, onde se analisa o tipo de educação mais adequado às monarquias, ou seja, aquele que difunde o princípio da honra. Montesquieu havia dito que nos governos monárquicos a honra toma o lugar da virtude e pode inspirar as mais belas ações, levando os súditos a buscar o bem comum quando acreditam estar buscando seus interesses particulares. Para tanto, é preciso que neles as virtudes recebam uma certa nobreza, os costumes, uma certa franqueza, e as maneiras, uma certa polidez. O resultado é que “On n’y juge pas les actions des hommes comme bonnes, mais comme belles; comme justes, mais comme grandes; comme raisonnables, mais comme extraordinaires.” (OCM2, p. 262) Enfim, é pelo desejo egoísta de se notabilizarem frente aos demais que os súditos se comportam com civilidade, pois a própria polidez é considerada uma marca de distinção.

(OCR3, p. 351)<sup>739</sup>, não seriam um “chamado de batalha” emitido para atingir os quatro cantos da terra, para fazer estremecer todos os corações humanos, para despertar todas as nações, para convocar o mundo inteiro a lançar fora suas cadeias, a recuperar a liberdade perdida, a reafirmar os direitos que nem mesmo o tempo poderia abolir enquanto fossem corajosamente reivindicados? Nessa sentença de abertura, Vaughan vê a defesa da idéia de que a liberdade está ao alcance de todos os povos, independentemente de quaisquer “circunstâncias concretas” que envolvem a existência deles. Aqui, como foi feito antes, mais uma vez se deve ressaltar que a leitura de Vaughan é passível de críticas. De fato, ele deixou de considerar o conteúdo completo das “palavras contundentes” de Rousseau. Se tivesse dado a atenção necessária ao contexto em que elas aparecem, teria visto que as coisas não eram tão óbvias quanto lhe figuravam. Certamente, Vaughan não foi o primeiro nem o último a tentar caracterizar esse trecho do *Contrato Social* como um brado a favor da liberdade e do individualismo. Porém, caso se busquem esclarecimentos no próprio texto rousseauiano, dificilmente essa interpretação se mantém.

No mesmo parágrafo em que se encontra o pretense incentivo à revolução libertadora, lê-se que Rousseau, bem longe de querer ver destruídos os “ferros” que subjagam os homens, deseja mostrar como tais cadeias podem ser legitimadas. Embora a liberdade tenha sido uma preocupação freqüente nas reflexões do filósofo, a maneira como ele vislumbrava garanti-la deveria evitar, tanto quanto possível, os perigos da ação revolucionária<sup>740</sup>. Por mais que algumas

---

<sup>739</sup> CS, 1, I. [“O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros”]

<sup>740</sup> As advertências espalhadas nos textos de Rousseau vão de encontro às interpretações que o consideram um precursor da Revolução Francesa. Bento Prado Jr. (2008) adverte os analistas da obra rousseauiana a respeito das leituras que, *a posteriori*, procuram encontrar nela um conteúdo revolucionário que o próprio filósofo de Genebra não teria percebido, tal como fez Bernhard Groethuysen, para quem “El pensamiento de Rousseau era revolucionario; él mismo, no lo era.” (GROETHUYSEN, 1985, p. 242). Assim como no caso do estudo de Catherine Volpilhac-Augier acima mencionado, o estudo de Prado Jr. sobre os usos da palavra “revolução” feitos por Rousseau indica que, em se tratando de política, eles carregam quase sempre uma conotação negativa. De fato, não apenas Rousseau, como também os outros expoentes do Iluminismo não defenderam abertamente a revolução como o melhor caminho para a realização de suas propostas, e mesmo os contemporâneos em geral não parecem ter associado as críticas das Luzes a uma ameaça revolucionária. Entretanto, durante a Revolução Francesa, os filósofos foram constantemente reivindicados como mentores intelectuais da luta pela derrubada do Antigo Regime. Por isto, pergunta William Doyle, “se, antes de 1789, a ninguém, salvo a alguns clérigos paranóicos, o Iluminismo parecia ser uma ideologia revolucionária, como pôde, imediatamente a seguir, ter sido, tão prontamente, reconhecido como tal? A resposta mais convincente surgida até agora é que a Revolução fez dele uma ideologia revolucionária. (...) O que produziu a ideologia revolucionária foi que mentes impregnadas do Iluminismo se voltaram para os problemas práticos de, simultaneamente, governar e reorganizar um país em que a ordem pública quase se rompera. As instituições representativas levaram para o poder exatamente aquele tipo de gente que havia sido o público do Iluminismo – uma *élite des lumières* em grande medida não-comercial, fundiária e profissional liberal. A bagagem mental com que enfrentaram os problemas do governo constituíra-se no mundo intelectual dominado pelo Iluminismo, e este propiciou-lhes o material a partir do qual compuseram sua ideologia revolucionária. Não propiciou, porém, tal



linhas escritas por ele pudessem aparentar dizer o contrário, tratava-se sobretudo de um estilo de expressão característico do autor. “Rousseau era”, esclarece Peter Gay, “desafortunadamente, cunhador de frases felizes. Lidas em seu contexto, elas eram normalmente elucidadas pelos argumentos sobre os quais repousavam. Tiradas do contexto, seu poder retórico obscurecia o fato de serem apenas pronunciamentos incompletos. Usadas como *slogans*, elas distorciam ou destruíam o sentido que Rousseau lhes queria dar.” (GAY, 1999, p. 17-18)<sup>741</sup> Apesar de Vaughan ter reconhecido essa qualidade dos textos rousseauianos e os cuidados que eles exigem de seus intérpretes<sup>742</sup>, acabou deixando-se impressionar pelo estilo com que Rousseau expunha suas idéias, e sucumbiu à tentação de tirar uma série de conclusões duvidosas a partir de uma frase isolada, justamente uma das frases que Peter Gay cita como exemplo entre aquelas cuja eloqüência seduziu muitos leitores. Opondo-se a uma leitura dessa natureza, Hilail Gildin escreve que o *Contrato Social* é a obra política menos eloqüente e apaixonada de Rousseau, uma vez que nela o autor reluta em incitar os homens que viviam sob governantes ilegítimos<sup>743</sup> a lançar fora suas cadeias: “If the conditions conducive to a just society are, of necessity, rare, as he says, illegitimate regimes are a necessary evil for the overwhelming majority of men – necessary because the incompatibility between natural freedom and self-presentation forces men to form political societies even when the conditions favorable to legitimate government are absent.” (GILDIN, 1983, p. 39)<sup>744</sup> Ainda que Rousseau, para ser coerente com sua doutrina política, não

---

ideologia já inteiramente pronta. O Iluminismo era um fenômeno do Antigo Regime. A Revolução transformou-o, desfigurou-o, como a tantas outras coisas, dentro de um molde novo e diferente” (DOYLE, 1991, p. 53-55).

<sup>741</sup> Não custa recordar que, no início do livro 3, Rousseau havia pedido aos leitores que percorressem as páginas do *Contrato Social* com bastante cuidado: “je ne sais pas l’art d’être clair pour qui ne veut pas être attentif.” (OCR3, p. 395) Na primeira das *Cartas escritas da montanha*, o filósofo condena os leitores tendenciosos que usavam o método de retirar frases do contexto de suas obras para lhes dar o sentido que mais convinha a seus propósitos difamatórios. Ele afirma que suas próprias idéias eram verdadeiras, justas e honestas em seu sentido correto, mas as falsificações e as interpretações fraudulentas que se faziam delas tornavam-nas dignas de punição. A aplicação desse método espúrio poderia transformar qualquer livro no oposto do que seu autor tencionava, e Rousseau mostra que até o Evangelho estava sujeito a essas distorções. Contra tais práticas, infelizmente, ninguém está protegido, o que exige uma certa dose de resignação: “Quand on ne me juge point sur ce que j’ai dit, mais sur ce qu’on assure que j’ai voulu dire, quand on cherche dans mes intentions le mal qui n’est pas dans mes Ecrits, que puis-je faire ? Ils démentent mes discours par mes pensées; quand j’ai dit blanc ils affirment que j’ai voulu dire noir; ils se mettent à la place de Dieu pour faire l’œuvre du Diable; comment dérober ma tête à des coups portés de si haut ?” (OCR3, p. 696)

<sup>742</sup> Em seus comentários, Vaughan escreveu sobre Rousseau: “He was a born stylist and controversialist. His first instinct was always to arrest the attention of the reader, at the very start, by a sweeping assertion. And it is only when that end is attained that he begins to define, to limit, to suggest necessary qualifications. The effect, at any rate on some minds, may have been different from what he intended.” (VAUGHAN, 1915, p. 57)

<sup>743</sup> Isto é, ilegítimos de acordo com os padrões do *Contrato Social*.

<sup>744</sup> [“Se as condições que conduzem a uma sociedade justa são necessariamente raras, como ele diz, os regimes ilegítimos são um mal necessário para a esmagadora maioria dos homens – necessário porque a incompatibilidade entre a liberdade natural e a autopreservação força os homens a formar sociedades políticas mesmo quando as

negasse aos súditos o direito de remover seus governantes quando os termos do contrato social não estivessem sendo observados, ele não acreditava que fosse sempre sábio fazer uso desse direito, e não desejava ser culpado de incitar os homens a atos que julgava imprudentes<sup>745</sup>.

As lições que Montesquieu e Rousseau pretendem ensinar, se escutadas com a devida atenção, apontam claramente para o vínculo essencial entre a ação política e o tempo histórico. Contra a idéia tentadora de que suas teorias consistiriam em fórmulas genéricas prontas a serem utilizadas em qualquer época e lugar para sanar os vários graus de enfermidade dos Estados, os dois autores definem os limites bastante estreitos dentro dos quais a boa política é possível na história de cada povo. Fora desses limites, a corrupção é de tal modo poderosa que qualquer remédio terá seus resultados seriamente comprometidos<sup>746</sup>.

### As “profecias políticas” de Rousseau

O exemplo de Roma revela alguns aspectos importantes da maneira como Rousseau interpretou a história passada à luz de sua teoria política. Mas e quanto ao futuro? Nas *Considerações sobre a influência dos climas sobre a civilização*, Rousseau diz que, tendo-se o conhecimento das causas gerais que fazem os homens agirem, bem como das circunstâncias nas quais eles vivem, é possível não apenas saber o que eles fizeram no passado, mas até mesmo realizar certas projeções sobre o que deveria lhes acontecer. Em outros de seus textos, o autor apresentou algumas previsões, ou o que se poderia chamar de “profecias políticas”, nas quais ele antecipou o destino, na maioria das vezes sinistro, que as nações européias teriam de enfrentar muito em breve. Entre elas, as mais significativas são as que anunciam a vinda de uma era de revoluções, a ruína da Inglaterra, a conquista da Rússia e a ascensão da Córsega. Certamente,

---

condições favoráveis ao governo legítimo estão ausentes.”]

<sup>745</sup> Como Rousseau escreveu na Dedicatória do *Segundo Discurso*, “Les Peuples une fois accoutumés à des Maîtres, ne sont plus en état de s’en passer. S’ils tentent de secouer le joug, ils s’éloignent d’autant plus de la liberté; que prenant pour elle une licence effrénée qui lui est opposée, leurs revolutions les livrent presque toujours à des séducteurs qui ne font qu’aggraver leurs chaînes.” (OCR3, p. 113)

<sup>746</sup> Nas palavras de Milton Meira do Nascimento, “Si nous revenons à l’histoire hypothétique du *Deuxième Discours*, nous vérifierons qu’il existe une détérioration de la figure de l’homme naturel, qui va jusqu’à le faire disparaître, jusqu’à le faire perdre sa qualité essentielle d’homme, au stage final de développement de l’inégalité qui est celui du rapport entre maître et esclave. (...) si l’histoire nous révèle un homme de plus en plus défiguré, aboutissant à sa complète disparition dans l’esclavage, cette condition dernière de l’histoire ne peut être le point de départ pour la construction de l’Etat, car l’institution de l’association politique s’inscrit aussi dans le processus de l’histoire, comme un médicament employé pour empêcher la dégénération de l’espèce humaine; néanmoins, si ce médicament n’est employé à la bonne dose, il rendra encore plus grave le processus de dégénérescence et déclenchera la perte totale de la liberté.” (NASCIMENTO, 1998).

nenhum desses vaticínios tem uma origem sobrenatural, e, partir de tudo o que foi visto acima a respeito das reflexões de Rousseau sobre as causas que levam à conservação e à decadência dos Estados, torna-se viável decifrar cada um deles como sendo revelado pela própria natureza da política feita pelos homens.

A primeira profecia encontra-se exposta no livro 3 do *Emílio*. Falando sobre a necessidade de que seu aluno também seja educado para prover sua subsistência, qualquer que seja sua posição social de nascimento, o autor aconselha os leitores a não se guiar imprudentemente pela conjuntura presente das coisas: “Vous vous fiez à l’ordre actuel de la société, sans songer que cet ordre est sujet à des révolutions inévitables, et qu’il vous est impossible de prévoir ni de prévenir celle qui peut regarder vos enfans. Le Grand devient petit, le riche devient pauvre, le monarque devient sujet : les coups du sort sont-ils si rares que vous puissiez compter d’en être exempt ? Nous approchons de l’état de crise et du siècle des révolutions.” E acrescenta em uma nota de rodapé: “Je tiens pour impossible, que les grandes monarchies de l’Europe aient encore long-tems à durer; toutes ont brillé, et tout Etat qui brille est sur son déclin.” (OCR4, p. 468)<sup>747</sup> Haveria nessas linhas a antecipação, com mais de duas décadas, da Revolução Francesa que abalou profundamente os alicerces da política europeia? Como explicar seu conteúdo? Do mesmo modo que se deve explicar o processo inevitável de corrupção de todos os governos discutido no *Contrato Social*.

Rousseau jamais viu o governo monárquico com bons olhos, apesar de tê-lo incluído entre as formas de administração de que a soberania popular poderia fazer uso. Por diversas razões, a república monárquica é o Estado ameaçado de mais perto pelo despotismo, mesmo na perspectiva estrita do direito político. O enorme poder depositado nas mãos do príncipe dá-lhe tanto os instrumentos quanto a tentação para fazer de si mesmo o único soberano. Em se tratando dos casos concretos, como os dos grandes reinos europeus do século XVIII, especialmente a França, nem sequer se podia falar de vontade geral ou de soberania popular. O “Estado sou eu”, frase supostamente dita por Luís XIV, ilustra com clareza a apropriação da coisa pública pela coroa, o estreitamento máximo do governo a ser sucedido pela dissolução e morte do corpo político.

---

<sup>747</sup> [“Vós vos fiais na ordem atual da sociedade, sem pensar que essa ordem está sujeita a revoluções inevitáveis, e que vos é impossível prever ou prevenir aquela que pode observar vossos filhos. O grande se torna pequeno, o rico se torna pobre, o monarca se torna súdito: os golpes de sorte são tão raros para que possais acreditar estar isentos deles? Nós nos aproximamos do estado de crise e do século das revoluções.”; “Eu considero impossível que as grandes monarquias da Europa tenham ainda muito tempo para durar; todas brilharam, e todo Estado que brilha está em seu declínio.”]

Consequentemente, a caminhada em direção à ruína do Estado, tal como Rousseau a retratou, já estaria muito próxima do fim. O comentário de Bento Prado Jr. não deixa dúvidas a esse respeito; na nota sobre o declínio da monarquia francesa, “Rousseau vê que começa a fechar-se o círculo de aço, onde o Despotismo realiza sua essência suprimindo-se a si mesmo. Para guardar a metáfora astronômica ou o privilégio do movimento no espaço, é impossível deixar de injetá-los na frase ‘tudo que brilha está em seu declínio’. (...) na posição soberana do Rei Sol, em pleno meio-dia da Monarquia, pode-se antecipar a declinação que há de conduzir inevitavelmente ao Ocaso.” (PRADO JR., 2008, p. 426-427)<sup>748</sup>

Diante desse quadro, vale a pena ressaltar que a era de revoluções a que Rousseau se refere não é a da libertação dos povos oprimidos sob o Antigo Regime, nem muito menos a da aurora da razão. Bem ao contrário, a decadência dos reinos europeus aponta para a emergência do terrível despotismo e da corrupção extrema narrada no final do *Segundo Discurso*. Diferentemente de outros pensadores do séc. XVIII, escreve Reinhart Koselleck, Rousseau não ansiava utopicamente pela revolução, porquanto, com a chegada dela, esperava um estado de insegurança e incerteza, uma situação de grave crise social e política que iria se abater sobre todos os homens logo que a ordem estabelecida fosse derrubada<sup>749</sup>. Para seus leitores, alguns dos quais seriam aqueles revolucionários que reivindicaram a herança de suas idéias, Rousseau deixou uma advertência sobre a França que muitos não levaram em consideração:

---

<sup>748</sup> No livro 11 das *Confissões*, a imagem da França em declínio aparece muito claramente, e Rousseau descreve com bastante lucidez alguns dos sérios problemas que ameaçavam o país em meados do séc. XVIII. Referindo-se a uma carta que lhe fora enviada por um Conselheiro do Parlamento de Paris no início da década de 1760, onde o remetente dizia temer o agravamento da situação na França dentre em breve, Rousseau escreveu: “[la lettre] du Conseiller ne me surprit pas absolument, parce que je pensois, comme lui et comme beaucoup d’autres, que la constitution déclinante menaçoit la France d’un prochain délabrement. Les desastres d’une guerre malheureuse qui tous venoient de la faute du Gouvernement; l’incroyable desordre des finances, les tiraillemens continuels de l’administration partagée jusqu’alors entre deux ou trois Ministres en guerre ouverte l’un avec l’autre, et qui pour se nuire mutuellement abysoient le Royaume; le mécontentement général du peuple et de tous les ordres de l’État : l’entêtement d’une femme obstinée qui sacrifiait toujours à ses goûts ses lumières, si tant est qu’elle en eut, écartoit presque toujours des emplois les plus capables pour placer ceux qui lui plaisoient le plus, tout concouroit à justifier la prévoyance du Conseiller et celle du public et la mienne. (...) il me paroît encore à présent indubitable que si toutes les rênes du gouvernement ne fussent enfin tombées dans une seule main, la Monarchie française seroit maintenant aux abois.” (OCR1, p. 565) A guerra em questão era a dos Sete Anos (1756-1763), e a mulher obstinada, Madame de Pompadour (1721-1764), que foi amante do rei Luís XV e, por isto mesmo, uma das mulheres mais poderosas da França. Aquele que recebeu as “rédeas do reino” e evitou, ao menos temporariamente, a agonia francesa, foi o duque de Choiseul (1719-1785), que atuou como ministro durante dez anos.

<sup>749</sup> Conforme Koselleck, “Em seu prognóstico da revolução, Rousseau inclui o conceito decisivo de ‘crise’. (...) com o advento da revolução não ocorrerá somente uma ‘grande mudança’; ela não será uma mera transformação que conduzirá os interesses sociais à vitória; a crise é a característica decisiva que distingue a revolução profetizada por Rousseau e uma revolução progressista. O século seguinte trará inúmeras revoluções, e o estado de crise persistirá.” (KOSELLECK, 1999, p. 139)

Qu'on juge du danger d'émouvoir une fois les masses enormes qui composent la monarchie Française ! qui pourra retenir l'ébranlement donné, ou prévoir tous les effets qu'il peut produire ? Quand tous les avantages du nouveau plan seroient incontestables quel homme de sens oseroit entreprendre d'abolir les vieilles coutumes, de changer les vieilles maximes et de donner une autre forme à l'État que celle où l'a successivement amené une durée de treize cents ans ? Que le gouvernement actuel soit encore celui d'autres fois, ou que durant tant de siècles il ait changé de nature insensiblement, il est également imprudent d'y toucher. Si c'est le même, il le faut respecter; s'il a dégénéré, c'est par la force du tems et des choses, et la sagesse humaine n'y peut plus rien. (OCR3, p. 638)<sup>750</sup>

Por um lado, Rousseau lembra que a importância da estabilidade política não deve ser subestimada. Para o bem ou para o mal, o Estado francês tinha séculos de existência, um fato prodigioso para qualquer corpo político. Atentar contra os antigos costumes e as máximas que mantiveram a nação unida, conservando-a no espírito de sua instituição, poderia acelerar sua corrupção ao invés de detê-la. Empreender mudanças radicais naquilo que conferiu à monarquia tamanha longevidade seria, enfim, sumamente perigoso, e embora não se pudesse antever os resultados com toda precisão, os prognósticos mais sensatos eram sempre negativos. Por outro lado, como a força implacável do tempo e das coisas corrói sem piedade as engrenagens da máquina política, de nada adianta tentar reverter um processo de degeneração em fase tão adiantada, contra o qual a sabedoria humana é ineficaz.

Portanto, mudar a forma do governo não basta se a enfermidade que aflige o Estado já atingiu um estágio letal. Em outro texto, Rousseau reitera essa visão pessimista quanto ao futuro: “Je vois tous les Etats de l'Europe courir à leur ruine. Monarchies, Républiques, toutes ces nations si magnifiquement instituées, tous ces beaux gouvernemens si sagement pondérés, tombés en décrépitude, menacent d'une mort prochaine”; no entanto, mesmo assim parecia restar um fio de esperança para o povo que o havia procurado em busca de aconselhamento: “la Pologne, cette région dépeuplée, dévastée, opprimée, ouverte à ses agresseurs, au fort de ses malheurs et de son anarchie, montre encore tout le feu de la jeunesse; et elle ose demander un gouvernement et des loix, comme si elle ne faisoit que de naître.” (OCR3, p. 954)<sup>751</sup> Tocado pelo nobre desejo dos

---

<sup>750</sup> *Julgamento sobre a Polissinodia*. [“Que avaliemos o perigo de se perturbar uma vez as massas enormes que compõem a monarquia francesa! Quem poderá conter o abalo provocado, ou prever todos os efeitos que ele pode produzir? Mesmo que todas as vantagens do novo plano fossem incontestáveis, que homem de bom senso ousaria empreender abolir os velhos costumes, mudar as velhas máximas e dar ao Estado uma forma diferente daquela que lhe proporcionou continuamente uma duração de mil e trezentos anos? Que o governo atual seja ainda o de outrora, ou que durante tantos séculos ele tenha mudado de natureza insensivelmente, é igualmente imprudente tocá-lo. Se é o mesmo, é preciso respeitá-lo; se ele degenerou, é pela força do tempo e das coisas, e aí a sabedoria humana não pode mais nada.”]

<sup>751</sup> *CGP*, I. [“Eu vejo todos os Estados da Europa correrem em direção à sua ruína. Monarquias, repúblicas, todas

poloneses, Rousseau se esforçou para lhes mostrar que eles deveriam evitar a todo custo imitar o exemplo das outras nações européias, preocupadas em se destacar umas mais do que as outras por meio dos requintes da civilização, da acumulação de tesouros imensos e do poderio militar<sup>752</sup>. Trilhar os mesmos passos que elas seria cair infalivelmente no abismo que prepararam para si; seria, em suma, brilhar com intensidade por um momento para declinar logo em seguida.

É digno de nota que Montesquieu também havia sugerido que a Polônia estaria em melhor situação caso sua aristocracia abandonasse a prática de buscar o luxo tornando o país dependente do exterior. O autor afirmou que o único bem mobiliário de que os poloneses dispunham para comercializar com os outros Estados era o trigo. Como alguns senhores eram donos de províncias inteiras, eles pressionavam os agricultores para que produzissem a maior quantidade possível desse cereal, a fim de que fosse exportado em troca de objetos de luxo. Assim sendo, se a Polônia se abstivesse de fazer comércio com outras nações, seu povo seriam mais feliz, pois os poderosos teriam somente seu trigo, e se veriam obrigados a dá-lo a seus camponeses para viver. Os domínios muito extensos representariam um verdadeiro fardo, de modo que seus proprietários teriam que partilhá-los com os camponeses. Em suma, os grandes senhores precisariam satisfazer seu desejo pelo luxo apenas com aquilo que fosse produzido dentro da própria Polônia, o que faria necessário estimular os pobres ao trabalho. Isto acontecendo, conclui Montesquieu, a nação polonesa seria mais florescente, a não ser que se tornasse bárbara, destino que boas leis poderiam prevenir<sup>753</sup>. Contudo, comenta Anne M. Cohler, mesmo que o fim do comércio externo pudesse levar a uma aristocracia melhor na Polônia, tal aperfeiçoamento demandaria também a moderação entre os nobres ou a virtude cívica no povo, para que a anomia e o despotismo não se

---

essas nações tão magnificamente instituídas, todos esses belos governos tão sabiamente ponderados, caídos na decrepitude, são ameaçados por uma morte próxima; (...) a Polônia, essa região despovoada, devastada, oprimida, aberta a seus agressores, no auge de seus infortúnios e de sua anarquia, mostra ainda todo o fogo da juventude; e ela ousa pedir um governo e leis, como se tivesse acabado de nascer.”]

<sup>752</sup> Ver *CGP*, XI: “Si vous ne voulez que devenir bruyans, brillans, redoutables, et influer sur les autres peuples de l’Europe, vous avez leur exemple, appliquez-vous à l’imiter. Cultivez les sciences, les arts, le commerce, l’industrie, ayez des troupes réglées, des places fortes, des Académies, surtout un bon système de finances qui fasse bien circuler l’argent, qui par là le multiplie, qui vous en procure beaucoup; travaillez à le rendre très nécessaire, afin de tenir le peuple dans une grande dependance, et pour cela fomentez et le luxe matériel, et le luxe de l’esprit, qui en est inséparable. De cette maniere vous formerez un peuple intrigant, ardent, avide, ambitieux, servile et fripon comme les autres, toujours sans aucun milieu à l’un des deux extrêmes de la misère ou de l’opulence, de la licence ou de l’esclavage : mais on vous comptera parmi les grandes puissances de l’Europe, vous entrez dans tous les systèmes politiques, dans toutes les négociations on recherchera votre alliance, on vous liera par des traités : il n’y aura pas une guerre en Europe où vous n’ayez l’honneur d’être fourrés : si le bonheur vous en veut, vous pourrez rentrer dans vos anciennes possessions, peut-être en conquérir de nouvelles, et puis dire comme Pyrrhus ou comme les Russes, c’est-à-dire comme les enfans : ‘Quand tout le monde sera à moi je mangerai bien du sucre.’” (OCR3, p. 1.003)

<sup>753</sup> Ver *EL*, 20, XXIII.

intensificassem ainda mais com a pobreza: “Poland must either become a virtuous political order or fall into barbarism.” (COHLER, 1970, p. 27)<sup>754</sup>

Infelizmente, as boas expectativas de Montesquieu em relação à Polônia, bem como as de Rousseau, não se concretizaram. Os confederados não conseguiram manter a independência do país, que sofreu uma série de partilhas nas décadas seguintes entre as potências vizinhas, e foi preciso mais de cem anos para que ele recobrasse sua autonomia<sup>755</sup>. Quanto ao século das revoluções, ele começou apenas onze anos após a morte de Rousseau, apesar de não ter significado o fim dos reinos europeus como ele havia previsto. A onda revolucionária iniciada na França atacou o *status quo* das monarquias de muitos países, mas não foi poderosa o suficiente para varrer em definitivo as forças do Antigo Regime, reorganizadas e reestruturadas após a queda de Napoleão. Todavia, o fato mais interessante é que, por uma ironia da história, a revolução foi profundamente influenciada pelos ideais republicanos de liberdade, igualdade e patriotismo defendidos por Rousseau em seus escritos. Ele jamais poderia imaginar que um dia seus restos mortais seriam levados ao Panteão, e que sua obra seria homenageada pelos serviços prestados à humanidade como precursora de um novo horizonte para as nações do mundo<sup>756</sup>. Nem, muito menos, poderia ter antevisto a ditadura do Terror – o paradoxal “despotismo da

---

<sup>754</sup> [“A Polônia devia tornar-se uma ordem política virtuosa ou cair no barbarismo.”]

