

DEMOCRACIA E REVOLUÇÃO: A GÊNESE DOS IDEAIS DEMOCRÁTICOS E DO CONSTITUCIONALISMO NA REVOLUÇÃO FRANCESA

DEMOCRACIA Y REVOLUCIÓN: LA GENESIS DE LOS IDEALES DEMOCRATICOS Y DEL CONSTITUCIONALISMO EN LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Daniela Mesquita Leutchuk de Cademartori*

Sergio Urquhart de Cademartori**

SUMÁRIO: 1 Introdução; 2 Do ataque aos privilégios do *Ancien Régime* à contribuição de Tocqueville; 3 O jacobinismo enquanto “sociedade de pensamento” e a democracia; 5 A título de conclusão: a luta pela justiça, a democracia e a Revolução; Referências

RESUMO: Este ensaio parte de alguns conceitos - dentre eles a luta pela democracia e por direitos - de modo a reconstruir a história das ideias a partir do evento Revolução Francesa. A análise dos conceitos acaba por destacar ideias passíveis de um encadeamento teórico, tal como ocorre com o significado do jacobinismo enquanto sociedade de pensamento, prefigurador do funcionamento da democracia pura e dos problemas que afligem a democracia, dentre eles a “tirania das maiorias”. Neste sentido a Revolução é percebida como uma linguagem. Contribuições de teóricos como Tocqueville e Habermas são cruciais, dado que o primeiro, preocupado em explicar as continuidades entre os períodos pré e o pós revolucionários, apresenta um aporte metodológico fundamental; sendo que o segundo, salientando a consciência revolucionária, evidencia o início de uma nova mentalidade sobre o tempo e uma inovação no conceito de prática política e de legitimação.

PALAVRAS-CHAVE: Democracia; Constitucionalismo; Revolução Francesa

RESUMEN: Este ensayo parte de algunos conceptos - entre ellos la lucha por la democracia y por los derechos - con la finalidad de reconstruir la historia de las ideas a partir del evento Revolución Francesa. El análisis de los conceptos termina por resaltar un encadenamiento teórico, tal como ocurre con el significado de jacobinismo como una sociedad de pensamiento, prefigurador del funcionamiento de la democracia pura y de los problemas que afectan a la democracia, entre ellos la "tiranía de la mayoría". En este sentido, la revolución es percibida como un lenguaje. Las contribuciones de teóricos como Tocqueville e Habermas son cruciales, dado que el primero, preocupado con la explicación de las continuidades entre los períodos pre y post revolucionarios, presenta una aportación metodológica fundamental; siendo que el segundo, poniendo en relieve la conciencia revolucionaria, deja en evidencia el comienzo de una nueva mentalidad sobre el tiempo y una innovación en el concepto de la práctica política y de la legitimación.

PALABRAS CLAVE: Democracia; Constitucionalismo; Revolución Francesa

1 Introdução

Neste artigo, a “Revolução Francesa” é interpretada de modo a isolar alguns de seus elementos – especialmente no que concerne à luta pela democracia e por direitos – abandonando-se o relato cronológico, e enfatizando o processo que levou a sociedade ocidental a conquistar uma série de direitos e através deles a consolidar o Estado Democrático de Direito.

Considera-se que qualquer trabalho teórico de conceitualização da Revolução Francesa deve começar pela crítica à própria ideia de Revolução, partindo da noção de uma mudança radical, origem de um tempo novo, em oposição à ideia de reforma. Embora o

* Doutora em Direito pela UFSC e Professora da Unilasalle-RS. E-MAIL: daniela_cademartori@yahoo.com.br

** Doutor em Direito pela UFSC e Professor da UCS-RS e da Unilasalle-RS. E-MAIL: scademartori@uol.com.br

evento Revolução Francesa demarque um período limitado da história desse país que se estende de 1789 a 1799, suas repercussões são mundiais e atemporais. As causas são variadas e distantes, envolvendo as lutas pela liberdade, pela justiça e pelo bem comum que fazem com que a Europa crie paradigmas que passam a fazer parte do legado cultural da humanidade. Neste ponto, a cultura jurídica europeia se contrapõe a culturas de outras áreas geográficas justamente porque a grande maioria de seus elementos nasce com a vocação jurídica de universalidade, em especial os direitos humanos, a dignidade humana - como premissa antropológica, sentido e objetivo da ordem política -, a doutrina da justiça, o princípio democrático, o Estado de direito e a divisão de poderes, e até mesmo a economia de mercado.

Perseguindo o objetivo de pensar a Revolução Francesa, parte-se das contribuições teóricas de alguns autores - tais como Behrens, Tocqueville, Cochin, Furet, Guiomar, Habermas, Merquior, etc. -, para, com base nas problematizações feitas a conceitos específicos, contar novas facetas desta história.

Ressalte-se que o conceito de constitucionalismo ocupa aqui lugar central, compreendido enquanto constitucionalismo “político” ou uma concepção teórica e prática dos poderes públicos na perspectiva da sua limitação, garantidora de determinados âmbitos da liberdade.¹ A ele se conecta a luta pela justiça e a democracia, refletidas nos inúmeros temas associados a 1789, dentre eles a superação do conceito de privilégio, a compreensão do jacobinismo como sociedade de pensamento - prefiguradora da democracia - e da própria democracia em suas variadas formas.

2 Do ataque aos privilégios do *Ancien Régime* à contribuição de Tocqueville

É possível afirmar que a Revolução Francesa² nasceu do cruzamento de uma série de acontecimentos: a partir de 1787, o reino da França era uma sociedade sem governo. Por trás de uma fachada de tradição, Luís XVI ainda mantinha o consenso dos súditos em torno de si;

¹ Outra coisa é o constitucionalismo jurídico, compreendido como sistema jurídico e enquanto teoria do direito “ambos ancorados na experiência histórica do constitucionalismo do século XX, que se afirmou com as constituições rígidas do segundo pós-guerra.” Como sistema jurídico é percebido como um conjunto de limites e vínculos formais e substanciais, impostos de forma rígida, a todas as fontes normativas. Já como teoria do direito equivale a “a uma concepção de validade das leis que não está mais ancorada apenas na conformidade das suas formas de produção a normas procedimentais sobre a sua elaboração, mas também na coerência dos seus conteúdos com os princípios de justiça constitucionalmente estabelecidos.” (FERRAJOLI, 2012, p.13-4) `

² A Revolução Francesa não deve ser vista como um fenômeno unicamente francês, abrangendo uma série de revoluções que explodiram de um lado a outro do oceano Atlântico, da Revolução americana de 1770-1783 até a francesa, passando pelas revoluções holandesa (1783-1787), belga (1787-1790), genebrina (1792). Revoluções que, após terem modificado a Europa, reatransversaram o Atlântico, a partir de 1808, para culminar com a independência das colônias espanholas e portuguesa da América. “Ela não só transformou o regime político da França, como alterou os modos de vida, a organização econômica e social. Foi também o que hoje chamamos de ‘revolução cultural’.” (GODECHOT, 1989, p. 9 e 415)

porém paulatinamente a autoridade real sofria um processo de deslegitimação, motivado por “maus ministros, conselheiros perversos, intendentos nefastos”. A esta situação alia-se uma crise econômica complexa, simultaneamente agrícola, industrial, meteorológica e social. (FURET, 1989, p. 39-40)

Indubitavelmente, a principal causa imediata da Revolução Francesa, aliada à crise da monarquia, pode ser encontrada na Revolução americana³, que deixou como elementos alimentadores de rebelião a sua *Carta de Direitos* e o déficit financeiro que a ajuda francesa havia produzido. Para saná-lo, era necessária uma reforma fiscal, o que fez o governo de Luís XVI desencadear um processo eleitoral - abolindo na prática a censura -, de modo a constituir os Estados Gerais, instância com poderes para promovê-la. A grande novidade das regras eleitorais é o seu pioneirismo: as cartas de convocação, apesar de apresentarem um texto contraditório e ambíguo, foram reunidas em um “verdadeiro código eleitoral cuja minúcia, a preocupação sem precedentes com a unidade e a equidade, demonstrava uma *transformação no direito público*”.⁴ (PÉRONNET, 1983, p. 125)

De outro lado, é importante salientar a ocorrência de uma verdadeira revolução cultural, decorrente do fato de que se encontrava na França “uma verdadeira equipe de intelectuais”, isto é, os representantes do Iluminismo⁵. Esta corrente era composta por pensadores que haviam lido obras tais como o tratado “Dos delitos e das penas”, em que o jurista Beccaria denunciava a tortura e as penas cruéis⁶. A divulgação destas ideias ficava a

³ “Consciente da impossibilidade de aumentar os impostos, Necker financiou a guerra completamente à base de empréstimos. O povo francês desconhecia de tal modo o estado das suas finanças – um dos segredos do Governo que mais cuidadosamente se guardava – que Necker, como Mirabeau disse, foi aclamado como um deus, ao contrário dos seus antecessores, porque tinha descoberto o meio de financiar a guerra não sobrecarregando os contribuintes. O preço que se tinha de pagar por este milagre só veio à luz depois da sua queda do poder, em 1781.” (BEHRENS, 1967, p. 138)

⁴ Era ordenada a reunião dos habitantes das cidades em corpos de ofícios, mantendo a separação por ordens, sem que fosse decidida a reivindicação do Terceiro Estado do voto “por cabeça”, ao mesmo tempo em que o mesmo teve sua representação praticamente duplicada em relação aos Estados Gerais de 1614 e foram reconhecidos os princípios que acabaram por consagrar a representação política moderna: o direito de sufrágio a todos os integrantes do Terceiro Estado com idade mínima de 25 anos e inscritos no registro de impostos; a não distinção entre direito de eleição e direito de elegibilidade, podendo ser candidato todo indivíduo com acesso às assembleias eleitorais; e, finalmente a igualdade política. Este último princípio fez com que “pela primeira vez, o povo penetrava [sse] de direito maciçamente na vida política. O eleitorado assim criado chegava a cerca de seis milhões – à época, a maior representação política já ativada no mundo.” (PÉRONNET, 1983, p. 125)

