

DEMOCRACIA E LIBERALISMO DA ILUSTRAÇÃO À REVOLUÇÃO FRANCESA¹

João Quartim de Moraes
Universidade Estadual de Campinas

RESUMO

Neste artigo, o autor analisa aspectos essenciais da Democracia e do Liberalismo à luz de pensadores como Montesquieu, Locke, Rousseau, De Jaucourt, Joseph de Maistre, dos federalistas norte-americanos, do debate entre liberais e democratas na Assembléia Constituinte de 1789 e das discussões subsequentes ocorridas na França revolucionária, procurando colocar em evidência uma importante questão de fundo para a Teoria Política: a de que a Democracia possa ser apenas um valor universal e, portanto, não ser uma realidade político-institucional.

PALAVRAS-CHAVE: *liberalismo; democracia; Ilustração; Revolução Francesa; Filosofia Política.*

“Os reis, os aristocratas, os tiranos, quaisquer que sejam, não passam de escravos revoltados contra o soberano da Terra, que é o gênero humano e contra o legislador do Universo, que é a Natureza”.

Maximilien Robespierre

I. ORIGENS DA IDEOLOGIA LIBERAL: LOCKE E MONTESQUIEU

As categorias e os princípios constitutivos do futuro *ideário liberal*, tal como foram elaborados notadamente por Locke e em seguida por Montesquieu (divisão e controle recíproco dos poderes; exercício de cada poder pelos representantes da nação, garantia dos direitos e liberdades individuais como valor supremo da ordem política) tinham como referência objetiva as instituições inglesas. O termo *liberalismo*, que só surgiu nas primeiras décadas do século XIX, em solo espanhol e em seguida inglês, veio portanto designar um ideário político preexistente, contrariamente a *democracia*, vocábulo antiquíssimo, originário da *polis* grega, reativado como palavra-força sintetizadora do ideário radical da Revolução Francesa.

Neste mesmo ponto de vista, convém ainda observar que se a *idéia* de liberalismo antecedeu a *palavra*, o *Revolution Settlement* de 1689, que

consolidou a supremacia do Parlamento sobre a Coroa, como pedra angular das instituições políticas inglesas, foi estritamente contemporâneo da elaboração teórica de Locke, que publicou suas obras políticas essenciais em 1690². As idéias por ele defendidas sintetizaram e sistematizaram os resultados de muitos séculos de evolução política, das origens feudais do parlamentarismo às experiências da Revolução puritana, da guerra civil, da ditadura de Cromwell e da frustrada tentativa dos dois últimos Stuart (Carlos II e Jaime II) de

² Locke iniciou carreira política em 1665, quando participou de uma missão diplomática em Brandemburgo. A partir de 1667, associou seu destino público ao de Lord Ashley, Earl of Shaftesbury, a quem serviu como secretário quando este foi nomeado Lord Chancellor em 1672. Shaftesbury perdeu o cargo em 1675. Locke viajou então para o continente, mas voltou à Inglaterra e à administração pública quando Shaftesbury retomou o poder em 1679. Enfim, quando este, envolvido em conspiração contra o rei (Carlos II), teve de se exilar, Locke novamente abandonou a Inglaterra, refugiando-se nos Países Baixos. Só retornou à terra natal em 1689, após a queda dos Stuart e a vitória de Guilherme de Orange e do Parlamento.

¹ Marco meu reconhecimento à FAPESP e ao CNPq pelas bolsas de pesquisa em cujos resultados se apóia o presente estudo.

restaurar a monarquia absoluta de direito divino. Prática e teoria marcharam juntas na *Gloriosa Revolução*. Compreende-se, por isso mesmo, que seus protagonistas e doutrinários não tenham expresso na palavra *liberalismo* a *idéia-força* que os inspirava. Como expõe limpidamente Locke no segundo tratado, *Concerning Civil Government*, o homem é livre em estado de natureza, mas tal liberdade é de pouca valia sem a *preservação da propriedade*, que só a união numa *commonwealth* lhe assegura³. Tal é pois a suprema finalidade da comunidade cívica: *garantir a propriedade*. Esta e não, como sustentará mais tarde Montesquieu, a *liberdade*, é para ele a *palavra-chave* das instituições políticas inglesas.

Com efeito, o acoplamento retrospectivo do epíteto *liberalismo* à *Gloriosa Revolução* recebeu decisivo impulso de Montesquieu. Pertinentemente o erudito italiano Guido de Ruggiero (1962) abre o primeiro tópico, intitulado *la libertà feudale*, da Introdução da *Storia del liberalismo europeo*, estupendo estudo sobre a evolução de longo prazo do ideário liberal, com a célebre fórmula de Montesquieu, “na França a liberdade é antiga, o despotismo recente”. Explica que de fato a liberdade é mais antiga do que o absolutismo da monarquia moderna, já que tem suas raízes no sociedade feudal (RUGGIERO, 1962: 03). O texto, mais citado do que lido, que contém a célebre doutrina da tripartição dos poderes, abre o capítulo VI (intitulado “Da constituição da Inglaterra”) do livro XI (intitulado “Das leis que formam a liberdade política em sua relação com a constituição”) do *Espírito das leis* que, vale lembrar, foi publicado em 1748, sessenta anos após a concretização histórica de seu paradigma⁴. Os quatro primeiros capítulos da-

quele livro constituem curtas notas semânticas (respectivamente, “Idéia geral”, “Diversas significações dadas à palavra liberdade”, “O que é a liberdade”, “Continuação do mesmo assunto”). O quinto, também curto, intitula-se “Do objeto dos diversos Estados”. Difícil evitar, ao lê-lo, um certo arranhão no sentimento de admiração intelectual que inspira o ilustre pensador. Sustenta que “a expansão (agrandissement) era o objeto de Roma; a guerra o da Lacedemônia; a religião, o das leis judaicas; o comércio, o de Marselha; a tranquilidade pública, o das leis da China; a navegação, o dos Ródios [...]” (MONTESQUIEU, 1876: 05) [etc.]. A ingenuidade deste funcionalismo teleológico salta aos olhos: nem os maiores pensadores escapam das banalidades. O importante, entretanto, é a constatação de que “há também uma nação no mundo que tem por objeto direto de sua constituição a liberdade política. Vamos examinar os princípios sobre os quais se fundamenta. Se são bons, a liberdade neles se mostrará como num espelho” (MONTESQUIEU, 1876: 05). Está aí, portanto, solenemente anunciado, o paradigma inglês.

Contrariamente aos cinco que o precedem, o capítulo VI, livro XI, é longo. Pretende demonstrar que a garantia das liberdades políticas, objetivo da Constituição da Inglaterra, fundamenta-se na separação e controle recíproco dos poderes. A argumentação, entretanto, é principalmente negativa. Mostra, com vários exemplos, que em toda parte onde os poderes se concentram e se confundem, as liberdades públicas desaparecem. Numa das poucas passagens em que examina diretamente as instituições *inglesas*, enfatiza que a participação política do povo deve se limitar à *eleição dos representantes*. “A grande vantagem dos representantes está em que são capazes de discutir os assuntos. O povo não é de modo algum apto para tanto: nisto reside um dos grandes inconvenientes da democracia” (MONTESQUIEU, 1876: 12). Desde o nascedouro, portanto, fica expressa a incompatibilidade do *liberalismo* (cujo valor supremo é a liberdade política) com a *democracia* (cujo valor supremo é a *soberania popular*). Montesquieu, com efeito, considerava um “grande vício da maioria das repúblicas antigas o direito que tinha o povo de participar das resoluções ativas, que exigem alguma execução, coisa da qual ele é inteiramente incapaz” (MONTESQUIEU, 1876: 13). O povo só deve participar do governo “para escolher seus representantes”. Em linguagem atual: sua participação política deve se restringir ao voto. Exata-

³ Cf. o capítulo IX, “Of the Ends of Political Society and Government”, em especial os § 123 e 124, de *Concerning Civil Government*. No § 124 Locke é categórico: “The great and chief end [...] of men uniting into commonwealths, and putting themselves under government, is the preservation of their property; to which in the state of Nature there are many things wanting” (LOCKE, 1952: 53).

⁴ Vale lembrar que a despeito de afirmar que “há em todo Estado três espécies de poderes [*pouvoirs*]”, Montesquieu distingue a “potência [*puissance*] legislativa, a potência executora [*exécutrice*] das coisas que dependem do direito das gentes e a potência executora daquelas que dependem do direito civil” (MONTESQUIEU, 1876: 06).

mente o que Schumpeter sustentará duzentos anos depois, mas chamando ambigüamente de *método democrático* um procedimento que Montesquieu, fiel ao sentido das palavras, caracterizava como não-democrático⁵, insistindo em que o Poder Legislativo deve ser exercido plenamente pelos deputados ou representantes, “que receberam daqueles que os escolheram uma instrução geral”, não sendo necessário que “deles recebam uma instrução particular sobre cada assunto”. Reconhece que se o mandato dos representantes fosse imperativo, isto é, se carecesse de uma “instrução particular sobre cada assunto”, “a palavra dos deputados expressaria mais a voz da nação”. Mas isso acarretaria discussões intermináveis e paralisaria, nas situações urgentes, a força da nação.

II. O ENGANO DO POVO INGLÊS⁶

É conhecida a réplica contundente de Rousseau a Montesquieu no capítulo XV (“Des députés ou représentants”) do livro III do *Contrato social*: “A soberania não pode ser representada pela mesma razão que não pode ser alienada; consiste essencialmente na vontade geral e a vontade não se representa: ela é a mesma ou ela é outra; não há meio-termo. Os deputados do povo não são nem podem ser seus representantes; são apenas seus comissários; 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; engana-se muito. Ele só o é durante a eleição dos membros do parlamento; assim que

⁵ Para desqualificar o apelo ao significado originário e à milenar consistência semântica do termo *democracia* (*demos* = *people* e *kratein* = *to rule*), justificando assim as liberdades que com ele toma, Schumpeter enumera casuisticamente as dificuldades para conferir sentido operacionalmente preciso aos conceitos de *people* e *rule* (SCHUMPETER, 1975: 243-249). Escapa a seu pragmatismo metodológico o caráter *relacional* e portanto a *tensão dialética* entre as categorias políticas. A carga semântica de *democracia*, *povo*, *poder* etc. se determina, em cada situação histórica, pelas categorias a que se opõe.

⁶ Retomamos sinteticamente neste tópico, cujo título nos foi inspirado pelo artigo de L. R. Salinas Fortes (1978), argumentos já desenvolvidos em “A democracia: história e destino de uma idéia” (QUARTIM DE MORAES, 1988/1989) e em “A evolução da idéia de democracia de Rousseau a Robespierre”, publicado em espanhol sob o título “La evolución de la idea de democracia de Rousseau a Robespierre” (QUARTIM DE MORAES, 1996).

estes são eleitos, ele é escravo, ele não é nada [...]” (ROUSSEAU, s.d.: 306).

A identificação da *soberania à vontade coletiva dos cidadãos, inalienável e intransferível*, a tal ponto associou o nome de Rousseau à democracia que mesmo os bons hermenutas de sua obra manifestam relutância em aceitar como algo mais do que uma *boutade* a célebre observação de que “se houvesse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Um governo tão perfeito não convém aos homens” (ROUSSEAU, s.d.: 04)⁷. Salinas Fortes, que consagrou muito talento e paixão intelectual ao estudo de Rousseau, interrompido por sua morte prematura, deixou clara tal relutância no artigo “O engano do povo inglês” (FORTES, 1978). Segundo ele, a paradoxal recusa do grande filósofo da democracia em considerá-la conveniente para os homens, não passaria de uma questão terminológica: “não podemos dizer que Rousseau seja um adversário da ‘democracia’ ou nem mesmo que mantenha uma posição cética com relação a ela, se entendermos por democracia — num sentido, é verdade, diferente do seu, mas mais comumente empregado — o sentido que confere ao ‘povo’ o poder soberano. A questão das formas de governo se mostra, afinal, secundária” (FORTES, 1978: 124). Além de inaceitável do ponto de vista da História da Filosofia (não se pode discutir o pensamento de Rousseau dando às palavras que empregou um sentido “diferente do seu”), o argumento de Salinas coloca ao menos duas dificuldades de fundo, cujo exame mostrará que, neste caso, como nos outros, não se pode separar a palavra da idéia que denota, a forma léxica do conteúdo teórico e que convém portanto levar inteiramente a sério o paradoxo (e não *boutade*) da perfeição excessiva da democracia.