<sup>755</sup> Em 1772, tropas russas, austríacas e prussianas invadiram a Polônia e tomaram posse das províncias que haviam dividido entre si por meio de tratados. O governo polonês tornou-se submisso às forças estrangeiras, sendo obrigado a aprovar suas decisões. Cerca de vinte anos mais tarde, a situação política do país deteriorou-se bastante. Os poloneses fizeram um tratado bilateral com a Prússia e reformaram sua constituição sem pedir a permissão da Rússia, o que levou a novas invasões e repartições de seu território, em 1793 e 1795. O século XIX também não foi favorável à Polônia, quando ela foi tomada pelos exércitos de Napoleão Bonaparte e depois devolvida, ainda em pedaços, à Rússia, à Prússia e à Áustria pelo Congresso de Viena. Foi somente no século XX, com o fim da Primeira Guerra Mundial, que os poloneses voltaram a ter um Estado independente, graças ao Tratado de Versalhes. A soberania da Polônia foi novamente ameaçada durante a Segunda Guerra Mundial pela invasão de nazistas e soviéticos, em 1939, mas restaurou-se com a derrota do Eixo em 1945.

<sup>756</sup> Ou será que poderia? No livro 5 das *Confissões*, Rousseau relata o momento de sua juventude em que lhe nasceu no espírito uma afeição arrebatadora e irracionalmente duradoura pela França. O autor conta que “La France et l’Empereur venoient de s’entredéclarer la guerre (...). Jusques-là je ne m’étois pas encore avisé de songer aux affaires publiques, et je me mis à lire les gazettes pour la première fois, mais avec une telle partialité pour la France que le cœur me battoit de joye à ses moindres avantages, et que ses revers m’affligeoient comme s’ils fussent tombés sur moi. Si cette folie n’eut été que passagère je ne daignerois pas en parler; mais elle s’est tellement enracinée dans mon cœur sans aucune raison, que lorsque j’ai fait dans la suite à Paris l’antidespote et le fier républicain, je sentois en dépit de moi-même une prédilection secrète pour cette même nation que je trouvois servile, et pour ce gouvernement que j’affectois de fronder. (...) Enfin ce penchant s’est trouvé si desintéressé de ma part, si fort, si constant, si invincible, que même depuis ma sortie du royaume, depuis que le gouvernement, les magistrats, les auteurs s’y sont à l’envi déchainés contre moi, depuis qu’il est devenu du bon air de m’accabler d’injustices et d’outrages, je n’ai pu me guérir de ma folie. Je les aime en dépit de moi qu’ils me maltraitent. (...) je me laisse bercer au fol espoir que la Nation françoise à son tour victorieuse viendra peut être un jour me délivrer de la triste captivité où je vis.” (OCR1, p. 182-183) Tratava-se, é claro, de uma “louca esperança” de redenção futura nutrida por alguém que se sentia iniquamente perseguido por dizer a verdade em um mundo repleto de ilusões. A redenção chegou, de fato, mas resta saber se Rousseau teria realmente apreciado as ações daqueles que o conduziram ao Panteão.

liberdade” – que Robespierre<sup>757</sup>, seu discípulo apaixonado, presidiria em nome da “vontade geral” dos franceses<sup>758</sup>.

A segunda profecia política possui um teor parecido com a primeira, mas se refere especificamente ao reino da Inglaterra. Em seus *Escritos sobre o abade de Saint-Pierre*, Rousseau analisou os tópicos principais do *Projeto de paz perpétua* elaborado pelo abade, e em determinado ponto abordou as circunstâncias geopolíticas que garantiam um certo equilíbrio entre as potências européias apesar de mantê-las em constante agitação umas contra as outras. Confiando em sua compreensão dos objetivos que moviam essas nações, Rousseau assegura:

Il me seroit aisé de déduire la même vérité des intérêts particuliers de toutes les Cours de l’Europe; car je ferois voir aisément que ces intérêts se croisent de manière à tenir toutes leurs forces mutuellement en respect; mais les idées de commerce et d’argent ayant produit une espece de fanatisme politique, font si promptement changer les intérêts apparens de tous les Princes, qu’on ne peut établir aucune maxime stable sur leurs vrais intérêts, parce que tout dépend maintenant des systèmes économiques, la plûpart fort bizarres, qui passent par la tête des Ministres. Quoi qu’il en soit, le Commerce, qui tend journellement à se mettre en équilibre, ôtant à certaines Puissances l’avantage exclusif qu’elles en tiroient, leur ôte en même tems un des grands moyens qu’elles avoient de faire la loi aux autres. (OCR3, p. 572-573)<sup>759</sup>

Tal diagnóstico é complementado por uma nota de rodapé acrescentada pelo autor em 1760, alguns anos depois que havia começado a redigir o texto:

Les choses ont changé depuis que j’écrivois ceci; mais mon principe sera toujours vrai. Il est, par exemple, très-aisé de prévoir que dans vingt ans d’ici, l’Angleterre, avec toute sa gloire, sera ruinée, et de plus aura perdu le reste de sa liberté. Tout le monde assure que l’agriculture fleurit

---

<sup>757</sup> Em um relatório apresentado à Convenção no dia 5 de fevereiro de 1794, Robespierre mostrou sua própria versão dos princípios republicanos, tais como ele os concebia a partir dos referenciais deixados por Montesquieu e Rousseau: “Si le ressort du gouvernement populaire dans la paix est la vertu, le ressort du gouvernement populaire en révolution est à la fois *la vertu et la terreur*: la vertu, sans laquelle la terreur est funeste; la terreur, sans laquelle la vertu est impuissante. La terreur n’est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible; elle est donc une émanation de la vertu; elle est moins un principe particulier, qu’une conséquence du principe général de la démocratie, appliqué aux plus pressants besoins de la patrie.” (ROBESPIERRE, 2008)

<sup>758</sup> Robert Wokler lembra que algumas vezes Rousseau foi responsabilizado pelos horrores que ele próprio havia censurado: “According to his fiercest critics, his conjunction of absolute freedom with absolute power even engendered the Terror in the course of the French Revolution, giving rise to both the Jacobin and the Bonapartist dictatorships, as if the *volonté générale* or general will must always be translated as the *volonté du général*, the general’s will.” (WOKLER, 2001, p. 422)

<sup>759</sup> [“Para mim, seria fácil deduzir a mesma verdade dos interesses particulares de todas as cortes da Europa; pois eu faria ver facilmente que esses interesses se cruzam de maneira a manter todas as suas forças mutuamente em respeito; mas as idéias de comércio e de dinheiro tendo produzido uma espécie de fanatismo político, fazem mudar tão prontamente os interesses aparentes de todos os príncipes, que não se pode estabelecer nenhuma máxima estável sobre seus verdadeiros interesses, porque tudo depende agora dos sistemas econômicos, a maioria muito bizarros, que passam pela cabeça dos ministros. Seja como for, o comércio, que tende diariamente a se colocar em equilíbrio, subtraindo a certas potências a vantagem exclusiva que obtinham dele, subtrai-lhes, ao mesmo tempo, um dos grandes meios que elas tinham de fazer a lei para os outros.”]



dans cette Isle, et moi je parie qu'elle y dépérit. Londres s'agrandit tous les jours; donc le Royaume se dépeuple. Les Anglois veulent être conquérans; donc ils ne tarderont pas d'être esclaves. (OCR3, p. 573)<sup>760</sup>

As mudanças no cenário político e econômico que Rousseau apenas menciona foram provocadas pela Guerra dos Sete Anos entre a Inglaterra e a França, ao fim da qual esta última perdeu suas colônias no Canadá e na Índia. Como Rousseau acreditava que o livre comércio entre os Estados da Europa poderia contribuir para a conservação do equilíbrio de forças no continente, ele considerava muito negativamente a guerra então em curso, vendo-a como consequência da ânsia imperialista britânica.

Pode parecer estranho que o sucesso dos ingleses em aumentar suas posses coloniais às custas da França tenha soado a alguém como um prenúncio seguro de sua ruína. Porém, Rousseau não somente diz ter enxergado a queda da Inglaterra quando todos a viam em seu período de glória, como também a datou com precisão para acontecer dentro de duas décadas após a publicação do *Extrato do Projeto de paz perpétua*. Ele estava tão convencido de seu vaticínio que, no livro 5 das *Confissões* – obra iniciada cerca de seis anos mais tarde –, repetiu a mesma idéia: “En voyant déjà commencer la décadence de l’Angleterre que j’ai prédite au milieu de ses triomphes...” (OCR1, p. 183)<sup>761</sup>. E no momento em que aconteciam na América as primeiras batalhas da guerra de independência das Treze Colônias, Rousseau fez questão de lembrar aos leitores incrédulos que ele já havia antecipado tais eventos; no terceiro diálogo de *Rousseau juiz de Jean-Jacques*, a nota sobre a Inglaterra foi reproduzida junto com o seguinte comentário: “Il est bon de remarquer que ceci fut écrit et publié en 1760, l’époque de la plus grande prospérité de l’Angleterre durant le ministère de M. Pitt aujourd’hui Lord Chattham.” (OCR1, p. 924)<sup>762</sup> Mas seria correto afirmar que a profecia de Rousseau realmente estava se concretizando naqueles dias?

Antes de responder, é preciso analisá-la mais detidamente. Entre as razões que supostamente levariam à decadência da Inglaterra, Rousseau destaca as mudanças em andamento

---

<sup>760</sup> [“As coisas mudaram desde que eu escrevi isto; mas meu princípio será sempre verdadeiro. É muito fácil, por exemplo, prever que em vinte anos a partir de agora, a Inglaterra, com toda a sua glória, estará arruinada, e além disso terá perdido o resto de sua liberdade. Todo o mundo assegura que a agricultura floresce nessa ilha; e quanto a mim, aposto que ela aí desfalece. Londres cresce todos os dias; portanto, o reino se despoeva. Os ingleses querem ser conquistadores; portanto, eles não tardarão a ser escravos.”]

<sup>761</sup> [“Vendo já começar a decadência da Inglaterra, que eu predisse em meio aos seus triunfos...”]

<sup>762</sup> [“É bom observar que isto foi escrito e publicado em 1760, época da maior prosperidade da Inglaterra, durante o ministério de M. Pitt, hoje Lorde Chatham.”] Segundo o comentário de Robert Osmond para a edição da Pléiade, essa nota de Rousseau deve ter sido escrita no final de 1775 ou início de 1776. O inglês a que ela se refere é William Pitt (1708-1778), conde de Chattham, que foi membro do Parlamento, secretário de Estado e, no ápice de sua carreira política, primeiro-ministro (1766-68).

na economia rural do país<sup>763</sup>. Segundo ele, a agricultura cada vez mais estava perdendo espaço, o que provocava as conseqüências desastrosas do despovoamento do reino e do crescimento da capital<sup>764</sup>. Essa não foi a primeira vez que Rousseau condenou os efeitos perniciosos desses processos interligados. No *Segundo Discurso*, mesmo sem se referir diretamente a nenhum Estado em particular, o autor desaprovou a proliferação de atividades destinadas a suprir as necessidades artificiais que a vida em comum estimulou nos homens, atividades que têm nas cidades seu local privilegiado de desenvolvimento: “De la Société et du luxe qu’elle engendre, naissent les Arts liberaux et mécaniques, le Commerce, les Lettres; et toutes ces inutilités qui font fleurir l’industrie, enrichissent et perdent les États.” (OCR3, p. 206)<sup>765</sup> Dialeticamente, Rousseau apresenta os elementos que trazem o progresso para o país e ao mesmo tempo a sua ruína, no sentido em que fomentam a desvalorização da economia primária – isto é, a agricultura, atividade que mantém os homens mais próximos da natureza<sup>766</sup> – em favor dos ofícios urbanos. De acordo com ele,

À mesure que l’industrie et les arts s’étendent et fleurissent, le cultivateur méprisé, chargé d’impôts nécessaires à l’entretien du Luxe, et condamné à passer sa vie entre le travail et la faim, abandonne ses champs, pour aller chercher dans les Villes le pain qu’il y devoit porter. Plus les capitales frappent d’admiration les yeux stupides du Peuple; plus il faudroit gémir de voir les Campagnes abandonnées, les terres en friche, et les grands chemins inondés de malheureux Citoyens devenus mandians ou voleurs, et destinés à finir un jour leur misère sur la rouë ou sur un fumier. (OCR3, p. 206)<sup>767</sup>

---

<sup>763</sup> Ver o *Emílio*, livro 5: “On dit qu’il y a des prix en Angleterre pour l’agriculture; je n’en veux pas davantage; cela seul me prouve qu’elle n’y brillera pas longtems.” (OCR4, p. 851)

<sup>764</sup> Rousseau não era o único pensador da época preocupado com o problema do despovoamento do globo. Montesquieu deu uma atenção especial a essa questão nas *Cartas persas*, na correspondência trocada entre Rhedi e Usbek (cartas CXII a CXXII), bem como em *EL*, 23. Segundo Grosrichard (1988, p. 153), esse debate foi aberto em 1685 por Isaac Vossius com a publicação do *Isaaci Vossii Observationum Liber*, que sustentava a tese da despovoação da Terra desde a Antigüidade. Acerca dessa discussão realizada ao longo do séc. XVIII, ver Morilhat (1996, p. 33-43).

<sup>765</sup> *SD*, nota IX. [“Da sociedade e do luxo que ela engendra, nascem as artes liberais e mecânicas, o comércio, as letras e todas essas inutilidades que fazem florescer a indústria, que enriquecem os Estados e os levam à perdição.”]

<sup>766</sup> Como Rousseau escreveria mais tarde em *A Nova Heloísa*, parte 5, carta II: “La condition naturelle à l’homme est de cultiver la terre et de vivre de ses fruits. Le paisible habitant des champs n’a besoin pour sentir son bonheur que de le connoitre. Tous les vrais plaisirs de l’homme sont à sa portée; il n’a que les peines inséparables de l’humanité, des peines que celui qui croit s’en délivrer ne fait qu’échanger contre d’autres plus cruelles. Cet état est le seul nécessaire et le plus utile.” (OCR2, p. 534-535)

<sup>767</sup> [“À medida que a indústria e as artes se estendem e florescem, o cultivador desprezado, sobrecarregado de impostos necessários à manutenção do luxo e condenado a passar sua vida entre o trabalho e a fome, abandona seus campos para ir procurar nas cidades o pão que deveria levar para lá. Quanto mais as capitais enchem de admiração os olhos estúpidos do povo, tanto mais se deveria sofrer vendo os campos abandonados, as terras incultas e as estradas inundadas de infelizes cidadãos transformados em mendigos ou ladrões, e destinados a um dia acabarem a sua miséria no suplício ou num monturo.”]

Para Rousseau, as grandes monarquias, não obstante todo o seu poderio, estavam caminhando para se tornar opulentas e desertas, graças ao que atraíam para si os ataques dos povos mais pobres, que as invadiriam para tomar seus tesouros. Os conquistadores se enriqueceriam, até que eles mesmos, por sua vez, estivessem enfraquecidos o bastante para serem invadidos e pilhados. Vê-se encadear, portanto, um ciclo contínuo de ascensão e queda dos Estados motivado por uma busca insensata de poder e riquezas.

Voltando à profecia sobre a Inglaterra, pode-se agora entendê-la melhor. Na opinião de Rousseau, a prosperidade econômica britânica era passageira porque não tinha bases sólidas. Ele dizia que na sociedade vigorava a regra geral de que as artes são lucrativas na razão inversa de sua utilidade, de modo que a indústria<sup>768</sup>, por estar a serviço do luxo e do supérfluo, era por isto mais valorizada do que a agricultura, muito embora os produtos advindos do cultivo dos campos fossem indispensáveis para todos. Assim sendo, Rousseau acreditava que a economia inglesa estava fadada a perecer, uma vez que o crescimento das cidades e dos ofícios urbanos, impulsionado pelo êxodo rural, representava uma péssima perspectiva; ao negligenciar as atividades mais necessárias ao sustento do Estado, os ingleses não estavam pensando com clareza sobre as verdadeiras vantagens da indústria e o efeito real que resultava de seus progressos.

Mas não era somente isto. Havia também o lado político da questão. As conquistas militares da Inglaterra e sua expansão colonial tinham de ser encaradas como a primeira parte daquele movimento de apogeu e decadência descrito no *Segundo Discurso*. Afastando-se das idéias corriqueiras a respeito, Rousseau sempre procurou visualizar a dominação política pelo aspecto duplo que a caracteriza, ou seja, o de configurar um jogo de forças em que todos os envolvidos, inclusive os que desfrutam da posição de comando, estão engajados em uma mesma teia de interdependência: “Quiconque est maître ne peut être libre, et régner c’est obéir.” (OCR3, p. 841-842)<sup>769</sup> Se isto era válido para os indivíduos dentro da sociedade, aplicava-se também aos

---

<sup>768</sup> Deve-se lembrar que o termo “indústria”, nesse contexto do início da segunda metade do século XVIII, era um sinônimo para atividades como o artesanato e a manufatura. Somente mais tarde, com o surgimento das fábricas, a palavra indústria passou ter o significado atual ligado à produção de mercadorias com a utilização de máquinas.

<sup>769</sup> *Cartas escritas da montanha*, carta VIII. [“Quem quer que seja senhor não pode ser livre, e reinar é obedecer.”] Comparar com a perspectiva moral do problema apresentada no livro 2 do *Emílio*: “La domination même est servile quand elle tient à l’opinion : car tu dépends des préjugés de ceux que tu gouvernes par les préjugés. Pour les conduire comme il te plaît, il faut te conduire comme il leur plaît. Ils n’ont qu’à changer de manière de penser, il faudra bien par force que tu changes de manière d’agir. Ceux qui t’approchent n’ont qu’à savoir gouverner les opinions du peuple que tu crois gouverner ou des favoris qui te gouvernent ou celles de ta famille, ou les tiennes propres, ces visirs, ces courtisans, ces prêtres, ces soldats, ces valets, ces caillètes, et jusqu’à des enfans, quand tu serois un Themistocle en génie, vont te mener comme un enfant toi-même au milieu de tes légions. Tu as beau faire; jamais ton autorité réelle n’ira plus loin que tes facultés réelles. Sitôt qu’il faut voir par les yeux des autres, il faut vouloir par leurs volontés.

Estados ligados por relações de subordinação. Quanto mais ampliavam seu império e impunham seus interesses a outros povos, mais os ingleses estavam se colocando sob a dependência necessária dos que se achavam sob seu jugo; eles precisavam dos produtos que os colonos cultivavam para desenvolver seu lucrativo comércio e sua indústria, dos impostos que pagavam para custear as despesas do reino, bem como das tropas que formavam para lutar pela coroa. A manutenção da ordem em um território tão grande certamente exigia a colaboração de muitos braços e a vigilância de muitos olhos, e, em última instância, de onde vinha o poder com que os britânicos controlavam suas possessões senão dos próprios colonos que os serviam? No dia em que eles se negassem a obedecer, o império receberia um duro golpe, visto que a força da Inglaterra não estava apenas em seus habitantes, mas também nos povos conquistados por ela.

Em suma, os ingleses já haviam perdido parte de sua liberdade ao optarem pelas conquistas ao invés da auto-suficiência. Segundo Rousseau, para que passassem de senhores a escravos, era só uma questão de tempo. Quando as Treze Colônias americanas começaram a sacudir o jugo imposto pela coroa britânica, parecia que sua previsão estava se confirmando com uma impressionante precisão cronológica. Contudo, a sucessão dos fatos mostrou algo bem diferente. A independência das colônias da América do Norte representou um prejuízo significativo para a Inglaterra, mas nem de longe levou à ruína do reino. Seu potencial econômico era forte demais para sucumbir apenas com essa perda. O comércio internacional inglês continuou crescendo, impulsionado, de um modo nunca visto antes, pela Revolução Industrial. Neste caso, o erro de avaliação de Rousseau decorreu dos preceitos – ou, talvez mais propriamente, dos preconceitos – mais importantes de sua filosofia. A crítica rousseuniana aos males da civilização, isto é, sua aguda condenação das necessidades artificiais instiladas nos homens pela vida em sociedade, levava à concepção de que a economia dos Estados deveria se limitar a prover unicamente as necessidades básicas – dir-se-ia fisiológicas – de seus membros, todo o excedente sendo apontado como possível fonte de corrupção moral<sup>770</sup>. Assimilando a indústria ao supérfluo

---

Mes peuples sont mes sujets, dis-tu fièrement. Soit; mais toi, qu'es-tu ? Le sujet de tes ministres, et tes ministres à leur tour que sont-ils ? Les sujets de leurs commis, de leurs maitresses, les valets de leurs valets. Prenez tout, usurpez tout, et puis versez l'argent à pleines mains, dressez des batteries de canon, élevez des gibets, des rouës, donnez des loix, des édits, multipliez les espions, les soldats, les bourreaux, les prisons, les chaînes; pauvres petits hommes, dequoi vous sert tout cela ? Vous n'en serez ni mieux servis, ni moins volés, ni moins trompés, ni plus absolus. Vous direz toujours : nous voulons, et vous ferez toujours ce que voudront les autres." (OCR4, p. 308-309)

<sup>770</sup> Isto fica bem claro em diversos textos de Rousseau. Em *CS*, 2, X, o autor diz que um povo apto a receber leis é aquele que, entre outras coisas, não é rico nem pobre e encontra-se em uma condição de auto-suficiência; e em *CS*, 3, VIII, ele afirma que o território mais adequado para ser habitado por povos livres é aquele cujo cultivo rende somente um excesso medíocre. No *Projeto de constituição para a Córsega*, Rousseau escreve que "Le seul moyen de

e ao luxo, Rousseau não conseguia ver como um país seria capaz de se desenvolver dedicando-se a atividades que criavam, segundo ele, uma mera ilusão de prosperidade. Logo, faltava a Rousseau uma compreensão da natureza fundamental das mudanças sociais que estavam ocorrendo em sua época, o que o impediu de apreender o significado histórico da Revolução Industrial incipiente na Inglaterra<sup>771</sup>, significado que foi percebido com muito mais propriedade por seu contemporâneo escocês Adam Smith, o célebre fundador da economia política<sup>772</sup>. Deve-se reconhecer que Rousseau foi bastante perspicaz ao apontar os problemas sociais causados pelo predomínio dos ofícios urbanos, mas também é preciso admitir que ele subestimou grandemente a habilidade do capitalismo de transformar o mundo ao seu alcance. A agricultura inglesa não só não desfaleceu, como sofreu um processo de modernização que aumentou sua produtividade, e a mão-de-obra liberada nos campos foi muito útil para engrossar as fileiras do proletariado fabril. Londres seguiu aumentando de tamanho, junto com várias outras cidades afetadas pela industrialização, como Manchester e Liverpool. Ao contrário de um despovoamento do país, o

---

maintenir un État dans l'indépendance des autres est l'agriculture" (OCR3, p. 905), acrescentando que a circulação de dinheiro é um mal a ser evitado pelos corsos a fim de garantir sua liberdade. Em *CGP*, XI, quando Rousseau discorre sobre o sistema econômico que deveria ser adotado pelos poloneses, lê-se algo semelhante: "si par hasard vous aimiez mieux former une nation libre, paisible et sage, qui n'a ni peur ni besoin de personne, qui se suffit à elle-même et qui est heureuse; alors il faut (...) maintenir, rétablir chez vous des mœurs simples, des goûts sains, un esprit martial sans ambition; former des ames courageuses et désintéressées; appliquer vos peuples à l'agriculture et aux arts nécessaires à la vie, rendre l'argent méprisable, et s'il se peut inutile" (OCR3, p. 1.003-1.004).

<sup>771</sup> Acerca de Rousseau, Andrzej Rapaczynski afirma: "His analysis of civil society was essentially that of Hobbes, who had written a hundred years before, and, unlike, Locke, Rousseau did not attune his political proposals to the coming age of capitalism. Consequently, even though he tried to give civil society its due and recognized it as an indispensable stage of transition to political life, he left us only a very anachronistic and essentially Aristotelian account of the concept of human needs. On the one hand, civil society represents an important step in man's moral development, but on the other hand it constitutes only an unfortunate detour insofar as the satisfaction of the ordinary necessities of life is concerned. The development of human productive capacity that takes place in civil society contributes absolutely nothing to the establishment of the legitimate social order described in *The Social Contract*. In this respect the ultimate point of human development is merely a *return* to nature: one of the dominant features of Rousseau's political society consists in (...) a reduction of human needs to the basic nucleus of physiologically determined necessities." (RAPACZYNSKI, 1989, p. 273-274)

<sup>772</sup> As *Investigações sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*, obra-prima de Smith publicada em 1776, inauguram uma nova abordagem sobre a atividade produtiva: "enquanto os fisiocratas se contentam em pôr o problema econômico apenas do ponto de vista da produção de bens de subsistência – e, por isso, desqualificam a atividade manufatureira, que transforma sem nada criar –, Adam Smith toma como ponto de partida a *divisão do trabalho* e a *troca*. Nessa ótica, a riqueza de uma nação é medida pela massa de bens que são nela produzidos, trocados e capazes de ser exportados. Um bem que pode ser trocado é uma mercadoria. Desse modo, para dar uma avaliação mais precisa, é preciso medir o que forma o *valor de uma mercadoria*. Decerto, pode-se responder que esse valor provém de sua utilidade – de seu *uso*. Mas a experiência comercial e industrial mostra que se trata, nesse caso, de um fator contingente: o que é relacionado na troca entre mercadorias é o investimento e o trabalho que foram *necessários* à produção dessas mercadorias. O *capital*, criado inicialmente pela poupança e aumentado por meio dos lucros comerciais, e o *trabalho* posto em operação num país, constituem as causas da opulência desse país, opulência que se refere a todas as coisas na sociedade: um e outro acrescentam valor à natureza e são os fermentos do que logo após irá ser chamado de 'civilização'." (CHÂTELET, 2000, p. 69)

que se observou foi um expressivo incremento populacional, cujos efeitos se fizeram sentir sobretudo nas áreas urbanas densamente habitadas. Movida pelas engrenagens da indústria e pelo combustível da acumulação do capital, a Inglaterra do século XIX recobrou seu ímpeto colonialista, chegando ao ponto de dominar um quinto da superfície do globo, com territórios em todos os continentes sob a bandeira do império britânico. Mesmo hoje, transcorridos mais de duzentos anos desde a profecia feita por Rousseau, e vencida a fase da descolonização, a Inglaterra ainda parece muito distante do declínio anunciado.