⁵ O movimento iluminista tem como elemento preponderante o racionalismo e compreende manifestações na esfera da cultura europeia a partir do século XVIII, com grande influência nas concepções estatais e jurídicas até o século XIX. Reuniu tanto características negativas - no sentido de uma tendência de libertação do indivíduo do jugo da autoridade - como características positivas, que salientam o valor das atividades racionais e individuais independentes. De acordo com José Soder, em seus extremos ele representa a rejeição da religião tradicional e dogmática, “colocando em seu pedestal uma religião puramente moral”. (SODER, 1960, p. 58)

⁶ “Na França, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot, cada um com seu estilo fizeram ressoar a voz da filosofia. Contra a intolerância religiosa e em defesa das liberdades, contra o arbítrio do absolutismo e em defesa de um regime político em que os cidadãos, protegidos por uma Constituição, participam da administração do Estado.” (VOVELLE, 2007, p. 17-18)

cargo das gazetas ou jornais, das associações e da publicação de milhares de brochuras pré-revolucionárias, que em meio ao combate encarregaram-se de divulgar estas ideias. Mesmo que de modo abreviado, os populares franceses – e na época, mais da metade da população adulta francesa sabia ler e escrever - tomavam conhecimento destas ideias. O responsável por uma mudança no significado do conceito de privilégio será o Iluminismo. De algo puramente legal - os direitos apoiados em lei - passa para algo pejorativo, designando as vantagens adquiridas através de esforços ilegítimos.⁷ Comumente um privilégio era um atributo da pessoa em decorrência de seu pertencimento a um grupo particular. Por outro lado, poderia ser propriedade de um indivíduo, o que ocorria quando o rei fazia uma concessão a um favorito durante a sua vida, relativa ao pagamento de determinado imposto ou à isenção de qualquer direito alfandegário. No caso francês, os grupos privilegiados representavam várias ordens, eram sociedades organizadas hierarquicamente (estamentos) - expressões de uma profunda crença na desigualdade, na autonomia, na diversidade, na hierarquia e na disciplina - em que os membros estavam sujeitos a regras projetadas e reforçadas em maiores ou menores proporções pelo próprio grupo.

Por sua vez, os privilégios dividiam-se em honoríficos e úteis. Os primeiros conferiam prestígio, tais como o direito que um nobre tinha de usar a espada ou de ter um assento reservado dentro do coro da igreja. Já os segundos, conferiam benefícios materiais, como por exemplo, o direito dos nobres e burgueses de isenção de *taille*, ou mesmo o direito dos integrantes das associações comerciais e profissionais de desempenharem todas as funções que a associação quisesse realizar.⁸ Na França, todos os principais espaços de poder e prestígio pertenciam aos membros do primeiro e do segundo Estado, constituídos o primeiro pela Igreja e o segundo pela nobreza. Todavia, a difusão da ideia de que só estes estados ou ordens gozavam de privilégios, é consequência de uma confusão quanto ao sentido da palavra “privilégio”, bem como a propaganda corrente nos anos posteriores a 1780.

Para os iluministas, o privilégio significava uma espécie de vantagem, geralmente passível de ser transformada em uma riqueza, não obtida por serviços prestados à comunidade, mesmo que no período anterior o termo significasse a posse de direitos legais, as

⁷ De acordo com uma definição da época, significava: “[...] distinções, tanto úteis como honrosas, dadas a certo [sic] membros da sociedade e recusadas a outros.” *Les nobles et privileges* era frase corrente nos documentos oficiais franceses, pela qual se entendia simplesmente os nobres e outras pessoas privilegiadas que estão isentas da *taille* e dos impostos ou outras obrigações que lhe estão associadas. (BEHRENS, 1967, p. 45)

⁸ “E porque o privilégio podia tomar tantas formas diferentes e penetrava em tantas esferas da vida social, política e econômica, todos, excepto os que não tinham domicílio ou ocupação fixos, tinham privilégios num grau variável, pois todos pertenciam a um ou mais grupos com direitos especiais. Quando porém, o assunto foi discutido durante o *Ancien Régime* (e não havia nenhuma assunto que fosse mais posto em causa) mereceram atenção especial as chamadas ‘ordens privilegiadas’.” (BEHRENS, 1967, p. 52)

vezes hereditários, que em virtude do consentimento real beneficiavam várias categorias de pessoas. Uma pessoa privilegiada era aquela “que vivia em circunstâncias felizes sem que tivesse feito algo para merecer”, mesmo que não se considerasse que muitos membros de ordens privilegiadas viviam de modo miserável, eis que seus direitos legais de nobre acabavam por não lhes conferir necessariamente riqueza ou privilégio. No século XVIII, a nobreza continental era uma categoria legal sem que fosse uma classe social, entendida esta última como um grupo de pessoas com semelhantes forma de vida e rendimentos.⁹

As ordens privilegiadas, típicas da Idade Média, tinham mais semelhanças com o estamento militar atual do que propriamente com classes sociais específicas e eram consideradas como corpos de indivíduos sujeitos a um código de lei especial, que cumpriam funções específicas através de uma hierarquia de posição. Muitos membros das ordens ou estados privilegiados acabavam por ser mais pobres do que alguns integrantes do Terceiro Estado; e sendo constituída por um grupo de pessoas tão heterogêneo, era natural que esta ordem não pudesse estar sujeita a leis comuns, nem ser dotada de direitos especiais, composta por todos os que não fossem nobres ou não pertencessem ao clero: camponeses, trabalhadores urbanos, profissionais, comerciantes e outros membros da comunidade dos negociantes.

O mais famoso ataque aos privilégios foi a obra *Qu'est-ce que le Tiers État*, escrita pelo Abade Sieyès (1748-1831), e publicada nos albores da Revolução Francesa¹⁰. Tomada por muitos escritores que o sucederam como uma observação real dos fatos, tratava-se, em realidade de “propaganda e de chamamento a luta.” Nela, o autor tentava demonstrar que os integrantes das ordens privilegiadas eram as únicas pessoas a deterem privilégios na França. Eles eram comparados a “tumores vegetais que vivem unicamente da seiva de plantas que ... sugam até as fazerem secar.” Para Behrens, Sieyès levou seus contemporâneos e as gerações seguintes a um erro, visto que

O privilégio não podia ser, como propõe Sieyès, comparado com um tumor que se pode retirar com simples operação; devia, com mais exactidão, comparado com um cancro. O privilégio, no sentido de direitos legais, muitos dos quais isentavam os seus possuidores do que mais tarde se veio a considerar como obrigação comum de qualquer cidadão, era parte integral da ordem social. Desde tempos imemoriais parecera ser requisito prévio de toda actividade social, da mesma forma que a igualdade perante a lei o passou a ser no século XIX. (1967, p. 58)

⁹“Na alta Idade Média, quando a principal ocupação e prazer do nobre era lutar, as diferenças de posição, riqueza e prestígio, como Marc Bloch acentuou, ‘não provocavam quebra profunda na consciência da unidade de classe’. Mais tarde, a importância crescente que se deu ao dinheiro, à educação e ao requinte acentuaram a distância entre ricos e pobres.” (BEHRENS, 1967, p. 54)

¹⁰ SIEYÈS, E. J. **O Que é o Terceiro Estado?** Tradução de Norma Azeredo. Rio de Janeiro: Liber Juris, 1986.

Foi a tendência do privilégio a uma “proliferação assustadora” que acabou por tornar impossível a tarefa do governo no período anterior à Revolução.¹¹

Como a lei continha muitas exceções, destruindo as bases sobre as quais os administradores deveriam trabalhar - sendo muito difícil introduzir reformas - esta situação acabou por ameaçar a administração francesa, e um pouco mais tarde, as administrações das outras monarquias do continente, de um “caos total”. Um fator que entravava ainda mais a possibilidade das reformas era a discussão sobre os fins do Estado, bem como a posição que defendia ser a principal função do Estado a defesa da propriedade. Nestas circunstâncias, um grande número de administrativistas e escritores, dentre eles o próprio Sieyès, passou a buscar uma solução na elaboração de um direito a que todos os cidadãos estivessem submetidos.

Foi a combinação de todas estas causas que acabou por destruir dois dos mitos estruturantes do absolutismo ocidental: a arbitrariedade de um poder de governo não limitado pela lei, e além disso, o caráter ilusório do poder real.

Já a ênfase que a análise de Alexis de Tocqueville (1805-1859) oferece à Revolução Francesa salienta mais o período anterior a 1789 (“antigo regime”) do que a fase pós-revolucionária. As ideias universais que explodem de modo violento nesta ocasião incidem sobre uma sociedade em que a Igreja havia se tornado uma instituição política desvinculada da população e a nobreza não podia ser caracterizada como uma classe dirigente, aos modos da Inglaterra, e mais como uma casta.

No plano político essa nobreza encontra-se desvinculada do poder real (ela foi privada de seus poderes administrativos locais, sem com isso ter adquirido um poder governamental; ela é completamente impotente para contrapor-se ao rei em nome do povo, ou para influenciar realmente o rei contra o povo). Daí o anacronismo dos privilégios (os nobres não são mais nem amados, nem temidos) e principalmente dos privilégios econômicos e honoríficos. (FURET, 1989, p. 147)

No plano econômico, observa-se o que Tocqueville denomina de “democratização da nobreza”, visto que a redistribuição das fortunas se deu em proveito do detentor da riqueza

¹¹“Em meados do século XVIII, o privilégio tinha tomado proporções grotescas em França [...] Os monarcas, particularmente os monarcas absolutistas, usufruindo de maiores oportunidades que os seus predecessores, sempre tinham vendido os seus privilégios por dinheiro ou os tinham dado em troca de serviços que não podiam pagar. [...] Luís XVI financiou em grande medida suas guerras vendendo lugares, muitos dos quais acarretavam títulos de nobreza, e direitos subsequentes, todos conferindo imunidade num grau variável em relação a obrigações nacionais. Como os seus sucessores lhe seguiram o exemplo [...] todos os privilégios úteis, por definição, isentavam de obrigações aqueles que os possuíam e tais obrigações recaíam de forma ainda mais pesada sobre os que não os tinham. Como consequência, os seus possuidores utilizavam todos os meios possíveis para aliviar os seus encargos. Recorriam a protestos, ameaças e suborno, quando possuíam meios para isso. Os reis ou seus funcionários, movidos uma [sic] vezes pela piedade mas mais frequentemente pelo medo ou pela necessidade de dinheiro, acalmavam os mais relutantes, concedendo-lhes por sua vez novos privilégios.” (BEHRENS, p. 58-9)

mobiliária, o Terceiro Estado. Como consequência tem-se a fragmentação dos domínios mobiliários e o esfacelamento da nobreza em uma multidão de indivíduos de fortuna média. Neste ponto, a análise de Tocqueville se aproxima daquela de Sieyès, ao afirmar que a promoção do Terceiro Estado acaba por realizar-se de modo independente da nobreza, com “a criação de um novo povo” com sua própria aristocracia ou elite, o que irá explicar o espírito revolucionário desse Terceiro Estado. O princípio aristocrático acabou por rapidamente desaparecer, parcialmente influenciado pela fusão igualitária entre a nobreza e intelectuais e pelo poder social da *intelligentsia*.

