Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Paulo Henrique Paschoeto Cassimiro

O abismo do tempo. História, liberalismo e democracia no pensamento político francês (1789-1848)

Rio de Janeiro
2016

Paulo Henrique Paschoeto Cassimiro

O abismo do tempo. História, liberalismo e democracia no pensamento político francês (1789-1848)

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ciência política.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Gantus Jasmin

Rio de Janeiro

2016

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS

C345 Cassimiro, Paulo Henrique Paschoeto.
O abismo do tempo. História, liberalismo e democracia no pensamento político francês (1789-1848) / Paulo Henrique Paschoeto Cassimiro - 2016.
280 f.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Gantus Jasmin.

Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos.

1. Ciência política- França– Teses. 2. Liberalismo – França– Teses. 3. Democracia – França – Teses. 4. Revolução Francesa- Teses I. Jasmin, Marcelo Gantus. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Estudos Sociais e Políticos. III. Título.

CDU 32(44)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação desde que citada a fonte.

_____ _____

Assinatura Data

Paulo Henrique Paschoeto Cassimiro

O Abismo do Tempo: História, Liberalismo e Democracia no Pensamento Político Francês (1789-1848)

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ciência política.

Aprovada em 18 de março de 2016

Banca Examinadora:

_____

Prof. Dr. Marcelo Gantus Jasmin (Orientador)

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

_____

Prof. Dr. Christian Edward Cyril Lynch

Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

_____

Prof. Dr. César Augusto Coelho Guimarães

Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

_____

Prof. Dr. José Almino de Alencar Lima e Silva

Fundação Casa de Rui Barbosa

_____

Prof. Dr. Cicero Romão Rezende de Araújo

Universidade de São Paulo

Rio de Janeiro

2016

AGRADECIMENTOS

Assim como a obra dos autores sobre os quais esta tese trata, ela também foi produzida em um período de crise e ruptura – de dimensões incomparáveis em tamanho, gravidade e importância, evidentemente. Ao entrar no então IUPERJ, no início de 2010, eu não tinha a consciência de que, em menos de um ano, aquela instituição, cuja vida se confundia com a história das ciências sociais brasileiras, não existiria mais. O processo de migração para a Universidade do Estado do Rio de Janeiro – do qual eu e meus colegas fomos parte ativa – foi acompanhado da incerteza sobre se o futuro Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) nos ofereceria o mesmo ambiente acadêmico fecundo, independente e diverso pelo qual o IUPERJ sempre fora conhecido. A alguns mestres eu devo a compreensão de que o espírito do IUPERJ continua vivo não só no trabalho acadêmico, mas na certeza de que a verdadeira responsabilidade de um intelectual reside na independência e no compromisso – acima de qualquer veleidade político-ideológica ou individual – com a verdade do objeto.

A Luiz Werneck Vianna, cuja trajetória admirável manteve sempre o engajamento social e político estimulado pela incessante inquietação intelectual e senso de liberdade acadêmica, agradeço a honra de ter sido aluno de seu último curso no IUPERJ, no qual éramos sempre surpreendidos com suas percepções repentinas e iluminadoras sobre a reflexão sobre o Brasil.

A Cesar Guimarães, que me ensinou como nenhum outro a carga de responsabilidade que a palavra "professor" carrega, demonstrada na dedicação e generosidade incessante com a multidão de orientandos e demais alunos que pediam seu auxílio diante das dificuldades acadêmicas, agradeço pelo carinho com que sempre me recebeu e pelas provocações constantes que são o traço mais adorável de sua personalidade. Devo confessar que boa parte dessas provocações eu possivelmente nunca as tenha entendido – por limitação minha, evidentemente –; mas aquelas a reação àquelas que compreendi são boa parte do trabalho que está contido nestas páginas.

A Ricardo Benzaquen agradeço por me ensinar que a única fronteira que pode delimitar os campos do conhecimento é a fronteira da nossa própria incapacidade. Em todos os seus cursos que frequentei – e não foram poucos – buscava sobretudo o fascínio pela inteligência e o gosto incansável – por mais que ele anunciasse o contrário – pela vida do espírito que ele nos infundia.

A Christian Lynch agradeço pelo interesse constante pelo meu trabalho e pela disponibilidade generosa em me ajudar sempre que precisei. Acompanhar a dedicação incessante e a curiosidade avassaladora com a qual ele se atira no trabalho acadêmico tem sido um estímulo tão essencial para mim quanto a amizade que construímos.

A Marcelo Jasmin, pela liberdade concedida e pela paciência com que reagiu às minhas diversas e inseguras mudanças de planos durante o doutorado, agradeço com carinho e amizade. Apenas ao fim desta tese consegui ter a verdadeira dimensão do quanto meu trabalho deve àquilo que aprendi com ele e o quanto assimilei da sua visão sobre a relação complicada, mas essencial, entre o tempo e a tentativa de dar ordem à vida humana – aquilo que chamamos de política.

Aos funcionários do IESP, sem os quais o trabalho acadêmico seria impossível, agradeço pela sempre pronta disponibilidade em ajudar. Em especial a Cristiana, sempre disposta a nos socorrer diante dessa máquina brutal chamada burocracia.

À Capes e ao CNPq, que custearam meus estudos de mestrado e doutorado, agradeço por terem possibilitado que eu me dedicasse integralmente à atividade acadêmica, o que teria sido impossível de outra forma.

Agradeço a Cristina Cassina por ter tornado possíveis os seis meses passados na Università Degli Studi di Pisa e na Sucola Normale Superiore di Pisa, período no qual todas as portas da universidade italiana me foram abertas sem que nenhuma restrição burocrática interferisse na atividade acadêmica.

Aos professores José Almino de Alencar e Cícero Araújo agradeço pela pronta disponibilidade em participar da banca examinadora do presente trabalho.

Aos amigos de turma – Pedro, Tássia, Vinicius, Débora, Emiliano e Danielle – cujo destino comum, traçado no momento em que entramos no doutorado, nos manteve unidos mesmo nos momentos em que estávamos afastados pela força inexorável das circunstâncias, meu agradecimento se soma ao desejo de estarmos juntos no final desta caminhada tão cheia de desvios.

Aos vários amigos de geração, tantos e tão queridos, meu agradecimento se une às saudades imensas que esses seis anos deixarão. Em especial a Caroline, Jorge, Raquel, Glauber, Alexandre e Randau pelas longas conversas, divertidas e inteligentes, que levávamos nos já épicos bancos marrons do pátio interno do IESP.

A Claudio e Luís agradeço pela longa amizade e sempre estimulante companhia e, principalmente, pela generosidade com que permaneceram como conselheiros e amigos desde

os anos de graduação em Niterói. O caminho que trilhei são de responsabilidade minha, mas deve muito a eles.

Aos colegas de Beemote - Luiz, Antônio, Marcelo, Sato, Lidiane, Tamires, Kaio, Hélio, Angélica e João - meus agradecimentos se somam ao desejo de que nosso projeto apenas começado dê resultados vindouros e que se converta em uma frutífera parceria acadêmica e em uma longa amizade.

A Riane e Mayara, que me ensinaram a mais importante lição que já aprendi na vida: nenhuma ambição humana é séria o suficiente para estar livre de ser vitima de uma boa risada.

A João Guilherme e Pedro que, sobre as muralhas de Lucca e sob as ruínas de Roma, me ajudaram a entender que refletir sobre a experiência humana no tempo é viver em meio às ruínas, mas nunca sob os escombros.

E, finalmente, agradeço a Marileila e Ana Luísa pelo amor, dedicação e, principalmente, pela paciência ilimitada com alguém que escolheu um caminho pouco usual e nada confortável. Sem elas, os seis anos que culminaram neste trabalho teriam sido preenchidos com angústias e incertezas, e não com a esperança e o desejo de fazer o melhor possível.

Una cosa acquista una dimensione tragica soltanto quando se ne scopre l'irresolubilità. Una tragedia nel senso più vero del termine può aver luogo soltanto là dove quegli elementi che si contrappongono con irriducibile contrasto sono germogliati sullo stesso terreno e sono sostanzialmente affini. La tragedia scoppia quando non ha più alcun senso distinguere il dolce dell'amaro, la salute della malattia, il pericolo della salvezza, la morte dalla vita, quando le cose che distruggono un'esistenza sono diventate altrettanto indispensabili quanto quelle che sono ritenute buone e utili.

Georg Lukács

Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo.

José Ortega y Gasset

RESUMO

CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. *O Abismo do Tempo. História, Liberalismo e Democracia no Pensamento Político Francês (1789-1848).* 2016. 281 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

A cultura liberal que nasce com a República do Thermidor legará ao liberalismo francês um topos central, qual seja, o da incapacidade da liberdade republicana clássica em dar conta de formular uma solução institucional para a complexa sociedade comercial da Europa das luzes. Pretendemos demonstrar, a partir da obra de autores paradigmáticos da cultura liberal francesa do final do século XVIII e início do XIX – Germaine de Staël, Benjamin Constant, René de Chateaubriand, François Guizot e Alexis de Tocqueville – como os conceitos políticos fundamentais que sustentam a defesa do regime representativo e da liberdade política estão intrinsecamente ligados à crítica do jacobinismo como corrupção do modelo republicano dos antigos e a uma concepção da história como progresso. O presente trabalho concentra-se em compreender alguns dos conceitos centrais da linguagem política liberal – como "opinião pública", "sociedade civil" e "progresso" – buscando entender como eles procuram dar legitimidade aos os fenômenos políticos da modernidade, que devem ser compreendidos a partir das dificuldades e dos problemas colocados pelo processo de democratização.

Palavras-chave: Revolução. Liberalismo. História. Opinião Pública. Sociedade Civil.

ABSTRACT

CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. *The Abyss of Time. History, Liberalism and democracy in the french political thoughts (1789-1848).* 2016. 281 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

The liberal culture that is born with the Republico f 9 Thermidor will bequeath to the French liberalism a central topos, namely, the inability of classical republican liberty to formulate an institutional solution to the complex commercial society in Europe of lights. We intend to demonstrate, from the work of some paradigmatic authors of the French liberal culture of the late eighteenth and early nineteenth – as Germaine de Staël,Benjamin Constant, René de Chateaubriand, François Guizot and Alexis de Tocqueville - how the fundamental political concepts that sustain the defense of representative government and freedom policy are inextricably linked to criticism of the jacobinism as a corruption attempt to rescue ancient republican models and a conception of history as progress. This work aims to comprehend some central concepts of the liberal polítical language – as "públic opinião", "civil society" and "progress" – searching to sustain the legitimacy of the modern political dimension, and must be comprehended from the dificulties and problems places by the processo of democratization.

Keywords: Revolution. Liberalism. History. Públic Opinion. Civil Society.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	12
1	**SOBERANIA, VIRTUDE E REPRESENTAÇÃO**	37
1.1	**Os Deuses da igualdade tem sede: a democracia como corrupção da República**	37
1.2	**Os paradoxos da soberania**	43
1.3	**A República do Thermidor e a vitória de Pirro do liberalismo**	48
2	**AS ORIGENS DO LIBERALISMO THERMIDORIANO: MADAME DE STAËL**	54
2.1	**Uma mulher na origem do liberalismo**	54
2.2	**O retorno às origens da liberdade revolucionária**	56
2.3	**Como terminar a Revolução Francesa?**	69
3	**BENJAMIN CONSTANT E AS GARANTIAS DA LIBERDADE**	76
3.1	**Revolução e História**	76
3.2	**Constant contra Rousseau: os limites da soberania do povo**	79
3.3	**A inevitável liberdade dos modernos**	85
3.4	**A liberdade dos antigos e dos modernos**	94
4	**RENÉ DE CHATEAUBRIAND E A BUSCA POR UM MODELO PARA A HISTÓRIA DAS REVOLUÇÕES**	100
4.1	**A conversão de um rousseauniano católico ao liberalismo**	100
4.2	**As condições históricas da Revolução Francesa**	101
4.3	**O Gênio do Cristianismo e o fracasso da historiografia moderna**	113
4.4	**A conversão de um profeta romântico ao liberalismo**	121
5	**PRIMEIRO ATO: A CONSTITUIÇÃO DE 1814**	127
5.1	**O Retorno dos Bourbons, a Carta e o governo representativo**	127
5.2	**O constitucionalismo de Benjamin Constant diante da Restauração**	132
6	**SEGUNDO ATO: OS CEM DIAS**	140
6.1	**A impossível liberalização do Império**	140
6.2	**O Império como restauração da soberania da nação**	143
7	**TERCEIRO ATO: A SEGUNDA RESTAURAÇÃO**	147
7.1	**A "Chambre Introuvable"**	147
7.2	**Chateaubriand e o ultraísmo liberal**	152
7.3	**As reações à "Monarchie selon la Charte"**	158

8 **O IMPÉRIO DA OPINIÃO** 165
8.1 **Secularização e tolerância** 165
8.2 **Opinião pública, religião e individualismo** 170
8.3 **A opinião pública e o projeto iluminista** 176
8.4 **Opinião pública e razão pública** 184
9 **A ASCENSÃO DO PODER SOCIAL: A INVENÇÃO DA SOCIEDADE COMO O LUGAR DA LEGITIMIDADE DO POLÍTICO** 193
9.1 **A Civilização na Europa e o progresso da sociedade** 193
9.2 **A Civilização das cidades e a emergência da burguesia** 198
9.3 **A burguesia como protagonista da ruptura: a crítica da teologia-política ao primado do social** 203
10 **ALEXIS DE TOCQUEVILLE E O LIBERALISMO FRANCÊS: CONTINUIDADES E RUPTURAS** 215
10.1 **Tocqueville e o Liberalismo Doutrinário: a controvérsia sobre a Democracia** ... 215
10.2 **Tocqueville e o Estado Social Democrático: Síntese e Expansão da Imaginação Liberal** 229
10.3 **A deriva do mundo que virá: Chateaubriand, Tocqueville e a angustia com o futuro democrático do mundo** 241
CONCLUSÃO 258
REFERÊNCIAS 269

INTRODUÇÃO

O tempo do Liberalismo Político

A historiografia sobre a Revolução que vigorou na academia de língua francesa até o pós-guerra consagrou a interpretação da República de 1794 – a chamada República do Thermidor – como uma "reação burguesa" à democracia radical de 1792. As obras clássicas de Alphonse Aulard e Albert Mathiez – historiadores que viveram entre os séculos XIX e XX – buscaram uma reavaliação do legado positivo do jacobinismo à luz dos desafios historiográficos colocados pelo problema da revolução durante os séculos XIX e XX. Enquanto o primeiro buscava reencontrar no projeto de Danton a verdadeira origem da república democrática derrotada pela reação thermidoriana, o segundo buscou uma reavaliação do jacobinismo e da figura de Robespierre, de forma a inseri-los no processo de avanço das formas de organização e autoconsciência do proletariado. Mais diretamente ligado à historiografia marxista, a obra de Georges Lefebvre buscou reconstruir, a exemplo das pesquisas sobre o proletariado desenvolvidas na Inglaterra, a história da vida dos trabalhadores durante o período revolucionário. Epítome desta tradição, a obra de Albert Soboul representou, em primeiro lugar, um esforço para interpretar as diversas correntes e fases da Revolução à luz do conceito de luta de classes e, em segundo, uma tentativa de justificar a necessidade do Terror diante das ameaças externas e internas que colocavam a revolução em risco, recuperando, a partir de um trabalho historiográfico de grande monta, a própria autojustificativa jacobina para a ditadura de 1793. Assim, para esses historiadores fortemente influenciados pela narrativa marxista, a história da Revolução encontra-se com o desenvolvimento geral do conflito entre proletariado e burguesia que orienta o devir histórico da modernidade: ela é a primeira grande explosão revolucionária que expõe o conflito e que continua na Revolução de 1848, na Comuna de Paris, para realiza-se pela primeira vez na Revolução Russa de 1917[1].

[1] As principais obras desta linhagem de historiadores são AULARD, Alphonse. Histoire politique de la Révolution Française: Origines et développement de la démocratie et de la Rébulique (1789-1804); MATHIEZ, Albert. La Révolution Français (3vols); SOBOUL, Albert. La Révolution Française (798-1799).

A partir dos anos 60, a obra de François Furet mudaria consideravelmente os rumos da historiografia sobre os eventos e o legado de 1789. Sua primeira história da Revolução Francesa, intitulada *La Révolution*, escrita em parceria com Denis Richet, despertaria uma furiosa reação da historiografia marxista. Acusado de produzir um "revisionismo burguês" da Revolução, Furet, desde o início, deixa evidente que seu trabalho volta-se contra a redução determinista da dialética marxista aplicada ao estudo da história. Ele afirma que o interesse explicito ou implícito da historiografia marxista – que ele prefere chamar de jacobina - em transformar 1789 na matriz da ruptura revolucionária, reiterada insistentemente até sua realização final na revolução universal do proletariado, mascara o "processo histórico real e as reais relações entre a sociedade civil e o Estado" (FURET, 1989: 103). Furet ataca especialmente a obra de Albert Soboul, na qual, segundo ele, a pretensão totalizadora da Revolução implica em uma confusão indistinta do conceito de "crise": a história moderna, especialmente na obra de Soboul intitulada *La Civilisation et la Révolution Française*, é apresentada como um conjunto de eventos que convergem para 1789 e, posteriormente, para a série de eventos que estariam "realizando" o processo revolucionário (Id., 1989: 107).

Furet buscará a solução para sua revisão historiográfica na inversão da fórmula jacobina: as forças que determinam a história não convergem para determinados eventos-chave; ao contrário, esses eventos excepcionais são mais bem compreendidos não como ruptura, mas como parte de um *continuum* mais amplo para o qual concorrem um conjunto de fatores cuja regularidade é exposta no esforço do historiador. Como dirá Furet em sua obra *L'Atelier de l'histoire*:

> O fato histórico não é mais a irrupção de um evento importante que perfura o silencio do tempo, mas um fenômeno escolhido e construído, cuja regularidade permite que ele seja retomado e estudado a través de uma série cronológica de fatos semelhantes, comparáveis entre si. Esses dados não existem em si mesmos, mas como elementos de um sistema formado do que lhes precede e do que lhes segue (Id., 1982: 78).

Furet encontrará o modelo de uma reação à "mitologia do acontecimento fundador" em três historiadores do século XIX: Guizot, Tocqueville e Michelet. Para ele, de forma diferente e movidos por interesses intelectuais distintos, os três demonstraram como a autoconsciência dos protagonistas da Revolução como agentes de uma ruptura radical

---

Para uma exposição geral das correntes da historiografia sobre a Revolução, ver: VOVELLE, Michel. Historiographie de la Révolution. (Referências completas na bibliografia).

ocultava, na verdade, a compreensão de certas continuidades na história moderna da Europa. Os dois primeiros, especialmente, demonstrarão ao fim que a Revolução participa de um processo mais amplo de dissolução de uma sociedade estruturalmente hierárquica e como esse processo incide diretamente na criação de um Estado burocrático centralizado. A Revolução de 1789, nesse sentido, expõe e impulsiona de forma extraordinária o sentido dos acontecimentos, mas não dá origem a eles. O notável esforço de recuperação de um legado historiográfico oculto pelo determinismo jacobino/marxista dará origem ao que se convencionou chamar "historiografia revisionista" sobre a Revolução Francesa, desdobrada nos trabalhos de diversos historiadores – como Monna Ozouf, François Lebrun, Gerard Gengembre e Ran Halévi, para citarmos alguns - ligados a Furet especialmente a partir dos anos 70.

Contudo, a obra revisionista de François Furet não tem origem apenas em uma divergência teórico-metodológica no campo da historiografia francesa, mas relaciona-se com uma intensa preocupação política. Ex-militante comunista, François Furet se converteria em um critico contumaz da experiência soviética e, mais especialmente, da cultura política revolucionária e da atuação pública dos intelectuais de esquerda na França do pós-guerra. Buscando recuperar o legado intelectual de Raymond Aron, Furet fundaria o *Instituto Raymond Aron* que, em 1992, se fundiria com o *Centro de Estudos Transdisciplinares* dirigido por Claude Lefort – outro notável crítico da experiência comunista soviética – e daria origem *ao Centro de Pesquisas Políticas Raymond Aron*, ligado à *Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais* (EHESS)[2]. A união institucional dos dois projetos consolidaria o que já havia, na prática, se realizado no trabalho de uma geração de intelectuais – dentre os quais podemos citar Pierre Manent, Pierre Rosanvallon, Bernard Manin, Lucien Jaume, Marcel Gauchet e Luc Ferry – que, na esteira de Aron, Furet e Lefort, buscariam uma reavaliação considerável da cultura política francesa e da história intelectual que a interpretava.

Essa renovação intelectual se sustentaria na rejeição comum a qualquer interpretação sustentada pela ideia de necessidade histórica ou de predominância de determinações econômicas que condicionassem a esfera das idéias. Assim, alguns desses intelectuais – mais notadamente Lefort, Rosanvallon e Gauchet – sustentarão suas investigações na ideia de uma

[2] Para um levantamento mais aprofundado sobre as origens da recuperação da obra de Raymond Aron e da revivescência da cultura do liberalismo político na França, ver: LYNCH, Christian. "A Democracia como Problema. Pierre Rosanvallon e a Escola Francesa do Político". In: ROSANVALLON, P. *Por uma História do Político* (Referência completa na bibliografia).

"premência do político": em resumo, podemos dizer que o conceito do *político* descreve uma esfera que origina as demais esferas da vida social; dito de outro modo, é na esfera do político que se originam as representações essenciais que organizam a modernidade[3]. A história das idéias converte-se, assim, na história do desenvolvimento político da democracia – como na obra de Rosanvallon – ou na relação entre democracia e a emancipação dos condicionantes religiosos que determinavam a esfera do político – como nas investigações de Gauchet sobre o processo de "saída da religião". O que emerge em comum do trabalho de todos esses intelectuais é uma reavaliação do legado do liberalismo político para a compreensão da democracia. É a cultura política do liberalismo que dará forma discursiva e institucional à democracia real no decorrer dos séculos XIX e XX. Dessa recuperação emerge o interesse renovado por uma série de escritores e filósofos políticos do século XIX em cuja obra é possível encontrar uma compreensão expandida do desenvolvimento da democracia e dos problemas que ela implica. Assim, à recuperação do interesse da teoria política pela obra de Tocqueville levada a cabo por Aron, somam-se a revivescência de Guizot, Royer-Collard, Laboulaye, Benjamin Constant e um universo de importantes autores relegados até então ao plano das "formulações ideológicas" da dominação burguesa.

A linguagem moderna do liberalismo começa a emergir durante o Diretório e se estende pelo período do Império – como principal oposição ao despotismo bonapartista – para consolidar-se na Restauração – quando se tornará o principal instrumental do debate constitucional, buscando a transação possível entre Revolução e Antigo Regime. A crise do período do Terror – encerrado em 1794 com a dissolução do Comité de Salvação Pública e a morte de Robespierre e vários de seus aliados – abre espaço para uma variedade de formulações teórico-constitucionais sobre a possibilidade de superação do modelo radical da república jacobina – centrada nas ideias de soberania do povo e de estado de exceção – por uma nova República que recuperasse o funcionamento institucional imaginado nos primeiros anos da Revolução: regime representativo, garantias constitucionais, liberdade política e igualdade civil. O topos comum à imaginação política do período é, portanto, a solução para o problema da limitação do poder. Como colocar limites legítimos a um poder legitimamente

[3] Para mais, ver: LEFORT, C. Pensando o Político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade; ROSANVALLON, P. Por uma História do Político; GAUCHET, M. La Condition Historique (referências completas na bibliografia).

constituído? A república jacobina será sempre retomada como o exemplo de um poder que, pela própria natureza da soberania popular, nutria-se de uma fonte inexaurível de tirania.

Veremos reaparecer, na obra de autores como Sieyès, Boissy d'Anglas e Staël, a preocupação em encontrar não só os meios adequados para dividir o poder, mas também para arbitrar o conflito entre eles e, principalmente, para definir o *locus* no qual residiria a decisão definitiva da interpretação constitucional. O tema aparece com mais força na idéia de *júri constitucional* apresentada por Sieyès à comissão do projeto de constituição em 1794. Nela, vemos a preocupação em criar meios para impedir que o poder constituído abusasse das funções atribuídas a ele pelo poder constituinte, justamente no "momento institucional", no qual este poder encontra-se adormecido[4]. A busca pela superação do período de "desisntitucionalização da política" (ROSANVALLON, 2000: 66), sustentado pelo estado de exceção jacobino, traduz-se no reconhecimento de que a república moderna reside em um sutil e complexo sistema de equilíbrio e de limitação dos poderes que devem existir essencialmente para preservar as garantias fundamentais nas quais o poder não pode tocar.

Assim, o liberalismo republicano do Thermidor atribuirá uma divergência essencial entre governo representativo e democracia – entendida no sentido da republica democrática jacobina, ou seja, como governo fundado no principio da soberania do povo. Enquanto o primeiro sustenta-se na limitação e equilíbrio entre as forças políticas constituídas, resultando em um Estado que se encontra, ao mesmo tempo, fora e determinado pela esfera do social, a segunda caracteriza-se por uma interpenetração venal do social – em sua dimensão "não-proprietária", ou seja, orientado pelo principio da necessidade – e do político. Hannah Arendt nos lembra que a entrada das massas populares no cenário dos eventos revolucionários – a *torrent révolutionnaire*, como chamou Camile Desmoulins – redimensiona as perspectivas da realização da Revolução: as massas aparecem como o impulso essencial para a transformação e o problema da necessidade material aparece como uma das demandas a serem realizadas pela nova ordem política que deve emergir do colapso revolucionário (ARENDT, 2001: 55-7). O jacobinismo é a corrente revolucionária que se apropria com mais efetividade desse fenômeno: a constituição jacobina de 1793 garante pela primeira vez o princípio da soberania

[4] Para mais sobre as formulações institucionais de Sieyès e as transformações em seu pensamento durante todo o período da Revolução ver: GOLDONI, Marco. *La Dottrina Constituzionale de Sieyès*; PASQUALINO, Pasquale. *Emmanuel Sieyès, Benjamin Constant et le "gouvernement des modernes". Contribution à l'histoire du concept de représentation politique*. Pierre Rosanvallon também apresenta uma contribuição importante sobre as propostas de controle constitucional durante o Thermidor no primeiro capítulo e sua obra *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple em France* (Referências na bibliografia).

do povo; contudo, apenas promulgada, ela é suspensa diante da ameaça conspiratória que – no interior e no exterior da França– ameaçava a república revolucionária.

O liberalismo coloca-se, portanto, diante do desafio de superar essa caracterização problemática do político como *expansão totalizante do social*. A dificuldade em lidar com a "questão social" e com o problema da igualdade – que, não obstante, está inserido necessariamente na própria dinâmica da dissolução da sociedade hierarquicamente estruturada, que Tocqueville chamará de "estado social aristocrático" – será sempre traduzida na reiteração da necessidade de limitação do acesso e da participação no poder. Desde a defesa de uma "república proprietária" da qual fala Staël durante o Thermidor até a formulação da ideia de "soberania da razão" por Guizot durante a Restauração, veremos o liberalismo buscar uma série de instrumentos que restrinjam o acesso universal ao poder, de forma a solucionar institucionalmente o desafio "rousseauniano" colocado pela república jacobina: como é possível uma república moderna, na qual a liberdade do indivíduo/cidadão não seja dissolvida pela vontade amorfa de um coletivo universal indefinido, sempre presa do despotismo de um líder que consiga produzir a aparência de captar e realizar a "vontade geral"? Dito de outro modo, a equação apresentada pela Revolução ao liberalismo pode ser sintetizada da seguinte forma: como superar a "absolutização da soberania do povo e as pretensões de um Estado instituidor da sociedade" (ROSANVALLON, 2004:11)? Essa questão, evidentemente redimensionada pelos problemas colocados pela história do desenvolvimento político da democracia, permanecerá como o centro da cultura do liberalismo político durante os dois séculos que sucederão a Revolução de 1789: a consciência de que – a despeito do caráter processual e expansivo da democracia liberal – a esfera da política nunca dará conta de maneira definitiva da diversidade crescente de problemas gerados pela ordem social subjaz à "ilusão lucida do liberalismo".

Assim, a linguagem política do liberalismo francês está centrada fundamentalmente na ideia de uma "liberdade moderna". O que mais tarde será definido por Benjamin Constant em sua célebre conferência sobre as duas liberdades já aparece nos escritos de vários pensadores políticos durante o período, buscando a superação do conflito entre a possibilidade da república e a liberdade moderna. De maneira sintética, podemos dizer que o elemento mais importante da concepção da liberdade moderna é a precedência da dimensão *social* sobre o *político*. O problema liberal por excelência, como dirá Rosanvallon, é o de integrar a diversidade do social na unidade de um corpo político" (ROSANVALLON, 1998: 41), ou, dito de outro modo, como constituir um poder legítimo limitado por um conjunto de garantias cuja natureza encontra-se fora da esfera do Estado. Autores como Sheldon Wolin e Pierre

Manent[5] ressaltam que essa característica do pensamento liberal remota a Locke e à sua interpretação da propriedade como fundamento a ser resguardado pelo contrato. Assim, como dirá Manent "o estado de natureza lockeano é, ao mesmo tempo, mais 'individualista' e mais 'social' que o de Hobbes: os direitos, sob a forma de direito fundamental de propriedade, ligam-se ao indivíduo solitário, e esse indivíduo estabelece com os outros relações positivas" (MANENT, 1990: 71). Poderíamos derivar, a partir desse tipo de interpretação, que a teoria política lockeana legaria ao imaginário liberal seus traços fundamentais: a propriedade como garantia fundamental, a necessidade de limitar constitucionalmente o poder e o primado do indivíduo/cidadão.

Contudo, o problema da premência do social sobre o político na linguagem do liberalismo do século XVIII e XIX nutre-se de justificativas muito mais amplas e que descrevem o próprio desenvolvimento histórico da modernidade. Não só o abandono do argumento contratualista, mas a própria ausência quase total de referências a Locke no debate político do liberalismo francês, mostram que a fonte do argumento possui uma natureza diversa. O liberalismo abandona a linguagem do direito natural e do contrato para descrever a constituição de uma liberdade que é fruto do processo de transformação radical pelo qual passam as relações sociais, econômicas e, por conseguinte, políticas da Europa dos últimos três séculos. A despeito da distinção feita por tantos interpretes e historiadores do pensamento liberal francês entre um "liberalismo de oposição" e um "liberalismo de governo" (MANENT, 1990: 129) ou entre um "liberalismo do sujeito" e um "liberalismo sem a primazia do indivíduo" (JAUME, 1997: 19) que explicariam, por exemplo, as diferenças entre os liberalismos de Constant e Guizot quando à relação do indivíduo com o Estado, ainda assim é a ideia de que a legitimidade do político encontra-se fora da dimensão do Estado, descrita em um linguagem não-contratualista e historicista, que demarca a identidade própria do liberalismo francês.

Contudo, a cultura política liberal não se restringirá ao problema da limitação do poder, mas expandirá – conforme as instituições liberais ganham maior solidez – a questão da manutenção de uma "vida política ativa"; a sociedade não é apenas uma dimensão que precisa estar a salvo do Estado, mas ela é, fundamentalmente, a dimensão no qual ele encontra sua legitimidade. Por muitos anos prevaleceu a célebre interpretação sobre a limitação essencial

[5] Referimo-nos aqui a WOLIN, Sheldon. Politics and Vision: Continuity and Inovation in Western Political THought; MANENT, Pierre. História Intelectual do Liberalismo. Dez Lições (referências na bibliografia).

que a concepção de uma liberdade moderna impunha sobre a vida política. A interpretação clássica de Isaiah Berlin em seu ensaio *Two Concepts of Liberty* consagrou a ideia de uma cisão essencial que a modernidade impõe entre o indivíduo e a liberdade política. A preocupação que subjaz à interpretação de Berlin é a possibilidade de um transbordamento da política sobre a vida individual, cujo exemplo vivo ele encontra nos totalitarismos do século XX – em especial o do comunismo soviético, do qual Berlin fora vitima. Assim, a obra de Benjamin Constant, por exemplo, poderia ser tomada como a percepção fundamental sobre a distinção entre uma vida individual que se realiza fora da existência política. A reação imediata a essa distinção entre as duas liberdades é a acusação de que o liberalismo ofereceria, portanto, uma justificativa ideológica para a liberdade de mercado: o predomínio do indivíduo sobre a vida política não serviria senão para esvaziar a última em favor do espaço no qual o interesse se realiza. Esse é o argumento que subjaz à célebre interpretação de C. B. Macpherson sobre o liberalismo em sua obra *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*, publicada cinco anos após o referido trabalho de Berlin.

O esforço de reavaliação e o rigor contextual que predomina nos já referidos autores cujas obras ganham grande importância especialmente a partir dos anos 70 permite-nos escapar das amarras impostas pelos problemas inerentes ao "presentismo" que orienta tanto Berlin quanto vários de seus críticos. A compreensão do pensamento liberal à luz dos desafios colocados pelo contexto filosófico e político do período nos permite redimensionar a cultura do liberalismo político. Ao longo deste trabalho nos esforçaremos para mostrar como a cultura do liberalismo político francês sustenta-se na consciência da necessidade de uma transação possível entre as forças que reagem à dissolução da ordem social e política do Antigo Regime e o radicalismo da cultura republicana rousseauniano-jacobina. Segundo o diagnóstico liberal, ambas estão fundadas em uma incompreensão sobre a natureza das transformações operadas na Europa moderna e suas implicações para a concepção de uma ordem política transformada pela Revolução. O jacobinismo, especialmente, representa para o liberalismo uma corrupção do ideal republicano antigo que não se adequaria mais às condições estruturalmente complexas da vida social e política da modernidade. A liberdade moderna implicaria, assim, em uma nova ordem política cuja necessidade é evidenciada por um redimensionamento nas expectativas depositadas sobre o tempo histórico.

É importante aqui determo-nos, mesmo que brevemente, na questão colocada pelo debate teórico contemporâneo sobre as relações entre liberalismo e republicanismo. Parece-nos que a vinculação entre cultura política liberal e individualismo/mercado resultou em um

conjunto de interpretações que opunham sistematicamente o liberalismo à tradição republicana, consagrada como a linguagem política que expressa por excelência a necessidade do vínculo permanente entre liberdade e participação ativa. A obra de Quentin Skinner, especialmente *Liberty before Liberalism*, insiste em uma diferença considerável entre republicanismo e liberalismo, buscando demonstrar como a "compreensão neorromana da liberdade civil" foi derrotada pela "hegemonia liberal" a partir do século XVIII (SKINNER, 2012: X). De alguma forma, Skinner retoma a polarização que encontramos na obra de Isaiah Berlin, invertendo, contudo, o polo da crítica. A própria ideia de uma "linguagem republicana" disponível – desenvolvida de forma mais completa na obra de Pocock, *The Maquiavelian Moment*, mas que subjaz à interpretação skinneriana – e que reaparece em contextos diversos para dar conta da necessidade da mobilização política em direção à liberdade, reitera essa divergência essencial.

Propondo uma alternativa à interpretação skinneriana, autores como Nadia Urbinati, Andreas Kalyvas e Ira Katznelson[6] tem insistido na ideia de que o liberalismo pode ser entendido no interior da transformação da linguagem republicana. Os dois últimos, por exemplo, buscam explorar como um conjunto de autores do século XVIII e XIX tradicionalmente identificados com a ascensão do liberalismo – dentre os quais encontramos Adam Smith, Adam Ferguson, Germaine de Staël e Benjamin Constant – produzem uma transformação gradual na linguagem republicana a partir do diagnóstico do crescimento do interesse privado sobre a dimensão da atividade política.

> Sem comprometer os princípios republicanos ou abandonar uma linguagem republicana, essa tradição não poderia lidar com sucesso com uma série de problemas prementes sem uma revisão. Para remediar essa circunstância, pensadores contemporâneos transformaram recursos republicanos existentes e, quando necessário, expandiram seus limites para além dos limites conceituais e institucionais do republicanismo, introduzindo novos princípios e argumentos retirados de outras correntes intelectuais e filosóficas, especialmente inspiradas por John Locke e pela filosofia do direito natural. Essas emendas e sinergias produziram o liberalismo constitucional, não como uma alternativa ao republicanismo clássico, mas, de forma significante, como uma doutrina incubada nele. O liberalismo político brotou da casca de uma crisálida republicana (KALYVAZ, KATZNELSON: 2008: 5).

[6] Referimo-nos aqui às seguintes obras: URBINATI, Nadia. Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Governement; Republicanism after the French Revolution: The Case of Sismonde de Sismondi; KALYVAZ, Andreas; KATZNELSON, Ira. Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns (referências completas na bibliografia).

Contudo, se concordamos que o liberalismo oferece uma transformação conceitual à linguagem republicana, o trabalho de Kalyvaz e Katznelson não satisfaz à necessária explicação sobre os fundamentos dessa transformação. Dito de outro modo, podemos caracterizar – como bem fazem os autores – a transformação no interior da linguagem republicana, demonstrando como os autores buscam lidar com problemas como a liberdade política e a virtude pública à luz das transformações sociais operadas na modernidade. Porém, não nos parece suficiente tratar o liberalismo político como uma simples transformação no interior da "linguagem republicana". A autoconsciência liberal que emerge da Revolução se distingue pela crença em uma transformação radical na própria perspectiva de compreensão estrutural da linguagem política como instrumento de ação sobre o mundo e sobre o tempo. Dito de outro modo, a cultura política do liberalismo nasce sob o signo de uma transformação na própria natureza expandida das expectativas depositadas sobre a ação política e sobre a história.

A linguagem moderna do liberalismo político traz consigo uma inovação não só no conteúdo, mas na estrutura da linguagem política que expressa o problema da ordem. Não apenas foram criadas palavras novas para expressar idéias e acontecimentos novos, nem somente operou-se uma transformação de palavras antigas para adequar-se a novas experiências, mas antes uma transformação complexa no sentido do universo conceitual da política acompanha o desenvolvimento do argumento liberal. As transformações conceituais do pensamento político obedecem à lógica das transformações na própria perspectiva histórica que, por sua vez, acompanha a expansão da esfera do político. Problemas colocados à teoria política liberal por conceitos como o de "sociedade civil" e "opinião pública" dificilmente podem ser vistos como uma transformação interna à linguagem republicana. O próprio problema das formas de governo – centro do pensamento republicano e de toda a teoria política desde os antigos – deixa de ser tratado como central e passa a ser dissolvido no debate mais geral do constitucionalismo moderno: como veremos, para liberais como Benjamin Constant e Germaine de Staël, a forma de governo encontra-se em segundo plano, contanto que a constituição garanta princípios fundamentais como a liberdade política, a igualdade civil e, evidentemente, a propriedade.

O interesse do historiador alemão Reinhart Koselleck em compreender as transformações ocorridas entre os séculos XVIII e XIX levou-o a desenvolver um novo instrumental teórico para explorar adequadamente esse problema. A história dos conceitos é fruto de um problema teórico sobre a modernidade, e aqui procuraremos nos deter em algumas etapas da investigação de Koselleck que não só elucidam, mas antes dão sentido ao

nosso problema. Segundo Melvin Richter, Koselleck procurou teorizar sobre como os conceitos sociais e políticos contém uma dimensão temporal que pode ser orientada tanto pela experiência do passado ou do presente quanto pela expectativa do futuro (RICHTER, 2006: 346). O trabalho de Koselleck reflete sobre como a experiência do tempo histórico é articulada numa linguagem conceitual; como uma interpretação do passado é relacionada com um determinado presente e como ambos produzem uma perspectiva de futuro. Koselleck dedicou um longo período de sua vida à edição de um dicionário dos conceitos históricos (Geschichtliche Grundbegriffe), para o qual contribuiu com vários verbetes, dente os quais o de "crise" ("krise", no original em alemão), conceito que funciona como um ponto de apoio de sua obra e que reflete justamente a compreensão de um processo de mudança na estrutura epistemológica do pensamento ocidental entre os séculos XVIII e XIX.

Segundo ele, o conceito de crise para os gregos refere-se a um momento em que as circunstâncias demandam uma "decisão" urgente. Em Tucídides, por exemplo, o conceito refere-se a uma decisão exigida pelo processo de conturbação política resultado das Guerras Persas. Já em Aristóteles, o conceito descreve uma disposição constitucional para tomar decisões. O conceito também aparece no vocabulário médico, para referir-se à necessidade da decisão sobre o tratamento que deve ser tomado contra uma perturbação patológica. (KOSELLECK, 2006: 358-359). A despeito dos diversos usos que o conceito possui, o que temos que reter é seu uso geral, ou seja, a crise refere-se desde a antiguidade à necessidade de julgamento de uma situação de desordem que exige a escolha de uma ação para superá-la. No século XVIII surgem as primeiras interpretações do período presente como um momento de crise, contexto que oferece a oportunidade para as grandes decisões políticas. Porém, o reconhecimento por homens como Frederico da Prússia e Clausewitz de que viviam em um período cujas circunstancias demandavam grandes movimentos da política não afasta ainda a experiência do século XVIII do uso clássico que os gregos faziam do termo. O conceito só toma sua forma realmente moderna quando é associado à problemática da filosofia da História.

A filosofia da História introduz no ocidente uma nova dimensão para pensar a ordem humana: a História torna-se a sucessão temporal de eventos encadeados por causas e consequências numa relação necessária, que se desdobra como um destino e concentra em si

todos os fenômenos produzidos pelo homem[7]. A História torna-se, como diz Raymond Aron, "a unidade na qual os homens concentram a diversidade do fenômeno humano e na qual identificam a própria humanidade" (ARON, 1986: IX) Nesse contexto, a crise torna-se um momento de convergência e de transição, onde está em jogo a realização das expectativas depositadas sobre a História. Koselleck chama atenção para quatro conteúdos semânticos fundamentais do conceito de "crise", resumidamente: 1. O momento culminante que demanda a ação; 2. Num sentido teológico e escatológico, um ponto final que mudará a história para sempre; 3. Uma situação crítica que se repete em diversos momentos; 4. Uma situação transitória de mudança entre dois períodos distintos. (KOSELLECK, 2006: 372). A despeito do sentido específico no qual o conceito pode ser empregado, todos eles revelam a tentativa comum de expressar numa ideia fundamental a compreensão de um momento que existe para ser superado, que surge como um ponto de curva no qual a ação dos homens exerce efeito direto sobre o fenômeno que concentra em si a totalidade da experiência humana, a História. A crise é, fundamentalmente, o momento em que o futuro torna-se aberto às expectativas do presente, é o momento histórico que reconfigura a relação entre espaço de experiência e horizonte de expectativas.