A título de justiça, deve-se reconhecer que Montesquieu também se equivocou sobre alguns desses aspectos relativos à Inglaterra, nação à qual ele dedicou tantas páginas em suas obras. Do ponto de vista da economia, Montesquieu não estava apto a entrever corretamente as tendências que o capitalismo carregava consigo, inclusive as da Revolução Industrial. Ele havia dito que as máquinas utilizadas para diminuir o trabalho necessário à produção de mercadorias não eram tão úteis quanto pareciam, pois provocavam um efeito pernicioso na medida em que substituíam a mão-de-obra de muitos artesãos, processo que, segundo Raymond Aron, mostra a preocupação do autor com o que mais tarde seria chamado de “desemprego tecnológico”<sup>773</sup>. Porém, acrescenta Aron, o raciocínio de Montesquieu omite o princípio de toda a economia moderna, isto é, a idéia de produtividade:

Se se pode produzir o mesmo objeto com menos tempo de trabalho, a mão-de-obra liberada poderá ser empregada em outra atividade, aumentando assim a produção disponível para toda a coletividade. Esse texto demonstra que falta a nosso autor um elemento de doutrina que era conhecido em seu século – os Enciclopedistas já o tinham compreendido. Montesquieu não entendeu o alcance econômico do progresso científico e tecnológico: lacuna bastante curiosa, porque se interessava muito pela ciência e pela tecnologia, tendo escrito vários ensaios sobre as ciências e as descobertas tecnológicas. Não chegou, contudo, a compreender o mecanismo pelo qual a diminuição do tempo de trabalho necessário para produzir um bem determinado permite empregar mais trabalhadores e aumentar o volume global da produção. (ARON, 2002, p. 38)

Assim, Montesquieu não conseguiu ver todo o potencial de desenvolvimento contido no uso das máquinas. Ademais, no tocante às relações entre a economia e a política na Inglaterra, ele superestimou o poder da primeira frente à segunda. Montesquieu acreditava que o efeito natural do comércio era levar à paz<sup>774</sup>, de modo que o povo inglês, sendo caracteristicamente comerciante, não teria necessidade de fazer a guerra para se enriquecer, nem de empreender conquistas militares, porque os territórios separados o enfraqueceriam. Quanto às colônias

---

<sup>773</sup> As máquinas em questão eram moinhos movidos à água; ver *EL*, 23, XV.

<sup>774</sup> Ver *EL*, 20, II.

mantidas pela Inglaterra, ele afirmou que elas visavam muito mais ao aumento do comércio do que à extensão da dominação<sup>775</sup>. Na opinião de Thomas L. Pangle, ao apresentar essas idéias, Montesquieu pretendia oferecer a seus contemporâneos a Inglaterra como modelo de um espírito comercial que poderia ser adotado com bons resultados por outras nações, a França entre elas, mesmo onde o sistema político da ilha não fosse completamente aplicável. A razão era que “Le commerce guérit des préjugés destructeurs; et c'est presque une règle générale, que partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce; et que partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces.” (OCM2, p. 585)<sup>776</sup> Diante disso, as perguntas que restam fazer são as seguintes: pode-se entender corretamente o colonialismo britânico como uma simples iniciativa comercial, sem finalidades de conquista política? Para a burguesia inglesa, as batalhas por meio das quais se deu a expansão do império não se mostraram uma excelente oportunidade para obter grandes lucros? Os eventos revelaram que o capitalismo soube fazer da guerra e da conquista territorial meios eficazes para atingir seus objetivos, e que a coroa britânica não se tornou a principal potência mundial do séc. XIX apenas pelo comércio pacífico realizado por seus cidadãos<sup>777</sup>.

A terceira profecia rousseauiana prevê a queda de outro Estado também muito poderoso no século XVIII: o império russo. Dentro do *Contrato Social*, ela está inserida no contexto da discussão sobre as condições necessárias para que um povo receba boas leis. O discernimento da ocasião certa em que cada nação chega à idade mais propícia é um requisito fundamental para o sucesso da intervenção dos Legisladores, pois “Il est pour les Nations comme pour les hommes

---

<sup>775</sup> Ver *EL*, 19, XXVII.

<sup>776</sup> *EL*, 20, I. [“O comércio cura preconceitos destruidores; e é quase uma regra geral que em todos os lugares onde há costumes brandos, há comércio; e que em todos os lugares onde há comércio, há costumes brandos.”] Esse efeito benéfico sobre os costumes seria ainda acompanhado por outros de cunho mais diretamente político. Tendo em mira o caso específico da França, Pangle sustenta que “Montesquieu wished to persuade the French monarchs that they could better realize their aspirations to national grandeur through commercial expansion than through military conquest. (...) Beyond that Montesquieu hoped to teach the nobles and the bourgeoisie their common interest in the promotion of commerce based on luxury. The merchant class should recognize the encouragement given to commerce by the nobility’s way of life as well as the importance of the aristocracy for the balance of power. The nobles, on the other hand, should realize that the growth of commerce and the power of the commercial interests was less of a threat than might at first appear.” (PANGLE, 1998, p. 217-218)

<sup>777</sup> Como lembra o historiador Perry Anderson, nos últimos tempos do Antigo Regime, “o *laissez-faire* era coerentemente ‘pacifista’, insistindo nos benefícios da paz entre as nações para o fomento do comércio internacional mutuamente lucrativo” (ANDERSON, 1985, p. 36), ao passo que o mercantilismo insistia na necessidade e na rentabilidade da guerra. Todavia, as práticas comerciais efetivas entre os Estados nem sempre eram tão tranquilas como se poderia esperar, e “Montesquieu semble donc avoir généralisé trop vite en affirmant que ‘l’effet naturel du commerce est de porter à la paix’. Le commerce a besoin de la paix, mais il engendre un esprit de concurrence, très âpre, très jaloux et très soupçonneux, qui pousse à des conflits aussi ardents que les rivalités politiques, et à des luttes de tarifs aussi implacables que les guerres de limites.” (SOREL, 1887, p. 126) Na era dos impérios do capitalismo oitocentista, a disputa por novos mercados e fontes de matéria-prima acabou revivendo nos Estados europeus, na Inglaterra inclusive, a ânsia monopolista e o espírito belicista de outrora.

un tems de maturité qu'il faut attendre avant de les soumettre à des loix ; mais la maturité d'un peuple n'est pas toujours facile à connoître; et si on la prévient l'ouvrage est manqué. Tel peuple est disciplinable en naissant, tel autre ne l'est pas au bout de dix siècles.”<sup>778</sup> O exemplo escolhido pelo autor para ilustrar a validade dessa máxima é o dos russos, sobre os quais ele afirma:

Les Russes ne seront jamais vraiment policés, parce qu'ils l'ont été trop tôt. Pierre avoit le génie imitatif; il n'avoit pas le vrai génie, celui qui crée et fait tout de rien. Quelques unes des choses qu'il fit étoient bien, la plupart étoient déplacées. Il a vu que son peuple étoit barbare, il n'a point vu qu'il n'étoit pas mûr pour la police; il a voulu civiliser quand il ne falloit que l'agguerrir. Il a d'abord voulu faire des Allemands, des Anglois, quand il falloit commencer par faire des Russes; il a empêché ses sujets de jamais devenir ce qu'ils pourroient être, en leur persuadant qu'ils étoient ce qu'ils ne sont pas. C'est ainsi qu'un Précepteur françois forme son élève pour briller un moment de son enfance, et puis n'être jamais rien. L'Empire de Russie voudra subjuguier l'Europe et sera subjugué lui-même. Les Tartares ses sujets ou ses voisins deviendront ses maîtres et les nôtres : Cette révolution me paroît infallible. Tous les Rois de l'Europe travaillent de concert à l'accélérer. (OCR3, p. 386)<sup>779</sup>

O julgamento de Rousseau sobre o empreendimento civilizatório de Pedro I (1672-1725) diferia daqueles realizados por alguns de seus contemporâneos mais ilustres. Montesquieu, por exemplo, havia condenado a violência empregada pelo czar para modificar as maneiras de seus súditos, mas concordou com o fato de que ele agiu bem ao buscar adequar os costumes dos russos aos dos outros povos europeus: “La facilité et la promptitude avec laquelle cette nation s'est policée, a bien montré que ce prince avoit trop mauvaise opinion d'elle, et que ces peuples n'étoient pas des bêtes, comme il le disoit. (...) Pierre I<sup>er</sup>, donnant les mœurs et les manières de l'Europe à une nation d'Europe, trouva des facilités qu'il n'attendoit pas lui-même.” (OCM2, p. 565)<sup>780</sup> Porém, era da imagem do czar apresentada por Voltaire que as idéias de Rousseau mais se afastavam<sup>781</sup>.

---

<sup>778</sup> [“Há para as nações, como para os homens, um tempo de maturidade que é preciso esperar antes de submetê-las a leis; mas a maturidade de um povo não é sempre fácil de conhecer, e se ela é antecipada, põe-se a obra a perder. Um determinado povo é disciplinável ao nascer, um outro não o é ao fim de dez séculos.”]

<sup>779</sup> CS, 2, VIII. [“Os russos não serão jamais verdadeiramente civilizados, porque eles o foram cedo demais. Pedro teve o gênio imitativo; ele não tinha o verdadeiro gênio, aquele que cria e faz tudo a partir do nada. Algumas das coisas que ele fez eram boas, a maioria estava fora do lugar. Ele viu que seu povo era bárbaro, e não viu que ele não estava maduro para a civilização; ele quis civilizá-lo quando somente era preciso aguerri-lo. De início ele quis fazer alemães, ingleses, quando era preciso começar por fazer russos; ele impediu seus súditos de algum dia se tornarem o que eles poderiam ser, ao lhes persuadir que eles eram o que não são. É assim que um preceptor francês forma seu aluno para brilhar um momento em sua infância e, depois, nunca mais ser nada. O império da Rússia querará subjugar a Europa e ele mesmo será subjugado. Os tártaros, seus súditos ou seus vizinhos se tornarão seus senhores e os nossos. Essa revolução me parece infalível. Todos os reis da Europa trabalham em concerto para acelerá-la.”]

<sup>780</sup> EL, 19, XIV. [“A facilidade com a qual essa nação se civilizou mostrou bem que esse príncipe tinha uma opinião muito má dela, e que essas pessoas não eram estúpidas, como ele dizia. (...) Pedro I, dando os costumes e as maneiras da Europa a uma nação da Europa, encontrou facilidades que ele próprio não esperava.”]

<sup>781</sup> As obras mais importantes em que Voltaire analisa a vida de Pedro I são a *História de Carlos XII* (de 1732) e a *História do Império da Rússia sob Pedro, o Grande* (publicada entre 1759 e 1762). Para um estudo sobre a figura do



Depois de ler o *Contrato Social*, Voltaire fez questão de escrever um artigo em que ironizou as idéias do autor<sup>782</sup>, ao mesmo tempo em que reafirmou sua admiração por Pedro, o Grande, que ele considerava o responsável por retirar a Rússia do atraso em que se encontrava em relação às nações da Europa. Apesar de reconhecer os vícios pessoais do imperador, Voltaire definia-o como um modelo de príncipe voltado para a construção de um país civilizado e moderno:

Le czar Pierre, en changeant les mœurs, les lois, la milice, la face de son pays, voulut aussi être grand par le commerce, qui fait à la fois la richesse d'un État et les avantages du monde entier. Il entreprit de rendre la Russie le centre du négoce de l'Asie et de l'Europe. (...) Les sciences, qui ont été ailleurs le fruit tardif de tant de siècles, sont venues par ses soins dans ses États toutes perfectionnées. (...) C'est ainsi qu'un seul homme a changé le plus grand empire du monde. (VOLTAIRE, 1967, p. 162-164)<sup>783</sup>

Seguramente, Rousseau não ignorava as grandes transformações pelas quais a Rússia passara desde o reinado de Pedro I. O que ele questionava era o real valor delas, assim como suas conseqüências futuras. Neste sentido, não podia elogiar os feitos do czar, já que este agira, de acordo com ele, como o contra-exemplo do Legislador retratado no *Contrato Social*. Ao invés de implementar reformas que dessem a seus súditos uma identidade como nação, Pedro I colaborou para destruir o caráter nacional russo antes mesmo que ele estivesse devidamente constituído. O czar não teve o gênio necessário, a inteligência superior exigida para criar um povo dotado de características próprias e singulares. Limitado a um “gênio imitativo”, ele quis moldar seus súditos à semelhança dos europeus civilizados<sup>784</sup>, sem perceber que, procedendo assim, os estava desfigurando para sempre. Rousseau lamentava que em sua época não havia mais verdadeiros franceses, alemães, espanhóis ou ingleses, já que todos eram simplesmente europeus, possuíam os

---

monarca russo no pensamento histórico e político de Voltaire, ver Lopes (2004).

<sup>782</sup> Voltaire escreveu com seu habitual sarcasmo: “Quant à la prophétie de Jean-Jacques, il se peut qu'il ait exalté son âme jusqu'à lire dans l'avenir : il a tout ce qu'il faut pour être prophète; mais pour le passé et pour le présent, on avouera qu'il n'y entend rien. (...) Si les Russes n'étaient pas mûrs pour la police du temps de Pierre le Grand, convenons qu'ils sont mûrs aujourd'hui pour la grandeur d'âme, et que Jean-Jacques n'est pas tout à fait mûr pour la vérité et pour le raisonnement.” (VOLTAIRE, 1967a, p. 221-223)

<sup>783</sup> *História de Carlos XII*. [“Modificando os costumes, as leis, a milícia, o aspecto do seu país, o czar Pedro, o Grande, quis também ser grande pelo comércio, que faz a riqueza de um Estado e a prosperidade do mundo inteiro. Empenhou-se em tornar a Rússia o centro dos negócios da Ásia e da Europa. (...) As ciências, que foram em outras partes o fruto demorado de muitos séculos, vieram para os Estados do czar já aperfeiçoadas, graças aos seus desvelos. (...) Foi assim que um só homem logrou transformar o maior império do mundo.”]

<sup>784</sup> Segundo Marshall Berman, um símbolo do espírito que movia Pedro I pode ser encontrado na criação de São Petersburgo. A construção da cidade começou em 1703; seu projeto foi executado inteiramente por engenheiros e arquitetos estrangeiros, de acordo com os padrões urbanos ocidentais típicos desde a Renascença, mas ainda sem precedentes na Rússia. São Petersburgo, elevada a capital em 1712, deveria ofuscar Moscou – com todos os seus séculos de tradição e aura religiosa –, representando um novo começo na história da Rússia, “uma janela aberta para a Europa” (BERMAN, 2000, p. 171).

mesmos gostos, as mesmas paixões, os mesmos costumes; desprovidos de uma forma nacional particular, eles faziam sempre as mesmas coisas nas mesmas situações<sup>785</sup>. Aos olhos de Rousseau, a civilização que Pedro I desejava implantar em seu país consistia num padrão de comportamento uniforme que destruía os alicerces da cidadania e da independência dos Estados em nome das falsas vantagens do cosmopolitismo<sup>786</sup>. E, como se isto não fosse suficiente, havia ainda o agravante de que se tratava de adotar uma civilização de valores negativos, instigadora dos interesses pessoais às expensas do bem público, do amor ao luxo e à venalidade, do cultivo das ciências e das artes associadas à corrupção moral. O que se poderia esperar de bom para um povo levado a imitar um modelo de decadência, a não ser a ruína inevitável? Por tudo isto, Rousseau foi taxativo em seu conselho para os poloneses: “faites exactement le contraire de ce que fit ce Czar si vanté.” (OCR3, p. 962)<sup>787</sup>

Para Rousseau, ainda que bem intencionada, a intervenção de Pedro I nos rumos do desenvolvimento do povo russo não foi capaz de produzir os resultados apropriados, justamente por ter sido extemporânea e mal concebida. Tudo o que ele fez de bom perdeu-se em meio ao equívoco geral de suas reformas. Igualmente equivocada era o desejo de conquistas que se via no império russo. Quanto a isto, não é necessário repetir tudo o que foi dito sobre o imperialismo britânico. Basta lembrar que Rousseau é enfático sobre as conseqüências a serem sofridas pelos Estados que se lançam na tola empreitada de expandir seus territórios às custas da sujeição alheia: cedo ou tarde, todos eles cairão sob a escravidão que buscaram impor aos outros. Em se tratando da Rússia, seus algozes seriam os povos bárbaros do leste, os mesmos tártaros contra os quais os russos haviam lutado no passado para construir seu império. Rousseau pensava que aconteceria

---

<sup>785</sup> No *Primeiro Discurso*, Rousseau desenvolveu uma argumentação semelhante a respeito da civilização em geral: “Avant que l’Art eut façonné nos manières et appris à nos passions à parler un langage apprêté, nos mœurs étoient rustiques, mais naturelles; et la différence des procédés annonçoit au premier coup d’œil celle des caracteres. La nature humaine, au fond, n’étoit pas meilleure; mais les hommes trouvoient leur sécurité dans la facilité de se pénétrer réciproquement, et cet avantage, dont nous ne sentons plus le prix, leur épargnoit bien des vices. (...) Aujourd’hui que des recherches plus subtiles et un goût plus fin ont réduit l’Art de plaire en principes, il régné dans nos mœurs une vile et trompeuse uniformité, et tous les esprits semblent avoir été jettés dans un même moule : sans cesse la politesse exige, la bienséance ordonne : sans cesse on suit des usages, jamais son propre génie. On n’ose plus paroître ce qu’on est; et dans cette contrainte perpétuelle, les hommes qui forment ce troupeau qu’on appelle société, placés dans les mêmes circonstances, feront tous les mêmes choses si des motifs plus puissans ne les en détournent.” (OCR3, p. 8)

<sup>786</sup> A oposição entre patriotismo e cosmopolitismo é exposta de modo bastante contundente no livro 1 do *Emílio*: “Tout patriote est dur aux étrangers; ils ne sont qu’hommes, ils ne sont rien à ses yeux. Cet inconvenient est inévitable, mais il est foible. L’essentiel est d’être bon aux gens avec qui l’on vit. Au dehors le Spartiate étoit ambitieux, avare, inique : mais le desintéressement, l’équité, la concorde régnoient dans ses murs. Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher loin dans leurs livres des devoirs qu’ils dédaignent de remplir autour d’eux. Tel philosophe aime les Tartares pour être dispensé d’aimer ses voisins.” (OCR4, p. 248-249)

<sup>787</sup> *CGP*, III. [“faizei exatamente o contrário do que fez esse czar tão louvado.”]

com a Rússia o mesmo que ocorrera com os Estados dos quais ele falou no *Primeiro Discurso*, aquelas nações ricas que foram derrotadas por povos muito mais rústicos do que elas<sup>788</sup>. Ao abandonarem a simplicidade de seus costumes para ficarem cada vez mais parecidos com os europeus, os russos estavam se tornando vulneráveis aos ataques dos tártaros que, no vaticínio rousseauiano, chegariam um dia a assolar toda a Europa.

Porém, a invasão tártara profetizada jamais chegou, e o império russo sobreviveu por muito mais tempo do que Rousseau previu. Nem mesmo os temíveis exércitos de Napoleão Bonaparte foram capazes de conquistar a Rússia. Após o Congresso de Viena, o czar Alexandre I liderou a formação da Santa Aliança junto com a Prússia e a Áustria, a fim de garantir a conservação da ordem política restabelecida na Europa, dando-lhe a autoridade para intervir militarmente nos países em que surgissem ameaças ao absolutismo<sup>789</sup>. Ao longo do século XIX, os sucessores de Pedro, o Grande, mantiveram a integridade de seus domínios e resistiram com mão de ferro às diversas ondas revolucionárias que varreram o Ocidente. O império russo atingiu a impressionante dimensão de 22,4 milhões de km<sup>2</sup>, que fizeram dele o maior Estado de todos os tempos. Na segunda década do século XX, em oposição ao que Rousseau predisse, a revolução infalível que derrubou os czares de seu trono não veio do leste, mas de dentro da própria Rússia. Nem todo o conservadorismo político dos Romanov, nem suas sangrentas medidas repressoras conseguiram impedir que os trabalhadores dos campos e das cidades se levantassem sob a bandeira vermelha do comunismo para começar uma nova fase de sua história, na qual a Rússia renasceria como a república mais importante da União Soviética. Mas talvez Rousseau estivesse certo ao dizer que a disseminação da civilização européia entre os russos seria, no futuro, a causa da ruína do império. Afinal, a doutrina da revolução proletária surgiu nas economias do capitalismo avançado da Inglaterra, da França e da Alemanha, graças, em boa medida, às idéias

---

<sup>788</sup> Ver a primeira parte do *Discurso*: “La Monarchie de Cyrus a été conquise avec trente mille hommes par un Prince plus pauvre que le moindre des Satrapes de Perse; et les Scithes, le plus misérable de tous les Peuples, a résisté aux plus puissans Monarques de l’Univers. Deux fameuses Républiques se disputèrent l’Empire du Monde; l’une étoit très-riche, l’autre n’avoit rien, et ce fut celle-ci qui détruisit l’autre. L’Empire Romain à son tour, après avoir englouti toutes les richesses de l’Univers fut la proie de gens qui ne savoient pas même ce que c’étoit que richesse. Les Francs conquièrent les Gaules, les Saxons l’Angleterre sans autres trésors que leur bravoure et leur pauvreté. Une troupe de pauvres Montagnards dont toute l’avidité se bernoit à quelques peaux de moutons, après avoir dompté la fierté Autrichienne, écrasa cette opulente et redoutable Maison de Bourgogne qui faisoit trembler les Potentats de l’Europe. Enfin toute la puissance et toute la sagesse de l’héritier de Charles-quint, soutenus de tous les trésors des Indes, vinrent se briser contre une poignée de pêcheurs de harang. Que nos politiques daignent suspendre leurs calculs pour réfléchir à ces exemples, et qu’ils apprennent une fois qu’on a de tout avec de l’argent, hormis des mœurs et des Citoyens.” (OCR3, p. 20)

<sup>789</sup> Entre suas realizações, a Santa Aliança ajudou a sufocar tentativas de reformas políticas liberais na Espanha e na Itália na década de 1820.

de Karl Marx, um outro profeta da queda dos Estados.

A quarta profecia de Rousseau é a única com uma visão otimista. Assim como a anterior, ela foi proclamada no *Contrato Social* em meio à análise das qualidades dos povos sobre os quais a ação do Legislador pode ou não ter sucesso. A dificuldade de se encontrar uma nação que correspondesse a todos os requisitos citados poderia desanimar profundamente qualquer leitor quanto à possibilidade da instituição de um corpo político legítimo. No entanto, Rousseau se apressa em mostrar que, mesmo na era de corrupção em que o mundo se achava mergulhado, nem tudo estava perdido: “Il est encore en Europe un pays capable de législation; c’est l’Isle de Corse. La valeur et la constance avec laquelle ce brave peuple a su recouvrer et défendre sa liberté, mériteroit bien que quelque homme sage lui apprit à la conserver. J’ai quelque pressentiment qu’un jour cette petite Isle étonnera l’Europe.” (OCR3, p. 391)<sup>790</sup> Os corsos representavam, então, um caso ímpar, tanto pelos feitos do presente, quanto pelo que se vislumbrava para seu futuro.

A admiração de Rousseau pela Córsega era compartilhada por outros filósofos e também por políticos da época, de Voltaire ao rei Frederico da Prússia, e não sem motivo. A ilha fora dominada ainda na Idade Média pelos genoveses, e os séculos de sujeição política não foram capazes de abafar nos corsos o anseio por liberdade. Em 1729, eles pegaram em armas contra as autoridades impostas por Gênova, declarando-as destituídas de seus direitos sobre a ilha. As décadas seguintes foram de turbulência para os corsos, repletas de reviravoltas na luta pela manutenção da independência – incluindo a intervenção da França e de outras potências estrangeiras –, até a nova revolta de 1751, que elevou ao governo da ilha Pasquali Paoli, um líder inspirado pelas idéias do Iluminismo<sup>791</sup>. Foi sob a impressão desses acontecimentos que Rousseau revelou sua intuição acerca da emergência da Córsega como um exemplo de Estado bem constituído para toda a Europa. Dois anos depois da publicação do *Contrato Social*, Matthieu Buttafoco, médico e capitão do Regimento Real Italiano, iniciou os contatos com Rousseau para lhe pedir que fosse ele o homem sábio que ensinaria o povo da ilha a conservar sua liberdade. Lisonjeado com o convite, Rousseau aceitou-o com entusiasmo não apenas como uma chance de contribuir para a nobre causa dos corsos, mas também como uma oportunidade valiosa para

---

<sup>790</sup> CS, 2, X. [“Há ainda na Europa um país capaz de legislação; é a ilha da Córsega. O valor e a constância com a qual esse bravo povo soube recobrar e defender sua liberdade mereceria bem que algum homem sábio lhe ensinasse a conservá-la. Eu tenho um pressentimento de que um dia essa pequena ilha espantará a Europa.”]

<sup>791</sup> Segundo Franco Venturi, “como não poderia interessar a ele [Rousseau] e a seus contemporâneos essa revolta contra a aristocracia genovesa, este caso de uma rebelião anti-colonial que tomava o aspecto de um conflito dos puros contra os corruptos, dos pobres contra os ricos, dos homens da terra contra os cidadãos, de uma nacionalidade oprimida contra os que pretendiam governá-la de longe?” (VENTURI, 2003, p. 170)

aplicar seus princípios políticos a uma realidade concreta. Nasceu daí seu *Projeto de constituição para a Córsega*.

No prefácio do *Projeto*, Rousseau reitera que o povo corso era o mais favoravelmente disposto pela natureza a receber uma boa administração. Unidos por origens e interesses comuns, os corsos ainda não haviam suportado o verdadeiro jugo das leis, pelo menos não de leis que nasceram das deliberações de sua vontade geral; afinal, as regras colocadas pelos dominadores estrangeiros não passavam de imposições despóticas. Mais importante, até aquele momento eles conseguiram se manter relativamente bem protegidos da corrupção moral que perpassava o restante da Europa, embora a ameaça da contaminação já estivesse despontando: “Les Corses sont presque encore dans l’état naturel et sain”, diz Rousseau, “mais il faut beaucoup d’art pour les y maintenir parce que leurs préjugés les en éloignent, ils ont précisément ce qui leur convient mais ils veulent ce qui ne leur est pas bon; leurs sentiments sont droits, ce sont leurs fausses lumières [qui] les trompent. Ils voyent le faux éclat des nations voisines et brulent d’être comme elles, parce qu’ils ne sentent pas leur misère et ne voyent pas qu’ils sont infiniment mieux.” (OCR3, p. 950)<sup>792</sup> Os habitantes da Córsega se encontravam, portanto, naquela situação espinhosa retratada no *Contrato Social*, quando um povo quer o melhor para si, mas não vê claramente o que deve fazer para atingir esse objetivo. A solução rousseauiana para tal impasse, como se sabe bem, é a figura do Legislador. Cabia a Rousseau então, na qualidade de Legislador-conselheiro, abrir os olhos dos corsos para os preconceitos que turvavam sua visão, antes que esses preconceitos os levassem a adquirir os mesmos vícios das outras nações. Acima de tudo, acreditava Rousseau, o erro cometido pelo czar Pedro I tinha de ser evitado: “Il s’agit moins de devenir autres que vous n’êtes, mais de savoir vous conserver tels. Les Corses ont beaucoup gagné depuis qu’ils sont libres, ils ont joint la prudence au courage, ils ont appris à obéir à leurs égaux, ils ont acquis des vertus et des mœurs, et ils n’avoient point de loix, s’ils pouvoient d’eux-mêmes rester ainsi, je ne verrois presque rien à faire.” (ROUSSEAU, 3003, p. 903)<sup>793</sup>

Entretanto, a viabilidade da permanência espontânea nessa condição feliz estava

---

<sup>792</sup> *Projeto de constituição para a Córsega*, Fragmentos separados. [“Os corsos estão quase ainda no estado natural e sadio, mas é preciso muita arte para mantê-los aí, porque seus preconceitos os afastam dele; eles têm precisamente o que lhes convém, mas querem o que não lhes é bom; seus sentimentos são corretos, são suas falsas luzes que os enganam. Eles vêem o falso brilho das nações vizinhas e desejam ardentemente ser como elas, porque não sentem a miséria delas e não vêem que eles são infinitamente melhores.”]