A primeira dificuldade se exprime na tentativa de resolver o paradoxo com a observação de que a questão essencial é a da soberania do povo; a das “formas de governo” seria “secundária”. Longe de nos esclarecer, o argumento remete ao antiqüíssimo problema filosófico da relação entre a essência e os atributos, ou em linguagem mais atual, entre o principal e o secundário. Para Rousseau, a questão das formas de governo era tão

⁷ Cf., para uma análise mais pormenorizada, o tópico “O paradoxo da democracia em Rousseau” (QUARTIM DE MORAES, 1988/1989: 7-11).

importante que lhe consagrou todo o Livro III do *Contrato social*. Logo na abertura do 1º capítulo (“*Du gouvernement en général*”) deste Livro, ilustra com uma claríssima metáfora como entende a relação entre soberania e governo: “Toda ação livre tem duas causas [...]: uma, moral, a saber, a vontade que determina o ato; outra, física, a saber, o poder que a executa. Quando ando em direção a um objeto, é preciso primeiro que eu queira ir até ele; em seguida, que meus pés me levem. Que um paralítico queira correr, que um homem ágil não o queira, ambos ficarão no mesmo lugar. O corpo político obedece aos mesmos fatores: nele se distinguem da mesma maneira a força e a vontade; esta, sob o nome de poder legislativo, aquela sob o nome de poder executivo. Nele nada se faz nem se deve fazer sem o recurso de ambos” (ROUSSEAU, s.d.: 277).

Descartar como “secundária” a forma de governo é descartar a força que executa a determinação da vontade, deixando-a impotente. (O próprio Montesquieu, geralmente considerado como o teórico da tripartição dos poderes do Estado, distingue o poder legislativo (*puissance législative*) dos dois poderes executivos, a “*puissance exécutrice des choses qui dépendent du droit des gens*” e a “*puissance exécutrice de celles qui dépendent du droit civil*”, chamando a esta última “*puissance de juger*”) (MONTESQUIEU, 1876: 07). De fato, o que é julgar senão executar as leis? A oposição *legislar/executar* é portanto complementar.

Não é somente em Rousseau, entretanto, que o argumento de Salinas não encontra amparo. Também considerando a evolução da problemática da democracia até nossos dias, chegamos à mesma conclusão negativa. Com efeito, temas decisivos como o do exercício da cidadania, o do fortalecimento dos partidos, o do controle dos governantes pelos governados e dos legiferantes pelos legislados etc., envolvem indissociavelmente a declaração da lei e sua execução, a forma institucional e o conteúdo político, o princípio da soberania popular e sua realização efetiva. Cada qual sabe, por observação própria, que a conquista da cidadania é um longo e difícil processo, que talvez dependa até mais do poder de executar (isto é, da forma de governo) do que do de legislar (isto é, do exercício da soberania). É corriqueira, com efeito, a constatação de que as leis são democráticas, mas a realidade social iníqua e opressiva.

A segunda dificuldade que impede de aceitar o argumento em exame desmente, mais ainda do

que a primeira, o pretensível caráter meramente terminológico do “paradoxo da democracia”. Rousseau, com efeito, não diz apenas que a democracia é perfeita demais para os homens. Não a apresenta como um ideal desejável, nem como um paradigma a ser imitado, nem como uma idéia reguladora a orientar, desde sua inacessível distância, a ação política. Ele a recusa em função duma argumentação cerrada, exposta nos dois primeiros capítulos do Livro III do *Contrato social*. O primeiro se abre, como vimos, pela ilustração metafórica das relações entre soberania e governo, aquela correspondendo à vontade, este à força do corpo político. A análise anunciada por esta metáfora é tão densa que Rousseau julgou conveniente advertir o leitor, antes de iniciá-la, “de que este capítulo deve ser lido cuidadosamente; não conheço a arte de ser claro para quem não quer prestar atenção” (ROUSSEAU, s.d.: 277).

Foge ao nosso escopo e seguramente ultrapassa nossa capacidade resumir aqui, mesmo para o mais atento dos leitores, a análise assim anunciada, que se prolonga no também difícil segundo capítulo “Do princípio que constitui as diversas formas de governo”. Referiremos tão somente o argumento que mais diretamente concerne à concepção rousseauiana de democracia. Decorre, como um teorema, da definição de governo (= poder executivo) como corpo intermediário aplicado ao corpo político enquanto soberano. Considerado em sua coesão interna, o governo será tanto mais fraco quanto mais numerosos forem seus integrantes, já que sua vontade coletiva estará diluída entre maior número de vontades particulares. Na democracia, como estabelece o terceiro capítulo (“*Divisão dos governos*”), o governo é atribuído “a todo o povo ou à maior parte do povo, de modo a haver mais cidadãos magistrados do que cidadãos simples particulares” (ROUSSEAU, s.d.: 283). Magistrados ou não, os cidadãos são humanos, isto é, portadores, debaixo da vontade governamental, de uma vontade particular. Segue-se, estando a coesão da vontade governamental na razão inversa do número de magistrados, que o governo democrático é inevitavelmente fraco. É o que demonstra Rousseau no raciocínio seguinte: “[...] unamos o governo à autoridade legislativa; façamos o príncipe do soberano e de todos os cidadãos, outros tantos magistrados; então, a vontade do corpo [governamental], confundida com a vontade geral, não terá mais atividade do que esta e deixará a vontade particular com toda sua força. Assim o governo, sempre com a mesma

força absoluta⁸, estará com um mínimo de força relativa ou atividade” (ROUSSEAU, s.d.: 282).

Resumindo: se todos os cidadãos são governantes (= magistrados), como também são, por definição, legisladores, a vontade legislativa, a vontade governamental e a vontade particular coexistirão em todos e em cada um dos membros do corpo político, o que tenderá a fazer prevalecer a vontade particular. Num povo de deuses, quem sabe, cada qual pensaria antes no interesse comum do que no interesse particular. Entre os humanos, só um povo muito pequeno, onde a diluição do poder governamental se compense pelo maior peso relativo de cada cidadão no poder legislativo soberano, a forma democrática de governo apresenta viabilidade.

Em III, 1, Rousseau já havia, através de uma comparação numérica, ilustrado esta possibilidade: num corpo político composto de 10.000 cidadãos, cada um dispõe de 1/10.000 da soberania; num corpo político composto de 100.000, o poder de cada um é 10 vezes menor = 1/100.000. Assim pois, quanto menor o Estado, maiores as possibilidades de que nele funcione um governo democrático. Longe, porém, de valorizar tais possibilidades, a teoria do *Contrato social* trata-as como residuais. Ao discutir, com efeito, em III, 9 os “sinais de um bom governo”, assim raciocina Rousseau: “Qual é o fim da associação política? É a conservação e a prosperidade de seus membros. E qual é o sinal mais seguro de que eles se conservam e prosperam? É seu número e sua população [...]. Tudo mais sendo igual, o governo sob o qual [...] os cidadãos povoam e multiplicam mais do que os outros é infalivelmente o melhor” (ROUSSEAU, s.d.: 298).

Daí se infere que sob um bom governo, a democracia tornar-se-á cada vez mais difícil, já que aumentará o número de cidadãos... Rousseau vai mais longe ainda na crítica da democracia exatamente ao tratar, em III, 4, da forma democrática de governo: “Não é bom que aquele que faz as leis

as execute, nem que o corpo do povo desvie sua atenção das perspectivas gerais para consagrá-las aos assuntos particulares. Nada é mais perigoso do que a influência dos interesses privados nos negócios públicos e o abuso das leis pelo governo é um mal menor do que a corrupção do legislador, consequência infalível das perspectivas particulares” (ROUSSEAU, s.d.: 284)⁹.

Mostrando-se, de resto, sensível à flutuação semântica do termo democracia, ele acrescenta em seguida que “a tomar o termo no rigor da acepção, jamais existiu nem existirá nunca uma verdadeira democracia. É contra a ordem natural que o grande número governe e o pequeno seja governado. Não se pode imaginar que o povo permaneça incessantemente reunido para cuidar dos negócios públicos e pode-se ver facilmente que ele não pode formar comissões para isso sem que mude a forma da administração” (ROUSSEAU, s.d.: 285). Com efeito, um governo de comissários do povo já não é mais uma democracia “no rigor da acepção”. A ditadura jacobina na Revolução Francesa e a bolchevista na Revolução Russa, deram amplamente razão a Rousseau.

III. DE JAUCOURT: O VERBETE *DEMOCRACIA* NA *ENCYCLOPÉDIE*

Em 1754, seis anos depois do *Espírito das leis* e oito anos antes do *Contrato social*, foi publicado no IV Volume da *Enciclopédia*, que incluía a letra D, o verbete *Democracia*. Seu autor, o chevalier De Jaucourt, embora não tenha adquirido a celebridade póstuma de outros *enciclopedistas* foi, depois de Diderot, o mais produtivo dos colaboradores da magna empreitada que sintetizou a cultura da Ilustração Francesa. Foi também o principal “politólogo” do grupo. Vinte e um dos trinta e nove verbetes que trazem sua assinatura versam, com efeito, sobre doutrinas, instituições, valores e for-

⁸ Por *força absoluta* do governo, Rousseau (s.d.: 282) entende a “força total” do Estado; ela é portanto invariável em cada Estado, já que com este se confunde. Varia a força do corpo governamental relativamente ao corpo político em seu todo.

⁹ No mesmo contexto enfatiza o que mais adiante caracterizaremos como o princípio da relação *inversamente proporcional* entre a viabilidade do espírito de cidadania democrática e o *tamanho do corpo político*: “[...] que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce gouvernement! [...] un État très petit, où le peuple soit facile à rassembler, et où chaque citoyen puisse aisément connoître tous les autres [...]” (ROUSSEAU, s.d.: 285).

mas do poder político.

A primeira e fundamental característica de sua definição de *democracia* se inscreve claramente na tendência *contratualista*: “[...] a democracia só se forma propriamente quando cada cidadão entregou [a remis] a uma assembléia composta de todos, o direito de regular todos os assuntos comuns [...]” (DE JAUCOURT, 1764: 816).

Rousseau, com o rigor conceitual que falta a De Jaucourt, diria que tal “assembléia” é o *corpo político* enquanto tal, qualquer que venha a ser sua *forma de governo*. Dir-se-á que este empregou a palavra num sentido mais moderno do que aquele, isto é, como sinônimo de *soberania popular*? Não inteiramente. Na seqüência de sua análise, com efeito, De Jaucourt retoma a antiga carga semântica do termo e a problemática nela envolvida. “*Diversas coisas*”, observa, são “*absolutamente necessárias para a constituição deste gênero de governo*”, a saber: a) “[...] um determinado lugar e um determinado período de tempo... para deliberar em comum sobre os assuntos públicos [...]. b) a regra de que a maioria [*pluralité*] dos sufrágios será considerada como a vontade do corpo em sua totalidade [...]. c) magistrados [...] encarregados de convocar a Assembléia do povo e de fazer executar os decretos da assembléia soberana [...]” (DE JAUCOURT, 1764: 816). Com efeito, acrescenta De Jaucourt, “no que se refere à pura democracia, isto é, aquela em que o povo nele mesmo e por ele mesmo exerce sozinho todas as funções do governo, não conheço exemplo algum no mundo, a não ser talvez algum lugarejo, como São Marino na Itália, onde campônios governam um rochedo miserável cuja posse ninguém cobiça” (DE JAUCOURT, 1764: 816).

A ressalva expressa no ponto (c) constitui, como já terá ficado claro, o “nó” da evolução semântico-conceitual do termo e da idéia de democracia no século das Luzes e no limiar da era das revoluções. Nela reconhecemos, com efeito, além do lugar comum de que a possibilidade da “pura” democracia é inversamente proporcional às dimensões geográfico-demográficas do corpo político, uma forte convergência com a doutrina que seria exposta oito anos depois no *Contrato*...

Embora sua terminologia seja imprecisa, De Jaucourt situa a soberania na Assembléia do povo e portanto atribui-lhe a responsabilidade intransferível de dizer a lei. Fala em “decretos”, mas a lógica de seu argumento deixa claro que se trata essencialmente não de decisões *ad hoc* e sim de

normas exprimindo a Vontade Geral, cujo querer, como explica o *Contrato* (livro II, cap. VI), é o “de todo o povo sobre todo o povo”.

Como Rousseau, De Jaucourt reconhece certa ambigüidade semântica no termo “democracia”. Por isso mesmo distinguem uma democracia “pura” ou “em sua acepção rigorosa” (relegada por De Jaucourt a um “rochedo miserável” e reservada por Rousseau a um “povo de deuses”) de uma democracia aproximativa. Só que, para De Jaucourt, esta é valorizada. “Puro”, em seu argumento, não quer dizer essencial, paradigmático, mas simplesmente abstrato, isolado, artificialmente ou casualmente separado. A democracia real é concreta, portanto complexa. Tem, porém uma essência: a soberania pertence à Assembléia do povo. Já Rousseau, para enfatizar a distinção, decisiva em seu sistema conceptual, entre soberania e governo, desvaloriza (mais exatamente, valoriza ironicamente) a acepção rigorosa de democracia, desvinculando-a *conceitualmente* do princípio da soberania popular (= de que a Vontade Geral é imprescritível e inalienavelmente soberana). Mais: desaconselha formal e explicitamente o governo democrático com o argumento, já referido, de não ser bom “que aquele que faz as leis as execute”.