As leituras sobre o diagnóstico da crise ressaltadas por Koselleck – Rousseau, Diderot, Lessing, Paine – reiteram o sentido do significado universal do conceito, a expectativa de um evento histórico que provocará mudanças decisivas. Rousseau, por exemplo, antevê a possibilidade de revoluções que ocorrerão graças às transformações radicais que o século XVIII iniciou[8]. No mesmo período, o conceito é aplicado na companhia de várias metáforas escatológicas sobre o fim os tempos e o julgamento final. Nesse contexto, o conceito de "crise" já não é mais compreendido como um momento possível dentro do devir histórico, causado por perturbações políticas ou guerras, como encontraríamos entre os gregos. A crise é a própria dimensão da História, cuja perspectiva de transformações de longo prazo substitui a história entendida como exemplar, ou, nas palavras de Koselleck,

> O conceito incorpora (em diferentes graus) todas as várias funções que o termo descrevia: um julgamento histórico, um diagnóstico médico e uma ânsia teológica. É precisamente a possibilidade entusiasmante de combinar tantas funções que definem

[7] Para uma discussão sobre a fenomenologia da Filosofia da História ver: Aron, Raymond. Introduction à la Philosophie de L'Histoire. (Referência completa na bibliografia).

[8] Sobre o tema da previsão e do prognóstico histórico ver: KOSELLECK, R. *Aceleración, Prognosis y Secularización*. (Referência completa na bibliografia).

> o termo como um conceito: ele toma velhas experiências e transforma-as metaforicamente, de forma a criar novas expectativas. Assim, desde 1770, 'crise' se torna um signo estrutural da modernidade (Id., 2006: 374).

Assim, o conceito de "crise" está identificado com a própria modernidade. A perspectiva de futuro criada a partir do momento da crise pode apresentar-se de maneira tão diversa quanto diversos forem os diagnósticos.

A perspectiva da filosofia da História torna-se o centro do pensamento político entre os século XVIII e XIX. Os antigos temas clássicos da filosofia política tornam-se obsoletos diante da necessidade de realização histórica do homem. Ao mesmo tempo, não é possível separar os problemas da política dos problemas da moral, como haviam tentado realizar os regimes absolutistas superando as guerras religiosas através da "raison d'etat". O Iluminismo une de forma definitiva os objetivos da política com a necessidade de realização moral do homem e deposita na conquista da História a obrigação de concretizar ambos. A nova forma de pensar a história revela uma dimensão totalmente distinta para compreender o sentido da ação humana. Retomemos alguns conceitos de Koselleck, fundamentais para entender essa nova perspectiva da história. A compreensão da história como um fenômeno que articula as três dimensões do tempo exige categorias meta-históricas, ou seja, categorias formais que articulam as dimensões do tempo e estabelecem "condições das histórias possíveis" (Id., 2011: 306). O conteúdo diverso da história, os eventos históricos, são compreendidos a partir da articulação de duas categorias fundamentais: espaço de experiência e horizonte de expectativa.

Em síntese, podemos entender o espaço de experiência como aquela dimensão onde se acumulam as elaborações dos acontecimentos passados tornadas memória. Não existe experiência compreensível do presente sem que haja um conhecimento acumulado que, na impossibilidade de ter sido vivido, apresenta-se como memória. A memória é justamente a articulação do tempo passado e do presente, é uma atualização do passado que busca dar sentido ao presente. Já o horizonte de expectativa é o "espaço de experiência aberto para o futuro"(Id., 2011: 313), ou seja, é a dimensão do futuro produzida pela leitura da memória. A expectativa não tem de ser necessariamente a mesma em todos os homens, pois a relação entre a história e a experiência individual produz interpretações distintas. Porém, o segundo não é apenas determinado pelo primeiro. A relação entre ambos entrelaça passado e futuro, mas é permeada por uma certa concepção de tempo e de história.

Koselleck intitula um dos capítulos de sua obra *Futuro Passado* com a célebre expressão de Cícero, "História Magistra Vitae", que sintetiza o que poderíamos chamar de

uma compreensão "pré-moderna" da história. Desde a antiguidade até o limitar do século XVIII os homens compreendiam a história como um grande repositório de experiências acumuladas cuja função era servir de exemplo para a compreensão do presente. A história exemplar (que Koselleck chama "*Historie*", no alemão), pressupõe uma dimensão do tempo em que não se espera que o futuro produza mudanças profundas na vida humana. O conjunto de possibilidades da ação humana encontra-se estabelecido pela experiência daquilo que foi. O "nada há de novo sob o Sol" do Eclesiastes ou a metáfora da história como um ciclo[9] iluminam esta concepção do futuro como um tempo fechado. A visão da história como exemplar pressupõe uma relação entre espaço de experiência e horizonte de expectativas centrada na repetição. O espaço preenchido pela memória do passado, a coleção de exemplos históricos da qual Cícero falava, delimitava o horizonte daquilo que os homens poderiam esperar do futuro. Quando Maquiavel, já um homem da Renascença, volta à história de Tito Lívio para encontrar instituições que assegurem um novo Estado unificado e poderoso para a Itália, vemos de maneira muito clara que a distância entre experiência e expectativa permanece reduzida pela crença na constância da história, onde o futuro pode ser deduzido do passado.

Entre Cícero e Maquiavel, o advento do cristianismo produz uma interpretação que dá origem a uma nova dimensão do tempo. A promessa do juízo final, do julgamento universal e eterno, produz a expectativa de um evento distinto de todos os outros acontecimentos terrenos. Mesmo com a Igreja combatendo como heresias todas as doutrinas que acreditavam prever o momento do juízo, a Idade Média viu nascer diversos movimentos milenaristas, que professavam eventos apocalípticos sobre o fim dos tempos. Se, por um lado, as profecias apocalípticas produziam nos homens da idade média uma expectativa sobre o futuro que não havia antes, por outro elas quase não influem nas expectativas sobre a história humana na terra. Nas palavras de Koselleck, "as expectativas que se projetavam para além de toda experiência vivida não se referiam a este mundo. Estavam voltadas para o assim chamado além, apocalipticamente concentradas no fim do mundo"(Id., 2011: 315). O modelo clássico de pensar a história, a história cíclica e exemplar, e o modelo teológico-escatológico convivem até a modernidade. Ambos tem em comum o fato de não atribuir ao futuro um poder de modificação radical do mundo. O futuro da escatologia é um "tempo fora do tempo",

[9] Sobre os temas da história cíclica e da história linear ver. GARDINER, Patrick. *Teorias da História* (referência completa na bibliografia).

é uma fissão entre tempo e eternidade. Porém, a despeito do milenarismo não atribuir ao futuro uma potência transformadora do "saeculum", é através das escatologias medievais que aparece, pela primeira vez no pensamento ocidental, a dimensão de um alargamento profundo entre o espaço de experiências e o horizonte de expectativas.

Koselleck ressalta que a mudança no sentido do topos histórico veio acompanhada, em língua alemã, da mudança na palavra "história". A palavra *Historie* designa um conjunto de relatos, narrativas de feitos passados. Já a palavra que vigora na modernidade, *Geschichte*, que anteriormente aludia a uma série de acontecimentos ocorridos encadeadamente, passa então a designar a própria História. A história passa a descrever não um conjunto de narrativas, mas um "singular coletivo", nas palavras de Koselleck[10]. A mudança moderna no conceito de história trás consigo uma mudança na concepção de tempo. A relação entre história e tempo era mediada pelas cronologias, as datações que estabeleciam as sucessões dos acontecimentos históricos. Durante a Idade Média foram estabelecidas cronologias que coadunavam os acontecimentos da antiguidade clássica com a cronologia baseada nas narrativas bíblicas. Porém, a descoberta de documentos na China ou na Índia, por exemplo, que apresentavam uma história cronológica do homem cujo início desafiava a cronologia cristã tradicional, baseada no capítulo do Genesis bíblico, produziu uma diversidade de investigações de pensadores que se dedicaram a descobrir, através do cotejo da história de diversos povos, uma "verdadeira" cronologia para a vida humana na terra[11]. Um dos principais problemas que Giambattista Vico, por exemplo, tentou resolver na *Scienza Nuova* foi o estabelecimento de uma cronologia sacra e outra profana que não se contradiziam.

A ciência moderna afasta o conhecimento histórico baseado nas cronologias como mistificação. A sucessão de acontecimentos históricos no tempo não deve mais depender da cronologia bíblica para ser explicados. Aquele que quer compreender a História deve dedicar-se a descobrir o sentido próprio dos eventos encadeados; sua cadeia causal e o fim ao qual se direciona. Koselleck nomeia essa mudança de "temporalização da história". (Id., 2011: 54). O que encontramos no fundo dessa problemática é a tentativa de afastar a diversidade intransponível do conhecimento histórico através da descoberta de uma filosofia da História cujo fundamento se apoia num princípio único e, portanto, passível de ser descoberto pela

[10] Mais sobre a mudança da palavra "história" em alemão, ver capítulo 2 do "Futuro Passado" de Koselleck.

[11] Sobre o tema, a obra de referência é o trabalho do historiador das ciências italiano Paolo Rossi. ROSSI, Paolo. *Os sinais do Tempo* (referência completa na bibliografia).

razão, como o "Geist" de Hegel, ou o "Volkgeist" de Herder. Durante o século XVIII irão emergir as primeiras teorias que atribuem à História um papel de agente que contém em si o desenvolvimento no tempo da humanidade. A filosofia do Iluminismo projetou no futuro a expectativa de, por um lado, superação de um passado identificado com o erro e a submissão do homem e, por outro, de realização dos ideais de liberdade e felicidade do espírito ilustrado.[12] Ao mesmo tempo, a historiografia do período deixa de ser uma coleção de narrativas para procurar encontrar um conjunto de eventos que explicariam numa cadeia causal os grandes acontecimentos da história europeia.

Koselleck cita Alexander von Humboldt, numa passagem que revela o espírito do idealismo alemão, para referir-se à ideia de uma História como um singular universal: "O Historiógrafo digno desse nome deve representar cada singularidade como parte de um Todo, o que significa que ele deve também representar em cada uma dessas partes singulares a própria forma da história"(HUMBOLT apud KOSELLECK, 2011: 52). A despeito das diferenças substantivas que encontramos entre o Iluminismo de corte francês e o Idealismo romântico alemão, principalmente no que tange à concepção universalista de um em contraposição ao singularismo histórico do outro, ambos participam da grande revolução que ocorre entre os séculos XVIII e XIX, que percebe a História como agente que possui a potência de ação e de transformação do mundo. A História toma a forma de um processo linear que se revela através dos acontecimentos históricos; ao historiador cabe explicar seu sentido causal e ao filósofo interpretar o plano da História. A visão de mundo que assume a proeminência do pensamento europeu entre os séculos XVIII e XIX é, fundamentalmente, voltada para o futuro.

Segundo Koselleck, as utopias políticas do iluminismo operavam através da secularização do conceito de "perfectio" - que em termos teológicos referia-se ao ideal de aperfeiçoamento moral do cristão através da imitação de Cristo -, que passa a designar a ideia de um aperfeiçoamento moral do homem e da sociedade. Rousseau cunha o neologismo "perfectibilité" para designar esse processo. Kant, na senda de Rousseau, afirma que, mesmo

[12] É importante aqui ressaltar, sob o risco de cairmos numa análise reducionista, que o Iluminismo não se compõe apenas de perspectivas otimistas sobre a história e o futuro. O que pretendemos aqui é ressaltar uma marca que caracteriza não só o movimento intelectual do iluminismo mas também todo o movimento das idéias no século XVIII. A falta de espaço e a necessidade de mantermo-nos dentro dos limites nos impede que procuremos uma análise mais detalhada das nuances das reflexões dos iluministas sobre as expectativas depositadas na História. Para um interessante trabalho sobre o tema, ver: Vyverberg, Henry. *HIstorical Pessimism in the French Enlightenment* (referência completa na bibliografia).

sendo o homem passível de corrupção, o aperfeiçoamento da humanidade é um processo inexorável. Em ambos os casos, a idéia de um aperfeiçoamento passa por um processo de universalização e temporalização. A História, o universal singular, é o agente que desenvolve o aperfeiçoamento da humanidade. A consciência do novo tempo histórico como depositário das expectativas de aperfeiçoamento da humanidade identifica-se com o conceito de "progresso". A ideia de progresso representou o conceito fundamental com o qual o vocabulário dos séculos XVIII e XIX expressaria a nova concepção do tempo e da história que dominaria a consciência do período. O conceito de "progresso" identifica-se com o conceito de "História"; torna-se um conceito totalizador que unifica em si as diversas atividades criativas do homem – economia, moral, ciências, artes, filosofia – sob a perspectiva de um avanço otimista em direção ao aperfeiçoamento. A ideia de progresso torna-se um instrumento do discurso moderno, é a ideologia de um tempo que percebe o futuro como algo que pode ser planejado e antecipado[13].

O conceito de "progresso" apresenta-se como uma resposta à experiência de crise no mundo moderno e oferece um novo significado ideológico à História. Contudo, o conceito de "progresso" não é a única ideia generalizadora capaz de dar sentido à História no mundo moderno. No artigo "*'Progress' and 'Decay': an appendix to de History of two concepts*", Koselleck caracteriza a relação entre os conceitos de "progresso" e "declinio"[14] como "uma relação assimétrica de tensão" (Id., 2002: 231). O Iluminismo não ignora o risco de um retrocesso no sentido emancipador da história. O problema está presente, por exemplo, no Kant da "Resposta à Pergunta: O Que é o Esclarecimento?". Porém, o conceito é interpretado pelo iluminismo como um momento negativo dentro do processo emancipador da História, e não como o sentido inexorável da História em si mesma. É sempre importante ressaltarmos que a problemática da relação entre "progresso" e "declínio" é muito mais complexa quando encarada por grandes pensadores do que quando tomamos os conceitos a partir do uso no

[13] Koselleck possui uma longa discussão sobre a questão da aceleração do tempo que acompanha concepção de progresso, principalmente no que tange ao problema da secularização. Para mais, ver também*: The Practice of Conceptual History*; *Aceleración, Prognosis y Secularización* (referências completas na bibliografia).

[14] O campo conceitual de "declínio" pode expressar-se em palavras diversas como "decadência", "corrupção", "queda", "regresso", etc. O importante é atentar para o significado do conteúdo do conceito. Koselleck ressalta que o tempo histórico não pode ser descrito num conceito, por isso muitas vezes a tentativa de expressá-lo aparece na forma de metáfora. "At first, genuinely historical concepts, ones which have to do with historical time, do not exist. It is always a question of metaphors. In the following, we will thus have to pay attention to the metaphorical content of out concepts in order to be able to evaluate the power of their historical expressiveness (KOSELLECK, 2000: 220).

vocabulário comum do período. Em Voltaire, a ideia geral de um esclarecimento do homem convive com a interpretação da história em que momentos de grande glória são sucedidos por retrocessos catastróficos. Também em Rousseau, o progresso das artes e da ciência é acompanhado pelo declínio da integridade moral e da igualdade natural dos homens[15]. O importante aqui é, sem nos detemos nas especificidades da diversidade do pensamento iluminista, chamar atenção para o fato de que, mesmo quando se fala em "declínio" e em seus correspondentes semânticos, o uso de tais idéias está submetido à problemática da nova perspectiva de futuro aberta com a mudança no topos histórico.

O artigo de Koselleck nos permite compreender que a ideia de declínio não é operada apenas pelos iluministas, como uma assimetria ao progresso, mas é o conceito mais abrangente que está por trás do pensamento que percebe nos fundamentos intelectuais, sociais e políticos da modernidade um sentido apocalíptico. O conceito de "decadência" demanda necessariamente uma ideia de civilização cujos fundamentos são colocados em xeque com a emergência da conjuntura de crise que acompanha a modernidade. Se a crise, como disse Koselleck, é justamente o momento que revela a dimensão de um futuro aberto a diversas expectativas, a história também pode ser vista não como emancipação, mas como corrupção. Não há uma identidade necessária entre a filosofia da História e a ideologia do progresso, o que há é uma identificação do progresso como conteúdo de uma forma da História como processo linear. A ideia de progresso, que preenche uma expectativa de futuro otimista para uma nova forma de encarar a História como um conjunto encadeado de eventos que possui um sentido, pode assumir a forma de uma ideia de decadência, de declínio, de corrupção.

No estudo do sociólogo francês Julien Freund, *La Décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, o autor lança mão de um instrumental teórico weberiano para identificar diversos tipos de teorias da decadência. De modo geral, Freund estabelece a distinção tipológica entre "historiadores" e "profetas". Os primeiros são identificados com o pensamento que trata a decadência como um momento histórico no desenvolvimento da ordem humana, que pode ser expresso tanto na teoria dos ciclos clássica dos gregos como no paradigma da queda de Roma como modelo de declínio das civilizações. Já os segundos são identificados com os autores que produzem uma filosofia que teoriza sobre uma decadência que virá com o futuro a partir da corrupção dos valores –

[15] Para mais, ver Vyverberg, H. Op. Cit.

culturais, políticos, morais – do mundo moderno, cujo exemplo paradigmático é dado pelas heresias escatológicas que tomam a corrupção do mundo como sinal da proximidade do apocalipse.

A idéia de História como destino, como sentido inexorável do devir, remete-nos imediatamente às primeiras especulações de Koselleck sobre a relação entre a filosofia da história e o problema da secularização[16]. Em sua tese de doutorado, *Crítica e Crise. Uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*, ele trata das raízes da crise política do século XVIII e do papel que a filosofia da História exerce na orientação desse fenômeno. A ascensão do mundo burguês opera uma transformação fundamental na esfera do político: a separação entre a moral e o Estado – ou seja, entre a produção de objetivos individuais e a realização de uma determinada unidade entre sociedade e ordem política – supera a unidade soberana criada como saída para o problema da guerra civil. Dito de outro modo, o iluminismo produz uma unidade moral entre política e perspectiva de futuro, visando a superação do Estado absoluto através da potência da *crítica,* instrumento prescritivo da razão. Como dirá Koselleck, a filosofia da história expressa um juízo moral que, por sua vez, fornece a "interpretação autêntica" da história (Id., 1999: 138): ela dirige a crise política ao fim pré-determinado pela decodificação do tempo perpetrada pela faculdade da crítica. Nas palavras de Koselleck, "no curso do desdobramento do cogito ergo sum cartesiano – a autogarantia dada ao homem que se desliga da religião -, a escatologia transforma-se em utopia. Planejar a história torna-se tão importante quanto dominar a natureza" (Id., 1999: 16). A crise política da modernidade aparece nos primeiros trabalhos do historiador alemão como resultado da secularização da escatologia em utopia e da filosofia da história como novo fundamento filosófico para a explicação e planejamento do futuro.

A transformação descrita por Koselleck em *Crítica e Crise* é completada pela concepção desenvolvida mais tarde pela idéia de *Sattelzeit* – conceito que descreve o período aproximado que vai de 1750 e 1850 no qual, segundo Koselleck, ocorrem de forma mais acentuada as transformações no vocabulário dos conceitos políticos. Segundo Koselleck, a

[16] O tema da filosofia da história moderna e, em especial, da idéia de progresso como uma secularização da profecia milenarista medieval possui um longo debate intelectual, no qual não pretendemos entrar aqui. Para algumas referências, ver: Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge: MIT Press, 1985. Koselleck, Reinhart; Oncina, Fausto(org.). *Aceleración, Prognosis y Secularización*. Valencia: Pre-Textos, 2003. Lowith, Karl. *Meaning in History*. Massachussets: Harvard University Press, 2000. Voegelin, Eric. *A Nova Ciência da Política*. Brasília: Ed. UNB, 1990. Rosenstock-Huessy, Eugen. *Out of Revolution*. Oxford: Berg Publishers, 1993.

modernização no vocabulário político obedece a quatro hipóteses fundamentais: a temporalização, a ideologização, a democratização e a politização dos conceitos. Essas hipóteses ajudariam a pensar as transformações que a modernidade e a filosofia da história operam na estrutura conceitual do político: elas expressam uma tendência à expansão temporal e física, ou seja, à complexificação da sociedade em um espaço exterior ao Estado no qual os atores políticos disputam discursos e linguagem a partir de conceitos que têm, essencialmente, uma função pública e mobilizadora. Assim, toda a teoria da história e da mudança conceitual de Koselleck – da qual se depreende, em verdade, uma teoria da modernidade e da secularização – encontra-se em contato patente com o problema da história das idéias como história do político, como encontramos em Lefort, Rosanvallon e Gauchet. Em todos os casos – sem desconsiderarmos as diferenças específicas das respectivas obras – os autores estão trabalhando com uma concepção de representações que – a despeito de possuírem origem em outros campos da experiência humana – se organizam no campo do político de forma a dar inteligibilidade à ordem em um mundo no qual a ação política experimenta uma acentuada expansão e capacidade de mobilização individual inigualáveis. A discussão sobre a mudança conceitual e sobre o conceito do político nos revela, ao fim, uma mesma preocupação em descrever como as transformações que acompanham a modernidade implicam em uma espaço do político que pertence não mais à virtude do príncipe ou à razão de Estado, mas ao espaço público ou à "opinião pública" e que a linguagem que organiza essa dimensão é essencialmente política, mesmo quando versa sobre o predomínio do social, do religioso ou do econômico.

A longa descrição feita por Koselleck das cisões e transformações na modernidade precisam ser reiteradas pois elas organizam e dão forma à estrutura do presente trabalho. A hipótese essencial que buscaremos neste trabalho é a de que o liberalismo francês buscará explicar as transformações operadas pela *long durée* que tem seu ponto mais expressivo na Revolução de 1789 através de uma mudança conceitual que pretende oferecer uma linguagem política capaz de descrever os princípios da Revolução essencialmente como uma transação temporal entre o mundo do Antigo Regime, ou o da razão de Estado – e o mundo da Revolução, ou o da opinião pública. A conciliação entre transação política e continuidade histórica explicará o fenômeno revolucionário muito mais do que a ideia de ruptura revolucionária: o liberalismo desenvolverá um vocabulário conceitual para expressar as transformações da Revolução em coadunação com as transformações operadas pela "Europa do comércio e das luzes". Associada a isso, a esfera do *político* será descrita fundamentalmente como limitada e determinada pelo *social*: a legitimidade do político

encontra-se no espaço por excelência no qual vigora a soberania do indivíduo/cidadão. Nesse sentido, o que emergirá do argumento liberal é o diagnóstico de uma sociedade no qual a legitimidade do político permanece uma obra em aberto, preenchida não só pelo fundamento essencial do regime representativo – a eleição – mas por uma abstração social e política na qual reside a medida da determinação do social sobre o político, a *opinião pública*.

Algumas fontes fundamentais podem ser designadas como constituintes da *forma mentis* liberal no que tange à concepção de tempo e a transformação no horizonte de expectativas da modernidade. Fugiríamos ao objetivo imediato desta introdução caso nos detivéssemos em uma descrição mais longa sobre as influências e recepções teóricas do liberalismo político francês. Contudo, uma descrição dessas fontes, mesmo que rápida e incompleta, se faz necessária. A primeira delas remete à cunhagem do neologismo *perfectibilidade* (perfectibilité). Rousseau descreve a perfectibilidade no *Discours sur l'origine de l'inégalité* como a potência humana que distingue o homem do animal, "a faculdade que desenvolve todas as outras" e que reúne indivíduo e espécie; é a potência que retira o homem de sua condição original, o estado de natureza, definitivamente perdido (TAGUIEFF, 2004: 168). O conceito de *perfectibilidade* carrega, como boa parte da obra de Rousseau, uma ambiguidade inerente. Ora, se a história do homem é também a história da corrupção do estado de natureza, como coadunar a potência natural da perfectibilidade com o *fato observado* da decadência na história? Jean Starobinski nos oferece uma interpretação possível: a perfectibilidade é a "única chance de reencontrar, sob uma nova forma (política, moral) a plenitude primeira (natural, animal) que a intrusão do mal decompôs" (STAROBINSKI, 1989: 177). Sem entrarmos aqui na complexa e inescapável rede de interpretações da obra de Rousseau, o que nos importa reter é que o conceito de perfectibilidade será operado durante o final do século XVIII e início do XIX como um instrumento fundamental da descrição da potência humana em direção ao progresso. Kant, ao se interrogar no *Conflito das Faculdades* sobre a existência de uma disposição na espécie humana que indique o progresso em direção ao melhor - entendido não como desígnio providencial, mas como realização de uma faculdade humana na história -, reconhece uma "tendência moral" na natureza humana que a dispõe a tal. Essa disposição pode ser observada na Revolução de 1789: "na medida em que ela constitui a realização na história de fins morais, o progresso e a ilustração são frutos da liberdade, e a consideração da Revolução francesa autoriza-nos a supor que ela será irreversível" (KANT Apud TAGUIEFF, 2004: 183). A mesma disposição encontramos em Condorcet, ao descrever o progresso humano como aperfeiçoamento continuo e sem fim do gênero humano, "marchando com passo firme e

certo em direção à rota da verdade, da virtude e da felicidade"[17] (CONDORCET Apud TAGUIEFF, 2004: 174).

A crença essencial no aperfeiçoamento humano, no progresso moral associado ao progresso material da Europa do século XVIII, é encontrada especialmente no iluminismo escocês, no qual a ideia de uma "Europa do comércio e das luzes" é associada à expectativa de um "adestramento dos costumes", ou, em outras palavras, a uma expansão da civilização. A expressão mais célebre dessa interpretação encontra-se na obra de Adam Smith. Em sua célebre obra *An Inquirity in the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Smith desenvolve um modelo de formas sociais possíveis, designando aquelas mais ou menos adequadas às transformações econômicas de seu tempo. Para Smith, uma sociedade pode existir em três estados: o progressivo, o estacionário e decadente (advancing, stationary and declining state) (SMITH, 1836: 65). O estado progressivo representa o "curso natural das coisas"(natural course) nas nações civilizadas, nas quais o homem goza de "liberdade perfeita" (perfect liberty) para buscar aquilo que lhe parece vantajoso (Id., 1836: 101). O estado de declínio, por outro lado, existe em sociedades nos quais as condições sociais, econômicas e políticas – a superpopulação, a ausência de liberdade, a desordem civil causada por guerras internas ou externas – impedem que os homens dediquem-se à atividade econômica ativa: a transformação do tempo e do espaço em riqueza material (Id., 1836: 138). O que faz a superioridade objetiva do estado progressivo é o reconhecimento de que ele é o único dos três que permite a maximização de condições da felicidade humana, permitindo que a potência da ação humana se desenvolva em sua forma mais "otimizada". Taguieff chama atenção para o fato de que os estados progressivo e decadente são acompanhados em diversos momentos por metáforas orgânicas: enquanto o primeiro é apresentado com o estado de "vigor e de saúde perfeitas", o segundo é apresentado como "o cansaço e a inércia" dos corpos doentes (TAGUIEFF, 2004: 181)

Smith apresenta a relação entre o progresso social e a existência de um "espírito comercial" responsável por domesticar os costumes, arrefecer a guerra e transformar as

[17] Há uma imensa bibliografia dando conta da ideia de uma faculdade humana que designa a potência para progresso moral. A própria influência de Rousseau para o desenvolvimento posterior da obra de Kant é um ponto importante desse debate. Para algumas referências, que serviram de base para o presente trabalho, ver: BINOCHE, B. *Les Trois sources de la philosophie de l'histoire*; KOSSELLECK, R. *Futuro Passado*; STAROBINSKI, J. *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*; *Rousseau, a transparência e o obstáculo*; TAGUIEFF, P-A. *Le Sens du Progrès* (Referências completas na bibliografia).

relações entre as nações. "O comércio e as manufaturas introduziram gradualmente a ordem e o bom governo, e com eles a liberdade e a segurança dos indivíduos, entre os habitantes do campo, que haviam antes vivido numa condição quase contínua de guerra com seus vizinhos e de dependência servil com relação a seus superiores" (SMITH Apud MERQUIOR, 2014: 84). O que resulta dessa união entre a ideia de progresso e o desenvolvimento do comércio da indústria é o conceito de *civilização* tão caro ao iluminismo escocês: ele passa a descrever uma "condição moral" encontrada em determinados povos que atendem a determinados critérios ao mesmo tempo em que descreve o percurso desses povos no tempo histórico[18]. "A 'sociedade civil' não tem o sentido que possui com Locke, onde se definia por oposição ao estado de natureza, nem o sentido que terá com Hegel, definindo-se por oposição ao Estado. O adjetivo 'civil' não é compreendido senão com referência ao processo de 'civilização'" (BINOCHE, 1994: 108).

É sabido pela bibliografia histórica do liberalismo francês que tanto o idealismo alemão quanto o iluminismo escocês chegaram com grande força à França do final do século XVIII. Benjamin Constant e Sismonde de Sismondi, por exemplo, publicaram na célebre Edinburg Review, fundada em 1775 por alguns dos mais importantes nomes da filosofia escocesa. Da mesma forma, Madame de Staël, profunda conhecedora da língua e da literatura germânica e amiga pessoal de filósofos importantes como os irmãos Schlegel, foi a introdutora na França de vários dos nomes da filosofia alemã do período. Em 1813, em sua obra *De L'Alemagne* (Sobre a Alemanha), Staël dedicar-se-ia a uma avaliação geral da língua, da filosofia, da literatura, da política, da religião e de outras expressões da cultura alemã[19]. Uma parte importante do presente trabalho será explorar as conexões entre o universo conceitual que descreve a perspectiva historicista de um processo universal em expansão – expressa em conceitos como "perfectibilidade", "civilização" e "progresso" – e a construção do argumento liberal. Dito de outro modo, a fundamentação de uma sociedade na qual impera a necessidade premente da liberdade política e da igualdade civil, da constituição de uma forma de governo representativo e da resistência ao "impossível retorno do passado" passará,

[18] Para mais sobre a relação entre desenvolvimento econômico e a ideia de progresso em Smith e em alguns de seus contemporâneos, ver: HIRSCHMAN, Albert. *As paixões e os Interesses e* ROTHSCHILD, Emma. *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*.

[19] Para mais sobre a importância tanto da filosofia escocesa quanto do idealismo alemão no chamado "Grupo de Coppet", ver: FONTANA, B. *Benjamin Constant and the Post-Revolutionary Mind; The Edinburg Review;* NEMO, P; PETITTOT, J. *Histoire du Liberalisme en Europe* (referências completas na bibliografia).

na linguagem do liberalismo político francês, por uma fundamentação eminentemente historicista: a liberdade está ligada essencialmente à "natureza" do desenvolvimento histórico da modernidade, e não mais ao direito natural e à abstração contratualista.

É preciso, por fim, fazermos algumas considerações sobre as referências teórico-metodológicas que orientam o presente trabalho. A primeira é do contextualismo lingüístico, na variante discursiva desenvolvida por Quentin Skinner e J. G. A. Pocock. Buscando seguir certos parâmetros adotados especialmente por Pocock[20], buscaremos, nos atos de fala dos atores envolvidos na luta política de determinados lugar e período a presença de conceitos e argumentos característicos, reconstruindo contextualmente a trajetória desses conceitos buscando compreender como a circunstância, a necessidade e a contingência levaram esses atores a lançarem mão de tais conceitos e eventualmente atribuir-lhe novos significados. Ao mesmo tempo, a ênfase no exame dos problemas institucionais que conduzem à democracia e nos discursos que dão suporte às transformações que indicam a expansão institucional do direito e da participação nos aproxima da história conceitual do político de Pierre Rosanvallon[21]. O estudo da democracia exige, nessa perspectiva, a compreensão da história das representações sociais e políticas, na medida em que a própria categoria de povo, sujeito ativo e passivo dessa forma de sociedade, depende da disputa entre concepções que buscaram dar uma viabilidade institucional maior ou menor à compreensão de sua soberania. Dito de outro modo, como nos mostra Rosanvallon, a história política de democracia precisa ser compreendida, do ponto de vista liberal, como a busca de um equilíbrio constante entre a demanda por uma realização possível da ideia de soberania do povo e as possibilidades institucionais que mantenham a liberdade política (ROSANVALLON, 1985: 13). Assim, do ponto de vista metodológico, é importante ressaltar que trabalhar com a história das ideias políticas é, ao mesmo tempo, "retrabalhar constantemente as antinomias constitutivas da experiência moderna" (Id., 2010: 52), ou seja, compreender as formulações teóricas e institucionais à luz da história do desenvolvimento político da democracia. Com isso não pretendemos conferir um caráter teleológico ao trabalho, no sentido de que as ideias

[20] Dentro da vasta obra de Pocock discutindo aspectos teórico-metodológicos do estudo da história das idéias, podemos ressaltar: POCOCK, J. G. A. (1975), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*; *Virtue, commerce and history: essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century* (referências completas na bibliografia).

[21] Para algumas referências teóricas na obra de Rosanvallon, ver: ROSANVALLON, Pierre. *Le moment Guizot*; *Por Uma História do Político*. São Paulo (Referências completas na bibliografia).

convergiriam todas para a culminação da experiência liberal-democrática no ocidente. Ao contrário, o que buscaremos é entender o pensamento político como espaço privilegiado – ao lado de outros, como a literatura, por exemplo – no qual se expõem as "questões, as perplexidades e as inovações" (Id., 2010: 52) das transformações históricas dos últimos três séculos, ao mesmo tempo em que nele encontramos a linguagem através do qual os atores políticos buscaram dar inteligibilidade à imaginação institucional e à ação política concreta.

A terceira referência é a da história dos conceitos de Reinhart Koselleck[22]. Se o conceito do político exige a presença de uma oposição estrutural fundamental (da qual "esquerda" e "direita" são os exemplos históricos mais substantivos), compreendemos então que os conceitos que orientam os atores políticos também se definam a partir da oposição recíproca, isto é, por aquilo que eles não são relativamente aos seus oponentes. Assim, a articulação, redefinição e adaptação de certos conceitos políticos têm, na medida em que se direcionam a um espaço público no qual os agentes políticos se encontram e disputam espaço e influência, um caráter eminentemente *ideológico*: queremos dizem com isso que os conceitos estão disponíveis enquanto linguagem para a ação política, na busca do conflito e da incorporação do maior número possível de adeptos para o movimento político que ele enseja. Dito de outro modo, o *conceito*, para ser bem entendido, pressupõe sempre a compreensão de um *contraconceito* que pretende elucidar aquilo que é refutado pelo primeiro. O estudioso da história teria, então, a obrigação de situar os conflitos sociais e políticos do passado em suas respectivas fronteiras conceituais, colocando-os em relação com a continuidade ou não das estruturas políticas, econômicas e sociais. Como o conceito ligado a uma palavra é sempre mais do que esta palavra, ambos devem ser adequadamente distintos; além disso, os conceitos não têm conteúdos estáveis; o que permite dizer que a história dos conceitos, na verdade, é a história de suas diferentes recepções no tempo e no espaço. Essa ressalva metodológica pode ser compreendida como o principal instrumento para manter o trabalho da história das idéias a salvo do uso ideológico do "presentismo": localizar os discursos políticos em seu campo de conflito contextual pode nos ajudar a evitar que seja atribuído a eles uma "incompreensão conservadora", ao confrontá-los com etapas muito posteriores do desenvolvimento político da democracia.

[22] Para algumas referências teóricas na obra de Koselleck, ver as duas coletâneas de ensaios: KOSELLECK, Reinhart. Futuro Passado – Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos.; The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts. (Referências completas na bibliografia).

PARTE I – A IMPOSSÍVEL LIBERDADE DOS ANTIGOS: AS DISPUTAS SOBRE REPÚBLICA E O NASCIMENTO DO LIBERALISMO FRANCÊS

1 SOBERANIA, VIRTUDE E REPRESENTAÇÃO

1.1 Os Deuses da igualdade tem sede: a democracia como corrupção da República

A Assembléia Nacional francesa foi despertada na manhã do dia 21 de junho de 1791 com a notícia da fuga do rei Luis XVI de Paris. Ajudada pelo militar sueco Axel von Fersen, a família real deixou o Palácio das Tulherias vestida com as roupas da criadagem. Protegido por seu sogro, o Imperador da Áustria, Luis XVI pretendia juntar-se aos reinos aliados e organizar as forças realistas no restante da França para debelar a torrente revolucionária que se concentrava em Paris. Porém, capturados na noite daquele mesmo 21 de junho, na cidade de Varennes, o rei seria transportado a Paris no dia seguinte, recebido por uma multidão enfurecida que proclamava a traição do monarca a seu povo.

O episódio, conhecido como a Fuga de Varennes, mudaria drasticamente os rumos da Revolução. Os debates constitucionais em torno da melhor forma de governo para uma França renovada pela destruição dos privilégios da nobreza na constituição social e política da nação são rapidamente radicalizados em torno do risco iminente da contrarrevolução que sondava o país no interior e no exterior. Porém, mesmo diante da crise e do enfraquecimento da monarquia, a Assembléia Nacional hesitou em depor o rei e proclamar a República. Alguns dias após a fuga do rei, um jovem advogado de Arràs e um dos principais líderes do clube dos Jacobinos, Maximilien de Robespierre, acusaria a Assembléia de trair os interesses da nação. Segundo Robespierre, não era somente no exterior que a contrarrevolução era gestada, mas no seio mesmo da Revolução. “Eu sei que acusando a quase totalidade de meus confrades de serem contrarrevolucionários, uns por ignorância, outros por medo(...)e muitos por serem corrompidos, eu levanto contra mim todos os orgulhos e me ofereço a todos os ódios”. E, logo em seguida, conclui o discurso que lhe daria o apelido de “O Incorruptível”, ”eu acuso toda a Assembléia Nacional, e vos desafio a fazer o mesmo contra mim”. (ROBESPIERRE Apud JAUME, 1989: 49).

A ascensão do jacobinismo, que culminaria com o governo do Terror, marca o inicio do período de maior radicalização da Revolução Francesa[23]. O jacobinismo redimensiona alguns dos conceitos fundamentais do vocabulário político. "República", "nação" e "virtude" são alguns dos conceitos que se articularão de uma nova forma para compor a legitimação do discurso jacobino, especialmente centrado na figura de seu líder mais influente, Robespierre.

> Para o jacobino, enquanto princípio e depositário da vontade geral o povo é o elemento que garante a legitimidade de todos os processos políticos, inclusive aquele do rei. Mas essa função *não implica passar da generalidade do princípio para a particularidade das formas de atuação*. Servindo-se de argumentos próximos daqueles usados por Rousseau para explicar a diferença entre a vontade geral e a vontade da maioria, Robespierre recusa a proposta de ouvir o povo por meio de suas representações de base. Ao contrário, ele abre a brecha para uma representação por meio de atores que compreendam profundamente o sentido da virtude e ajam em conformidade com ela, mas que não se deixem levar pelos procedimentos, que pretendam fazer falar o povo consultando-o em sua particularidade. Lá onde em Rousseau havia uma dúvida profunda sobre a possibilidade de uma democracia direta, Robespierre cria a figura extraordinária do representante direto dos princípios da república (BIGNOTTO, 2010: 310).

A representação absoluta do povo – ou, como indica Lucien Jaume (1989: 82), o *despotismo representativo* – compreende uma dupla vinculação absoluta: de um lado, a dependência do representante com relação ao povo, que, nas palavras de Robespierre "é oprimido todas as vezes que seus mandatários agem absolutamente independentes dele" (1999: 109); e do outro, a confiança absoluta que o povo deposita sobre a virtude do representante. Em suma, o esquema jacobino pretende colocar de pé a complexa e quase sempre incompatível aliança entre a soberania do povo e a representação, transformando ambas numa unidade indissolúvel mediada pela idéia de virtude.

Contudo, é um fato notório que o desenvolvimento tanto do pensamento político jacobino quanto das linhas gerais de ação do movimento se desenvolviam não no espaço definido constitucionalmente como adequado à representação, a Assembléia Nacional, mas antes no seio da chamada "Societe des Jacobins", cujo complexo funcionamento resultava num espaço de deliberação limitado, enquanto a ação na Assembleia se caracterizava pela busca de hegemonia política. Um conjunto de práticas foi colocado em exercício pelo clube

[23] Nosso objetivo aqui é retomar alguns dos principais conceitos políticos que orientaram o discurso jacobino. Para mais informações sobre a história e a formação intelectual do jacobinismo, ver: COCHIN, Augustin. *L'esprit du Jacobibisme. Une interprétation sociologique de la Révolution française*. Paris: PUF, 1979. OZOUF, Mona. "Fortunes et Infortunes d'um mot". Le Debat, 1981/6(n.13) p. 28-39. JAUME, Lucien. *Le Discours jacobin et la démocratie*. Paris: Fayard, 1989. FURET, François; OZOUF, Mona (org.). *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

jacobino nessa disputa por hegemonia. Uma delas, e talvez a mais característica, tenha sido a prática sistemática da denúncia. A sociedade dos jacobinos se investe do direito de emitir "certificados de civismo" (certificats de civisme), garantia política de que um cidadão estava livre da acusação de traidor da nação (Cochin, 1979: 220). Assim, o percurso do jacobinismo, desde sua constituição como um clube e um grupo de pressão dentro da Assembléia até a ascensão ao poder em 2 de junho de 1793, é marcado pela disputa de um conceito unívoco de representação, que se realiza não na pluralidade do espaço público, mas na conquista do papel de agente absoluto da virtude, única e legítima representante da soberania do povo. Como nos lembra Claude Lefort,

> Resumamos: a Convenção confunde-se com a nação, e, o que ela decide, ela o faz soberanamente de acordo com a vontade popular; os Comitês confundem-se com a Convenção, da qual são apenas a emanação; igualmente, a justiça nacional procede da Convenção; em consequência, toda suspeita dirigida contra os Comitês e a justiça atinge a própria Convenção, toda suspeita dessa natureza está destinada a adespedaçar a Convenção, separando-a de seus próprios órgãos. Em suma, tudo se deduz do principio de uma identidade entre o povo, a Assembléia, os Comitês e a justiça; ele proíbe toda questão sobre a legimitade e a pertinência das decisões tomadas. (LEFORT, 1991: 84).