<sup>793</sup> *Projeto de constituição para a Córsega*, Projeto. [“Trata-se menos de vos tornar diferentes do que sois, mas de saber vos conservar como tais. Os corsos ganharam muito desde que se libertaram, eles juntaram a prudência à coragem, aprenderam a obedecer a seus iguais, adquiriram virtudes e costumes, e não tinham leis; se pudessem continuar assim por si mesmos, eu não veria quase nada a fazer.”]

comprometida pelos preconceitos nascentes que conduziam os corsos a querer imitar a Europa. Combatê-los era o primeiro passo para formar um bom estabelecimento político, para frear a degeneração que poria tudo a perder antes do tempo. O projeto formulado por Rousseau é atravessado, do início ao fim, pela urgência em fortalecer na Córsega os costumes nacionais e a auto-suficiência em todos os aspectos possíveis. A longa discussão sobre os sistemas econômico e político a serem implantados na ilha tinha em mira justamente mostrar como construir barreiras para o surgimento de elementos causadores de mudanças nessas duas esferas: por um lado, propunha-se uma agricultura de subsistência pouco propícia à geração de excedentes para o comércio e a indústria, atividades reconhecidamente destruidoras das sociedades tradicionais; por outro, um governo sem recursos financeiros suficientes para fazer algo mais do que suas atribuições elementares, e que, assim, teria pouca força para nutrir ambições contrárias aos interesses do soberano. Se essas medidas fossem aplicadas com sucesso, existiria uma boa chance de que os corsos conseguissem instituir um Estado sólido e duradouro. Todavia, como escreveu George A. Kelly, havia um preço a pagar para evitar os progressos da corrupção: “Circumstances might save Corsica from this horror of history; she might meet her ‘salvation in time.’ But it will involve putting her in a museum.” (KELLY, 2001, p. 37)<sup>794</sup> Somente cristalizando a ilha tal como ela devia existir na segunda metade do século XVIII, isolando-a do contato impuro com os países vizinhos, é que esse microcosmo de liberdade e civismo permaneceria intacto.

Deste modo, eram enormes as dificuldades para preservar o ambiente tão frágil no qual a república da Córsega seria capaz de florescer. Entre as condições estipuladas no *Contrato Social*, vale lembrar, estava a de que o povo apto à legislação não devia temer ser arrasado por uma invasão súbita, e Rousseau não era ignorante quanto ao fato de que o fantasma de novos ataques estrangeiros ainda assombrava a ilha enquanto ele escrevia seu *Projeto*. Buttafoco procurou tranquilizá-lo sobre esse temor<sup>795</sup>, mas as garantias que o militar lhe deu mostraram-se todas ilusórias quando a invasão francesa de 1769 interrompeu precocemente a heróica aventura da Córsega<sup>796</sup>. A partir dessa data, a ilha foi anexada à França, país a que pertence até os dias de

---

<sup>794</sup> [“As circunstâncias poderiam salvar a Córsega desse terror da história; ela poderia encontrar sua ‘salvação no tempo’. Mas isso envolverá colocá-la em um museu.”]

<sup>795</sup> Ver as *Confissões*, livro 12, onde Rousseau fala de seus contatos com Buttafoco e, inclusive, do desejo que nutriu, por um certo tempo, de buscar na Córsega o refúgio contra as perseguições que vinha sofrendo desde a publicação do *Emílio* e do *Contrato Social*.

<sup>796</sup> Em meio às suas angústias de autor perseguido e condenado, Rousseau chegou a alimentar a suspeita de que a invasão da Córsega pela França teria sido uma vingança pessoal de M. Choiseul, que segundo ele estaria entre os líderes do complô que o atacava incessantemente havia alguns anos. Tanto nas *Confissões* quanto em *Rousseau juiz*

hoje. O pressentimento de Rousseau sobre os corsos, para a sua tristeza e a de muitos contemporâneos, falhou. Entretanto, houve leitores que, talvez atribuindo um dom premonitório sobrenatural a Rousseau, chegaram a acreditar que suas palavras se refeririam a Napoleão Bonaparte, nascido na Córsega no mesmo ano em que ela caiu sob o domínio da França. A despeito da ingenuidade dessa hipótese, como não perceber que a própria série de eventos que elevou um corso ao posto máximo do governo francês, em vez de confirmar a expectativa de Rousseau, na verdade a desmente? Se Napoleão pôde se tornar imperador da França, foi porque sua terra natal havia perdido todas as chances de emergir como um Estado autônomo. As conquistas de Napoleão certamente espantaram a Europa, mas não por causa da pequena ilha de onde ele surgiu.

Uma a uma, as profecias políticas de Rousseau colidiram de encontro à dura realidade dos fatos. A “força da tradição”, para usar os termos de Arno J. Mayer<sup>797</sup>, deu uma sobrevida bastante longa às elites governantes do Antigo Regime na Europa, e o capitalismo industrial levou os países do continente a um novo ciclo de crescimento econômico. Isto ensina que lançar mão de certos princípios para tentar enxergar os eventos futuros é algo bem mais complicado do que usá-los para interpretar o passado. Talvez Montesquieu tivesse certa razão quando escreveu que se pode colocar como máxima geral que toda revolução prevista jamais acontecerá: “car, si un grand politique n’a pas affaire à des gens si habiles que lui, il n’a pas affaire non plus à de si grandes

---

*de Jean-Jacques* tal suspeita é mencionada, e na carta a M. de Saint-Germain datada de 26 de fevereiro de 1770, ela é apresentada abertamente: “M. de Choiseul connoissoit bien la plaie la plus cruelle par laquelle il pût déchirer mon cœur, et il ne me l’a pas épargnée : mais il n’a pas vu combien cette barbare vengeance le démasquoit et devoit éventer son complot. Je le défie de pallier jamais cette expédition d’aucune raison ni d’aucun prétexte qui puisse contenter un homme sensé. On saura que je sus voir le premier un peuple disciplinable et libre où toute l’Europe ne voyoit encore qu’un tas de rebelles et de bandits; que je vis germer les palmes de cette nation naissante; quelle me choisit pour les arroser; que ce choix fit son infortune et la mienne” (ROUSSEAU, 1826, p. 170). Em uma nota para a edição da *Pléiade* (OCR1, p. 1.733), Robert Osmont diz que essa crença de Rousseau não passava de uma manifestação de egocentrismo do autor, agravado pela convicção que ele tinha nessa época de que Choiseul seria o chefe do complô, pois o verdadeiro motivo da invasão da Córsega estava na preparação francesa de uma revanche contra a Inglaterra.

<sup>797</sup> Os estudos de Arno J. Mayer (1987) sobre a Idade Contemporânea levaram-no a conclusões que diferem da visão mais comum acerca desse período, isto é, como sendo simplesmente aquele em que se verificou a ascensão triunfante da burguesia ao papel de classe dominante na Europa. Para Mayer, ao longo do séc. XIX as forças do Antigo Regime foram perdendo terreno, de fato, para as do capitalismo industrial, mas conseguiram se mobilizar com firmeza para retardar o avanço desse processo. Entre os pilares do sistema em decadência estavam a economia agrária, a sociedade rural controlada por nobrezas hereditárias, a monarquia absolutista, burocratas e generais leais às antigas elites, bem como a Igreja. Juntos, os defensores do *status quo* aristocrático conseguiram ocupar postos importantes nos aparelhos estatais constituídos após a Revolução Francesa, o que lhes permitiu prolongar sua influência política e econômica por muito mais tempo do que geralmente se suspeita. Assim, ainda de acordo com Mayer, mesmo nos dois grandes conflitos do séc. XX, a Primeira e a Segunda Guerras Mundiais, os elementos oriundos do Antigo Regime tiveram uma atuação de destaque, e não foram meros coadjuvantes nas disputas imperialistas da burguesia industrial.

bêtes qu'elles voient les malheurs prêts à tomber sans les conjurer.” (OCM1, p. 112)<sup>798</sup> Aqueles que estão à frente dos negócios políticos nem sempre são tão previdentes como deveriam, mas muitas vezes conseguem evitar os males cujos sinais se mostram no horizonte. O que não significa, segundo Montesquieu, a inexistência de espaço para a ocorrência de grandes acontecimentos imprevistos, os quais põem a perder um Estado sem que se possa percebê-lo claramente. Essas vias singulares que levam à ruína “dépendent de causes si éloignées que toute autre sembleroit devoir être aussi capable d’agir qu’elles, ou bien c’est un petit effet, caché sous une grande cause, qui produit d’autres grands effets, qui frappent tout le monde, pendant qu’elle garde celui-ci pour faire fermenter quelquefois trois siècles après.” (OCM1, p. 115)<sup>799</sup> Com tudo isto, o autor d’*O Espírito das Leis* não pretendia negar a possibilidade de se antecipar as tendências de longo prazo que marcam a vida dos Estados – algo que ele próprio havia feito –, e sim chamar a atenção para a dificuldade de se “profetizar”, com grande certeza, sobre a maneira como os fatos relacionados a elas deveriam acontecer. Rousseau, é claro, não foi nem o primeiro nem o último pensador a ousar esse tipo de prenúncio, com a boa intenção de alertar seus leitores sobre as desventuras inevitáveis que a história reservava para as despreocupadas nações de sua época. Porém, assim como não se deve desprezar o materialismo histórico apenas porque as previsões de Karl Marx quanto ao fim do capitalismo não se concretizaram até hoje, também não é sábio descartar a teoria política de Rousseau porque suas previsões para os Estados europeus não se confirmaram integralmente. Afinal, analisando-se o quadro político dos dias atuais, não é difícil perceber que as “democracias representativas” sob as quais vive grande parte da população mundial, embora reivindicuem a herança de precursores como o filósofo de Genebra, estão muito longe do modelo republicano retratado no *Contrato Social*<sup>800</sup>. Se tivesse podido testemunhar seu funcionamento, Rousseau provavelmente as diagnosticaria como Estados onde a corrupção difundiu-se com grande intensidade entre governantes e governados, o que confirmaria a

---

<sup>798</sup> *Da política*. [“pois, se um grande político não tem relações com pessoas tão hábeis quanto ele, também não tem relações com tolos tão grandes que vejam os infortúnios prestes a desabar sem conjurá-los.”]

<sup>799</sup> *Da política*. [“dependem de causas tão distanciadas, que qualquer outra pareceria dever ser tão capaz de agir quanto elas, ou então é um pequeno efeito, oculto sob uma grande causa, que produz outros grandes efeitos que surpreendem todo mundo, enquanto ela o guarda para fazê-lo fermentar, às vezes, três séculos depois.”]

<sup>800</sup> Assim como do modelo republicano d’*O Espírito das Leis*. Albert Sorel escreveu que “Montesquieu ne prévoyait point l’avènement rapide et le développement prodigieux de la démocratie moderne. Encore moins croyait-il à l’organisation de républiques démocratiques dans de vastes pays. (...) Montesquieu ne soupçonnait point que ces manufactures, ce commerce, ces richesses, ce luxe même qu’il jugeait incompatibles avec les démocraties, en deviendraient l’élément fondamental; que cette révolution s’opérerait dans son propre pays et gagnerait toute l’Europe.” (SOREL, 1887, p. 93-94) Contudo, cabe perguntar: até que ponto Montesquieu veria nas chamadas “democracias modernas” as características de uma república democrática tal como ele concebia esse tipo de Estado?



tendência por ele indicada rumo à degeneração dos corpos políticos. Sua interpretação sobre a história, ainda que equivocada em determinados casos, manteve sua relevância nos pontos essenciais.

### Visões trágicas da história

O pessimismo de Rousseau quanto ao futuro das instituições políticas existentes em sua época estava intimamente ligado ao seu entendimento mais amplo do processo histórico e das causas que o movimentam, tal como se tem visto até aqui. No primeiro capítulo, quando o quadro conceitual da meta-história foi introduzido como instrumento analítico, também se expôs a hipótese de Hayden White segundo a qual haveria uma “afinidade eletiva” entre os modos mecanicista, trágico e radical de explicação da história, que se dão, respectivamente, nos níveis da argumentação formal, da urdidura de enredo e da implicação ideológica. White não afirma que esse esquema – mecanicismo/tragédia/radicalismo – seja sempre fixo. Para ele, as obras dos estudiosos costumam manifestar tensões entre cada um dos níveis por meio dos quais se constroem suas interpretações da história, tensões que, inclusive, podem adquirir diferentes nuances ao longo de suas carreiras intelectuais. Neste momento, então, já se possui os elementos necessários para retomar o fio da análise sobre o exercício da imaginação histórica em Montesquieu e Rousseau, respondendo ao problema colocado no primeiro capítulo, ou seja, o de investigar como os dois autores articularam sua compreensão causal da história com os outros níveis de explicação.

Começemos a responder dialogando com as evidências contidas nos escritos do filósofo francês. Nas *Cartas persas*, que antecipam algumas das tendências mais marcantes do pensamento histórico de Montesquieu a serem desenvolvidas em suas obras posteriores<sup>801</sup>,

---

<sup>801</sup> Entre elas, o relativismo é a que mais chama a atenção. Fazendo os persas Usbek e Rica passearem entre os europeus, Montesquieu se oculta atrás dos olhos desses forasteiros fictícios para construir uma alteridade por meio da qual seus julgamentos sobre a França adquirem uma feição diferenciada e uma autoridade singular. Afinal, não seria ele próprio, indivíduo que nasceu e foi criado em meio à cultura francesa, que estaria emitindo juízos a partir dos padrões dessa mesma cultura, mas sim seus personagens vindos do Oriente, cujas visões de mundo seriam formadas por outros princípios sociais, culturais e éticos. Mostrar o estranhamento de tais personagens frente ao comportamento dos franceses foi uma maneira muito perspicaz para exercer a crítica à civilização, entendendo-se esta palavra não apenas como um processo de desenvolvimento histórico, mas também como sinônimo de *modus vivendi* (STAROBINSKI, 2001). Para Renato J. Ribeiro (2000), a questão “como é possível ser persa?”, feita por um francês a Usbek, é a chave do romance, pois, invertida, ela leva os estrangeiros a indagar como se pode ser europeu e, conseqüentemente, conduziria à relativização do mundo ocidental, desmascarando a “naturalidade” de seus valores. Georges Gusdorf (1984) diz que as *Cartas persas* transitam da confrontação das culturas a uma cultura da

configura-se uma relação, com contornos bem definidos, entre a temporalidade e a degeneração das coisas. Nas diversas histórias particulares cujos fios se cruzam à medida que as cartas vão se sucedendo, aponta Jean-Paul Schneider, a concepção de tempo parece quase sempre derivar de uma “visão catastrofista”:

l’histoire des Troglodytes, prise dans son ensemble, n’est rien d’autre que le récit de l’inévitable usure du bonheur par le temps; celle de la Régence est présentée dans le livre comme le récit d’un fatal glissement vers un despotisme redouté; celle d’Usbek et de son sérail comme les péripéties qui conduisent à la destruction violente d’un univers domestique; celle de l’humanité tout entière (...) comme une vaste fresque de l’épuisement progressif et général de la fécondité. Dès qu’intervient le temps dans les Lettres persanes, il semble entraîner à sa suite un cortège d’inévitables malheurs et, lorsqu’on assiste, comme dans la fin du livre, à une soudaine et vertigineuse accélération du temps, celle-ci va de pair avec une soudaine et vertigineuse accumulation de catastrophes. (SCHNEIDER, 2000, p. 147)<sup>802</sup>

Em seu romance epistolar, Montesquieu trabalha a temporalidade de forma a ressaltar o princípio da instabilidade que perpassa as realizações humanas, e a idéia de história que ele transmite é a de “uma sucessão de grandezas temporárias e de quedas constantes.” (SANTOS, 2006, p. 89) Embora não se possa generalizar *a priori* essa tendência interpretativa às obras seguintes do autor, a leitura delas mostra que há certas similaridades observáveis. Nas *Considerações sobre os romanos*, Montesquieu também sugere que o tempo é um fator de primeira grandeza no engendramento da degeneração dos Estados, como se a própria história que coloca em ação a dinâmica dos princípios políticos produzisse sua corrupção. O autor sustenta que a vocação de Roma residia na expansão, um objetivo para o qual ela obteve sucessos contínuos graças à força de seus costumes e à sabedoria de suas leis. Porém, tais leis eram boas para levar os romanos à grandeza, e não para governá-los nela. Teria sido preciso uma nova legislação para a Roma senhora das nações, mas o tempo conspirou para que ela não fizesse as mudanças necessárias antes que fosse demasiado tarde: “Elle perdit sa liberté, parce qu’elle acheva trop tôt son

---

confrontação, promovendo um verdadeiro descentramento intelectual.

<sup>802</sup> [“a história dos Trogloditas, tomada em seu conjunto, não é nada além do que o relato da inevitável usura da felicidade pelo tempo; a da Regência é apresentada no livro como o relato de um deslizamento fatal rumo a um despotismo temível; a de Usbek e de seu serrailho, como as peripécias que conduzem à destruição violenta de um universo doméstico; a da humanidade inteira (...), como um vasto afresco do esgotamento progressivo e geral da fecundidade. Assim que o tempo intervém nas *Cartas persas*, ele parece engendrar como conseqüência um cortejo de infelicidades inevitáveis e, quando assistimos, como no final do livro, a uma repentina e vertiginosa aceleração do tempo, ela vai de par com uma repentina e vertiginosa acumulação de catástrofes.”] Jean-Marie Goulemot sustenta uma leitura semelhante: “Le roman du sérail participe du catastrophisme ambiant. (...) L’amant de Roxane est abattu. Roxane se donne la mort après avoir empoisonné les eunuques. Rien ne subsiste du lieu d’amour, pas même les illusions des passions qui ont été.” (GOULEMOT, 1996, p. 299-300)

ouvrage” (OCM2, p. 120)<sup>803</sup>, isto é, porque atingiu a grandeza sem estar preparada para ela. A consequência foi a queda do povo romano nas garras da tirania e do despotismo de seus imperadores.

Em *O Espírito das Leis*, o escopo é de certa forma distinto daquele presente nas *Considerações*, pois enquanto nesta última obra Montesquieu cuidou de compreender as causas da grandeza e da decadência de um povo específico, no texto de 1748 o objetivo foi ampliado para incluir múltiplas histórias nacionais. O autor reconhece que essas histórias são interligadas, mas não faz uma tentativa ampla de enquadrá-las em uma única linha da história da humanidade, quer para demonstrar seu progresso em geral, quer para delinear um sentido global de declínio. Os princípios que Montesquieu defende ter descoberto a partir da observação das ações humanas manifestam-se em cada caso particular, em cada história nacional, dentro de um ritmo próprio, dando a alguns povos mais tempo para brilhar e a outros, uma queda mais rápida. Contudo, nenhum deles consegue escapar ao destino comum que os aguarda, ou seja, o fim. Não se trata, porém, de atribuir ao pensamento de Montesquieu uma interpretação teleológica ou mesmo escatológica do processo histórico, pois, como observa Simone Goyard-Fabre, ele se situa nos antípodas do providencialismo bossuetiano e “*déchiffre la loi historique de décadence comme une régularité tendancielle du cours des choses humaines. Cette ‘loi’ ne désigne pas, à la manière hegelienne (...) la ‘raison dans l’histoire’; elle est l’expression synthétique d’un constat qu’impose le devenir concret des peuples : chaque fois que l’esprit général d’un peuple est menacé, chaque fois que le principe d’un gouvernement est ébranlé, nécessairement, le déclin s’amorce.*” (GOYARD-FABRE, 1993, p. 110-111)<sup>804</sup> Montesquieu enfatiza a “constância eterna da lei causal”, os móveis permanentes que regem a variação histórica, para usar as expressões de Jean Starobinski (1980, p. 80). Ora, Hayden White definiu a tragédia justamente como o modo de elaboração de enredo apropriado aos historiadores “que percebem atrás ou dentro da congêrie de eventos contidos na crônica uma estrutura vigente de relações ou um eterno retorno do Mesmo no Diferente.” (WHITE, 1995, p. 26) Os inúmeros paralelos traçados em *O Espírito das Leis* entre as histórias das nações demonstram a crença do autor no “retorno do Mesmo no Diferente”, não como uma repetição exata dos eventos, mas como a reiteração de causas implícitas na trama dos

---

<sup>803</sup> CR, IX. [“Ela perdeu sua liberdade porque realizou cedo demais sua obra”]

<sup>804</sup> [“decifra a lei histórica da decadência como uma regularidade tendencial do curso das coisas humanas. Essa ‘lei’ não designa, à maneira hegeliana (...), a ‘razão na história’; ela é a expressão sintética de uma constatação que o devir concreto dos povos impõe: *cada vez que* o espírito geral de um povo é ameaçado, *cada vez que* o princípio de um governo é desestabilizado, *necessariamente* o declínio começa.”]

acontecimentos. Já nas *Considerações*, lembra Starobinski, a comparação entre as vicissitudes das histórias políticas da Roma antiga e da França moderna pôde ser empreendida com utilidade por Montesquieu devido ao fato de que tanto uma quanto a outra são marcadas pelos mesmos problemas básicos, aqueles que envolvem o perigo da degeneração do Estado rumo ao despotismo e à perdição.

O que aponta para uma perspectiva trágica de Montesquieu em relação à história, enfim, é presença em suas obras de uma consciência aguda do caráter essencialmente mutável e efêmero das realizações humanas. A própria liberdade, a mais bela entre as maravilhas da arte política, era admirada pelo autor como uma árvore frágil cuja vida estava sob ameaças constantes: “Ce qui fait que les États libres durent moins que les autres, c’est que les malheurs et les succès qui leur arrivent, leur font presque toujours perdre la liberté; au lieu que les succès et les malheurs d’un État où le peuple est soumis, confirment également sa servitude.” (OCM2, p. 117)<sup>805</sup> Para White, a tragédia tem a ver com o reconhecimento de que há certas condições dentro das quais se deve viver no mundo, condições que “se declaram inalteráveis e eternas, implicando que ao homem não é possível mudá-las mas que lhe cumpre agir dentro delas. Impõem limites quanto ao que se pode aspirar e ao que se pode legitimamente visar na busca de segurança e equilíbrio no mundo.” (WHITE, 1995, p. 25) Nos textos de Montesquieu, tais condições derivam seja da natureza humana, como o impulso de autopreservação que nasce com cada pessoa; seja das diversas configurações do meio-ambiente, como os climas e os solos que influenciam amplamente o comportamento dos homens; seja, ainda, da lógica inerente aos vários tipos de organização sócio-política dentro das quais os indivíduos se relacionam<sup>806</sup>. Por haver reconhecido a força dessas condições, Montesquieu enxergava a estabilidade das instituições sociais e políticas como o resultado de um delicado equilíbrio extremamente difícil de ser mantido ao longo de tempo<sup>807</sup>.

---

<sup>805</sup> CR, IX. [“O que faz com que os Estados livres durem menos do que os outros é que as infelicidades e os sucessos que lhes acontecem fazem-lhes quase sempre perder a liberdade; ao passo que os sucessos e as infelicidades de um Estado onde o povo é submisso confirmam igualmente sua servidão.”]

<sup>806</sup> Assim como os elementos advindos da natureza, os provenientes da sociedade também colocam limitações ao que os homens podem fazer. Um Estado de grandes dimensões, por exemplo, tem características particulares que o impedem de ser administrado da mesma maneira que um Estado pequeno. O mesmo se pode dizer dos Estados com diferentes níveis de desigualdade econômica, pois é impraticável governar um corpo político em que há enormes disparidades de fortuna entre os cidadãos como se ele fosse uma república com distribuição igualitária de riquezas.

<sup>807</sup> Para Isaiah Berlin, Montesquieu mostra que “La tendencia natural del hombre es gravitar hacia abajo y ni siquiera intentar la tarea inmensamente difícil de ser racional o ser libre, de recorrer la estrecha senda entre el despotismo o la anarquía. Sin embargo, esto puede ser logrado, pero sólo mediante el trabajo deliberado y difícil hacia un equilibrio. Este equilibrio es siempre inestable. Preservarlo necesita un enorme cuidado y vigilancia y también la información objetiva más cuidadosa – esto es, científica – que se pueda obtener.” (BERLIN, 1992, p. 221) Vale recordar que, para

Sem a conjugação necessária entre natureza e princípio, os governos são como máquinas cujas engrenagens já não transmitem mais um movimento concatenado; cedo ou tarde, o mecanismo entrará em colapso. A mudança histórica, como o autor a concebe, nem sempre é marcada pelo sinal da degeneração, mas a perenidade é inexorável em tudo aquilo que nasce dela, mesmo de seus arranjos mais felizes<sup>808</sup>.

É seguramente problemático que evidências como as apresentadas acima não tenham sido levadas em conta como deveriam por White, que pouco falou de Montesquieu em sua análise. Mais problemático ainda foi seu julgamento acerca de Rousseau, de acordo com o qual este se incluía entre os pré-românticos que teriam oposto à concepção irônica da história formulada pelos iluministas uma outra perspectiva, “uma antítese autoconscientemente ‘ingênuo’.” (WHITE, 1995, p. 52) White não se deteve para explicar com mais clareza no que consistiria essa alegada “ingenuidade autoconsciente”, e isto impede saber com certeza o que ele tinha em mente ao empregar tal expressão. Não obstante, o que a leitura das obras rousseauianas demonstra é que seu autor tinha uma visão bastante perspicaz acerca da história, pois como apenas alguns poucos dentre seus contemporâneos, ele reconhecia com clareza as contradições da crença ingênuo no progresso que muitos então professavam<sup>809</sup>. Bem ao contrário de uma concepção marcada pela ingenuidade, sua perspectiva da história contém, tanto quanto a de Montesquieu – ou talvez até mais –, um viés eminentemente trágico.

De fato, é difícil não ver a obra rousseauiana como uma ampla descrição da tragédia que marca a existência humana. Tal é a inclinação presente nos escritos de Rousseau desde o *Primeiro Discurso*, que relaciona o progresso do conhecimento à decadência da moral e dos costumes, passando pelo *Segundo Discurso*, a narração da série de desventuras que acompanharam o afastamento dos homens da natureza rumo à vida civilizada; pelo *Ensaio sobre a origem das línguas*, que demonstra como as linguagens primitivas foram gradativamente

---

Montesquieu, o conjunto das condições dentro das quais os homens têm de viver neste mundo não favorecia a difusão dos Estados bem constituídos, e sim a do despotismo, sob o qual, ele mesmo o disse, três quartos da humanidade costumavam padecer.

<sup>808</sup> Segundo Jean Goldzinki, “La corruption inhérente au politique, car inscrite dans sa structure, son principe et sa soumission à la temporalité, est donc à la fois un principe vital de circulation des formes sous l’impulsion des passions, et l’aspiration presque irrésistible de tous les régimes à s’abîmer dans le despotisme, mode humain de la mort sociale.” (GOLDZINKI, 2001, p. 91)

<sup>809</sup> Diz Theodor W. Adorno: “uma teoria do progresso deve absorver o que há de acertado nas invectivas contra a crença no progresso, como antídoto contra a mitologia de que padece. (...) Menos trivial do que a do século XIX é, decerto, apesar de Condorcet, a tão injuriada idéia de progresso do século XVIII – em Rousseau, a teoria da radical perfectibilidade foi conciliada com a da radical corruptibilidade da natureza humana” (ADORNO, 1995, p. 52).

perdendo seu vigor até serem substituídas pelas sutilezas das línguas escravizados dos modernos; pela *Nova Heloísa*, cujas cartas giram em torno de uma estória de amor e de amizade tristemente interrompida pela morte da protagonista; pela biografia pedagógica de Emílio, um indivíduo educado para a liberdade e a felicidade, mas que termina por cair no sofrimento e na servidão<sup>810</sup>; pelo *Contrato Social*, a teorização de uma ordem política legítima que está fadada a perecer, por mais sólidos que seus alicerces tenham sido de início; até chegar às autobiografias, nas quais o autor se retrata como o mais sociável e o mais amável dentre os homens, e que apesar disso foi proscrito da sociedade como um pária<sup>811</sup>. Referindo-se aos dois *Discursos*, Maria das Graças de Souza afirma que Rousseau adotou uma visão linear de história, embora, diferentemente de diversos contemporâneos seus, para ele a trajetória linear apontasse para um sinal negativo. Em outras palavras, para Rousseau, “a história dos homens é uma história de queda” (SOUZA, 2001, p. 71).