A concepção de De Jaucourt anuncia pois a de Rousseau em duas teses essenciais: a soberania pertence à Assembléia do povo: o povo, enquanto tal, não pode governar, salvo um rochedo miserável. Se sua doutrina parece mais moderna que a do *Contrato* quando chama de *democracia* a *soberania popular*, coincide com o contratualismo rousseauiano na exigência de que as decisões soberanas sejam tomadas diretamente pelo povo, cabendo aos magistrados por ele designados tão somente executá-las. Como Rousseau, De Jaucourt não admite que representantes do povo a ele se substituam na elaboração das leis.

Falta entretanto a distinção entre soberania (atribuição inalienável e imprescritível da Vontade Geral) e governo (execução das leis) no contratualismo de De Jaucourt. Vale dizer: falta o *conceito* da diferença entre legislar e executar, embora a diferença enquanto tal esteja presente no seu pensamento, que identifica o governo de magistrados (isto é, de comissários do povo) à democracia e portanto o governo dos comissários do povo ao governo do povo, mas recusa admitir uma Assembléia dos representantes do povo (uma câmara de deputados) no lugar do povo soberano.

IV. A DEFINIÇÃO DE *DEMOCRACIA* DOS FEDERALISTAS NORTE-AMERICANOS

Trinta e três anos após o *chevalier De Jaucourt* e vinte e cinco anos após o *Contrato social*, James Madison, no artigo nº 10 do *Federalist*, enfrentou a definição da democracia no momento histórico em que a recém-promulgada (a 17 de setembro de 1787) Constituição dos Estados Unidos da América era contestada pelos adversários da União Federal, interessados em preservar a mais ampla autonomia estadual. A discussão sobre o tema foi desenvolvida por James Madison, autor, ao lado de Alexander Hamilton e de John Jay de *The Federalist*, coleção de 85 artigos de fundo redigidos entre outubro de 1787 e abril de 1788, em defesa do fortalecimento da União norte-americana, contestada pelos partidários de uma Confederação frouxa.

Para defender o princípio federal, cumpria justificar a necessidade de um certo grau de centralização do poder político sem o qual a União seria demasiado vulnerável à ação desagregadora das facções e dos interesses particulares. Foi com essa preocupação presente ao espírito que Madison enfatizou a diferença entre *democracia* e *república*. O argumento gira em torno da ameaça que a “violência das facções” faz pairar sobre o governo popular (*popular government*). Como enfrentar tal ameaça sem ferir o caráter popular do governo? Antes de mais nada cumpre esclarecer o que se entende por *facção*. Madison a define como “[...] um certo número de cidadãos, podendo constituir uma maioria quanto uma minoria no todo, que estão unidos e ativados por algum impulso comum de paixão ou de interesse, oposto aos direitos de outros cidadãos, ou aos interesses permanentes e integrados da comunidade” (MADISON, 1952a: 50).

Para o contratualismo sistemático, rigoroso e radical de Rousseau, a existência de “direitos” de determinados cidadãos não está acima nem fora do alcance da Vontade Geral. Se a maioria do corpo político adotar uma lei iníqua ou torpe, será sinal de que ele se corrompeu. Mas, admitindo-se estar corrompido o corpo político, retorna-se ao estado de natureza, à hobbesiana guerra de todos contra todos, na qual não há direitos, apenas força.

Restrição liberal à soberania popular, a definição de *facção* antecipa a crítica à ditadura da multidão e ao Terror jacobino que iria ser desenvolvida convergentemente por De Maistre e Burke e em

seguida por liberais antidemocratas como Benjamin Constant. Há direitos, estabelecidos por Deus, ditos naturais por se conceber a Natureza como obra de Deus, e/ou consolidados por imemorial tradição, que nenhuma “soberania popular” pode desconhecer nem muito menos abrigar, sob pena de se converter em facção ilegítima.

Evidentemente, para que uma facção possa pretender encarnar a Vontade Geral, é preciso que seja majoritária. Uma facção minoritária, nota Madison, pode convulsionar a sociedade e bloquear a administração, mas será contida institucionalmente pelo princípio republicano de respeito à vontade da maioria. Mas se a maioria for facciosa, não haverá norma republicana que a impeça de “sacrificar à sua paixão ou interesse dominante tanto o bem público quanto o direito dos outros cidadãos” (MADISON, 1952a: 51). Por isso, “proteger o bem público e os direitos privados contra o perigo de tal facção e ao mesmo tempo preservar o espírito e a forma do governo popular, é então o grande objetivo a que se dirigem nossas investigações” (MADISON, 1952a: 51). Os liberais de direita, nos Estados Unidos e alhures, costumam levar a sério apenas a primeira metade do “grande objetivo” de Madison. Importa manter os interesses adquiridos e a “ordem” face a maiorias eleitorais subversivas. Quanto ao “espírito” e à “forma do governo popular”, melhor é sacrificá-las quando o exige a “segurança nacional”... A Madison, porém, sequer ocorre a “solução” liberticida de substituir o governo popular pelo governo militar. A solução que busca deve satisfazer as duas condições indicadas. Como anunciamos acima, ela envolve a distinção entre democracia e república, constituindo portanto umnexo importante na evolução das doutrinas políticas entre Rousseau e a Revolução Francesa.

O argumento de Madison repousa na caracterização da expressão “governo popular” como um *gênero* do qual democracia e república são as espécies. Vale notar que tal expressão, embora praticamente ausente do léxico político da época, tinha atrás de si uma longa tradição, já que constitui a tradução latina (*popularis gubernatio*) do termo grego *demokratia*. Etimologicamente, portanto, democracia e governo (ou poder) popular são sinônimos. Madison, portanto, confere maior extensão a este último, com o objetivo explícito de recusar a democracia (convergindo, neste ponto, com Rousseau) mas não a outra forma de governo popular, a república.

A recusa da democracia retoma os lugares comuns já evocados ao longo do presente estudo e que, em última análise, remetem ao paradigma grego. Como Rousseau e De Jaucourt, Madison, para melhor argumentar, refere-se à “pura democracia”, isto é, “uma sociedade consistindo num pequeno número de cidadãos que se reúnem e administram o governo pessoalmente” (MADISON, 1952a: 51). Um tal regime não dispõe de nenhum antídoto institucional “para os malefícios de facções”. Daí o fato de que “tais democracias sempre têm sido espetáculos de turbulência e confronto” (MADISON, 1952a: 51).

A *república*, porém, proporciona a terapia institucional capaz de debelar o vírus faccioso. Através do “esquema de representação”, isto é, da “delegação de governo” a “um pequeno número de cidadãos eleitos pelos restantes” obteremos “a cura que estamos buscando”. Combinada ao “maior número de cidadãos e maior esfera de território” sobre a qual a república (por oposição à “democracia pura”) pode se estender, a delegação de governo permite que um “corpo escolhido de cidadãos” possa “discernir melhor” (do que a massa do povo) “o interesse verdadeiro de seu país” (MADISON, 1952a: 51-52). O elitismo é explícito. Na terminologia mais rigorosa de Rousseau, Madison está preconizando uma aristocracia, isto é, um governo dos melhores, exatamente como o fará Sieyès, dois anos depois, na Assembléia Nacional Francesa.

Esta distinção terminológica envolve outra que, desde a Antiguidade, os pensadores políticos haviam enfrentado ao perguntar qual a virtude própria de cada forma de governo (ou poder). Designamo-la atualmente pela expressão “espírito de cidadania”. É evidente que a democracia entendida em seu sentido forte de *auto-governo do povo* exige cidadãos virtuosos¹⁰. Exige espírito público de todos e de cada um. Já notamos que a possibilidade de realizar tal exigência é relacionada, pelos pensadores do século XVIII, ao tamanho do povo. Sintomaticamente, não são os revolucio-

nários, não é nem Rousseau nem Robespierre, e sim Madison e outros teóricos federalistas norteamericanos, como ele empenhados em definir as bases jurídico-constitucionais do novo Estado que se tornaria, em boa medida graças a eles, os Estados Unidos da América do Norte que vinculam mais diretamente a determinação quantitativa do povo à qualidade de seu espírito público.

Vimos com efeito que para Madison o governo dos *representantes* do povo (= república) preserva o caráter “popular” das instituições políticas sem incorrer nos vícios do facciosismo. Em artigo posterior do *Federalist*, retoma o lugar comum topográfico para enfatizar que só a *representação* pode romper os limites estreitos da democracia: “[...] numa democracia o povo se reúne e exerce o governo em pessoa: numa república... por seus representantes e agentes. Uma democracia, por conseguinte, estará confinada a um lugar pequeno. Uma república pode se estender a uma larga região” (MADISON, 1952b: 60).

Mostraremos mais adiante que também Joseph de Maistre, ideólogo de choque da contra-revolução aristocrática, sustenta que a probabilidade de vigência do espírito público é condicionada nas democracias pela quantidade dos cidadãos. Mas, de acordo neste ponto com seus odiados compatriotas revolucionários, entende esta relação como *inversamente proporcional*: quanto menor for o número dos cidadãos, maior será a probabilidade de que tenham espírito público. Já para Madison a relação é *diretamente proporcional*: o espírito público encontra melhores condições de vigência numa vasta população distribuída por um largo território, em que as tendências facciosas se neutralizam umas às outras e o mecanismo da representação permite selecionar os melhores cidadãos para as funções governamentais (que no léxico dos federalistas inclui tanto o poder de legislar quanto o de administrar).

Obviamente, nenhuma das duas posições é sociologicamente neutra. Ao restringir o espírito pú-

¹⁰ Durante a mobilização cívica de 1992 contra a quadrilha da Casa da Dinda (F. Collor, P.C. Farias e asseclas), prosperou junto aos ignorantes e aos tolos, que são muitos (se não o fossem Collor não teria sido eleito presidente, nem portanto teria sido preciso destitui-lo), a fórmula *pela ética na política* e, na trilha desta, a distinção entre indivíduos *éticos* e *aéticos*. Soberba estultice liberalóide! O conceito de *aético* é

vazio como o cerebelo em que se engendrou. Mesmo os mais truculentos bandidos têm sua ética (por exemplo, nas celas, estupram os estupradores de crianças). Al Capone tinha a sua, como o resto dos mafiosos. Ética calhorda e retrógrada, mas regendo a vida e a morte de seus membros. Até Roberto Campos tem sua ética (educação e saúde são para quem pode, não para quem quer).

blico aos povos pequenos, De Maistre queria confirmar a necessidade de um regime coercitivo (a monarquia de direito divino) para os povos grandes. Ao restringi-lo aos povos grandes, Madison pretendia provar a necessidade de um Estado federal sobrepondo-se às pretensões autonomistas dos partidários de uma Confederação frouxa. Tal é o sentido do esclarecimento semântico em que critica “[...] o artifício de alguns consagrados autores cujos escritos têm exercido notável influência na formação do moderno paradigma de opiniões políticas. Por serem súditos de monarquias, absolutas ou limitadas, tentaram acentuar as vantagens e obscurecer os males destas formas, colocando-as em confronto com os vícios e defeitos da forma republicana e criticando como exemplos desta as turbulentas democracias da antiga Grécia e da moderna Itália. Debaixo desta confusão de nomes, foi tarefa fácil transferir para uma república observações aplicáveis apenas a uma democracia” (MADISON, 1952b: 60).

Não é pois a *república* e sim a *democracia* que só pode funcionar em escala micro-política. Por trás desta restrição à primeira vista meramente quantitativa, perfila-se entretanto, uma desqualificação: os microestados da antiga Grécia e da moderna Itália viviam na turbulência das facções. Com uma clareza que faltará a seus epígonos, Madison rejeita, por conseguinte, a *democracia* em nome da *república*, isto é, rejeita o governo do povo em nome do governo dos representantes do povo. Inscreve-se assim entre os fundadores da tradição liberal, aquela mesma que, contra Montesquieu e o parlamentarismo britânico, Rousseau denunciara insistindo em que a Vontade Geral não se representa.

A discussão em torno da categoria da *representação política* deixa claro o caráter centrista das concepções de Madison e portanto dos federalistas norte-americanos no cenário ideológico do final do século XVIII, polarizado entre jacobino-rousseauístas revolucionários e monarquistas contra-revolucionários. Herdeiros e continuadores da mais característica instituição política da ex-metrópole britânica, a representação legislativa, os federalistas norte-americanos depuraram-na de seus restos feudais (a Câmara dos Lordes) e da monarquia para fundar o regime que na terminologia atual classificamos como presidencialismo liberal-democrático. Juntamente com a *separação, interpenetração e controle recíproco dos poderes*, a *representação* constitui princípio institucional fundamental

e portanto característico do liberalismo. Compreende-se assim que tenha sido rejeitada tanto pelos contra-revolucionários (para os quais o “princípio gerador” da ordem social é a soberania de direito divino) como para os revolucionários (para os quais a soberania popular é una e intransferível). Assim, para De Maistre, como veremos mais adiante, a noção de representação política sequer pode ser levada a sério. Ele abre, com efeito, o *Étude sur la souveraineté* ironizando o princípio de que o povo exerce a soberania através de seus representantes. É soberano *quem exerce* a soberania, na República Francesa algumas centenas de deputados e não duas dezenas de milhões de indivíduos (DE MAISTRE, 1884: 311-312).