É importante retomarmos aqui, para dar continuidade ao argumento, o problema da soberania popular tal como é definido por Sieyès em seu célebre panfleto – apontado por muitos como um dos motores da Revolução –"*Qu'est-ce que le tier état?*" (O que é o terceiro estado?). O panfleto volta-se contra a existência de uma ordem político-social calcada no princípio do privilégio, na qual a existência dos dois primeiros estados – o clero e a nobreza – sustinham o Estado absoluto em prejuízo do terceiro estado, composto pelas classes não-privilegiadas. Sieyès afirmará que só existe uma ordem política legitima onde a sociedade é formada de "indivíduos" livres e iguais, cuja existência em sociedade não parte de um princípio de privilégio, mas de um princípio jurídico-político comum. O indivíduo, portanto, constitui uma unidade numérica portadora de direitos que lhes são garantidos por sua condição natural de homem em sociedade, neutralizando – nas palavras do próprio Sieyès – a existência de ordens privilegiadas (SIEYÈS, 1981: 47).

Ora, mas como a diversidade de átomos individuais pode gerar uma sociedade que exista a partir de um sistema legal? O poder constituinte, ou seja, o conjunto de indivíduos que formam a soberania, só pode se transformar em constituição na medida em que se consolida numa unidade possível. O argumento jusnaturalista só é operado aqui como princípio do raciocínio jurídico, mas não como instrumento de legitimação da constituição do Estado. O contrato é afastado e dá lugar à evidência empírica: a unidade encontra-se no

conjunto dos indivíduos submetidos ao mesmo território e governados pelo mesmo conjunto de leis: a nação. É a Nação que unifica as vontades individuais em um vontade soberana e, ao mesmo tempo, garante ao indivíduo o caráter de cidadão. "O que é a vontade de uma nação? É o resultado das vontades individuais, como a nação é o resultado da reunião dos indivíduos" (Id., 1981: 85). Porém, é preciso lembrar que Sieyès assume, em sua teoria da legitimação, o vocabulário liberal dos *interesses*. A vontade comum não é mais do que a soma dos interesses dos indivíduos pertencentes à nação. Ora, Sieyès distingue três tipos de interesses: o interesse comum, o interesse de corpos e o interesse pessoal (l'intérêt commun; l'intérêt de corps; l'intérêt personnel) (Id., 1981: 86). O interesse republicano por excelência é, evidentemente, aquele que se volta para a compreensão da justa medida do interesse comum. O interesse geral se constrói a partir da soma dos interesses individuais que se dirigem à causa do bem comum. Assim, interesse comum e a ideia de *nação* como um "individuo coletivo" são reunidos em uma unidade na qual se concentra o sentido do processo de constituição de uma nova soberania.

Desse modo, Sieyès pretende resolver a aporia do pluralismo absoluto dos interesses associando à justiça a idéia de interesse comum. Sua teoria condiciona a existência do cidadão à obrigação do indivíduo em submeter seu interesse a um princípio de virtude que se realiza na compreensão justa do interesse comum. Nas palavras de Sieyès, "a nação existe antes de tudo, ela é a origem de tudo. Sua vontade é sempre legal, ela-mesma é a lei" (Id., 1981: 67). Essa cisão revela mais uma vez – como já apontou Rosanvallon - a permanente dificuldade da teoria política francesa em reunir a independência dos direitos individuais e a idéia de uma vontade geral num sistema político em que ambas funcionem em equilíbrio. O indivíduo é elevado à condição de protagonista do sistema jurídico em contraste com o sistema dos três Estados do Antigo Regime; mas contra o individualismo do interesse particular, Sieyès apela ao tema rousseauniano do vontade geral e da unidade da soberania. Nas palavras esclarecedoras de Lucien Jaume, "para aceitar o jogo dos interesses na sociedade moderna, é preciso elevar o princípio (vindo de Rousseau) do cidadão virtuoso e, em consequência, todos os outros interesses não são aceitáveis" (JAUME, 1989: 169); e, mais adiante, completa, "substituindo pela 'virtude' o problema apresentado por Sieyès, a saber, a passagem do privado ao público, o jacobinismo lhe dá outra forma: a do herói da virtude, ou do individuo portador da opinião revolucionária" (Id., 1989: 187).

O jacobinismo utilizará essa brecha entre o direito natural revolucionário e o legado rousseauniano do problema da soberania para fundamentar uma concepção da soberania do povo e de seu exercício pela representação que se apropriam da idéia de virtude do interesse

comum e de unidade da nação para justificar a prática sistemática da denúncia, a concentração do poder e o regime de exceção. O jacobinismo suprime as instâncias institucionais do poder constituído com a declaração do Estado de Exceção, transformando o exercício do poder numa relação direta entre a vontade geral do individuo coletivo soberano e o seu representante, cuja legitimidade advém do exercício republicano da virtude. A virtude republicana é não só a condição do homem público, mas o fundamento da legitimidade carismática do governo revolucionário, o exercício do governo excepcional para a salvação da nação e da própria – e suspensa – Constituição de 93. O conceito de soberania do povo muda completamente de sentido nesse contexto. Ela não é mais o principio gerador do poder constituinte, como para Sieyès; muito menos o princípio de delegação limitada e temporária para a formação de um poder responsável por criar as leis, como para Condorcet. De maneira muito distinta, a soberania reside numa "ética holística", ou seja, ela não está relacionada fundamentalmente ao mandato eleitoral, mas à reivindicação de uma aliança constituída pela identidade entre representante e representado, fundada na crença em uma unidade absoluta do segundo e da pureza moral do primeiro. É a crença nessa unidade moral que afasta do argumento jacobino todo compromisso com a circulação normal de mandatos que envolve o funcionamento do regime representativo e, como nos lembra Carl Schmitt (2007: 193) justifica o exercício do governo ditatorial através da suspensão da constituição criada pelos próprios jacobinos.

Essa visão essencialista e unitarista do homem virtuoso como condição e movente da revolução converte-se numa verdadeira teologia da política. A exigência de expurgar o mal é continua e não pode se deter diante de nenhum impedimento formal. A intenção de Robespierre é estender indefinidamente o poder do Estado revolucionário e comandar o curso do processo histórico da revolução (ROBESPIERRE, 1999: 133). A liberdade da vida civil republicana só poderá ser restaurada quando da derrota definitiva do inimigo e da conversão da totalidade dos homens que compõem a nação em cidadãos virtuosos. Tal esquema é brilhantemente sintetizado por Condorcet, quando proclama, no auge do conflito entre jacobinos e girondinos que precede ao expurgo dos segundos após a traição de Dumouriez: "uma busca pueril por desvendar a intenção dos homens substituiu o exame refletido dos próprios objetos" (CONDORCET Apud OZOUF, 1981: 7).

A pureza do povo não é ameaçada apenas pelos conspiradores internos, mas fundamentalmente pela contrarrevolução que se alimenta no exterior. Ela não é apenas um movimento de reação, mas uma verdadeira revolução contra o valor insofismável da virtude republicana, como podemos ver na retórica inflamada de Saint-Just, o *enfant terrible* do

jacobinismo: "É o estrangeiro que semeia o distúrbio. Ele também é revolucionário contra o povo, contra a virtude republicana. Ele é revolucionário no sentido do crime. Vós deveis sê-lo no sentido da probidade e da legislação" (SAINT-JUST, 1908: 347). A idealização do revolucionário republicano e virtuoso contrasta com a corrupção moral que se consubstancia no estrangeiro: "o simples bom senso, a energia da alma, o calor de um coração ardente e puro, a austeridade, o desinteresse; eis o caráter do patriota; o estrangeiro, ao contrário, se traveste de tudo isso" (Id., 1908: 159).

A tentativa de unir o exercício real das práticas de denúncia e de perseguição promovidas pelo Comitê de Salvação Pública[24] e a visão moral da política promovida pelo jacobinismo levará Robespierre a justificar o que será considerado pelos adversários do jacobinismo como uma concepção corrompida da virtude republicana. Nas palavras do próprio Robespierre,

> A democracia é um estado em que o povo soberano, guiado por leis que são sua obra, faz ele mesmo tudo o que pode fazer, e através de delegados faz tudo aquilo que não pode fazer por si só.(...) Ora, qual é o princípio fundamental do governo democrático ou popular, isto é, a mola essencial que o sustenta e que o impulsiona? É a virtude; falo da virtude pública, que operou tantos prodígios na Grécia e em Roma, e que deve produzir outros bem mais espantosos na França republicana; dessa virtude que não é outra coisa senão o amor da pátria e de suas leis. Mas como a essência da República ou da democracia é a igualdade, segue-se que o amor da pátria compreende necessariamente o amor da igualdade (ROBESPIERRE, 1999:. 144-145).

Suma notável do pensamento político jacobino, o discurso de 5 de fevereiro de 1794, intitulado "*Sobre os princípios de moral política que devem guiar a Convenção Nacional na administração interna da República*", articula os conceitos de "democracia" e "república" não só equivalendo-os, mas antes estabelecendo sua dependência absoluta com relação à igualdade. O motor da realização dessa igualdade é a virtude pública, condição moral não só da representação, mas também da justiça. Nas circunstâncias de emergência, instabilidade e risco que envolvem a revolução, o papel do governo revolucionário, enquanto agente da justiça ,é antes o de criar as condições para o "reinado pacífico das leis constitucionais",

[24] Lucien Jaume, em seu brilhante estudo histórico sobre o jacobinismo, nos oferece uma síntese das prerrogativas concedidas ao Comité: "Outre la repidité, la seconde caracteristique reside dans l'imense pouvoir donné au Comité de salut public: le Conseil exécutif provisoire, les ministres, les généraux, les corpos constitués sont placés sous la surveillance du Comité de salut public, qui em rendra compte tous les huit jours à la Convention (décret du 10 octobre). Les généraux sont nomes par la Convention, sur présentation du Comité (alors qu'ils provenaient auparavant des choix du Conseil exécutif, c'est-à-dire des ministres). De plus, le Comité destitue les fonctionnaires, il dirige la diplomatie (décret du 14 frimaire). Finalement, il nome les fonctionnaires qu'il serait amené à destituer (décret du 23 ventôse)" (JAUME, 1989:128).

colocando fim na guerra da "liberdade contra a tirania" (Id., 1999: 144). É assim que, ainda no mesmo discurso, Robespierre justificará o papel das perseguições e julgamentos políticos perpetrados pelo Comité de Salvação Pública, afirmando que "o terror não é outra coisa que a justiça rápida, severa e inflexível; ele é uma *emanação da virtude*; é menos um princípio particular do que uma consequência do principio geral da democracia aplicada às necessidades prementes da pátria" (Id., 1999,: 152).

O discurso de Robespierre nos leva a entender que, para ele, o Terror não é estranho à democracia. Ao contrário, ele é a fusão de todos os interesses e todas as vontades numa única vontade criadora da nova ordem política, que parte do saneamento público para criar aquilo que Billaud-Varenne – outro importante teórico do jacobinismo – identifica como sendo o fundamento de um "caráter nacional que identifica cada vez mais o povo à sua Constituição" (BILLAUD-VARENNE Apud JAUME, 1989: 117). A Convenção, controlada pelos jacobinos, representa a vontade do povo e executa a vingança do Tribunal revolucionário. Ela é a cabeça e a mão da Revolução em sua potência criadora e destruidora. O ataque aos girondinos ilustra bem esse processo, na medida em que, identificados com o federalismo, eles foram acusados de conspirar contra a unidade da nação[25]. Sem unidade não há vontade e, por conseguinte, não há representação. Portanto, o Terror é, enquanto *emanação da virtude*, o projeto efetivo de realização da unidade absoluta do corpo político da nação.

1.2 **Os paradoxos da soberania**

Retomemos por um momento o importante ponto de Pierre Rosanvallon (ROSANVALLON, 2000: 17-19) sobre a questão da soberania popular no pensamento político francês. Para ele, o imperativo da soberania popular engendrou a permanência de um conflito entre o ideal individual da emancipação e a realização de um poder coletivo unitário. O tema da soberania indivisível, que parecia fadado ao esquecimento após a invenção do regime representativo – que já havia vingado na Inglaterra e nos Estados Unidos – permaneceria no pensamento político francês vinculado à idéia de uma democracia que

[25] Para mais sobre a divergências teóricas entre jacobinos e girondinos, ver: FURET, F. *La Gironde et les Girondins* (referência completa na bibliografia).

deveria se realizar a partir da unidade absoluta do corpo político. Ao contrário dos Estados Unidos, em que as idéias de República, liberdade individual (ou, em outras palavras, interesse), regime representativo e *self-government* se mantiveram estáveis e unidos durante todo o processo de ampliação da dimensão civil e política, a experiência política francesa opôs, em diversos momentos, a possibilidade de institucionalização da democratização à fidelidade a um ideal unitário de realização das promessas da democracia. Como dar forma e vida institucional à soberania popular ou, em outras palavras, como delegar a vontade geral do soberano indivisível a um representante? Solucionar o paradoxo de Rousseau é a questão fundamental para os republicanos dos primeiros anos da Revolução Francesa (especialmente Sieyès, Condorcet e Robespierre). Vimos como tanto Sieyès quanto Robespierre compartilharam a idéia da soberania como uma "metafísica do povo" (JAUME, 1989: 290), onde o indivíduo, por mais que tenha seus direitos fundamentais garantidos, não exerce senão uma função coletiva na composição de uma vontade unificada na nação. A lógica unitária transforma o representante na encarnação da pessoa coletiva do povo. A grande diferença entre os dois está na concepção de que, para o jacobino, o povo não existe como unidade senão através da representação delegada no Estado de Exceção. Dito de outro modo, a cessão de poderes emergenciais ao representante virtuoso justifica-se pela necessidade premente de garantir, contra o risco da conspiração e da reação, a própria existência do povo como corpo político reconhecido e emancipado. Como um populismo *avant-la-lettre*, o jacobinismo torna o representante virtuoso condição da existência soberana do representado.

Enquanto em Paris Robespierre e os jacobinos expurgavam a Revolução do mal, o Conde Joseph de Maistre, senador do reino da Savóia, escrevia, em seu exílio em Lausanne, um ensaio sobre o problema da soberania. De Maistre havia publicado sua primeira obra de combate à Revolução em 1793, logo após a anexação da Savóia à França. Nas "Cartas de um realista savoiano a seus compatriotas" (*Lettres d'un Royaliste savoisien a ses compatriotes*), de Maistre acusava a Assembléia Nacional francesa de agir como um império tirânico contra um povo conquistado. As leis de confisco de terras dos emigrados e a inscrição militar obrigatória são consideradas ilegítimas, pois impostas por uma nação tirânica a um povo soberano (MAISTRE, 1884, T.I: 237). A linguagem de Maistre nas "Cartas" é absolutamente burkeana e ainda muito distante da teologia política da qual se tornaria o principal representante moderno: a revolução é a vitória de teorias metafísicas contra a experiência e o desenvolvimento paulatino das instituições históricas de uma nação soberana; a evolução das prerrogativas da nobreza são a garantia da liberdade e do equilíbrio do poder legitimo contra os possíveis assédios tirânicos das monarquias; a guerra expansionista perpetrada pela França

vai na contramão do estágio civilizatório da Europa, em que a expansão das cidades, o aumento da produção no campo e o livre comércio são o índice do "progresso em direção ao bem-estar" (MAISTRE, 1884, T.I: 270).

No "Estudo sobre a Soberania" (*Étude sur la Souveraineté*), concluído em 1795, de Maistre tocará em alguns dos pontos mais importantes para entendermos a questão fundamental do paradoxo francês da soberania. O primeiro ataque dirige-se contra as teorias formuladas através de uma abstração especulativa que coincide a existência da sociedade com a fundação de um corpo soberano. A teoria do contrato não faz sentido na medida em que não existe um tempo anterior à sociedade. "Toda questão sobre a natureza do homem deve se resolver pela história" (MAISTRE, 1884, T.I: 316). A sociedade não é, portanto, fruto da vontade do homem, mas o resultado da vontade do Criador que "quis" que a criação fosse naturalmente sociável. O equivoco dos autores que acreditam na possibilidade de um "salto" entre um estado pré-social e a criação da sociedade é fruto de uma compreensão equivocada da palavra "natureza". Ela não é uma condição na qual o homem se encontra, mas o conjunto de qualidades imutáveis atribuídas ao homem pelo Criador. De Maistre lembra a célebre frase de Burke, "a arte é a natureza do homem" (art is men's nature) para afirmar que não há uma incongruência entre a sociedade como algo artificialmente produzido pelo homem e seu estado natural; a sociedade é, ao contrário, o desenvolvimento de uma potência natural e necessária à existência humana. "O estado de natureza é, então, aquilo que sempre foi e que sempre será: a sociedade; todos os anais do universo estabelecem esta verdade" (Id., 1884,T.I: 321).

A soberania não é, portanto, anterior à sociedade, mas sim um efeito coetâneo da constituição desta. Ela é fruto da necessidade de uma autoridade capaz de sustentar a ordem social, de produzir leis que transformem a sociabilidade natural do homem num corpo político. É por isso que, em todas as civilizações, a religião é a fundadora da ordem política e social. É a imagem fundadora do legislador inspirado pela conhecimento do logos divino que dá aos homens as primeiras experiências de ordem. "Nunca nos contaram sobre um contrato primordial, uma associação voluntária, uma deliberação popular. Nenhum historiador cita as assembleias primarias do Egito ou da Babilônia" (MAISTRE, 1884,T.I: 332). De Maistre, leitor atento e apaixonado da obra de Giambattista Vico[26], reproduz o argumento de seu

[26] Carolina Armenteros, em sua obra "The French Idea of History: Joseph de Maistre and his heirs" refere-se a um artigo de Jean-Yves Pranchère, intitulado "Ordre de la raison, déraison de l'histoire: l'historicisme de

mestre napolitano ao mostrar que o acúmulo de conhecimento histórico não consegue chegar à origem da experiência humana; no momento inicial e fundador de toda ordem social e política está sempre o mito.

> A sociedade e a soberania nascem, então, juntas; é impossível separar essas duas idéias. O homem representado isoladamente não possui nem leis nem governo por que nem sequer é um homem. Colocai um homem em contato com seus semelhantes: nesse momento se constituirá o soberano. O primeiro homem foi o rei de seus filhos; cada família isolada foi governada da mesma maneira. Mas, no momento em que as famílias se encontraram, foi preciso um soberano, e ele constituiu um povo ao dar-lhes as leis, pois não existe sociedade senão através do soberano (MAISTRE, 1884,T.I: 332).

Ora, a despeito das imensas diferenças que existem entre o pensamento de Joseph de Maistre e o de Robespierre, ambos incorrem na mesma concepção unitária de soberania. O corpo soberano – seja ele o rei ou a nação – é quem cria o povo. Nessa concepção de soberania não existe um corpo político onde não há um centro irredutível do qual emanam as leis. Mesmo que o soberano possa delegar certas funções, especialmente as administrativas, ele não possui instrumentos para separar formalmente a possessão da soberania de seu exercício. A monarquia absoluta ou o Estado de exceção são duas faces de uma mesma necessidade de unidade absoluta da soberania. Mais adiante, de Maistre diagnosticará o desenvolvimento da Revolução como um processo de dissolução da soberania e, em consequência, a impossibilidade de realização da justiça, transformando a política no espaço do puro facciosismo. De Maistre toca a questão central do problema revolucionário da soberania e da representação ao afirmar que "creio poder definir a democracia como uma *associação de homens sem soberania*" (MAISTRE, 1884, T.I: 465).

Uma *associação de homens sem soberania* refere-se precisamente ao liberalismo que se realizará com o princípio do governo representativo. A divisão do poder e a criação de instrumentos constitucionais para frear a interferência e o uso abusivo do Estado não são mais do que algumas dos instrumentos que o pluralismo liberal irá criar para frear o assédio continuo dos defensores de uma soberania absoluta e indivisível. A transposição do locus da soberania da figura do rei para a da nação será a maneira encontrada por Sieyès para democratizar a soberania, reconhecendo a existência de indivíduos dotados de direitos

---

Maistre et ses sources classiques", no qual o autor, ao investigar alguns volumes restantes da biblioteca maistriana em Turim, encontra um volume da "Scienza Nuova" de Vico repleta de anotações do próprio de Maistre.

inalienáveis que a compõem, sem que, como vimos, qualquer um desses indivíduos representem algo que não seja realizado na unidade absoluta da soma de seus interesses num interesse comum. Transportado pelos jacobinos para um discurso travestido com as togas dos tribunos romanos, a unidade soberana da nação passa a servir de fundamento para a representação republicana exercida pelo líder virtuoso e incorruptível. Assim, a virtude, qualidade inerente ao verdadeiro representante do soberano, pode ocupar o Estado afim de realizar a soberania moral do povo contra as resistências que se manifestarão.

A grande oposição a essa concepção absoluta e unitarista da relação soberania/representação foi a obra e a atuação política de Condorcet. Consciente da incapacidade prática da realização de uma vontade geral incondicional, ele se dedicou a pensar formas de representação que garantissem, por um lado, procedimentos majoritários e, por outro, instrumentos que mantivessem o poder constituinte ativo. Condorcet reconhece que nenhuma instituição tem, apenas por si, o direito de declarar-se expressão da vontade nacional. O problema para Condorcet era menos a dependência ou independência do representante com relação ao soberano, mas sim a criação de instrumentos que conciliassem a perenidade da Constituição com a necessidade de adaptação às demandas do tempo e do povo (JAUME, 1989: 308).

Condorcet também reforça a idéia, defendida especialmente no Legislativo quando da apresentação de seu projeto de instrução pública, de que a política deve falar a "linguagem da razão" ou, em outras palavras, que a lei deve ser fruto não do mito da unidade moral da vontade, mas sim do exame e da discussão racional dos representantes e dos representados.

> Não demandamos que os homens pensem como nós, mas desejamos que eles aprendam a pensar por si mesmos. Não queremos ensinar um catecismo político; queremos submetê-los a discussões sobre o que lhes interessam e sobre o que devem julgar. (CONDORCET, 1972: 9).

Aperfeiçoar a capacidade do julgamento do cidadão; criar um espaço público e agentes qualificados civicamente para atuar nele: estes são os objetivos político-pedagógicos da reflexão republicana de Condorcet. A vontade geral nasce do diálogo constante, da disputa de opiniões num espaço aberto aos termos participantes da política. A vontade geral não é senão o exercício da soberania, e não uma prerrogativa ou instrumento previamente estabelecido e localizado num agente indivisível.

Essa concepção de soberania que se disputa num espaço público se mostra com precisão no projeto de Constituição formulado por Condorcet em 1792. Nele, os representantes exercem a soberania quando fazem as leis, os decretos da administração e

mesmo quando redigem a constituição. Já os representados exercem a soberania de duas formas: a primeira dela é por referendo, quando o corpo legislativo deve demandar aos cidadãos que decidam sobre uma questão de interesse da República como um todo. A segunda, e mais ativa, é propondo leis aos legisladores ou mesmo propondo modificações em propostas existentes (VIAL, 2007: 116). Essa divisão "funcional" que Condorcet operará entre a soberania quando exercida pelo representado e quando pelo representante será o principal objeto de ataque dos jacobinos, ao criticá-lo por operar uma dissolução da "unidade" e da "transparência" da soberania (SAINT-JUST, 1908: 510). A "confusão" jacobina resulta do fato de que a representação da soberania é pensada somente no ato de sua instituição, enquanto a soberania em Condorcet é um processo que percorre todo o procedimento decisório de formulação das leis e de exercício do poder. O exercício do liberalismo será justamente a tentativa de distinguir a *possessão* da soberania de seu *exercício*. Enquanto a primeira se localiza no povo, a segunda é exercida em seu nome através de algum tipo de processo de escolha de representação. Como veremos adiante, a revisão liberal da Revolução procurará traçar uma linha de continuidade entre os republicanos e monarquistas constitucionais dos debates parlamentares em torno da primeira constituição com os republicanos do Thermidor. A derrota dos girondinos se expurgará, de alguma forma, na vitória dos thermidorianos.

1.3 **A República do Thermidor e a vitória de Pirro do liberalismo**

A conjuração contra Robespierre reuniu homens de diversos campos do espectro político francês: desde um jacobino como Billaud-Varenne, membro do Comité de Salvação Pública comandado pelo "Incorruptível", até homens que passariam ao centro da vida política francesa nos anos posteriores, como Fouché e Barràs. A execução de Danton havia levado a uma divisão das forças jacobinas e, por conseguinte, ao enfraquecimento de Robespierre. O medo que ele inspirava transformou-se em coragem conspiratória e, dois meses após a execução de Danton, as tropas comunais de Paris que protegiam Robespierre seriam derrotadas por uma coalizão de forças reunidas por Barràs no dia 9 de Thermidor. No dia seguinte, Robespierre, Saint-Just e outros líderes jacobinos seriam levados à guilhotina.

A derrota do jacobinismo trouxe de volta os girondinos, exilados pelo regime após o caso Dumourriez, e a preocupação em enfraquecer os principais instrumentos do governo

anterior, como o Comité de Salvação Pública e o Tribunal Revolucionário. A necessidade de reestruturar o regime foi apressada pelas insurreições de 12 de germinal (1 de abril de 1795) e de primeiro de Prairial (20 de maio de 1795), nas quais um misto de reação jacobina e de mobilização dos sans-culottes levantou-se para derrubar regime thermidoriano e restaurar a Constituição de 73. Diante do risco crescente de reação, foi reunida uma comissão de 11 notáveis – dentre eles, o Conde Boissy-d'Anglas, Pierre Danoud e Sieyès - responsável por formular um projeto para uma nova Constituição republicana que substituísse a de 1793 e por reformar a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão.

A nova declaração incorporaria aos direitos do homem um conjunto de nove artigos descrevendo também seus deveres em sociedade, dentre os quais se destaca especialmente o oitavo, no qual se expõe que "é sobre a manutenção das propriedades que se repousa o cultivo das terras, toda produção, todo meio de trabalho e toda ordem social" (GODECHOT, 1970: 103). A propriedade também apareceria no parágrafo inicial da Constituição, que substitui a tríade de direitos do homem, "liberdade, igualdade e fraternidade", por "liberdade, igualdade, segurança e propriedade". Com a insistência em reforçar a questão da propriedade privada fica evidente a preocupação do projeto de Constituição em limitar toda e qualquer possibilidade interpretativa que pudesse dar força a movimentos radicais e que pudessem mobilizar as massas em torno de reivindicações mais igualitárias. Também faz parte desse processo a extirpação do conceito de "direitos naturais" da constituição e a delimitação clara de que igualdade significa "igualdade perante a lei" e a inadmissão de diferenças de nascimento e renda.

No que diz respeito à Constituição mesma, ela aboliu o sufrágio universal e o voto direto. O sufrágio seria limitado aos contribuintes, independente dos valores pagos, ou os não-contribuintes que aceitassem pagar um valor referente a três dias de trabalho. A justificativa seria de que um homem que não detém os meios de sobreviver por sua própria conta não é um homem livre e, por conseguinte, não pode participar do corpo soberano. As eleições seriam anuais, com mandatos de três anos renováveis em um terço em cada ano. O legislativo passaria a ser dividido entre a Câmara dos Quinhentos, responsável pela criação das leis, e a Conselho dos Antigos, responsável pela ratificação das leis. A Constituição de 95 também criaria pela primeira vez na França revolucionária um executivo que atuasse de forma independente: o Diretório. Para criar um corpo político que finalmente dividisse as atividades do legislativo e do executivo sem que o segundo fosse dotado de poderes que o tentassem-no em direção à tirania, o Diretório foi pensado como um corpo composto de cinco representantes eleitos pelo Conselho dos Antigos a partir de uma lista de dez nomes proposta

pelos Quinhentos. Além de nomear os ministros e outros ocupantes da burocracia estatal – como os responsáveis pelos impostos e a polícia -, o Diretório tinha a grande responsabilidade de dispor das forças armadas e a iniciativa de propor a declaração de guerra que, ainda assim, precisaria passar pelo legislativo. Porém, ao contrário da divisão dos poderes que vigorava tanto na monarquia inglesa quanto na América, o Diretório não detinha nenhum direito de iniciativa ou de veto quanto às atividades do legislativo (Godechot, 1970: 100).

No dia 5 de Messidor, Boissy d'Anglas, relator do projeto elaborado pela comissão dos 11, apresentaria à Assembléia o "Discurso Preliminar ao Projeto de Constituição para a República Francesa" (*Discours Préliminaire au Projet de Constitution pour la République Française*), uma introdução ao trabalho da comissão que seria apreciado pelos representantes da nação. Nele, Boissy d'Anglas conclama que é chegada a hora de superar os 6 anos de revolução e o tempo de anarquia e guerra e, finalmente, dotar a França de uma constituição verdadeiramente republicana.

> Após seis anos, presa da fúria das revoluções que devassaram nossa infeliz pátria, os olhos se voltam sobre um objetivo que parecia nos fugir, os braços armados para conquistar a liberdade que tanto conspiraram para nos arrancar, impedida por todos os preconceitos, combatida por todos os vícios, atormentada por todas as paixões, trabalhamos mais para destruí-la que por edificá-la; cedemos mais ao impulso popular, enquanto deveríamos tê-lo dirigido; combatemos mais pela existência da França do que por sua felicidade. Enfim, chegou a feliz época em que, deixando de ser os gladiadores da liberdade, poderemos ser seus verdadeiros fundadores. (BOISSY D'ANGLAS, 1795: 4).

O discurso inicia-se com um recenseamento histórico da Revolução: ela é filha das luzes e da razão, é fruto do gênio humano que reconhece a necessidade de superar a escuridão e o misticismo do privilégio e do arbítrio; é a potência do povo que demanda o reconhecimento de seus direitos e a divisão entre as elites que reconhecem a necessidade de concedê-los e aquelas que se apegam ao passado e à força da reação. Porém, o percurso das luzes que a revolução realizava foi interrompido de um lado pelo assédio da guerra feita pelas potências absolutistas e, do outro, pela ascensão dos celerados que compunham o Clube dos Jacobinos, governando através do império da morte, do terror e do crime. A Revolução do 9 de Thermidor é, portanto, a oportunidade de uma nova fundação da República francesa que garanta a liberdade e a igualdade, mas que crie instrumentos para impedir a usurpação do poder e a queda numa nova anarquia. (Id., 1795: 7)

Boissy d'Anglas reitera diversas vezes durante o texto que o estado de guerra e anarquia impede o bom funcionamento da indústria, do trabalho e do comércio. As instituições criadas até então continham o germe de sua própria destruição, elas alimentavam

o “excesso de patriotismo e o amor da igualdade”; o objetivo da nova constituição deve ser o de criar instituições sábias, cujo fim é a manutenção da “ordem e da tranquilidade” (Id,, 1795: 20). Esse discurso de tons fortemente conservadores se volta fundamentalmente contra dois pontos nos quais os thermidorianos acreditavam residir a fonte de poder do jacobinismo: o apelo ao desejo cúpido dos não-proprietários e a concentração do poder constituído nas mãos de um único órgão, a Convenção. A Constituição de 93, dado seu caráter plebiscitário, reduzia a Assembléia a um órgão burocrático de ratificação da atividade política das assembleias primárias, controladas por representantes do clube dos jacobinos. Da mesma forma, a existência de uma única instituição política da qual emanava não só as funções legislativas, mas a formação dos órgãos executivos – e, inclusive, das próprias forças armadas - não serviu senão para entregar todo o poder do Estado nas mãos da facção que compunha a maior parte da Assembléia. Esse poder converteu-se, evidentemente, numa máquina de perseguição e eliminação dos adversários políticos, reforçando ainda mais a força dos jacobinos.

O discurso de Boissy d’Anglas disseca a estratégia de hegemonia jacobina colocada em prática com a constituição de 93 a fim de expor a necessidade premente de reduzir as prerrogativas concentradas num único corpo político. Ele ataca a princípio a existência de uma única Assembléia, presa fácil para demagogos.

> (...) a audácia de alguns celerados, a eloquência de alguns oradores, esta *falsa opinião pública* a qual se acredita facilmente representar, podem excitar movimentos que ninguém interrompe(...), fazer o povo perder sua felicidade e sua liberdade, e a representação nacional sua força e sua consideração (Id., 1795: 45).

Não pode existir constituição estável onde exista apenas uma única assembleia. Um único corpo tenderá sempre a colocar a opinião da maioria acima das leis e “onde não existem leis fixas, não existem hábitos políticos; e onde não há hábitos políticos não há caráter nacional”; por conseguinte, conclui Boissy d’Anglas, sem um caráter nacional “ninguém defenderá mais a constituição à qual o povo jurou” (Id., 1795: 46). O grande exemplo para ele é a Constituição Americana, que consagrou a possibilidade republicana da existência de duas câmaras sem que incorresse no modelo da câmara hereditária, resquício de um passado feudal e cuja única função é ser instrumento do poder do Rei que tenta interferir na representação do povo.

Outro principio fundamental para a nova constituição é não confundir o poder que faz as leis com aquele que as deve executar. Porém, este corpo também deve ser fragmentado para não alimentar em seu seio o desejo pela tirania e nem entregá-lo a um representante dos interesses de uma fação e não da nação como um todo. Escolhido pelas duas câmaras, que são

compostas pela vontade fragmentada dos representantes através de cada um dos representados, o poder executivo é a representação dessa vontade da nação que se encontra no corpo legislativo reunido (Id., 1795: 54). Essa estável e bem construída catedral deverá manter de pé a representação nacional e a divisão dos poderes dentro das garantias constitucionais. "Vós concebereis facilmente, cidadãos, que esta oposição de interesses, esta diversidade de funções e esta divisão de poderes deverão ser barreiras intransponíveis contra a ambição dos homens insensatos o suficiente para pretender a tirania" (Id., 1795: 61).

É sintomático desse processo a substituição da expressão "a nação"(*la nation*), presente nas Constituições de 91 e 93, pela "universalidade de cidadãos" (*universalité des citoyens*) que aparece na Constituição de 95 (GODECHOT, 1970: 96). O rompimento com o unitarismo do discurso revolucionário anterior se expressa fundamentalmente na remoção da constituição de elementos que deem brecha para uma interpretação da soberania como um poder indivisível, cuja fragmentação significa necessariamente a destruição da vontade do povo soberano. A universalidade dos cidadãos, ao contrário, expressa a idéia de um conjunto diverso de cidadãos cujo caráter universal só existe quando da escolha e constituição efetiva dos poderes representativos. Pois, "se o povo não pode exercer ele mesmo a soberania que lhe pertence, ele não pode governar senão por seus delegados(...)força é substituir essa *vontade direta* por uma *vontade presumida*, enunciada por seus representantes" (Id., 1795: 77).

Na opinião de André Jardin (1998: 161), a Constituição do ano III procurou criar as condições para a fundação de uma República liberal buscando a criação de um verdadeiro poder executivo razoavelmente independente. A distribuição dos poderes com a criação de um executivo cujas prerrogativas constitucionais não dependiam das duas câmaras legislativas, apesar de composto por elas, pode ser percebido como um passo importante para que a Revolução caminhasse no sentido da moderação e da criação do moderno pressuposto do governo representativo. Porém, muito menos que um instrumento de distribuição e equilíbrio entre os poderes, o Diretório foi pensado como uma forma de retirar poderes - especialmente aqueles ligados à força policial e militar – do então todo poderoso corpo da Assembléia Nacional. Mais do que isso, a falta de instrumentos legais que garantissem prerrogativas de atuação do Diretório na atividade legislativa – como o direito ao veto, por exemplo – transformaram os dois poderes em duas forças políticas muitas vezes opostas, levando o executivo, especialmente, a se apegar aos instrumentos de força policial que a Constituição lhe havia oferecido, causa principal do golpe de 18 de Frutidor (4 de setembro de 97) e do caminhar cada vez mais acelerado na direção de uma ditadura militar que a Revolução tomaria dali por diante. Como observará Madame de Staël adiante, a existência de

um regime representativo moderno fica mortalmente prejudicada enquanto o assédio das forças da reação e da anarquia impelem a Revolução para seus extremos. (STAËL, 1858, T.II:.315).

2 AS ORIGENS DO LIBERALISMO THERMIDORIANO: MADAME DE STAËL

2.1 Uma mulher na origem do liberalismo

Quando publicou sua primeira obra sistemática de análise política, Anne Louise Germaine de Staël-Holstein já era conhecida em toda França como a senhora de um dos salões mais célebres da Paris sob o Diretório. Casada com o diplomata sueco Erik Magnus Staël von Holstein e filha do ministro de Luis XVI e banqueiro suíço Jacques Necker, a casa de Madame de Staël, nome usado para publicar seus livros e artigos literários, era frequentada por homens de Estado como Talleyrand e o Duque de Montmorency e por jovens escritores como o Visconde de Chateaubriand e seu compatriota Benjamin Constant, com quem Staël manteve uma intima e longa amizade e um profícuo diálogo intelectual. Obra exemplar do encontro entre a sensibilidade romântica e o liberalismo moderno, Staël desenvolve alguns dos temas fundamentais que serão centrais para o pensamento liberal do século XIX: a impossibilidade da liberdade republicana clássica e da democracia, o republicanismo moderno como prerrogativa do regime constitucional, o governo representativo como desenvolvimento por excelência da liberdade dos modernos, a opinião pública como instrumento de aferição da vontade da nação. Porém, além da grande importância de sua obra, a condição feminina de Staël na sociedade francesa da virada do século XIX nos coloca diante de um elemento a mais para compreendermos o caráter do liberalismo.

Em sua obra de 1800 “Da Literatura considerada a partir da relação com as instituições sociais” (*De la littérature considerée dans ses rapports avec les institutions sociales*), um dos primeiros trabalhos em língua francesa que tenta compreender as características e mudanças no gosto e na sensibilidade literária com relação ao “ethos” da sociedade – principio que se consagraria no século XIX como fundamento principal da crítica literária francesa, a partir de nomes como Saint-Beuve e Hippolyte Taine – Staël reconhece que a “graça” (grace) e a “alegria” (gaité) que caracterizavam a literatura francesa durante a monarquia absoluta encontravam na existência dos salões um fator de incentivo no qual a mulher exercia um papel fundamental. O cultivo da conversação ligeira e galante, a vitória e derrota de opiniões artísticas e literárias, a conquista de simpatias e antipatias entre homens eminentes, encontravam na mulher o papel de mediadora e intercessora na construção de influências e alianças artísticas e políticas.

> A influência das mulheres era necessariamente muito grande, na medida em que todos os eventos acontecem nos salões e que todas as personalidades se apresentam através das palavras; num tal estado de coisas, as mulheres são um poder que alimenta aquilo que as apraz. O lazer que a monarquia permitia à maioria dos homens distintos de todos os tipos era necessariamente favorável aos gozos do espírito e da conversação (STAËL, 1858, T.II: 315).[27]

Ao cultivar a conversação elegante, as mulheres exerciam então uma função apropriada para a manutenção do princípio da monarquia: a reputação. Porém, com a revolução, as mulheres foram reduzidas a um estado de completa mediocridade. A Revolução representou para Staël o declínio do espírito e da estima pública que as mulheres gozavam. A saída, portanto, encontra-se na superação definitiva da Revolução através de um regime Republicano, sendo ele o regime por excelência que poderá superar o esclarecimento corrompido com mais esclarecimento (STAËL, 1858, T.II: 358). Num regime republicano a mulher gozará de uma evolução em seu papel social e, junto com ela, a qualidade da sociedade e do governo. Ela será encorajada e educada para cultivar o espírito, e a sociedade como um todo gozará do avanço dos costumes que essa educação resultará, tendo a mulher numa posição elevada a função de difundir a "generosidade", "humanidade" e "simpatias" (Id., 1858, T.II: 360) que são sentimentos naturais à condição feminina. Ao mesmo tempo, as consequências políticas do avanço dos costumes levará ao aperfeiçoamento da tolerância e da moderação, ao mesmo tempo em que a boa educação levará ao autolimite, diminuindo a necessidade das sanções legais e da intervenção do Estado na sociedade. A conclusão de Staël é que "se não existir na França mulheres tão esclarecidas para que seu julgamento possa contar(...) a opinião da sociedade não terá nenhum poder sobre a ação dos homens" (Id., 1858, T.II: 361).

O que está em jogo na República é a existência de um espaço constituinte da "opinião da sociedade" fundado na educação e no cultivo de qualidades para as quais a mulher tem uma contribuição fundamental, qualidades essas que são transposições de uma sensibilidade tipicamente oitocentista. A "opinião"- sob a qual as mulheres do antigo regime exerciam uma influência determinante - deve agora se tornar "opinião da sociedade", ou seja, deve se constituir como instrumento de medida e legitimação do poder. Estamos aqui propriamente no

[27] "L'influence des femmes est nécessairement très grande lorsque tous les événements se passent dans les salons, et que tous les caractères se montrent par les paroles ; dans un tel état de choses, les femmes sont une puissance, et l'on cultive ce qui leur plaît. Le loisir que la monarchie laissait à la plupart des hommes distingués en tous les genres était nécessairement très favorable au perfectionnement des jouissances de l'esprit et de la conversation."

universo de um dos conceitos fundamentais para o liberalismo do século XIX. Como veremos adiante, o conceito de opinião pública representará, em suas diversas formas e interpretações, um dos instrumentos que a experiência política francesa criará para tentar dar forma ao difuso e incerto problema da soberania popular. Nesse contexto, a impossibilidade de reviver a liberdade no modelo da república clássica e a necessidade de limitar o poder e frear a democracia se encontram com o discurso de um desenvolvimento histórico da civilização das luzes em direção ao aperfeiçoamento da sociedade e de seus mecanismos de intervenção no exercício do poder. É para esse universo conceitual que a obra de Staël, como veremos, apresenta uma das mais interessantes e influentes interpretações.