A grande consequência política desse momento da sociedade civil foi - ao contrário da característica das sociedades aristocráticas - a tendência ao governo centralizado. A preponderância política de Paris sobre o restante do território francês, a necessidade de consolidar uma unidade nacional frente a províncias diversas e a natureza pessoal e não parlamentar do poder, serão fatores secundários que acabaram por reforçar estas causas gerais.

Mas a genialidade da análise de Tocqueville sobre a Revolução¹² reside muito mais no método que sugere do que na tese que defende, preocupado que estava em explicar não a ruptura, mas a continuidade. Com a utilização desta metodologia consegue suprimir a legitimidade da resistência social contra o Estado central. O problema com o qual trabalha é o do verdadeiro “assenhoreamento do corpo social pela administração”, visto não só como um traço de permanência que une o antigo ao novo regime, e sim, como um fator que explica a penetração da ideologia igualitária ou democrática no antigo regime. (FRIAS FILHO, 2005, p. 4)

A inversão que Tocqueville estabeleceu desconcerta: foi a centralização do Antigo Regime – e não o feudalismo, pois no período a ordem feudal era mantida só nas aparências – que produziu a Revolução. Como desde o século XVI o rei havia passado a enfeixar uma soma crescente de poderes, segue-se que a centralização não fora efeito da Revolução. Gradativamente a administração passara a ser função de um corpo de profissionais/funcionários diretamente vinculado ao Conselho do Rei. Permaneciam as isenções tributárias, honrarias e títulos da nobreza, bem como os da Igreja, ao mesmo tempo

¹²“Na mesma época em que Michelet concebeu a mais penetrante das histórias da Revolução já escritas sob o modo de identidade – uma história sem conceitos, feitas de achados do coração, marcada por uma espécie de adivinhação das almas e dos autores – Tocqueville imagina, e ele foi o único a tê-la imaginado assim, a mesma história, sob o modo inverso da interpretação sociológica. Portanto, a questão não é que o aristocrata normando não compartilhe das mesmas *opiniões* que o filho do impressor jacobino: Tocqueville não escreveu, por exemplo, uma história da Revolução que se encontra mais ‘à direita’ que a de Michelet. Ele escreveu uma *outra* história da Revolução, fundada em uma crítica da ideologia revolucionária e daquilo que constitui, na sua opinião, a ilusão da Revolução Francesa sobre si própria.” (FURET, 1989, p. 28)

em que era aniquilada a autonomia das cidades, províncias e juizados locais e as antigas liberdades feudais.

O governo central açambarcara as atribuições de tributar, recrutar milícias, manter a ordem pública, realizar obras, tabelar preços, confiscar terras e assim por diante.

A imagem que ele usa é a de um edifício novo e invisível que fora construído aos poucos por baixo do velho. Quando sobreveio a revolução, em 1789, tudo o que ela precisou fazer foi sacudir o edifício antigo, que se desmanchou em pó, revelando o verdadeiro aparelho governamental, cujo controle então é transferido das mãos de um monarca reformista para uma ‘assembléia irresponsável e soberana’, disposta a implantar o terror como política a ser executada em nome da razão, da liberdade e da igualdade. (FRIAS FILHO, 2005, p. 4)

Em “O Antigo regime e a revolução” (1856), o autor afirmou categoricamente que a tradição de centralismo despótico do absolutismo havia retornado com mais força com os jacobinos e Napoleão¹³. No caso francês, o advento da Revolução e da democracia ocorrem em uma situação em que os “costumes”¹⁴ não oferecem o “leito apropriado”: o despotismo estava sendo preparado há longo tempo pela nobreza e sobreviveria à própria Revolução. Esta análise possibilitou o diagnóstico de que a França (em decorrência da atomização da sociedade produzida pelo centralismo administrativo) era propensa a governos autoritários, estabelecendo uma conexão entre 1789 e 1848, ficando demonstrada a “profunda continuidade que une as sociedades francesa pré e pós-revolucionária”. (CHÂTELET; DUHAMEL; PISIER-KOUCHNER, 2000, p. 86)

A constatação de Bobbio (2000, p. 626) de que muitas vezes, no período pós-revolucionário, há um crescimento do Estado-aparato e não são realizados os dois conclamados remédios contra o despotismo – o governo fundado no consenso e também nos mínimos termos – pode então ser explicada pela análise da Revolução Francesa oferecida por Tocqueville. Apesar de seu radicalismo, a revolução inovou menos do que acreditam seus atores, e “se não tivesse ocorrido, o velho edifício social teria igualmente desmoronado onde quer que estivesse, aqui mais cedo, alhures mais tarde; só que teria desmoronado pedaço por pedaço, em vez de cair no abismo de uma só vez.” (TOCQUEVILLE, 1989, p. 67)

¹³ No prefácio desta obra Tocqueville diz: “Quanto mais me aproximava de 1789, percebia mais distintamente o espírito que fez a Revolução formar-se, nascer e crescer. Via, pouco a pouco, desvendar-se aos meus olhos toda a fisionomia desta Revolução. Já anunciava seu temperamento, seu gênio: era ela própria. Lá não só descobria a razão do que ia fazer no seu primeiro esforço mas talvez ainda mais, o anúncio do que devia fundar com o tempo, pois a Revolução teve duas fases bem distintas: a primeira, durante a qual os franceses parecem abolir tudo que pertenceu ao passado; e a segunda, onde nele vão retomar uma parte do que nele deixaram. Há um grande número de leis e hábitos políticos do antigo regime que desapareceram assim, repentinamente, em 1789, e que aparecem novamente alguns anos mais tarde, como certos rios afundam-se na terra para reaparece um pouco mais adiante mostrando as mesmas águas e novas margens.” (TOCQUEVILLE, 1989, p. 44)

¹⁴ Os costumes subjazem aos grandes feitos da história da humanidade, e são compreendidos por Toqueville, de acordo com Montesquieu: experiência prática, material e privada das gerações sucessivas. (FRIAS FILHO, 2005, p. 4)

A dupla interpretação do problema histórico das mudanças através de reformas e daquelas mediante Revolução também divide em facções opostas o movimento operário. Para os historiadores liberais ou conservadores a explosão revolucionária havia interrompido o processo natural das reformas pacíficas que estavam em desenvolvimento e ainda não haviam produzido seus frutos. Bobbio ainda lembra que o termo “revolução” deve ser compreendido em seu duplo sentido - “como movimento (a causa ou o meio do evento) e como mudança (o efeito ou o fim do evento)” - e, conclui que é possível falar em “Revolução” como movimento que não tem por efeito uma mudança radical e, “Revolução” como mudança radical, não precedida de um movimento violento, popular, súbito etc¹⁵. (BOBBIO, 2000, p. 608)

Como as análises de Tocqueville percebem o efetivo estado da sociedade, ele é considerado o “sociólogo do liberalismo clássico” (MERQUIOR, 1991, p. 88-89). Elas não apelam aos direitos naturais: ao contrário, o “exemplo da Revolução Francesa mostrou-lhe que o mundo moderno situa-se inteiramente na ordem do direito positivo e que não são determinados princípios que irão deter as multidões, príncipes ou forças armadas.” (TOURAINÉ, 1996, p. 119)

José Guilherme Merquior salienta que a abordagem do tema do “individualismo” em Tocqueville é um ponto em que sua obra se destaca e apresenta determinadas sutilezas, pois estabelece uma distinção entre as categorias “egoísmo” e “individualismo”, considerando como egoísmo, uma categoria moral, um vício; julga o individualismo, por outro lado, um conceito sociológico, que significa a falta de uma virtude cívica ou pública.¹⁶ O individualismo é uma tendência ou uma característica específica das democracias, enquanto o egoísmo assola todas as épocas. Embora Tocqueville tenha admirado o vigor das reuniões municipais na Nova Inglaterra, nelas divisava não um reflexo, mas um corretivo da

¹⁵ “A célebre interpretação que Tocqueville dá à Revolução Francesa é de uma revolução como movimento à qual não se seguiu uma revolução como mudança. Desde seu primeiro escrito juvenil, solicitado por John Stuart Mill, sobre a Revolução Francesa, depois de afirmar que ‘se exageram’ os efeitos produzidos pela Revolução, Tocqueville sustenta que ela ‘regulou, coordenou e legalizou os efeitos de uma grande causa, em vez de ser ela mesma uma causa’, e conclui: ‘O que a Revolução fez teria sido feito, não duvido, sem ela; ela nada mais foi que um processo violento e rápido com o auxílio do qual a situação política se adaptou à situação social, os fatos às idéias, as leis aos costumes.’ (TOCQUEVILLE, *De l'état social et politique de la France avant et depuis 1789* [1836])” (BOBBIO, 2000, p. 608)

¹⁶ Sobre o tema assim afirma Tocqueville: “O **individualismo** é expressão recente, originária de uma nova idéia. Nossos pais só conheciam o egoísmo. Este é um amor exagerado e apaixonado de si mesmo, que leva o homem a fazer tudo depender de si mesmo e preferir-se a tudo o mais. O individualismo é um sentimento refletido e pacífico, que predispõe cada cidadão a isolar-se da massa dos seus semelhantes e a retirar-se à parte, com a família e os amigos, de tal modo que, após criar dessa maneira uma sociedade para uso próprio, abandona prazerosamente a sociedade a si mesma. O egoísmo nasce de um instinto cego; o individualismo procede de um juízo errôneo, mais do que de um sentimento depravado. Sua fonte são os defeitos do espírito, tanto como os vícios do coração” (TOCQUEVILLE, 1985, p. 285).