Rousseau tampouco acreditava em *governo* democrático. Mas *governo*, para ele, era a execução das leis. Não é em executá-las, mas em defini-las, que se manifesta a soberania. E esta, para ele, é atributo inalienável do corpo dos cidadãos. Ora, são as leis que determinam o “bem comum” e o “interesse verdadeiro” do país. Madison, que designa indiscriminadamente por “governo” tanto a definição quanto a execução das leis, considera bom que representantes da vontade do povo queiram o bem do povo no lugar do povo. É a tradição do parlamentarismo britânico, elogiada por Montesquieu e condenada por Rousseau.

V. O DEBATE ENTRE LIBERAIS E DEMOCRATAS NA ASSEMBLÉIA CONSTITUINTE DE 1789

A tomada da Bastilha pelo povo parisiense, maior efeméride do calendário político francês e evento fundante da história política moderna¹¹, foi precedida, naquele mesmo ano de 1789, por outros acontecimentos decisivos, embora menos espetaculares. O primeiro em data ocorreu a 24 de janeiro, quando o rei Luís XVI definiu as regras eleitorais para a convocação dos Estados gerais da França. O simples fato de convocá-los carac-

¹¹ Em que pesem tentativas de historiadores neoliberais para edulcorar as condições carcerárias da prisão-símbolo do absolutismo monárquico e banalizar a célebre jornada de 14 de julho de 1789. Cf. por exemplo *Cidadãos* de Simon Schama (1989), cujos argumentos no sentido de mostrar que a Bastilha não era tão terrível assim lembram os de políticos da extrema direita brasileira, como Paulo Maluf, que justificam as sórdidas condições carcerárias em nosso país observando que os presos não merecem hotéis de cinco estrelas.

terizava uma notável ruptura política. Eles se haviam reunido pela última vez em 1614!

Este longo intervalo de 175 anos correspondera à consolidação, apogeu e declínio da monarquia absoluta *de direito divino*. A centralização do poder político progrediu a passos de gigante graças ao cardeal de Richelieu, que no exercício do poder por trás do trono de Luís XIII deu o impulso decisivo para a domesticação da nobreza feudal e a instalação da máquina administrativa do Estado absolutista e ao cardeal de Mazarin, que tendo assumido a regência durante a minoridade de Luís XIV, venceu a *Fronde* aristocrático-feudal, legando ao futuro *Roi Soleil* um poder político centralizado o bastante para que o monarca pudesse, sem risco de ser desmentido, proclamar lapidarmente: *l'État c'est moi*. Seu sucessor, Luís XV, também personificou o poder estatal, mas sem a mesma legitimidade: a projeção do espírito das Luzes sobre o nebuloso princípio do poder divino dos reis corroeu lenta mas inexoravelmente seus fundamentos.

Os detentores do poder absoluto só em situações excepcionais consentem em convocar assembleias deliberantes: o risco é grande de que elas pretendam deliberar em última instância e portanto relativizar o absolutismo. Mesmo porque na falta de uma Constituição escrita, a eficácia das normas consuetudinárias está na razão direta da legitimidade da ordem vigente. Ora, em 1788, as instituições da monarquia francesa estavam em crise. Tanto assim que para convocar os *Estados Gerais*, Luís XVI teve antes de resolver uma questão preliminar decisiva, a saber o critério de representação de cada um dos três estados do Reino (nobreza, clero e *terceiro estado*). Do entrechoque de manobras e pressões opostas, de um lado dos aristocratas de espada, de toga, de chapéu cardinalício ou anel episcopal, que, coerentes com as origens feudais do liberalismo, queriam limitar em proveito próprio os reais poderes e do outro lado da burguesia (banqueiros, negociantes, letrados ilustrados etc.), que queria voz no capítulo, resultou uma decisão revolucionária, adotada pelo Conselho do Rei reunido em Versailles a 27 de dezembro de 1788: o *Terceiro Estado* disporia do mesmo número de deputados que as duas outras *ordens* reunidas (nobreza e clero)¹². Foi esta, para recorrer a uma velha imagem, a pequena fenda

por onde se precipitaria, caudalosa, a imensa massa d'água que arrebitaria a barragem.

Do processo que conduziu à metamorfose do *Terceiro Estado* em Assembleia Nacional, bastará evocar os lances decisivos. Desde a abertura dos trabalhos, a 5 de maio de 1789¹³, o rei deu claramente a entender que as deliberações e votações efetuar-se-iam *segundo as ordens*, isto é, cada um dos três *estados* ou *ordens* funcionaria como uma câmara separada. Evaporar-se-iam assim as conquistas obtidas pela burguesia no regulamento das eleições dos *Estados Gerais*. Mas com audácia revolucionária, os deputados burgueses fincaram pé, assumindo no dia 6 de maio a auto-designação de *deputados das Comunas* e reiterando o princípio *um homem, um voto*. A aristocracia recusou-se, por 141 votos contra 47 e o clero por 133 a 114 (maioria apertada, como se vê), a aceitar tal decisão. Diante do impasse, Sieyès propôs a seus colegas no dia 15 de junho o abandono da idéia mesma de *Estados Gerais*. Sua moção foi aprovada. Por esmagadora maioria os deputados do *Terceiro Estado* proclamaram-se *Assembleia Nacional*. Luís XVI reagiu cassando tal decisão e mandando lacrar as portas da sala *des Menus* onde os deputados burgueses se reuniam. Sem se intimidar, eles encontraram aberta ali perto a sala do *Jeu de Paume*. Lá, naquele dia 20 de junho de 1789, prestaram com grandioso entusiasmo o célebre juramento coletivo de “*nunca se separar e reunir-se em todo lugar em que o exigirem as circunstâncias até que a Constituição seja estabelecida e consolidada sobre sólidos fundamentos*”. Menos de um mês depois, o povo parisiense tomou e destruiu a Bastilha, símbolo detestado do absolutismo.

fustigada pela oposição aristocrática, pensava encontrar meios de sobrevivência na convocação dos Estados Gerais. Mas, atacada em seu princípio absolutista ao mesmo tempo pela aristocracia, que pretendia, através do retorno ao que ela acreditava ser a antiga constituição do reino, participar do governo e pelos partidários das idéias novas que queriam que a nação dispusesse do direito de fiscalizar a administração do Estado, a monarquia não dispunha de nenhum programa de ação preciso. A reboque dos acontecimentos, sem conseguir controlá-los, escorregou, de concessão em concessão, até a Revolução” (SOBOUL, 1972: 95).

¹³ Na passagem que segue apoiamos-nos em SOBOUL, 1972: 106 e ss.

¹² Albert Soboul (1972) assim sintetiza a dinâmica que conduziu a esta ruptura de alcance revolucionário: “A monarquia francesa, às vésperas da bancarrota,

Entre julho e outubro de 1789 a revolução política aprofundou-se em revolução social, principalmente agrária e anti-feudal e o poder, mais exatamente a luta pelo poder, se concentrou na Assembléia Nacional Constituinte. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 26 de agosto de 1789, em particular no artigo 6º que se abre com o princípio de que “*a lei é a expressão da vontade geral*” consagrou as idéias de Rousseau.

Obviamente, porém, não eram seus escritos a única referência teórica presente ao espírito dos tribunos da Assembléia Constituinte, em seguida da Legislativa e enfim da Convenção Nacional. Muitas outras doutrinas, a começar pela de Montesquieu e todas aquelas provindas do movimento das Luzes e da Enciclopédia, bem como da Independência norte-americana pesaram no curso dos debates.

Desde o início do processo revolucionário a palavra *democracia* aparece fortemente valorizada. Reivindicam-na ampla gama de tendências em luta. Surgem jornais e outras publicações com o título *O Democrata*, dentre os quais *O Democrata ou o Amigo das Leis* (sete números publicados no ano III) e *O Democrata, jornal político e literário* (dezoito números publicados no ano V). Até mesmo os monarquistas houveram por bem publicar, no refluxo que seguiu a queda dos jacobinos, o jornal *O Democrata ou O Defensor dos Princípios* (trinta e dois números publicados no ano VII; foi fechado pelo golpe de Estado do 18 frutidor).

Mesmo quando a *palavra* democracia não ocupava o centro do debate, era em torno das categorias que constituem o cerne mesmo da problemática tematizada por Rousseau e re-elaborada por seus discípulos e por seus adversários, que se travavam as grandes disputas sobre a natureza das instituições a serem construídas no lugar daquelas do *Ancien Régime*. Em setembro de 1789, dois meses após a queda da Bastilha, logo ao se abrir na Assembléia Nacional o debate a respeito dos princípios fundamentais que deveriam caracterizar a Constituição, enfrentaram-se duas concepções da soberania e da representação¹⁴.

Uma, exposta por Pétion na sessão de 5 de setembro de 1789 da Assembléia Constituinte, sustentava, na reta linha das concepções de Rousseau, que “os membros do Corpo legislativo são mandatários; os cidadãos que os escolheram são mandantes: assim, estes representantes estão submetidos à vontade daqueles de quem receberam sua missão e seus poderes” (ARCHIVES Parlementaires, s.d.: 581 e ss.).

Sieyès incumbiu-se de defender a tese oposta na sessão de 7 de setembro. Após criticar aqueles que, servindo-se de “distinções e de confusão”, querem fazer crer que “a nação possa falar de alguma outra maneira que não seja por seus representantes”, adverte que os “falsos princípios” (do rousseauiano Pétion) irão “fragmentar, dilacerar a França numa infinidade de pequenas democracias [...]” (ARCHIVES Parlementaires, s.d.: 581 e ss.). A França “não é uma coleção de Estados, mas um todo único [...]” (ARCHIVES Parlementaires, s.d.: 581 e ss.). É curioso notar que Sieyès, nesta condenação do preceito rousseauiano de que a soberania é atributo inalienável da Vontade Geral, se serve de um argumento ao qual os jacobinos serão sensíveis, o da preservação da unidade nacional.

De qualquer modo, o que estava em jogo, em setembro de 1789, era a legitimidade da Assembléia Nacional e portanto, no plano dos princípios político-filosóficos, a legitimidade da representação nacional. Para fundamentá-la, Sieyès invoca também, “*avant la lettre*” o argumento das “elites políticas”: “Os cidadãos podem depositar sua confiança em qualquer um dentre eles. É para a utilidade comum que escolhem para si *representantes bem mais capazes do que eles próprios* de conhecer o interesse geral [...]” (ibidem, grifos nossos). Sem dúvida, há “outra maneira” de exercer o próprio direito à formação da lei, a saber, “contribuir [*concourir*] pessoalmente para fazê-la”. Esta “contribuição imediata” (*concours immédiat*) caracteriza “a verdadeira democracia”. Já o “governo representativo” corresponde à “contribuição mediata” (*concours médiat*) dos cidadãos. “A diferença entre estes dois sistemas políticos é enorme”, mas não deve haver hesitação na escolha do mais conveniente: “A muito grande maioria [*pluralité*] de nossos concidadãos não dispõe nem de instrução nem de ócio bastante para querer se encarregar diretamente das leis que devem governar a França”. Por isso, “nomeiam seus representantes”. Como este é o critério da maioria, “os homens esclareci-

¹⁴ No essencial, as observações que seguem a respeito do debate entre Pétion e Sieyès na Assembléia Constituinte foram sugeridas num curso de Maurice Duverger, na Universidade de Paris I, no ano letivo de 1972-1973.

dos devem se submeter a ele, tanto quanto os outros”. Num país “que não é uma democracia [e a França não poderia sê-lo] o povo só pode falar, agir, por meio de seus representantes” (ARCHIVES Parlementaires, s.d.: 592).

Assim Sieyès, para negar que a França *pudesse* ser democrática, serve-se no essencial dos dois argumentos invocados por Madison para demonstrar a mesma impossibilidade em relação aos Estados Unidos: a democracia só é possível em país bem pequeno e por isso mesmo o governo só pode ser bem exercido pelos *representantes do povo*.