2.2 **O retorno às origens da liberdade revolucionária**

Ao publicar as "Reflexões sobre a paz interior" (*Reflexions sur la paix interieure*) em 1795, Madame de Staël desenvolve os primeiros argumentos para tentar encontrar uma solução para o impasse político que vigorava na França. O ano de 1794 marcou não só a queda dos jacobinos mas a reitegração dos girondinos na Convenção Nacional. A república thermidoriana havia consagrado, com a Constiuição do ano III, o fim do sufrágio universal e a reforma na Declaração Universal dos Direitos do Homem, abrindo espaço para a condução do Estado por republicanos moderados e mesmo por homens, como Boissy d'Anglais, que viam com bons olhos a possibilidade de uma monarquia constitucional. Ao mesmo tempo, o medo de que os radicais pudessem se apropriar novamente da força do povo para retomar o poder perpassa todo o período do Diretório. No ano seguinte, Luis XVIII era coroado rei da França em Verona pelos emigrados, o papado e as nações inimigas da Revolução. Alguns meses depois, a Convenção Nacional é ameaçada por uma rebelião de sans-coulottes no inicio do outubro em Paris, a apenas uma semana das eleições, sufocadas pelo general de artilharia Bonaparte, recém-nomeado comandante do exército de Paris por Paul Barràs, reanimando o temor de uma nova reação jacobina. O debate thermidoriano retoma de alguma forma a dimensão da monarquia constitucional e do republicanismo girondino que marcava o debate revolucionário até a morte de Luis XVI e a tomada de poder pelos jacobinos. Staël e Constant se inscrevem nesse legado de tentar encontrar uma justa medida para a Revolução entre o assédio dos realistas e o risco de uma nova radicalização democratizante dos republicanos.

Nas “Reflexões”, Staël procura refutar a tese dos realistas de que a instabilidade política seria inerente ao regime republicano adotado pela França após a morte do rei, e que a restauração de uma monarquia absoluta, reconhecendo todas as prerrogativas dinásticas da família real francesa, seria o único meio viável para restaurar a paz e a ordem. Ao mesmo tempo, no extremo oposto encontram-se os adeptos da “tirania demagógica”, os partidários de Robespierre e dos jacobinos, que Staël aponta como responsáveis por reinar sob as “paixões vis” e “opiniões absurdas” da camadas mais baixas da sociedade. Contra essas duas faces de um mesmo mal, o ódio pela liberdade, Staël examina os sistemas das duas forças políticas que ela considera como partidários do “amor sacro pela liberdade”: os adeptos de uma monarquia limitada (monarchie limitée) e os defensores da República “proprietária”(République Proprietaire) (Id.,1858, T.I: 24).

Os defensores da monarquia limitada representam o movimento forte nos primeiros anos da Revolução, antes da radicalização do processo que culminaria com a execução do rei. Staël, porém, desacredita da possibilidade de que a dinastia possa ser retomada dentro de condições limitadas por uma constituição, apontando para a radicalidade do herdeiro de Luis XVI e dos *emigrées* em geral. De fato, o coroamento de Luis XVIII reforçou o sentimento geral de que a volta da monarquia, apoiada pelas potências estrangeiras absolutistas e pelo papado, representaria um recrudescimento inevitável em direção à estrutura política do Antigo Regime. Para ela, a pressuposição existente fora da França nos meios realistas de que todo o movimento revolucionário poderia ser identificado como “democrático” dificulta a transigência nos meios legitimistas com um regime que destruiria as prerrogativas aristocráticas. O assédio reacionário da aristocracia, portanto, estaria fadado a padecer diante da “força natural das circunstâncias” (“force naturelle des circonstances”) que levam os homens em direção à consolidação da igualdade, compreendida como o fim dos privilégios” (Id., 1858, T.I: 84). Contra aqueles que apoiavam a escolha de uma nova dinastia que estivesse disposta a aceitar as limitações constitucionais, Staël retoma Burke e o modelo da monarquia de direito (“monarchie de droit”) inglesa para reforçar o argumento de que a possibilidade da restauração da monarquia está inevitavelmente ligada à restauração da hereditariedade, na medida em que “um poder que não pode nunca advir dos homens deve descer dos céus; pois se se admitir a escolha, o raciocínio chegará e todas as bases da realeza, admitida como um princípio de fé, serão absolutamente invertidas”(Id., 1858, T.I: 97).

O raciocínio de Staël é conduzido menos por uma defesa de princípios do que por uma análise de conjuntura. O recurso a um rei que possa garantir a ordem sem o prejuízo da liberdade – cujo exemplo paradigmático ainda é o da Inglaterra que emerge da Revolução

Gloriosa de 1688 – é inviável diante das circunstâncias políticas que a Revolução conduziu a França. Para ela, um governo moderado não teria condições de reverter a resistência à restauração de uma monarquia. A força necessária para submeter os republicanos – moderados ou jacobinos – levaria necessariamente à restauração de um poder absoluto.

> No momento em que os girondinos quiseram estabelecer a república, os jacobinos se apropriaram da revolução, arrastando-a para longe de seu objetivo e fazendo-a cair sobre seus próprio autores. Assim seria a história dos constitucionais, se fizessem uma revolução para restabelecer a realeza; eles dariam o sinal, mas os emigrados se fariam mestres dela; a natureza desses tempos assim o quer: as revoluções tem, como as doenças que devoram o corpo humano, alguns períodos inevitáveis. A França pode se deter na República, mas para chegar à monarquia mista, será preciso passar pelo governo militar. (Id., 1858, T.I: 98).[28]

A metáfora da inevitabilidade do movimento do processo revolucionário aparece aqui mais uma vez, indicando que o curso da revolução tende sempre, por sua própria natureza extrema e indeterminável, a cair nas mãos das forças radicais, em detrimento dos moderados. Staël chega mesmo a prever os três passos que a revolução terá no decorrer dos próximos 20 anos – a república, a ditadura militar e a restauração da monarquia constitucional (Id., 1858, T.I: 97). O argumento se repete diversas vezes no mesmo texto: o risco da reação monárquica fermentaria as paixões humanas e colocaria a revolução novamente num curso incontrolável. O período de relativa estabilidade institucional conquistado com a república thermidoriana estaria novamente em risco, não só pelo assédio do absolutismo como também pela possibilidade da desordem reviver o fogo da besta do jacobinismo, que se nutriu justamente, como vimos, da necessidade da exceção diante da nação em risco.

Staël reitera que o amor e o desejo da liberdade é o que une os monarquistas constitucionais da primeira constituição revolucionária de 1791 e os republicanos thermidorianos de 1794. Staël participa de uma linhagem de interpretes que tentam salvar as conquistas liberais da revolução do legado radicalmente democrático do período jacobino. Assim, o Terror é visto como um interregno de tirania entre os dois momentos em que a Revolução procurou estabelecer uma forma de governo que coadunasse a superação do antigo regime com a consolidação da liberdade.

---

[28] Lorsque les girondins voulurent établir la république, les jacobins se saisirent de leur révolution, l'entraînèrent loin de son but, et la firent retomber sur ses propres auteurs. Ce serait là l'histoire des constitutionnels, s'ils faisaient une révolution pour rétablir la royauté; ils en donneraient le signal, mais. les émigrés s'en rendraient les maîtres ; la nature de ce temps le veut ainsi : les révolutions ont, comme les maladies dévorantes du corps humain, des périodes inévitables. La France peut s'arrêter dans Larépublique; mais pour arriver à la monarchie mixte, il faut passer pourr le gouvernement militaire.

Ora, se o que impede a restauração de uma monarquia hereditária é a inexistência de uma aristocracia que transija com relação aos privilégios de classe, cabe então aos republicanos concluir a obra da revolução. Aqui, o desdobramento do texto envolve não só a reiteração de um universo iluminista, mas a antecipação de um argumento que se tornará comum ao campo conceitual do liberalismo da Restauração. Em uma nação em que as diferenças de nascimento foram destruídas, ou seja, em que a legitimidade da ordem calcada no preconceito deixa de fazer sentido, a autoridade não pode se fundar senão na razão. Assim, a propriedade e o esclarecimento ("la proprieté et les lumières") são as condições necessárias para formar uma "aristocracia natural" ("aristocratie naturelle"), equivalente funcional, demandado por uma teoria das elites comum a todo pensamento liberal oitocentista, à aristocracia que compunha a estrutura político-administrativa do antigo regime, dessa vez legitimada pela autoridade insofismável da razão e não pelo legado estático da tradição. Aqui, o argumento de Staël se detém sobre um ponto que irá caracterizar a condição indisputável da república que deverá se consolidar contra o modelo da república jacobina: a propriedade. O "reino de Robespierre" foi consequência direta do "poder dos homens sem propriedades" (la puissance des hommes sans proprietés). Ela contrasta o princípio da demagogia, aquilo que une o tirano ao povo, ao principio da aristocracia, ou seja, "o governo de um pequeno número designado pela sorte do nascimento ou pela ascendência da escolha" (Id., 1858, T.I: 106). A propriedade é a salvaguarda contra a tirania, contra o governo da multidão. A democracia é identificada por Staël como o governo daqueles que querem "rejeitar as condições da propriedade". "Governo revolucionário" e "democracia" são sinônimos da república jacobina, ou seja, da tirania populista do líder virtuoso sustentado pela multidão não proprietária. O verdadeiro republicanismo, portanto, é aquele que se inspira na virtude das luzes[29] contra a tirania da corrupção democrática.

[29] Keith Baker aponta que o conceito de virtude republicana no discurso republicano contemporâneo aos primeiros anos da revolução, especialmente aquele de Condorcet e dos girondinos, se nutria do visão iluminista e racionalista do progresso social para marcar o anacronismo da monarquia diante do desenvolvimento da modernidade, ao invés de apelar a um conceito de virtude que, como quer a tradição clássica do republicanismo, versa sobre as condições de possibilidade de fundação e manutenção da República. (Baker, 2004: 149). Em outras palavras, podemos dizer que o conceito de República aparece menos como expressão objetiva de uma linguagem republicana clássica e mais como a forma de governo que, naturalmente, se opõe à monarquia e, portanto, se afirma como a mais adequada ao progresso do espírito em direção à igualdade e à liberdade. Nesse sentido, o conceito de República no liberalismo thermidoriano reproduz o modelo girondino afastando, contudo, o fundamento da soberania popular, tal qual defendido por Condorcet.

É o caráter da propriedade que define também a diferença entre o modelo republicano e federativo americano e a República francesa. Dada a descentralização natural da formação nacional americana, que nasce nos estados através da organização do poder político pelos proprietários, que compuseram os pais fundadores da nova república, o modelo federativo se impõe de forma indiscutível" (Id., 1858, T.I: 102). De maneira oposta, a centralização francesa deve permanecer consolidada mesmo na república, diante da impossibilidade de um governo descentralizado num país cuja estabilidade política é ameaçada constantemente pelas insurreições provinciais. Para Staël, a direito constitucional do veto exercido pelo poder executivo é uma prerrogativa que só caberia a um governo monárquico. Para ela, o poder de veto não é mais do que uma concessão à coroa diante da perda de poder que lhe é imposta pelas limitações do regime constitucional. O poder de veto (defendido por alguns membros do comité que formulou a constituição de 95, mas que ao fim foi deixado fora do texto final) não pode senão servir como elemento de instabilidade entre o executivo e o legislativo. O modelo republicano, tal qual o americano, não deve dotar o executivo senão do direito de exigir a revisão das leis.

> O veto absoluto não pode ser concedido a um executivo republicano; esta prerrogativa é mais uma pompa da coroa do que um direito que ela possa usar; e, em uma constituição de fato, a situação de um homem que pode parar a vontade de todos é tão inverossímil quanto impossível: mas é muito diferente parar ou esclarecer a vontade; os conhecimentos que só o executivo pode reunir são necessários para a confecção da lei; e se ele não tem o direito de obter, por meio de suas observações, a revisão do decreto que acredita ser perigoso, direito do qual o presidente é revestido na América, as leis serão frequentemente inexecutáveis (Id.,1858, T.I: 106)[30].

O direito de veto, aquele de "parar" (arreter) a vontade de todos, se distingue do direito de esclarecer (éclairer) essa mesma vontade, prerrogativa adequada ao regime republicano. Aurelian Craiutu (2008: 13) nos lembra que Staël antecipa alguns pontos do debate da Restauração sobre um poder – que na monarquia é representado pelo rei – cuja função não se confunde com a do executivo ou a do legislativo. Tal equivalência não se encontra na República, onde o poder é completamente constituído pela eleição. O que está em

[30] Le veto absolu ne peut être accordé à un pouvoir exécutif républicain; cette prérogative royale est une pompe de la couronne plutôt qu'un droit dont elle puisse user ; et, dans une constitution où tout est réel, la situation d'un homme arrêtant la volonté de tous est aussi invra semblable qu'impossible : mais il est bien différent d'arrêter ou d'éclairer la volonté ; les connaissances que le pouvoir exécutif seul peut réunir sont nécessaires à la confection de la loi; et s'il n'a pas le droit d'obtenir, par ses observations, la révision du décret qu'il croirait dangereux, s'il n'a pas ce droit, dont le président est revêtu en Amérique,. les lois seraient souvent inexécutables.

jogo no argumento de Staël é que a organização de uma constituição republicana deve dotar o executivo do poder de interferir na confecção da lei sem, todavia, impedir o exercício do poder legislativo.

Staël reitera que o republicanismo thermidoriano representa uma linha de continuidade com a monarquia constitucional que foi derrotada com a constituição do ano I, pois ambos, inspirados pelo entusiasmo com a humanidade, a justiça e a virtude, distinguiam-se apenas na defesa da monarquia hereditária. A força das circunstâncias impõe a mudança entre o espírito dos homens de 91 e os de 94. Como vimos, as dificuldades em torno de uma transição constitucional para a volta da monarquia, sem incorrer no risco da regressão ao antigo regime, entregaram, portanto, a condução do verdadeiro espírito republicano aos thermidorianos. A diferença entre monarquia e república fica então subsumida a uma pauta de proporções maiores: a defesa do regime constitucional e representativo, a proteção à liberdade e à propriedade e a garantia contra o risco da democracia jacobina.

> Existem três questões principais em todas as constituições do mundo: felizmente, as verdades políticas existem em pequeno número, e na ciência da política a invenção é pueril e a prática é sublime. A divisão do corpo legislativo, a independência do poder executivo e, antes de tudo, a condição da propriedade, são as idéias simples que compõem todos os planos de constituições possíveis. Para mudar esses três poderes, que estão inscritos na natureza das coisas, é preciso encontrar novos elementos (STAËL, 1858, T.I: 114).

Estamos aqui num universo em que vigora a "imaginação política burkeana": a força da política não se encontra em sua capacidade de imaginar mundos possíveis através do uso abstrato da razão, mas antes em encontrar padrões que permitam a mudança operada dentro de um sistema que obedeça à necessária força conservadora inerente a toda ordem política estável. A virtude da prudência recomenda a compreensão atenta da contingência, especialmente numa circunstância histórica de inédita excepcionalidade. A preocupação em encontrar um solução para colocar fim à revolução através da consolidação de uma ordem política constitucional, coloca Staël na defesa da um republicanismo moderado que inscreve-se na necessidade contingente da circunstâncias. "Natureza das coisas" e "força das circunstancias" são expressões comuns ao vocabulário staëliano para indicar a necessidade de impedir o transbordamento das forças potencialmente incontroláveis e imprevisíveis que dormem no seio do processo histórico iniciado em 1789.

O realismo de Staël se opõe radicalmente à política compreendida a partir de "princípios metafísicos" cuja concretização a revolução deve operar. Para ela, o princípio gerador das paixões humanas, aquilo que faz mover a ação política, não são as idéias

políticas, é antes o interesse que leva os homens à "opinião" (Id., 1858,T.I: 116). Staël acusa Thomas Payne de tentar reduzir a dogmas as demagogias da democracia, confundindo a opinião com a defesa de um conjunto de princípios que condicionam a política a uma "generalização universal" quando, em realidade, a experiência histórica dos povos impõe um princípio gerador de ordem social que não se expressa em argumentos geométricos:

> Há, por toda parte, um principio bem mais verdadeiro do que o que nos [Thomas Payne] apresentaram, e que tem, quase a mesma honra incerta da generalização universal: o gozo da ordem social nasce da manutenção da propriedade, e para mantê-la é preciso que os cidadãos sacrifiquem, ao pagar o imposto, uma parte de sua liberdade natural. A igualdade de direitos políticos é muito mais formidável que o estado de natureza: nessa sociedade bizarra, não se tolera a propriedade senão para excitar o ódio contra ela; não se permite o proprietário senão para preparar a vítima; não se constitui uma legislação senão para organizar a perseguição. Com efeito, quase todas as leis que compõem o código social são relativas à propriedade [31](Id., 1858, T.I: 117).

É a propriedade o elemento que, deduzido da observação da experiência histórica, pode ser considerado o verdadeiro gerador da ordem social. A defesa da propriedade é aquilo que move o homem em direção à opinião e à ação política. A abstração do estado de natureza é o que conduz, por um desdobramento lógico já presente no argumento de Rousseau, à defesa da soberania do povo e, por conseguinte, do sufrágio universal, consagrado pela constituição jacobina de 1793. Aqui, o argumento parte do reconhecimento inequívoco de um principio de ordem que se desdobra em um princípio de legitimação do governo representativo. O sufrágio limitado, topos comum ao liberalismo francês até a revolução de 1848, não expressa mais do que a necessidade imperativa da ordem social em manter aqueles que resguardam o fundamento da sociedade, os proprietários, no comando e ao abrigo do assédio igualitário dos não-proprietários.

Aqui, estamos no centro dos argumentos que Staël chama de "princípios liberais" (príncipes liberaux). "A liberdade política está para a liberdade civil como garantia do objeto que ele cauciona, ela é o meio e não o objeto" (Id., 1858,T.I: 118). Não há, portanto, princípio político, por mais metafisicamente lógico que seja, que se superponha à necessidade de

[31] "Il existe, d'ailleurs, un principe beaucoup plus vrai que tous ceux qu'on nous présente, et qui a presque également le vague honneur de la généralisation universelle : c'est que les jouissances de l'ordre social naissent toutes du maintien de la propriété, et que pour maintenir cette propriété il faut que les citoyens sacrifient, avec l'impôt, une partie de la liberté naturelle. L'égalité de droits politiques est beaucoup plus redoutable que l'état de nature : dans cette bizarre société, l'on ne tolérerait la propriété que pour exciter la haine contre elle ; on ne laisserait des possesseurs que pour préparer des victimes ; on ne continuerait une législation que pour organiser la persécution. En effet, presque toutes les lois qui composent le code social sont relatives à la propriété."

reconhecimento das limitações que a sociedade impõe. A liberdade civil, aquela que determina o espaço de ação do homem em sociedade levando-se em conta a necessidade de conservação da propriedade, é o verdadeiro fundamento da ordem social. A liberdade política não é senão "um tributo que pagamos à pátria (...) o exercício do dever de cidadão" (Id. 1858,T.I: 118). A economia da dinâmica social na concepção de Staël se reduz a uma classe proprietária que deve, dada sua condição de guardiã da liberdade civil, exercer a prerrogativa do governo do Estado, enquanto aos não-proprietários resta a liberdade de buscar a propriedade, não só para o benefício próprio mas para aperfeiçoamento geral da sociedade (Id., 1858,T.I: 120). Para Staël, a imposição de um princípio político que deveria se realizar à fórceps pelos jacobinos foi a causa de corrupção da Revolução. O controle do Estado pelos jacobinos levou à hipóstase das ambições que a política poderia realizar, sendo o estado de sítio o desdobramento inevitável de um movimento político que, em seu providencialismo teológico, consome a sí mesmo pelo fanatismo orientado em direção a um futuro indeterminado.

> O fanatismo é uma paixão muito singular em seus efeitos; ela reúne ao mesmo tempo o poder do crime e a exaltação da virtude. Vários homens que, em diferentes épocas da história, cometeram excessos terríveis por fanatismo não demonstraram ser celerados no curso dos eventos. Aquilo que distingue o fanático do caráter naturalmente vicioso é que o primeiro não se acredita culpado, e revela suas ações no lugar de escondê-las. Ele se sente determinado a se sacrificar por uma ideia cega que, em sua atrocidade, leva-o a sacrificar os outros. Ele sabe que a imoralidade consiste em imolar tudo no altar de seu interesse pessoal, e acreditando-se livre pela causa que sustem, ele pode conservar o sentimento de virtude mesmo cometendo verdadeiros crimes[32] (Id., 1858, T.I: 112).

A perversão da virtude republicana é representada pela interpretação liberal do jacobinismo, modelo por excelência do governo que une o líder virtuoso e o povo sem o intermédio das leis e instituições que garantem as liberdades política e civil. Democracia e demagogia estão identificadas no modelo da República jacobina, apanágio da liberdade clássica corrompida. "Uma vez que o poder é chamado de liberdade, uma multidão de homens

[32] "Le fanatisme est une passion très singulière dans ses effets; elle réunit à la fois la puissance du crime et l'exaltation de la vertu. Plusieurs des hommes qui, à différentes époques de l'histoire, ont commis des forfaits horribles par fanatisme, n'auraient point été des scélérats dans le cours ordinaire des événements. Ce qui distingue surtout le fanatique du caractère naturellement vicieux, c'est qu'il ne se croit pas coupable, et publie ses actions au lieu de les cacher ; il: se sent déterminé à se dévouer lui-même, et cette idée l'aveugle sur l'atrocité de sacrifier les autres. Il sait que l'immoralité consiste à tout immoler à son intérêt personnel ; et, voulant se livrer lui-même pour la cause qu'il soutient, il pourrait encore conser ver le sentiment de la vertu, en commettant de véritables crimes."

pensa se tornar romanos ao bajulá-lo" (Id., 1858, T.I: 121). Estabelecer a verdadeira república significa garantir a liberdade civil e resguardá-la do assédio do poder político. "É preciso, para terminar a revolução, encontrar um centro e um elo em comum (...) Esse centro é a propriedade, esse elo, o interesse pessoal" (Id.,1858, T.I: 122). A possibilidade da liberdade clássica, aquela sustentada na virtude do líder diante dos cidadãos da pólis ou pelo legislador imbuído da missão providencial de estabelecer leis virtuosas para a fundação da República, não se sustenta num mundo em que os costumes estão fundados na dimensão do interesse e do gozo do particular.

> As repúblicas antigas se fundaram pela virtude e se mantiveram pelos sacrifícios; os cidadãos se reuniam pelo devotamento mútuo à pátria. Mas, com nossos costumes, em nosso século, é preciso reformar os homens em sociedade pelo medo de perder aquilo que resta a cada um deles; é preciso falar de repouso, de segurança (Id., 1858,T.I: 113).

De tal forma, a liberdade dos antigos se caracteriza por uma moral "oficial", calcada num imaginário comum compartilhado e na submissão total do indivíduo à comunidade. A tentativa jacobina de reproduzir um modelo de virtude supostamente calcado num rol de virtudes oficiais, não poderia resultar senão em tirania e despotismo. "Porquanto se é desejável que todos os homens sejam entusiastas da liberdade e devotos da pátria, o país mais tirânico da terra será aquele onde tais virtudes serão exigidas" (Id.,1906: 198). A virtude exigida do homem público não pode ser a de uma moral pública oficial e "forçada", mas antes a de um conjunto de equilíbrios e não interferências que compõem uma sociedade cuja dimensão da política significa antes uma prerrogativa do que uma obrigação. "O que os homens colocam em comum são as virtudes negativas: não prejudicar, nao roubar, não destruir. Tudo que está para além disso é individual, pois a virtude deve ser voluntária" (Id., 1906: 198).

O conceito de República de Staël, muito mais do que a tentativa de retomar os desdobramentos clássicos do republicanismo antigo, abriga o princípio que se tornará – ao lado do conceito de opinião pública – o centro do argumento liberal: a defesa do governo representativo constituído a partir da separação dos poderes. Enquanto a primeira constituição da revolução tentou manter a coroa como um executivo limitado e quase desprovido de funções reais diante da Convenção Nacional, a constituição jacobina consagrou um governo cuja única expressão do poder constituído residia no legislativo. Mesmo os comités, equivalentes mais próximos a um poder executivo, não passavam de delegações da Convenção, constituídos por membros desta. Por outro lado, a constituição de 1795 consagra

definitivamente, como vimos, a existência de um executivo constituído pelo Diretório[33]. Mesmo composto por uma comissão de cinco membros eleitos pelo legislativo, a constituição estabeleceu uma série de prerrogativas – como a nomeação dos funcionários da burocracia estatal e o controle do exército – que garantiam ao Diretório uma função executiva distinta e independente. Não existe, portanto, República moderna sem a divisão de poderes. Para Staël, "o que melhor prova o desejo sincero do estabelecimento da república são os esforços que estão sendo feitos para dar ao executivo uma atribuição suficiente" (Id., 1858, T.I: 115).

A teoria da história que leva Staël a julgar a liberdade das republicas antigas anacrônica reproduz o raciocínio que Montesquieu já havia expressado no "Espírito das Leis". Todavia, ela estende a análise de sua principal referência teórica para desenvolver uma interpretação da história da Europa das luzes opondo a demanda anacrônica da democracia ao espírito moderno do esclarecimento e da perfectibilidade (perfectibilité) cuja raiz encontra-se na mudança dos costumes da sociedade europeia. Para Staël, a liberdade republicana antiga era marcada pela existência de "talentos superiores" e "razões fortes" que, por sua distinção natural, tinham meios de agir sobre a multidão. Assim, a ação política estava ligada necessariamente à capacidade dos grandes homens em conquistar para si a opinião da multidão, a convencê-la de que o "um homem dentre eles era necessário para todos" (Id., 1858, T.II: 22). Por essas razões, a mais nobre das liberdades podia se converter, pela ação de um ou de poucos homens, na mais terrível e sanguinária tirania. A instabilidade das republicas antigas, portanto, é resultado de um mundo em que as causas geradoras da ação política eram um segredo para a maioria dos homens. A análise da política ainda não havia se convertido em ciência positiva. Mas não são apenas as repúblicas antigas que incorrem na dinâmica do segredo e da gloria. As monarquias, assim como os heróis da antiguidade, também esconderam seu gênio sob a aparência da superstição. "Os reis conservaram a glória

[33] A interpretação de Jacques Godechot, principal referência bibliográfica ao tratarmos do tema das constituições francesas, segue a linha da historiografia francesa até Furet, ao afirmar que a república thermidoriana e sua constituição não representam senão a tomada definitiva da revolução pela burguesia. Não obstante as complicações dessa interpretação, a leitura de Godechot deixa claro como a constituição thermidoriana representa uma mudança fundamental no registro político francês em direção à vitória do liberalismo sobre um discurso republicano clássico. "La nouvelle Constitution fut rédigée surtout dans le but d'empêcher le retour du régime de l'an II, c'est-à-dire la dictature d'um groupe d'hommes se disant directement mandatés par "le peuple". Elle s'efforce aussi de prevenir l'établissement d'une dictature millitaire. Mais ele tend à consolider le gouvernement de la bourgeoisie et à lui assurer la paisible jouissance des avantajes que la Révolution lui a procurés. Pour ces raisons ele repudie tout ce qui, dans le precedentes constitutions, avait été rédigé sous l'influence des idées de Rousseau, ele sui tau contraire davantage celles de Montesquieu, notamment em ce qui concerne la séparation des pouvoirs et le rôle des "corps intermédiaires". Aussi marque-t-elle um recul, non seulement sur la Constitution de 1793, mais même sur celle de 1791" (Godechot, 1970: 94).

conquistada por seus antepassados, enquanto o povo acreditava que a realeza possuía uma origem divina" (Id., 1858, T.II: 24).

Contudo, uma segunda época é inaugurada com a invenção da impressão e, mais especialmente, com o desenvolvimento da liberdade de imprensa. A difusão de livros, a multiplicidade de jornais e a circulação de idéias são a causa material da mudança profunda nos costumes que acompanha o movimento da Ilustração. A gloria dos antigos deixa de fazer sentido na medida em que a existência de um homem muito acima dos demais, dotado de atributos providenciais e envolto em superstição, é substituída por um nivelamento das capacidades e das possibilidades de conquista do conhecimento das causas da ação política.

> Enfim, cada descoberta das ciências, ao enriquecer a massa, diminui o império individual do homem. O gênero humano herda o gênio e os verdadeiros grandes homens tornam-se aqueles que se tornaram menos necessários às gerações seguintes. Cada vez mais que voltamos nosso pensamento sobre o sentido futuro da **perfectibilidade** [perfectibilité] possível, mais vemos a vantagem de superar os espíritos com o conhecimento positivo, e a virtude maleável mais eficaz que a paixão da glória. Talvez perceberemos que esse século ainda não dá a idéia do progresso desse gênero, será preciso ver suas causas futuras, para julgá-lo por inteiro[34] (Id., 1858, T.II: 22).

Assim, a imprensa, ao permitir a conservação e a difusão das idéias, permite que "tenhamos de uma forma fixa a cadeia de idéias e possamos marchar de uma a outra; forma de proceder lenta, mas certa, e cujo fim é necessariamente indefinido" (Id.,1904: 194). A perfectibilidade descreve o movimento do progresso no mundo, ela concerne a todos os pensamentos e conquistas das ideias na história.

A modernidade é compreendida por Staël, portanto, como um avanço inexorável da expansão do conhecimento que torna o indivíduo excepcional cada vez mais supérfluo, ao mesmo tempo em que o individuo comum, o sujeito da liberdade moderna, passa a ser a medida do limite que a ação da política não pode ultrapassar. Encontramos o individualismo liberal em sua expressão mais essencial. A glória é o apanágio dos homens em sociedades estruturadas a partir do princípio do privilégio, seja o de um conjunto de homens sustentados pelo nascimento, como nas aristocracias, seja o de um único homem sustentado por uma

[34] Enfin, chaque découverte des sciences, en enrichissant la masse diminue l'empire individuel de l'homme. Le genre humain hérite du génie, et les véritables grands hommes sont ceux qui ont rendu leurs pareils moins nécessaires aux générations suivantes. Plus on laisse aller sa pensée dans la carrière future de la perfectibilité possible, plus on y voit les avantages de l'esprit dépassés par les connaissances positives, et le mobile de la vertu plus efficace que la passion de la gloire.On trouvera peut-être que ce siècle ne donne encore l'idée d'aucun progrès en ce genre ; mais il faut, dans l'effet actuel, voir la cause future, pour juger un événement tout entier.

multidão, como nas democracias. A revolução consagrou a dissolução irrevogável do privilégio e estabeleceu as bases de uma sociedade fundada no principio da igualdade, tanto que "é quase impossível que exista o que chamamos de glória: o que existe é a estima, pois a estima não destrói a igualdade" (Id.,1958,T.II: 23).

O que a distingue fundamentalmente de Montesquieu – cujo argumento se limita ao diagnóstico da impossibilidade da liberdade dos antigos na modernidade através de um comparativismo histórico – é a teoria da história desenvolvida por Staël; ao apropriar-se do conceito rousseauniano de perfectibilidade, aproxima-se de Condorcet e do que mais tarde seria dito por Benjamin Constant. Monarquia ou República, o que deve orientar o pensamento é a busca pelo melhoramento da sociedade e o progresso da razão. Staël define a "perfectibilidade da espécie humana" (perfectibilité de l'espece humaine), como "o progresso sucessivo da civilização em todas as classes e em todos os países"[35] (Id., 1858,T.II:. 146). Staël reconhece que o sistema filosófico da perfectibilidade se desenvolveu e orientou a reflexão de pensadores por todas as partes e sob todos os tipos de regime, sugerindo que o progressivo aperfeiçoamento da humanidade independe da forma de governo: Ferguson o desenvolveu sob a monarquia constitucional inglesa, Kant sob o governo feudal alemão, Turgot sob a monarquia arbitrária, porém moderada, da França e mesmo Condorcet o sustentou sob a tirania da democracia jacobina (Id., 1858,T.II: 120).

> Creio que os detratores do sistema de perfectibilidade da espécie humana não tenham talvez meditado sobre as verdadeiras bases dessa opinião. Com efeito, eles concordam que as ciências fazem progressos contínuos, mas não que a razão o faça. Mas as ciências estão em conexão intima com todas as idéias que compõem o estado moral e político das nações. Ao descobrir a bússola, descobriu-se o novo mundo, e a Europa moral e política provou, desde esse período, mudanças consideráveis. A imprensa é também uma descoberta das ciências. Se um dia alcançarmos a navegação aérea, quantas relações sociais não serão modificadas? A superstição é inconciliável com o progresso das ciências positivas [36] (Id., 1858, T.II: 121).

---

[35] A citação completa, que compõe uma nota de pé de página, é a seguinte: "Ce système a donné lieu à tant d'interprétations absurde, que je me crois obligée d'indiquer le sens précis que je lui donne dans mon ouvrage. Premièrement, en parlant de la perfectibilité de l'esprit humain, je ne prétends pas dire que les modernes aient une puissance d'esprit plus grande que celle des anciens, mais seulement que la masse des idées en tout genre s'augmente avec les siècle. Secondement, en parlant de la perfectibilité de l'espèce humaine, je ne fais nullement allusion aux rêveries de quelques penseurs sur un avenir sans vraisemblance, mais aux progrès successifs de la civilisation dans toutes les classes et dans tous les pays". (Id., 1858, T.II: 146).

[36] Ce que je crois plutôt, c'est que les détracteurs du système de la perfectibilité de l'espèce humaine n'ont pas médité sur les véritables bases de cette opinion En effet, ils conviennent que les sciences font des progrès continuels, et ils veulent que la raison n'en fasse pas. Mais les Science sont une connexion intime avec toutes les idées dont se compose l'état moral et politique des nations. En découvrant la boussole, on a découvert le nouveau monde; et l'Europe morale et politique a depuis ce temps éprouvé des changements

Staël anuncia a insuficiência do modelo da explicação exemplar, constituído através da comparação histórica, que teve em Montesquieu sua epítome. Nas palavras de Staël, "a sucessão de povos destronados não representa mais uma verdade fatal. Ao estudar as sublimes reflexões de Montesquieu sobre as causas da decadência dos romanos, vemos com evidência que a maior parte dessas causas não existem mais nos dias de hoje" (Id., 1858,T.II: 221). Modelos cíclicos de ascensão e queda de povos e nações não servem mais para explicar a dinâmica histórica da modernidade, que impõe um processo novo, acumulativo, através do controle sobre o avanço do sentido do tempo.

Em seu manuscrito escrito no ano de 1798[37], Staël afirmará que a perfectibilidade humana, amparada pelos sentimentos naturais, pode dar a todos os povos instituições políticas semelhantes. O sentimento natural que conduz o homem em direção à fraternidade é o fundamento da liberdade moderna e está em acordo com as instituições políticas que o consagram, assim como o sentimento de revolta diante da injustiça é o fundamento da igualdade política. Segue-se aos dois uma série de sentimentos naturais que se desdobram em virtudes públicas consoantes ao regime representativo moderno. Tal esboço de uma teoria "escocesa" na obra de Staël resulta na expressão de um sentido de movimento que se encontra com a teoria da perfectibilidade numa interpretação do progresso humano em direção ao desenvolvimento do liberalismo.

> Assim, o movimento natural que chama todo homem virtuoso à confraternidade humana está de acordo com as instituições políticas que o consagra(...); seu primeiro passo é dado em direção a um futuro sem limites, suas forças se direcionam todas para frente, e se os progressos são lentos na carreira da perfectibilidade do homem, ao menos o filósofo, o administrador ou o escritor, não tendo que combater mais contra os preconceitos, não consumindo mais suas armas para reverter os abusos que preencheram os anos precedentes, avançam num terreno dificil, mas onde não se retroage mais[38]. (Id., 1906: 27-28).

---

considérables.L'imprimerie est une découverte des sciences. Si l'on dirigeait un jour la navigation aérienne, combien les rapports de la société ne seraient-ils pas différents?La superstition est à la longue inconciliable avec les progrès des sciences positives.

[37] O manuscrito é "Des Circonstances Actuelles quie peuvent Terminer la Révolution et des Principes qui doivent Fonder la Republique em France", cuja origem explicaremos mais adiante.

[38] Ainsi le mouvement naturel qui rappelle à tout homme vertucux la confraternité humaine, ce mouvement est d'accord avec les institutions politiques qui la consacrent(...) son premier pas est dans un avenir sans bornes, ses forces s'exercent toutes en avant, et si les progrès sont lents dans la carrière de la perfectibilité de l'homme, au moins le philosophe,. administrateur ou écrivain, n'ayant plus à combattre contre les préjugés, ne consumant plus ses armées à renverser lés abus entassés pat les années précédentes, avance seul avec sa pensée dans un terrain difficile, mais où l'on ne retrograde plus.

Aqui, Staël nos apresenta a todo um universo léxico – "perfectibilidade", "aperfeiçoamento moral", "progresso", "civilização" – que expressa a mudança no conceito de história que está em curso na segunda metade do século XVIII[39]. Os costumes dos antigos dão lugar às delicias da vida privada, à difusão das luzes, às relações comerciais" (Id., 1858,T.II: 221). O progresso moral, que se segue como desdobramento natural do progresso científico, resulta necessariamente no aperfeiçoamento dos costumes e na expansão da igualdade e da liberdade, que se concretizam na realização de uma sociedade centrada não mais na dimensão do político, mas na da vida civil e do interesse particular, consagrando, definitivamente, a impossibilidade da república dos antigos.

2.3 **Como terminar a Revolução Francesa?**

Em 1797 o espectro do jacobinismo volta a rondar a França revolucionária. Após a vitória parlamentar dos realistas, o general Charles Pichegru, defensor confesso da monarquia e da restauração, é eleito presidente do Conselho dos Quinhentos. É então que os três membros do Diretório – Barràs, Rewbell e Rèvelliére-Lépaux – articulam um *coup d'état* com o apoio do exército. Napoleão Bonaparte – recém-retornado da vitória da guerra na Itália - apresenta ao Diretório documentos que comprometiam Pichegru em uma conspiração monarquista. O general Hoche marcha sobre Paris com o exército de Sambre-et-Meuse enquanto o General Augereau, comandando tropas reunidas por Bonaparte, prende Pichegru e os realistas. O Diretório anula a eleição, cassa os direitos políticos dos nobres e instaura uma série de tribunais militares para julgar os crimes de conspiração. Essa versão militar do Terror, como chamou François Furet (1988, p. 199), recoloca a Revolução entre o risco do jacobinismo e do absolutismo, ou seja, entre duas versões da suspensão da liberdade, tal como

[39] Sem entrarmos aqui no longo e complexo debate sobre a secularização dos conceitos políticos que se opera, segundo Koselleck, justamente no período entre 1750-1850, vale ressaltar que Staël sugere em diversos momentos que a teoria da história derivada do conceito de "perfectibilité" "promet aux hommes sur cette terre quelques uns des bienfaits d'une vie immortelle, un avenir sans bornes, une continuité sans interruption", argumentando mais adiante que ele exerce a função, assim como a moral religiosa, de melhorar a espécie humana. (Id., 1858,T.II:. 121). Ainda no mesmo argumento, ela afirma que as paixões humanas repetem o mesmo modelo do ciclo da natureza – nascimento, crescimento e morte – enquanto a inteligência, por outro lado, "avance par une sorte de progression dont on ne voit pas le terme; et, pour elle, l'éternité semble avoir déjà commencé" (Id., 1858,T.II: 121).

expressou Staël no inicio das "Reflexões sobre a Paz Interior". É nesse contexto que Staël escreve "Das Circunstâncias Atuais que podem Terminar a Revolução" (*Des Circonstances Actuelles quie peuvent Terminer la Révolution et des Principes qui doivent Fonder la Republique em France*)[40], cujo objetivo é encontrar uma forma constitucional que concretize a república na França a partir da consolidação da liberdade civil e da limitação do poder político. A obra sintetiza alguns dos temas que Staël legará ao liberalismo: a impossibilidade da república clássica no mundo moderno, o governo representativo como verdadeira expressão da liberdade moderna e o papel da opinião pública na legitimação da autoridade política.

Aqui, Staël avalia o conceito de democracia afastando-o do jacobinismo e retomando a discussão da forma de governo grega. A democracia grega tem por fundamento a opinião dos homens livres, disputada na "praça pública de Atenas" (place publique d'Athènes). As paixões humanas convertem-se em opinião através da necessidade contínua de que os homens as exponham no espaço público, vencendo aquelas que têm por objetivo aumentar a liberdade e a glória da cidade-estado. Assim, a possibilidade de que os interesses privados se apoderem da república fica afastada pela constante fiscalização que os homens reunidos exercem sobre a opinião (STAËL, 1906: 163). Staël retoma, então, o argumento de Montesquieu sobre a impossibilidade da república num grande território[41] para afirmar que a glória do mundo moderno se constituiu a partir da consolidação das grandes nações, que puderam unir povos diversos em "Estados civilizados" (États civilisés). O que diferencia o mundo moderno da antiguidade grega é que nenhum homem abrirá mão da gloria das nações – fundada no gozo das luzes e das belas-artes e na riqueza material do comércio – em benefício da liberdade deliberativa. "A propriedade e a associação de 30 milhões de homens (...), essas duas grandes modificações da liberdade natural comandam agora o governo representativo no lugar da democracia pessoal"(Id., 1906: 170). A civilização consentiu em abrir mão da liberdade

[40] Staël nunca publicou a obra em vida (a primeira edição viria a público somente em 1906), porém há indícios fortes de que tenha circulado entre os amigos e frequentadores do salão dos Staël. Lucia Omacini, no prefácio a uma edição crítica de 1979 à obra, refere-se a um manuscrito anotado e comentado por Benjamin Constant (Jainchill, 2008: 130). Mais sobre o percurso do manuscrito de Staël, ver: Balaye, Simone. *Madame de Staël. Lumières et Liberté*. Paris: Klincksieck, 1979.

[41] A presença deste topos clássico marca o pensamento político republicano do final do século XVIII. O caso mais célebre é a questão sobre a possibilidade da República no debate da Revolução americana. Para mais ver: Wood, Gordon S. *The Creation of the American Republic. 1776-1787*. Charlotte: North Caroline University Press, 1998.

democrática em benefício da grandeza dos Estados e da riqueza moderna, fundada na propriedade. Assim, "a manutenção da propriedade, em um país como a França, exige o sacrifício de um *princípio metafísico* de liberdade" (Id., 1906: 163).

A propriedade confunde-se com a sociedade, ela é não só a condição de sua existência como o motor de seu desenvolvimento. Não existe, segundo o liberalismo de Staël, liberdade onde não exista uma dimensão resguardada da ação da política. Porém, a propriedade de Staël é, fundamentalmente, relacionada às modernas formas de produção e comércio. Ela critica duramente a grande propriedade herdada pela nobreza, objeto de "desperdício" e "morte". A propriedade é um bem não só para aquele que a possui, mas para todos, na medida em que ela é responsável pela riqueza das nações; "a certeza, a segurança da propriedade e, por consequência, o encorajamento da indústria, são o verdadeiro interesse da maioria das gerações" (Id., 1906: 47). A propriedade produtora de riqueza se transforma num objetivo para a sociedade, enquanto a possessão por herança participa de um gênero de bens que não podem ser adquiridos. Não obstante a existência de vícios em torno do desejo de propriedade, ela é o verdadeiro movente do processo social[42].