democracia. Isto porque, segundo Merquior, o significado mais comum que este autor dá à democracia é o de uma sociedade igualitária e não o de um sistema representativo normal. Por sociedade igualitária ele não pretendia designar uma sociedade de iguais e sim uma sociedade em que a hierarquia já não era a regra do princípio aceito de estrutura social.¹⁷ A partir desta compreensão de democracia, para Tocqueville o individualismo¹⁸ não é percebido como uma “patologia social, um auto-centralismo difundido, oriundo de uma sociedade igualitária dominada pelo materialismo, competição e ressentimento.” Ele existiu no período anterior à Revolução, como uma característica da sociedade privilegiada. O verdadeiro individualismo da sociedade democrática moderna havia sido precedido, na França, pela igualdade entre os indivíduos. Na medida em que os franceses igualavam-se, tornavam-se também mais isolados, dividindo a nação em pequenos grupos de interesse que se invejavam entre si. (MERQUIOR, 1991, p. 89)

Apesar de Tocqueville não ignorar o valor da independência pessoal, as dúvidas que alimentava no tocante ao crescimento do individualismo nas sociedades democráticas modernas demonstram que “ele manteve distância com relação à alta estima que os burgueses tinham pela liberdade negativa e por seu modelo de **homo oeconomicus**.” Foi esta também a razão que fez com que nutrisse uma forte desconfiança em relação às classes médias – consideradas portadoras naturais do individualismo reforçado. Não é o comércio e sim a democracia, mesmo que se desenvolvendo em um contexto de individualismo isolacionista, que “adoça as maneiras”. Apesar de não ter adotado a crença iluminista na força civilizadora do comércio, manteve-se distante de posições conservadoras que viam a Igreja e a cavalaria da Idade Média como bastiões de um mundo nobre, desfigurado pela ascensão vulgar do comercialismo. É sua posição frente ao liberalismo econômico que permite a autores como Merquior afirmar que seu liberalismo era de natureza política e não econômica. (1991, p. 91)

¹⁷ “Estou convencido, entretanto, de que a anarquia não é o mal maior que as épocas democráticas devam temer, mas o menor deles. A igualdade produz efetivamente duas tendências: uma leva os homens diretamente à independência e pode impeli-los à anarquia, e a outra os conduz por caminho mais longo, mais secreto, porém, mais seguro, à servidão. Os povos vêem facilmente a primeira e lhe resistem; deixam-se levar pela outra se a verem; é particularmente importante mostrá-la. Longe de condenar na igualdade a indocilidade que inspira, é por isso mesmo que a louvo, admiro-a, vendo-a pôr no fundo do espírito e do coração de cada homem esta noção obscura e esta inclinação instintiva pela independência política, preparando assim o remédio para o mal que produziu. É, sob esse ponto de vista que me apego à democracia (TOCQUEVILLE, 1985, p. 308).

¹⁸ “A medida que as condições se igualam, encontra-se maior número de indivíduos que, não sendo suficientemente ricos, nem bastante poderosos para exercer grande influência entre o destino de seus semelhantes, adquiriram, entretanto, ou conservavam bastante cultura e bens para poderem bastar-se. Nada devem a ninguém; habituam-se a considerar-se sempre isoladamente e imaginam, com prazer, que seu destino se encontra inteiramente em suas mãos.” (TOCQUEVILLE, 1985, p. 286)

A entrada das sociedades na era moderna e, mais especificamente, na era industrial, é percebida a partir de uma evolução social, isto é, de uma necessidade histórica – que pode dar-se pacífica ou violentamente – e não de uma transformação política. Esta evolução passa pelo desaparecimento das ordens ou estados hierarquizados e pelo surgimento, em seu lugar, da igualdade de direitos. Esta não pode ser considerada como uma igualdade de fato e sim “uma certa igualdade de condições”. Neste tocante, Tocqueville antevê o fenômeno da “alienação”, decorrente da divisão repetitiva do trabalho, quando o homem deixa de pertencer a si mesmo e passa a pertencer ao trabalho, de modo cada vez mais dependente e impotente.¹⁹

Será justamente porque a democracia é em Tocqueville uma “necessidade histórica” que ele incumbir-se-á de refletir sobre os problemas propriamente políticos dela decorrentes, entre os quais o de impedir que, no momento posterior à destruição das ordens tradicionais, a democracia acabasse por desembocar na tirania das maiorias, criando uma ordem social em contradição com a razão. A tirania levava ao conformismo de opinião, nivelando espíritos, classes e condições. Para ele a maioria era o coletivo de indivíduos, que frequentemente têm opiniões e interesses contraditórios. É por isso que, assim como ele recusa dar o poder universal a um só, também recusa dá-lo quando são vários: os homens reunidos tornam-se mais fortes e não mais pacientes (TOCQUEVILLE, 1985, p. 240).

3 O jacobinismo enquanto “sociedade de pensamento” e a democracia

A obra de Augustin Cochin (1876-1916)²⁰ – dedicada à pesquisa da campanha eleitoral na Borgonha e na Bretanha – foi objeto da análise de François Furet no livro “Pensando a Revolução Francesa”. Cochin havia combatido a tese de que a Revolução Francesa tivera origem na Maçonaria²¹ e que sendo Luís XVI e seus dois irmãos maçons, esta seria uma prova da exatidão do *insight*. Ele havia compartilhado com Karl Marx a convicção de que “os homens que fazem a história não sabem a história que fazem,” sendo trabalho do historiador criticar as racionalizações feitas pelos atores através de suas representações. Em

¹⁹ Cf. TOURAINE, 1996, p. 118 e MATTEUCCI, 1998, p. 280

²⁰ “Desobrigado, pela fortuna familiar, de qualquer obrigação profissional, e vivendo, aliás, como um beneditino, ele consagrou sua curta existência a duas pesquisas fundamentais: a primeira refere-se à campanha eleitoral de 1789, inicialmente na Borgonha, depois na Bretanha. Augustin Cochin, mobilizado em 1914, foi morto no front em 1916. Seu colaborador, Charles Charpentier, publicou em 1925 o único livro concluído que ele deixou: *I*. [...] Trata-se seja de pesquisas sobre as eleições de 1789, e especialmente de um artigo sobre a campanha eleitoral na Borgonha; seja de análises de natureza teórica sobre o fenômeno revolucionário, e sobre aquilo que, para Cochin constituía sua manifestação principal, o jacobinismo.” (FURET, 1989, p. 176-7)

²¹ “A tese da conspiração maçônica pertence à tradição historiográfica de direita e formou-se desde o fim do século XVIII [...] A interpretação histórica em termos de conspiração, ou seja, da vontade consciente dos homens, parece-lhe ao mesmo tempo superficial e banal [...]” (FURET, 1989, p. 180)

síntese, Cochin diferenciou a vivência dos acontecimentos do pensamento crítico sobre esta vivência. (FURET, 1989, p. 182)

Considerando que o fenômeno central da Revolução foi o jacobinismo, Cochin deixou de perceber nele apenas a matriz da “defesa republicana”, buscando conceituar a sua natureza. O jacobinismo foi percebido como um tipo de sociedade - não uma conspiração, uma ideologia ou mesmo uma resposta política a uma conjuntura – mesmo que as intenções e os discursos de seus atores não se coadunasse com tal interpretação. Tratava-se de um tipo de organização política e social, difundida na França a partir da segunda metade do século XVIII, denominada por ele de “sociedade de pensamento” e que se manifestou nas sociedades e círculos literários, lojas maçônicas, clubes culturais e patrióticos.

As sociedades de pensamento conformaram um tipo de socialização diversa da socialização dos “corpos”, “ordens” ou “estados”, existente no *Ancien Régime*. Seu princípio basilar consistia em que para que seus membros pudessem ali desempenhar seu papel, necessitavam desembaraçar-se de todas as particularidades concretas de sua existência social real. Este tipo de sociedade acabou por prefigurar um aspecto importante do funcionamento da própria democracia na medida em que cada um de seus integrantes era aceito somente por suas ideias. Cochin acentua na democracia não uma tendência para a igualdade real das condições econômicas e sociais, tal como Tocqueville, e sim um sistema político baseado na igualdade abstrata dos indivíduos. A democracia necessita que os indivíduos sejam considerados em igualdade com relação a um direito abstrato, qual seja a cidadania, direito este suficiente para constituí-los como parte da soberania popular. O jacobinismo foi a variante francesa da democracia, extraíndo suas origens - diferentemente do modelo inglês que a extraiu do próprio Parlamento - de sociedades literárias e filosóficas. A sociedade de pensamento objetivava opinar e não agir, delegar ou representar. Ela extrai de seus membros e da discussão um consenso, expresso e defendido, que tendia a alcançar o “conjunto do tecido social”. (FURET, 1989, p. 185-6)

O mecanismo de funcionamento da sociedade de pensamento pressupôs o que Louis Dumont²² considerou como sendo o fim da “sociedade holística”, a desagregação do social em indivíduos e a decadência da autoridade tradicional e da solidariedade corporativa.

A principal inovação da Revolução foi justamente o surgimento desta nova relação política, cuja matriz foi a sociedade do pensamento do tipo “filosófico”. Neste ponto é possível perceber o delineamento da vontade geral de Rousseau – ou a parte do cidadão que

²² Cf. DUMONT, 1985, *passim*.

não pode ser reduzida aos seus interesses particulares – no consenso das sociedades literárias, das lojas e dos círculos. O modelo de democracia que estas sociedades prefiguram não é o da representativa e sim, o da democracia pura. Com a expansão jacobina da República de intelectuais, esta situação repetiu-se nacionalmente: o governo do povo por ele mesmo era tecnicamente impossível, sendo substituído por sociedades permanentes de discussão. O modelo e precedente foi fornecido pela sociedade de pensamento. (FURET, 1989, p. 187)

A vitória do “livre pensar” ou da “filosofia” pertencia ao domínio da elaboração e difusão da ideologia²³ e não ao âmbito da história das ideias, e foi obra destas sociedades.