Em todos os casos acima, percebe-se um mesmo movimento de declínio, partindo de uma condição original positivamente valorizada cuja perda acarreta todo tipo de prejuízos aos personagens envolvidos, sendo que eles mesmos, conscientemente ou não, foram os responsáveis pelos atos que culminaram na catástrofe final. Pois não há, para Rousseau, nenhuma ordem cósmica que determinou esse triste destino, nenhum deus vingativo que condenou toda a humanidade à danação para penalizar o pecado de seus ancestrais. Conquanto possam ser bons e inocentes como indivíduos, como seres sociais os homens representam em conjunto o papel do herói trágico culpado pelos rumos nefastos de sua história<sup>812</sup>. Foram eles que, espalhando-se pelo mundo, habitando os mais diversos ambientes ao longo dos tempos, criaram diferentes formas de comunidades, na grande maioria das quais as muitas faces da desigualdade sujeitaram todos os seus membros aos males decorrentes da dominação. Nessas comunidades, embora alguns poucos desfrutem de privilégios vedados aos demais, nem mesmo os mais ricos e poderosos estão isentos dos problemas que afligem aqueles que vivem sob seu jugo: os preconceitos, a corrupção moral, a guerra e a revolução nascem continuamente das relações entre as facções e os Estados dentro dos

---

<sup>810</sup> É preciso lembrar que, muito embora conclua o *Emílio* pintando o retrato das alegrias do protagonista junto à sua família recém constituída, na continuação inacabada da obra (*Emílio e Sofia, ou os solitários*), Rousseau conta como a bem-aventurança de Emílio é destruída pela morte da filha, pela traição da esposa e pela queda na escravidão.

<sup>811</sup> Ver a “Primeira Caminhada” dos *Devaneios do caminhante solitário*.

<sup>812</sup> Em relação ao problema da teodicéia, Ernst Cassirer afirma que a teoria ético-política de Rousseau situa a responsabilidade num lugar em que ninguém ainda o havia procurado: “O que constitui a verdadeira importância histórica e o valor sistemático de sua teoria é o fato de que ela criou um novo sujeito de ‘imputabilidade’, que não é o homem individual mas a sociedade humana.” (CASSIRER, 1997, p. 216)

quais os seres humanos se dividiram na busca por garantir sua sobrevivência. Alguns poucos povos mostraram-se aptos a estabelecer sociedades mais equilibradas, onde se pôde conhecer, até certo ponto, o que eram a liberdade e a felicidade; mas mesmo sobre eles se abateu o espectro da decadência, não por obra de uma fortuna inclemente, e sim pelas falhas intrínsecas ao que é feito pelo homem civilizado.

A famosa sentença de abertura do *Emílio* talvez seja a que melhor sintetiza a visão de Rousseau, ao dizer que “Tout est bien, sortant des mains de l’auteur des choses : tout dégénère entre les mains de l’homme.” (OCR4, p. 245)<sup>813</sup> Deus criou a raça humana com um potencial ilimitado de aprimoramento, mas esse mesmo potencial nunca deixou de ser visto por Rousseau como um dom ambíguo e uma faca de dois gumes: a senda da perfectibilidade é também o caminho que, através dos séculos, faz desabrochar no homem suas luzes e seus erros, seus vícios e suas virtudes, tornando-o seu próprio tirano e o da natureza<sup>814</sup>. É coerente com isto, portanto, o fato de que nem todas as palavras de Rousseau acerca dos resultados do convívio social sejam simplesmente negativas. Basta lembrar as bem conhecidas linhas do *Contrato Social* nas quais se retrata a “notável mudança” operada no homem quando da passagem para o estado social. O autor diz que tal mudança conduziria à aquisição de uma nova existência, não mais puramente natural, mas civil e moral. Graças a ela, a justiça substituiria o instinto, a voz do dever tomaria o lugar do impulso físico, e o direito, o lugar do apetite. Ocorreria uma verdadeira transformação intelectual e ética, na qual a razão e os sentimentos se desenvolveriam de maneira considerável. Sem a incorporação dessa moralidade, ninguém poderia atingir a sublime compreensão de que a voz divina chamou todo o gênero humano às luzes e à felicidade das inteligências celestes, como Rousseau escrevera em outros textos<sup>815</sup>. No entanto, a última nota dessa ode ao enobrecimento

---

<sup>813</sup> [“Tudo está bem ao sair das mãos do autor das coisas; tudo degenera entre as mãos do homem.”]

<sup>814</sup> Ver *SD*, primeira parte. Na *Carta a Voltaire sobre a providência*, Rousseau diz que não vê “qu’on puisse chercher la source du mal moral ailleurs que dans l’homme libre, perfectionné, partant corrompu” (OCR4, p. 1.061), e em seguida acusa os próprios cidadãos de Lisboa pela gravidade dos danos causados pelo terremoto que assolou a cidade em 1755, pois “la nature n’avoit point rassemblé là vingt mille maisons de six à sept étages, et (...) si les habitans de cette grande ville eussent été dispersés plus également, et plus légèrement logés, le dégât eût été beaucoup moindre, et peut-être nul. Tout eût fui au premier ébranlement, et on les eût vus le lendemain à vingt lieues de-là, tout aussi gais que s’il n’étoit rien arrivé; mais il faut rester, s’opiniâtrer autour des mazures, s’exposer à de nouvelles secousses, parce que ce qu’on laisse vaut mieux que ce qu’on peut emporter. Combien de malheureux ont péri dans ce désastre, pour vouloir prendre, l’un ses habits, l’autre ses papiers, l’autre son argent ?” (OCR4, p. 1.061) José Oscar de Almeida Marques apontou nesses comentários uma marca do gênio de Rousseau, na medida em que ele levantou uma questão bastante original ao chamar a atenção para “the fact that social and behavioral patterns have a large influence in the occurrence of catastrophes that affect large human groups and which were until then blamed only on nature’s whims.” (MARQUES, 2005, p. 55)

<sup>815</sup> Ver *SD*, nota IX, e também a chamada *Carta sobre a virtude, o indivíduo e a sociedade*, onde Rousseau escreve

humano ecoa com um nítido tom pessimista: cada indivíduo que ultrapassa a estreiteza da vida no estado de natureza “devroit bénir sans cesse l’instant heureux qui l’en arracha pour jamais, et qui, d’un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme”, isto “*si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradèrent souvent au dessous de celle dont il est sorti*” (OCR3, p. 364)<sup>816</sup> (grifos meus). Esta curta ressalva, que nem todos os leitores fazem questão de enfatizar, foi posta justamente aí, em meio à exposição das vantagens que se pode obter pela participação na sociedade, como um aviso de que a realização da liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, e da liberdade civil, única a tornar um povo verdadeiramente seu próprio soberano, é uma tarefa difícil e sem garantias de sucesso.

Essa percepção trágica que guiou a maneira como Rousseau pensou a história revela o quanto suas esperanças em certos triunfos humanos eram acompanhadas do reconhecimento do caráter essencialmente passageiro deles. No fundo, ele também tinha consciência – e se resignava com o fato – de que há determinadas condições inalteráveis neste mundo às quais os homens estão sujeitos e dentro das quais têm de agir, condições que, por um lado, demarcam o estreito campo de possibilidades no qual se é capaz de atingir tênues momentos de segurança e equilíbrio, e que, por outro lado, colocam um amplo espectro de casos nos quais é quase impossível a constituição de uma sociedade justa, isto é, de um Estado que seja digno do nome de república<sup>817</sup>.

---

que “an advantage infinitely superior to all physical goods, and one of which we undeniably partake owing to the harmony of the human race, is that of attaining, through communication of ideas and the progress of reason, the intellectual regions, of acquiring the sublime notions of order, wisdom, and moral goodness, of nourishing our sentiments on the fruits of our knowledge, of raising ourselves through the grandeur of our souls above the weakness of our nature, and of equaling, in certain respects through the art of reasoning, the celestial intelligences; until finally, by combating and vanquishing our passions, we gain the power to dominate man and imitate Divinity itself.” (ROUSSEAU, 2003, p. 32) Essas observações acerca da necessidade da convivência social para o desenvolvimento das qualidades espirituais dos indivíduos apontam para o que Michel Launay definiu, no pensamento de Rousseau, como a tentativa de fundar uma moral ao mesmo tempo humana e eterna: “*éternelle, parce que, selon lui, les impératifs de la morale procéderaient d’une ‘immortelle et céleste voix’, celle de la conscience, qui est en chaque homme, quel que soit son degré d’intelligence ou de culture ; humaine, parce que l’immortelle et céleste voix de la conscience ne touche les oreilles et le cœur de l’homme que par l’intermédiaire de son environnement concret, physique, politique, social et culturel. L’immortelle et céleste voix qui sommeille en l’homme dès l’état de nature, sous forme d’un instinct de pitié irréductible à tout calcul d’intérêt, ne s’éveille que si l’état social lui permet d’acquiescer forme et délicatesse.*” (LAUNAY, 1968, p. 21)

<sup>816</sup> CS, 1, VIII. [“deveria sem cessar bendizer esse instante feliz que o arrancou dela para sempre e que, de um animal estúpido e limitado, fez um ser inteligente e um homem”; “se os abusos dessa nova condição não o degradassem freqüentemente abaixo daquela de onde ele saiu”] Na leitura de Peter Gay, “While Rousseau’s account of man’s essential character varies, it always remains faithful to the idea that man is originally without sin, that he comes into the world a free being, and that he is equipped with the capacity for decency, public-spiritedness, candor, authentic rationality. History, then, is for Rousseau a depressing commentary on man’s failure to realize his potentialities.” (GAY, 1996, p. 536)

<sup>817</sup> De acordo com Rousseau, a existência dessas condições não significa que se possa atribuir totalmente os rumos da história a determinações alheias à escolha humana, tais como o ambiente natural onde um povo vive. Por mais que



No prefácio do *Projeto de constituição para a Córsega*, lê-se que

Toutes choses ont leurs abus souvent nécessaires et ceux des établissemens politiques sont si voisins de leur institution que ce n'est presque pas la peine de la faire pour la voir si vite degenerer. (...) On veut parer à cet inconvenient par des machines qui maintienne[nt] le gouvernement dans son état primitif, on lui donne mille chaines, mille entraves pour le retenir sur sa pente, et on l'embarrasse tellement qu'affaissé sous le poids de ses fers il demeure inactif, immobile et s'il ne décline pas vers sa chute, il ne va pas non plus à sa fin. (OCR3, p. 901)<sup>818</sup>

Mesmo acreditando que a Córsega era o último lugar conhecido da Europa onde um corpo político sadio poderia ser criado, Rousseau não conseguia esconder seus sentimentos sobre a inescapável finitude das realizações humanas: é quase inútil tentar um empreendimento que se sabe de antemão fadado à decadência. Vislumbra-se aí a expressão do juízo mais amplo de Rousseau acerca da sociedade: o que se faz nela não passa de paliativos para males incuráveis. O republicanismo e o fervoroso amor à pátria que o filósofo defende tão ardentemente em alguns de seus escritos não devem, por isto, ser vistos como ele se os tivesse na qualidade de bens estimáveis *per se*, mas apenas como o melhor que se pode cultivar a partir do momento em que os homens são forçados a viver socialmente<sup>819</sup>. No interior dessas circunstâncias, fundar o Estado por meio de um pacto que respeita a soberania popular é o que resta a fazer dado que a opção da independência natural já está fora de alcance<sup>820</sup>. Certamente, esse entendimento tem ramificações

---

essas condições sejam influentes, em última instância são os homens civilizados que permitem que elas moldem sua forma de vida em menor ou maior extensão, já que eles não são movidos apenas por instintos animais. A natureza, por exemplo, cria regiões férteis e outras áridas, mas são as sociedades que habitam os solos produtivos as responsáveis por fazer com que os excedentes obtidos em seu cultivo fomentem a desigualdade econômica e todos os males decorrentes dela. No caso do terremoto de Lisboa citado logo acima, vê-se que, para Rousseau, as grandes causas das mortes não estavam no fenômeno geológico em si mesmo, e sim na maneira inadequada como os cidadãos se distribuíram sobre um território sujeito a abalos, e também nos costumes corrompidos que os levaram a valorizar mais os bens materiais do que a própria vida.

<sup>818</sup> [“Todas as coisas têm seus abusos frequentemente necessários, e os dos estabelecimentos políticos são tão próximos de sua instituição que quase não vale a pena realizá-la para vê-la degenerar tão depressa. (...) Queremos evitar esse inconveniente por meio de máquinas que mantêm o governo em seu estado primitivo, damos-lhe mil cadeias, mil entraves para detê-lo em sua inclinação, e ele é embarçado de tal modo que, abatido sob o peso de seus ferros, ele se torna inativo, imóvel, e se não declina em direção à sua queda, ele também não chega à sua finalidade.”]

<sup>819</sup> Ver CS, 3, XV: “Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconveniens, et la société civile plus que tout le reste.” (OCR3, p. 431); e também a carta de Rousseau ao pastor Usteri, datada de 15 de julho de 1763. Nela, o autor contrasta a sociedade humana em geral, à qual os preceitos do cristianismo seriam favoráveis, com as sociedades particulares, ou sociedades políticas e civis, que são estabelecimentos tornados necessários por causa dos vícios do homem e conservados por meio de suas paixões: “Otez tous les vices à vos chrétiens, ils n'auront plus besoin de magistrats ni de lois ; ôtez-leur toutes les passions humaines, le lien civil perd à l'instant tout son ressort” (ROUSSEAU, 1826, p. 214-215).

<sup>820</sup> Vêm daí as tensões – e não propriamente contradições – entre a tese da necessidade de desnaturar os homens para convertê-los em cidadãos virtuosos da república justa, tal como se sustenta no *Contrato Social*, e o desejo sempre latente em Rousseau por uma vida de solidão e independência em comunhão com a natureza, aquela existência bucólica descrita de modo apaixonado na última obra saída de sua pena, os *Devaneios do caminhante solitário*.

decisivas na esfera da ideologia embasando os ensinamentos de Rousseau sobre a história e a política.

### **As ideologias e a compreensão do processo histórico**

Antes de tudo, é preciso deixar mais claro o significado de ideologia no contexto da meta-história. White escreve que entende a ideologia por “um conjunto de prescrições para a tomada de posição no mundo presente da práxis social e a atuação sobre ele (seja para mudar o mundo, seja para mantê-lo no estado em que se encontra); tais prescrições vêm acompanhadas de argumentos que se arrogam a autoridade da ‘ciência’ ou do ‘realismo’.” (WHITE, 1995, p. 36-37) Lidar com o componente ideológico presente no discurso histórico é muito importante, pois ele revela o elemento ético envolvido na aceitação de determinados posicionamentos pessoais sobre a natureza do conhecimento histórico e as conseqüências que se pode inferir dos eventos passados para o entendimento dos atuais. Quanto às quatro categorias básicas utilizadas por White (anarquismo, radicalismo, liberalismo e conservadorismo), elas se destinam mais a designar preferências ideológicas gerais do que emblemas de partidos políticos. Assim, elas representam diferentes atitudes diante de certos problemas encontrados por historiadores e filósofos da história ao executarem seu trabalho: a possibilidade e a desejabilidade de reduzir o estudo da sociedade a uma ciência; as lições que as ciências humanas podem dar; a desejabilidade de manter ou mudar o *status quo* social; a direção que as transformações sociais devem tomar, bem como os meios de realizá-las; e a orientação temporal, que aponta para o passado, o presente ou o futuro como repositório de um modelo ideal de sociedade. O fato de que um autor assuma conscientemente

---

Embora tenha afirmado no *Primeiro Discurso* que “En politique, comme en morale, c’est un grand mal que de ne point faire de bien; et tout citoyen inutile peut être regardé comme un homme pernicieux” (OCR3, p. 18), ele aspirava a não precisar viver sob o peso da virtude exigida do homem civil, a ser deixado à parte e entregue ao deleite inocente do sentimento estético de sua própria existência. Na “Quinta Caminhada” dos *Devaneios*, Rousseau mostra não acreditar que essa condição solitária fosse adequada a todas as pessoas, pelo menos não na atual conjuntura, na qual não seria bom que elas se desgostassem de suas atividades costumeiras e deixassem de cumprir seus deveres: “Mais un infortuné qu’on a retranché de la société humaine et qui ne peut plus rien faire ici bas d’utile et de bon pour autrui ni por soi” – alguém como o próprio autor pensava ser –, “peut trouver dans cet état à toutes les félicités humaines des dédomagemens que la fortune et les hommes ne lui sauroient ôter.” (OCR1, p. 1.047) Na “Caminhada” seguinte, Rousseau acrescenta que as características de sua personalidade também contribuíam para fazer com que ele se sentisse à vontade na situação de isolamento: “je n’ai jamais été vraiment propre à la société civile où tout est gêne, obligation devoir, et (...) mon naturel indépendant me rendit toujours incapable des assujettissemens nécessaires à qui veut vivre avec les hommes.” Contudo, conclui o filósofo, as pessoas haviam feito mal em persegui-lo, por não terem conseguido compreendê-lo corretamente: “Leur tort n’a donc pas été de m’écarter de la société comme un membre inutile, mais de m’en proscrire comme un membre pernicieux” (OCR1, p. 1.059). Sobre essas facetas diversas do pensamento rousseauiano, ver Strauss (1986, p. 251-254).

determinada posição ideológica não significa que os modos de urdidura de enredo ou de argumentação formal que ele adota sejam simples decorrências dela. Contudo, ressalta White, “assim como toda ideologia é acompanhada por uma idéia específica da história e seus processos, toda idéia de história é, também, (...) acompanhada por implicações ideológicas especificamente determináveis.” (WHITE, 1995, p. 38)

Sobre a pessoa de Montesquieu, encontram-se opiniões divergentes quanto à sua relação com os grupos sociais com os quais conviveu e, portanto, também quanto à sua posição ideológica. Há aqueles que são categóricos em afirmar que ele foi um fiel representante da nobreza feudal, de modo que sua obra seria uma defesa dos antigos direitos sociais e políticos da aristocracia francesa da qual ele fazia parte. Albert Soboul (1974) diz que o escritor francês desejava que o poder fosse reservado aos aristocratas, os quais buscaram em *O Espírito das Leis* argumentos a seu favor. Christian Delacampagne, igualmente, acusa Montesquieu de estar longe de ser um pensador objetivo e desinteressado, uma vez que seu engajamento intelectual o colocava ao “lado dos adeptos da ‘reação nobiliária’ – isto é, de um retorno à fase mais arcaica do feudalismo, na qual o poder do monarca era substancialmente limitado pelo dos ‘nobres’, seus ‘vassallos’” (DELACAMPAGNE, 2001, p. 53)<sup>821</sup>. A interpretação de Delacampagne vem juntar-se à de Louis Althusser, citada anteriormente, que definiu Montesquieu como um político reacionário advogando em prol de uma ordem social anacrônica. Há outros pesquisadores, no entanto, que são mais cautelosos em seus julgamentos. Jean Touchard, por exemplo, reconhece a vinculação do pensamento de Montesquieu à defesa dos privilégios aristocráticos tradicionais, mas também chama a atenção para o fato de que não se pode confundir indiscriminadamente os interesses dos parlamentos do Antigo Regime – domínios da nobreza de toga –, ou mesmo os de um de seus membros em especial, com os da nobreza como um todo. Segundo Touchard, “é certo que Montesquieu se manteve fiel às suas origens parlamentares, mas seria desconhecer a sua liberdade de espírito ver nele o cego defensor dos parlamentos. Defensor é, realmente, mas lúcido, desdenhoso, perigoso para os privilégios que defende” (TOUCHARD, 1970, p. 63). Na concepção de Raymond Aron, também já exposta, embora se concorde em parte com Althusser ao propor que o autor d’*O Espírito das Leis* foi pró-aristocracia nas querelas políticas do séc. XVIII, afirma-se que a maneira de pensar de Montesquieu não pode ser considerada ultrapassada

---

<sup>821</sup> Acerca do debate travado na França do séc. XVIII entre os adeptos da *thèse royale*, favoráveis à monarquia absolutista, e os defensores da *thèse nobiliaire*, partidários dos direitos da aristocracia, ver Gay (1996, p. 465-483).

ou anacrônica. Certamente, propõe Aron, depreende-se dos escritos de Montesquieu a idéia de que sempre houve desigualdades sociais e de que o governo sempre é exercido por uma elite, seja ela formada pela nobreza em uma monarquia, seja constituída pelos melhores cidadãos em uma república. Porém, o reconhecimento de que a sociedade é um todo heterogêneo levou o autor a conceber a boa ordem política, aquela que promove a moderação e a liberdade, como sendo produzida pelo equilíbrio das forças dentro dela, e por isto Aron define a essência da filosofia de Montesquieu pelo nome de liberalismo (ARON, 2002, p. 58).

De volta aos conceitos da meta-história, deve-se então buscar qual seria a classificação mais adequada para Montesquieu. Pela leitura de suas obras, e igualmente pelos comentários de estudiosos como os citados acima, a caracterização que parece caber melhor a Montesquieu é a do conservadorismo. Não obstante os membros das quatro tipologias sugeridas por White reconhecerem, todos eles, a inevitabilidade da mudança social, cada um a encara a seu modo. Assim, os conservadores são os que mais desconfiam de transformações programáticas do *status quo*; eles tendem a ver tais alterações como devendo se processar lentamente, tendo mais eficácia quando atuam sobre partes da totalidade, sem subverter as relações estruturais da sociedade. Logo no prefácio d'*O Espírito das Leis*, o autor assevera que não pretendia censurar a ordem existente em qualquer país que fosse, porque somente se devia propor mudanças àqueles que têm o gênio necessário para enxergar toda a constituição do Estado. Por mais que desejasse livrar os homens de seus preconceitos, Montesquieu pensava que era preciso extrema cautela para tocar nas bases da sociedade, mesmo em um era de esclarecimento, quando ainda se treme diante da realização dos maiores bens:

On sent les abus anciens, on en voit la correction; mais on voit encore les abus de la correction même. On laisse le mal, si l'on craint le pire; on laisse le bien, si on est en doute du mieux. (...) Si je pouvois faire en sorte que tout le monde eût de nouvelles raisons pour aimer ses devoirs, son prince, sa patrie, ses lois; qu'on pût mieux sentir son bonheur dans chaque pays, dans chaque gouvernement, dans chaque poste où l'on se trouve, je me croirois le plus heureux des mortels. (OCM2, p. 230)<sup>822</sup>

Talvez, pelo menos em parte, a circunspeção de Montesquieu possa ser atribuída ao cuidado para não ofender a censura oficial. Entretanto, ela demonstra uma preocupação efetiva quanto aos

---

<sup>822</sup> [“Sentimos os abusos antigos, vemos sua correção; mas vemos também os abusos da própria correção. Deixamos o mal, se tememos o pior, deixamos o bem, se temos dúvida quanto ao melhor. (...) Se eu pudesse fazer de modo que todo mundo tivesse novas razões para amar seus deveres, seu príncipe, sua pátria, suas leis; que se pudesse sentir melhor sua felicidade em cada país, em cada governo, em cada posto em que se encontra, eu me consideraria o mais feliz dos mortais.”]

problemas decorrentes de rupturas nas instituições, que às vezes são propostas com bons intentos, mas não contemplam os males que também podem acarretar. Na avaliação de Isaiah Berlin, isto foi algo que colocou Montesquieu na mira das críticas de outros filósofos das Luzes, os quais desejavam a implementação de mudanças sociais aceleradas: o barão de La Brède “disgustaba y desconfiaba de la velocidad y la violencia. Echaba agua fría sobre las esperanzas de la reforma rápida; parecía poner valores en las instituciones por el mero hecho de que éstas existían (...). Montesquieu no podía olvidar que la simplicidad, energía, velocidad, son los atributos del despotismo y van mal con la libertad individual, que necesita una textura social más floja, un *tempo* más lento.” (BERLIN, 1992, p. 215-217)<sup>823</sup> Se a natureza age sempre com morosidade para atingir seus fins<sup>824</sup>, cabe aos homens aprender com seu exemplo para serem bem-sucedidos quando a ação é requerida.

A orientação temporal típica dos conservadores, diz White, lida com a mudança histórica em termos de um aperfeiçoamento progressivo da estrutura institucional vigente, que aos olhos deles é a melhor forma de sociedade com que os homens podem contar realisticamente, pelo menos por enquanto. Montesquieu teria sido um conservador também nesse sentido? Sabe-se bem que ele não era um entusiasta da monarquia absolutista da França, mas também se deve admitir que não propôs transformações radicais em seu funcionamento. Comparado ao governo inglês, por exemplo, o governo francês não tinha o mesmo grau de distribuição dos poderes, como foi visto, o que não impediu Montesquieu de afirmar que a liberdade política existia sob a coroa dos Luíses, ainda que em um nível menor. É claro que, como membro da nobreza togada, Montesquieu desejava que fosse conferido um papel mais importante aos parlamentos franceses, sem os quais a monarquia corria o risco de degenerar em despotismo. Nesse ponto, assim como os anarquistas da terminologia de White, ele lançou um olhar em direção ao passado à procura de referências para o futuro. Porém, enquanto os anarquistas idealizavam um passado remoto de inocência ao qual os homens poderiam retornar um dia, Montesquieu não foi tão longe, pois sua baliza era o governo gótico, no qual ele buscava inspiração para aprimorar o Estado francês de seu tempo, ou seja, para interceder pela causa de uma nobreza privada da atuação política que, em

---

<sup>823</sup> [“desgostava e desconfiava da velocidade e da violência. Jogava água fria sobre as esperanças da reforma rápida; parecia valorizar as instituições pelo mero fato de que existiam (...). Montesquieu não podia esquecer que a simplicidade, a energia, a velocidade são os atributos do despotismo e vão mal com a liberdade individual, que necessita de uma textura social mais vagarosa, de um *tempo* mais lento.”]

<sup>824</sup> Ver as *Cartas persas*, carta CXIV: “La Nature agit toujours avec lenteur et, pour ainsi dire, avec épargne : ses opérations ne sont jamais violentes; jusques dans ses productions, elle veut de la tempérance; elle ne va jamais qu’avec règle et mesure; si on la précipite, elle tombe bientôt dans la langueur” (OCM1, p. 300).

sua opinião, poderia beneficiar toda a sociedade. Como lembra Antônio Carlos dos Santos, “Montesquieu entrega-se à ‘adoração do passado’ e da tradição, adotando-os como corolários para explicar as mudanças do mundo e, sobretudo, de sua época. Ele invoca a idéia segundo a qual o progresso do espírito humano exige um retorno aos ancestrais, às origens, para que se compreenda o que há de mais perfeito em política e em religião” (SANTOS, 2006, p. 91). Não apenas a Roma antiga fornecia exemplos com os quais os modernos podiam aprender muito, mas também o passado da monarquia francesa, anterior ao absolutismo e cuja história fora traçada nos últimos livros d’*O Espírito das Leis*, tinha de ser recordado pelos homens do séc. XVIII a fim de que suas lições não se perdessem<sup>825</sup>.

Logo, Montesquieu não foi um perfeito conservador em sua visão da história, nem tampouco na maneira como concebeu a possibilidade de se estudar a história racional e cientificamente. De acordo com White, são os radicais que investigam as leis das estruturas e dos processos históricos, ao contrário dos conservadores que tendem a integrar suas intuições acerca dos objetos do campo histórico em um relato organicista de todo o processo. Por tudo o que foi visto até aqui, fica claro que Montesquieu está mais distante dos conservadores e muito mais próximo dos radicais por seu notável estudo das relações causais presentes no devir, muito embora não compartilhe das posições do radicalismo em outros aspectos.