O problema do político, segundo Staël, é a reunião de dois termos fixos: a verdade natural de um lado e a felicidade e a liberdade do outro. A primeira deve se constituir como fundamento da ordem política e social, enquanto a segunda deve ser seu objetivo. A igualdade política é um direito por natureza, na medida em que não há nada na natureza do homem que estabeleça uma desigualdade fundamental de direitos. Cabe, portanto, adaptar as instituições à igualdade política, tendo em vista a felicidade do homem. Todavia, a desigualdade civil, causada pela desigualdade de propriedade, é um determinante histórico inexpugnável que não pode ser afastado da equação. A relação de impossibilidade da democracia com as condições de propriedade, tal como expressado por Staël nas "*Reflexões sobre a Paz Interior*", é reproduzida aqui na intenção de construir um argumento que transforme a desigualdade civil

[42] Staël faz uma ressalva quanto à necessidade da "responsabilidade social" da propriedade, que é dada na medida em que se acredita num objetivo moral que a sociedade possui e que será prejudicado pela permanência de elementos contrários a ele, como a pobreza e a miséria. Conforme podemos perceber na citação seguinte: "Mais, dira-t-on, cependant, quelle révoltante injustice que de voir des hommes qui meurent de faim à côté de ceux qui jouissent de toutes les superfluités de la vie? S'il n'existe pas des établissements de tout genre qui assurent l'exislence de tous les citoyens d'une nation, selon qu'ils peuvent ou ne peuvent pas'travailler, la société n'a pas rempli son devoir. Mais la destruction de la propriété réduisit d'abord tous les hommes à la seule vie physique, et beaucoup, à manquer de pain. Ce n'est pas remédier à la mendicité de quelques-uns que d'y réduire la nation tout entière. Enfin, il est possible de faire avec vérité une énumération de tous les vices qu'entraîne la propriété" (Id., 1906: 48).

numa teoria das elites dentro de um sistema em que vigore a igualdade política. A relação entre desigualdade natural e participação política é interpretada como um processo que, dadas as condições de disputa e de expansão do mundo moderno, permite a paulatina incorporação dos não-proprietários à participação política através da liberdade civil.

> A igualdade política não é outra coisa que o estabelecimento da desigualdade natural. Todas as distinções hereditárias são uma desigualdade fictícia, mesmo que eventualmente de acordo, mas frequentemente em oposição com a desigualdade natural. Quando se admitir todos os homens em concorrência de todas as posições e assegurar-se a liberdade de escolha através de boas instituições constitucionais, teremos assegurado que os homens mais esclarecidos, mais honestos, mais considerados, serão chamados pelo povo para governá-lo. (...) Não é então a igualdade política que combatemos, quando defendemos a supremacia da virtude, das luzes, da educação, da propriedade mesma que, dotam os candidatos de mais interesse pela associação política e mais tempo disponível para se instruírem e merecerem o sufrágio de seus concidadãos. A igualdade política, longe de combater esse gênero de supremacia, se institui para restabelecê-lo[43] (Id., 1906: 8-9).

A liberdade política instaura, portanto, a liberdade civil. Ora, a liberdade civil, não obstante ser o fundamento da sociedade moderna, depende de um ato político para deixar seu estado de potência embrionária e tornar-se ato e história. A Revolução e sua conclusão através da fundação da República são o ato político providencial que liberta o sentido do desenvolvimento da liberdade no mundo moderno, aprisionado pelas formas arcaicas de construção e legitimação social fundadas no privilégio e no arbítrio. De tal forma, Staël afirma em vários momentos do texto que o exercício constante da liberdade política, através das instituições do governo representativo e da opinião pública, é a única forma de não tornar a liberdade civil inútil (Id., 1906: 20). Assim, vemos, após afastar o republicanismo democrático e corrompido do jacobinismo, Staël reencontrar-se com a linguagem cívica do republicanismo liberal, insistindo nas conexões e limitações possíveis à República imposta pela condição do desenvolvimento histórico dos modernos.

A consequência imediata da igualdade política é o direito dos cidadãos de participar da formulação das leis que os governam através da eleição que forma o parlamento. O poder

[43] L'égalité politique n'est autre chose que le établissement de l'inégalité naturelle. Toutes les distinctions héréditaires sont une inégalité factice quelquefois d'accord, mais souvent en opposition avec l'inégalité naturelle. Quand vous admettez tous les hommes à la concurrence de tous les emplois et que vous assurez la liberté du choix par de bonnes institulions constitutionnelles, vous êtes assurés que les hommes les plus éclairés, les plus honnêtes, les plus considérés seront appelés par le peuple à le gouvetner. (...) Ce n'est donc pas l'égalité politique que l'on combat, quand on vante la'suprématie de la vertu, des lumières, de l'éducation, de la propriété même qui, donnant aux candidats et plus d'intérêt à l'association politique, et plus de temps disponible pourl'instruire, leur méritent à cét égard le suffrage de leurs concitoyens. L'égalité politique, loin donc de combattre ce genre de suprématie est instituée pour la rétablir.

legislativo precede o executivo no que tange ao grau de importância da estrutura representativa, na medida em que ele é a forma moderna equivalente à função da praça pública nas repúblicas antigas (Id., 1906: 21).Porém, a representação não é legitimada apenas pela instituição da eleição, mas também pela opinião pública. Staël repete o tropo clássico do constitucionalismo francês ao localizar a essência do governo representativo nos interesses da nação, a unidade que – desde Sieyès – é tomada como a fonte da soberania e sujeito da representação. A opinião pública é o instrumento para auferir o conceito sièyesiano de "vontade da nação" (volonté nationale), equivalente do conceito rousseauniano de "vontade geral"(volonté generale) suprimido o problema da soberania popular. A lei é o instrumento através do qual a representação se torna uma conquista universal e estabelecida, pois "se se apertar a representação, tem-se a tirania por espírito de usurpação. Se relaxá-la, tem-se a tirania por espírito de facção. O que se deduz que nenhum poder pode se colocar sobre a lei", porém, conclui ela, "não é possível que a lei possa se colocar sobre a opinião, ou então não temos governo representativo" (Id., 1906: 21).

Staël conclui que os costumes (moeurs) na França não são ainda republicanos e, por consequência, o povo ainda não está pronto para o exercício da soberania. Ela conclui que as práticas democráticas devem ser limitadas até que parcelas maiores da população se tornem aptas a serem incorporadas ao processo político, concluindo que "poder-se-á democratizar a constituição na medida em que o espírito público faça progressos" (Id., 1906: 161). O espírito público é alimentado pela educação nacional. Porém, se por um lado a expansão dos costumes republicanos é condição para a criação de um "espírito público" na França, que se expressa através da opinião pública, a representação permanece limitada às classes proprietárias. Staël não deixa claro se "democratizar a constituição" significa, necessariamente, a expansão do sufrágio para além das condições de propriedade. As "práticas democráticas" que podem ser aprofundadas com a educação nacional não envolvem, necessariamente, a expansão do direito de constituir – tanto como eleitor quanto como eleito – a representação. Conclui-se daí que o argumento se desdobra na divisão da política em duas dimensões distintas, formadas, de um lado, pelo poder do Estado, constituído através do processo de representação das classes proprietárias, e do outro pela opinião pública, constituída pela alimentação do espírito público através do aprofundamento dos costumes republicanos da nação.

Staël propõe a existência de um Corpo Conservador (Corps Conservateur), que deve aprimorar e prorrogar a existência do Conselho dos Anciãos através da nomeação de membros vitalícios, constituído tanto por ex-membros do Diretório como por homens ilustres e representantes da nação, assegurando a independência e as bases constitucionais da

república. Para ela, uma das falhas da constituição republicana do Thermidor era prever a renovação periódica de todo corpo representativo, alimentando as instabilidades políticas constantes que atravessavam a revolução. A criação de um Corpo Conservador garantiria a plena liberdade nas eleições do Conselho dos Quinhentos, na medida em que:

> As eleições seriam livres e as revoluções impossíveis. Poderíamos mudar, mas não transformar radicalmente; teríamos ao mesmo tempo a liberdade de mercado e a segurança do governo, enquanto que, nas circunstâncias atuais, o equilíbrio do poder de nossa Constituição se faz por uma revolução anual que alterna os realistas e os terroristas. Em um ano matam-se uns, no outro se deportam-se outros; e assim será, acusando o Diretório de maneira equívoca, pois a Constituição não o dota de prerrogativas suficientes, nem oferece a ele o apoio de um corpo intermediário e independente. Colocado entre duas armadilhas, ele salva o barco do naufrágio, mas não pode conduzi-lo adiante (Sieyès). O Conselho dos Anciãos, tal como é hoje, se renova ao mesmo tempo que o Conselho dos Quinhentos, é eleito da mesma maneira, não sendo senão uma outra seção da mesma câmara, tendo somente o nome de "ancião" pela veleidade de ser conservador. Mas esta instituição é precisamente calculada para açular a torrente revolucionária, e não para segurá-la [44](Id., 1906: 165-166).

Pensar um corpo capaz de equilibrar os poderes, assegurar a soberania e conservar a constituição era uma tarefa comum a vários autores durante a Revolução. Segundo Rosanvallon (2000: 63) o problema do controle de constitucionalidade data do ano de 1791, em torno dos debates sobre a primeira constituição revolucionária. Condorcet propõe a criação de uma Convenção que, reunida periodicamente, seria responsável por revisar o texto constitucional. Rosanvallon afirma que esse gênero de "soberania de controle" (souveraineté de controle) diferenciava-se da "soberania delegada" (souveraineté déléguée), porém ambas se completavam no pensamento de Condorcet para dar forma viável ao conceito de soberania do povo. Mais adiante, surge a idéia da criação de um "conselho constitucional" que serviria como um tribunal de apelo para o cidadão comum que, de forma corrompida, se realizou nos "tribunais do povo" durante o período jacobino. Jainchill aponta que o Corpo Conservador de Staël é uma fusão do Conselho dos Anciãos com o júri constitucional proposto por Sieyès

[44] Les élections seraient libres et les révolulions impossibles. On pourrait changer et non bouleverser; il y aurait à la fois la liberté de la marche et la sûreté de la direction, tandis que, dans les circonstances actuelles, la balance des pouvoirs de notre Constitution se fait par une révolution annuelle qui alterne entre les royalistes et les terroristes. Une année l'on tuè les uns, une année l'on déporte les autres, et ce serait à tort qu'on en accuserait le Directoire, car la Constitution ne lui donnant point les prérogatives suffisantes, ne lui présentant pas un point d'appui dans un Corps intermédiaire et indépendant, placé entre deux écueils, il sauve le vaisseâu du naufrage, mais ne peut le conduire au port (Sieyès). Le Conseil des Anciens, tel qu'il est, renouvelé aux mêmes époques que le Conseil des Cinq Cents, élu de la même manière, n'étant absolument qu'une section de la même Chambre, par cela seulement qu'on lui a donné le nom d'ancien, a la velléité d'être conservateur. Mais cette institution est précisément calculée pour irriter le torrent révolutionnaire et non pour l'arrêter.

para a constituição de 1795 (Jaichill, 2008: 135). A preocupação com a garantia dos direitos constitucionais levou Sieyès a propor à comissão dos 11, responsável pela formulação da nova constituição, um órgão cuja responsabilidade seria exercer o controle de constitucionalidade das decisões do legislativo, propor melhorias à constituição e exercer o controle da jurisdição ordinária. O júri constitucional só poderia agir mediante apelo dos cidadãos ou de um representante do parlamento, não podendo declarar um ato inconstitucional mediante sua própria iniciativa[45]. Segundo Staël, "o júri constitucional de Sieyès deve julgar as infrações à Constituição, propor emendas à constituição todos os dias, ir ao auxílio de um cidadão lesado em sua liberdade civil" (Id., 1906: 339).

Para Staël, a constituição republicana necessitava de procedimentos de equivalência da função que a aristocracia exercia no Antigo Regime: a conservação da legitimidade da ordem social contra os possíveis desvios arbitrários do poder soberano. A criação de instrumentos para viabilizar a existência de uma "aristocracia natural" era condição essencial para a destruição definitiva da "aristocracia artificial". "É preciso adotar algumas das idéias da aristocracia para estabelecer solidamente as instituições populares. Os democratas sabem conquistar, os aristocratas conservar" (Id., 1906: 121). Como nos lembra Bernard Manin (1997), o governo representativo sempre tende – em sua forma republicana – entre uma forma mais democrática e uma aristocrática de distribuição do poder e organização da participação.

Terminar a Revolução significa, então, dotá-la de instrumentos que garantam a permanência da constituição e a estabilidade do corpo político contra o assédio dos interesses não republicanos. Staël afirma que é preciso voltar aos temas iniciais da Revolução – dentre os quais se encontra a busca por um poder que consolide a "soberania de controle" – para superar a "usurpação" e o "terrorismo" e encontrar uma verdadeira "teoria republicana" (STÄEL, 1906: 39) que consolide as conquistas do processo revolucionário.

[45] Para mais sobre o júri constitucional de Sieyès, ver: FIORAVANTI, Marco. "Sieyès et le jury constitutionnaire: perspectives histoico-juridiques". Annales historiques de la Révolution française. n. 349, 2007, 87-103. GOLDONI, Marco. La Dottrina Constituzionale de Sieyès. Firenze: Firenze University Press, 2009.

3 BENJAMIN CONSTANT E AS GARANTIAS DA LIBERDADE

3.1 Revolução e História

A atividade intelectual de Benjamin Constant como planfetista e teórico político começa com a crise da república do Thermidor. Apresentado a Paris sob o patrocínio de Madame de Staël, Constant aproxima-se rapidamente de alguma das figuras mais proeminentes da política francesa do período, como Sieyès, Cambacerès e Necker. Sua primeira obra, "Da Força do governo atual" (*De la force du gouvernment actuel)*, publicada em 1796, é uma defesa da necessidade de fortalecer e estabilizar a república thermidoriana contra o risco – já anunciado por Staël – do assédio da monarquia e do jacobinismo. Um ano mais tarde Constant publicaria "Das Reações Políticas" (*Des Reactions Politiques)*, a defesa de uma saída republicana para por fim às disputas facciosas da Revolução e, principalmente, para evitar a contrarrevolução.

Nesse estudo, Constant formula os primeiros princípios "sociológicos" do universo conceitual que orientaria seu pensamento dali adiante. Ele define os conceitos de "revolução" e "contrarrevolução" a partir da adequação entre as idéias e as instituições. Constant começa seu trabalho anunciando que,

> Para que as instituições de um povo sejam estáveis, elas devem estar no nível de suas idéias. Senão não existem revoluções propriamente ditas. É possível existir choques, revoltas individuais, homens destronados por outros homens, partidos arrasados por outros partidos; mas enquanto as idéias e as instituições estão equilibradas, as instituições subsistem. No momento em que o acordo entre as instituições e as idéias é destruido, as revoluções são inevitáveis. Elas tendem sempre a reestabelecer esse acordo. Pode não ser o objetivo dos revolucionários, mas é sempre a tendência das revoluções (CONSTANT, 1797: 2).

O parágrafo inicial já anuncia o espírito que conduzirá o argumento do texto. A ordem política se sustenta no acordo entre o Estado e o "espírito do tempo" de um povo. As instituições, portanto, não são perenes e nem fundadas num raciocínio "metafísico" que pretende encontrar fórmulas absolutas para legitimar uma determinada ordem política, mas sim resultado da coincidência entre o animo dos legisladores e um contexto histórico específico. Constant se esforçará ao longo do trabalho para mostrar como em todas as revoluções – e para isso ele opera os exemplos da Inglaterra, da América, da Holanda e de outros processo políticos identificados como revolucionários - o princípio do movimento que

orienta o processo revolucionário é animado de seu estado de sono pela ruptura da adequação entre as instituições do Estado e o imaginário das idéias do período. Caberia à revolução, portanto, destruir as velhas instituições e erguer as novas que nascem da compreensão do estado das idéias atual (Id., 1797: 8).

Todavia, é imprescindível que se observe o momento em que a revolução - que tende sempre a alimentar-se da desordem, sedição e anarquismo – precisa ser concluída. Após realizada a atividade de adequação que a dialética esboçada por Constant impõe aos homens que conduzem a revolução, ela precisa deixar o estado de "movimento" para alcançar o de "repouso" (Id., 1797: 12). Em outras palavras, a ação precisa ser concluída para que as novas instituições conduzam o processo político num estado de estabilidade e certeza, sob o risco de alimentar as forças da reação que se nutrem do possível estado de incompletude da revolução. A reação, como define Constant, é a força que coloca "a paixão no lugar do raciocínio" (Id.,1797: 3); é a tentativa dos defensores das instituições arcaicas, que perderam o sentido da adequação histórica mas que mantém uma força calcada no preconceito, de retomar o poder apelando para a necessidade pungente de ordem e autoridade que a incompletude da revolução alimenta na alma dos homens.

A publicação de "*Des Réactions Politiques*" acontece no mesmo ano, se bem que posteriormente, às "Considerações sobre a França" (*Considérations sur la France*) de Joseph de Maistre que, por sua vez, é, segundo Biancamaria Fontana (1991: 32), uma resposta à "*De La force du Gouvernment*" de Constant. Nessa que é considerada a mais importante obra contrarrevolucionária publicada em francês durante a Revolução, de Maistre procura formular, apelando a uma teoria da história calcada na idéia do sacrifício como motor providencial para a expiação do mal, uma interpretação da Revolução Francesa como um movimento cuja insanidade e violência exerce a função teológica do carrasco universal que conduzirá a França a um novo período de paz. Nesse sentido, o conceito de "contrarrevolução" aparece, da mesma forma como o de "reação" em Constant, como uma força histórica que operará a partir da desordem da revolução e de sua incapacidade em concluir uma nova ordem social e política. Como profetiza de Maistre em uma de suas mais famosas sentenças, "o reestabelecimento da monarquia, chamado contrarrevolução, não será de forma alguma uma *revolução contrária*, mas o *contrário da revolução*" (Id.,1884, T.I: 137).

Assim, "*Des réactions politiques*" pode ser interpretado como um apêndice que oferece um conjunto de conceitos e justificativas teóricas para a defesa da República apresentada no trabalho anterior, "*De la force du gouvernment actuel*", e para a urgência de

concluí-la. Na segunda edição do trabalho, Constant adiciona um pequeno tratado chamado "Dos Efeitos do Terror" (*Des effets de la Terreur),* no qual refuta os detratores que pretendiam ver em seus trabalhos anteriores uma defesa da República como a conclusão do trabalho já iniciado pelos jacobinos. Contra a tentativa reacionária de interpretar os republicanos como herdeiros de um movimento único, especialmente identificado com as perseguições e assassinatos do período do Terror, Constant afirma que, pelo contrário, o jacobinismo suprimiu tudo aquilo que era ligado à prática republicana da liberdade e do espírito público em detrimento de uma concepção de moralidade despótica (Id., 1797:. 48). Aqui vemos, pela primeira vez, aparecer no pensamento de Constant a idéia – já desenvolvida por Staël – do jacobinismo como corrupção do verdadeiro espírito republicano.

O conceito de república nos primeiros escritos políticos de Constant está sempre ligado à ideia da defesa da liberdade pública contra o despotismo jacobino e contra a reação da monarquia hereditária. A reação é a ação política das forças arbitrárias, enquanto a revolução verdadeira deve se apegar aos princípios cujo fundamento é a constituição da liberdade pública em instituições estáveis. A superação da hereditariedade está inscrita na "força das coisas", e o progresso "natural" da sociedade, que impõe sua destruição, levará a considerarmos a monarquia hereditária tão ultrapassada quando a escravidão. A revolução não cumpre senão o papel de acelerar esse processo (Id., 1786: 100). Sendo assim, o julgamento de Constant em defesa da destruição definitiva do sistema de hereditariedade apela fundamentalmente a seu possível anacronismo. A injustiça da monarquia hereditária é fruto de sua inadequação ao "espírito do tempo", a uma sociedade cujo fundamento recai sobre a necessidade de garantir a liberdade pública contra o assédio da autoridade arbitrária. O combate violento entre as paixões políticas não resultará senão na exposição da evidência de que hereditariedade e arbítrio são fundamentos inextrincavelmente ligados.

Nos primeiros textos políticos publicados durante a crise da República thermidoriana somos apresentados por Constant ao universo léxico que comporá todo seu pensamento daqui por diante. O "sistema progressivo" (systême progressif), "vontade suprema da natureza" (volonté supreme de la nature), "a força das coisas" (la force des choses) e mesmo a idéia de aceleração que a revolução implica, impõem um vocabulário que pretende fundar a idéia do liberalismo não mais nos princípios abstratos do direito natural, mas fundamentalmente na necessidade histórica que as mudanças constitutivas da civilização europeia do século XVIII impõem em direção a uma sociedade "de livres e iguais". Veremos, então, como o que está em jogo na obra de Constant não é a defesa de uma forma de governo, mas sim a exposição

dos principios de política que levam à defesa do regime representativo e da divisão dos poderes.

3.2 **Constant contra Rousseau: os limites da soberania do povo**

O papel de Rousseau como inimigo da liberdade que os liberais do final do século XVIII e inicio do XIX pretendiam salvar como o legado válido da Revolução é atribuído, sobretudo, à importância do genebrino como fonte teórica e referência mítica do jacobinismo. A crítica pós-revolucionária, nesse sentido, compreende o *Contrato Social* como a fonte teórico-política por excelência da tentativa de calcar a tirania do jacobinismo em um apelo a uma democracia que subvertia a clássica virtude republicana em instrumento de legitimação do exercício violento do poder[46]. Assim, é evidente que os problemas da soberania popular, interpretado como expressão direta da vontade unívoca de um corpo político concebido apenas na sua totalidade, e da vontade geral, decisão absolutamente livre e insofismável, emergissem como o centro da crítica ao legado rousseauniano capturado por uma parte importante das forças políticas da Revolução. No fundamento do conceito de soberania popular rousseauniano está pressuposto a uniformidade do corpo político, não mais articulado hierarquicamente através de um sistema de ordens portadoras de um conjunto de direitos específicos, mas formado de indivíduos iguais, livremente unidos na expressão de uma vontade comum e soberana. Tal igualdade está fundada na idéia de que a liberdade natural dos homens ao aderirem à sociedade implica no direito de autodeterminar-se nela, ou seja, o efeito dessa escolha inicial e fundadora é o principio jurídico-político de que cada um é obrigado a obedecer somente às leis que eles mesmos se deram. É fartamente conhecido o argumento de que a existência de desigualdades naturais não autorizam, na imaginação política de Rousseau, que desigualdades se mantenham presentes em sociedade.

É um topos comum à reação conservadora a Rousseau apelar à ausência de plausibilidade histórica para invalidar os argumentos que fundamentam o direito natural do

[46] A referência mais importante sobre a interpretação de Rousseau no pensamento jacobino continua sendo a obra de JULLIARD, J.. *La faute à Rousseau. Essai sur les conséquences historiques de l'idée de souveraineté populaire*. Paris: Seuil, 1984.

genebrino, argumentando que a tentativa de Rousseau buscou reduzir a história da experiência política humana à necessidade de reformar a sociedade a partir de um principio pretensamente natural. Para lembrarmos rapidamente duas formulações contrarrevolucionárias clássicas, Burke reconheceu na interpretação rousseauniana – a quem ele chamava de “Sócrates insano” - uma busca da afirmação da vontade sobre a razão, a lei, os costumes e os sentimentos naturais dos homens. O livre exercício da vontade, mascarado por teorias falsas e "metafísicas" sem qualquer enraizamento na experiência humana, coloca em risco o "general sense of mankind", ou seja, o sentido natural da convivência em sociedade como o compartilhamento de obrigações mútuas. Podemos lembrar também a crítica de Joseph de Maistre, em seu opúsculo *Contra Rousseau*, ao apontar que nada prova que o homem tenha nascido verdadeiramente bom, ou mesmo que tenha existido um estado original distinto do social, fonte de direitos inalienáveis. Maistre expõe algo que reconhece como uma confusão lógica do pensamento de Rousseau, ao afirmar que não se pode falar em direito onde não existe sociedade. O homem precisa da sociedade para viver, assim como precisa ser governado, constituindo a democracia uma instituição política incongruente com a compreensão profunda da natureza humana. Assim, não é somente a idéia da igualdade intrínseca aos homens que causa espécie, mas também a pretensão revolucionária da autodeterminação, ou seja, a pretensão política de fundar a ordem sob a livre vontade do todo.

Assim, a controvérsia em torno da questão rousseauniana sobre o caráter determinante do povo, perpetuará no debate político francês uma questão que permanecerá polêmica por todo o século XIX: se o conceito de povo envolve a justificativa fundamental para a autoridade, ou seja, se o povo representa o todo da sociedade ou se ele representa apenas uma parte, recaindo a justificativa da ordem política em algum outro tipo de abstração que represente a sociedade como um todo. É a contradição entre a natureza da soberania e a forma institucional do regime político que, partindo da polêmica com Rousseau, determinará o debate político francês, especialmente no que tange ao conflito entre liberalismo e democracia. Tal ambiguidade, como se sabe, encontra-se no cerne da obra de Rousseau, permanecendo sempre uma concepção totalizante e antirepresentativa da política. A história dos três primeiros anos da Revolução francesa, assim como do período posterior à queda do Império, se resume à tentativa de solucionar a criação de instituições de um Estado que garantisse a liberdade dando forma, ao mesmo tempo, ao difuso e incerto problema da soberania popular.

Aqui encontramos um dos principais objetos da crítica do liberalismo no final do século XVIII e do século XIX: a acusação de que a retórica e a ação do governo jacobino

manipularam os conceitos rousseaunianos de vontade popular e soberania do povo, que, em verdade, não passam de fórmulas políticas vazias, oferecidas à manipulação de um discurso que, pretendendo-se democrático, converte-se em tirânico através delas. Na tentativa de representar a alma verdadeira da revolução, o jacobinismo assume a aspiração moral de representar o equivalente histórico dos fundadores e legisladores das repúblicas antigas, colocando em foco o tema polêmico da virtude, compreendida tanto como modelo de vida sóbria e devotada, quando como condição da paixão revolucionária.

A interpretação de Benjamin Constant sobre a liberdade política como forma limitada de exercício do poder contrasta com Rousseau de forma mais contundente nos "Princípio de Política" (*Principes de politique)*[47], que inicia-se com uma discussão sobre a natureza da soberania e, especialmente, sobre a legitimidade da soberania do povo. A leitura de Constant nos permite entender a política como um conflito aberto entre indivíduo e Estado, frequentemente partindo de direitos diferentes. A liberdade é um direito eminentemente individual e consiste na garantia da independência do poder, ou seja, é o espaço de ação dos indivíduos que não pode ser limitado pelo Estado. Constant nos lembra que se a soberania é uma personalidade moral cuja vontade representa sempre todas as vontades, resulta disso que as vontades assim representadas não têm existência particular. Se é a soberania que interpreta a lei natural, não é senão através desta, que é não obstante uma coisa consensual e fabricada, que o homem pode conhecer a natureza. Assim, "um silencio eterno é imposto ao sentimento interior que esta mesma natureza deu ao homem como guia" (Id., 1822: 50).

A leitura de Constant sobre a soberania rousseauniana estabelece uma distinção clara entre a origem, ou seja, a concepção de que toda autoridade que governa uma nação deve ser fruto da vontade geral, e a extensão, que defende a cessão de todos os direitos dos indivíduos à comunidade, que deve constituir um corpo soberano. Constant reconhece a validade do primeiro, explicando que toda autoridade legitima emana do consenso da sociedade, aquilo que ele chama de "vontade geral" (Id., 1997: 306). Aqui, o consenso se opõe ao uso da força, que não constitui um direito e muito menos uma fonte estável e legítima de autoridade. Porém, o uso da vontade geral aqui se refere não à constituição do poder, mas à legitimidade que o poder encontra na sociedade. Ou, como diz Constant, "se supõe-se o poder de um

[47] Sobre o percurso de publicação dos *Principes de politique*, ver o prefácio de Marcel Gauchet em CONSTANT, Benjamin. *Écrits politiques*. Textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet. Paris: Folio Essais, 1997.

pequeno número sancionado pelo assentimento de todos, esse poder torna-se então a vontade geral" (Id., 1997: 310). Constant afirma que, mesmo em governos reputados como tirânicos, como as monarquias absolutas e as teocracias, a autoridade não pode existir senão como força quando não está baseada na aceitação dos homens.

Em outras palavras, a legitimidade do governo encontra-se não na sua fidelidade a um pretenso poder constituinte que condiciona a existência da ordem política, mas antes na garantia da adesão do conjunto da sociedade à autoridade que ele exerce. O princípio de legitimidade por consenso, na verdade, não limita a forma do governo; qualquer uma pode ser legitima, exceto as formas tirânicas de exercício do poder sustentadas exclusivamente pela força. Ora, a soberania do povo rousseauniana não pode ser legitima, na medida em que ela parte do principio de que o a ordem política, fruto da vontade, configura-se como prerrogativa absoluta, e não como garantia limitada por um espaço que precede, na ordem da sociedade, a importância do âmbito político. Ao ceder todos os direitos individuais à comunidade, o principio da soberania popular leva a uma concepção despótica do poder, já que a vontade geral teria então uma autoridade ilimitada sobre todos os âmbitos da vida humana em sociedade, incluso sobre a existência individual.

> A universalidade dos cidadãos é o soberano, no sentido que nenhum indivíduo, nenhuma facção, nenhuma associação parcial pode se arrogar a soberania, se ela não lhe foi delegada. Mas disso não se segue que a universalidade dos cidadãos, ou aqueles que por eles são investidos da soberania, possam dispor soberanamente da existência dos indivíduos. Existe, ao contrário, uma parte da existência humana que, necessariamente, resta individual e independente, e que está *por direito* fora de qualquer competência social. A soberania não existe que de uma forma limitada e relativa. No momento em que começa a independência e a existência individual, se interrompe a jurisdição da soberania[48]. (Id., 1874: 4)

O problema da soberania popular está no fato de que ela é um princípio de garantia, e não de liberdade. Ela deve limitar-se a legitimar o soberano, ou seja, ela está no problema da origem e da natureza do poder, mas não pode definir o que é legítimo permitir ou proibir, não pode interferir no exercício do poder.

[48] "L'universalité des citoyens est le souverain, dans ce sens, que nul individu, nulle fraction, nulle association partielle ne peut s'arroger la souveraineté, si ele ne lui a pas été déléguée. Mais il ne s'ensuit pas que l'universalité des citoyens, ou ceux qui par ele sont investis de la souveraineté, puissent disposer souverainement de l'existence des individus. Il y a au contraire une partie de l'existence humaine qui, de necessite, reste individuelle et independente, et qui est de droit hors de toute compétence sociale. La souveraineté n'existe que d'une manière limitée et relative. Au point où la commence l'indépendance et l'existence individuelle, s'arrête la juridiction de cette souveraineté."

O princípio da soberania popular rousseauniano defende que o abandono dos direitos individuais em detrimento da comunidade não deve ser objeto de preocupação, na medida em que, enquanto membros simetricamente iguais do corpo político, o direito que emerge da soberania popular não será um fardo a nenhum cidadão. Ou seja, enquanto cidadão, o sujeito do direito não se distinguirá de nenhum outro no que tange ao exercício do poder político. Mas, ressalta Constant, a teoria de Rousseau carece de toda a dimensão prática. O soberano deverá exercitar o poder de maneira prática, e não apenas como poder constituinte e, nessa medida, o poder deverá sair da mão de todos e, inevitavelmente, ser exercido por alguns poucos. É nesse momento que a soberania do povo, ao evoluir do poder constituinte ao poder constituído, se converte em fonte de tirania. Um direito político que não se incorpora a uma instituição real não pode ter realidade prática.

> Mas ele [Rousseau] esquece que todos esses atributos preservadores que ele confere ao ser abstrato chamado soberano, resultam do fato desse ser se compôr de todos os indivíduos sem restrição. Ou, logo que o soberano precise fazer uso da força que ele possui, ou seja, assim que for preciso realizar uma organização prática da autoridade, como o soberano não pode exercê-la por si mesmo, ele a delega, e todos seus atributos desaparecem. A ação que se faz em nome de todos, sendo necessariamente pela vontade ou pela força a disposição de um só ou de alguns, concluímos que se a entregamos a todos não é verdade que não a entregamos a ninguém; ao contrário, a entregamos àqueles que agem em nome de todos. Por conseguinte, ao se entregar inteiro, não estamos numa condição de igualdade para todos, pois alguns se aproveitam exclusivamente do sacrifício do resto; não é verdade que ninguém tenha o interesse de tornar essa condição onerosa para os outros, pois existem alguns associados que estão fora da condição comum. Não é verdade que todos os associados adquiram os mesmos direitos que eles cedem; eles não ganham o equivalente àquilo que perdem, e o resultado do que eles sacrificam é, ou pode ser, o estabelecimento de uma força que retira aquilo que eles são (Id., 1884: 05).

Assim, a soberania popular oferece um instrumento nunca antes encontrado na história humana para o exercício da tirania. Ela pode subsumir a liberdade individual ao poder excessivo e totalizador da vontade geral e, ao mesmo tempo, oferecer um argumento de legitimidade ao arbítrio do poder tirânico, que encontra sua justificativa na legitimação popular. É esse esquema que se reproduzirá na analise de Constant e do liberalismo francês dos séculos XIX e mesmo do século XX sobre o jacobinismo e o período do Terror na Revolução Francesa.

A tirania, portanto, não está relacionada a uma forma específica de governo, mas à natureza da origem da autoridade. É a natureza absoluta do poder que conduz à tirania. Assim, Constant faz da teoria das formas de governo – a clássica tripartição entre monarquia, aristocracia e democracia – uma economia da distribuição mínima da autoridade nas mãos de um, de poucos ou de muitos. Para Constant, “com a palavra *absoluto*, nem a liberdade (...)

nem a felicidade são possíveis sob qualquer instituição. O governo popular não é senão uma tirania convulsiva, e a monarquia um despotismo mais concentrado" (Id.,1997: 316). A distribuição igualitária do poder, mesmo que possível, não garante a liberdade. Se o principio de limitação da autoridade não preceder à constituição das prerrogativas daquele que exerce o poder, nenhuma forma de governo poderá ser exercida de maneira legítima. Assim, se atribui à teoria da legitimidade do poder de Rousseau a responsabilidade pelos efeitos tenebrosos dos abusos perpetrados durante a Revolução por aqueles que tentaram encontrar o meio de dar forma real à soberania do povo. Podemos aqui traçar um paralelo interessante entre os diagnósticos de Constant e do irlandês Edmund Burke. Burke reconhece o movimento de reivindicação da soberania popular da Revolução Francesa e sua defesa dos valores dos "direitos do homem" como uma busca da afirmação da vontade sobre a razão, a lei, os costumes e os sentimentos naturais dos homens. O livre exercício da vontade, mascarado por teorias falsas e "metafísicas" sem qualquer enraizamento na experiência humana, coloca em risco o "general sense of mankind", ou seja, o sentido natural da convivência em sociedade como o compartilhamento de obrigações mútuas(BURKE, 1999: 64). A presença marcante de Burke no liberalismo thermidoriano nos permite perceber semelhanças esclarecedoras[49]. Constant acreditava, como Burke, que a história deveria servir como fonte da compreensão da política. Todavia, há princípios políticos que não se reduzem à determinação da circunstância histórica. Se, para Constant, a liberdade é fruto de um direito fundamental que não pode ser alienado ao Estado, para Burke ela é fruto do processo histórico de constituição dos povos, das garantias e prerrogativas que são depositadas na história pela constituição de uma ordem política orientada pelo princípio da prudência e da virtude pública, cuja obra mais bem acabada é a Revolução de 1688, que estabeleceu as prerrogativas do parlamento diante da coroa.

Toda obra de Constant se consolidará em torno da necessidade de encontrar uma definição de liberdade a partir dos limites da autoridade política. Nesse sentido, ele afasta-se tanto da determinação histórica da liberdade que encontramos em Burke quanto do positivismo extremo da definição de liberdade de Montesquieu. A liberdade não é apenas o exercício daquilo que a lei não proíbe, mas antes aquilo que os indivíduos podem fazer e que

[49] Biancamaria Fontana (1991: 35) aponta uma carta de Constant para Belle de Charrière enviada de Brunswick em 1790, portanto antes de sua chegada a Paris, expondo o projeto de uma obra para refutar as "Reflexões sobre a Revolução em França" de Burke, projeto que não seria sequer iniciado.

a sociedade não tem o direito de proibir. Em outros termos, o espírito positivo de Montesquieu é aqui novamente confrontado – como já havia sido pelos liberais radicais dos primeiros anos da Revolução Francesa - com uma concepção de direito que precede ontologicamente à lei. Independente da forma de governo, a autoridade deve estar circunscrita pelos mesmos limites, que são dados por tal direito. Sem utilizar o aparato instrumental do argumento jusnaturalista, Constant ainda assim fala em um direito que precede à constituição do poder (Id.,1997: 336). Ora, mas qual a natureza desse direito? O Que legitima a existência de um direito que, resguardado da possibilidade do abuso do poder do Estado, deve fundamentar a constituição de uma ordem política legítima?

3.3 **A inevitável liberdade dos modernos**

Constant compartilhava com a imaginação do final do século XVIII uma crença profunda na história como fonte da compreensão política. Ele irá formular uma interpretação do desenvolvimento da sociedade a partir da visão de como a sociedade comercial produziu transformações profundas nos Estados europeus. Na obra de Constant, o liberalismo encontra-se com uma teoria do desenvolvimento histórico da civilização europeia que redundará na necessidade inexorável da liberdade pública e do regime representativo. A obra política do Thermidor – especialmente a de Constant – marca o rompimento definitivo do argumento liberal com a tradição jusnaturalista e o retorno da história como instrumento de compreensão da política, porém não mais como simples instrumento comparativo, mais como teoria geral do progresso e do desenvolvimento da sociedade e do Estado. Como veremos, a teoria da história de Constant se apropriará fundamentalmente de três elementos: o diagnóstico, devido fundamentalmente à tradição do iluminismo escocês, de que o desenvolvimento da civilização comercial redunda em modificações nos Estados europeus; a crítica, tributaria fundamentalmente de Staël, de que a república democrática pode representar uma corrupção da compreensão de liberdade e de bem publico; e, por fim, o conceito de "perfectibilité" que dá o conteúdo moral à potência do desenvolvimento histórico.

Em um fragmento incompleto de um ensaio recolhido dos manuscritos de Constant por Biancamaria Fontana (1991: 40), datado provavelmente do início do Consulado e intitulado "Do momento atual e do destino da espécie humana, ou história abreviada da igualdade" (*Du Moment actuel et de la destinée de l'espèce humaine, ou histoire abrégée de*

*l'égalit*e), ele esboça o que seria uma teoria histórica das transformações da sociedade civil em direção à igualdade. Ele parte do mesmo principio de Rousseau, ao reconhecer que o salto do homem selvagem na sociedade civilizada trouxe consigo um aumento da desigualdade de condições numa mesma comunidade. Todavia, a existência de adversidades e conflitos sociais levaram a sociedade em direção à superação progressiva dessa condição corrompida original. Fontana cita quadro estágios da "revolução" da igualdade que percorrem a teoria de Constant: o fim da teocracia, o fim da escravidão, o fim do feudalismo e, por último, o fim do privilégio aristocrático que estava sendo operado pela Revolução Francesa. Cada estágio desse processo contribuiu significativamente para diminuir as desigualdades e pavimentar o caminho para a restauração de uma possível igualdade natural. "Perfectibilidade, ou a tendência em direção ao aperfeiçoamento, é a gradual realização do que ele descreveu como sendo a mais poderosa das paixões ou sentimentos humanos: a aspiração em direção à igualdade e à justiça" (FONTANA, 1991: 41). Constant não desenvolveria uma teoria mais complexa dos quatro estágios apresentados nesse esboço em trabalhos futuros. Porém, somos apresentados aqui à idéia básica que marcaria sua obra especialmente a partir do fim da Revolução: o desenvolvimento do comercio, da propriedade, da divisão do trabalho e, especialmente, da divisão da riqueza resultam no aumento da demanda por reconhecimento social e participação política. A obra de Constant voltar-se-a para a compreensão, a partir de um diagnóstico sobre o desenvolvimento da civilização na Europa, das consequências políticas desse processo e da formulação de instrumentos que adequem as instituições políticas ao patamar da sociedade civil.

O conceito de "perfectibilidade" tornou-se então uma constante na obra de Constant. Segundo Gauchet (1997: 846), os primeiros esboços para desenvolver uma teoria da perfectibilidade começam em 1805, quando Constant fora convidado a cooperar para a *Bibliothèque Germanique*, conjunto de publicações sobre autores alemães, com um trabalho sobre Herder. Em um dos manuscritos ele cita expressamente Staël como uma de suas precursoras no desenvolvimento de um sistema de explicação da perfectibilidade humana. Além dela e do próprio Herder, aparecem os nomes de Kant, Turgot, Condorcet, Ferguson, Price e alguns outros, sem que, no entanto, o cunhador do neologismo, Rousseau, fosse citado. O texto completo só viria a luz 24 anos depois, na publicação das "Miscelâneas de Literatura e de Política" (*Mélanges de Littérature et de Politique)*, sob o título "Da perfectibilidade da espécie humana" (*De la Perfectibilité de l'espèce humaine)*. No mesmo volume, o ensaio "Sobre M. Dunoyer e algumas de suas obras" (*De M. Dunoyer et de*

quelques-uns de ses ouvrages), complementa o que poderíamos chamar de uma "teoria da perfectibilidade" de Constant através da resposta a alguns de seus críticos.