O individualismo, caracterizado pela relação ‘livre’ de cada um com as ideias, igualdade abstrata que contradiz as condições da sociedade real, conduz à reagregação dos átomos disjuntos, e à produção de um novo consenso em torno do Social deificado e constantemente reafirmado: democracia pura, sem chefes, sem delegados. (FURET, 1989, p. 188)

Sendo assim, a tendência profunda do jacobinismo, na percepção de Cochin, era a da democracia pura, para além da representativa. Os mecanismos através dos quais sociedades de iguais passaram a constituir imaginariamente a realidade histórica e a atuar através de pequenos grupos de militantes, era “a máquina ‘oculta’ na sombra do ‘Povo’”.

Pois o preço a pagar pela ficção da democracia pura, o inverso da ideologia, é a onipotência da máquina, esse ‘círculo interior’ da sua exploração. Oligarquia anônima, companhia de homens obscuros, medíocres, sucessivos, intercambiáveis, Brissot, Danton, Robespierre são mais produtos jacobinos do que líderes jacobinos. (FURET, 1989, p. 189)

Estes homens são meros instrumentos provisórios nas diferentes fases através das quais a “máquina” irá garantir sua preponderância, sem que tenham liberdade de influenciar seu próprio curso. E uma das leis de funcionamento desta máquina foram os sucessivos expurgos: “Aqueles que ‘dão as cartas’ são na verdade meras engrenagens, e os manipuladores são manipulados, prisioneiros da lógica do sistema.” (FURET, 1989, p. 189)

Como a sociedade de pensamento não pensava, só falava, essa lógica tornou-se ainda mais irrefreável. A “verdade” que passou a ser socializada foi o consenso e não o pensamento,

²³ Um problema é sugerido pela obra de Cochin sem que seja analisado: o do vínculo entre a prática social e a ideologia. Diferentemente de Marx, ele considerava que a ideologia não estava ligada aos interesses dos indivíduos e das classes a que eles pertencessem. Sendo os membros dos clubes revolucionários intercambiáveis, fica sem explicação o excesso de representação de grupos como o dos advogados e juristas no período de 1788-9 e a exclusão precoce da nobreza. “Ao contrário, no Terceiro Estado, que está inteiramente do lado certo, o papel privilegiado de alguns grupos sociais ou profissionais só pode ser explicado por razões de ordem técnica: é o hábito do manejo do universalismo democrático [...]” A ideologia faz com que todas as questões, sejam elas individuais, morais ou intelectuais passassem a ser políticas, isto é, “não existe nenhuma infelicidade que não seja passível de solução política”. Esta foi a análise de Karl Marx em suas obras da juventude: a ilusão da política é encarnada na ideia de Revolução, toma-se consciência daquilo que era suportado passivamente. “O que os franceses inauguram no fim do século XVIII não é a política enquanto campo laicizado distinto da reflexão crítica, é a política democrática como ideologia nacional.” (FURET, 1989, p. 213 e 41)

isto é, a própria ideologia: “representações cristalizadas em algumas figuras simples da linguagem, destinadas a unificar e a mobilizar os espíritos e as vontades.” Cochin afirmou que Robespierre fora investido em uma função de “vigilância”, ou seja, a de velar sobre o consenso, “farejando o menor deslize.” Se a ideologia fosse pensada ela seria passível de críticas: ela apenas falou através de seus intérpretes. A Revolução foi uma linguagem.

Em 1793, e durante alguns meses, culminação do processo: o jacobinismo, sob a ficção do ‘povo’, substitui ao mesmo tempo a sociedade civil e o Estado. Através da vontade geral, o povo-rei coincide miticamente, de agora em diante, com o poder: essa crença é a matriz do totalitarismo.” (FURET, 1989, p. 191)

Até o ano de 1788, o que caracterizou a opinião filosófica foi o fato de - em nome de valores e princípios destruidores do *Ancien Régime* – ter acabado por constituir um verdadeiro contra-poder, mostrando a administração tradicional do reino como uma mera fachada. Aqui verificou-se o funcionamento da ideologia que para passar da sociedade de pensamento para a sociedade real precisou recompor o social suprimindo e excluindo. No outono de 1788 a nobreza passou a ser culpada²⁴, transformando-se no símbolo da desigualdade: alguns nobres até podiam ser revolucionários, mas a nobreza em si foi percebida como contrária à Revolução. Cochin foi o primeiro historiador a debruçar-se sobre o tema de como os franceses foram capazes de reinventar o social sob o nome de “nação”, “transformando-a no novo deus de uma comunidade jurídica.” (FURET, 1989, p.198-9)

A ‘democracia’ (entendemos aqui a democracia direta) abriu caminho até o próprio poder, através dos seus três semblantes sucessivos: inicialmente o segredo das lojas e das sociedades de pensamento, sob cujo abrigo ela inventou seus métodos, em seguida a pressão dos clubes sobre esse grande vazio do poder que é chamado de Revolução, e finalmente o governo oficial das sociedades populares pela regulamentação terrorista sobre as pessoas e sobre os bens. (FURET, 1989, p. 204)

A substituição que as sociedades de pensamento promoveram da religião, do rei e das hierarquias tradicionais pela ideologia igualitária só foi possível em razão da existência de duas condições: uma filosofia política constituída por “ideias-mães” e por grandes obras individuais e a existência de um corpo tradicional que perdeu seus princípios. Uma das “ideias-mães” foi a de soberania do povo, definida sistematicamente por Rousseau. Diferentemente do direito natural, a soberania popular assim concebida era um direito inalienável que excluía a ideia de representação. Foi a Revolução que concedeu ao *Contrato Social* seu poder de irradiação intelectual, visto que se tratava de um livro abstrato demais para ser entendido pela maioria dos seus contemporâneos.

²⁴ O terreno ideal para a propaganda igualitária e a subsequente exclusão da nobreza, surgiu por ocasião do problema do voto “por cabeça”: as sociedades “manipuladas pelos ativistas” do Terceiro Estado e juristas acabam por converter-se na “nação”. (FURET, 1989, p. 204)

Diante do que foi dito, é surpreendente verificar que na primeira fase da Revolução e logo após o Termidor de 94, a Revolução acabou por elaborar a doutrina do regime representativo cujo porta-voz foi Sieyès, promovendo e estendendo a delegação de poder pelo povo a todos os oficiais públicos. (FURET, 1989, p. 209 - 210)

É preciso lembrar que no período revolucionário não foi possível o estabelecimento de um regime representativo propriamente dito, tendo sido a Revolução responsável pela instauração de um estado de coisas que impedia que um indivíduo isolado ou mesmo uma facção pudessem ocupar o espaço da soberania, contradizendo de modo prolongado os fundamentos da cidadania. (GUIOMAR, 1989, p. 434-5)

Considerando que o destino de um sistema representativo depende diretamente da atribuição da soberania, Jean-Yves Guiomar menciona as Constituições francesas do período para evidenciar que, se em 1791 a soberania foi atribuída à nação, em 1793 ela passou a residir no povo e a de 1795 mencionou a “universalidade dos cidadãos”. Quando no ano de 1792 o campesinato passou a ser uma força política autônoma na França - era uma imensa maioria de 25 milhões de franceses - a questão que se colocou para os revolucionários passou a ser a possibilidade ou não de estabelecer uma República com uma população tão vasta. Se a resposta de Rousseau havia sido negativa, a posição das comunas, resultante da Constituição de 1791, foi diversa. Na esfera das relações locais instituiu-se uma democracia incontestável.²⁵ À pouca representatividade das assembleias acabou por somar-se um número pequeno de votantes. Em 1791, cerca de 9/10 dos cidadãos ativos se abstiveram. Instaurado o sufrágio universal masculino em dois níveis para as eleições da Convenção, repetiu-se a baixa mobilização dos eleitores.

Com a traição de Luís XVI e a vacância do poder executivo, o sistema representativo concebido pelos revolucionários entre 1789 e 1791 sofreu um desequilíbrio. Oprimida por uma guerra interna e externa, a Convenção precisou acumular as funções legislativa e executiva – os comitês não chegaram a formar um governo – contrapondo-se ao sistema representativo.

O desequilíbrio chega ao ponto em que a representação se afigura um confisco do poder. Robespierre vê o problema, e em 24 de abril de 1792, ao apresentar seu projeto de Declaração dos Direitos à Convenção diz: ‘Em caso algum a vontade soberana se representa, ela é presumida. O mandatário não pode ser representante...’ Mas o problema ia muito além de uma questão de terminologia. (GUIOMAR, 1989, p. 433)

²⁵ “[...] ao passo que a instauração do censo e a eleição a vários graus (mais de 4 milhões de cidadãos ativos, mas apenas 50.000 eleitores efetivos) atestavam a desconfiança da burguesia em relação ao povo no plano das instituições nacionais, os constituintes avançam uma concepção muito precisa da representação. Os efeitos do sistema censitário logo se fazem sentir, no que se refere à debilidade da representação camponesa. Assim, na Bretanha, entre 41 deputados à Assembléia Legislativa, quatro são agricultores [...]” (GUIOMAR, 1989, p. 432)

Se por um lado a democracia é o regime em que os incluídos na esfera do poder político são sujeitos de direito com poderes para influir sobre os mecanismos da tomada das decisões que terão que executar, por outro o ideal democrático abrange a totalidade da vida. A partir da primavera de 1793, com a quase fatal onda de oposições à primeira coalizão, os acontecimentos revolucionários acabaram por imprimir ao movimento democrático um sentido de defesa das conquistas políticas e sociais do período anterior, dando aos cidadãos os meios econômicos e sociais capazes de integrá-las em sua vida pessoal. A tese é a de que “desde o princípio, a democracia é um movimento e um combate, que vai além do político em sentido estrito.” Em outras palavras, a Revolução foi responsável por desenvolver os conceitos de democracia econômica, social e cultural, para além da democracia meramente política.²⁶ (GUIOMAR, 1989, p. 437-8)

Por outro lado, em comum com Marx, Augustin Cochin percebeu nos acontecimentos posteriores ao 9 de Termidor e na execução dos hebertistas (abril de 1794), que o mecanismo da soberania popular havia deixado de desempenhar o papel de motor dos acontecimentos, e a Revolução havia passado a inventar progressivamente uma sociedade fictícia, sendo o Terror o seu apogeu e o “preço a ser pago”. (FURET, 1989, p. 212)