Quanto ao posicionamento ideológico de Rousseau, vale a pena retomar o texto de Albert Soboul, dado que ele transmite certa visão bastante difundida sobre o filósofo de Genebra. De acordo com Soboul,

Rousseau, saído do povo, exprimia o ideal político e social da pequena burguesia e do artesanato (...). Alma plebéia, Rousseau esbravejou contra a corrente do século. (...) Rousseau alforriava os humildes e dava o poder a todo o povo. Apontou como papel do Estado reprimir os abusos da propriedade individual, manter o equilíbrio social pela legislação sobre a herança e o imposto progressivo. Essa tese igualitária, tanto no domínio social quanto no político, era coisa nova no século XVIII, e opunha irremediavelmente Rousseau a Voltaire e aos enciclopedistas (SOBOUL, 1974, p. 55-56).

Will Durant, em sua *História da filosofia*, também opôs Rousseau a Voltaire, dizendo que este

---

<sup>825</sup> Ao comentar o uso da história feito no livro 28 d’*O Espírito das Leis* (“Da origem e das revoluções das leis civis entre os franceses”), bem como nos livros 30 e 31 (ambos sobre a “teoria das leis feudais entre os francos”), Thomas L. Pangle escreve que “Montesquieu does not (...) simply identify the old with the prescriptive. Legal reform must be based on ‘our own’ history, but we are to be discriminating about ‘our own’; we are to be guided by ‘our own’ insofar as it is ‘good’. (...) Our history is prescriptive insofar as it conduces to liberty. Montesquieu never suggests a simple return to barbarian civil law (...). He rather shows that much of the ‘spirit’ of ancient custom is ‘admirable’ and therefore is to be imitated and honored. This same posture characterizes his approach to the origins and development of the ‘constitution’ or ‘political law’ of France.” (PANGLE, 1998, p. 288-289)

apostava suas fichas na razão e na capacidade de aprimoramento gradativo trazido por ela, ao passo que o autor do *Contrato Social* teria acreditava pouco na razão, preferindo apoiar-se no sentimento. Na opinião de Durant, Rousseau desejava ver ação, sem temer os riscos que uma revolução política poderia ocasionar, desde que se tratasse de uma revolução baseada na fraternidade para unir os diversos elementos sociais e extirpar os antigos hábitos: “Que se removessem as leis, e os homens passariam para um reino de igualdade e justiça” (DURANT, 1996, p. 239). Durant acrescentou que no tocante ao problema das mudanças necessárias a serem feitas nas instituições sociais, Rousseau e os radicais achavam que ele demandava “uma ação instintiva e apaixonada que derrubasse as velhas instituições e construísse, segundo os ditames do coração, outras novas, sob as quais reinariam a liberdade, a igualdade e a fraternidade” (DURANT, 1996, p. 241). Com certeza, a caracterização feita por Soboul e Durant do conteúdo das propostas rousseauianas é problemática em vários pontos. Assim, por exemplo, é preciso perguntar, como fizeram Robert Darnton (1996) e outros historiadores, se as relações entre os filósofos das Luzes e a sociedade do séc. XVIII pode ser definida de modo correto apenas indicando a que classes os ideais iluministas poderiam vir a beneficiar. Estudos como os de Darnton mostraram que a composição social dos *philosophes* era bastante variada, e o teor de suas idéias nem sempre refletia o *status* de que desfrutavam. No caso de Rousseau, por exemplo, suas origens humildes tiveram influência decisiva sobre a visão de mundo que ele exprimiu, mas seria ingênuo colocar no autor o rótulo de revolucionário defensor dos fracos e oprimidos pelo Antigo Regime.

A posição ideológica de Rousseau, não se pode negar, constitui um aspecto fundamental de sua percepção das coisas, tanto na crítica da sociedade que ele realiza quanto na teoria da história que construiu. “Do primeiro ponto de vista, o da crítica da sociedade de seu tempo”, escreve Souza, “sua radicalidade não deixa nada a dever aos nossos contemporâneos que denunciam a barbárie dos tempos modernos. Do ponto de vista de sua teoria da história, ela não é reconfortante: o *Segundo discurso* não parece anunciar uma alteração das circunstâncias trazidas pelo progresso, e que culminam com o despotismo, figura final da desigualdade.” (SOUZA, 2001, p. 91)<sup>826</sup> Desse modo, se por um lado é marcante na posição de Rousseau a rejeição a todo elogio

---

<sup>826</sup> Na *Carta a d’Alembert*, entre os argumentos apresentados contra a introdução do teatro em Genebra, Rousseau afirma que é inerente ao movimento da história o agravamento das condições em que vivem os homens: “Ce que je sais, c’est que, le tems seul donnant à l’ordre des choses une pente naturelle vers cette inégalité et un progrès sucessif jusqu’à son dernier terme, c’est une grande imprudence de l’accélérer encore par des établissemens qui la favorisent.”

ingênuo ao progresso da humanidade, por outro, ela não incluía a crença na possibilidade de se modificar as sociedades em geral revertendo o processo de degeneração que as caracteriza desde os primórdios da história. No Terceiro Diálogo de *Rousseau, juiz de Jean-Jacques*, o interlocutor francês apresenta do seguinte modo as intenções do filósofo de Genebra:

Son but est de redresser l'erreur de nos jugemens pour retarder le progrès de nos vices, et de nous montrer que là où nous cherchons la gloire et l'éclat, nous ne trouvons en effet qu'erreurs et misères. (...) Ainsi son objet ne pouvoit être de ramener les peuples nombreux ni les grands États à leur première simplicité, mais seulement d'arrêter, s'il étoit possible le progrès de ceux dont la petitesse et la situation les ont préservés d'une marche aussi rapide vers la perfection de la société et vers la détérioration de l'espèce. (...) On s'est obstiné à l'accuser de vouloir détruire les sciences, les Arts, les theatres, les Academies et replonger l'univers dans sa première barbarie, et il a toujours insisté au contraire sur la conservation des institutions existantes, soutenant que leur destruction ne feroit qu'ôter les palliatifs en laissant les vices et substituer le brigandage à la corruption. (OCR1, p. 935)<sup>827</sup>

Portanto, quando Rousseau descreve os desenvolvimentos intelectuais do homem saindo do estado de natureza, não é para louvá-los como bons em si mesmos; igualmente, quando ele condena os males da civilização, não é com o intuito de vê-la destruída. O que está em jogo é um combate para desvendar as ilusões e os preconceitos de sua época, que haviam impregnado inclusive o discurso filosófico, impedindo que se enxergassem os efeitos nocivos trazidos por séculos de existência social. Sem a remoção desses obstáculos interpostos ao discernimento humano, nada de válido podia ser feito. Porém, mesmo uma compreensão mais clara dos descaminhos da história não seria suficiente para redirecioná-la em definitivo. Ainda que para Rousseau existam momentos muito particulares nos quais a ação correta pode conter temporariamente os avanços da corrupção<sup>828</sup>, não há promessa de reconciliação futura, uma vez que a natureza humana não caminha para trás e jamais se pode recuperar os tempos de inocência e de igualdade deixados no passado; trata-se de um declínio inevitável que está inscrito na essência

---

(OCR5, p. 106).

<sup>827</sup> [“Seu objetivo é retificar o erro de nossos julgamentos para retardar o progresso de nossos vícios, e nos mostrar que lá onde nós buscamos a glória e o brilho, somente encontramos, de fato, erros e misérias. (...) Assim, seu objetivo não podia ser o de conduzir os povos numerosos nem os grandes Estados à sua primeira simplicidade, mas somente deter, se fosse possível, o progresso daqueles cuja pequenez e situação os preservaram de uma marcha tão rápida rumo à perfeição da sociedade e rumo à deterioração da espécie. (...) Obstinaram-se em acusá-lo de querer destruir as ciências, as artes, os teatros, as academias e mergulhar novamente o universo em sua primeira barbárie, e ele sempre insistiu, ao contrário, na conservação das instituições existentes, sustentando que sua destruição faria apenas eliminar os paliativos deixando os vícios, e substituir a corrupção pela pilhagem.”]

<sup>828</sup> Sobre o lugar da ação política dentro da história, ver os comentários de Souza (2006) sobre o pensamento rousseauiano.



das coisas feitas pelo homem<sup>829</sup>. Por esse motivo, não cabe atribuir a Rousseau um projeto político revolucionário em defesa de uma nova ordem social mais justa e igualitária, como muitos erroneamente fizeram, porquanto ele mesmo se confessara o homem que, dentre todos, era o que mais tinha respeito pelas leis e a maior aversão pelas revoluções de qualquer espécie<sup>830</sup>.

Dadas essas considerações, é visível que, como acontece muitas vezes quando se tenta enquadrar o pensamento de um autor em determinadas categorias ideológicas, o caso de Rousseau também apresenta dificuldades. Sua prudência explícita quanto à desejabilidade e ao ritmo das mudanças sociais, embora esteja longe de significar uma postura conservadora em si mesma, poderia levar a uma aproximação com a posição do conservadorismo, que White diz ser a mais desconfiada em relação às transformações programáticas do *status quo*, ao invés de com o radicalismo, já que este visa à reconstituição das estruturas da sociedade sob novas bases e prefigura a possibilidade de mudanças “cataclísmicas” na ordem vigente. Pelo critério das orientações temporais das várias ideologias, a atitude de Rousseau novamente o afasta dos radicais, pois eles tendem a ver o estado utópico ao qual aspiram como sendo iminente, explicando-se assim a busca pelos meios revolucionários para realizar seus anseios. A ideologia anarquista, em princípio, é a que parece descrever melhor a interpretação histórica rousseauiana nesse aspecto, visto que ambas inclinam-se a “idealizar um *passado remoto* de inocência natural humana da qual os homens tombaram no estado ‘social’ corrupto em que se encontram hoje.” (WHITE, 1995, p. 39) Todavia, as conseqüências que os anarquistas retiram dessa orientação não são as mesmas de Rousseau. Eles projetam sua utopia sobre um plano não-temporal, como se fosse possível realizá-la em qualquer época, desde que os homens tomem posse de sua humanidade essencial, por um ato de vontade ou de conscientização, e se tornem capazes de destruir a crença socialmente estabelecida de que a sociedade existente é legítima. Rousseau, por

---

<sup>829</sup> Em um artigo no qual faz referência às observações de Bertrand de Jouvenel acerca do *Segundo Discurso*, José Oscar de Almeida Marques lembra que o termo “origem” empregado por Rousseau nessa obra remete tanto a *começo* quanto a *fonte*: “Jouvenel observa que, no primeiro sentido, a idéia de um começo é consistente com a de um final, do que se seguiria que, supondo-se que a desigualdade resultasse de desenvolvimentos históricos ou de fatores institucionais, poder-se-ia eliminá-la ou reduzi-la intervindo nas condições históricas ou nas instituições que lhe dão respaldo – sonho longamente acalentado pelas revoluções igualitárias desde a francesa até a soviética, a chinesa, etc. Mas se se trata de uma *fonte*, permanentemente ativa e presente, tal eliminação se torna problemática.” (MARQUES, 2006) Em sendo assim, Rousseau teria apresentado não apenas a gênese histórica da desigualdade, mas também a lógica que a gerou e mantém viva em toda e qualquer sociedade.

<sup>830</sup> Ver *Rousseau, juiz de Jean-Jacques*, Terceiro Diálogo. Soa estranha, pois, a afirmação de Alan Bloom, para quem “Rousseau croyait que des révolutions pourraient restaurer la modération de l’antiquité sur des principes nouveaux, conscients. Sa pensée est une union bizarre du progressisme radical et révolutionnaire de la modernité et de la discrétion et de la réserve de l’antiquité.” (BLOOM, 1995, p. 634)

sua vez, nem defende a viabilidade do retorno ao estado de natureza, nem anuncia a doutrina de que a república ideal do *Contrato Social* seja um modelo concretizável em qualquer tempo e lugar. O mais correto, então, seria dizer que a obra rousseauiana, como a de Montesquieu, contém tensões envolvendo os modos de implicação ideológica tipificados na *Meta-história*, fato que não pode ser negligenciado justamente porque lhe confere notável singularidade.



A aplicação dos conceitos da Hayden White às obras de Montesquieu e às de Rousseau vem confirmar e complementar o que se investigou acerca de suas idéias sobre história e política. No delineamento de seus respectivos “estilos historiográficos”, da maneira como exerceram sua imaginação histórica, percebe-se que os dois autores, de fato, destoaram de seus contemporâneos em questões importantes, entre elas a crença na idéia de um progresso inelutável inscrito no devir da humanidade. Em grande medida pela ênfase dada à política como um fator causal de primeira instância, e pela compreensão de que essa esfera é marcada por movimentos de ascensão e queda inerentes à existência dos Estados, Montesquieu e Rousseau não puderam pensar a história como um processo de aperfeiçoamento contínuo e generalizado a todos os domínios. Sua concepção trágica da temporalidade, aliada às implicações ideológicas contidas em seus textos, revela o quanto os dois filósofos eram cautelosos no tocante à viabilidade da ação política: na concretude dos Estados empíricos, qualquer intervenção, mesmo aquela bem informada pelos princípios do direito político, deve se curvar à força das circunstâncias e dos tempos. Não se pode desprezar impunemente a teia de causalidade que influencia física e moralmente a conduta dos povos, sob o risco de se acirrar os males que se pretendia combater.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em sua *Marginalia*, o escritor norte-americano Edgar Allan Poe diz que durante a leitura de certos livros, ocupamo-nos principalmente com os pensamentos do autor, ao passo que ao examinar atentamente outros, ocupamo-nos exclusivamente com os nossos próprios pensamentos. Ele acrescenta também que, em sua opinião, existem duas espécies de livros sugestivos: os positivamente e os negativamente sugestivos. Os primeiros são aqueles que sugerem pelo que dizem, e os segundos, pelo que poderiam e deveriam ter dito. Afinal de contas, Poe conclui, isto faz pouca diferença, pois em ambos os casos o verdadeiro propósito do livro é alcançado. Essas considerações lembram o quanto os livros são capazes de atingir quem percorre suas páginas, mas é igualmente preciso reconhecer que nem toda influência que eles exercem contribui na mesma medida para o enriquecimento intelectual dos leitores. A melhor influência, sem dúvida, não é a que nos faz aceitar as idéias de outrem de uma forma subserviente, como se fossem dogmas invioláveis, por mais que as admiremos. A melhor influência é a que nos instiga a refletir por nós mesmos, a que nos dá o que pensar, a que nos indica caminhos para trilhar com nossos próprios pés.

Por tudo o que foi visto até aqui, fica claro que as obras de Montesquieu foram sugestivas para Rousseau nos dois sentidos citados por Poe. Embora nem sempre essa influência tenha sido reconhecida de forma explícita por Rousseau, ele nunca escondeu sua admiração pelo barão de La Brède. Ao longo de seus textos, este é louvado como “um filósofo ilustre”, um “autor célebre” e um “belo gênio”, o único pensador moderno que poderia ter fundado a “grande e inútil” ciência do direito político, se tivesse desejado fazê-lo. Poucos dias depois da morte de Montesquieu, quando recebeu a notícia, Rousseau escreveu uma carta ao pastor genebrino Perdriau, na qual expressou em poucas palavras seus sentimentos pela perda que se abatera sobre a cena intelectual européia: “Vous regretterez ainsi que moi l’illustre Montesquieu. C’est à ceux qui ont une patrie et qui l’aiment à pleurer ce grand homme. Il n’avait pas besoin d’une si longue vie pour être immortel: mais il eût dû vivre éternellement pour apprendre aux peuples leurs droits et leurs devoirs.” (Rousseau, citado por EHRARD, 1998, p. 262)<sup>831</sup> Rousseau, cujo objetivo no *Contrato Social* também fora o de mostrar aos povos seus direitos e deveres, delineando os limites dentro

---

<sup>831</sup> [“Vós lamentareis tanto quanto eu o ilustre Montesquieu. Cabe àqueles que têm uma pátria e que a amam, chorar por esse grande homem. Ele não tinha necessidade de uma vida tão longa para ser imortal: mas deveria viver eternamente para ensinar aos povos seus direitos e seus deveres.”]

dos quais a boa política poderia ser praticada, teve muito a aprender com o trabalho de um antecessor ao estudo do qual se dedicou desde antes de se tornar ele próprio um autor renomado<sup>832</sup>.

Dizer simplesmente que, em diversos pontos de sua obra, Rousseau foi influenciado por Montesquieu é, de fato, insuficiente. Como bem salientou o sociólogo Lucien Goldmann (1979), tem-se de ir além da preocupação com o “mito das origens”, que tenta traçar, de influência em influência, a suposta linha que ligaria o pensamento dos filósofos ao longo do tempo e explicaria, por si mesma, o teor de suas idéias. Na verdade, as influências explicam algumas coisas, mas elas próprias também devem ser explicadas, pois cada pensador, no momento da formulação de seus textos, possui à sua disposição uma variada gama de fontes onde se inspirar, e é preciso compreender as razões das escolhas que ele faz durante esse processo. Em cada caso, uma investigação exaustiva no domínio da história das idéias forneceria, quando possível, respostas sobre os motivos que fizeram as influências se fixarem, levando em consideração os contextos sociais mais amplos em que viviam os autores, as configurações do campo intelectual do período, e até mesmo questões mais particulares, como as relações de amizade que eles nutriam e o acervo de suas bibliotecas pessoais. Entretanto, isto não significa que uma abordagem mais internalista, uma pesquisa comparativa cuidadosa do conteúdo das obras não possa revelar indícios bastante fortes dessas influências, ou mais precisamente, dos diálogos travados por um filósofo com o legado de seus predecessores, bem como dos motivos que os levaram a acontecer.

Responder à questão de por que Rousseau foi influenciado por Montesquieu, ou seja, de por que o diálogo do primeiro com o segundo foi tão expressivo, exige voltar ao início deste trabalho, quando se expôs alguns exemplares da tradição interpretativa que vem opondo os dois autores como se um representasse o antípoda do outro. Novamente, é necessário dizer que tal

---

<sup>832</sup> Segundo o relato das *Confissões*, Rousseau trabalhou como secretário para os Dupin de 1746 a 1751. Após a publicação d’*O Espírito das Leis*, M. e Mme. Dupin, com a colaboração do padre jesuíta Berthier, começaram a trabalhar em uma refutação da obra, sobretudo no tocante a certas observações feitas por Montesquieu sobre os arrematantes de impostos – tais como M. Dupin – e as mulheres. Mme. Dupin, de acordo com o livro 7 das *Confissões*, considerava os talentos de Rousseau bastante medíocres, e o empregava apenas “à écrire sous sa dictée, ou à des recherches de pure érudition” (OCR1, p. 341-342). Jean Ehrard diz que a biblioteca municipal de Bordeaux conserva sete dossiês de notas de leitura sobre *O Espírito das Leis* que são quase inteiramente da mão de Rousseau. Ora, em 1749 apareceram as *Reflexões sobre algumas partes do livro intitulado Do Espírito das Leis*, sem indicação de autoria, o que não impediu os leitores de descobrir os responsáveis. O texto causou grande indisposição em Montesquieu, como conta Jean Lacouture (2003, p. 298-301). Teria Rousseau participado em sua redação de forma mais ativa do que suas tarefas declaradas como secretário permitem pensar? Ehrard (1998, p. 257-275) tem suas suspeitas, as quais, na falta de evidências concretas, são difíceis de confirmar. No entanto, o fato importante a ser ressaltado em todo esse caso é que Rousseau tomou contato com o conteúdo d’*O Espírito das Leis* pouco tempo depois que este veio a público, um contato já bastante aprofundado e que só faria aumentar com o passar dos anos.

tradição, ainda que possa chamar a atenção para as diferenças inegáveis entre os pensamentos dos dois filósofos, desestimula a busca pelos pontos comuns que há entre eles, cujo reconhecimento só tem a contribuir para o entendimento de suas idéias. No *Emílio*, Rousseau diz que para julgar corretamente o que existe, precisa-se conhecer o que deve ser. Contudo, a leitura de seus textos mostra também que é muito útil conhecer o que existe para julgar o que deve ser, não porque neles o direito seja deduzido dos fatos, mas porque as experiências vividas pelos povos historicamente forneceram ao filósofo elementos para pensar sobre qual é a justiça possível neste mundo. Nas *Confissões*, ao comentar sobre a gênese das *Instituições políticas*, obra na qual gostaria de ter trabalhado toda a sua vida, o autor afirma que começara a pensar sobre o assunto na época em que vivera em Veneza (1743-1744), a serviço do embaixador francês. “Depuis lors”, ele escreve, “mes vues s'étoient beaucoup étendues par l'étude historique de la morale. J'avois vu que tout tenoit radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prit, aucun peuple ne seroit jamais que ce que la nature de son Gouvernement le feroit être”. (OCR1, p. 404)<sup>833</sup> (grifos meus) Portanto, se Rousseau cruzou tantas vezes as estradas dos domínios intelectuais de Montesquieu, abordando temas e problemas que este já havia indagado, isto se deveu, em grande medida, às lições que ele poderia extrair de uma reflexão monumental sobre as relações entre as leis e uma enorme gama de circunstâncias dentro das quais é dado ao seres humanos viver e conviver. Uma vez que Montesquieu havia se tornado, após a publicação de sua obra-prima, uma referência fundamental para quem desejasse lidar com os assuntos que ele estudara, Rousseau viu-se impelido a dialogar com os escritos do barão sempre que se ocupou de discutir esses assuntos, mesmo quando seus objetivos específicos não eram declaradamente idênticos aos dele, e mesmo quando esse diálogo não era realizado de forma explícita por meio de citações nominais. Robert Derathé lembra que “Il n'est pas dans les habitudes des grands écrivains de renseigner la posterité sur les sources de leur pensée. Rousseau n'était pas tenu de signaler à ses lecteurs les emprunts qu'il avait pu faire à ses predecesseurs.” (DERATHÉ, 1979, p. 339)<sup>834</sup> Cabe aos analistas de suas obras, tais como o próprio Derathé, encontrar as pistas de possíveis empréstimos e fontes, estejam onde estiverem nas páginas escritas por Rousseau.

Assim sendo, no decorrer dos capítulos desta tese, procurou-se seguir as pistas da troca de

---

<sup>833</sup> *Confissões*, livro 9. [“Desde então, minhas concepções tinham se ampliado muito por meio do estudo histórico da moral. Eu havia visto que tudo se ligava radicalmente à política, e que, de qualquer forma que se agisse, povo algum jamais seria algo além do que a natureza de seu governo o faria ser”.]

<sup>834</sup> [“Não está entre os hábitos dos grandes escritores o de informar a posteridade sobre as fontes de seu pensamento. Rousseau não tinha que assinalar para seus leitores os empréstimos que ele pudera ter feito de seus predecessores.”]

idéias entre Rousseau e os textos de Montesquieu dentro do esforço de estudar comparativamente os dois autores. O resultado pôde ser visto, em primeiro lugar, na maneira como o sistema de causalidade atribuído por Montesquieu à história foi incorporado por Rousseau em suas próprias reflexões, dada a importância atribuída por ambos ao discernimento das causas gerais que movem a história, sejam elas físicas ou morais, e que atuam em conjunto na produção do devir humano. Observou-se que o conceito de “espírito geral das nações” proposto por Montesquieu contém não apenas a indicação das múltiplas causas que influenciam os povos, mas também a idéia de que tais causas sucedem-se ao longo do tempo de tal forma que os fatores físicos (clima, relevo, qualidade dos solos etc.) predominam entre sociedades organizadas mais rudimentarmente, enquanto os fatores morais (costumes, religião, leis, máximas de governo etc.) adquirem um peso maior entre as sociedades mais complexas. A análise comparativa permitiu visualizar na obra de Rousseau uma percepção semelhante, pois ele salientou que as causas naturais determinam a ação do homem selvagem, e que elas são gradativamente suplantadas pela força das causas morais que surgem juntamente com a própria sociedade. Algo que emergiu com bastante ênfase nesse contexto foi a chamada “teoria dos climas”, que Montesquieu e Rousseau empregaram em seus respectivos escritos. Ao formular sua própria versão dessa teoria, o autor de *O Espírito das Leis* procurou explicar o modo como o homem é moldado pelas características do meio que o cerca, adquirindo certas disposições físicas e psicológicas em função delas, as quais diferenciariam, por exemplo, os povos dos climas setentrionais dos que habitam os climas meridionais. Embora Rousseau tenha criticado algumas das idéias de Montesquieu a esse respeito, sua teoria dos climas apresenta similitudes importantes com a dele, tais como as descrições dos tipos humanos existentes em cada região climática. Além disso, o destaque dado por Rousseau à questão da satisfação das necessidades demonstra que ele se preocupou principalmente com a maneira como os homens criam coisas para se adaptar às especificidades do ambiente, uma abordagem que ele aplicou com bastante proveito tanto em sua descrição da passagem do estado de natureza à existência em sociedade, quanto em sua narrativa do surgimento da linguagem.

A presença desse sistema de causalidade histórica nas obras de Montesquieu e de Rousseau mostrou-se um aspecto muito relevante para a análise de seus entendimentos sobre o devir, uma análise que encontrou apoio no território conceitual cujas referências estão nos textos de Hayden White. Como foi visto, elas permitem investigar o exercício da imaginação histórica responsável por engendrar as características do discurso de historiadores e filósofos da história,

de acordo com os diversos níveis em que eles articulam suas narrativas: os modos de urdidura do enredo, de argumentação formal, de implicação ideológica e de estratégia tropológica. A partir das balizas fornecidas por esse conjunto de conceitos, foi possível discernir em que pontos os “estilos historiográficos” de Montesquieu e de Rousseau aproximaram-se ou se afastaram do panorama mais amplo do pensamento histórico do Iluminismo tal como ele foi retratado por White. A etapa inicial desse caminho foi percorrida avaliando-se como a explicação causal se inseriu nos níveis da argumentação formal e da estratégia tropológica postas em prática de modo similar pelos dois autores, e igualmente como ambos rejeitaram uma certa idéia de progresso que se difundia entre seus contemporâneos.

A crença compartilhada por Montesquieu e Rousseau no predomínio historicamente constituído dos fatores políticos na vida dos povos, apreendida na primeira fase do trabalho com as fontes, levou ao desenvolvimento subsequente da pesquisa em torno de cinco eixos principais: os princípios do corpo político, a teoria das formas de governo, o republicanismo, os laços entre política e religião, e, por último, a degeneração da política e sua relação com a história.

Na discussão sobre os princípios do corpo político, começou-se com a questão fundamental da origem do Estado nas óticas de Montesquieu e de Rousseau. Ainda que Montesquieu tenha falado então do homem no estado de natureza, tema típico do jusnaturalismo, e tenha feito críticas importantes às teorias de Thomas Hobbes acerca do assunto, ele não considerava esse ponto como algo essencial em sua reflexão sobre o Estado. Uma vez que, segundo ele, o ser humano é naturalmente sociável, a sociedade é gerada pelo impulso que os indivíduos têm de se aproximarem uns dos outros. Quanto às leis positivas e ao Estado, Montesquieu aponta sua gênese na necessidade de se lidar com o estado de guerra entre homens e nações que decorre da própria vida em sociedade. Rousseau, por seu turno, incorporou aspectos significativos da crítica d’*O Espírito das Leis* às idéias de Hobbes, em especial as contrárias à noção de que a situação de guerra entre os indivíduos seria oriunda do estado de natureza. Em sua narrativa hipotética, Rousseau esforçou-se para argumentar que a emergência da desigualdade foi a responsável pela instituição do Estado, na medida em que o fator econômico – surgimento e concentração da propriedade – levou ao acirramento dos conflitos entre os homens, a tal ponto que os ricos vislumbraram a oportunidade de propor um pacto social para a criação das leis e do governo como meio de garantir a paz. Na seqüência, a investigação sobre o *Contrato Social* enfocou a tese do estabelecimento do corpo político como sendo causado pela necessidade dos

indivíduos garantirem sua sobrevivência, mas tendo sua legitimidade baseada somente em uma convenção. Assim, o estudo das idéias utilizadas por Rousseau para desconstruir os argumentos dos autores que tentaram justificar o Estado recorrendo às teses do poder paterno, do direito do mais forte e da escravidão, permitiu uma profícua comparação com as críticas a elas que haviam sido feitas por Montesquieu.