O sistema da perfectibilidade é, segundo Constant, a garantia infalível contra a destruição completa da experiência e do sucesso da civilização. Todos os elementos corrompedores das civilizações – uma religião nova, um desastre natural, uma invasão bárbara – não são mais um motor do declínio, mas são transformados em elevação do enriquecimento, da experiência moral e do esclarecimento para os homens (Id., 1997: 700). O modelo de ascensão e queda dos povos e civilizações que orientava o método histórico até o século XVIII – e que não deixará de fazer sentido numa historiografia conservadora mesmo posteriormente – é substituído na lógica historicista de Constant por um modelo cuja potência cumulativa da humanidade para a perfectibilidade indefinida e ilimitada se transforma em ato como progresso da história. Assim, as conquistas da civilização se apropriam dos elementos corruptores para eliminar sua potência de decadência e transformá-los em progresso: o perigo do surgimento de novas religiões é superado pela liberdade religiosa e pelo fim das teocracias; a existência dos bárbaros é eliminada pelo progresso dos costumes e das luzes e as catástrofes naturais são evitadas pelo progresso da ciência e da técnica e o avanço do controle do homem sobre a natureza (Id., 1997: 712).

A ambição de Constant é descobrir a lei da natureza dos homens que os tornam perfectíveis, sondar a natureza, as causas, os limites e os obstáculos dessa potência que permite que nenhuma experiência humana na terra seja desperdiçada e que haja um laço eterno entre todos os homens de todos os tempos. A existência da lei da perfectibilidade humana torna supérflua qualquer teoria sensualista ou materialista do conhecimento. Se fosse o homem governado pelos sentidos, não haveria possibilidade de um acúmulo de experiências para além da existência individual. São as idéias - ou seja, impressões transmitidas pelos sentidos, mas conservadas pela linguagem – que permitem a permanência, o acúmulo e a reprodução das experiências humanas. "Se o homem se governa pelas idéias, seu aperfeiçoamento está assegurado. Mesmo que sejam falsas, as idéias portam um gérmen de combinações sempre novas, de retificações mais ou menos adequadas, mas infalíveis e de *progressão* ininterrupta" (Id., 1997: 704). Fundado em uma teoria idealista do conhecimento, o argumento de Constant mostra um esforço para interpretar a perfectibilidade como uma

potência natural ao homem. "Se o império recai sobre as sensações, a espécie humana será estacionária; se o império recai sobre as idéias, ela será *progressiva*" (Id., 1997:705).

A teoria da perfectibilidade inverte os polos das teorias da civilização que vigoravam até então, especialmente nos séculos XVII e XVIII[50]. A civilização não é o simples processo de submissão dos sentidos a um éthos adequado à elevação moral e dos costumes do tempo; mas antes uma capacidade própria do homem que precisa ser transformada em ato e desenvolvida pelo exercício da razão. "Não se trata de criar no homem uma força estrangeira, mas desenvolver e expandir uma força que lhe é própria" (Id., 1997: 706). Até mesmo as paixões humanas podem se converter em instrumentos de aperfeiçoamento, como elemento impulsionador e estimulante dos homens, se estiverem a serviço da retidão e do objetivo espiritual que animam a ação humana comandada pela potência da perfectibilidade. A teoria da perfectibilidade também implica numa concepção não-utilitarista e mesmo romântica da ação humana. Ela é orientada por uma vontade que submete sua natureza física e, portanto, sacrifica o prazer atual pela idéia futura (Id.,1997:.720). O conceito de "sacrifício" (sacrifice) que reaparece reiteradamente no texto, dá conta dessa concepção de uma superação do sensualismo pelo desejo futuro de realização e independência moral.

Em *De M. Dunoyer et de quelques-uns de ses ouvrages*, Constant pretende refutar as acusações de Charles Dunoyer – companheiro de Charles Comte na direção do periódico *Le Censeur* e um dos precursores do positivismo e do industrialismo – que atribuía a autores como Rousseau, Chateaubriand e a ele próprio a idéia de que o progresso excessivo da civilização poderia levar à degradação do homem. Constant reitera o argumento já exposto anteriormente, afirmando que, por mais que a humanidade possa se degradar por algumas gerações por circunstancias contingentes, a marcha do aperfeiçoamento é sempre acumulativa (Id., 1997: 658). A referência a Kant é evidente. O homem foi criado para instruir-se e esclarecer-se, e a civilização condensa esse destino da espécie humana. Seus inconvenientes são temporários e uma etapa posterior do processo civilizatório suprirá o mal que uma civilização imperfeita produziu. A existência dos bárbaros tem, na verdade, um efeito positivo para a civilização, na medida em que o conflito entre os dois oferece a possibilidade do colocar a nu o "despotismo interior" (despotisme interieur) dos homens e submetê-lo à

[50] Muito esclarecedores sobre o conceito de civilização na filosofia do século XVIII são os ensaios sobre Voltaire, Rousseau e Montesquieu reunidos em STAROBISNKI, Jean. *As Máscaras da Civilização*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001. Sobre os aspectos culturais da submissão e adestramento dos sentidos pela civilização, ver ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. 2vols. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

expansão das luzes (Id., 1997: 662). Enquanto Dunoyer percebe na sociedade industrializada uma etapa do desenvolvimento da civilização em que o homem alcança o seu máximo de liberdade em uma sociedade estável e regrada por relações sociais legais e impessoais, Constant o acusa de confundir os meios com o objetivo da civilização. É verdade que a civilização tende à estabilidade, e a boa ordem é indispensável ao progresso das sociedades; porém, "se para obtê-la sacrificamos todas as emoções generosas, reduzimos o homem a um estado semelhante ao de certos animais indsutriosos, cujas colmeias ordeiras e tocas artisticamente construídas não podem ser o belo ideal da espécie humana" (Id., 1997: 659). Constant reage ao materialismo positivista de Dunoyer, atribuindo a ele uma concepção utilitarista do desenvolvimento da civilização, cujo objetivo é alcançar um estado da sociedade em que o interesse vigore livremente.

A marcha do aperfeiçoamento é inexorável e irretornável. Constant nos lembra que a escravidão, que pareceria normal aos olhos de um homem da antiguidade como Aristóteles, jamais fora reestabelecida, pois representou uma evolução moral para o homem. Mesmo a força do interesse pessoal não pode reclamar a restauração de algo que a marcha do espírito humano relegou à dimensão do erro e do absurdo.

> Assim, as convulsões da revolução francesa transformaram as idéias e corromperam os homens; mas da mesma forma que essas convulsões foram apaziguadas, os homens retornaram às idéias sobre a moral que eles professavam imediatamente antes das agitações que os confundiram; de tal forma que podemos dizer que os excessos da revolução perverteram os indivíduos, mas não substituíram o sistema de moral existente por um outro menos perfeito; isso é o suficiente para provar e demonstrar que a espécie humana não se deteriora (Id., 1997: 711).

O argumento aqui nos remete àquele exposto em "*Des réactions politiques"* que, como vimos, apresenta a Revolução através de um movimento em direção à transformação que se torna inevitável diante da inadequação das idéias e das instituições. A interrupção jacobina, o risco da reação absolutista e o bonapartismo foram um interregno arbitrário e despótico que não conseguiram interromper o avanço do movimento em direção à igualdade e à liberdade. A obra de destruição dos privilégios e de superação das instituições absolutistas não foi interrompida. O laço que une os monarquistas constitucionais e os republicanos moderados dos primeiros anos da Revolução com aqueles que assumiram o poder durante o Thermidor e que consolidaram as instituições constitucionais com a Restauração é mais uma vez reafirmado pela tradição liberal.

A destruição dos privilégios da nobreza por obra de revolução é a quarta das quatro grandes revoluções que marcam a história da humanidade, segundo o ensaio "Do

desenvolvimento progressivo das idéias religiosas" (*Du Developpement Progressif des Idées Religieuses*), publicado no mesmo volume que os dois ensaios acima citados. As três etapas anteriores são a destruição da Teocracia pelo desenvolvimento das instituições republicanas; a superação da escravidão pela ascensão do cristianismo e pelas invasões bárbaras; a destruição do feudalismo pela expansão do contato entre os povos através dos canais abertos pelas cruzadas. Cada um desses quatro movimentos históricos contribuiu para o reestabelecimento da "igualdade natural" (égalité naturelle), pois "a perfectibilidade da espécie humana não é outra coisa que a tendência em direção à igualdade" (Id., 1997: 714). A igualdade está em conformidade com a verdade e, portanto, com a justiça. A verdade da natureza humana é que os homens nascem como iguais e que não se deve fazer aos outros aquilo que não se quer sofrer. A desigualdade é o que constitui toda injustiça da história humana.

É assim que o aperfeiçoamento depende do sacrifício da contingência em favor de uma conquista futura. O caráter útil das instituições é transitório, na medida em que o progresso das luzes desvela a verdade de forma lenta e gradual, "pois se a felicidade é o objetivo imediato e o aperfeiçoamento o objetivo distante, as luzes são o meio; e quanto mais adquirimos os meios para alcançar o objetivo, mais nos aproximamos dele"(Id.,1997: 716). A adequação das instituições à conquista dessa verdade gradual é o que legitima a existência das revoluções. Por isso as revoluções feitas em nome do bem da humanidade tendem sempre a períodos de extrema crueldade, pois "quanto mais a coisa a destruir é perniciosa, mais o mal da revolução é cruel" (Id.,1997: 717). A dimensão do sacrifício é igualmente importante em Staël, especialmente em "Sobre a Alemanha" (*D'Allemagne),* onde o sentimento natural e desinteressado é mais uma vez relacionado ao desenvolvimento da perfectibilidade, na medida em que ele não tende apenas à simples conservação do indivíduo, mas se dirige à virtude pública. "O destino do homem na terra não é a felicidade, mas o aperfeiçoamento. Em vão se diz que o aperfeiçoamento é a felicidade; nós sentimos claramente a diferença que existe entre o gozo e o sacrifício"; e completa, mais adiante, "dizem muito que a natureza humana tende à felicidade, é nela que está seu instinto involuntário; mas seu instinto refletido está na virtude" (STAËL, 1858, T.III: 430). Porém, Staël critica mais adiante, no capitulo intitulado "de la morale fondée sur l'intérêt national", o sacrifício em nome do interesse público. Para ela, o sacrifício exigido pelos revolucionários e pelo Império em nome da pátria não pode ser legitimo se não for um ato de reflexão e consciência moral dos homens. A questão da consciência religiosa reaparece, mais uma vez, confundida com o objeto moral que deve se superpor às demandas da política.

> É certamente em beneficio dessa vida (...) que a consciência e a religião nos foram dadas. Em razão dos possessores do livre arbítrio escolherem o que é justo é que se sacrifica o aprazível; preferem o futuro ao presente, o invisível ao visivel, a dignidade da espécie humana à conservação dos individuos (Id.,1858, T.III: 424).

O argumento decorrente daí se caracteriza mais uma vez pelo apelo à responsabilidade de julgamento dos homens numa sociedade livre. Os indivíduos são virtuosos quando sacrificam seu interesse particular em beneficio do interesse geral. Se a moral dos homens não estiver fundada sobre o bem público, ela poderá conduzi-los ao crime e ao despotismo. Se não existe uma moral verdadeira e todos os princípios são absolutos, então não restará senão "a prudência e a hipocrisia" (Id., 1858, T.III: 424). O aperfeiçoamento não constitui, portanto, somente o desenvolvimento da capacidade de perfectibilidade da razão, a religião também exerce um papel essencial nessa filosofia do progresso e do conhecimento humano.

O fim da revolução marca o começo de uma época nova, aquela que Constant chama de época das "convenções legais" (conventions légales). As convenções são um tipo de razão comum, algo mais razoável que a força e menos abstrato que a razão,

> o produto médio de todas as razões individuais, mais imperfeita que a razão de alguns, mais perfeita que a de muitos outros, e que compensa a desvantagem de submeter espíritos esclarescidos a erros eventuais com a vantagem de elevar espíritos grosseiros a verdades que são ainda incapazes de compreender.(...)Em se tratando de convenções legais, é preciso compreender que elas não são coisas naturais ou imutáveis, mas coisas factuais, suscetíveis de mudança, criadas para substituir verdades ainda desconhecidas, para suprir necessidades momentâneas e, por consequência, para serem emendadas, aperfeiçoadas, e mesmo limitadas, na medida em que a verdade se desdobra ou que as necessidades se modifiquem (CONSTANT, 1997: 718-719).

Ora, podemos inferir do argumento de Constant que as convenções legais são os desdobramentos da opinião pública no exercício do poder e da legislação. Elas fazem parte de uma razão média, ao abrigo do arbítrio e da influência de um legislador rousseauniano – aquele dotado de uma missão providencial com atributos superiores à média dos homens. O desvelamento progressivo da verdade que está em processo através do aperfeiçoamento do homem é traduzido em termos práticos através de uma razão transitória que reconhece seu caráter artificial e limitado, mas ainda assim público e democrático. Constant reforça que as convenções sempre existiram, mas fundadas no preconceito e no arbítrio, enquanto as convenções legais são fundadas no primado da lei, da igualdade e do regime constitucional, onde o homem "não precisa consultar nada além de si mesmo" (Id., 1997: 719). Dessa forma, Constant insere o problema da opinião pública no continuo de sua teoria do conhecimento, que é também uma teoria da história e da ação humana. A gênese da modernidade política

implica, portanto, não só no reconhecimento da polissemia de opiniões, mas na transitoriedade da ação e da decisão política, na medida em que ela não é mais que o desdobramento contingencial de uma verdade paulatinamente revelada no curso do aperfeiçoamento humano.

A idéia de que o progresso da razão e das luzes é fruto de uma etapa específica que a civilização europeia alcançou durante especialmente o século XVIII aparece muito claramente nos comentários de Constant sobre a obra do jurista italiano Gaetano Filangieri[51]. Nela encontraremos a crítica à tentativa dos filósofos iluministas em produzir reformas através da conquista dos espíritos e da autoridade. Constant afirma que os projetos iluministas de mudança da ordem social confiaram na possibilidade de transformar a autoridade do poder absoluto num agente da liberdade e da igualdade através da ilustração da aristocracia e dos governantes, "mas novatos na ciência, eles pensaram que um uso diferente desta mesma autoridade faria tanto bem quanto seu uso vicioso causou o mal" (Id., 1822, I: 13). Porém, é a própria natureza centralizadora do poder absoluto que impedia o progresso das luzes. "Eles não perceberam que o vício estava em sua intervenção mesma e que, longe de demandar que ela agisse de outra forma, deveriam demandar que ela não agisse de forma alguma" (Id., 1822, I: 13). O progresso da razão não reside numa casta ou na possibilidade do absolutismo ilustrado, mas na existência de uma massa de homens dotados de direitos fundamentais e admitidos na participação dos assuntos públicos.

> O que caracteriza os amigos do poder é sua confiança em certas classes e em certos homens. São atribuídos a eles certos direitos inatos e luzes privilegiadas. Em consequência, eles se submetem pouco às instituições, e eles não as invoca senão como defesa, quando temem que a autoridade concentrada na mão de alguns não lhes seja favorável. Aqueles que, ao contrário, pensam que a opinião deve ser obedecida, que os governos devem não ser mais que interpretes, e que sua missão é progredir, é preciso que se constitua uma nova instituição para garantir o lugar a cada passo do aperfeiçoamento conquistado pela humanidade. Não se quer, na verdade, que essas instituições sejam imutáveis; o que se quer é que a opinião, cuja força progressiva constitui novas instituições, possa interferir e aperfeiçoá-las ainda mais. Mas, na medida em que não se reconhece no poder a ciência e a superioridade de luzes, não se confia nada nele, e se recorre às instituições para registrar e proteger os progressos feitos quase sempre a despeito dos esforços do poder para retardá-los (Id., 1822, T.II: 288-289).

[51] A obra em questão é o "*Commentaires sur l'ouvrage de Filangeri*" – doravante chamada apenas de "*Commentaires*" publicada em dois volumes no ano de 1822.

Não é, portanto, da autoridade constituída que o progresso deve partir, mas da opinião que nasce no povo por meio da garantia da liberdade e, por via do governo representativo, se encarna no governo e nas instituições.

> Podemos contar poucos escritores no século passado que não caíram nesse equívoco. Turgot, Mirabeau e Condorcet em França, Dohm e Mauvillon na Alemanha, Thomas Payne e Bentham na Inglaterra, Franklin na América; essa é quase toda a lista daqueles que, para todo progresso e para todas as necessidades, para toda prosperidade de todos os Estados e para o sucesso de toda especulação, pela equidade da produção e pelo equilíbrio, seria preciso se remeter à liberdade, ao interesse individual, à atividade que inspira os homens ao exercício de suas próprias faculdades e à ausência de qualquer entrave. Os outros preferiram a proteção à independência, o encorajamento às garantias, os grandes feitos à neutralidade (Id., 1822, T.I: 14).

Constant completa o argumento afirmando que a escola dos economistas conseguiu compreender o sentido do processo de mudança em curso no século XVIII, expressado em seu célebre mantra "laissez faire, laissez passer" (Id., 1822, I: 14). Porém, mesmo tendo acertado no diagnóstico, os economistas se equivocaram ao confiar ainda nos incentivos da autoridade às atividades econômicas fadadas ao fracasso, como os incentivos excessivos à agricultura para salvar a classe aristocrática que estava ligada a ela.

É o advento de um mundo polissêmico, no qual a igualdade e a liberdade tornam-se valores inexpugnáveis, que permite ao homem a realização de sua perfecibilidade indefinida. Ou seja, ela elimina a possibilidade da decadência devido à sua capacidade de incorporar os elementos estranhos à matriz civilizacional em questão, incorporando-os em direção ao progresso e eliminando os elementos reacionários e totalizadores. A liberdade dos antigos e dos modernos pode ser lida como a diferença entre um modelo civilizacional em que a religião impunha a submissão incontexte dos indivíduos à existência de um conjunto de valores absolutos expressos na praça pública e um modelo em que a dimensão da vida privada e, portanto, da religião não como uma cosmovisão totalizante da sociedade, mas como um problema de consciência, torna-se o valor absoluto. Teoria protestante da história, o modelo liberal do progresso está dado na teoria de Constant. Não há como separarmos o nascimento de uma sociedade liberal – aquela no qual governam os valores da igualdade formal, do fim dos privilégios, da liberdade pública, do governo representativo, da liberdade de imprensa, etc – de uma teoria sobre o progresso da civilização. A prevalência da sociedade civil sobre a autoridade é a premência do império da opinião – e, portanto, da relativização da existência de uma verdade absoluta disputada pela política– contra o segredo e a razão de estado.

3.4 **A liberdade dos antigos e dos modernos**

A modernidade política no texto de Constant está fundamentalmente ligada à capacidade da estrutura jurídico-política de um Estado em fazer vingar em seu seio a existência de uma liberdade entendida como "o direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser impedido, nem detido, nem condenado à morte, nem maltradado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos" (Id., 1997: 592). A liberdade moderna aparece então como uma ampla incorporação de liberdade civil acompanhada da liberdade política. Não atoa a passagem citada inicia-se com as garantias de liberdade judiciária, que representa menos uma faculdade da liberdade e mais um mecanismo legal de proteção contra a possibilidade do uso ilegítimo do poder coercitivo do Estado. Não será redundante relembrarmos que a suspensão da constituição e o governo de exceção dos jacobinos está justificado pelo argumento da necessidade de salvar a França dos "ennemies du peuple". Em todo caso, a liberdade para Constant está sempre em relação com a capacidade de autodeterminação do indivíduo, ou seja, ao impedimento de que o poder do Estado possa criar obstáculos e limites à liberdade civil.

A Liberdade antiga na interpretação de Constant, por outro lado, é uma liberdade completamente política. Ela submete à chancela da comunidade, reunida como um corpo soberano e inapelável, todos os aspectos da vida em sociedade. "Mesmo nas coisas que nos parecem as mais fúteis, a autoridade do corpo social se interpoe e gera a vontade dos indivíduos" (Id., 1997: 594). Assim, a autoridade social está submetida a uma poder soberano que contém a esfera da vida privada ou, como descreve Constant, "o indivíduo, soberano habitual nos negócios públicos, é escravo em todas as relações privadas" (Id.,1997: 595). Em suma, podemos dizer que a liberdade dos antigos para Constant consiste em executar coletivamente e sem intermediários a responsabilidade daquilo que o regime representativo atribui às instituições do Estado.

Em que medida a *vontade arbitrária* se distingue da *vontade geral*, criadora da ordem política legítima? Constant inverte a fórmula rousseauniana ao afirmar que, nas republicas antigas, é a autoridade do corpo social que gera a vontade dos indivíduos. O que está em jogo aqui não é a faculdade demiúrgica e criadora da vontade geral, como aparece em Rousseau, mas a existência de uma autoridade social que precede e dá forma à capacidade constituinte da ação humana. As razões para a existência dessa autoridade são de ordem sociológica, cultural, econômica e até mesmo geográfica. A segurança e a prosperidade das repúblicas

antigas está em relação constante com o tema da guerra. Assim, diante da eminencia de um conflito que colocaria em jogo a liberdade e a propriedade dos cidadãos de uma república, não havia espaço para a existência de demandas individuais que pudessem se sobrepor à necessidade imperiosa de preparar-se para a luta (Id.,1997: 602). De maneira diversa, o progresso cultural do mundo moderno transformou o espírito das nações, adocicando a guerra para abrir caminho para o comércio. O comércio também substitui a guerra como forma de conquista da riqueza. Nas palavras do próprio Constant:

> Todos compravam sua segurança, sua independência, sua existência inteira, com o preço da guerra. Ela era o interesse constante, a ocupação quase habitual dos Estados livres da antiguidade. Enfim, como consequência necessária dessa maneira de ser, todos esses estados tinham escravos(...). A guerra é o impulso e o comércio é o cálculo. Por isso mesmo, deveria vir uma era em que o comércio substituísse a guerra. Nós chegamos a essa época[52] (Id., 1997: 596-597).

Assim, a diferença entre a liberdade política dos antigos e dos modernos está acompanhada de uma série de considerações determinantes que extrapolam o limite estreito das formas políticas. O fim da escravidão e a obrigatoriedade quase generalizada de que os homens se ocupem de um trabalho impedem que o cidadão dedique uma grande parte de seu tempo aos assuntos da administração pública. Ao mesmo tempo, a extensão dos Estados modernos reduz a influência que os indivíduos possuem na administração do governo. Nos *"Commentaires",* Constant observa, de forma muito semelhante a Staël, que "o sistema guerreiro está em contradição com o estado atual da espécie humana. A época do comércio chegou e, quanto mais a tendência comercial domina, menos a tendência guerreira é necessária" (Id., 1822, II: 22). Esse conjunto de fatores deslocou o centro de satisfação do exercício da vida ativa da política para o comércio, transformando o *homo economicus* no agente por excelência da sociedade moderna. Portanto, enquanto no mundo antigo o exercício coletivo e direto do poder estava condicionado por uma estrutura sociológica e cultural, a tentativa de mimetizar algo semelhante a essa força política coletiva no mundo moderno não poderia resultar senão na tirania igualitária e moralista dos jacobinos (Id., 1997: 615).

[52] Tous achetaient leur sûreté, leur indépendance, leur existence entière, au prix de la guerre. Elle était l'intérêt constant, l'occupation presque habituelle des États libres de l'antiquité. Enfin, et par um resultat nécessaire de cette manière d'être, tous ces États avaient des esclaves. (...)La guerre est l'impulsion, le commerce est le calcul. Mais par là même il doit venir une époque où le commerce remplace la guerre. Nous sommes arrivés à cette époque.

Mas a liberdade como independência é condição e se segue da liberdade como participação no poder. Após demonstrar que a liberdade do mundo moderno é a liberdade do individuo, Constant desenvolve o argumento no sentido de sustentar a liberdade política, compreendida em sua forma moderna, a do governo representativo. A liberdade política aparece a princípio no Discurso como indispensável à garantia da liberdade individual, pois permite ao cidadão controlar e limitar o uso do poder do Estado. Sem a liberdade política, a liberdade civil estaria em risco. Constant chama atenção para o risco que a absorção do indivíduo na esfera da vida privada o faça renunciar ao direito de participar do poder político. Ainda assim, a preocupação com o esvaziamento da esfera pública não tem senão um sentido instrumental, não serve senão como salvaguarda contra o risco de intervenção arbitrária na esfera privada. Portanto, os homens devem se manter atentos à esfera pública, na medida em que ela é condição para que o livre exercício da esfera privada não sofra interferência do poder do Estado.

Ora, chegamos aqui num dos problemas fundamentais da interpretação do Discurso de Constant. O argumento nos permitiu inferir até aqui que a superioridade da esfera privada - fruto do progresso moral, econômico e social da Europa – transformou a liberdade política apenas num instrumento, ainda que fundamental, para a consecução da liberdade moderna. É essa leitura que encontramos em interpretes clássicos para justificar a leitura de Constant como o autor paradigmático do liberalismo moderno, individualista e centrado no predomínio do econômico. Porém, o que aparece nas páginas finais do discurso pode nos levar a um impasse quanto à avaliação da natureza do argumento de Constant. A diferença que Constant faz entre o mundo moderno e o antigo não visa apenas reduzir a dimensão do político a uma condição instrumental, mas sim chamar a atenção para o peso maior que a dimensão da sociedade exerce na determinação dos limites do exercício do poder. O que há de novo na modernidade não são as formas que a liberdade política assume, – o direito de deliberar sobre os próprios interesses, de ser parte ativa na decisão do corpo social, de resistir às leis às quais não se consentiu – mas antes o fato de que o progresso da civilização europeia implica uma série de novas obrigações aos governos. O poder político, portanto, está limitado em seu exercício por uma estado social totalmente redimensionado.

Se retomarmos rapidamente os desdobramentos do debate francês sobre o conceito de "état social"[53], podemos lançar mais luz sobre o sentido do argumento de Constant. De forma resumida, Guizot caracteriza o desenvolvimento da civilização na Europa, desde as invasões bárbaras até a França revolucionária, como a paulatina transformação das relações entre o exercício da autoridade e do poder pelo Estado e a sociedade, o que ele chama de "état social". O "état social" pode ser entendido como o eixo onde se encontram as forças exercidas pelo Estado e pela sociedade. Pierre Rosanvallon nos lembra que "se os doutrinários operam uma distinção fundamental entre a ordem social e a ordem política(...), não é tanto na perspectiva de uma oposição entre a sociedade civil e a sociedade política [como na perspectiva Hegeliana], mas sim com o objetivo de repensar a noção mesma de sociedade política" (ROSANVALLON, 1995: 48). Ora, o que define o desenvolvimento da civilização moderna é justamente o peso maior que a balança do "état social" depositará sobre o lado da sociedade, sobre a dimensão para além da força coercitiva do Estado e que, ao longo do desenvolvimento da civilização, exerce cada vez mais limitações e influência sobre ele. Nas palavras do próprio Guizot, "a sociedade não governada, a sociedade que subsiste pelo livre desenvolvimento da inteligência e da vontade humana, se estende sempre na medida em que o homem se aperfeiçoa. Ela torna-se cada vez mais o fundo do estado social." (GUIZOT Apud ROSANVALLON, 1995: 47). O exercício do poder ou, em outras palavras, a constituição de um governo, está na modernidade cada vez mais condicionado pela existência de determinantes que fogem da esfera de decisão do Estado. Em outras palavras, "a opinião se separa do poder; e o poder, repousando na opinião, lembra um corpo atingido por um raio que, ao contato com o ar, se reduz a poeira" (CONSTANT, 1882: 31).

Assim, o argumento de Constant está na origem de toda uma tradição do liberalismo francês da primeira metade do século XIX, que aponta uma nova caracterização das relações de poder entre estado e sociedade que é fruto da evolução histórica da civilização europeia. O que está em jogo aqui é uma mudança no conjunto das relações de força da ordem social resultado do progresso em direção ao aperfeiçoamento da sociedade. Nas palavras de Constant,

---

[53] Para algumas referências importantes sobre o conceito de "état social" no debate do liberalismo francês, ver: Pozzi, Regina. *Patologie della Política. Crisi e Critica della Democrazia tra Ottocento e Novecento*. Roma: Donzeli Editore, 2003. Jaume, L. *Tocqueville. Les Sources Aristocratiques de la Liberté*. Paris: Fayard, 2008. Rosanvallon, P. *Le Moment Guizot.* Paris: Éditions Gallimard, 1985.

> De todo modo, Senhores, é verdade que o único objetivo da espécie humana é a felicidade, de qualquer gênero que ela possa ser? Nesse caso, nossa carreira seria bem estreita, e nosso destino bem pouco relevante. Nenhum de nós pode descer, limitar suas faculdades morais, rebaixar seus desejos, abjurar da ação, da gloria, das emoções generosas e profundas, se embrutecer e ainda assim ser feliz. Não, Senhores, eu testemunho em favor desta parte nobre da nossa natureza, desta nobre inquietação que nos persegue e que nos tormenta, este ardor de estender nossas luzes e de desenvolver nossas faculdades: não é apenas à felicidade, mas ao aperfeiçoamento que nosso destino nos chama; e a liberdade política é o meio mais poderoso, o mais enérgico de aperfeiçoamento que o Céu nos deu[54] (Id., 1997: 617).

O Discurso sobre a liberdade dos antigos e dos modernos apresenta não só uma diferença no conteúdo dessa liberdade – que, como já vimos, modifica-se com o maior peso do âmbito da vida civil em detrimento do Estado -, mas também uma diferença histórica que impõe limite às condições de possibilidade da existência de determinadas formas políticas. Em outras palavras, a análise de Constant parte do principio de que existe um abismo intransponível que separa a liberdade clássica da moderna, exposta de maneira evidente pelo argumento que refuta a possibilidade da existência da liberdade antiga nos moldes de uma democracia que apela ao governo direto e à soberania do povo. Como já dissemos anteriormente, o republicanismo democrático rousseauniano-jacobino, travestido com as vestes virtuosas da antiguidade, não representa para ele senão a usurpação do poder social legitimo, que deve assumir na modernidade a feição de uma garantia que o poder deve oferecer à sociedade, e não a de prerrogativa absoluta de autoridade.

O afastamento de Benjamin Constant da tradição filosófica do jusnaturalismo dos séculos XVII e XVIII se mostra muito claramente na crítica às formulações sobre a gênese filosófica da sociedade. A tentativa de remontar às origens de um estado primitivo do homem é, segundo Constant, uma característica do erro filosófico do século precedente. No *Commentaire*, ele afirma que:

> Devemos ser gratos a Filangeri por ter descartado de seus estudos as questões relativas ao estado primitivo do homem. Os escritores do século XVIII colocaram essas questões na moda, mas elas são ao mesmo tempo insolúveis e inúteis. Há nas

[54] "D'ailleurs, Messieurs, est-il donc si vrai que le bonheur de quelque genre qu'il puisse être soit le but unique de l'espèce humaine? Em c ecas, notre carrière serait bien étroite, et notre destination bien peu relevée. Il n'est pas um de nous qui, s'il voulait descendre, restreindre ses facultes Morales, rabaisser ses désirs, abjurer l'activité, la gloire, les émotions généreuses et profondes, ne pût s'abrutir et être heureux. Non, Messieurs, j'em ateste cette partie meilleure de notre nature, cette noble inquietude qui nous poursuit et qui nous tourmente, cette ardeur d'étendre nos lumières et de développer nos facultes: ce n'est pas au bonheur seul, c'est au perfectionnement que notre destin nous appelle; et la liberte politique est le plus puissant, le plus énergique moyen de perfectionnement que le Ciel nous ait donné."

> histórias de todas as origens alguns fatos primordiais cuja causa não podemos procurar, apenas aceitar sua existência (Constant, 1822, I: 46).

O retorno às origens é impossível; não é possível partir do princípio de um homem fora da sociedade e, portanto, a existência do homem em sociedade deve ser tomada como um fato. O estudo da política deve se fundamentar na sucessão histórica das gerações. O mesmo argumento aparece em Staël, ao classificar a busca por um principio fundacional da sociedade como "romances metafísicos" (STAËL, 1906: 193), recaindo mais uma vez sobre o conceito de perfectibilidade a "certeza" do que podemos conhecer efetivamente do processo histórico. Mas o que ressalta do argumento de Constant sobre a idéia do estado primitivo é a crítica a uma concepção de que a adesão do homem à sociedade seja fruto de um calculo racional com relação às vantagens que a formação do contrato e a constituição da ordem possam oferecer à maximização de seus interesses. "O homem é sociável porque é homem, assim como o lobo é insociável porque é lobo. Muitos gostariam de se perguntar por que o primeiro caminha sobre duas pernas e o segundo sobre quatro" (CONSTANT, 1822, I: 47). O objetivo da sociedade não pode ser dado, portanto, pelo seu momento fundacional, mas sim pela compreensão do sentido e os desdobramentos que a história dos costumes e das luzes produz. O objetivo da sociedade moderna é, portanto, a "conservação" (conservation) e a "tranquilidade" (tranquilité), e é afim de oferecer garantias ao gozo delas que a legislação deve se constituir (Id., 1822, I: 48).

4 RENÉ DE CHATEAUBRIAND E A BUSCA POR UM MODELO PARA A HISTÓRIA DAS REVOLUÇÕES

4.1 A conversão de um rousseauniano católico ao liberalismo

Ao partir para a América em 1791, François-René, Visconde de Chateaubriand, seguia os conselhos do velho Guilhaume de Malesherbes, que havia tomado o jovem Chateaubriand como discípulo e protegido: ao penetrar no interior do oeste americano, ele encontraria o mundo em seu estado de infância, o contato direto com os povos não-civilizados, com os homens não domesticados pelos costumes da sociedade e da moral cristã e que ainda compartilhavam da "jeunesse du monde". A viagem ao Novo Mundo era conduzida por uma sensibilidade rousseauniana misturada a um profundo anseio por sentido histórico: era preciso descobrir o homem em seu estado de natureza, e não apenas deduzí-lo logicamente. Retornando à França um ano depois, Chateaubriand acompanharia o desdobrar calamitoso para sí e para seus amigos e parentes que a Revolução Francesa conduzia. Enquanto Chateaubriand e a esposa Céleste conseguiam fugir para a Inglaterra em 1793, partindo de Saint-Malo, na Bretanha, seus parentes e amigos que residiam em Paris não tiveram a mesma sorte: seu irmão mais novo, Jean-Baptiste, a esposa, Aline, e os sogros, o Marquês e a Marquesa de Rosambo, seriam todos guilhotinados em Paris juntos com o advogado do Rei, Malesherbes.

Entender a Revolução significava, então, não apenas uma veleidade intelectual, mas sim a compreensão do sentido histórico dos eventos que varriam o mundo de Chatraubriand: a Revolução buscava não só a destruição das velhas instituições e dos costumes arcaicos que sustentavam o Antigo Regime, conforme haviam proclamado seus defensores no momento de instituir a Assembléia; ela buscava apagar o mundo que se dissolvia silenciando a voz e a vida de seus sobreviventes. Mas a perda que pairará por toda a obra de Chateaubriand é menos aquela das instituições e das pessoas, e antes a da própria capacidade de ler e compreender o mundo e o tempo. A dissolução da velha ordem não levaria consigo as inteligências e sensibilidades que seriam capazes de dar sentido à experiência humana? O que pode resultar de um evento que sustentado pela disputa sangrenta pelo espírito de facção? As preocupações históricas de Chateaubriand se refletem na preocupação com sua própria vida e obra.

> Eu ultrapassarei minha tumba? E se o fizer, haverá, em um mundo de transformações que se operam, em um mundo mudado e que se ocupa de outros assuntos, um público para me compreender? Não sou eu um homem de outra época, incompreensível para as novas gerações? Minhas ideias, meus sentimentos, meu estilo mesmo, não serão eles coisas aborrecidas e envelhecidas para a posteridade desdenhosa? Minha sombra poderá dizer, como a de Virgilio e Dante: Poeta fuit, e cantaï, "Fui poeta e cantei!"? (CHATEAUBRIAND, 1861, T.XIV: 138).

O desejo de compreender o devir histórico será uma característica perene da obra de Chateaubriand, na qual se confundem o poeta e o político. Encontraremos exemplos notáveis desse desígnio não só no *Essai sur les Révolutions(1797)* e nas notas posteriormente adicionadas à edição francesa de 1826, mas também no *Génie du christianisme(1804),* nos *Études historiques* (1831) e, de forma mais pessoal, na última parte das *Memóires d'outre tombe*. Napoleão já o havia sentenciado ao afirmar, nas *Paroles dictées à Montholon*, que "seu estilo não é o de Racine, é o do profeta". (NAPOLEÃO apud ClEMENT, 2001: 11). Nele se misturam uma capacidade de prever o declínio inevitável da civilização aristocrática – à qual sempre esteve muito mais ligado que à própria monarquia como forma política – com a angustia existencial do romantismo que se alimenta do imaginário das ruínas. A mistura de um pessimismo estético fundamental e de uma vida política que lhe obrigou a lidar com o realismo das circunstâncias, reflete em uma obra que produz diversas "profecias" argutas sobre o futuro inexorável da liberdade e da democracia na Europa do século XIX.

4.2 **As condições históricas da Revolução Francesa**

O modelo comparativo de estudo das revoluções não é novo. Exemplo notável de *historia magistra vitae*, o trabalho de Chateaubriand procura repetir o velho topos historigráfico da compreensão da história a partir da comparação de casos exemplares, de forma a encontrar, a partir das semelhanças possíveis, as causas e efeitos do evento. Nesse modelo, a história não é pensada como um fato que renova a experiência humana, mas que a reproduz, e a tarefa do historiador é encontrar os pontos passíveis de comparação e construir uma narrativa que, diacronicamente, aproxime homens e eventos. No caso específico da história política, Chateaubriand não escapara ao antigo modelo da *anachyclosis* dos gregos, consagrado especialmente pela "História" de Políbio, no qual as formas de governo obedecem um sentido de ascensão e corrupção esperado, cujo movimento é motivado pela expansão do número dos que governam no seio da própria constituição a ser corrompida. Ele explicará as

mudanças políticas radicais através da metáfora dos corpos celestes, atribuindo a elas a perturbação no curso normal dos eventos e das expectativas:

> Os corpos políticos são como os corpos celestes; eles agem e reagem uns aos outros, em razão de sua distância e de sua gravidade. Se o menor acidente perturbar um pequeno satélite, a harmonia se rompe ao mesmo tempo e por toda parte; os corpos se precipitarão uns sobre os outros; um caos substituirá o universo, até o momento onde todas essas massas, após mil choques e destruições, recomeçam a descrever curvas regulares num mesmo sistema[55] (CHATEAUBRIAND, 1861, T.I: 453).

Assim, encontramos no *Essai* de Chateaubriand duas camadas históricas que se sobrepõem: à frente está o modelo comparativo que coloca lado a lado uma experiência de revolução antiga e uma moderna, de forma a encontrar os traços gerais e as consequências da segunda em contraste com a primeira – Cartago e a Inglaterra, Esparta e a República jacobina, a Trácia e a Suiça, etc –; ao fundo, o modelo das revoluções está estruturado pelo ciclo das constituições políticas, no qual o sistema se transforma na medida em que é conduzido por um número maior de homens, até alcançar a opressão de um só – a tirania de Robespierre como corrupção da democracia "populista" jacobina, por exemplo. Jean-Paul Clément sintetiza a experiência histórica de Chateaubriand de maneira exemplar:

> O jovem Chateaubriand, então imbuído de filosofia grega, pensava, como Platão, que as mudanças de constituição não procediam da sorte; nada é fortuito. Tudo é regido por um determinismo estrito que liga politica e moral: passamos assim da monarquia à oligarquia e depois à democracia, o pior de todos os regimes. O excesso de liberdade que funda o poder dos demagogos engendra inexoravelmente o excesso de servidão. Da democracia surge a tirania. A classificação normativa – e não descritiva – dos regimes (...) tem, sem nenhuma dúvida, muita influencia na teoria cíclica dos governos de Chateaubriand, sobre a qual repousa de forma quase artificial reconhecida por ele mesmo – o Ensaio sobre as revoluções (CLÉMENT, 1987: 77).

A ambiciosa obra de Chateaubriand tem, portanto, o objetivo de sintetizar a experiência da revolução, definida por ele como "uma conversão total do governo de um povo, seja da monarquia à república, seja da república à monarquia" (CHATEAUBRIAND, 1861, T.I: 275). O modelo aqui é, evidentemente, o sistema classificatório das formas de governo de Montesquieu. O princípio da virtude cívica, fundamento da liberdade republicana,

---

[55] Il en est des corps politiques comme des corps célestes; ils agissent et réagissent les uns sur les autres, en raison de leur distance et de leur gravité. Si le moindre accident venoit à déranger le plus petit des satellites, l'harmonie se romprait en même temps partout; les corps se précipiteraient les uns sur les autres ; un chaos remplaceroit un univers, jusqu'au moment où toutes ces masses, après mille chocs et mille destructions, recommenceraient à décrire des courbes régulières dans un nouveau système (pg. 453).

nasce do anseio de transformação do governo de um só em governo popular; enquanto a monarquia - considerada, inclusive, o modelo mais próximo da "constituição primitiva", ou seja, da forma originaria de organização da ordem social e política dos homens - nasce da expansão da autoridade familiar para o conjunto da sociedade (Id., 1861, T.I: 277). Eventos políticos conturbados e drásticos – como invasões estrangeiras, mudanças dinásticas e guerras civis – não são necessariamente considerados uma revolução se não mudam radicalmente o "espírito de um povo", ou seja, se não alteram o principio mesmo de legitimação da autoridade política no seio de um povo (Id., 1861, T.I: 278). Em outras palavras, a mudança na forma política deve, necessariamente, acompanhar a transformação do fundamento da soberania.