A opinião - produzida nos cafés, nas lojas maçônicas, nos salões e nas sociedades - fundou este novo mundo, estruturando-o não mais a partir de grupos institucionais e sim com base no indivíduo. Apesar de não se estender ao povo em sua totalidade, pode-se afirmar que ela acabou por configurar uma “sociabilidade democrática”, exprimindo assim o modo horizontal e basilar através do qual suas linhas de comunicação formaram-se a partir “de uma sociedade desagregada”, ponto em que todos os homens eram iguais. “A ‘opinião’ é precisamente essa maneira obscura de dizer que algo se recompôs sobre o silêncio que envolve a pirâmide dos interlocutores tradicionais do rei da França, e a partir de princípios novos, mas que não estão claros para ninguém.” (FURET, 1989, p. 53-54)

²⁶ Mesmo que as modalidades de sufrágio tenham acabado por dar à vida democrática uma menor extensão, a Revolução instaura a possibilidade de amplo acesso aos empregos, bem como a eleição para todas as funções públicas. De acordo com Guiomar não pode ser minimizado o fato de que a abolição das fórmulas do Antigo Regime levou a uma alteração nas relações de civilidade no sentido da igualdade. “Nas milícias comunais, na Guarda Nacional, nos corpos de voluntários, nas sociedades populares e nas seções, instaurou-se um vivificante igualitarismo, estimulado pela liberdade de imprensa e, ancorado na vida cotidiana. [...] As grandes transformações sociais, como a abolição definitiva da feudalidade (17 de julho de 1793), são contemporâneas deste desenvolvimento democrático.” É um equívoco perceber o período entre os anos de 1795-1799 como uma mera reação, eis que, em muitos aspectos, será neste momento em que a Revolução irá se enraizar e aprofundar. Se o conhecimento é um dos grandes fundamentos da democracia, datam deste período os grandes estabelecimentos de ensino, o Instituto, as escolas centrais dos departamentos, muito embora o ensino primário tenha sido negligenciado. As monarquias que surgiram posteriormente, estiveram submetidas às leis da diplomacia e dos exércitos revolucionários. (GUIOMAR, 1989, p. 438)

A sociabilidade democrática, assim como a sociabilidade antiga, apresentava um elevado grau de opacidade, o que explicaria em muitos casos o “caráter suspeito e muitas vezes secreto ou semi-secreto desses novos centros”. As sociedades de pensamento ou os centros através dos quais ela se organizou estão fora das instituições da antiga monarquia. Veja-se o caso das lojas franco-maçônicas que não puderam constituir-se enquanto corpos da antiga pirâmide já que possuíam uma natureza diversa dos elementos da antiga ordem, sendo produtos da sociedade, mas de uma sociedade que se emancipou do poder, “e que refabrica a si própria, o tecido social e político a partir do individual.” (FURET, 1989, p. 54)

Essa sociabilidade produziu opinião e não ação, não tendo se comunicado com a sociabilidade anterior. A imagem substitutiva do poder que esta opinião construiu estava baseada no poder “absoluto” dos reis invertida em prol do povo, transformando as opiniões em mera “opinião”, excluindo a legitimidade da representação e do desacordo.

Essas duas imagens simétricas e inversas de um poder não partilhado reúnem os elementos necessários às representações e às imputações recíprocas de *conspiração*. Existe, para a ‘opinião’ esclarecida, a conspiração dos ministros, ou do despotismo ministerial; para a administração monárquica, a conspiração das farinhas ou a dos homens de letras. (FURET, 1989, p. 54-5)

Mais do que o exercício da autoridade, o não compartilhamento do poder foi o que caracterizou a monarquia francesa do século XVIII como absoluta, visto que se tratava de um poder fraco. Desde a morte de Luís XIV (1715), a ideia de monarquia absoluta tentou bloquear as tentativas de reorganização do sistema político, em especial a institucionalização de um regime representativo. Neste sentido, os parlamentos, mais do que exercerem a representação, a usurparam, visto integrarem a antiga estrutura. Neste quadro em que se tentou refazer um poder sem partilhá-lo, baseado na ideia de uma sociedade sem contradições, foi que se constituiu o imaginário político da consciência revolucionária.

Até o início de 1789, momento em que Luís XVI conclama os franceses a redigir os *Cahiers*²⁷, estas duas sociabilidades políticas coexistiram pacificamente. E Furet acrescenta:

²⁷ Michel Vovelle explica o significado dos *Cahiers* ou cadernos de dolências: “Reunir os Estados Gerais era um modo antigo de o rei consultar seus súditos, ou, ao menos, os representantes das três ordens [...] Ao mesmo tempo, uma grande novidade: os franceses tiveram o direito de se manifestar. E fizeram uso desse direito, já que foram estimulados a redigir cadernos de dolências por todo o país. [...] Uma dolência é uma queixa – não se ousa dizer uma reclamação – submetida à boa-vontade do rei. Os franceses levaram muito a sério essa tarefa; cada ordem tinha seu caderno, e os membros do Terceiro Estado, nas aldeias ou nas corporações, relatavam suas misérias de maneira frequentemente emocionante, sendo às vezes ‘teleguiados’ por pessoas instruídas que faziam passar reivindicações mais gerais. Nessa altura dos acontecimentos, os súditos ainda amam o rei, que é visto como uma espécie de pai, mas eles denunciam os abusos da administração e os direitos senhoriais; não se importam de pagar imposto, mas exigem o direito de controlá-lo por meio de seus representantes, e reivindicam o respeito pelas liberdades e o fim do arbítrio [...] Você pressente que existem vozes discordantes na nobreza [...] mas isso representa um testemunho claro da situação da França em 1789. É essa mensagem que os deputados das diferentes ordens foram apresentar em Versalhes, no mês de maio de 1789, após uma campanha eleitoral bastante intensa e disputada.” (VOVELLE, 2007, p. 26-7)

“O contingente da Revolução sai das eleições de 1789, mas a linguagem da Revolução ainda não se encontra nos *Cahiers*. Pois os *Cahiers* não falam a língua da democracia, mas a dos juristas do Antigo Regime.” Apesar dos *Cahiers* mencionarem a “nação” a fim de reivindicar a restituição ou mesmo a fixação de seus direitos, fundavam a representação dos cidadãos na antiga ideia de um coletivo de direitos tradicionais anteriores à própria monarquia. Adaptavam a ideia de uma igualdade natural germanista a uma teoria moderna dos poderes, na medida em que transformam a estrutura dos Estados Gerais em sistema representativo. Toda esta “alquimia” traduzida de modo ambíguo pela palavra Constituição ainda não continha a ideia de vontade do povo e muito menos o que a democracia direta acabaria significando para os clubes revolucionários. (FURET, 1989, p. 56)

Foi somente com a eclosão da Revolução que se desenvolveu a possibilidade de confisco em seu proveito da interpretação da “vontade popular”. Os futuros deputados, sem outra opção, acabaram recompondo o poder absoluto. Em suma, a ideologia revolucionária nasceu nas batalhas da eleição e não nos *Cahiers*. Estas batalhas eram só na aparência marginais, visto que excluíram os homens, dando primazia à vontade popular.²⁸

O significado da Revolução pode ser percebido através da abertura da sociedade a todas as suas possibilidades, muito mais que em um quadro de causas e consequências. Ela foi o abismo que se abriu entre a linguagem dos *Cahiers* e a do *Ami Du Peuple* de Jean-Paul Marat, separadas temporalmente por apenas alguns meses.

Se a Revolução Francesa vive, em sua prática política, as contradições teóricas da democracia, é por inaugurar um mundo onde as representações do poder são o centro da ação, e onde o circuito semiótico é mestre absoluto da política. Trata-se de saber quem representa o povo, ou a igualdade, ou a nação: é a capacidade de ocupar essa posição simbólica, e de conservá-la, que define a vitória. (FURET, 1989, p. 64)

Nas lutas da III República, o portador em potencial de uma segunda Revolução, o movimento socialista, acabou por reforçar a ideologia espontânea da Revolução-mãe, negando dialeticamente o que havia sido instaurado e realizando suas promessas. Desse modo nasceu uma ideologia “ingênua” que percebeu no século XX o sentido fundador da revolução-mãe. Os acontecimentos haviam como que “amputado” este sentido, eis que a Revolução

²⁸“Robespierre só se torna Robespierre no momento em que lhe é necessário conquistar seu lugar de deputado no Terceiro Estado de Arras; o jovem conformista inventou o discurso da igualdade. Da mesma forma, o que dá a *Quést-ce que Le Tiers État?* sua ressonância nacional, e ao vigário geral de Chartres um posto no Terceiro Estado de Paris, é que a famosa brochura é ao mesmo tempo um discurso da exclusão e um discurso da origem. [...] ‘Será que nós só mudaremos de males, ou será que a ordem social, em toda a sua beleza, tomara o lugar da antiga desordem?’ (*Quést-ce que Le Tiers État?*, cap. IV, parágrafo 3) Pouco importa que Sieyès elabore também uma teoria da representação, pois o representável é justamente aquilo que os cidadãos possuem em comum, ou seja, o fato de terem fundado a nação contra a nobreza. Essa tautologia vertiginosa inventa o novo mundo político.” (FURET, 1989, p. 59)

Francesa deixou de ser a subversão de valores, o remanejamento dos *status* sociais e dos dirigentes, passando a ser a instalação do Estado e da sociedade francesa contemporânea de Mirabeau a Napoleão. A revolução burguesa havia terminado em 9 do Termidor, no momento em que finalizara também o episódio não burguês de sua história. (FURET, 1989, p. 103)

Sobre este ponto François Furet dialoga com o historiador Claude Mazauric (1932), lançando a hipótese de que para este último, apoiado em uma citação de Karl Marx, “o jacobinismo e o terror teriam sido somente uma ‘maneira plebéia’ de concluir a revolução burguesa e de acabar com os inimigos da burguesia.” Em especial, Furet recorda a análise de Friedrich Engels em carta dirigida a Marx em que o Terror é visto como

[...] o reino dos que aterrorizam a si próprios. Em grande parte, o terror não é senão uma série de crueldades inúteis, perpetuadas por pessoas que, estando elas mesmas muito assustadas, tentam se tranquilizar. Estou convencido de que devemos imputar quase inteiramente ao Reino do Terror *anno* 1793 aos burgueses excessivamente excitados que se fazem de patriotas, aos pequeno burgueses filistinos sujando-se nas calças e à ralé fazendo do Terror um comércio. (*Correspondence Marx-Engels*, 4 9.1870 apud FURET, 1989, p. 142)

Na “Sagrada Família”, Marx criticou a ilusão jacobina de modo não tão psicológico, ao demonstrar que no cerne dela estava a ideia do Estado virtuoso, concebido de acordo com os ideais da Antiguidade, capaz de superar os dados objetivos da sociedade civil ou, naquele momento, a sociedade burguesa moderna. Com falta de raízes na sociedade, o Terror foi o Estado transformado em seu próprio fim, alienado pela ideologia, desvinculado da “burguesia liberal”. Durante a Revolução foi possível perceber a alienação do Estado em dois momentos: a ditadura de Robespierre e o domínio napoleônico²⁹.