Não se pode pedir a um discurso parlamentar o rigor de um tratado filosófico. Sieyès confunde, em sua defesa da representação política, a atividade soberana de legislar e a atividade governamental de executar as leis. Rousseau certamente concordaria que o povo francês não podia governar diretamente a França. Mas jamais admitiria que os termos do “contrato social” que deveria reger o corpo político dos cidadãos franceses libertados dos grilhões do absolutismo monárquico fossem obra exclusiva de uma assembléia de “representantes” ou “deputados”. E o que estava em jogo nos debates da Assembléia Nacional não era o governo da França (Luís XVI, de resto, ainda era rei da França, embora não mais governasse nem legislasse “*selon son bon plaisir*” e “*par la grâce de Dieu*”), mas exatamente a constituição política do povo francês no momento em que deixava de ser um “povo de escravos”. Politicamente, portanto, a questão era: o *Tiers État*, transformado, por força do juramento do *Jeu de Paume* e sobretudo, por força da tomada da Bastilha, em Assembléia Nacional, estava ou não legitimamente investido de poderes constituintes? Pétion, com a minoria “rousseauiana” respondia que não; Sieyès, com a maioria “moderada”, respondia que sim.

Notamos que no léxico dos anos 1790, até mesmo em publicações contra-revolucionárias, o termo *democracia* colocou-se no centro do debate político. Através destes usos — e, no caso dos monarquistas abusos — do termo, estavam obviamente em questão as instituições do regime instaurado graças à tomada da Bastilha. No campo anti-absolutista opunham-se, no essencial, duas respostas a esta questão: a dos que mais tarde seriam chamados de liberais e a dos que já então se consideravam democratas, embora se auto-designassem principalmente como “revolucionários”. A evolução política do processo revolucionário

iniciado com a derrubada da Monarquia Absoluta “*de droit divin*” e encerrada, quinze anos e seis Constituições depois, com a instituição do regime imperial, correspondeu, em larga medida, à evolução da correlação de forças entre liberais e democratas: aqueles predominaram entre 1789 e 1792 e entre 1794 e 1797¹⁵; estes entre 1792 e 1794 e, em termos de corrente de opinião, entre 1797 e 1799¹⁶.

VI. DA CONSTITUIÇÃO MONÁRQUICA À REVOLUÇÃO DEMOCRÁTICA

Em sua juridicamente abstrata concisão, os textos das seis Constituições que se sucederam na França entre 1791 e 1804 (notadamente as quatro primeiras, já que as de 1802 e 1804 constituíram apenas os dois degraus que separavam Bonaparte da coroa imperial), oferecem um sólido e claro registro da evolução doutrinária e institucional da Revolução Francesa. O significado de uma Constituição, entretanto, determina-se não somente por seu texto, mas principalmente pela dinâmica política de que resulta e em que se inscreve. No ciclo revolucionário desencadeado em 1789, as Constituições vigoraram na prática antes de serem formalmente promulgadas e foram também abrogadas na prática antes de serem substituídas. Assim, a Constituição monárquica de 1791 havia começado a ser aplicada com a queda da Bastilha mas tornou-se inoperante no primeiro semestre de 1792, face à agressão contra-revolucionária, apoiada pelo Império austríaco e pela Prússia.

Recapitulemos os fatos. Na calada da noite de 20 de junho de 1791, disfarçado de *valet de chambre*, Luís XVI em companhia de sua real família e alguns áulicos mais íntimos deixou o palácio das Tuileries para juntar-se às forças do marquês de Bouillé, que preparara a junção do rei trânsfuga com o exército austríaco. Capturado pelos patriotas em Varennes na manhã de 22 de junho, o fugitivo foi melancolicamente reconduzido a Paris, onde entrou na noite do dia 25 “em ambiente de silêncio mortal, entre duas fileiras de solda-

¹⁵ Isto é, da queda de Robespierre à queda do segundo Diretório, no 30 prairial ano VII (18-6-1799).

¹⁶ Entre 1797 e 1799, os Jacobinos, mais exatamente, os Neo-Jacobinos reativaram a dinâmica revolucionária travada em 1794-1795. Mas não lograram colher os frutos de sua vitória sobre o Diretório moderado: foram atropelados pelos partidários do Executivo forte, como estes o seriam por Bonaparte.

dos [...]. Foi o cortejo fúnebre da monarquia” (SOBOUL, 1972: 183). Entretanto, embora tenha desacreditado Luís XVI e a monarquia junto à opinião popular, a “fuga de Varennes” aprofundou as divisões no campo anti-absolutista. Para organizar a salvação da Monarquia, Barnave e o Marquês de La Fayette (aristocrata liberal e herói da guerra de Independência norte-americana), à frente de seus seguidores, deixaram o *Clube dos Jacobinos*, formando o *Clube dos Feuillants*¹⁷. Enquanto a esquerda, notadamente o Clube dos Cordeliers¹⁸, exigia, em vão, que a Assembléia Constituinte proclamasse a República, os monarquistas e os “moderados” em geral inventavam a ficção do “rpto do rei” (SOBOUL, 1972: 184).

No dia 17 de julho, os partidários da República mobilizaram o povo parisiense para uma grande jornada cívica no *Champ de Mars* em que se coletariam assinaturas para a petição exigindo da Constituinte a destituição do rei fujão. Uma provocação deu pretexto à Guarda Nacional, composta exclusivamente de elementos burgueses sob o comando do Marquês de La Fayette, para atirar sem aviso prévio nos manifestantes. A *fusillade du Champ de Mars* matou no ato cerca de cinquenta pessoas e serviu de prelúdio a um vasto movimento de repressão contra a esquerda. Contrariamente ao que sugere o revisionismo historiográfico dos reacionários Furet, Schama e consortes, não foram os Jacobinos, não foi o grupo ligado a Robespierre, não foram os revolucionários mais avançados, que desencadearam a dinâmica sanguinária que desembocou no Terror. O que não exige, evidentemente, a responsabilida-

¹⁷ Assim chamado por se reunir num convento da ordem dos *Feuillants*. Como se vê na próxima nota, também os *Jacobinos* e os *Cordeliers* passaram à História com o nome tomado ao convento onde se reuniam.

¹⁸ Fundada no início de 1790, alguns meses depois do *Clube dos Jacobinos*, a *Sociedade dos Amigos dos Direitos do Homem e do Cidadão*, reunia-se num convento confiscado aos Franciscanos, também chamados *Cordeliers*. Por isso tornou-se conhecida como *Clube dos Cordeliers*. (Vale notar que também os *Jacobinos* foram assim chamados por se reunirem num convento tomado aos Dominicanos, ditos Jacobinos na França de então; o nome oficial do clube revolucionário que formaram em dezembro de 1789 era *Sociedade dos Amigos da Constituição*). Danton, Hébert, Marat e Desmoulins foram membros do *Clube dos Cordeliers*.

de da esquerda pelos rios de sangue que correram mais tarde através das canaletas da guilhotina.

A 30 de setembro de 1791, a Assembléia Constituinte, após anistiar Luís XVI e reconduzi-lo à chefia do Executivo, concluiu sua obra legislativa sob aclamações dos monarquistas. Do outro lado, os partidários da República e da democracia prestaram vibrante homenagem a Robespierre e a Pétion. No dia seguinte, a Assembléia Legislativa tomou posse, em tese por dois anos, mas de fato só até 20 de setembro de 1792. Durante este período, o debate político concentrou-se crescentemente, à medida em que a agressão militar austro-prussiano se concretizava, no dilema guerra ou paz.

Em junho de 1792, Luís XVI havia utilizado seu poder constitucional de veto para bloquear projetos de lei da Assembléia visando a reforçar a defesa da França, invadida pelos exércitos das monarquias absolutistas européias. Uma grande manifestação popular convergiu, no dia 20 de junho (terceiro aniversário do Juramento do *Jeu de Paume* e primeiro da fuga frustrada de Luís XVI) dos *faubourgs* até a Assembléia Legislativa e o Castelo das Tuileries, mas Luís XVI embora tenha aceito envergar o boné vermelho e beber à saúde da Nação, recusou-se a retirar os vetos contra as leis necessárias à defesa da pátria. Não havia acordo possível entre a Assembléia, que exigia energias e urgentes medidas de mobilização para defender a França e Luís XVI, que se servia de seu poder de veto para bloqueá-las. No início de julho, o exército prussiano comandado pelo duque de Brunswick e o dos aristocratas emigrados, comandado pelo príncipe de Condé, haviam penetrado em território francês. Na tribuna do Clube dos Jacobinos diversos oradores, inclusive Robespierre, silenciaram divergências para enfatizar a gravidade da hora. O jacobino Brissot, após caracterizar com firme clareza a natureza do confronto (*é à revolução, à declaração de direitos, à soberania nacional que os tiranos declaram guerra*) convenceu a Assembléia a proclamar: *la patrie est en danger*.

Foi neste clima de exaltação, incerteza e temor que a nova vaga de mobilização popular retomou todo seu ímpeto. Mobilização no duplo sentido, político e militar: defesa da Revolução e defesa do solo pátrio. A 29 de julho Robespierre denunciou o conluio da Corte com “os intrigantes da Legislativa”. A 1º de agosto, o duque de Brunswick lançou

um manifesto avisando que quem resistisse às suas forças seria sumariamente executado e que se o “menor ultrage” fosse cometido contra a família real, “a vingança” seria “exemplar e inesquecível”; Paris sofreria “uma execução militar e uma subversão total” (sic). Longe de intimidar o povo, a ameaça o exasperou. No dia 10 de agosto uma insurreição nacional assegurou o triunfo dos revolucionários.

Constatado na prática, pelo povo armado, o fracasso da Constituição de 1791, impunha-se o apelo ao poder constituinte dos cidadãos. Convocou-se assim nova assembleia constituinte, dita *Convenção*, eleita pelo sistema instituído na Constituição de 1791, com a notável diferença de que ficou abolida a distinção entre cidadão ativo e cidadão passivo e portanto estabelecido o sufrágio universal no lugar do censitário¹⁹. Entretanto, não mais de 10% dos eleitores, “os mais revolucionários”, participaram do sufrágio (GODECHOT, 1979: 69-70). Logo em sua primeira reunião, no dia 21 de setembro de 1792, a *Convenção Nacional* decretou que: 1º “Só pode haver Constituição se ela for aceita pelo povo”; 2º “as pessoas e as propriedades estão todas sob a salvaguarda da Nação”. Um segundo decreto, de 21-22 de setembro, declarou “por unanimidade que a monarquia (*royauté*) está abolida na França”. Um terceiro, enfim, de 25 de setembro, que “a República francesa é una e indivisível”.

Faltava redigir a nova Constituição. De início, predominou na Convenção Nacional a tendência moderada, dita *girondine* (porque seus dirigentes provinham majoritariamente da Gironda) ou *brissotine* (de Brissot). Tanto que no *Comité de constitution* de nove membros, encarregado de dirigir os trabalhos da Convenção, só Danton, que a jornada de 10 de agosto erigira em principal chefe revolucionário, representava a extrema-esquerda,

¹⁹ A Constituição de 1791, com efeito, estipulava na Secção II (*Assemblées primaires. Nomination des électeurs*) do Capítulo primeiro (*De l'Assemblée Nationale Législative*) do Título III (*Des pouvoirs publics*) que comporiam as Assembleias primárias, encarregadas de escolher as Assembleias eleitorais que por sua vez escolheriam os representantes da Nação, os *cidadãos ativos*, que entre outras condições, deveriam “pagar [...] uma contribuição direta igual a pelo menos três jornadas de trabalho, apresentando a quitação”.

dita *Montanha* (porque os deputados que a integravam sentavam-se nos bancos mais elevados). Dramaticamente perturbados pela mobilização patriótica em defesa da França revolucionária atacada pelas monarquias absolutistas austro-prussianas e pelos aristocratas exilados, interrompidos e crispados durante o processo de Luís XVI, os trabalhos constituintes só se aceleraram após a execução do Rei (21 de janeiro de 1793).

A despeito do prestígio crescente dos *montagnards*, cujo centro político, o *Clube dos Jacobinos*, tornara-se o principal foro de elaboração das idéias revolucionárias, coube a um *girondino*, o eminente filósofo Condorcet, elaborar o projeto de Constituição aprovado pelo *Comité da Convenção*. Era um texto bem longo²⁰, composto de 402 artigos precedidos de um preâmbulo. Combinava um Executivo centralizado (composto de sete ministros e um secretário, eleitos pelo sufrágio universal) a um forte poder comunitário na base (as *Assembleias primárias*, órgãos permanentes, compostos de 400 a 900 cidadãos, que concentravam a atividade política nas zonas urbanas e rurais). O conteúdo incontestavelmente democrático do projeto era contrabalançado por duas salvaguardas moderadoras, de clara inspiração liberal. A primeira, que seria mais tarde amplamente utilizada nos Estados Unidos e alhures, consistia num novo recorte das comunas de maneira a enfraquecer eleitoral e politicamente os *sans-culotte* em proveito dos camponeses. A segunda, em conferir ao Executivo o mesmo grau de autoridade política que ao Legislativo: eleitos ambos pelo sufrágio universal e estritamente independentes um do outro, não haveria outra solução a um confronto entre ambos além da força (GODECHOT, 1979: 71).