Nesse tratamento dado aos princípios do corpo político, foi preciso atentar igualmente para a figura do Legislador apresentada no *Contrato Social*, pois esse personagem extraordinário pode ser visto como uma parte essencial da resposta de Rousseau para a questão da origem das sociedades civis. De forma semelhante àquela concebida por Montesquieu, Rousseau pensava que o Legislador devia ter o gênio necessário para visualizar o amplo quadro das circunstâncias particulares do povo sobre o qual seu trabalho se exerce, a fim de poder levá-lo a adotar as leis mais adequadas às suas características. A análise do texto rousseauiano sugeriu hipóteses sobre a dimensão histórica da construção da soberania popular, na medida em que a ação do Legislador faz-se presente, em muitos casos, quando ainda não existe um espírito cívico difundido entre os indivíduos, de modo que ele precisa persuadi-los, recorrendo ao discurso religioso, a aceitar boas instituições cujos méritos eles seriam capazes de apreciar racionalmente apenas muito tempo depois.

O passo seguinte conduziu ao estudo da teoria das formas de governo em Montesquieu e Rousseau. Após a análise comparativa das tipologias políticas empregadas por eles, salientando-se suas semelhanças e diferenças conceituais mais importantes, chegou-se ao tema das várias formas de governo com relação às suas condições concretas de existência. Esse objeto forneceu material bastante rico para o confronto das idéias dos dois autores, pois reside aí um dos pontos nodais do diálogo nutrido por Rousseau com a obra de Montesquieu. Na abordagem de elementos tais como a grandeza dos Estados, os climas, as qualidades dos solos e a economia, sempre com atenção à maneira como eles participam da esfera política ao propiciarem mais ou menos um determinado tipo de governo, viu-se que Rousseau ganhou muito com a leitura d'*O Espírito das Leis*, interpretando seu conteúdo de acordo com as especificidades do *Contrato Social*. Por haver incluído tais reflexões em sua obra sobre os princípios do direito político, Rousseau demonstrou sua preocupação com aspectos que não são puramente conceituais, o que desmente sua imagem como pensador que molda projetos abstratos de Estados ideais, e ao mesmo tempo indica a influência recebida de Montesquieu.



Na continuidade, procurou-se fazer a aproximação entre Montesquieu e Rousseau discutindo suas idéias com referência à sua participação na tradição do republicanismo. Esta corrente do pensamento político caracteriza-se por sua concepção acerca da liberdade como residindo no princípio da não-dominação, ou seja, da não-sujeição dos indivíduos ao arbítrio de outrem. Os dois *philosophes* apresentaram definições de liberdade política que se inserem nessa linha republicana, embora cada um tenha proposto diferentes meios para assegurá-la. Assim, Montesquieu foi adepto do modelo constitucional baseado no sistema parlamentar e na distribuição/equilíbrio dos poderes, ao passo que Rousseau defendeu um modelo ancorado na soberania popular e no instrumento do tribinato para vigiar a atuação do governo. Apesar das divergências entre os dois modelos, foi possível constatar que a imagem da república transmitida em *O Espírito das Leis* serviu como fonte de inspiração tanto para Rousseau, que a incorporou e utilizou de várias maneiras, quanto para os revolucionários americanos e franceses do séc. XVIII imbuídos do desejo de criar regimes republicanos adequados ao mundo moderno. Para compreender com mais profundidade as nuances dos dois modelos constitucionais, foi realizado primeiramente um estudo detalhado de algumas instituições republicanas de origem romana, cotejando-se as avaliações de Montesquieu e Rousseau a seu respeito. Duas constatações bastante significativas foram feitas então, a saber, que Rousseau atribuía a essas instituições uma importância – como meios para garantir a estabilidade política – geralmente menosprezada por seus comentadores, e que ele e Montesquieu nutriam uma concepção muito próxima sobre a relação entre os costumes e a política. Em seguida, passou-se à análise do esquema de distribuição de poderes delineado por Montesquieu a partir da observação do governo inglês, complementada pela leitura dos textos em que Rousseau falou sobre a questão da divisão dos poderes, não apenas de um ponto de vista teórico, como no *Contrato Social*, mas também do ponto de vista do direito positivo comparado, como nas *Cartas escritas da montanha*. Embora nesse contexto os dois filósofos tenham se preocupado com a viabilidade de se coibir os abusos por parte dos grupos e dos indivíduos dotados de autoridade, a diferença mais notável em suas propostas de relacionamento entre os poderes é que se trata de fragmentar o exercício da soberania no caso de Montesquieu, e de preservar a generalidade da vontade soberana no caso de Rousseau.

Esse exame das instituições que, na visão de Rousseau, podiam contribuir substantivamente para a manutenção do Estado, restaria com uma lacuna se não incluísse também

a religião civil, apresentada nas últimas páginas do *Contrato Social* após um breve estudo histórico e classificatório das religiões positivas já seguidas pelos homens. Dado que em *O Espírito das Leis* Montesquieu também havia realizado um procedimento similar, tratando as religiões como um tema político, foi possível confrontar as idéias dos dois autores, especialmente no tocante ao caso do cristianismo e de seus efeitos sobre a conduta dos cidadãos. Opondo-se à tese de Bayle acerca da negatividade política desses efeitos, Montesquieu defendeu uma opinião que foi criticada por Rousseau, pois este acreditava que nem a “religião do homem” nem a “religião do sacerdote” – tipos dentro dos quais as manifestações do cristianismo se enquadravam – propiciavam o fortalecimento do Estado. Porém, ambos condenaram, aberta ou indiretamente, as intervenções desmedidas das autoridades religiosas cristãs na esfera política. Considerando as vantagens e os inconvenientes de cada um dos tipos de credo que havia identificado, Rousseau tentou oferecer uma alternativa a eles na forma de um conjunto mínimo de preceitos cuja observância traria grandes benefícios para a conservação da sociedade civil. Essa maneira de empregar a religião como um instrumento a serviço da política é um desdobramento de certos aspectos do trabalho do Legislador rousseauiano, pois a fixação dos dogmas da religião civil tem entre seus objetivos o de perenizar a crença na sacralidade do pacto social e das leis por ele iniciada. No intuito de visualizar mais claramente a utilidade política de cada um desses dogmas, o recurso à obra de Montesquieu mostrou-se mais uma vez bastante proveitoso, esclarecendo as razões práticas para o estabelecimento deles.

Fez-se necessário completar e finalizar esse quadro analítico abrangendo um problema de crucial importância na filosofia política: o tema da degeneração dos governos. Para tanto, tratou-se de ver como Montesquieu e Rousseau descreveram o processo de corrupção das várias formas de governo, bem como o da própria dissolução do Estado resultando na instalação do despotismo. Uma inferência importante retirada desse estudo foi a semelhança nas concepções dos dois autores acerca da relação essencial entre os domínios do legal e do político, de forma que o regime despótico aparece em suas obras como sendo a encarnação da ausência da lei e da verdadeira política. Aos olhos de Montesquieu e de Rousseau, o exemplo histórico de Roma era de grande valia para quem desejasse entender os caminhos que levam à degeneração de um corpo político, e por isto suas interpretações sobre as vicissitudes do Estado romano mereceram a devida atenção. Igualmente, explorou-se a interface entre a decadência dos costumes e a da política, pois ambos os filósofos apontaram um nexo claro entre a corrupção moral e a perda das

condições necessárias para a manutenção do Estado. De acordo com eles, os bons costumes são o alicerce da ordem política sadia, e onde não há costumes apropriados para promover o respeito às leis e às instituições políticas, não se pode esperar que elas consigam, por si mesmas, garantir sua eficácia; uma vez que a corrupção já se difundiu entre as várias instâncias da sociedade, dificilmente se pode discernir um caminho para a salvação do corpo político, pois os próprios instrumentos que seriam necessários para sua regeneração também já foram comprometidos. Tendo em vista todos esses aspectos do pensamento de Rousseau, essa parte da pesquisa culminou no estudo das “profecias políticas” feitas pelo autor, ou seja, das previsões que ele incluiu em suas obras acerca dos eventos futuros que abalariam o *status quo* europeu no século por vir. Tais “vaticínios”, por terem sido feitos com base na conjunção entre a teoria política e a observação de Estados concretos, permitiu visualizar a relação entre direito e história na obra rousseauiana de uma perspectiva muito instrutiva.

As evidências colhidas ao longo de todas essas etapas da pesquisa proporcionaram o material que faltava para a continuação e a conclusão da análise meta-histórica. Constatou-se então que, no nível da urdidura de enredo, os indícios apontam para que tanto Montesquieu quanto Rousseau configuraram suas interpretações da história segundo o modo da tragédia descrito por Hayden White, pois é marcante em suas obras o reconhecimento do peso enorme que as condições concretas de existência dos povos exercem sobre as possibilidades de que eles desfrutem de uma boa organização política; tais possibilidades são sempre bastante restritas, e qualquer projeto de estabelecimento político tem de se resignar com esse fato. Além disso, os dois autores nutriram uma visão pessimista do exercício do poder ao longo do tempo. Para Montesquieu, é uma “experiência eterna” que todo homem que tem poder é levado a abusar dele, e que os freios concebidos para deter esses abusos tendem necessariamente a se desgastar cedo ou tarde. Para Rousseau, similarmente, toda sociedade civil nasce grávida de sua própria morte, já que os indivíduos aos quais se confere o poder exigido para dirigi-la são os mesmos que tentarão e conseguirão, assim que puderem, usurpar a soberania que não lhes compete exercer.

Na esfera da implicação ideológica, os textos de Montesquieu e de Rousseau possuem características que levam a interessantes intersecções nas categorias conceituais da meta-história, impedindo, por um lado, uma classificação unívoca de suas idéias, mas, por outro, confirmando a complexidade que elas contêm. Mais próximo do conservadorismo, Montesquieu aconselhava muita cautela aos reformistas políticos, em conformidade com sua percepção dos perigos que

poderiam advir de intervenções bem intencionadas, mas mal dimensionadas. Contudo, ele próprio não deixou de fazer sugestões, algumas delas inspiradas em experiências antigas, direcionadas àqueles com o gênio necessário para fazer bom uso delas. Oscilando entre as posições extremas do conservadorismo e do anarquismo, o autor do *Contrato Social* demonstrou que era igualmente cauteloso quanto às propostas de reordenamentos sócio-políticos, o que desmente a imagem de defensor da revolução que se criou para ele. Olhando para o passado para julgar o presente, Rousseau elencou uma série de critérios com os quais avaliou a legitimidade dos Estados existentes, mas não chegou a descrever uma utopia política que os homens pudessem concretizar, em toda a sua perfeição, quando e onde desejassem. Para ele, a história não era um caminho linear de aprimoramento social, e não cabia esperar que, algum dia no futuro, toda a humanidade atingiria as benesses de viver com justiça e liberdade.

O balanço final deste estudo comparativo demonstra que há diversos planos no diálogo entre Rousseau e o legado de Montesquieu. Eles podem ser vistos tanto nos momentos em que emergem sob a forma de referências explícitas, quanto em vários outros nos quais permanecem implícitos nas linhas do texto. Sua análise mostrou onde se percebe semelhanças entre o pensamento dos dois autores que são mais aparentes do que reais, e onde existem influências encobertas sob as críticas dirigidas por Rousseau a seu antecessor. Chega-se por meio deles à confirmação do que se havia sugerido no início, isto é, que opor os dois filósofos, tal como uma longa série de comentadores vem fazendo, certamente não é o caminho mais proveitoso para conhecer suas reflexões. Ambos praticaram modalidades de imaginação histórica intimamente conectadas aos seus respectivos trabalhos de teorização política, de modo que nem Montesquieu foi um mero observador de espécimes políticos nascidos ao longo do tempo, nem Rousseau foi um pensador completamente indiferente à história na formulação de suas idéias sobre o direito.

Graças à sua qualidade de pesquisador atento e criativo, Rousseau pôde aprender bastante com a rica herança intelectual de diversos autores, entre os quais Montesquieu teve um lugar de destaque. Dando a seus leitores muito em que refletir, ele ajudou Rousseau a construir sua própria contribuição ao pensamento histórico e político do século XVIII, pois as reflexões do filósofo de Genebra são as de um discípulo talentoso que teve muito a acrescentar às lições recebidas do mestre. Não por acaso, discípulo e mestre tiveram seus méritos pessoais reconhecidos como aqueles que deram passos enormes na busca por conferir aos estudos sobre o homem e a sociedade uma consistência similar à obtida anteriormente pelas ciências naturais sob o impulso

do trabalho de Isaac Newton. Nos textos de Montesquieu e de Rousseau, o tecido da história e os meandros da política são encarados como passíveis de compreensão, seus nexos causais sendo discerníveis aos olhos de quem domina os princípios adequados para revelá-los. Assim, quando o filósofo alemão Gottfried W. Leibniz expressou o anseio de que surgisse um “Newton do mundo moral”, ele criou uma expectativa que, posteriormente, leitores d’*O Espírito das Leis* e do *Emílio* pensaram ter se realizado nos autores desses dois monumentos literários das Luzes<sup>835</sup>.

---

<sup>835</sup> Conforme relata Catherine Larrère (1998), o leibniziano Charles Bonnet saudou em Montesquieu aquele que seu mestre buscava; em uma carta datada de 14 de novembro de 1753, ele escreveu ao barão de La Brède: “Newton a découvert les lois du monde matériel, vous avez découvert, Monsieur, les lois du monde intellectuel”. Alguns anos mais tarde, em uma das “Notas” de suas *Observações sobre o belo e o sublime* (de 1764), foi a vez do filósofo alemão Immanuel Kant indicar Rousseau como o “Newton do mundo moral”, em virtude da impressão que lhe causara a leitura do *Emílio*, que ele acabara de fazer.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes

- Collection Bibliothèque de La Pléiade:

MONTESQUIEU. **Œuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1949-1951. 2 volumes.

ROUSSEAU, J.-J. **Œuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 volumes.

- Outras:

ROUSSEAU, J.-J. Correspondance. In: **Œuvres complètes de J. J. Rousseau**. Paris: Dalibon, 1826. Tomos 20 a 25.

\_\_\_\_\_. Do contrato social. In: **Rousseau**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 21-151. (Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense: 1982.

\_\_\_\_\_. Letter on virtue, the individual, and society. Trad. Arthur Goldhammer. **The New York Review**, v. 1, n. 8, p. 31-32, maio 2003.

### Bibliografia utilizada

ADORNO, Theodor W. **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

ALICI, Luca. Rousseau e il repubblicanesimo. Pisa, **Bollettino telematico di filosofia politica**, 2003. Disponível em: <<http://www.philosophica.org/bfp/art/alici.html>> Acesso em 04 jul. 2005.

ALTHUSSER, Louis. **Politics and history: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx**. Trad. Ben Brewster. Londres: New Left, 1972.

\_\_\_\_\_. **Montesquieu: a política e a história**. 2. ed. Trad. Luz Cary e Luisa Costa. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1977.

ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado absolutista**. Trad. João Roberto Martins Filho. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ARISTÓTELES. **Politics**. Trad. Benjamin Jowett. Kitchener: Batoche Books, 1999.

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. 6. ed. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BACZKO, Bronislaw. **Rousseau: solitude et communauté**. Trad. Claire Brendhel-Lamhout. Paris: Mouton, 1974.

BARROS, Gilda Naécia Maciel de. **Platão, Rousseau e o Estado total**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1996.

BAUMER, Franklin L. **O pensamento europeu moderno: séculos XVII e XVIII**. Trad. Maria Manuela Alberty. Lisboa: Edições 70, 1990.

BAYLE, Pierre. **Pensées diverses, écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète**

- qui parut au mois de decembre 1680.** Roterdã: Reinier Leers, 1683. 2 T.
- BERLIN, Isaiah. **Quatro ensaios sobre a liberdade.** Trad. Wamberto H. Ferreira. Brasília: Editora UnB, 1969.
- \_\_\_\_\_. **Contra la corriente:** ensayos sobre historia de las ideas. Trad. Hero Rodríguez Toro. Madri: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BERMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido desmancha no ar:** a aventura da modernidade. Trad. Carlos F. Moisés e Ana M. L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BERTRAM, Christopher. **Routledge philosophy guidebook to Rousseau and *The Social Contract*.** Nova Iorque: Routledge, 2004.
- BLOOM, Alan. Jean-Jacques Rousseau. In: STRAUSS, Leo, CROPSEY, Joseph. **Histoire de la philosophie politique.** Trad. Olivier Sedeyn. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. p. 615-637.
- BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo.** 9. ed. Trad. S. Bath. Brasília: Editora da UNB, 1997.
- BOBBIO, N., BOVERO, M. **Sociedade e Estado na filosofia política moderna.** 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BODIN, Jean. **Les six livres de la République.** Lyon: Imprimerie de Jean de Tournes, 1579.
- CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo.** 3. ed. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
- \_\_\_\_\_. **A questão Jean-Jacques Rousseau.** Trad. Erlon José Pascoal. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.
- CHÂTELET, François et al. **História das idéias políticas.** Trad. Carlos N. Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CHEVALIER, J.-J. **As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias.** Trad. Lydia Christina. Rio de Janeiro: Agir, 1957.
- CÍCERO, Marco Túlio. **Œuvres complètes de Cicéron.** Trad. M. Nisard. Paris: Firmin Didot frères, 1869. Tomo 4.
- COHLER, Anne M. **Rousseau and nationalism.** Nova Iorque: Basic Books, 1970.
- COLLINGWOOD, R. G. **A idéia de história.** 5. ed. Trad. Alberto Freire. Lisboa: Presença, 1981.
- COMBÈS, Robert. **La république à Rome.** Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- COMTE, Auguste. **Cours de philosophie positive.** Paris: Bachelier, 1839. Tomo 4.
- CONDILLAC, Étienne Bonnot de. **Essai sur l'origine des connoissances humaines.** Paris: INALF, 1961.
- CONSTANT, Benjamin. **Principes politiques.** Paris: INALF, 1961.
- CONSTITUANTISKI, Claude Simplicien. **Rousseau de Genève et Montesquieu.** Montauban: J. Renous, 1844.
- COUZINET, Marie-Dominique. **Histoire et méthode à la renaissance:** une lecture de la

*Methodus ad facilem historiarum cognitionem* de Jean Bodin. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

CULLEN, Daniel E. **Freedom in Rousseau's political philosophy**. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1993.

DARNTON, Robert. **O Iluminismo como negócio**: história da publicação da *Enciclopédia* 1775-1800. Trad. Laura T. Motta e Maria L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DEDIEU, Joseph. As idéias políticas e morais de Montesquieu. In: QUIRINO, C. G., SOUZA, Maria T. S. R. de (Org.). **O pensamento político clássico**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980. p. 249-289.

DELACAMPAGNE, Christian. **A filosofia política hoje**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps**. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.

DOYLE, William. **O antigo regime**. Trad. Lólio L. de Oliveira. São Paulo: Ática, 1991.

DREI, Henri. **La vertu politique**: Machiavel et Montesquieu. Paris: L'Harmattan, 1998.

DUBOUCHET, Paul. **De Montesquieu le moderne à Rousseau l'ancien**: la démocratie et la république en question. Paris: L'Harmattan, 2005.

DURANT, Will. **A história da filosofia**. Trad. Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.

DURKHEIM, Émile. **Montesquieu et Rousseau**: précurseurs de la sociologie. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1966.

EHRARD, Jean. **L'esprit des mots**: Montesquieu en lui-même et parmi les siens. Genebra: Librairie Droz S.A., 1998.

EISENMANN, Charles. La Cité de Rousseau. Trad. Pierre Manent. In: BÉNICHOU, P. et al. **Pensée de Rousseau**. Paris: Seuil, 1984. p. 95-107.

FAGUET, Émile. **Dix-huitième siècle**: études littéraires. Paris: Société Française d'Imprimerie et de Librairie, 1910.

\_\_\_\_\_. **La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire**. Genebra: Slatkine Reprints, 1981.

FEBVRE, Lucien. **La terre et l'évolution humaine**: introduction géographique à l'histoire. Paris: La Renaissance du Livre, 1922.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denys. **La cité antique**. Paris: Librairie Hachette, 1900.

GAY, Peter. **The enlightenment**: an interpretation (The science of freedom). Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 1996.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Trad. Erlon José Pascoal. São Paulo: Editora Unesp, 1999. p. 7-36.

GILDIN, Hilail. **Rousseau's Social Contract**: the design of the argument. Chicago: The University of Chicago Press: 1983.



- GIORDANI, Mário Curtis. **História de Roma**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1968.
- GOLDMANN, Lucien. **Dialética e cultura**. 2. ed. Trad. Luiz F. Cardoso, Carlos N. Coutinho e Giseh V. Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GOLDSCHMIDT, Victor. **Anthropologie et politique**: les principes du système de Rousseau. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.
- GOLDZINKI, Jean. **Montesquieu et les passions**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- GOUGH, John W. A separação de poderes e soberania. In: QUIRINO, C. G., SOUZA, Maria T. S. R. de (Org.). **O pensamento político clássico**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980. p. 183-205.
- GOULEMOT, Jean Marie. **Le règne de l'histoire**: discours historiques et révolutions (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle). Paris: Albin Michel, 1996.
- GOYARD-FABRE, Simone. **Montesquieu**: La nature, les lois, la liberté. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- GROETHUYSEN, Bernhard. **J.-J. Rousseau**. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Filosofía de la Revolución Francesa**. Trad. Carlota Valée. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- GROSRICHARD, Alain. **Estrutura do harém**: despotismo asiático no Ocidente clássico. Trad. Lydia H. Caldas. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- GUSDORF, Georges. Commentaires. In: MONTESQUIEU. **Lettres persanes**. Paris: Librairie Générale Française, 1984. p. 329-377.
- HAMILTON, Alexander, JAY, John, MADISON, James. **The Federalist**. Indianápolis: Liberty Fund, 2001.
- HELVÉTIUS, Claude Adrien. **Œuvres complètes**. Paris: P. Didot, 1795. v. 14.
- HERÓDOTO. **History**. Trad. George Rawlinson. Chicago: The University of Chicago, 1952.
- HIPÓCRATES. **Traité d'Hippocrate**: du régime dans les maladies aiguës; des airs, des eaux et des lieux. Trad. M. de Mercy. Paris: J.-M. Eberhart, 1818.
- HOBBS, Thomas. **Leviathan or the matter, forme, & power of a common-wealth ecclesiasticall and civill**. Londres: Andrew Crooke, 1651. (Edição eletrônica preparada por Rod Ray para o McMaster University Archive of the History of Economic Thought)
- HOFFMANN, Paul. **Théories et modèles de la liberté au XVIII siècle**. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- JOUVENEL, Bertrand de. A teoria de Rousseau sobre as formas de governo. In: QUIRINO, C. G., SOUZA, Maria T. S. R. de (Org.). **O pensamento político clássico**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980. p. 419-430.
- KARSENTI, Bruno. Politique de la science sociale: La lecture durkheimienne de Montesquieu. **Revue Montesquieu**, Grenoble, n. 6, p. 33-55, 2002.
- KAWAUCHE, Thomaz Massadi Teixeira. **A santidade do contrato e das leis**: um estudo sobre religião e política em Rousseau. São Paulo, 2007. 227 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) -

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

KELLY, George A. A general overview. In: RILEY, Patrick (Ed.). **The Cambridge Companion to Rousseau**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 8-56.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Trad. Luciana V.-B. Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Eduerj; Contraponto, 1999.

KRIESEL, Karl M. Montesquieu: possibilistic political geographer. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 58, n. 3, p. 557-574, set. 1968.

LACOUTURE, Jean. **Montesquieu**: les vendanges de la liberté. Paris: Seuil, 2003.

LARRÈRE, Catherine. “Lectures critiques” (Bertrand Binoche, *Introduction à De l’Esprit des lois de Montesquieu*). **Revue Montesquieu**, Grenoble, n. 2, p. 190-201, 1998.

\_\_\_\_\_. Les typologies des gouvernements chez Montesquieu. **Revue Montesquieu**, Grenoble, n. 5, p. 157-172, 2001.

LAUNAY, Michel. **Rousseau**. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

LEBRUN, Gérard. Contrat social ou marché de dupes? **Manuscrito**: Revista de Filosofia, Campinas, v. 3, n. 1, p. 25-34, out. 1979.

LEDUC-FAYETTE, Denise. **Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l’antiquité**. Paris: Librairie Philologique J. Vrin, 1974.

LEPAPE, Pierre. **Voltaire**: Nascimento dos intelectuais no Século das Luzes. Trad. Mário Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LOBRANO, Giovanni. La *respublica* romana, municipale-federativa e tribunizia: modello costituzionale attuale. **Diritto@Storia**: Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana, Sassari, ano 3, n. 3, mai. 2004.

\_\_\_\_\_. Dottrine della ‘inesistenza’ della Costituzione e il “modello del diritto pubblico romano”. **Diritto@Storia**: Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana, Sassari, ano 5, n. 5, nov. 2006.

LOCKE, John. **Two treatises of government**. Londres: Thomas Tegg, 1823. (Edição eletrônica preparada por Rod Ray para o McMaster University Archive of the History of Economic Thought)

LOPES, Marcos Antônio. **Voltaire político**: espelhos para príncipes de um novo tempo. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

MACCALLUM JR., Gerald C. Negative and positive freedom. **The Philosophical Review**, v. 76, n. 3, p. 312-334, jul. 1967.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Il principe**. Torino: M. Valerio, 2001.

\_\_\_\_\_. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARQUES, José Oscar de Almeida. The paths of providence: Voltaire and Rousseau on the Lisbon earthquake. **Cadernos de História da Filosofia e da Ciência**, Campinas, série 3, v. 15, n.1, jan.-jun. 2005.

\_\_\_\_\_. Rousseau e o “progresso quase insensível dos começos”. In: MARQUES, José O. A., VOLOBUEF, Karin. **Anais do II Colóquio Rousseau - Origens**. Campinas: IFCH-Unicamp, 2006. (CD-ROM)

\_\_\_\_\_. A questão da liberdade na filosofia política de Jean-Jacques Rousseau. In: **II Seminário Farias Brito: A modernização no Brasil como problema filosófico**. Rio de Janeiro: CEFIB-UFRJ, 2008. Disponível em: <<http://iiseminariofariasbrito.blogspot.com/2008/09/questo-da-liberdade-na-filosofia.html>> Acesso em: 2 out. 2008.

MARUYAMA, Natalia. **A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau**. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2001.

\_\_\_\_\_. **A moral e a filosofia política de Helvétius: uma discussão com J.-J. Rousseau**. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2005.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1989.

MAYER, Arno J. **A força da tradição: A persistência do Antigo Regime (1848-1914)**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MELO, Marcus André. Republicanismo, liberalismo e racionalidade. **Lua Nova: revista de cultura e política**, São Paulo, n. 55-56, p. 57-84, 2002.

MONNIER, Raymonde. “Démocratie représentative” ou “république démocratique”: de la querelle des mots (République) à la querelle des anciens et des modernes. **Annales historiques de la Révolution française**, n. 325, 2006. Disponível em: <<http://ahrf.revues.org/document430.html>> Acesso em: 23 dez. 2007.