Furet negou-se a aceitar a ideia de que o processo revolucionário podia ser reduzido ao conceito de revolução burguesa mesmo considerando que esta possuía um suporte popular. O conceito a ser aprofundado era o de crise revolucionária, mais do que o de revolução burguesa. Para a compreensão desta crise ou da dialética do fenômeno revolucionário francês, é indispensável considerar os seguintes elementos: prévia vacância do poder e do Estado, crise das classes dirigentes, mobilização autônoma e concomitante das massas populares, e elaboração na sociedade de uma ideologia maniqueísta e ao mesmo tempo integradora. Neste quadro, a Revolução, mais do que o “salto” de uma sociedade para outra, foi o “conjunto das modalidades através das quais uma sociedade civil, subitamente ‘aberta’ pela crise do poder, libera todas as palavras das quais é portadora.”

²⁹ “Napoleão foi a última batalha do *Terror revolucionário* contra a *sociedade burguesa*, igualmente proclamada pela Revolução, e contra sua política.. Napoleão também considerava o Estado como *sua própria finalidade*, e a sociedade burguesa unicamente como um financiador, como um *subordinado*, ao qual estava vedada qualquer *vontade própria*. *Ele completa o Terror substituindo a revolução permanente pela guerra permanente.*” (*La Sainte Famille*, op. cit., p. 144-150 apud FURET, 1989, p. 142)

É em nome da igualdade que Robespierre faz guilhotinar Barnave e Brissot, mas é também à igualdade que Sieyès é fiel, através de tantas infidelidades aparentes, da primavera de 89 ao 18 brumário de 99. A revolução é o imaginário de uma sociedade, transformada no próprio tecido de sua história. (FURET, 1989, p.143)

A ideologia da Revolução acabou por diferenciar duas concepções de soberania do povo. Pela primeira, a nação, composta pelo povo soberano, atuou como uma pessoa. Esta noção, desconhecida do direito público inglês, acabou levando à solicitação de um poder central forte, indistinto do “povo”. A questão passou a ser a do modo como esta vontade se exprimia. De acordo com Sieyès, esta vontade podia ser representada abrindo-se o caminho para os procedimentos que fizeram surgir a fase inaugurada pela Assembleia Constituinte que criou uma ficção jurídica que estendeu ao rei a nova soberania. A esfera do poder, múltipla e descentralizada, se diferenciou da sociedade civil e não detinha sobre os direitos individuais uma autoridade transcendente. Se a soberania não podia ser representada, como queria Rousseau, porque ela era anterior ao pacto - uma liberdade/direito natural imprescritível - qualquer sistema representativo seria condenado. A lei tinha assim uma autoridade absoluta sobre o povo, eis que feita pelo povo em assembleia, expressão da vontade geral. O raciocínio de Rousseau é sistemático e ao mesmo tempo intransigente,

[...] ele exprime com uma profundidade metafísica as aporias lógicas da democracia; nela, sociedade e poder devem ser transparentes um em relação ao outro. A ideologia da democracia ‘pura’ constitui o inverso dessa demonstração um tanto desesperada: um sistema fictício de transparência constituído graças a uma sucessão de equações imaginárias, através das quais o povo é identificado à opinião dos clubes, os clubes à opinião de seus líderes, e seus líderes à República. (FURET, 1989, p. 211)

Uma dialética operada pela Revolução, com impacto desde o início, foi a existente entre “liberalismo” e “democracia radical”. A tensão residiu na conciliação dos valores da igualdade e da liberdade, da unicidade e da multiplicidade, dos direitos da maioria com o das minorias.

Rousseau, o precursor da Revolução Francesa, entende liberdade como autonomia do povo, como participação igual de todos na prática da *autolegislação*. [...] Portanto, apenas a vontade unânime e conjunta de todos, à medida que cada um delibera o mesmo sobre todos e todos sobre cada um, apenas a vontade totalmente conjunta do povo pode ser legisladora. (HABERMAS, 1990, p. 102)

Esta reflexão traz em si a unificação de direitos humanos e democracia, da razão prática com a vontade soberana. Como a vontade conjunta dos cidadãos só pode manifestar-se na forma de leis gerais e abstratas, ela acabou por ser estrangida a manifestar-se de modo a excluir todo interesse que não pudesse ser generalizado, sendo admitidas somente regulamentações que estabelecessem e garantissem liberdades iguais para todos. E esse exercício de acordo com as normas da soberania popular irá assegurar, concomitantemente, os direitos humanos.

Através dos discípulos jacobinos de Rousseau, este pensamento inflamou-se na prática, provocando a reação dos adversários liberais. [...] A sobrecarga moral que pesa sobre o cidadão virtuoso paira como uma grande sombra sobre todas as espécies radicais de rousseauismo. A admissão de virtudes republicanas é realista apenas para uma comunidade com um consenso normativo já anteriormente assegurado por tradição e por etos. No livro terceiro do *Contrat Social* se afirma: ‘Quanto menos as vontades individuais se referem à vontade comum - isto é, os costumes às leis – tanto mais o poder coercitivo tem de crescer.’ (HABERMAS, 1990, p. 102-103)

Aqueles que se opuseram a esta tese evidenciaram a necessidade de colocar em equilíbrio o pluralismo das opiniões e o surgimento de um consenso da maioria. Duas vertentes acabaram por abrigar a crítica à “tirania da maioria”. Pela primeira, o liberalismo de Tocqueville, se defendia a ideia de que a soberania popular como princípio de igualdade precisa ser limitada.

Se o estabelecimento do Estado de direito não *põe limites* à democracia do povo, as liberdades pré-políticas do indivíduo correm perigo. Com isso, naturalmente, a razão prática, que se corporifica na constituição, entra de novo em contradição com a vontade soberana das massas políticas. Retorna, assim, o problema que Rousseau pretendia solucionar mediante o conceito de autolegislação. É por isso que o liberalismo democraticamente esclarecido persiste no intento de Rousseau. (HABERMAS, 1990, p. 103)

Todavia, a soberania popular somente se manifestou através das condições discursivas de um processo, de formação de opinião e de vontade diferenciadas.

Pela segunda vertente, evidencia-se a posição de Julius Fröbel (1805-1893), que antes de John Stuart Mill, havia desenvolvido, a partir dos acontecimentos de 1848, uma concepção de vontade geral não utilitarista, formada através da discussão e da vontade livre dos cidadãos. E o havia feito atento ao conceito de autonomia de Rousseau, que considerava que “[...] há lei apenas para aquele que a fez ou lhe deu assentimento; para qualquer outro ela é um *decreto* ou uma *ordem*.” (apud HABERMAS, 1990, p. 103)

O público que Fröbel - diferentemente do de Rousseau, para quem o soberano corporificava o poder e seu monopólio legal - considerou, é apenas um processo “plurívoco” de formação de opinião e não um corpo. A violência é substituída pelo entendimento e as decisões majoritárias devem ser racionalmente motivadas. Na sequência do contrato social de Rousseau estão os partidos e a disputa entre eles no espaço público - para Fröbel, uma “revolução legal e permanente”. Os princípios constitucionais apenas indicam o processo de formação de opinião e vontade asseguradores de igual liberdade e dos direitos de comunicação e participação, esvaziando o caráter substancial da ordem constitucional.

Enquanto os três primeiros artigos constitucionais de Fröbel estabelecem condições e procedimentos de formação racional e democrática de vontade, o quarto artigo proíbe à inalterabilidade da constituição e toda restrição de *fora* na soberania popular em processo (*prozeduralisiert*).

A soberania popular não concorre com os direitos humanos que são idênticos às condições que constituem uma prática limitadora de si mesma de formação de vontade em discursos

públicos. A lógica da aplicação e execução controlada das leis estabelecidas deste modo irá explicar a divisão de poderes. (HABERMAS, 1990, p. 104-105)

Habermas salientou da consciência revolucionária de 1789, o fato dela abrigar o início de uma nova mentalidade sobre o tempo, uma inovação no conceito de prática política, bem como uma nova representação do significado da legitimação. Essa nova mentalidade, ao mesmo tempo que durou, trivializou-se, tendo hoje perdido o seu “poder utópico explosivo”. Para pensar uma república radicalmente democrática, é necessário contar com uma “cultura popular de ressonância”, abandonando uma certa ideia de república que acaba sendo aceita sem discussões, sendo a consciência revolucionária ao mesmo tempo cotidiana e permanente. (HABERMAS, 1990, p. 101)

5 A título de conclusão: a luta pela justiça e a Revolução

A tentativa de construção democrática no período revolucionário francês evoca imediatamente uma certa concepção de justiça subjacente às diversas ideologias em conflito. Ora, como a justiça é um tema difícil, corre facilmente o risco de cair na polêmica ou na apologia. Sem dúvida, o tema é apaixonante, eis que nele se concentram as contradições, os sofrimentos e os impasses das sociedades. O desejo democrático é confrontado com o cerne do social, com as paixões democráticas, com os desmandos humanos, com o absurdo da violência e o “enigma do mal”, através da luta pela justiça³⁰. O lado humano da justiça na Revolução Francesa leva a falar de lutas que envolveram paixões – razão e emoções -, argumentação, opiniões, construções jurídicas, o Terror e as liberdades.