VII. ROBESPIERRE E A CONSTITUIÇÃO DE 1793

No *Clube dos Jacobinos*, Maximilien Robespierre, já então o dirigente de maior influência no campo revolucionário, apresentou, a 21 de abril de 1793, o projeto de uma nova *Declaração de direitos*, que embora considerando “a igualdade de bens uma quimera” e nesta medida marcando o limite entre a consciência revolucionária da burguesia democrática e o socialismo utópico, recusa-

²⁰ Sintetizamos aqui a exposição de GODECHOT, 1979: 70-73.

va-se a incluir a *propriedade* entre os direitos *invioláveis e sagrados* do homem e do Cidadão. Em vez disso, neles incluía o *direito ao trabalho e à assistência*, justificando: “A sociedade é obrigada a prover à subsistência de todos os seus membros, seja proporcionando-lhes trabalho, seja assegurando meios de subsistência àqueles que não estão em condição de trabalhar. O auxílio indispensável a quem carece do necessário é uma dívida de quem possui o supérfluo” (ROBESPIERRE *apud* GODECHOT, 1979: 72).

A 2 de junho de 1793, apoiada nas ruas de Paris por uma insurreição dos *sans-culotte*, a Montanha assumiu o controle da *Convenção Nacional* que, três semanas depois, a 24 de junho, promulgou a nova Constituição, precedida de uma também nova *Declaração dos direitos naturais e imprescindíveis do homem e do cidadão*. Relativamente à Declaração de 1789 e à Constituição de 1791, que haviam colocado na cúpula do sistema ético-jurídico o valor *liberdade* o texto constitucional de 1793 reservou esta posição eminente ao valor *igualdade*. Correspondentemente a esta diferente hierarquia de valores, os precursores do liberalismo (predominantemente aristocratas ou membros do “terceiro estado” favoráveis à monarquia constitucional, isto é, a uma revolução burguesa limitada à abolição do absolutismo monárquico e dos privilégios feudais) consideravam, no espírito do *Espírito das leis*, a separação e limitação recíproca dos poderes como a pedra angular de sua construção jurídico-constitucional, enquanto os democratas revolucionários faziam repousar seu sistema no princípio da soberania popular.

A *soberania popular* tornou-se com efeito o princípio fundamental das instituições francesas, corporificando-se no exercício do poder político, da base social à cúpula do Estado, por assembleias de cidadãos. A divisão de poderes preconizada por Condorcet cedeu lugar ao poder do “povo soberano”. Algumas propostas importantes dos Girondinos foram entretanto absorvidas pelos constituintes. Assim, a *propriedade* contra a opinião de Robespierre, acabou sendo incluída, em quarto lugar, na Declaração de direitos.

O primado da igualdade sobre a liberdade no sistema de valores da Constituição democrática corresponde, no plano dos princípios constitucionais, à organização do poder político em assembleias de cidadãos na base e em assembleias de deputados, formando o Corpo Legislativo, que

elege e controla estreitamente o Conselho executivo. O poder é um só, o do “povo soberano”. Todas as funções, representativas, administrativas ou judiciárias em que se particulariza o exercício da soberania e do governo são eletivas e as eleições são anuais. A democracia, como *poder do povo*, encontra neste texto constitucional sua expressão a mais conseqüente, conforme a definição de Robespierre em discurso do 5 de fevereiro de 1794 feito na Convenção Nacional em nome do *Comité de Salut Public*: “a democracia é um regime onde o povo soberano, guiado por leis que são sua obra, faz por si mesmo tudo aquilo que pode fazer bem feito e por delegados tudo aquilo que não pode fazer por si mesmo” (ROBESPIERRE, 1974: 113).

A idéia mesma da separação de poderes está ausente nesta concepção, cuja inspiração rousseauiana é evidente (sobretudo na fórmula “guiado por leis que são sua obra”). Robespierre, entretanto, ultrapassa o mestre na medida em que considera que o mais importante não é determinar o grau de pureza semântica do termo democracia, nem constatar que o grau de probabilidade de realização de uma democracia pura é inversamente proporcional ao tamanho da comunidade política, e sim recuperar em sua plenitude a carga semântica de um termo que já se tornava um “valor universal” e, em todo caso, certamente, um ideal revolucionário universal. Não se contenta com a separação abstrata entre Soberania e Governo, entre Legislar e Executar, mas pensa-os também em sua unidade numa situação concreta. A democracia é um “estado”²¹ em que o povo exerce o máximo de poder e só transfere a seus *delegados* (não há de ser por acaso que evitou o termo *representantes*) aquelas funções políticas que não pode exercer diretamente. Quanto ao fundo, o avanço relativamente a Rousseau é que, enquanto para este não é bom que o povo, que faz a lei, a execute, para o dirigente jacobino é bom que o povo faça por si próprio *tudo* que puder fazer. Formalmente, de resto, Robespierre rompe com a doutrina de Rousseau, ao declarar, no mesmo discurso à

21 Ainda que o termo *regime* nos pareça melhor para dar conta da *nuance* semântica com que Robespierre se serve do termo *état* neste contexto, mantemos a tradução *estado* por respeito ao que está escrito no texto.

Convenção²² que o único “governo” capaz de realizar os “prodígios” da Revolução é o governo “democrático ou republicano”. E acrescenta: “estas duas palavras são sinônimas, malgrado os abusos da linguagem vulgar, já que a aristocracia não é mais republicana [*“n’est pas plus la république”*] do que a monarquia” (RO-BESPIERRE, 1974: 113). Não será inútil lembrar que, para Rousseau, *república, coisa pública*, não são sinônimos de democracia, mas designam “todo Estado regido por leis, qualquer que possa ser sua forma de administração [...] já que só então o interesse público governa e a coisa pública é alguma coisa” (ROUSSEAU, s.d.: 263).

O alcance teórico desta ruptura aparece em sua plenitude se considerarmos que afeta a única concordância notável entre as doutrinas constitucionais de Montesquieu e de Rousseau, a saber a separação entre o Legislativo e o Executivo. Sem dúvida, o estatuto teórico desta separação difere profundamente nos dois filósofos políticos: não há em Rousseau um *problema* da separação de poderes, já que a Soberania é a Vontade Geral. Não há tampouco limitação recíproca dos poderes, já que não há “poderes” para Rousseau, mas a Lei e sua Execução. Mas estas estão explícita e sistematicamente separadas, não sendo, de resto, como vimos, desejável que quem faz as leis as execute. Ao identificar democracia e república, Robespierre dissolve a separação entre governo e soberania e enfatiza o poder do povo em sua unidade. Tal é o sentido da passagem de seu discurso que precede imediatamente sua acima referida definição de democracia. Antes de dizer o que ela é, enfatiza que ela “*não é um estado onde o povo, continuamente reunido, resolve ele próprio todos os assuntos públicos, nem, menos ainda, onde cem mil frações do povo, por medidas isoladas, precipitadas e contraditórias, decidiriam da sorte de toda a sociedade: tal governo nunca existiu e só poderia existir para levar o povo de volta ao despotismo*” (ROBESPIERRE, 1974: 113).

Responde assim àqueles que, como Sieyès, para justificar a transferência do poder aos *representantes* da nação, assimilam democracia ao esfacelamento do corpo político. Recusa na prática tal assimilação, assumindo, com sua lúcida

e inquebrantável energia, o ponto de vista da Vontade Geral, que é exatamente o contrário do anarquismo diletante. Dois séculos depois, permanece atual sua concepção revolucionária da democracia como a forma do Estado em que o poder é exercido pelo povo e pelos partidos que representam o consenso majoritário do povo. Na fórmula lapidar de Gramsci, a curta ditadura de Robespierre representou o apogeu da *aliança da burguesia revolucionária e do campesinato*.

VIII. A ESTABILIZAÇÃO THERMIDORIANA NO PLANO CONSTITUCIONAL

A situação revolucionária de 1793 propiciou a aprovação de uma Constituição revolucionária, mas não sua concretização como ordem política efetiva da sociedade francesa. Diante da agressão dos exércitos da velha ordem monárquico-feudal européia, apoiados (na Vendéia, notadamente) pela contra-revolução interna, impunham-se medidas enérgicas de mobilização para a defesa nacional, que os Jacobinos aplicaram com férrea determinação e com o zelo implacável que alimentou a guilhotina. Para tanto, o governo revolucionário provisório oriundo da insurreição de 2 de junho assumiu poderes abertamente ditatoriais, concentrados, através de uma série de decretos adotados durante o 2º semestre de 1793, em dois “comitês de governo”, o de *Salut Public* e o de *Sûreté générale*.

Robespierre foi derrubado em 9 thermidor ano II, mais prosaicamente no dia 27 de julho de 1794. Esta data marca o ponto de inflexão da dinâmica revolucionária desencadeada em 1789. O significado da inflexão thermidoriana salta aos olhos quando comparamos a definição de cidadão nas Constituições de 1793 e de 1795. O artigo 4 da Constituição jacobina estipulou que: “Todo homem nascido e domiciliado na França, que completou vinte e um anos de idade; todo estrangeiro com vinte e um anos completos que, domiciliado na França há um ano, aqui vive de seu trabalho, ou adquire uma propriedade, ou se casa com uma Francesa, ou adota uma criança, ou alimenta um idoso; todo estrangeiro enfim que for considerado pelo Corpo Legislativo como tendo prestado serviço à causa da Humanidade, está admitido no exercício dos Direitos de cidadão francês”.

A Constituição thermidoriana, em seu artigo 8, reviu drasticamente o dispositivo generoso de 1793: “Todo homem nascido e residindo na França, que, com vinte e um anos completos de

²² Embora datado de 5-2-1794 (18 pluviôse an II) este discurso foi pronunciado por Robespierre a 17-2-1794.

idade, se inscreveu no registro cívico de seu cantão, que permaneceu em seguida durante um ano no território da República e que paga uma contribuição direta, imobiliária ou pessoal, é cidadão francês”.

Como só o cidadão é eleitor e só quem paga imposto é cidadão, a Constituição thermidoriana retrocedeu portanto do sufrágio universal ao sufrágio censitário. Boissy d'Anglas assim justifica o retrocesso: “Devemos ser governados pelos melhores; os melhores são os mais instruídos e os mais interessados na manutenção das leis. Ora, com mui raras exceções, só encontraremos tais homens entre aqueles que possuem uma propriedade, são ligados ao país que a contém, às leis que a protegem, à tranquilidade que a conserva, e que devem a esta propriedade e à fartura que ela proporciona, a educação que os tornou capazes de discutir com sagacidade e justiça as vantagens e os inconvenientes das leis que fixam o destino da pátria [...]. Um país governado pelos proprietários está na ordem social; aquele onde governam os não-proprietários, no estado de natureza” (*apud* LEFEVBRE, s.d.: 199). Conscientemente ou não, mas de qualquer modo sintomaticamente, preconizou o regime aristocrático, cuja definição clássica é exatamente o *governo dos melhores* (*aristoi* em grego, *optimates* em latim).

Ainda mais expressiva é a comparação entre os direitos naturais e imprescritíveis do homem tal como definidos na *Declaração dos direitos do homem e do Cidadão* de 26 de agosto de 1789, retomada como preâmbulo da Constituição monárquica de 3 de setembro de 1791, na nova *Declaração* introduzida como preâmbulo da Constituição de 24 de junho de 1793 e enfim, na *Declaração dos direitos e dos deveres do homem e do Cidadão* de 22 de agosto de 1795:

DECLARAÇÃO DE 1789

Artigo 1º: “Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem se basear na utilidade comum”.

Artigo 2: “A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Estes direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança [*sûreté*] e a resistência à opressão”.

DECLARAÇÃO DE 1793

Artigo 1º: “A finalidade da sociedade é a felicidade comum. O governo é instituído para

garantir ao homem o gozo de seus direitos naturais e imprescritíveis”.

Artigo 2: “Estes direitos são a igualdade, a liberdade, a segurança, a propriedade”.

DECLARAÇÃO DE 1795

Artigo 1º: “Os direitos do homem em sociedade são a liberdade, a igualdade, a segurança, a propriedade”.

Artigo 2: “A liberdade consiste em poder fazer o que não prejudica os direitos alheios”.

Que *igualdade* assuma o primeiro lugar entre os quatro grandes valores da *Declaração* de 1793, corresponde manifestamente ao aprofundamento democrático do processo revolucionário. Note-se, quanto ao léxico político, que ao passo que o futuro ideário liberal já se identificava na palavra *liberdade* (colocada no topo da *Declaração* de 1789 e de 1795), os democratas reconheciam-se no primado ético-político da *igualdade*. No plano da correlação de forças, 1793 marca a supremacia da *Montanha* sobre os *Girondinos*, do povo exaltado sobre a burguesia moderada enquanto que em 1795, invertendo-se a supremacia, a *igualdade* passa para o segundo lugar, depois de *liberdade*, na enumeração dos direitos essenciais. Entretanto, se em 1795 há retrocesso, do ponto de vista dos valores revolucionários, relativamente a 1793, mantém-se avanço relativamente à *Declaração* de 1789, já que nesta o termo *igualdade* não está incluído na *enumeração dos direitos naturais*. O artigo 1º, embora de um lado afirme a igualdade natural de direitos, de outro reconhece as *distinções sociais*.