Assim, Chateaubriand reconhece apenas cinco revoluções verdadeiras na antiguidade. Em primeiro lugar, as duas grandes transformações da organização política helênica: o estabelecimento das repúblicas na Grécia e a posterior submissão destas ao império de Filipe e Alexandre. Em segundo lugar, as três grandes transformações que percorreram a história da constituição do império romano, retomando o modelo central no pensamento político de Roma, sua criação, ascensão e declínio, como paradigma da história política do ocidente: a queda da monarquia romana e a constituição da República, a transformação da República em Império pelos césares e, por fim, a destruição do Império pelas invasões bárbaras. Esta última, reconhece Chateaubriand numa nota da edição inglesa, não é propriamente uma revolução, no sentido que havia empregado anteriormente, mas precisa ser estudada de forma oportuna por ser o acontecimento que une a história dos antigos e dos modernos (Id., 1861, T.I: 282). Quanto às revoluções modernas, ele as conta em número de sete: A república de Florença, a Suiça, as transformações durante o reinado do rei Jean, as guerras de religião durante o reino de Henrique IV, a união das províncias belgas, a revolução na Inglaterra durante o reino de George I e a ascensão dos Estados Unidos a uma nação livre. Para entender a Revolução na França à luz de todas as experiências passadas, Chateaubriand se coloca seis perguntas no início do *Essai*:

> I. Quais foram as revoluções que acometeram os governos dos homens? Qual era então o estado da sociedade e qual foi a influencia dessas revoluções nas eras nas quais elas explodiram e nos séculos seguintes?
> II. Entre essas revoluções, existe alguma que, por espírito, pelos costumes e pelas luzes do tempo, possam se comparar à revolução atual da França?
> III. Quais são as causas primitivas desta última revolução, e quais operaram sua eclosão repentina?
> IV. Qual é atualmente o governo da França? Ele está fundado em princípios verdadeiros, pode subsistir?
> V. Se ele subsistir, qual será seu efeito sobre as outras nações e governos na Europa?

> VI Se for destruído, quais serão as consequências para os povos contemporâneos e para a posteridade? (Id., 1861, T.I: 263).

As seis perguntas feitas por Chateaubriand deixam claro o objetivo e o sentido geral da obra: mais do que entender as origens da Revolução na França, é preciso antever os desdobramentos e os efeitos deste evento de natureza incontrolável. Para tanto, Chateaubriand, a principio, não articula um vocabulário moderno para associar o desenvolvimento inevitável da civilização – que, como vimos, o conceito de "perfectibilité" em Staël e Constant atesta tão bem – a um sistema constitucional calcado no regime representativo e na garantia da liberdade individual. A insistência no método comparativo mantém sua leitura da Revolução presa num esquema que, como veremos, ele irá inevitavelmente abandonar. Ainda assim, é através das brechas nesse método comparativo que percebemos o reconhecimento do caráter inédito da Revolução, do reconhecimento de que ela não significa apenas um novo momento dentro de um esquema histórico previamente esperado, mas um fenômeno que muda de forma definitiva o sentido da história[56].

Como nota François Hartog, Chateaubriand se dedica essencialmente a recompor a estrutura da antiga ordem do mundo e do eu que se decompõe com o processo iniciado com a Revolução, para entender como "o mundo em que eu nasci naufragou" (HARTOG, 2003: 81). Assim, a verdadeira revolução aparece nas entrelinhas do *Essai* não como o evento político que está em curso em 1797, mas como o processo que se desdobrará a partir dele. De fato, podemos perceber que em nenhum momento Chateaubriand procura reconstituir a lógica da história ou demonstrar e expor suas leis – nem mesmo, como tenta fazer de Maistre nas suas *Considerations sur la France*, as leis da Providência -, mas sim dotar a Revolução de inteligibilidade a partir da comparação com os eventos anteriores. Como resultado imprevisto deste procedimento metodológico, é perceptível que, muito mais do que interpretar as

[56] A idéia de que a Revolução Francesa é o sinal de uma inflexão nova na história universal é expressa de forma mais contundente por Kant. Taguieff resume assim a interpretação kantiana: "Em 1798, na segunda parte do *Conflito das faculdades*, Kant se interroga sobre a existência de uma 'experiência que, enquanto devir', indica na espécie humana 'uma disposição e uma aptidão a trabalhar para o progresso em direção ao melhor e, por ser um ato de um ser dotado de liberdade, faz do homem seu criador'. Este evento, que constitui um 'signo histórico', suscetível de demonstrar uma 'tendência da humanidade, considerada em sua totalidade', e uma 'tendência moral', Kant o reconhece na Revolução Francesa. Ela, através da acolhida entusisasmada que provocou, desvela a existência de uma disposição ao 'progresso em direção ao melhor' na natureza humana, constituindo a si mesma, enquanto evento-signo que 'não se pode esquecer', um progresso, 'na medida em que entendemos até onde ela pode se estender'. Eis a razão pela qual podemos prever, segundo Kant, que o gênero humano, 'em sua marcha para frente em direção ao melhor, não conhecer mais uma regressão total'" (Taguieff, 2004: 286).

revoluções modernas à luz das antigas, é o próprio mundo antigo que será lido à luz dos problemas políticos da modernidade.

Um exemplo evidente é a primeira das revoluções na Grécia lida no contexto da aristocracia decadente. Chateaubriand afirma, citando o memorialista grego Pausânias, que uma das razões do enfraquecimento das monarquias gregas, especialmente a de Atenas, foi resultado das disputas por territórios e pela definição das ordens de sucessão, fazendo com que os ricos tentassem usurpar a autoridade semeando o espírito de facção em torno dos tronos. A criação dos *Anphyctions*, assembleias consultivas criadas pelo terceiro rei de Athenas e que se espalharam por toda a Hélade, representaram uma brecha na soberania do monarca, criando a "idéia da forma republicana". "É uma característica comum a todas as revoluções no sentido republicano que elas raramente começaram pelo povo. São sempre os nobres que, graças à sua força e riqueza, atacaram primeiro o poder soberano(...)". Chateaubriand afirma que a aristocracia está sempre disposta a colocar obstáculos ao poder de um só "porque seu principio natural é a liberdade, como o principio natural da democracia é a igualdade" (CHATEAUBRIAND, 1861, T.I: 287). Nessa passagem encontramos a raiz de um principio que será desenvolvido posteriormente pelos defensores da existência de uma câmara aristocrática de pares: a ideia de que a liberdade moderna, compreendida como uma garantia da sociedade contra o poder excessivo do Estado, tem raízes nas prerrogativas de independência da aristocracia, de forma a equilibrar o poder monárquico, evitando que ele degenerasse em tirania. Para Chateaubriand, as nações que possuíam uma aristocracia forte e ativa – o exemplo maior será, obviamente, a Inglaterra – impediam que a potência soberana fosse excessivamente expandida. Os monarcas que aspirassem ao despotismo buscavam o favor popular, imolando a legitimidade da nobreza pelo favor da legitimação democrática. Nesse sentido, a democracia é compreendida como a substituição do principio da liberdade e do equilíbrio dos poderes pela constituição de uma autoridade soberana que emerge da igualdade e se legitima nela (Id., 1861, T.I: 288).

Ora, a interpretação das primeiras revoluções gregas como a substituição da aristocracia/liberdade pela democracia/igualdade é, evidentemente, um modelo fundamental para pensar a ascensão da república jacobina como corrupção do ideal da liberdade moderna gestado nos primeiros anos da Revolução. Na interpretação de Chateaubriand, o jacobinismo é visto como uma confusão do modelo de Licurgo com um "sistema de perfeição" moderno. O jacobinismo acreditou que o vício radical dos franceses estava nos costumes, fundados no privilégio de nascimento e no costume da submissão ao despotismo real; era preciso então criar uma república apta a refundar os costumes da pátria nascente através do principio da

igualdade e do sentimento de unidade da nação, especialmente contra o assédio das nações despóticas inimigas.

> Quais costumes substituirão então os antigos? Aqueles que Licurgo colocou no lugar das antigas desordens de sua pátria. O plano estava traçado há muito tempo, e não restava aos jacobinos senão segui-lo. Mas como executá-lo? No momento da promulgação de suas novas leis, a Lacedemônia estava num estado de paz profundo. Coube a Licurgo - um pouco através de seu prestígio e um pouco por sua força - fazer com que os proprietários de um pequeno país consentissem na divisão das terras e na igualdade de nascimento; foi-lhe fácil ordenar os exércitos em massa à convocação obrigatória para as guerras futuras quando tudo estava tranquilo entorno de si; foi-lhe fácil transformar uma monarquia em um governo popular numa nação que já possuía os princípios deste último (Id., 1861, T.I: 305).

A tentativa jacobina de fazer renascer os costumes republicanos na França estava ligada à crença de que as republicas antigas representavam o verdadeiro modelo de virtude pública; crença orientada por um principio geral fundado na especulação das doutrinas abstratas, que Chateaubriand chamará de "sistema de perfeição jacobino" (système de perfection jacobine). Ele volta aqui a ecoar o ataque aos "philosophes" e à "gens de lettres"- que teve em Burke e Staël dois de seus mais notáveis precursores, e que se estenderá até mesmo nas críticas feitas por Tocqueville aos intelectuais, no *Ancient Regime et la Revolution* –, acusados de orientar o espírito da Revolução em direção às especulações metafísicas do republicanismo do direito natural, especialmente de origem rousseauniana. Para Chateaubriand, o republicanismo da revolução foi produzido "em parte por literatos [gens de lettres] que, habitando mais Roma e Atenas do que seu próprio país, procuraram trazer de volta à Europa os costumes antigos" (Id., 1861, T.I,: 311). O equivoco do jacobinismo foi acreditar na possibilidade de reviver os costumes [moeurs] republicanos num mundo em que a "riqueza", as "diferenças de opinião" e a "moral religiosa" sustentavam um sistema moral completamente contrário ao espírito da virtude antiga.

A confusão existente nos meios revolucionários entre a crença em reviver os fundadores das antigas repúblicas da Grécia e de Roma e a compreensão do ineditismo histórico inaugurado pela Revolução já foi apontada por Hannah Arendt em seu célebre estudo *On Revolution* (2001: 27). Ela ressalta que, especialmente no que tange ao jacobinismo, a crença no modelo clássico de República representa muito mais uma superfície que reveste o verdadeiro caráter da democracia jacobina, qual seja, a incorporação da "questão social" aos objetivos a serem realizados pela Revolução. Arendt afirma ainda que a questão da emancipação social das classes inferiores, ou seja, o tema da igualdade não apenas como uma conquista formal e constitucional, mas como um objetivo moral da Revolução, representa um movimento orientado em direção ao futuro. Em outras palavras, podemos dizer

que o horizonte de expectativas daqueles que se motivaram pela questão da igualdade é necessariamente aberto à realização do devir histórico e muito pouco tributário da mitificação das repúblicas antigas. A opinião de Saint-Just de que "a felicidade é uma ideia nova na Europa" ilustra com propriedade esta concepção inédita. Mas o que nos importa reter aqui é que, a despeito deste ideal de realização, ou, nas palavras de Chateaubriand, este "sistema de perfeição", a auto-imagem do jacobinismo impunha a compreensão da república como *regeneração* (OZOUF, 1989: 12) e, portanto, como refundação de uma ordem que buscava sua referência inevitável no modelo das repúblicas antigas.

Pensando a política sempre em relação com a moral de um povo e de uma época, Chateaubriand nota reiteradamente que as condições nas quais as repúblicas antigas floresceram adequavam-se aos costumes e às qualidades da sociedade grega do período. No mundo moderno, por outro lado, é através do voluntarismo dos filósofos que as repúblicas pretendem ser colocadas de pé.

> Os sábios da Grécia entendiam os homens a partir de suas relações morais; nossos filósofos, a partir das relações políticas. Os primeiros queriam que o governo saísse dos costumes[moeurs]; os segundos, que os costumes surgissem do governo. Os legisladores atenienses após o tempo de Licurgo e Sólon eram iguais aos modernos: a razão se encontra no século. Platão, Aristóteles, Montesquieu, Jean-Jacques viviam numa era corrompida: era preciso refazer os homens através das leis; na época de Thales era preciso refazer as leis pelos homens [57](CHATEAUBRIAND., 1861, T.I: 345).

Platão e Aristóteles, assim como Montesquieu e Rousseau, são contemporâneos de um mundo em crise, cuja identidade entre os costumes morais e o sistema político está colocada em xeque pela corrupção dos homens. Nesse contexto, a filosofia surge como solução providencial para a resolução da tensão imposta pela corrosão dos costumes. Saída de uma crise nos costumes, a grande falha da filosofia das luzes foi confundir o bom governo da sociedade, entendido como "a arte prodigiosa de fazer viver nos corpos políticos os costumes antipáticos a vários indivíduos" (Id.,1861,TI: 345), ou seja, como administração do conflito, com a realização da virtude através de uma constituição política. Enquanto os sábios da antiguidade acreditavam que, ao dar à sociedade boas normas para a convivência em

[57] Les Sages de la Grèce aperçurent les hommes sous les rapports moraux; nos philosophes, d'après les relations politiques. Les premiers vouloient que le gouvernement découlât des moeurs; les seconds, que les moeurs Huassent du gouvernement. Les légistes athéniens subséquents au temps des Lycurgue et des Solon s'énoncèrent dans le sens des modernes: la raison s'en trouve dans le siècle. Platon, Aristote, Montesquieu, Jean-Jacques vécurent dans un âge corrompu : il falloit alors refaire les hommes par les lois; sous Thaïes, il falloit refaire les lois par les hommes.

conjunto, a felicidade dos homens deveria ser retirada do "fundo de suas almas", os "philosophes" acreditaram que a felicidade humana poderia emergir das "conexões civis", e ser imposta "como uma taxa" ao resto da comunidade. "A primeira dizia aos povos: 'sejais virtuosos, assim sereis livres'. A segunda lhes berra: 'sejais livres, assim sereis virtuosos'" (Id.,1861, TI: 346).

Retornando ao ponto anterior, as comparações levadas a cabo por Chateaubriand se expandem na interpretação da corrupção das repúblicas gregas. O argumento é retirado do livro IV das *Leis* de Platão: o enriquecimento das cidades-estado gregas, fruto dos espólios de guerra, especialmente após a derrota da Pérsia, levou à corrupção do "principio do governo popular", a virtude. Enquanto a prosperidade da Grécia levou, em âmbito externo, à disputa pela supremacia entre as cidades gregas, especialmente entre Atenas e Esparta, internamente as repúblicas foram ocupadas por "demagogos e facciosos".

> Para preencher a desordem, o espírito humano, livre de toda lei por influência da revolução, pariu ao mesmo tempo grandes obras-primas das artes e vários sistemas destruidores da moral e da sociedade. (...) Vários legisladores publicaram novos planos de repúblicas; o mundo foi inundado de escritos sobre os verdadeiros princípios da liberdade: então aparecem Filipe e Alexandre[58] (Id.,1861, TI: 350).

A ambição imperialista das Repúblicas gregas e a gestação de teorias para justificar a nova ordem, imaginadas para além dos fundamentos morais legítimos da antiguidade, conduziram inevitavelmente à decadência da Hélade.

Como as repúblicas antigas subsistiam? Através da escravidão. Para Chateaubriand, é incompreensível que uma democracia antiga pudesse se sustentar sem os escravos. É graças ao sistema escravocrata que os cidadãos das repúblicas gregas podiam gozar de dinheiro e tempo para se dedicar às atividades de deliberação em praça pública. Chateaubriand ironiza a ambição republicana dos antigos quando diz que "me surpreendo que os franceses, imitadores dos antigos, não tenham reduzido os povos conquistado à servidão. Este é o único meio de reencontrar o que eles chamam de liberdade civil". Existem, assim, duas diferenças fundamentais entre os antigos e os modernos, "uma de governo e outra de costumes"

[58] Des guerres cruelles, entretenues par l'or de la Perse, plus puissant que ses armes, s'allumèrent de toutes parts. Pour mettre le comble aux désordres, l'esprit humain, libre de toute loi par l'influence de la révolution, enfanta à la fois tous les chefs-d'oeuvre des arts et tous les systèmes destructeurs de la morale et de la société. (...) Des multitudes de légistes publièrent de nouveaux plans de république ; tout étoit inondé d'écrits sur les vrais principes de la liberté: Philippe et Alexandre parurent.

(Id.,1861,TI: 354). Os costumes modernos excluem completamente a possibilidade de restauração de uma república antiga.

> Os antigos, ligados à pátria, viviam e morriam sobre o solo que eles sabiam cultivar e defender com suas mãos livres, dificilmente se unindo uns com os outros. Falando diversos dialetos, sem o recurso aos correios, às grandes estradas, à prensa, as nações viviam como que isoladas. Assim, uma descoberta em moral, em política, em qualquer ciência, permanecia no lugar em que havia sido descoberta, ou tornavam-se o guia de um pequeno grupo de homens, que tinham interesse em escondê-las do resto da massa. Os povos, por seus preconceitos nacionais e por amor à pátria, fechavam em seu seio seus conhecimentos e sua felicidade. Duvido que esta fraternidade universal dos republicanos de hoje seja comparável à da antiguidade[59] (Id.,1861,TI: 355).

O método comparativo é retorcido de forma a encaixar a crítica aos revolucionários franceses e legitimá-la através do apelo à autoridade da argumentação histórica. O argumento, em todo seu reducionismo, reitera a perspectiva da compreensão do republicanismo democrático revolucionário como a busca pela restauração de uma ordem cujo fundamento moral não encontra mais abrigo no mundo moderno. Aqui, estamos num ponto fundamental para a compreensão da relação entre história e liberalismo que se desenvolverá mais adiante na obra de Chateaubriand. Ele afirma que a inadequação entre o estado dos costumes e o governo é fruto da *dessemelhança dos tempos* [dissemblance des temps]. O estado em que se encontram os costumes do mundo moderno – a capacidade de intercambio entre os povos, o comércio, a indústria, o transporte, etc – impede que o fio que une o gênio humano se rompa; a história não é mais marcada pela queda repentina na barbárie que sucede o desgaste de um povo e seus costumes, mas sim pelo acúmulo imprevisível da experiência humana fixada no conhecimento e na ciência.

> Assim, no momento em que uma revolução chegava ao mundo antigo, os livros raros, os monumentos de arte desapareciam; a barbárie afogava outra vez a terra, e os homens que sobreviviam ao dilúvio eram obrigados, como os primeiros habitantes do globo, a recomeçar uma nova carreira, a repassar lentamente todos os graus de seus predecessores. A chama extinta das ciências não encontrava mais abrigo nas luzes que pudessem trazê-la de volta à vida. Era preciso esperar que o gênio de algum grande homem viesse comunicar novamente aos homens o fogo

[59] Les anciens, attachés à la patrie, vivant et mourant sur le sol qu'ils savoient cultiver et défendre avec des mains libres, entretenoient à peine quelques liaisons les uns avec les autres. Parlant divers dialectes, sans le secours des postes, des grands chemins, de l'imprimerie, les nations vivoient comme isolées. De là une découverte en morale, em politique, ou en toute autre science périssoit aux lieux qui l'avoient vue naître, ou devenoit la proie d'un petit nombre d'hommes, qui n'avoient souvent que trop d'intérêt à la cacher au reste de la foule. Les peuples d'ailleurs, par leurs préjugés nationaux et par amour de la patrie, renfermoient soigneusement dans leur sein leurs connoissances et leur bonheur. Je doute que cette fraternité universelle des républicains du jour soit du bon coin de la grande antiquité.

> divino. (...) Não acontece o mesmo conosco; é impossível calcular o limite que podemos esperar da sociedade, em um presente em que nada se perde, em que nada pode ser perdido: isto nos atira no infinito[60]. (Id.,1861, TI: 354).

Ora, aqui o método do comparativismo histórico e da revolução cíclica dá seu primeiro sinal de fracasso. A sentença é lapidar: a barbárie total não é mais possível num mundo atirado em direção a um futuro desconhecido e imprevisível. O diagnóstico de uma história cíclica que mergulha de tempos em tempos novamente na barbárie – uma expansão do modelo grego da anachyclosis para uma teoria geral da história universal - nos remete imediatamente a Vico. Patrizio Tucci nos lembra que Chateaubriand reconhecerá posteriormente que sua visão da história é muito tributária da "atualização" da obra de Vico que será operada por Herder e Ballanche (TUCCI in ROSI; ROULIN, 2009: 49). Porém, em 1797 Ballanche ainda não havia desenvolvido sua teoria da palingenesia social e é duvidoso que Chateaubriand já conhecesse Vico – cuja leitura viria especialmente pelo contato com as referências do ideliasmo alemão, por meio de sua amiga Staël. Assim, é na brecha aberta pela tentativa de adequar à fórceps a comparação histórica à crítica do republicanismo revolucionário que podemos antever as primeiras luzes de uma teoria do progresso da história na obra de Chateaubriand. A crítica ao republicanismo o conduz, desta forma, a associar a forma política e o sentido histórico, assim como sua teoria da história o levará, no futuro, a desenvolver a defesa do regime representativo, associando, como seus contemporâneos, liberalismo e progresso.

A confusão entre o método comparativo e a diferença inexpugnável imposta pela realidade do material hisótico no qual o método é aplicado não passa em branco ao próprio Chateaubriand, que diz: "pareço, então, destruir nesse capítulo o que eu construí nos precedentes, pois mostro que uma tal diferença nos séculos impede que concluamos um pelo outro, para o gozo dos vários leitores que o sistema da perfeição deslumbra" (CHATEAUBRIAND,1861, TI: 456). Mas o que justifica, então, a obstinação no método? Ele insiste, para não prejudicar mortalmente o projeto do estudo, na afirmação de que, o que

[60] Ainsi, lorsqu'une révolution arrivoit dans l'ancien monde, les livres rares, les monuments des arts disparoissoient ; la barbarie submergeoit une autre fois la terre, et les hommes qui survivoient à ce déluge étoient obligés, comme les premiers habitants du globe, de recommencer une nouvelle carrière, de repasser lentement par tous les degrés de leurs prédécesseurs. Le flambeau expiré des sciences ne trouvoit plus de dépôt de lumières où reprendre la vie. Il falloit attendre que le génie de quelque grand homme vînt y communiquer le feu de nouveau.(...). il serait impossible de calculer jusqu'à quelle hauteur la société peut atteindre, à présent que rien ne se perd, que rien ne saurait se perdre: ceci nous jette dans l'infini.

nos permite sustentar algum grau de equivalência entre os antigos e os modernos a ponto de justificar a história comparativa como ciência da política, é que, assim como os antigos, "nós perdemos em costumes o que ganhamos em luzes" (Id.,1861,TI: 456). Em outras palavras, a Revolução Francesa representa o desejo de criar uma nova ordem, legitimada na expansão das luzes, sobre os escombros de uma ordem sustentada num rígido e estável sistema moral, fundado no cristianismo. Comparativamente, é a corrupção nos costumes republicanos da antiguidade pelo desejo expansionista dos gregos, ou seja, uma experiência de corrupção compartilhada por antigos e modernos, que explica e justifica a existência de um modelo capaz de lançar alguma luz sobre as experiências políticas modernas. De forma semelhante, é a admissão dos deuses estrangeiros e a corrupção dos valores republicanos no Senado que levam ao incio da decadência de Roma. A equivalência entre a moral dos antigos – na qual o republicanismo aclimatou-se – e a moral dos modernos – o cristianismo e o reconhecimento da autoridade real – como fundamento da ordem, permite com que ambos sejam entendidos através do método histórico de Chateaubriand.

> Os filósofos da Grécia e da França tiveram, por seus escritos, uma influência igual sobre seus respectivos tempos. Eles derrubaram o culto de seus países, e introduzindo a dúvida e o ateísmo, conduziram às duas grandes revoluções que podemos traçar na história. Foi a alteração nas opiniões religiosas que produziram também, em parte, a queda do império romano; alteração começada pelas seitas dogmáticas de Atenas; e a mesma mudança nas idéias religosas no povo causou nos nossos dias a transformação da França que renovará pouco a pouco a face da Europa.[61] (Id.,1861, TI: 563-564).

As luzes como corrupção da religião e, portanto, da moral. O esquema grego que se reproduz no século de Chateaubriand. Ora, o que aparece aqui pela primeira vez – e que, diversamente da maioria dos argumentos do *Essai*, Chateaubriand não abandonará – é a compreensão do cristianismo como um "principio de ordem" [príncipe d'ordre] do mundo moderno. Foi no momento de crise da autoridade da religião que a França "viu nascer a seita filosófica, causa primeira e final da revolução presente. Quando as nações se corrompem, se levantam os homens que ensinam que não há vingança celestial" (Id.,1861, TI: 582). A lista de culpados é extensa e já conhecida e mobilizada pelo argumento católico contra a filosofia

[61] C'est ici que les philosophes de la Grèce et ceux de la France ont eu par leurs écrits une influence absolument la même sur leur âge respectif. Ils renversèrent le culte de leur pays, et en introduisant le doute de l'athéisme amenèrent les deux plus grandes révolutions dont il soit resté des traces dans l'histoire. Ce fut .l'altération des opinions religieuses qui produisiten partie la chute du colosse romain; altération commencée par les sectes dogmatiques d'Athènes ; et c'est le même changement d'idées religieuses dans le peuple qui a causé de nos jours le bouleversement de la France et renouvellera dans peu la face de l'Europe (pg. 563-564).

moderna como fonte de corrupção da ordem moral e social: Montaigne, Rabelais, Hobbes e Espinosa são alguns dos responsáveis pela "novidade e dureza" das novas idéias políticas.

> Remetemos-nos sempre ao mesmo dado, quanto às boas consequências que podemos esperar da presente revolução; qualquer que seja o estado das luzes, o espírito não age mais sobre o coração. E quem vos contará o segredo para mudar, através das palavras e da ciência, a natureza da alma, quem arrancará as tristezas desse solo limpo por elas? Se o homem, a despeito da filosofia, está condenado a viver com seus desejos, ele será para sempre um escravo, para sempre apenas o homem dos tempos de adversidade, o homem da hora dolorosa em que vos falo e dos novos séculos de miséria que virão. Quando o Ser poderoso que tem em sua mão o coração dos homens quiser, nos caminhos profundos de sua sabedoria, esmagar o órgão de sua felicidade, que importa que tenham elevado suas cabeças gigantes para além das esferar circulantes, se o coração não pode se aperfeiçoar, se a moral permanece corrompida, apesar das luzes: republica universal, fraternidade das nações, paz universal, fantasma brilhante de uma felicidade durável sobre a terra: Adeus[62](Id.,1861, TI: 456)

É o lamento romântico e conservador, revestido de uma linguagem sacra e profética, por uma velha ordem que desvanesce diante da emergência da ambição universalista das luzes, que sustenta o desejo de manter em pé a já diagnosticada falência do método. O próprio Chateaubriand reconhecerá essa patologia em uma das notas da edição Francesa de 1826, ao dizer que "a maneira sutil através da qual tentei me agarrar a meu sistema não é admissível. Meu bom senso e meu amor pela verdade superaram os sonhos do meu espírito" (Id., 1861, TI: 456). A tensão entre o método histórico, que apela insistentemente ao uso da história exemplar e comparativa, e o diagnóstico da política, que indica o nascimento de uma nova dimensão aberta para o futuro - lido por ele, contudo, como decadência - transforma o *Essai*, de uma notável peça de confusão intelectual em uma experiência exemplar da mudança no topos histórico da modernidade.

[62] Nous revenons donc à la même donnée, quant aux conséquences heureuses qu'on peut espérer de la révolution présente, quelles que soient d'ailleurs nos lumières, l'esprit n'agissant point sur le coeur. Et qui vous dira le secret de changer par des mots et des sciences la nature de l'âme, de déraciner les chagrins de ce sol défriché pour eux? Si l'homme , en dépit de la philosophie, est condamné à vivre avec ses désirs, il sera à jamais esclave, à jamais l'homme des temps d'adversité qui furent, l'homme de l'heure douloureuse où je vous parle., et des nouveaux siècles de misère qui s'avancent. Lorsque l'Être puissant qui tient dans sa main le coeur des hommes a voulu, dans les voies profondes de sa sagesse, resserrer cet organe de leur félicité, qu'importe que, pour les confondre, il ait élevé leurs têtes gigantesques au-dessus des sphères roulantes, si le coeur ne peut se perfectionner, si la morale reste corrompue malgré les lumières; république universelle, fraternité des nations, paix générale, fantôme brillant d'un bonheur durable sur la terre; adieu.

4.3 **O Gênio do Cristianismo e o fracasso da historiografia moderna**

O diagnóstico de Chateaubriand se conclui com o retorno ao modelo romano da ascensão e decadência das civilizações. Segundo ele, a civilização cristã, que se encontra num grave estado de crise, pode alcançar um novo estado de perfeição, como querem os defensores das luzes, ou pode decair em corrupção absoluta, sendo sucedida por um novo principio de civilização que se erguerá do estado de barbárie. A história indica que a segunda possibilidade é verdadeiramente o sentido real da experiência humana. "(...) As nações caídas emergerão renovadas, e retomarão seu lugar no globo; seguidamente, numa revolução sem fim" (CHATEAUBRIAND., 1861, T.I: 610). A história ensina que os povos mais corrompidos em seus costumes serão aqueles que logo cairão num novo estado de barbárie. "Se nos perguntarmos sobre quais serão os povos que se destruirão primeiro no presente, eu responderia: aqueles que são mais corrompidos" (Id., 1861, T.I: 610). Porém, Chateaubriand ressalta que há movimentos imprevistos da história que podem acelerar o processo de decadência, dado que o futuro é dificilmente previsível. A especulação política está limitada pela impossibilidade de escutar a "fraca voz que expira ao chegar em nossos dias, através da imensidão do futuro" (Id., 1861, T.I: 610). A conclusão da obra parece revelar o reconhecimento – confessado mais tarde – do fracasso da empreitada a qual Chateaubriand se dedicou durante os três anos de trabalho no *Essai*. Se o método comparativo, enquadrado no modelo cíclico da ascensão e queda das civilizações, é a única forma possível de se escrever história, ainda assim ele não é suficiente para sondarmos as expectativas do futuro. A revolução francesa, ele insiste, ainda pode ser prevista pelo método comparativo, mas seus desdobramentos indicam um ineditismo do qual Chateaubriand fugirá ainda por alguns anos.

O desdobramento do método histórico de Chateaubriand será o *Génie du Christianisme*, uma apologia do cristianismo contra os ataques dos philosophes do século XVIII, que consideraram que "o cristianismo não era mais do que um sistema bárbaro, cuja queda seria propícia para a liberdade dos homens, o progresso das luzes, a doçura da vida e a elegância das artes" (Id., 1861, T.II: 7). Suma do catolicismo, o *Génie* apresenta uma notável amplitude de temas e desdobramentos, sempre orientados pela idéia de que o cristianismo formatou e alimentou os costumes, a filosofia, a arte e as ciências europeias desde a decadência do Império Romano, e que a sobrevivência da civilização está inextrincavelmente ligada ao legado do "espírito" do cristianismo. A defesa do dogma, do culto, da história e da simbologia cristã diante da crítica do "esprit philosophique", caracterizado pelo materialismo

crecente, visa retomar a força civilizadora do cristianismo e frear a decadência diagnosticada no final do *Essai*. Emmanuelle Tabet (ROSI, ROULIN, 2009: 177) nota que o *Génie* mistura a inspiração nos textos essencialmente literários, especialmente a literatura apologética do século XVIII, cujo exemplo máximo é Bossuet, e uma massa imensa de dados históricos, inclusive de história natural, para dar corpo ao caráter objetivo do texto e expor aquilo que poderá ser considerado o manifesto e a cartilha do romantismo católico na França.

> Não são os sofistas que precisamos reconciliar com a religião, é o mundo que eles enganaram. Eles reduziram o cristianismo a um culto nascido do seio da barbárie, absurdo em seus dogmas, inimigo das artes e das letras, da razão e da beleza; um culto que não fez senão derramar sangue, acorrentar os homens e retardar a felicidade e as luzes do gênero humano: precisamos provar, ao contrário, que de todas as religiões que existiram o cristianismo é a mais poética, a mais humana, a mais favorável à liberdade, às artes e às letras; que o mundo moderno lhe deve tudo, desde a agricultura até as ciências abstratas, desde os hospícios para os infelizes até os templos construídos por Michelangelo e decorados por Raphael. Devemos mostrar que não há nada mais divino que sua moral, nada de mais amável, de mais pomposo que seus dogmas, sua doutrina e seu culto; devemos dizer que ela favorece o gênio, apura o gosto, desenvolve as paixões virtuosas, dá vigor ao pensamento, oferece formas nobres ao escritor e moldes perfeitos ao artista; que não existe ódio entre Newton e Bossuet, Pascal e Racine; enfim, é preciso apelar a todos os elementos da imaginação e todos os interesses do coração para conforto desta mesma religião contra aqueles que a querem combater[63] (CHATEAUBRIAND, 1861, T.II: 7).

Chateaubriand chega mesmo a afirmar que até os defensores das "teorias da perfectibilidade" são legatários da tradição cristã, na medida em que tais teorias nada mais são do que a crença na imortalidade da alma humana. Assim, Chateaubriand faz algo que poderia ser interpretado como uma crítica à falsa "secularização" do pensamento ilustrado. A crença na capacidade ilimitada de aperfeiçoamento humano não revela para ele senão a tentativa das luzes de despir do caráter religioso a experiência inicial de reestabelecimento do equilíbrio entre o homem e a natureza e retornar ao momento anterior à queda de Adão, onde a

[63] On l'avoit réduit en lui disant que lé christianisme étoit un culte né du sein de la barbarie, absurde dans ses dogmes, ridicule dans ses cérémonies, ennemi des arts et des lettres, de la raison et de la beauté; un culte qui n'avoit fait que verser le sang, enchaîner les hommes et retarder le bonheur et les lumières du genre humain: on devoit donc chercher à prouver au contraire que de toutes les religions qui ont jamais existé la religion chrétienne est la plus poétique, la plus humaine, la plus favorable à la liberté, aux arts et aux lettres; que le monde moderne lui doit tout, depuis l'agriculture jusqu'aux sciences abstraites, depuis les hospices pour les malheureux jusqu'aux temples bâtis par Michel-Ange et décorés par Raphaël. On devoit montrer qu'il n'y a rien de plus divin que sa morale, rien de plus aimable, de plus pompeux que ses dogmes, sa doctrine et son culte; on devoit dire qu'elle favorise le génie, épure le goût, développe les passions vertueuses, donne de la vigueur à la pensée, offre des formes nobles à l'écrivain, et des moules parfaits à l'artiste; qu'il n'y a point de honte à croire avec Newton et Bossuet, Pascal et Racine; enfin, il falloit appeler tous les enchantements de l'imagination et tous les intérêts du coeur au secours de cette même religion contre laquelle on les avoit armés.

imortalidade terrena estava prometida ao Homem. “Assim, os materialistas que sustentam o sistema de perfectibilidade não compreendem a si mesmos, pois, na verdade, esta doutrina, longe do materialismo, remete às idéias mais místicas da espiritualidade” (Id., 1861, T.II: 66). Para Chateaubriand, a crítica à tentativa de converter a ciência e as luzes em novos fundamentos para o espírito humano é nada mais do que uma tentativa de conquistar a imortalidade escapando do juízo final, tal como as heresias gnósticas medievais que desacreditavam na divisão entre corpo e alma. “Não percebemos que se o espírito ganha sempre em luzes e o coração em sentimentos e virtudes morais, o homem, num tempo determinado, retornando ao ponto de onde partiu, será necessariamente imortal, pois todo principio de divisão será dissolvido, e todo principio de morte cessará” (Id., 1861, T.II: 67).

É necessário, porém, saltar as divagações religiosas de Chateaubriand e nos dirigirmos às partes do *Génie* em que ele concentra-se na relação entre história e cristianismo. No terceiro livro, intitulado *Histoire*, encontramos as reflexões de Chateaubriand sobre “o cristianismo na maneira de escrever a história”. A questão central neste capítulo está na seguinte pergunta: “se o cristianismo é favorável ao gênio da história, porque então os escritores modernos são geralmente inferiores aos antigos nesta profunda e importante parte das letras?” (Id., 1861, T.II: 320). Chateaubriand passa então a investigar as causas dessa inferioridade, ressalvando apenas o *Discours sur l’Histoire Universelle* de Bossuet, pelas razões que veremos adiante. A grande razão dessa inferioridade reside, primeiramente, na amplitude do quadro levantado pelo historiador. O historiador da antiguidade era capaz de narrar os eventos de um povo, todo seu percurso no tempo, seus costumes, seus deuses e crenças, a vida dos grandes homens e as grandes paixões, num quadro harmônico e completo, desde o “estado de natureza” até o mais alto grau de “civilização”. A história da Grécia, por exemplo, pôde ser narrada de forma integral e contínua desde as primeiras monarquias tribais até a absorção da Hélade ao império Romano. Da mesma forma, a história de Roma pode ser traçada desde a expansão das primeiras tribos do Lácio até a invasão dos bárbaros. Assim, na historiografia antiga, “vemos crescer o homem e seu pensamento: desde a infância, atacado em seguida pelas paixões da adolescência, forte e sábio na era madura, fraco e corrompido em sua velhice” (Id., 1861, T.II: 320). Nesse sentido, a historiografia antiga é caracterizada como um drama narrado na sua completude e que obedece integralmente o preceito metodológico da história da ascensão e queda das civilizações. Os modernos, por outro lado, são incapazes de apresentar a história como este quadro completo e bem acabado.

> Assim, tudo é trevas em sua origem: vê-se ao mesmo tempo grandes vícios e grandes virtudes, uma grosseira ignorância e golpes de iluminação, noções vagas de

> justiça e de governo, uma mistura confusa de costumes e de linguagem: esses povos não passaram nem pela etapa onde os bons costumes fazem as leis e nem por aquela em que as boas leis fazem os costumes(...) Essas virtudes gerais, tais como humanidade, pudor, caridade, que foram substituídas às obrigatórias virtudes políticas, legaram as últimas a um espaço menor no grande teatro do mundo.(...) Existe, entre os povos modernos, um certo silêncio sobre certos assuntos que desconcerta o historiador [64] (Id., 1861, T.II: 321).

A historiografia moderna, portanto, despreza o problema do principio, da origem, da fundação da ordem moral. Os desdobramentos dessa incapacidade teórico-metodológica na filosofia política passa então a ser evidente. O grande equivoco dos modernos está em sua incapacidade de apresentar o fundamento da ordem humana como uma narrativa ordenada que justifique o estado social em que eles se encontram. Em outras palavras, a história, enquanto sustentação da legitimidade da ordem social e política, só funciona na medida em que é capaz de produzir um elo entre o presente e o passado. "Eles transportaram o homem do fundas das florestas e do estado selvagem para o meio das cidades e do estado civil" (Id., 1861, T.II: 320). A provocação a Rousseau aqui é evidente: o erro da filosofia das luzes foi tentar justificar a autoridade política através de um salto entre um estado pré-social e uma ordem estabelecida com seus direitos e prerrogativas, sem que, contudo, estivesse profundamente justificada na história.

Já nos referimos anteriormente ao fato de que a imaginação conservadora é eminentemente anticontratualista e profundamente historicista. Os ecos burkeanos aqui são mais uma vez evidentes. Podemos lembrar do argumento de Burke, nas *Reflections* sobre a tentativa de legitimar a autoridade da atual constituição inglesa num legado que, partindo de 1688, produz um elo inexpugnável entre a autoridade legitima do presente e a sanção fundadora de um momento passado[65]. É interessante perceber que a ideia de contrato não está

---

[64] Aussi tout est ténèbres dans leur origine: vous y voyez à la fois de grands vices et de grandes vertus, une grossière ignorance et des coups de lumière, des notions vagues de justice et de gouvernement, un mélange confus de moeurs et de langage: ces peuples n'ont passé ni par cet état où les bonnes moeurs font les lois, ni par cet autre où les bonnes lois font les*moeurs. (...) Ces vertus générales, telles que l'humanité, la pudeur, la charité, qu'il a substituées aux douteuses vertus politiques, ces vertus, disons-nous, ont aussi un jeu moins grand sur le théâtre du monde. Comme ells sont véritablement des vertus, elles évitent la lumière et le bruit: il y a chez les peuples modernes un certain silence des affaires que déconcerte l'historien.

[65] O debate sobre a história e os limites da capacidade da chamada "Ancient Constitution" legitimar a ordem política inglesa tem um percurso complexo e instável. J. G. A. Pocock reconstruiu este debate, mostrando como o pensamento jurídico-político inglês pendeu sempre entre a idéia de "Ancient Constitution" e a de "Feudal Law", em sua obra *Ancient Constitution and Feudal Law.* A study in english historical thought in seventeenth century. 2º edition. Cambridge: Cambrigde University Press, 1984. A segunda edição foi acrescida de um estudo sobre Edmund Burke, tentando mostrar como ele se inscreve numa tradição do wighismo que

ausente da obra de Burke. Porém, ela é usada não de acordo com o conceito dos jusnaturalistas já criticados por Burke desde sua primeira obra, em que o contrato expressa o momento de transição entre o estado de natureza e a constituição da sociedade; mas sim no sentido de associação histórica, "não só entre os vivos, mas também entre os que estão mortos e os que irão nascer" que engendra um Estado.

> É verdade que a sociedade é um contrato. Contratos suborndiados, como objetos de mero interesse occasional, podem ser dissolvidos a vontade; mas o Estado não pode ser considerado como nada mais do que um acordo de parceria para negociação de pimento e café, armas ou Tabaco, ou a outra coisa de tão pouca consideração, para ser tomado como um interesse temporário e para ser dissolvido para o interesse das partes. É preciso olha-la com outra reverência, pois ela não é o compartilhamento de coisas submetidas apenas à existência grosseira e animal de uma natureza temporária e perecivel. A sociedade é o compartilhamento de toda ciência, de toda arte, de toda virtude, em toda perfeição. Como o objetivo deste compartilhamento não pode ser obtido em apenas algumas gerações, ele torna-se o compartilhamento não apenas entre os que estão vivos, mas entre os que estão mortos e os que nem sequer nasceram. Cada contrato em cada Estado particular é uma clausula no grande contrato primevo da sociedade eterna, ligando as naturezas mais baixas às mais altas, conectando o mundo visível e o invisível, de acordo com um pacto fixo sancionado pelo juramento inviolável que retém todas as naturezas físicas e morais, cada uma em seu lugar designado [66] (BURKE, 1999, vol. 2: 192-193).

Eis a essência da concepção de sociedade da imaginação social e política de Burke. A sociedade é fruto da combinação entre o temporal e o eterno, entre o natural e o moral. A ordem política é o contrato criado e mantido pelo processo do tempo. O governo não é feito em virtude dos direitos naturais, mas de uma força que transcende a capacidade individual dos homens, pois se estende ao longo de muitas gerações ao mesmo tempo em que garante o vínculo histórico entre elas. O exercício da pura razão jamais alcançaria a imagem do "élan" social criado por Burke. Contra a razão crítica, ou antes contra o racionalismo exacerbado

---

pretendeu unir a Revolução de 1688 e a "Ancient Constitution" para justificar as prerrogativas expandidas do parlamento contra a coroa.