MONTEAGUDO, Ricardo. **Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

MOREL, Jean. Recherches sur les sources du *Discours de l'inégalité*. **Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau**, Genebra, t. 5, p. 119-198, 1909.

MORILHAT, Claude. **Montesquieu: politique e richesses**. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

MOSCATELI, Renato. Explorando as teias da narrativa: algumas considerações éticas, estéticas e epistemológicas sobre a escrita da História. **Cronos**, Pedro Leopoldo, n. 8, p. 17-36, abr. 2005.

NAMER, Gérard. **Le système social de Rousseau: de l'inégalité économique à l'égalité politique**. Paris: L'Harmattan, 1999.

NASCIMENTO, Milton Meira do. Le législateur et l'écrivain politique chez Rousseau. In: WORLD CONGRESS OF PHILOSOPHY, 20., 1998, Boston. **Proceedings**. Boston: The Paideia Archive, 1998. Disponível em: <<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Poli/PoliNasc.htm>> Acesso em: 24 dez. 2006.

PANGLE, Thomas L. **Montesquieu's philosophy of liberalism: a commentary on *The Spirit of Laws***. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

PETTIT, Philip. **Républicanisme: une théorie de la liberté e du gouvernement**. Trad. Patrick Savidan e Jean-Fabien Spitz. Saint-Amand: Gallimard, 2004.

PII, Eluggero. La Rome antique chez Montesquieu. **Revue Montesquieu**, Grenoble, n. 1, p. 25-

38, 1997.

PLAMENATZ, John. **Man & society**: political and social theories from Machiavelli to Marx. Londres; Nova Iorque: Longman, 1993. v. 2.

PLUTARCO. **Les vies des hommes illustres**. Trad. André Dacier. Amsterdã: Zacharie Chatelain, 1735. Tomo 1.

POE, Edgar Allan. **Poesia e prosa**. Trad. Oscar Mendes e Milton Amado. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

PRADO JR., Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

PRÉLOT, Marcel. **As doutrinas políticas**. Trad. Natália Couto. Lisboa: Editorial Presença, 1974. v. 3.

RAMEL, Frédéric, JOUBERT, Jean-Paul. **Rousseau et les relations internationales**. Paris: L'Harmattan, 2000.

RAPACZYNSKI, Andrzej. **Nature and politics**: liberalism in the philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

REIS, José Carlos. **Tempo, história e evasão**. Campinas: Papirus, 1994.

RIBEIRO, Renato Janine. Apresentação. In: MONTESQUIEU. **O espírito das leis**. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. Trad. Dion D. Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

RILEY, Patrick. Rousseau's general will. In: RILEY, Patrick (Ed.). **The Cambridge Companion to Rousseau**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 124-153.

ROBESPIERRE, Maximilien de. Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République. **Notes et Archives 1789-1794**. Disponível em: <[http://www.royet.org/nea1789-1794/archives/discours/robespierre\\_principes\\_morale\\_politique\\_05\\_02\\_94.htm](http://www.royet.org/nea1789-1794/archives/discours/robespierre_principes_morale_politique_05_02_94.htm)> Acesso em 30 ago. 2008.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Rousseau**: da teoria à prática. São Paulo: Ática, 1976.

\_\_\_\_\_. **Paradoxo do espetáculo**: política e poética em Rousseau. São Paulo: Discurso Editorial. 1997.

SANTOS, Antônio Carlos dos. **A política negada**: poder e corrupção em Montesquieu. São Cristóvão: Editora UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2002.

\_\_\_\_\_. **A via de mão dupla**: tolerância e política em Montesquieu. Ijuí: Editora Unijuí; São Cristóvão: Edufs, 2006.

SCHNEIDER, Jean-Paul. Les jeux du sens dans les *Lettres persanes*: Temps du roman et temps de l'histoire. **Revue Montesquieu**, Grenoble, n. 4, p. 127-159, 2000.

SHERRARD, Philip. **Bizâncio**. Trad. José L. de Melo. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972.

SHKLAR, Judith N. **Men and citizens**: a study of Rousseau's social theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. **Political thought and political thinkers**. Chicago: The University of Chicago Press,

1998.

SIMON, Julia. Natural man and the lessons of history: Rousseau's chronotopes. **Clio**, Indiana, v. 26, n. 4, 1997.

SOBOUL, Albert. **História da Revolução Francesa**. 2. ed. trad. Hélio Pólvora. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

SOREL, Albert. **Montesquieu**. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1887

SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e história**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

\_\_\_\_\_. Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau. **Revista Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 249-256, 2006.

\_\_\_\_\_. Rousseau. In: MENEZES, Edmilson (org.). **História e Providência**: Bossuet, Vico e Rousseau. Ilhéus: Editus, 2006(a). p. 141-197.

STAROBINSKI, Jean. **Montesquieu**. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo. Trad. Maria L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. **As máscaras da civilização**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

STRAUSS, Leo. **Droit naturel et histoire**. Trad. Monique Nathan e Éric de Dampierre. Paris: Flammarion, 1986.

\_\_\_\_\_. **An introduction to political philosophy**: ten essays by Leo Strauss. Detroit: Wayne State University Press, 1989.

TALMON, J. L. **The origins of totalitarian democracy**. Middlesex: Penguin Books, 1952.

TOUCHARD, Jean. **História das idéias políticas**. Trad. Mário Braga. Lisboa: Europa-América, 1970. v. 4.

VARGAS, Yves. Rousseau et le Droit naturel. **Revista Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 25-52, 2008.

VAUGHAN, Charles Edwyn. Leading ideas of the *Contrat Social*, as modified by the influence of Montesquieu. In: ROUSSEAU, J.-J. **The political writings of Jean-Jacques Rousseau**. Cambridge: Cambridge University Press, 1915. 2 V. v. 1.

\_\_\_\_\_. Footnotes for *Du Contrat social*. In: ROUSSEAU, J.-J. **The political writings of Jean-Jacques Rousseau**. Cambridge: Cambridge University Press, 1915(a). 2 V. v. 2.

VENTURI, Franco. **Utopia e reforma no Iluminismo**. Trad. Modesto Florenzano. Bauru: Edusc, 2003.

VERNIÈRE, Paul. Dois planos e duas leituras. In: QUIRINO, C. G., SOUZA, Maria T. S. R. de (Org.). **O pensamento político clássico**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980. p. 305-350.

VIROLI, Maurizio. **Republicanesimo**. Roma: Editori Laterza, 1999.

\_\_\_\_\_. **Jean-Jacques Rousseau and the "well-ordered society"**. Trad. Derek Hanson. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

VOLTAIRE. **Œuvres complètes**. Nendeln: Kraus Reprint, 1967. v. 16. (Reimpressão de Garnier Frères, 1880)

\_\_\_\_\_. **Œuvres complètes**. Nendeln: Kraus Reprint, 1967(a). v. 20. (Reimpressão de Garnier Frères, 1880)

\_\_\_\_\_. **Œuvres complètes**. Nendeln: Kraus Reprint, 1967(b). v. 21. (Reimpressão de Garnier Frères, 1880)

\_\_\_\_\_. **Œuvres complètes**. Nendeln: Kraus Reprint, 1967(c). v. 30. (Reimpressão de Garnier Frères, 1880)

WHITE, Hayden. **Meta-história**: a imaginação histórica do século XIX. Trad. José L. de Melo. São Paulo: Edusp, 1995.

\_\_\_\_\_. **Trópicos do discurso**: ensaios sobre a crítica da cultura. 2. ed. Trad. A. C. de Franca Neto. São Paulo: Edusp, 2001.

WINDENBERGER, Joseph-Lucien. **Essai sur le système de politique étrangère de J.-J. Rousseau**: la république confédérative des petits états. Paris: Alphonse Picard et Fils, 1899.

WOKLER, Robert. **Rousseau**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. Ancient postmodernism in the philosophy of Rousseau. In: RILEY, Patrick (Ed.). **The Cambridge Companion to Rousseau**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 418-443.

## ÍNDICE DE NOMES

- ADORNO, Theodor Wiesengrund, 302, 329  
AGOSTINHO, Santo, 234  
ALEMBERT (Referências à *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*), 20, 131, 140, 143, 168, 188, 258, 312  
ALEMBERT, Jean le Rond d', 203  
ALEXANDRE I, Czar russo, 292  
ALEXANDRE, O GRANDE, Imperador macedônico, 91  
ALICI, Luca, 145, 148-149, 329  
ALTHUSSER, Louis, 13-14, 57, 99, 197-198, 248, 308, 329  
ANDERSON, Perry, 288, 329  
ARISTÓTELES, Filósofo estagirita, 24-25, 30, 72, 91, 107, 113, 145, 192, 241, 329  
ARON, Raymond, 54, 115, 197-198, 245, 264, 287, 308-309, 329  
AUGUSTO, (Caio Júlio César Otaviano) Imperador romano, 255, 268  
  
BACZKO, Bronislaw, 39-40, 55, 267, 329  
BARBEYRAC, Jean, 192  
BARROS, Gilda Naécia Maciel de, 84, 329  
BAUMER, Franklin Le Van, 17, 54, 329  
BAYLE, Pierre, 213-214, 220, 222, 224, 229-230, 324, 329  
BEAUMONT (Referências à *Carta a Christophe de Beaumont*), 209, 224, 233, 235, 238  
BECCARIA, (Cesare Bonesana) Marquês de, 261  
BERLIN, Isaiah, 21, 84, 145-146, 301, 310, 330  
BERMAN, Marshall, 290, 330  
BERTHIER, Guillaume-François, 318  
BERTRAM, Christopher, 94, 99, 112, 135-136, 162, 239, 252-253, 255, 330  
BEUDANT, Charles, 13  
BLOOM, Alan, 120-121, 314, 330  
BOBBIO, Norberto, 13, 106-107, 330  
BODIN, Jean, 24-25, 30, 108, 153, 330-331  
BONALD, (Louis-Gabriel-Ambroise) Viconde de, 12  
BONAPARTE, (Napoleão) Imperador francês, 280, 292, 296  
BONNET, Charles, 327  
BOSSUET, Jacques-Bénigne, 71, 336  
BOVERO, Michelangelo, 13, 330  
BRUTUS, Lúcio Júnio, 234  
BRUTUS, Marco Júnio, 185  
BUFFON, (Georges-Louis Leclerc) Conde de, 33  
  
BURGELIN, Pierre, 20  
BURKE, Edmund, 141  
BURLAMAQUI, Jean-Jacques, 83, 192  
BUTTAFOCO, Matthieu, 293, 295  
  
CALÍGULA, (Caio César Germânico) Imperador romano, 72-73, 247  
CALVINO, João, 97-98, 211  
CARLOS V, Rei espanhol, 292  
CARLOS XII (Referências à *História de Carlos XII* de Voltaire), 289-290  
CASSIRER, Ernst, 55, 101, 303, 330  
CATILINA, (Lúcio Sérgio) Patrício romano, 177  
CÉSAR, (Caio Júlio) General e ditador romano, 185, 247, 255, 268  
CHÂTELET, François, 286, 330  
CHATTHAM, (William Pitt) Conde de, 282  
CHEVALIER, Jean-Jacques, 12, 44-45, 105-106, 330  
CHOISEUL, (Étienne-François) Duque de, 277, 295-296  
CÍCERO, (Marco Túlio) Escritor e político romano, 95, 145, 153-154, 167, 174-175, 177, 181, 330  
CIPAÃO, O AFRICANO, (Públio Cornélio) General romano, 153  
CIRO, Rei persa, 292  
CLÁUDIO, (Tibério Cláudio Nero César Druso) Imperador romano, 247  
COHLER, Anne M., 34, 100, 279-280, 330  
COLLINGWOOD, Robin George, 21, 330  
COMBÈS, Robert, 165-167, 330  
COMTE, Auguste, 12, 23, 54, 330  
CONDILLAC, Étienne Bonnot de, 48, 330  
CONDORCET, (Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat) Marquês de, 20, 111, 302  
CONFÚCIO, Pensador chinês, 231  
CONSTANT, Benjamin, 84, 151-152, 155, 228-330  
CONSTITUANTISKI, Claude Simplicien, 13, 330  
COUZINET, Marie-Dominique, 24, 330  
CRISTO, Jesus, 212, 217-219, 224  
CROCE, Benedetto, 13  
CROMWELL, Oliver, 116  
CULLEN, Daniel E., 259, 331  
  
D'ENTRAGUES, 187  
D'ORBE, Claire (personagem de *A Nova Heloísa*), 93

- DÁRIO, Rei persa, 107  
 DARNTON, Robert, 312, 331  
 DEDIEU, Joseph, 192, 331  
 DELACAMPAGNE, Christian, 308, 331  
 DERATHÉ, Robert, 14-15, 71, 75, 83, 99, 102, 110, 116, 133, 138, 143, 162, 191-192, 203, 206-207, 220, 222, 224, 226, 239, 319, 331  
 DIDEROT, Denis, 94  
 DOMICIANO, (Tito Flávio) Imperador romano, 247  
 DOYLE, William, 273-274, 331  
 DREI, Henri, 54, 331  
 DUBOS, Jean-Baptiste, 20  
 DUBOUCHET, Paul, 127, 153, 161, 331  
 DUPIN, (Louise-Marie-Madeleine de Fontaine) Mme., 318  
 DUPIN, Claude, 318  
 DURANT, Will, 311-312, 331  
 DURKHEIM, Émile, 54, 101, 331
- EDUARDO, Lorde (personagem de *A Nova Heloísa*), 239  
 EHRARD, Jean, 45, 60-61, 74, 183, 210, 268, 317-318, 331  
 EISENMANN, Charles, 137, 331  
 EMÍLIO, (personagem de *Emílio ou Da Educação*), 97, 303  
 ENGELS, Friedrich, 30, 334  
 ÊNIO, Poeta romano, 154, 182  
 ESMÉRIDES, Usurpador do trono persa, 107  
 ESTANISLAU, Rei polonês, 271
- FABRE, Jean, 174, 178  
 FAGUET, Émile, 84, 206-207, 331  
 FEBVRE, Lucien, 27, 331  
 FERGUSON, Adam, 48  
 FILMER, Robert, 72  
 FOË, (Sidarta Gautama) Nome chinês do Buda, 231-232  
 FRANQUIÈRES, Laurent-Aymont de, 34, 234  
 FREDERICO II, Rei prussiano, 293  
 FUSTEL DE COULANGES, Numa Denys, 218, 331
- GAY, Peter, 74, 274, 305, 308, 331  
 GILDIN, Hilail, 73, 86, 96-98, 111, 136, 163, 233, 274, 331  
 GIORDANI, Mário Curtis, 165, 332  
 GOLDMANN, Lucien, 318, 332  
 GOLDSCHMIDT, Victor, 21, 33-34, 61, 68-69, 150, 332  
 GOLDZINKI, Jean, 244-245, 302, 332
- GOUGH, John Wiedhoft, 192, 194, 332  
 GOULEMOT, Jean-Marie, 30, 57, 299, 332  
 GOYARD-FABRE, Simone, 25, 54, 190-191, 300, 332  
 GRACOS, (os irmãos Tibério e Caio) Políticos romanos, 196  
 GRAVINA, Gian Vincenzo, 61  
 GROETHUYSEN, Bernhard, 14, 273, 332  
 GROSCHARD, Alain, 106, 129, 246, 283, 332  
 GROTIUS, Hugo, 71, 72, 74, 206  
 GUSDORF, Georges, 298, 332
- HABSBURG, Família de nobres europeus, 127  
 HAMILTON, Alexander, 155-156, 332  
 HARRINGTON, James, 91  
 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 31, 329  
 HELVÉTIUS, Claude Adrien, 12, 332, 334  
 HENRIQUE II, Rei francês, 187  
 HENRIQUE IV, Rei francês, 236  
 HERÓDOTO, Historiador grego, 107, 332  
 HIPÓCRATES, Médico grego, 24-25, 332  
 HOBBS, Thomas, 35-36, 60, 71-72, 74-75, 78, 123, 142, 220, 286, 321, 332, 335  
 HOFFMANN, Paul, 22-23, 73, 85, 145, 244, 332  
 HOMERO, Poeta grego, 218  
 HUME, David, 20
- IBBEN, (personagem das *Cartas persas*), 212
- JAY, John, 155, 332  
 JORNANDES, Historiador godo, 41  
 JOUBERT, Jean-Paul, 126-128, 335  
 JOUVENEL, Bertrand de, 117, 314, 332  
 JURIEU, Pierre, 71, 83
- KANT, Immanuel, 327  
 KARSENTI, Bruno, 12, 332  
 KAWAUCHE, Thomaz Massadi Teixeira, 222, 227-228, 332  
 KELLY, George, 33, 55, 295, 333  
 KOSELLECK, Reinhart, 268, 277, 333  
 KRIESEL, Karl Marcus, 27-28, 46, 333
- LACOUTURE, Jean, 158, 210, 226, 318, 333  
 LAO TSÉ, (Laokiu) Lendário pensador chinês, 231  
 LARRÈRE, Catherine, 13-14, 115-116, 245, 327, 333  
 LAUNAY, Michel, 305, 333  
 LE GOFF, Jacques, 11  
 LEÃO III, Imperador bizantino, 216



LEBRUN, Gérard, 84, 333  
 LEDUC-FAYETTE, Denise, 162, 333  
 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, 327  
 LELEX, Rei espartano, 19  
 LEPAPE, Pierre, 65, 333  
 LICURGO, Legislador espartano, 28, 81, 95-98, 156-157, 184, 266  
 LOBRANO, Giovanni, 153-155, 161, 163, 169, 174, 333  
 LOCKE, John, 31, 72, 82, 123, 141-142, 192-193, 196, 207, 286, 333, 335  
 LOPES, Marcos Antônio, 290, 333  
 LUÍS XIV, Rei francês, 236, 276

MABLY, Gabriel Bonnot de, 174, 178  
 MACCALLUM JR., Gerald C., 146, 333  
 MACHADO, Lourival Gomes, 162, 187, 203  
 MADISON, James, 155-156, 332  
 MALESHERBES, Chrétien-Guillaume de Lamoignon de, 224  
 MAOMÉ, Legislador árabe, 97, 219  
 MAQUIAVEL, Nicolau, 70, 91, 106-107, 145, 153, 256, 263, 269-271, 330-331, 333  
 MÁRIO, (Caio) General e político romano, 159  
 MARQUES, José Oscar de Almeida, 20, 85, 304, 314, 333  
 MARUYAMA, Natalia, 12, 84, 102, 182, 334  
 MARX, Karl Heinrich, 30-31, 54, 57, 293, 297, 329, 334-335  
 MAUGITON, 187  
 MAYER, Arno Joseph, 296, 334  
 MEGABIZO, Nobre persa, 107  
 MELO, Marcus André, 145, 334  
 METÓDIO, Patriarca de Constantinopla, 216  
 MINOS, 184  
 MIRABEAU, (Victor Riquetti) Marquês de, 101  
 MOISÉS, Legislador hebreu, 95-98, 139-140, 220, 266, 330  
 MONNIER, Raymonde, 154, 334  
 MONTEAGUDO, Ricardo, 94, 96, 334  
 MORE, Thomas, 91  
 MOREL, Jean, 33, 334  
 MORILHAT, Claude, 283, 334  
 MOSCATELI, Renato, 50, 334  
 MOULTON, Paul, 143, 203

NAMER, Gérard, 32, 43-46, 334  
 NASCIMENTO, Milton Meira do, 275, 334  
 NEDHAM, Marchamont, 156  
 NERO, (Nero Cláudio César Augusto Germânico) Imperador romano, 247

NEWTON, Isaac, 327  
 NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, 157  
 NUMA, Rei e legislador romano, 95-97, 266

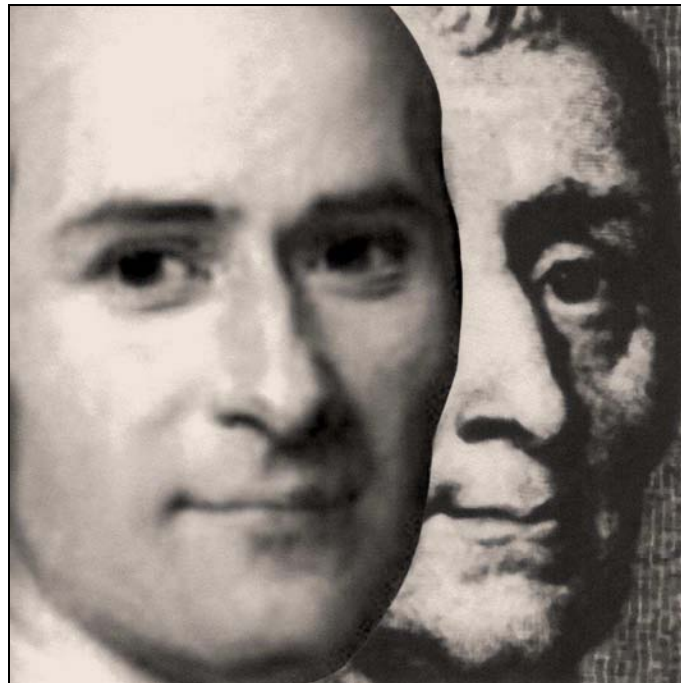
OSMONT, Robert, 282, 296  
 OTANES, Nobre persa, 107

PANGLE, Thomas Lee, 155, 157, 159, 192, 200, 213, 288, 311, 334  
 PAOLI, Pasquali, 293  
 PEDRO I, Czar russo, 28, 289-292, 294  
 PÉTITAIN, Gustave, 178  
 PETTIT, Philip, 145-146, 149-150, 152-153, 155-156, 334  
 PICTET, Charles, 93  
 PII, Eluggero, 61, 334  
 PIRRO, Rei de Épiro, 279  
 PLAMENATZ, John, 23-24, 66-67, 196, 335  
 PLATÃO, Filósofo ateniense, 91, 106, 140-141, 145, 184, 241, 329  
 PLUTARCO, Escritor grego, 98, 140, 229, 335  
 POE, Edgar Allan, 317, 335  
 POMPADOUR, (Jeanne-Antoinette Le Normand d'Étiolles) Marquesa de, 277  
 POMPEU, (Cneu Pompeu Magno) General romano, 255  
 PRADO JR., Bento, 49, 273, 277, 335  
 PRÉLOT, Marcel, 108, 206, 335  
 PUBLIUS, (pseudônimo dos autores de *O Federalista*), 155  
 PUFENDORF, Samuel, 71, 206

QUELUZ, 187

RAMEL, Frédéric, 126-128, 335  
 RAMSAY, André-Michel, 71  
 RAPACZYNSKI, Andrzej, 31, 36-37, 286, 335  
 REIS, Cláudio, 89  
 REIS, José Carlos, 54, 335  
 RHEDI, (personagem das *Cartas persas*), 214, 237, 283  
 RIBEIRO, Renato Janine, 298, 335  
 RICA, (personagem das *Cartas persas*), 212, 298  
 RICOEUR, Paul, 52, 335  
 RILEY, Patrick, 97, 335  
 ROBESPIERRE, Maximilien de, 281, 335  
 ROMANOV, Família real russa, 292  
 RÔMULO, Rei romano, 158, 246  
 ROUSSET, Jean, 20  
 ROUSTAN, Antoine-Jacques, 143  
 ROXANE, (personagem das *Cartas persas*), 299

- SAINT-GERMAIN, Claude Anglancier de, 296  
 SAINT-PIERRE (Referências aos *Escritos sobre o abade de Saint-Pierre*), 70, 113, 125, 281  
 SAINT-PIERRE, (Charles Castel) Abade de, 126, 128  
 SAINT-PREUX, (personagem de *A Nova Heloísa*), 239  
 SALINAS FORTES, Luiz Roberto, 38, 55-56, 59, 67-68, 137, 139, 178, 265-266, 329, 335  
 SANTOS, Antônio Carlos dos, 76, 132, 231, 235, 262, 265, 269, 299, 311, 335  
 SCHNEIDER, Jean-Paul, 299, 335  
 SÉRVIO TÚLIO, Rei romano, 165  
 SHERRARD, Philip, 216, 335  
 SHKLAR, Judith Nisse, 14, 85, 115, 155-157, 159-161, 168, 335  
 SIEYÈS, Emmanuel Joseph, 154  
 SIGONIUS, (Carlo Sigonio), 164  
 SILA, (Lúcio Cornélio) General e ditador romano, 247, 255, 268  
 SIMON, Julia, 33, 336  
 SKINNER, Quentin, 145, 148-149  
 SMITH, Adam, 30, 48, 286  
 SOBOUL, Albert, 308, 311-312, 336  
 SÓLON, Legislador ateniense, 81, 139-140  
 SOREL, Albert, 288, 297, 336  
 SOUZA, Maria das Graças de, 20, 55, 63-64, 144, 270, 303, 312-313, 336  
 STAËL, Germaine de, 155  
 STAROBINSKI, Jean, 22, 30, 47, 49, 54, 65-67, 298, 300-301, 336  
 STRAUSS, Leo, 70, 159, 307, 330, 336  
 TÁCITO, (Públio Cornélio) Historiador romano, 20, 62  
 TALMON, Jacob Leib, 84, 336  
 TARQUÍNIO, O SOBERBO, Rei romano, 234  
 TARQUÍNIOS, Nome dado aos três últimos reis romanos, 98  
 TEMÍSTOCLES, Político e general ateniense, 284  
 TEODORA, Imperatriz bizantina, 216  
 TIBÉRIO (filho de Lúcio Júnio Brutus), 234  
 TIBÉRIO, (Cláudio Nero) Imperador romano, 247, 255  
 TITO (filho de Lúcio Júnio Brutus), 234  
 TITO LÍVIO (Referências aos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio de Maquiavel*), 107, 153, 164, 256, 263, 271, 333  
 TOCQUEVILLE, (Alexis Henri Charles Clérel) Visconde de, 155  
 TOUCHARD, Jean, 308, 336  
 TRONCHIN, Jean, 199  
 USBEK, (personagem das *Cartas persas*), 91, 214, 237, 283, 298-299  
 USTERI, Léonard, 306  
 VALENTINOIS, (César Bórgia) Duque de, 91  
 VARGAS, Yves, 102, 336  
 VAUGHAN, Charles Edwyn, 84, 102, 134-136, 141-143, 162, 272-274, 336  
 VENTURI, Franco, 204, 293, 336  
 VERNIÈRE, Paul, 22, 107, 115, 197, 336  
 VIROLI, Maurizio, 84, 94, 102, 151-152, 183, 256, 271, 336  
 VOLPILHAC-AUGER, Catherine, 268, 273  
 VOLTAIRE (Referências à *Carta a Voltaire sobre a providência*), 20, 234, 304  
 VOLTAIRE, (François Marie Arouet) M. de, 20, 30, 56-57, 65, 74, 111, 132, 230, 234, 289-290, 293, 311, 331, 333, 337  
 VOSSIUS, Isaac, 283  
 WARBURTON, William, 220, 222  
 WHITE, Hayden, 50-53, 56-57, 298, 300-302, 307-311, 314-315, 320-321, 325, 337  
 WIELHORSKI, Michel, 179  
 WINDENBERGER, Joseph-Lucien, 126, 337  
 WOKLER, Robert, 33, 84, 281, 337  
 WOLMAR, Julie de (personagem de *A Nova Heloísa*), 93  
 WOLMAR, M. de (personagem de *A Nova Heloísa*), 239  
 ZENÃO DE KITION, Filósofo grego, 231



*Jean-Jacques  
Rousseau*

*Cidadão de Genebra*

*(1712-1778)*

*Charles-Louis de  
Secondat*

*Barão de La Brède  
e de Montesquieu*

*(1689-1755)*

*Sub lege libertas*