De outro lado, nos textos de 1791 e de 1795 está presente o princípio da separação de poderes. A Constituição de 1791, após estipular (artigo 1º do Título III — Dos poderes públicos) que “a Soberania é una, indivisível, inalienável e imprescritível” e “pertence à Nação”, esclarece que desta “emanam todos os Poderes”, “exercidos por delegação”, a saber, o Legislativo, “delegado a uma assembléia nacional composta de representantes temporários” (artigo 3º), o Executivo, delegado ao rei (artigo 4º) e o Judiciário delegado “a juizes eleitos temporariamente pelo povo” (artigo 5º). O artigo 2º estipula ainda que o Corpo Legislativo e o rei são “representantes” da Nação. A Constituição de 1795 também distingue poderes, mas afirma claramente o primado do Legislativo, já que o Executivo é “delegado a um Diretório de cinco

membros nomeado pelo Corpo legislativo” (artigo 132). Afirma ainda enfaticamente a separação e portanto a independência do Judiciário, cujas funções “não podem ser exercidas nem pelo Corpo legislativo, nem pelo Poder executivo” (artigo 202).

IX. JOSEPH DE MAISTRE: A CRÍTICA CONTRA-REVOLUCIONÁRIA A ROUSSEAU

No final do século XVIII, como consequência, de um lado, da incorporação ao léxico revolucionário não somente do termo, mas também da idéia de democracia pelos Jacobinos, notadamente por Robespierre, de outro lado, da virulenta crítica contra-revolucionária, Rousseau já havia sido transformado *post mortem* em arauto da democracia. Que não somente a letra do *Contrato social*, mas também sua arquitetura conceitual (baseada na rigorosa distinção entre legislar e executar) não se coadunam com este destino que lhe conferiu a posteridade, é incontestável. Resta saber, e esta nos parece a grande questão colocada pelo “paradoxo da democracia” em Rousseau, se tampouco se coadunam com o espírito de sua teoria.

Reconhecendo, no polo negativo, o valor político que *democracia* atingira no ideário e na propaganda jacobina, Edmund Burke e Joseph de Maistre, em registros ideológicos distintos — aquele do ponto de vista das instituições monárquico-parlamentares britânicas, este em nome da monarquia de direito divino —, trataram-na como o anti-valor político por excelência. Contribuíram assim decisivamente para associá-la à Revolução, isto é, para que seus partidários fossem identificados como democratas e seus inimigos como antidemocratas. Embora Rousseau nunca tenha designado pelo termo “democracia” a soberania da Vontade Geral, De Maistre, para atacá-lo radical e frontalmente, trata como equivalentes o princípio da democracia popular, a democracia, o *Contrato social* e a Revolução Francesa...

Primeiro e mais importante teórico da reação ultra-monarquista à Revolução Francesa, Joseph de Maistre empreendeu uma crítica radical à Filosofia Política da Ilustração, em nome do que desde então se chamaria “legitimismo”, isto é, uma concentração do poder absoluto dos reis, cuja soberania lhes é transmitida por Deus e se encontra portanto “fora da esfera do poder humano” (DE MAISTRE, 1884: 265). Compreensivelmente, é contra Rousseau que dirige seu maior esforço

crítico, atacando, antes de mais nada, a idéia de soberania popular: “O povo é soberano, dizem. De quem? Dele mesmo, aparentemente. O povo é pois sujeito. Há certamente aqui algum equívoco, se não houver um erro, porque o povo que comanda não é o mesmo que obedece. Basta pois enunciar a proposição geral: ‘O povo é soberano’ para perceber que ela precisa de um comentário” (DE MAISTRE, 1884: 311-312).

Assim se inicia *Étude sur la souveraineté*, filosoficamente o mais importante, ao lado de *Considérations sur la France*, dos escritos de Joseph de Maistre durante o período 1794-1796, quando, refugiado em Lausanne, desenvolveu sua interpretação da Revolução como punição divina necessária à regeneração da França envilecida²³. Ironicamente, o principal comentário que a tese da soberania popular lhe inspira é aquele mesmo que Rousseau desenvolvera em sua célebre crítica da Constituição inglesa: “O povo, dirão, exerce sua soberania por meio de seus Representantes. Começamos a ver mais claro. O povo é um soberano que não pode exercer sua soberania [...]” (DE MAISTRE, 1884: 312).

A conclusão que tira, obviamente, é a oposta à de Rousseau. Para este, um regime político onde o poder legislativo pertence a uma camada de representantes eleitos não é, com efeito, um regime de soberania popular, já que a soberania não se transfere. Segue-se portanto que para ser soberano, isto é, para constituir um corpo político (e não se reduzir a uma massa servil), o povo deve ser ele próprio o legislador. De Maistre, invocando explicitamente o texto de Rousseau (ROUSSEAU, s.d.: 308) insiste em que por essência, a soberania não pode se limitar nem se alienar. “É absurdo e contraditório que o soberano reconheça um superior”. Mas a soberania popular preconizada por Rousseau, bem como a soberania da Nação proclamada no artigo 3 da Constituição de 3 de setembro de 1791 “é apenas metafísica”. Retomando (sem citá-la) a concepção histórico-positiva da soberania elaborada dois séculos antes por seu compatriota Jean Bodin, De Maistre contrapõe a detestada “metafísica” dos filósofos das Luzes à soberania *palpável* (grifado no original) que, na Constituição de 1791²⁴ “está inteiramente nas

²³ O supracitado *Essai sur le principe générateur...* está datado pelo autor de maio de 1809.

²⁴ Vale notar que embora tenha composto o *Étude sur la souveraineté* entre 1794 e 1796, conforme

mãos dos representantes e do rei, isto é, dos representantes eletivos e do representante hereditário". Não deixa de ser irônico que o doutrinário da contra-revolução e da restauração da monarquia de direito divino rejeite como "metafísica" a concepção rousseauiana da soberania. Foge a nosso escopo a análise da argumentação de De Maistre, mas é oportuno notar que não somente em *Étude sur la souveraineté*, mas também nos outros estudos de teoria política em que desenvolveu sua crítica à Revolução Francesa (notadamente *Considérations sur la France* e *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*) concentrou em Rousseau seu principal esforço de demolição teórica do pensamento político das Luzes. Confirmá-lo-emos a propósito do capítulo de *Étude sur la souveraineté* consagrado à *democracia*.

Para situar este texto na obra de De Maistre algumas observações bibliográficas nos parecem indispensáveis. *Étude sur la souveraineté*, conforme esclarece o autor, "escrito apressadamente, nunca foi relido". Este esclarecimento está datado de 16 de janeiro de 1815, em São Petersburgo, onde De Maistre permaneceria ainda mais dois anos, antes de retornar à França após um quarto de século de exílio. Tanto quanto pudemos apurar, o *Étude...* só foi publicado na edição das *Oeuvres Complètes* (incluindo "toda sua correspondência inédita"), preparada provavelmente por seu filho, o conde Rodolphe de Maistre, que, em todo caso, redigiu a notícia biográfica que abre a edição.

O *Étude...* está dividido em duas partes: (I) "*Des origines de la souveraineté*"; (II) "*De la nature de la souveraineté*". A parte II está incompleta: o texto se interrompe bruscamente no capítulo 7 (que tem por título "*Résumé des jugements de Rousseau sur les différentes sortes de gouvernement*"). O capítulo consagrado à democracia é o 4º desta II Parte²⁵. Fiel ao procedimento de voltar contra o oponente seus próprios argumentos, De Maistre começa evocando, logo na abertura do capítulo (1884: 464) o já mencionado argumento de Rousseau em que este sustenta que na "acepção

rigorosa" do termo, nunca existiu nem existirá uma "verdadeira democracia", por ser contra "a ordem natural" que "o grande número governe e o pequeno seja governado" (ROUSSEAU, s.d.: 285). Mas evoca-o falaciosamente, como mostra seu comentário ao texto citado: "A idéia de um povo inteiro soberano e legislador choca tanto o bom senso que os políticos gregos [...] jamais falaram da democracia como de um governo legítimo" (DE MAISTRE, 1884: 464).

Basta comparar o texto de Rousseau com o de De Maistre para perceber imediatamente o caráter falacioso do comentário. Para Rousseau, o que nunca existiu nem existirá é o *governo* da minoria pela maioria. Na rigorosa arquitetura conceitual do *Contrato...*, democracia é uma *forma de governo*. A soberania consiste, como Rousseau estabelece com insuperável clareza, não em governar, mas em elaborar as leis, em declarar a Vontade Geral. A idéia de "um povo inteiro soberano e legislador" chocava o bom-senso conservador e contra-revolucionário. Mas, para Rousseau, o bom senso consiste em considerar que onde o povo não é soberano, nem portanto legislador, simplesmente não há *coisa pública*, expressão que ele emprega em seu rigoroso sentido etimológico como mera tradução de *República*.

A *coisa pública* é, conforme a lapidar expressão de Cícero, a *coisa do povo* (*res publica = res populi*). Rousseau fundamenta esta identificação no pacto constitutivo do *corpo político*: a *soberania* nada mais é do que o *corpo* político, considerado em sua atividade; considerado em sua passividade ele é chamado *Estado*. *Povo* designa o coletivo formado pelo conjunto dos membros do corpo político, cada um dos quais é um cidadão enquanto participante da soberania e um súdito enquanto membro do Estado. A República, isto é, o corpo político, isto é o povo, exerce a soberania declarando a lei. As leis são "atos da vontade geral", isto é, do povo todo estatuinto sobre todo o povo²⁶. Qualquer autoridade que não se conforme à vontade geral do corpo político é despótica no sentido etimológico do termo: é um senhor de escravos impondo sua vontade individual e portanto autocrática a um conjunto de escravos.

A República, no sentido literalmente profundo

indicamos (cita, por exemplo, em nota, o *Journal de Paris* de 24 de junho de 1795), De Maistre não se refere aqui à Constituição jacobina de 24 de junho de 1793, que em seu artigo 25 retoma Rousseau quase literalmente: "A soberania reside no povo: ela é uma e indivisível, imprescritível e inalienável".

²⁵ Ocupa as pp. 464-488 do tomo I das *Oeuvres Complètes*.

²⁶ Sintetizamos as conclusões do *Contrato Social*, I, 6-7 e II, 6.

de coisa pública comporta *formas de governo* distintas. Rousseau reconhece-o explicitamente ao defini-la como “Estado regido por leis *qualquer que possa ser sua forma de administração*” (ROUSSEAU, s.d.: 263). Fica assim perfeitamente clara a falácia de De Maistre. Apresenta a passagem em que Rousseau sustenta ser impossível o *governo* rigorosamente democrático como se ela também incluísse a *soberania*, e portanto a *legislação*. Uma vez suprimida a distinção (fundamental para Rousseau) entre a soberania do povo e a forma democrática de governo, De Maistre trata aquela como sinônimo desta, para concluir, em nome do “bom senso” que ambas são impossíveis.

De Maistre violenta o espírito, mas não a letra do texto de Rousseau. Na seqüência da discussão, como que se lembrando da distinção que afetara ignorar, isto é, de que embora considere impossível um *governo* rigorosamente democrático, o *Contrato* se fundamenta na tese de que só é legítima a soberania do povo, ele ataca esta noção com um argumento notável por sua soberba concisão: bastam-lhe duas frases, entremeadas de uma citação do *Contrato* (II, 6), para colocar a questão no lugar que lhe parece devido. Vale a pena reproduzir o argumento: “[...] creio poder definir a democracia: *uma associação de homens sem soberania*” (DE MAISTRE, 1884: 465, grifado no original). Segue-se, entre aspas no original, a citação de Rousseau: “Quando todo o povo estatui sobre todo o povo, ele considera apenas a si próprio[...]. Então a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que estatui: é a este ato que chamo uma LEI” (ROUSSEAU *apud* DE MAISTRE, 1884: 465). Onde a conclusão de De Maistre: “O que Rousseau chama eminentemente de *lei*, é precisamente aquilo que cessa de poder receber este nome” (DE MAISTRE, 1884: 465).

Qual o segredo desta refutação tão fácil? Simplesmente uma definição implícita de *soberania* oposta à de Rousseau. Explicita-a mais adiante: “[...] é impossível entender por esta palavra (soberania) outra coisa senão o poder repressor que age sobre o súdito e que, ele próprio, está colocado fora dele. Daí vem que esta palavra súdito, que é um termo relativo, é estranha às repúblicas, porque não há soberano propriamente dito numa república e que não pode haver súdito sem soberano, como não pode haver filho sem pai” (DE MAISTRE, 1884: 466).