A renovação diária da cultura da liberdade, como quer Peter Häberle³¹, necessita da luta entre as diferentes compreensões de justiça em cada época e em cada sociedade, só sobrevivendo o Estado Constitucional enquanto esta cultura subsistir. A Revolução Francesa fez com que a natureza do sujeito de direito fosse colocada duplamente em relevo: através da

³⁰ Ver GARAPON, Antoine. **O Guardador de promessas: justiça e democracia**. Prefácio de P. Ricoeur. Tradução de F. Aragão. Lisboa: Piaget, 1996, p. 25.

³¹ A título conclusivo, vale lembrar a reconstrução que Häberle menciona dos valores que surgiram com a Revolução Francesa: o caráter escrito das Constituições, bem como as estruturas formais e as partes em que se divide o conteúdo das Constituições, tais como os preâmbulos, as tábuas de direitos fundamentais, as disposições transitórias e finais; a liberdade, igualdade e de modo mais formal, a fraternidade, ou seja os direitos fundamentais dos indivíduos como direitos inatos (vida, liberdade, igualdade e propriedade); as declarações ou tábuas de direitos em seu conjunto, assim como os direitos singulares (por exemplo, a liberdade de expressão), antes de tudo em seus conteúdos, esferas de proteção e funções (direitos de defesa frente a intervenção do Estado) clássicos; a ideia de codificação e de positivação do direito; a doutrina do poder constituinte do povo no sentido de Sieyès ou da soberania popular e da representação; os processos de elaboração e reforma da Constituição; a ideia da separação dos poderes; o conceito de Lei-vontade geral, no sentido de Rousseau, junto com o procedimento legislativo; a República como forma de Estado e a ideia de Estado nacional. (HÄBERLE, 1997, p. 77)

ideia de nação e a de cidadania. Pela primeira, o povo se tornou consciente de sua condição de sujeito, capaz de atuar e fixar autonomamente seu destino político, e pela segunda, o homem, o cidadão, tornou-se sujeito graças à “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”.

Refletir sobre a história conceitual da Revolução Francesa passa por uma outra história, isto é, pela crítica da ideologia revolucionária ou da sua ilusão da Revolução sobre si própria: tarefa realizada com maestria por Alexis de Tocqueville. Sua obra se insere na linhagem das obras dos autores liberais que analisaram as novas ameaças à liberdade, não provenientes da democracia política, e sim, do processo de igualização da sociedade civil. Este processo pode conduzir a uma sociedade administrada burocraticamente por uma nova forma de despotismo, aquele que impele os homens a não pensarem: quando o despotismo administrativo alia-se à soberania popular, diz ele, estamos frente à tirania das maiorias. Neste sentido, a obra de Tocqueville é única na historiografia da Revolução, justamente por obrigar o leitor a decompor tal evento, exigindo-lhe um esforço de conceitualização, seja sobre o seu significado, seja sobre a diferença entre reforma e Revolução, seja sobre as diferenças entre o individualismo e o egoísmo, sobre os problemas que afligem a democracia, dentre eles a “tirania das maiorias”, etc.

De outro lado, perceber a Revolução Francesa através dos aportes da história conceitual leva a considerar o jacobinismo como um tipo de sociedade – a sociedade de pensamento -, ou uma ideologia, mesmo que aqueles que a vivenciaram não aceitassem uma tal interpretação. Com isso, estas sociedades são percebidas como verdadeiras precursoras da opinião pública, na medida em que objetivando opinar, elas “falam” e socializam o consenso, isto é, a ideologia através de representações e de figuras de linguagem unificadoras, “fabricando” a unanimidade. Nelas o funcionamento da democracia é prefigurado – não a democracia representativa, advirta-se -, visto que cada integrante é aceito apenas por suas ideias e ela é percebida como um combate que vai muito além do sentido estrito do político, desenvolvendo seus aspectos econômicos, sociais e culturais. Esta percepção do jacobinismo como ideologia da democracia pura irá levar à percepção da instrumentalidade e pouca importância – em consequência, o caráter substituível - dos sucessivos líderes revolucionários.

Outro tema, é o de como considerar as mudanças promovidas por reformas ou pela Revolução. A explosão revolucionária, de acordo com os historiadores liberais e conservadores, acabou interrompendo o processo natural das reformas pacíficas. Ainda, autores como Norberto Bobbio diferenciam dois tipos de compreensão da revolução: enquanto causa e enquanto efeito. Pode-se ter um movimento revolucionário que não tenha

como efeito uma mudança radical e uma mudança radical sem ter sido antecedida por um movimento violento. Já a percepção da Revolução como uma linguagem, como a liberação das palavras de uma sociedade civil “aberta” por uma crise de poder, complementarà a análise marxista do Terror jacobino como o do “reino dos que se aterrorizam a si próprios” e o significado provisório das lideranças revolucionárias. O instrumento representado pela análise histórico-conceitual pode levar à compreensão da luta pela justiça na Revolução Francesa, muito além de um movimento incapaz de produzir uma mudança radical e sim, como uma mudança subversora do passado e estabelecadora das bases do futuro.

REFERÊNCIAS

BEHRENS, C. B. A. **O Ancien Régime**. Tradução de Ana Lúcia de Sena Lino. Lisboa: Verbo, 1967. 214p.

BOBBIO, Norberto. **Teoria geral da política**: a teoria política e a lição dos clássicos. Organizado por M. Bovero. Tradução de Daniela B. Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000. 717 p. Título original: *Teoria Generale Della Politica*

CERQUEIRA, Marcello. **A Constituição na história**. Da Revolução Inglesa de 1640 à crise do Leste europeu. 2.ed. rev. e amp. até a Emenda Constitucional n. 52/2005. Rio de Janeiro: Revan, 2006. 909p.

CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. **História das idéias políticas**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. 399p.

DWORKIN, R. **Uma questão de princípio**. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DUMONT, Louis. **O Individualismo**. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

FERRAJOLI, L. Constitucionalismo principialista e constitucionalismo garantista. Tradução de A. K. Trindade. In: _____ ; STRECK, Lenio Luiz; TRINDADE, André Karam (orgs.). **Garantismo, hermenêutica e (neo)constitucionalismo**: um debate com Luigi Ferrajoli. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012. p. 13-58

FRIAS FILHO, Otávio. A Descoberta da democracia: o conservador visionário. **Folha de São Paulo. Caderno “Mais!”**. 31 de julho de 2005, p. 4

FURET, François. **Pensando a Revolução Francesa**. Tradução de Luiz Marques e Martha Gambini. 2.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1989. 231p.

GARAPON, Antoine. **O Guardador de promessas**: justiça e democracia. Prefácio de P. Ricoeur. Tradução de F. Aragão. Lisboa: Piaget, 1996.

GODECHOT, Jacques. **A Revolução Francesa: cronologia comentada 1789-1799**. Tradução de Julieta Leite. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. 415p.

GUIOMAR, Jean-Yves. Valores e antecipações. In: VOVELLE, Michel (org.). **França revolucionária (1789-1799)**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Brasiliense, 1989.

HÄBERLE, Peter. **Libertad, igualdad y fraternidad**. 1789 como historia, actualidad y futuro del Estado Constitucional. Prólogo de Antonio López Pina. Traducción de Ignacio Gutiérrez Gutiérrez. Madrid: Trotta, 1998. 96p.

HABERMAS, Jürgen. Soberania popular como procedimento. Um conceito normativo de espaço público. **Novos Estudos CEBRAP**. Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, São Paulo, n. 26, p. 100 – 113, mar. 1990.

LEFEBVRE, Georges. **A Revolução Francesa**. Tradução de Ely Bloem de Melo Pati. São Paulo: IBRASA, 1966. 574p.

_____. **La Revolución Francesa y el Imperio (1787-1815)**. Traducción de M. Teresa Silva de Salazar. 1.ed. 2.reimp. México: Fondo de Cultura Económica, 1970. 294p.

LÓPEZ PINA, Antonio. Prólogo. In: HÄBERLE, Peter. **Libertad, igualdad y fraternidad**. 1789 como historia, actualidad y futuro del Estado Constitucional. Traducción de Ignacio Gutiérrez Gutiérrez. Madrid: Trotta, 1998. p. 10)

MANFRED, A. **A Grande Revolução Francesa**. Tradução de M. A. de Camargo e A. da Costa Simões. 2.ed. São Paulo: Ícone, 1986. 251p.

MATTEUCCI, Nicola. **Organización del poder y libertad**. História del constitucionalismo moderno. Presentación de Bartolomé Clavero. Traducción de Francisco Javier Ansuátegui Roig y Manuel Martínez Neira. Madrid: Trotta; Universidad Carlos III, 1998. 318p.

MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo: antigo e moderno**. Tradução de H. de A. Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991. 260p.

PÉRONNET, Michel. **A Revolução Francesa em 50 palavras-chaves**. Prefácio de Jacques Godechot. Tradução de Rita Braga. São Paulo: Brasiliense, 1983. 292p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, **Do Contrato Social ou princípios do direito político**. Tradução de Lourdes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SIEYÈS, E. J. **O Que é o Terceiro Estado?** Tradução de Norma Azeredo. Rio de Janeiro: Liber Juris, 1986.

SODER, José. **Direitos do homem**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A Democracia na América**. Tradução de Francisco Weffort. São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1985 (Coleção: Os Pensadores/Jefferson, Federaisistas, Paine, Tocqueville). p. 179-317. Título original: *De la démocratie en Amérique*

_____. **O Antigo Regime e a Revolução**. Tradução de Yvonne Jean. 3.ed. Brasília: UnB; São Paulo: Hucitec, 1989. 212p.

TOURAINE, Alain. **O Que é a democracia?** Tradução de Guilherme J. de S. Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1996. 286p.

VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa contra a Igreja.** Da Razão ao Ser Supremo. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989. 222p.

_____. (org.). **França Revolucionária (1789-1799).** Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Brasiliense, 1989. 563p.

_____. **A Revolução Francesa explicada à minha neta.** Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Unesp, 2007. 101p.

WEBER, Caroline. **A Rainha da moda.** Como Maria Antonieta se vestiu para a Revolução. Tradução de M. Luísa X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. 454