Filosoficamente, estamos diante de um diálogo

de surdos entre o pensamento teológico-tradiconalista da Contra-Revolução e o pensamento das Luzes. Para aquele, a soberania é poder de reprimir o súdito. Está colocado, para tanto (isto é, para efetivamente reprimir) “*hors de lui*” (fora dele, entendamos, fora do alcance e do controle do súdito). Dirá mais adiante que “a soberania nasce no momento em que o soberano começa a não ser *todo o povo* e [...] se reforça na medida em que é menos *todo o povo*” (DE MAISTRE, 1884: 467). Rousseau parte no *Contrato*, exatamente desta constatação (“*L’homme est né libre, et partout il est dans les fers*”) mas recusa-se a reduzir o Direito ao Fato e portanto a erigir o *domínio* dos homens uns sobre os outros em *soberania*, isto é, em autoridade legítima.

Fugiríamos ao tema presente se nos lançássemos na discussão dos fundamentos filosóficos últimos das posições respectivas de Rousseau e de De Maistre. Vale entretanto notar que quando este, apoiando-se na *letra* da concepção rousseauiana de democracia (= forma de governo) violenta-lhe o espírito (só é legislador legítimo a soberania popular), está contribuindo para modernizar o significado do termo. Com efeito, quando falamos hoje em democracia, utilizamos o termo num sentido mais próximo ao de De Maistre: soberania popular como sentido dominante, governo popular como sentido menos preciso, isto é, não no sentido de que todo o povo governa todo o povo, mas no de que o povo elege os governantes e os controla enquanto opinião pública. De Maistre não nega de maneira absoluta a possibilidade de um governo *republicano*, cujo “princípio constitutivo” (e aqui sua definição converge com a de Rousseau) é o “espírito de associação voluntária” (DE MAISTRE, 1884: 467). Este espírito não existe em sua forma pura (outra maneira de sustentar que não pode haver democracia no sentido rigoroso do termo); está sempre acompanhado de algum grau de soberania, isto é, coerção exercida pela “força pública” (que ele trata como equivalente a soberania)²⁷, de tal sorte que, quando maior for o grau de soberania = coerção, menos republicano será o regime de um país. Não deixa de ser paradoxal o elogio que, neste sentido, nosso paladino da Contra-Revolução e da Monarquia de Direito Divino dirige à República: “Un peuple républicain

²⁷ Nas repúblicas, “la force publique agit moins et surtout se montre moins que dans les monarchies [...]. Un certain esprit de famille [...] dispense la sou-

étant donc un peuple moins gouverné [entenda-se, menos reprimido] qu'un autre, on conçoit que l'action de la souveraineté doit être suppléée par l'esprit public, en sorte que, moins un peuple a de sagacité pour apercevoir ce qui est bon, et de vertu pour s'y porter de lui-même, moins il est fait pour la république" (DE MAIS-TRE, 1884: 468).

Mas "a formação e a duração do espírito de associação são difíceis"; o governo republicano convém só aos povos muito pequenos (DE MAIS-TRE, 1884: 468-469). Novamente encontramos o lugar-comum de que a viabilidade da democracia (ou república, na terminologia pouco cuidada de De Maistre) está na razão inversa do tamanho do povo.

X. DEMOCRACIA: A PERSISTÊNCIA DO PARADOXO

O lugar do lugar-comum é na argumentação do tolo e do mediocre. Quando porém constatamos que um lugar-comum como a relação inversamente proporcional entre o tamanho do povo e a viabilidade da democracia é retomado por praticamente todos os doutrinários políticos importantes do século XVIII, isto é, quando aparece fora do lugar (afinal, quem tem espírito e cultura não raciocina na base de lugares-comuns), há de haver uma razão forte que explique a aparente banalidade do repetido argumento. A mais evidente é a ambigüidade ético-política dos ideólogos das Luzes diante do termo "democracia". Todos reconhecem-lhe o valor positivo: como não simpatizar, em princípio ao menos, com o princípio do auto-governo? Mas também todos consideram-na como realizável apenas em situação de laboratório (no "rochedo miserável" de que fala De Jaucourt, isto é, em micro-comunidades marginais relativamente às nações modernas) ou como uma bela utopia (o "povo de deuses" de Rousseau).

Se na rejeição da representação, considerada como mera impostura ou ilusão, o pensamento contra-revolucionário de De Maistre aproxima-se do pensamento revolucionário de Rousseau (que também a rejeita, mas por razões opostas) e opõe-se ao pensamento liberal, aproxima-se do liberalismo na questão da justiça, distanciando-se do pensamento democrático. O argumento é

clássico: a justiça, nas democracias "é ora fraca, ora apaixonada [...]". Não apresenta "aquela marcha calma e impassível que vemos normalmente na monarquia". Com a agravante, para um nobre contra-revolucionário como nosso autor, de que "a punição de um culpado ou acusado ilustre constituindo um verdadeiro gozo para a plebe, que se consola assim da inevitável superioridade da aristocracia, a opinião pública favorece poderosamente estas espécies de julgamentos [...]" (DE MAISTRE, 1884: 469, grifos meus).

Não há como negar, com efeito, deixando de lado o aristocrático desdém de De Maistre pela "plebe", que seu argumento contra a justiça democrática (que no sentido rigoroso do termo é aquela aplicada pelos tribunais populares) é partilhado pelo pensamento liberal. É notório, com efeito, que o Poder Judiciário, contrariamente ao Legislativo e ao Executivo, não é exercido por mandatários e representantes eleitos pelos cidadãos, nem nos Estados Unidos, com suas paradigmáticas instituições liberais, nem nos regimes políticos republicanos ou monárquico-constitucionais europeus, nem tampouco nos que, nas outras regiões do planeta, se inspiraram naquele ou nestes. A regra liberal é de que o Poder Judiciário seja exercido por funcionários especializados, desde a base local até a cúpula, isto é, à Corte Suprema de Justiça, cujos integrantes são normalmente escolhidos pela cúpula dos dois outros poderes. Exceções, como os tribunais do júri, enquadram-se na regra (mesmo porque a última palavra pertence sempre à Corte Suprema). A justificação liberal para excluir o Judiciário do julgamento do sufrágio universal é, no essencial, a mesma que a dos defensores da monarquia absoluta de Direito Divino como De Maistre; variará apenas a retórica, a de De Maistre sendo mais sincera e veraz que a de muitos liberais: "O magistrado [na democracia] não é superior o bastante ao cidadão; parece mais um árbitro do que um juiz [...]: sua força vem da adesão de seus iguais, porque não há soberano ou o soberano não o é o bastante" (DE MAISTRE, 1884: 471).

Se em vez de "superior" dissermos "independente", e se em vez de *soberania do magistrado* (que para De Maistre constitui uma delegação da soberania do Rei) dissermos *império da lei*, qualquer liberal assumiria como suas as palavras do ideólogo da Restauração monárquica. Com a diferença que este, utilizando os termos em sentido rigoroso, identifica justiça democrática a tribunal

veraineté d'agir dans une foule de circonstances où elle interviendrait ailleurs [...]" (DE MAISTRE, 1884: 468).

do povo, enquanto que os liberais julgam “em nome do povo”, mas restringem o julgamento do povo aos tribunais do júri.

Longe de provar que De Maistre tem razão contra Rousseau, esta crítica da justiça democrática confirma a coerência teórica da arquitetura conceitual do *Contrato social*. Vale lembrar que Rousseau reconhece apenas dois poderes: legislar e executar as leis. É portanto evidente que, pertencendo o exercício da justiça, no sistema de Rousseau, à esfera governamental (= executiva), os tribunais do povo configuram uma forma democrática de governo, que ele considera viável, no sentido rigoroso do termo, apenas para um povo de deuses. Mais uma vez, por conseguinte, De Maistre se engana de interlocutor ao imputar à doutrina de Rousseau o seguinte paradoxo: “Em geral, a justiça sempre é fraca nas democracias quando ela marcha solitária e sempre cruel ou irrefletida [*étourdie*] quando se apoia no povo” (DE MAISTRE, 1884: 472).

Seria entretanto cair num pedantismo hermenêutico reduzir o significado da crítica de De Maistre à democracia à inconsistência teórica de sua pretensa refutação de Rousseau. Através de Rousseau, criticava sobretudo a democracia em ato na Revolução Francesa. Embora nos ofereça um Rousseau desfigurado, sua visão da democracia é contemporânea de seu tempo e nesta medida, anunciadora do valor semântico que esta idéia adquirirá no século seguinte, notadamente a partir da publicação, em 1835, de *Da democracia na América* de Alexis de Tocqueville. Anuncia-o, obviamente, como *anti-valor* ético-político, mas, na dialética das idéias, ao se tornar o valor negativo universal da contra-revolução, a democracia se tornaria — como mais tarde o socialismo — o valor positivo universal da revolução.

É de registrar, neste sentido, que a sistemática recusa de levar em conta a crucial distinção do

Contrato social entre o poder soberano de legislar, atributo inalienável e imprescritível do corpo político e o poder derivado de executar (= governar, julgar, isto é, aplicar a lei) se exprime, no léxico de De Maistre, pela correspondente recusa de distinguir conceitualmente *república* (para Rousseau, todo regime legítimo, em que a coisa pública é a coisa do povo porque o povo é soberano) de *democracia* (governo impossivelmente divino). Reitera expressamente esta voluntária confusão nas páginas finais do capítulo consagrado à democracia: “Resta saber como um governo feito apenas para deuses é no entanto apresentado aos homens como único governo legítimo: porque se não é este o sentido do contrato social, então o contrato social não tem sentido” (DE MAISTRE, 1884: 482).

Por trás desta confusão conceitual (relativamente a Rousseau) está, insistamos, um emprego mais moderno do termo democracia. Para De Maistre, com efeito, democracia é o regime onde o povo é soberano. Como negar que foi este o sentido do termo que se impôs nos dois séculos seguintes e não aquele em que o emprega Rousseau?

Deixamos em aberto a questão de fundo, que pertence mais à teoria política do que à história das idéias políticas: se o maior paradoxo político de nosso tempo é o de que todos se consideram democratas, isto é, consideram a democracia como um valor universal e no entanto, em parte alguma se pode dizer, no sentido rigoroso do termo, que o povo governe (nem mesmo que exerça a soberania, já que a exercem políticos profissionais), não seria o caso de concordar com Rousseau em que é uma forma de governo para um povo de deuses? De qualquer modo, os que hoje a exaltam como um *valor* universal reconhecem implicitamente que é apenas um *valor*, isto é, que *não* é uma realidade político-institucional.

Recebido para publicação em julho de 1997.

João Quartim de Moraes é Professor Titular de Filosofia Política na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARCHIVES Parlementaires. (s.d.). 1ª série. Tomo VIII.

DE JAUCOURT, Chevalier. (1764). *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et*

des métiers. Tomo IV, s.ed.

DE MAISTRE, Joseph. (1884). *Oeuvres complètes*. Tomo I, Lyon, Librairie Générale.

FORTES, L. R. Salinas. (1978). “O engano do povo inglês”. *Discurso* São Paulo, 8.

GODECHOT, Jacques. (1979). *Les Constitutions de France depuis 1789*. Paris, GF.

LEFEVRE, G. (s.d.). “Les thermidoriens”. In: *Documents d'histoire vivante (1789-1848)*. Paris, Éditions Sociales.

LOCKE, J. (1952). *Concerning Civil Government — Second Essay*. Chicago, Britannica Great Books, Vol. 35.

MADISON, James. (1952a). *The Federalist n° 10*. Chicago, Britannica Great Books, Vol. 43.

MADISON, James. (1952b). *The Federalist n° 14*. Chicago, Britannica Great Books, Vol. 43.

MONTESQUIEU, C. de S. (1876). “L'esprit des lois”. In: *Oeuvres Complètes*. Tomo IV, Paris, Garnier.

QUARTIM DE MORAES, João. (1988/1989). “A democracia: história e destino de uma idéia”. *Revista da OAB*, São Paulo, 50.

QUARTIM DE MORAES, João. (1996). “La evolución de la idea de democracia de Rousseau a Robespierre”. *Revista de Ciencias Sociales*, Quilmes, 5, dezembro.

ROBESPIERRE, M. (1974). *Textes choisis*. Paris, Éditions Sociales, Vol. III.

ROUSSEAU, J. J. (s.d.). *Du Contrat social*. Paris, Garnier.

RUGGIERO, Guido de. (1962). *Storia del liberalismo europeo*. Milano, Feltrinelli.

SCHAMA, Simon. (1989). *Cidadãos*. São Paulo, Companhia das Letras.

SCHUMPETER, Joseph. (1975). *Capitalism, Socialism and Democracy*. Nova Iorque, Harper and Row.

SOBOUL, Albert. (1972). *Précis d'histoire de la Révolution Française*. Paris, Éditions Sociales.