[66] Society is indeed a contract. Subordinate contracts, for objects of mere occasional interest, may be dissolved at plasure; but the state ought not to be considered as nothing better than a partnership agreement in a trade of pepper and coffee, callico or tobacco, or some other such low concern, to be taken up for a little temporary interest, and to be dissolved by the fancy of the parties. It is to be looked on with other reverence; because it is not a partnership in things subservient only to the gross animal existence of a temporary and perishable nature. It is a partnership in all science; a partnership in all art; a partnership in every virtue, and in all perfection. As the ends of such a partnership cannot be obtained in many generations, it becomes a partnershipnot only between those who are living, but between those who are living, those who are dead and those who are to be born. Each contract of each particular state is but a clause in the great primaeval contract of eternal society, linking the lower the lower with the higher natures, connecting the visible and invisible world, according to a fixed compact sanctioned by the inviolable oath which holds all physical and all moral natures, each in their appointed place.

produzido pela reflexão política orientadora da Revolução Francesa, Burke opõe a suposição de uma razão histórica. A filosofia de Burke é o resultado de uma atividade racional, mesclada com a forte atividade da imaginação, que reconhece seus próprios limites. A característica fundamental da razão histórica é o reconhecimento de uma razão superior, da qual toda a reflexão humana, que busca dar sentido às coisas da natureza e da sociedade, depende. Essa outra razão superior é o reconhecimento de uma ordem moral.

As semelhanças entre Burke e Chateaubriand são mais uma vez notáveis. Sem preocupar-se diretamente com a questão da historiografia, Burke remeteu-se à necessidade de uma narrativa histórica como elo de legitimação da autoridade política. Mas a preocupação de Chateaubriand é mais ambiciosa – pois não se detém na disputa do discurso político de uma só nação, como em Burke – e tem um escopo muito maior. Ela envolve não só a compreensão de um método, mas o diagnóstico sobre o sentido da reflexão histórica e política da modernidade. Vimos anteriormente como o conflito entre o método historiográfico comparativo e a percepção difusa, mas sempre presente, do caráter inédito e, portanto, incomparável da modernidade, percorre a incongruente narrativa do *Essai*. O *Génie* ecoa este mesmo conflito, colocando agora o que aparecia apenas de maneira acessória, o cristianismo, no centro do problema historiográfico moderno. Ou seja, o grande defeito que resulta na incompletude e ineficácia da historiografia moderna é não tomar o cristianismo como fundamento que dá o sentido e o motor do tempo e da história moderna.

Chateaubriand tem em mente a dificuldade que a "dessemelhança do tempo" impõe à atividade de escrever e pensar a história. Porém, ele ainda não consegue desenvolver com clareza a saída possível, e por isso repete o modelo cíclico na tentativa de descrever a experiência do cristianismo na história ocidental. "Concluamos então que há uma mudança nos assuntos humanos, uma outra ordem de coisas e de tempo. *À dificuldade de encontrar novos caminhos em moral, política e filosofia*, que devemos atribuir o pouco sucesso dos modernos em história" (CHATEAUBRIAND, 1861, T.II: 325). Aqui, novamente Chateaubriand mistura a percepção difusa da mudança e a tentativa de encontrar um modelo para a narração da história, associando a incapacidade dos modernos com a incompreensão do cristianismo como eixo que une e dá sentido à narrativa histórica.

> Mas o grande caminho a ser percorrido pelo historiador moderno é a mudança que o cristianismo opera na ordem social. Ao dar novas bases à moral, o Evangelho modificou o caráter das nações e criou na Europa homens totalmente diferentes dos antigos pela opinião, os governos, os costumes, os usos, as ciências e as artes (Id., 1861, T.II: 327).

Para ele, historiadores como Hume e Ferguson apenas imitaram o modelo dos clássicos, especialmente Tácito e Tito Lívio, sem conseguir achar um modelo de narrativa que se adequasse aos costumes dos modernos, ou seja, que narrasse a história moderna como a epopéia do cristianismo. O grande exemplo da fragmentação da historiografia das luzes é a obra de Voltaire, o *Essai sur les moeurs*. Chateaubriand reconhece o valor de obras como *Le Siècle de Louis XIV*, mas critica seu autor pela incapacidade de associar à sua narrativa o cristianismo como elemento unificador da civilização europeia.

A partir desse diagnóstico, Chateaubriand passa a associar os grandes traços da modernidade política ao cristianismo. Não pode existir sociedade civil sem religião, na medida em que é esta última que garante os principios morais sobre os quais se sustenta a possibilidade da existência de uma ordem social. Isso já fora provado pelas sociedades antigas, nas quais o principio religioso era visto como fundamento da existência política. O próprio Cícero duvidava que a existência da maior virtude, a justiça, fosse possível sem a piedade dos deuses (Id., 1861, T.II: 517). Porém, o grande legado do cristianismo à sociedade moderna foi ter convertido a liberdade e a igualdade de um direito restrito a um número determinado de homens cuja garantia dependia da ordem social em atributos essenciais do homem. A "descoberta" da alma humana e de sua busca por salvação pressupõem as idéias de liberdade e igualdade não apenas como uma prerrogativa política, mas fundamentalmente como um principio de responsabilidade moral. "Em geral, o cristianismo é admirável, sobretudo, por ter convertido o homem físico em homem moral. Todos os grandes princípios de Roma e Grécia, a igualdade e a liberdade, se encontram em nossa religião, mas aplicados à alma e ao gênio e considerados a partir de relações sublimes" (Id., 1861, T.II: 521).

Chateaubriand passa, então, a expor alguns subsídios para uma história cristã da civilização europeia desde a queda de Roma até o presente momento – projeto que tentaria realizar quase trinta anos depois, deixando incompleto. Foi a renovação que o cristianismo trouxe à alma humana que salvou a sociedade antiga da destruição total, convertendo os bárbaros e reunindo as ruinas do conhecimento e das artes. O cristianismo fez surgir a Europa das ruinas do Império Romano não destruindo seu inimigo, mas convertendo-o. Somente uma religião pode renovar um povo corrompido e dar novos fundamentos para a reconstrução de uma civilização. A passagem de Cristo na terra aconteceu justamente no momento em que os povos não se sustentavam mais sobre suas antigas leis e costumes. O Evangelho fez mais pela perfeição humana do que qualquer tentativa das filosofias antigas. "O cristianismo nos trouxe indubitavelmente novas luzes: é o culto que convém a um povo amadurescido pelo tempo; é, se ousamos falar assim, a religião natural para a presente era do mundo (...). As verdades do

cristianismo, longe de demandar a submissão da razão, reclamam seu exercício sublime" (Id., 1861, T.II: 535). O diagnóstico da decadência, portanto, precisa ser acompanhado da tentativa de renovação, cuja fonte primordial o *Génie* pretende ser.

> Estamos convencidos que o cristianismo sairá triunfante da provação terrivel que vem purifica-lo; o que nos persuade disso é o exame da razão que, quanto mais a sondamos, mais encontramos sua profundidade. Seus mistérios explicam o homem e a natureza; suas obras apoiam seus preceitos; sua caridade, suas mil formas, substituíram a crueldade dos antigos; nada foi perdido das pompas antigas, e seu culto satisfaz o coração e o pensamento; devemos a ele tudo, letras, ciências, agricultura, belas-artes; ele liga a moral à religião e o homem a Deus: Jesus Cristo, salvador do homem moral, é também o do homem físico; ele chegou como um grande acontecimento feliz para contrabalançar o dilúvio dos bárbaros e a corrupção geral dos costumes. Quando negamos ao cristianismo até mesmo suas provas sobrenaturais, permanecerá ainda a sublimitude de sua moral, a imensidão de seus bem-feitos, a beleza de suas pompas, tudo para provar suficientemente que ele é o culto mais divino e mais puro que os homens jamais praticaram[67] (Id., 1861, T.II: 339).

Marc Fumaroli assinala que, após o *Génie du Christianisme*, Chateaubriand realizou algumas experiências narrativas na tentativa de criar uma grande romance do cristianismo, cujo resultado apareceria em 1809, na epopéia em prosa intitulada *Les Martyrs* (FUMAROLI, 2003: 219). Nela, Eudore abre mão do amor da sacerdotisa pagã Velleida para converter-se ao cristianismo, e acaba morto no Coliseu, devorado por um tigre. Chateaubriand coloca em cena o drama da conversão ao cristianismo no contexto das perseguições e execuções promovidas pelo imperador Vespasiano, na tentativa de narrar poeticamente o inicio do cristianismo, unindo a agenda estética romântica que propunha dar forma poética a temas essencialmente modernos – em reação ao neoclassicismo, que priorizava as estórias e mitos antigos – e a tentativa de reanimar o espírito cristão diante da já diagnosticada decadência que se acelerava, e cujo exemplo mais marcante era a Revolução que Chateaubriand buscou decifrar.

---

[67] Pour nous, nous sommes convaincu que le christianisme sortira triomphant de l'épreuve terrible qui vient de le purifier; ce qui nousle persuade, c'est qu'il soutient parfaitement l'examen de la raison et que plus on le sonde, plus on y trouve de profondeur. Ses mystères expliquent l'homme et la nature; ses oeuvres appuient ses préceptes ;sa charité, sous mille formes, a remplacé la cruauté des anciens; il n'a rien perdu des pompes antiques, et son culte satisfait advantage le coeur et la pensée; nous lui devons tout, lettres, sciences, agriculture, beaux-arts; il joint la morale à la religion et l'homme à Dieu: Jésus-Christ, sauveur de l'homme moral, l'est encore de l'homme physique; il est arrivé comme un grand événement heureux pour contrebalancer le déluge des barbares et la corruption générale des moeurs. Quand on nierait même au christianisme ses preuves surnaturelles, il resterait encore dans la sublimité de sa morale, dans l'immensité de ses bienfaits, dans la beauté de ses pompes, de quoi prouver suffisamment qu'il est le culte le plus divin et le plus pur que jamais les hommes aient pratiqué.

4.4 **A conversão de um profeta romântico ao liberalismo**

Em 1826, vinte e nove anos, portanto, após a publicação original do *Essai sur les Revolutions Ancienes et Modernes*, Chateaubriand revê sua obra para a primeira publicação na França. Relutante em republicar uma obra que o próprio autor considerava equivocada em muitos pontos, fruto de um impulso do *emigrée* em reagir à Revolução, Chateaubriand resolve escrever um novo prefácio e adicionar notas de esclarescimento e de comentário ao longo do texto. Após deixar o ministério das relações exteriores, em conflito com o primeiro-ministro Villèle sobre a Guerra da Espanha, Chateaubriand passará à oposição e reforçará sua atuação como jornalista. Objeto de constantes ataques por parte da imprensa, Chateaubriand decide então reeditar suas obras anteriores à Restauração, como uma espécie de "provas e peças justificadoras de minhas Memórias" (CHATEAUBRIAND, 1861, T.I: 236). "O que eu pretendi provar no Ensaio? Que não há nada de novo sob o sol, e que encontramos nas revoluções antigas e modernas os personagens e as características principais da revolução francesa. Sinto como esta idéia, levada muito longe, produziu relações forçadas, ridículas ou bizarras" O rigor do autor com seu próprio trabalho não deixa a desejar aos próprios críticos. "Eu escrevia sobre um navio durante uma tempestade, e tentava tomar como objetos fixos os rios fugitivos que passavam e se atiravam a bordo. Jovem e infeliz, minhas opiniões não se detinham sobre nada." (Id., 1861, T.I: 236).

É bem verdade que deixada na forma em que havia sido escrita, a obra de Chateuabriand passaria como apenas mais um exemplo da reação conservadora às mudanças que a Revolução perpetrou. Porém, a tentativa de revisitar a obra a partir de uma implacável revisão crítica, produz uma notável reflexão sobre a relação entre história e liberalismo. Ressaltamos insistentemente nos capítulos anteriores sobre como o pensamento de Chateaubriand sobre os modos de se escrever a história revelavam um *pathos* que nos permitia perceber a incapacidade de lidar com os novos eventos representados pela Revolução Francesa a partir de um instrumental comparativo. O *Génie do Christianisme* adiciona um novo elemento a essa complexa equação, convocando a necessidade de encontrar um modelo historiográfico para narrar a ascenção, o apogeu e a decadência da civilização cristã que entrava em crise no século de Chateuabriand, unindo não só o oficio do historiador, mas a missão do restaurador da religião. A insistência na história exemplar e a percepção desse rompimento no regime de historicidade, para citar François Hartog (2003: 22), conviveram de maneira conflituosa e insolúvel na obra de Chateaubriand anterior à Restauração. Após 1814,

assumindo um papel central na vida política e cultural da França pós-napoleonica, a conversão à monarquia constitucional e a defesa da liberdade de imprensa levarão Chateaubriand a reformular sua obra, assumindo um novo universo conceitual que expressará sua adesão ao liberalismo, insistindo na relação indissolúvel entre a liberdade moderna e a mudança no topos histórico.

O ponto de mudança do *Essai* é designado logo no novo prefácio de 1826. Chateaubriand afirma que desde o princípio o trabalho fora concebido para mostrar como a liberdade republicana era impossível no "estado dos costumes" [état des moeurs] do mundo moderno. O diagnóstico acompanha o dos liberais Staël e Constant. Ora, sua grande falha, reconhece ele, foi não ter se dado conta de que a liberdade republicana dos antigos está fundada numa diferença essencial com relação aos modernos: A republica dos antigos é filha dos costumes [fille des moeurs], enquanto a liberdade dos modernos é filha das luzes [fille des lùmieres]. Dito de outro modo, a natureza da liberdade moderna é essencialmente diferente; é produzida pela civilização aperfeiçoada [civilisation perfectionnée] e realizada pela possibilidade do regime representativo (Id., 1861, T.I: 256). A adesão de Chateaubriand ao vocabulário liberal é completa. A razão de seu ataque ao republicanismo revolucionário – especialmente o jacobino – era motivada pela incompreensão deste de que a liberdade da republica antiga não poderia vingar no mundo moderno. "Eu não prestava atenção na revolução completa que se operou nos espíritos; e, não vendo senão a espécie de liberdade republicana dos antigos, eu encontrava nos costumes de meu tempo um obstáculo insuperável a esta liberdade" (Id., 1861, T.I: 348). A vitória do regime representativo revela a natureza de uma liberdade que se realiza graças à expansão das luzes. Ele assume o conceito de "perfectibilidade" para designar a nova orientação do tempo em direção a um futuro em expansão. Ele nota que sua ambição sempre fora a de, ao interrogar o passado, revelar o futuro, tal como ficava claro nas seis questões colocadas no princípio do *Essai*; porém, esta empreitada revelou não possuir nenhuma utilidade prática, na medida em que ele não havia compreendido que a Revolução obedecia a um sentido muito mais amplo do que a simples repetição de eventos dentro de um modelo esperado pela expectativa da história entendida como um ciclo.

> O seguinte é verdadeiro: não gozaremos mais desta liberdade, filha dos costumes, que pertence à infância dos povos; mas podemos ter esta liberdade, filha das luzes, que nasce da idade madura das nações. Quando escrevi o *Essai*, só compreendia o sistema das repúblicas antigas; não havia prestado atenção à descoberta da república representativa, que, não sendo senão uma monarquia constitucional sem rei, pode conviver com as artes, as riquezas e a civilização mais avançadas. A monarquia constitucional com um rei é, para mim, muito preferível a essa monarquia sem o

> monarca; mas é preciso francamente saber adaptar a primeira se não quisermos cair na segunda[68] (Id., 1861, T.I: 318).

A monarquia constitucional, portanto, é a adaptação da velha monarquia à liberdade republicana moderna. Ela garante a estabilidade da primeira e incorpora a liberdade e a igualdade da segunda. O direito de participação fica garantido, na medida em que o regime representativo, instituição por excelência da liberdade moderna, transforma o governo num instrumento de equilíbrio e fiscalização entre poderes de natureza diversa. A monarquia constitucional consegue garantir a convivência do elemento monárquico – a coroa - , aristocrático – o regime representativo e o gabinete ministerial - e democrático – as eleições, a igualdade de direitos e a liberdade política.

Chateaubriand reconhece que o grande vício do método comparativo é supor que a sociedade da época das revoluções republicanas antigas fosse semelhante à sociedade que existe nos dias atuais; que os costumes, a ciência e os efeitos da religião na vida social pudessem ser comparados ao estado atual da civilização europeia das luzes, do comércio e da indústria. A relação com o espaço é especialmente cara à análise de Chateaubriand: o homem antigo viajava pouco, as distâncias eram longas e a comunicação de ideias ainda não havia encontrado um meio eficaz para circular. "Procurar laboriosamente a influência republicana da Grécia sobre o Egito, sobre Cartago, sobre a Ibéria e a Scitia, encontrar relações entre esta influência e a influência de nossa revolução sobre os diversos governos da Europa, é um completo esquecimento, ou uma falsificação manifesta da história".

> Mesmo nos tempos modernos o contragolpe das revoluções foi menos ou mais forte, segundo o **grau de civilização** da época em que essas revoluções estouraram. A catástrofe de Carlos I não pode ter sobre a Europa, por mil razões fáceis de deduzir, a influência que exerceu o assassinato jurídico de Luis XVI. Remontando mais alto, o papa que, em meio à França bárbara, colocou a coroa sobre um rei de segunda raça, não fez um ato tão decisivo para certos principios do que aquele pontífice que coroou Bonaparte no começo do século XIX. Tudo era então falso nos paralelos que

[68] Cela est vrai: aussi ne jouirons-nous pas de cette liberté, fille des moeurs, qui appartient à l'enfance des peuples; mais nous pouvons avoir cette liberté, fille des lumières, qui naît dans l'âge mûr des nations. Quand j'écrivois YEssai, je n'entendois encore bien que le système des républiques anciennes; je n'avois pas fait assez d'attentionLa monarchie constitutionnelle avec un monarque est, selon moi, trè: - préférable à cette monarchie sans monarque; mais il faut savoir adopter franchemei.t la première si l'on ne veut être entraîné dans la seconde à la découverte de la république représentative, qui, n'étant qu'une monarchie constitutionnelle sans roi, peut exister avec les arts, les richesses et la civilisation la plus avancée.

> pretendi estabelecer. Não restou senão alguns detalhes verdadeiros, independentes do fundo geral e da forma. [69] (Id., 1861, T.I: 380).

Chateaubriand repete o argumento de Constant ao afirmar que as grandes revoluções da antiguidade eram feitas através da guerra e das conquistas. Em suma, o movimento da história era muito mais o fruto de causas restritas a um espaço e a motivações limitadas, e muito menos o resultado de grandes movimentos intelectuais. "O Estado da sociedade não era suficientemente avançado entre os antigos para que as idéias políticas fossem causa de um movimento geral" (Id., 1861, T.I: 379).

É preciso retomar a insistência demonstrada no caráter geral da Revolução Francesa. Dito de outro modo, ela não é apenas mais um caso exemplar que pode ser comparado facilmente com outros momentos do passado, e nem mesmo um fato isolado que se encerra em sua própria duração e em seus próprios acontecimentos. A revolução da França, ao contrário, está inscrita no "movimento da ordem social, numa revolução geral que se opera visivelmente na espécie humana" (Id., 1861, T.I: 461). Ou seja, a Revolução Francesa é um evento exemplar na medida em que expõe a tendência do progresso da civilização em direção à expansão das luzes, às liberdades públicas, ao regime representativo. Para Chateuabriand, toda a Europa marcha para um novo estado de coisas, sendo que a França "marcha mais rápido que outras nações", graças não só a seus exércitos, mas principalmente às suas opiniões(Id., 1861, T.I: 425). Na medida em que as revoluções modernas são feitas fundamentalmente pela circulação e expansão das idéias, à *ciência política* [Science politique] cabe compreender como a ordem intelectual vai sempre se aperfeiçoando, na medida em que esta ciência é de *ordem intelectual* entre os povos velhos, assim como era de *ordem moral* entre os povos novos (Id., 1861, T.I: 457).

> A Revolução francesa não vem deste ou daquele homem, deste ou daquele livro: ela vem das coisas. Ela era inevitável; muita gente ainda insiste em não se persuadir disso. Ela provém, sobretudo, do progresso da sociedade ao mesmo tempo em direção às luzes e em direção à corrupção; é por isso que lembramos na Revolução Francesa tanto de excelentes principios quando de consequências funestas. Os

[69] Dans les temps modernes même le contre-coup des révolutions a été plus ou moins fort, selon le degré de civilisation à l'époque où ces révolutions ont éclaté. La catastrophe de Charles Ier ne put avoir sur l'Europe, par mille raisons faciles à déduire, l'influence qu'a dû exercer l'assassinat juridique de Louis XVI. En remontant plus haut, le pape qui, au milieu de la France barbare, vint mettre la couronne sur la tête d'un roi de la seconde race, ne fit pas un acte aussi décisif pour certains principes que celui du pontife qui couronna Buonaparte au commencement du xixe siècle. Tout est donc faux dans les parallèles que j'ai prétendu établir. Il ne reste de ces rapprochements que quelques vérités de détails, indépendantes du fond et de la forme.

> primeiros derivam de uma teoria esclarescida; os segundos da corrupção dos costumes[70] (Id., 1861, T.I: 548).

Assim, cabe à ciência política a compreensão do grau de civilização alcançado pelos povos, antes de dar a eles uma constituição (Id., 1861, T.I: 495). De tal forma, a garantia da liberdade, como fundamento da ordem social, precede mesmo a existência de um povo. O principio da soberania popular, portanto, não tem nenhum interesse para a liberdade e para a civilização: ele pretende fazer a liberdade surgir do direito político. Recusando novamente o contratualismo e as doutrinas da soberania popular, Chateuabriand afirma que a liberdade não nasce da reunião dos homens, mas ela é sim a condição natural deles. As constituições, portanto, devem observar essa verdade alcançada pelo grau de desenvolvimento das civilizações, de forma a garantir que a liberdade seja salvaguardada contra o assédio da tirania. "Resulta daí que a liberdade não pode e não deve suportar nada mais que o jugo da regra e da lei; nenhum soberano tem a autoridade política sobre ela; quanto mais esta liberdade é exposta, mais ela se perde pelas paixões; ela tem por inimigo o vício, por salvaguarda natural a virtude (Id., 1861, T.I: 478).

Ele insiste que a obra ainda assim guarda o mérito de ter procurado refutar o governo republicano sem rejeitá-lo em teoria, mas mostrando como a república não poderia se estabelecer numa sociedade na qual os costumes já haviam se modificado consideravelmente. "Eu não supus que a república fosse possível em um velho povo civilizado". Mas esse sistema não pode ser aplicado com sucesso à sociedade moderna, condenada ao aperfeiçoamento da civilização. "As luzes, quando descem, como nos nossos dias, para todas as classes sociais, compõem um tipo *de razão pública* que torna impossível o estabelecimento do despotismo e que produz para a liberdade o mesmo efeito que produziam os costumes antigos" (Id., 1861, T.I: 424). É interessante notar que o conceito de *razão pública* [raison publique] para caracterizar uma consciência média que sustenta a liberdade, assim como os costumes antigos sustentavam a republica, é um dos vários conceitos que Chateaubriand e seus contemporâneos mobilizarão para tentar dar conta do fenômeno de mudança do principio de legitimidade do governo no liberalismo moderno.

---

[70] La révolution françoise ne vient point de tel ou tel homme, de tel ou tel livre: ele vient des choses. Elle étoit inévitable; c'est ce que mille gens ne veulent pas se persuader. Elle provient surtout du progrès de la société à la fois vers les lumières et vers la corruption; c'est pourquoi on remarque dans la révolution françoise tant d'excellents principes et de conséquences funestes. Les premiers dérivent d'une théorie éclairée; les secondes de la corruption des moeurs.

Como veremos mais adiante, na medida em que a idéia de uma soberania una e indivisível se enfraquece, a legitimidade do governo para os liberais se fundamenta não só na existência da representação, mas também na possibilidade de uma inferência média da opinião pública. Assim, o movimento das opiniões, que expressa essa razão pública, serve como instrumento de compreensão do sentido do futuro da sociedade contemporânea, das possibilidades para as quais o futuro se abre e que a política pode desenvolver. A sociedade, fruto do progresso da civilização, dispersa as luzes por todos os espíritos, o que resulta numa forma nova de liberdade. "Os povos esclarescidos não querem obedecer mais servilmente; e os governos, esclarecidos por sua vez, não se alimentam mais do despotismo" (Id., 1861, T.I: 455). Os ecos de Chateaubriand serão ouvidos, ampliados e revistos na obra de Tocqueville. Porém, antes que este seu sobrinho distante começasse sua obra, Chateaubriand ainda tinha uma longa e destacada carreira política no centro dos acontecimentos que consolidaram o liberalismo na França.

PARTE II – OS FUNDAMENTOS DO REGIME LIBERAL FRANCÊS EM QUATRO ATOS

5 **PRIMEIRO ATO: A CONSTITUIÇÃO DE 1814**

5.1 **O Retorno dos Bourbons, a Carta e o governo representativo**

Retraçar, mesmo que de modo geral, a história política e constitucional da fundação de um regime liberal na França significa reviver alguns dos momentos fundamentais da restauração da monarquia dos Bourbons e de sua futura decadência. A história do período que começa com a chegada do czar Alexandre em Paris, em abril de 1814, e vai até a queda de Luis-Phillipe d'Órleans com a Revolução de 1848, marca a tentativa constantemente instável de coadunar as conquistas revolucionárias da liberdade política – como o regime representativo e a liberdade de imprensa – com a manutenção de uma monarquia hereditária e limitada, na tentativa de dar um elemento de estabilidade ao conturbado processo de desenvolvimento das instituições políticas modernas na França. Constant seria o primeiro a dar uma interpretação histórica mais geral do movimento político na França, reunindo em 1814 dois estudos de sua autoria no volume "Do Espírito de Conquista e Usurpação" (*De l'esprit de conquête et de l'usurpation*) no qual oferece uma explicação da tirania bonapartista como um movimento ilegítimo e na contramão do sentido geral do aperfeiçoamento do "estado presente da espécie humana e da civilização atual" (CONSTANT, 1997: 123). A Restauração será interpretada por muitos de seus contemporâneos como transação possível entre o mundo perdido do absolutismo, a desordem e instabilidade constante da República e a tirania de uma ditadura bonapartista. Royer-Collard testemunhará em 1824 em favor da inviolabilidade da Carta, na medida em que ela é a garantia da "*transação* e da pacificação" entre as facções que disputam o poder na França (ROYER-COLLARD Apud ROSANVALLON, 1994: 130). Anteriormente, Chateaubriand já havia tomado posição semelhante, na tentativa de acalmar os ânimos de seus companheiros realistas, que viam na Carta a tentativa de destruir a soberania real: "Tomemos cuidado ao atacar demais o governo representativo, que sem dúvida tem seus inconvenientes como todos os outros, mas que é a *transação* natural entre a monarquia e a república" (CHATEAUBRIAND, 1987: 239).

O argumento realista em suas expressões mais radicais, como as obras de Joseph de Maistre e Louis de Bonald, voltou-se desde o princípio contra a possibilidade de existência de qualquer mecanismo constitucional que limitasse o poder real, na medida em que a soberania, dado seu caráter inviolável e indivisível, não existe senão como origem legítima de todo poder político. Ora, se o Rei passa a derivar sua autoridade de uma constituição, então ele não é mais soberano. Em seu "Ensaio sobre o Principio gerador das constituições políticas" (*Essai sur le príncipe générateur des constitutions politiques)*, publicado na França em 1814, de Maistre expõe essas ressalvas contra a Carta, que fragilizaria para ele o poder real, transformando-o em uma criação da vontade humana. Outra posição realista, como a de Montlosier, reconhece a possibilidade de existência da Carta e do parlamento sem que, contudo, o poder do rei seja dividido. A função do legislativo seria apenas a de aconselhar o Rei. Em sua obra "Da Monarquia Francesa" (*De la monarchie française)* ele afirma que "o rei não detém somente todo poder executivo, mas é também o único legislador, o único magistrado, o único juiz, o único notário (...). Todo poder emana dele e está contido nele. O rei pode tudo, o rei faz tudo" (MONTLOSIER, 1817: 11-12).

A questão da soberania como origem do poder repercute diretamente no movimento dos acontecimentos políticos que culminaram com a formulação de Carta de 1814. O governo provisório, nomeado pelos representantes da Santa Aliança após a queda de Napoleão em 3 de abril e presidido pelo Príncipe de Talleyrand, antigo ministro dos assuntos estrangeiros do Império, representou, nas palavras de Emmanuel de Warresquiel e Benoit Yvert, "uma forma de ganhar tempo, um meio de fazer os Bourbons entenderem que deveriam compor com os princípios constitucionais". E completam, mais adiante, que "o governo provisório foi, antes de tudo, um instrumento de mediação entre a França e a Europa de uma parte, e o Senado e a monarquia de outro." (WARRESQUIEL; YVERT, 2002: 41). De fato, o retorno dos Bourbons e a opção pela monarquia constitucional não era um ponto pacífico entre os atores políticos que exerceram posições fundamentais na Restauração – Talleyrand, o czar Alexandre e seu representante diplomático Pozzo di Borgo, o chanceler austríaco Matternich e o Visconde de Castlereagh, representante do governo inglês. Warresquiel e Yvert afirmam que a continuação da ordem imperial, com o reconhecimento do Rei de Roma como sucessor de Napoleão, e até mesmo a República – opção que, segundo os autores, o czar Alexandre chegou a cogitar, com forma de manter a França conduzida por um governo "fraco" – foram levantadas (Id., 2002: 43). Sendo assim, a volta de Luis XVIII precisa ser entendida como um percurso de transação entre as forças políticas em jogo, no qual o rei e sua dinastia

representavam uma possibilidade forte, mas uma posição frágil no concerto diplomático que teve lugar no mês de abril de 1814.

É nesse contexto que Talleyrand surge como a figura chave da defesa da posição dos Bourbons junto ao czar Alexandre, primeiro monarca a entrar em Paris após a derrota do exercito francês em Leipzig. O fracasso das negociações dos emissários do Imperador com o czar Alexandre – que pretendiam conseguir o reconhecimento de Napoleão II após a renuncia do pai, solução simpática ao imperador Francisco da Áustria, avô do herdeiro de Napoleão – levou à exigência da renuncia incondicional de Napoleão, que seria assinada no dia 6 de abril no castelo de Fontainebleau. Ao mesmo tempo, Talleyrand e o Senado do Império articulavam a formulação de uma nova constituição que garantiria o retorno da monarquia e dos Bourbons. Um dia após a renuncia do Imperador, o Senado publicaria a nova constituição, cujo preâmbulo chamava livremente ao trono "Louis-Stanislas-Xavier, irmão do último rei, e depois dele os outros membros da casa de Bourbon, por ordem de antiguidade (...) A presente constituição será submetida à aceitação do povo francês (...). Louis-Stanislas-Xavier será proclamado rei dos Franceses no momento em que a tenha jurado e assinado" (Id, 2002: 46). Elaborada por uma comissão composta por membros do Senado Imperial, a nova constituição tentava legitimar a monarquia da mesma forma que o Império havia sido legitimado: não pelo direito hereditário, mas em virtude do povo. Ela deixava aberta a possibilidade até mesmo para um plebiscito, assim como havia feito Napoleão com a constituição do consulado.

Nas palavras de Warresquiel e Yvert, "os senadores pretendiam instaurar um rei, e não restaurar o rei" (Id., 2002: 46). A constituição senatorial resguardava todas as premissas liberais – liberdades civis, liberdade de imprensa, bicameralismo (sendo uma câmara eleita e outra hereditária), responsabilidade ministerial, independência do judiciário, etc – ao mesmo tempo em que designava o rei não como o poder soberano e constituinte, mas como apenas mais um dos elementos que compunham o poder constituído. Ao dar voz a algo que poderia ser entendido como um tipo de soberania do povo através da condição de legitimação popular ao retorno dos Bourbons, a constituição também suprimia o recurso sieyèsiano à soberania da nação – presente em todas as constituições da Revolução – que, como vimos, buscava viabilizar a soberania do povo através dos representantes eleitos da nação na Assembléia Nacional. O Abade de Montesquiou, membro do governo provisório e defensor das posições realistas, acusou o projeto constitucional de obscurantismo quanto à definição do verdadeiro poder soberano: "quem são vocês, quem somos nós? Quem vos deu o direito de falar em nome do rei? Onde estão os vossos poderes? Onde estão os meus? Uma constituição sem a

nação e sem o rei, eis o que acredito ser a coisa mais estranha que jamais foi feita" (MONTESQUIOU Apud WARRESQUIEL; YVERT, 2002: 46).

O projeto de constituição senatorial, porém, teria vida curta. De volta ao interior da França desde fevereiro, o Conde d'Artois, segundo irmão do rei e futuro Carlos X, recusa-se a obedecer a ordem do governo provisório em manter a bandeira tricolor. Ao retornar a Paris no dia 12 de abril e assumir a posição de "tenente geral do reino", o Conde d'Artois designa a constituição como "incompleta", mas afirma que o rei admitirá suas "bases" (GODECHOT, 1970: 211), ao mesmo tempo em que reorganizava as forças realistas para oporem-se à constituição senatorial. Recebido por Talleyrand ao desembarcar na França em 29 de abril, Luís XVIII se recusa a assinar a constituição, mas promete dar uma solução ao impasse o mais breve possível. Desde a morte do irmão, em 1793, Luís XVIII adotara a prática de publicar periodicamente proclamações no exílio ao povo francês explicitando suas ideias sobre a restauração da monarquia na França. Segundo Godechot (Id., 1970: 211), apenas em 1804 o rei reconhece a impossibilidade de uma restauração incondicional do Antigo Regime e passa a aceitar a manutenção de algumas das conquistas revolucionárias e, inclusive, a possibilidade de anistia geral aos membros e defensores dos sucessivos governos revolucionários.

No dia 2 de maio de 1814, ao chegar aos subúrbios de Paris, o rei proclama o que ficaria conhecido como "a declaração de Saint-Ouen". Assinada em nome de "Luis, pela graça de Deus, Rei de França e de Navarra", o rei promete elaborar uma constituição em colaboração com o Senado e com o Corpo Legislativo, comprometida com os princípios apresentados no projeto senatorial, mas sem aceitá-lo como um todo. Ele nomeia então uma comissão composta de nove senadores, nove deputados e três comissários reais, dentre os quais o Abade de Montesquiou, redator da nova constituição. A primeira demonstração de soberania que Luis XVIII quer evidenciar com o novo projeto que a constituição deveria ser outorgada, e não aceita por ele (ROSANVALLON, 1997: 33). Assim, o rei não deveria aceitar a constituição, como condição para fazer parte do corpo político constituído, mas outorgá-la, como prerrogativa do poder soberano que ele exerce. O nome "Constituição" seria substituído pelo de "Carta Constitucional" (Charte Constitutionnelle). Rosanvallon afirma que a mudança do nome marca uma ruptura com o vocabulário revolucionário (Id., 1997: 50), no qual a idéia de constituição ressalta o caráter positivo do poder constituinte da nação. A Carta, portanto, deveria ressaltar o ato soberano do rei e sua outorga deveria ser compreendida como a concessão das liberdades públicas, e não como a constituição fundamental de um poder político a partir da garantia delas. O fruto do processo constituinte é apresentado no dia 4 de

junho, resultando em uma constituição consideravelmente menor e menos específica do que o projeto senatorial, mas ainda assim mais liberal do que a constituição do Império[71].

Segundo Stéphane Rials, a Carta de 1814 consagra um regime que deve ser entendido menos como um governo representativo no sentido moderno e muito mais como uma monarquia limitada. Nesse sentido, a supremacia do executivo é mantida na figura do Rei, mesmo que sujeita a certas limitações, e o poder legislativo é entendido mais como um corpo passível de colocar obstáculos à liberdade de ação real, mas sem a capacidade de se impor positivamente a ela (RIALS, 1987: 120). Não obstante, a Carta é compreendida pela maioria de seus contemporâneos como uma transação entre a antiga ordem – que assegura sua legitimidade na soberania do rei e na existência de uma câmara de pares – e a nova ordem liberal – que impõe a necessidade de reconhecimento inevitável das liberdades públicas e da igualdade civil. A monarquia constitucional de 1814 é vista, portanto, como a saída para aquilo que Chateaubriand reconheceu como a tentativa de harmonizar o reconhecimento da legitimidade real e a realidade insuperável da herança revolucionária: "o governo representativo deriva o poder das luzes, sem destruir o principio absoluto da soberania que reside no monarca" (CHATEAUBRIAND, 1987: 240).

[71] A Carta garantia diversas conquistas que já estavam garantidas pela Constituição do ano X, como a igualdade civil diante da lei (art.1), a liberdade individual (art.3) e o Código Civil (art.68), além de algumas que Napoleão se recusou a estabelecer, como a liberdade de imprensa (art.8) e a abolição das confiscações (p.66). Warresquiel e Yvert resumem a constituição do corpo político pela Carta da seguinte forma: "La personne du roi est inviolable et sacrée (art.13). Le roi est le chef suprême de l'État, il comande les forces de terre et de mer, declare la guerre, fait la paix comme les ordonnances et règlements nécessaires à la sûreté de l'État (art.14). Il sanctionne et promulgue les lois (art. 16 e 22).Il possede seul le droit d'amendement (art.46). Le roi qui convoque les Chambres peut également dissoudre la Chambre des députés (art. 25 et 50) ou changer la majorité de la Chambre des pairs em nommant de nouveaux membres (art.27). (...)La Chambre des pairs remplace le Sénat. Les pairs sont nomes à vie ou héréditairement par ler oi, leur nombre est illimité. Les princes du sang em font partie de droit (art. 30 et 31). La Chambre des députés est élue pour cinq ans pas cinquième(art.37) mais à um suffrage très restreint.(...) Elles votent les lois proposées par ler oi (art.18), mais également, chaque année, le budget, qui doit être d'abord présenté à la Chambres des députés (art. 47 et 49). Les députés sont inviolables pendant les sessions (art. 51 et 52)"(2002: 58). Uma análise mais detida, além da reprodução da Carta, pode ser encontrada em Godechot, Maurice. *Les Constitutions de La France depois 1789*. Paris: Garnier-Flammarion, 1970.

5.2 **O constitucionalismo de Benjamin Constant diante da Restauração**

No dia 24 de maio de 1814, alguns dias, portanto, antes da promulgação da Carta, Benjamin Constant pública suas "Reflexões sobre as Constituições, a distribuição dos poderes e as garantias em uma monarquia constitucional" (*Réflexions sur les Constitutions, la distribution des pouvoirs et les garanties dans une monarchie constitutionnelle)*, uma teoria geral da constituição e do governo representativo. Constant parte da premissa de que a liberdade moderna pode existir completamente em uma monarquia constitucional, contanto que ela garanta as liberdades políticas e civis. Para ele, a liberdade política é condição fundamental da felicidade moderna, na medida em que "a liberdade política não é outra coisa que a faculdade de ser feliz sem que outra potência humana perturbe arbitrariamente esta felicidade" (CONSTANT, 1814: XIII). A liberdade política é a garantia de todos os "poderes imediatos" (puissances immédiates) que a constituição estabelece aos cidadãos, ela deve ser o fundamento de toda obra política constituída no espírito das luzes. Em um regime republicano é preciso dar ao povo todo o governo e encontrar instrumentos populares para o exercício do poder político, na medida em que a legitimidade do poder se encontra no exercício ativo e constante do poder popular. "Em um governo republicano, a razão do povo é a garantia da ordem e deve se formar e se amadurecer pela ação" (Id., 1814: VIII). De maneira diversa, em uma monarquia o poder que não se encontra em contradição com as liberdades deve ser concedido ao rei, pois a garantia da liberdade é a consciência de que o rei possui uma força suficiente para a manutenção da ordem constitucional. O poder monárquico é, esse sentido, a substituição de um poder potencialmente instável que seria localizado no povo por uma delegação estável e durável nas mãos do rei, menos como exercício ativo do poder e mais como força de equilíbrio e de sustentação. Desde já é possível perceber como a adesão de Constant à monarquia constitucional restaurada não implica necessariamente na aceitação da soberania real como poder constituinte da Carta. Em verdade, como nota Stephen Holmes (HOLMES, 1984: 220), a defesa da monarquia constitucional não vem acompanhada de uma reflexão sobre a origem e a legitimidade da soberania.

O modelo para Constant é, evidentemente, a monarquia inglesa. Falar do governo parlamentar nos séculos XVIII e XIX é evocar o modelo político inglês – a limitação do poder real, a garantia das liberdades políticas e civis, o reconhecimento das prerrogativas do parlamento, a responsabilidade ministerial, etc. Como já observamos anteriormente, a reflexão política de Constant é sempre acompanhada pela compreensão do desenvolvimento

da história humana no sentido do aperfeiçoamento da civilização e dos costumes e em direção à liberdade e à igualdade. Nesse sentido, as instituições políticas inglesas são entendidas como parte do aperfeiçoamento mais amplo da civilização e da riqueza material:

> Quando reconhecemos que a Inglaterra é uma monarquia, e que vemos todos os direitos dos cidadãos fora de perigo, a eleição popular mantendo vivo os corpos políticos, apesar de alguns abusos mais aparentes que reais, a liberdade de imprensa respeitada, o talento assegurado de seu triunfo e, nos indivíduos de todas as classes, esta segurança inquebrantável e calma do homem cercado pela lei de sua pátria, segurança que, em nosso continente miserável, perdemos até mesmo a mais distante lembrança, como não render justiça às instituições que garantem uma tal felicidade? (Id., 1997: 183).

A monarquia é, portanto, compreendida como o fruto do longo processo de disputas e reconhecimentos que marca o desenvolvimento político inglês. Como nos lembra a provocação de Chateaubriand, "A Constituição inglesa é fruto de vários séculos de ensaios e infortúnios, e nós queremos uma sem defeitos em seis meses" (Id., 1861, T.7: 73).

Constant insurge-se duramente contra aqueles que pretendiam reviver a monarquia através da defesa de uma constituição ancestral, ou seja, da legitimação do poder através do apelo a um suposto pacto entre o rei e a nação que teria acontecido em algum momento do passado francês. Ele retoma o argumento já expresso em *Des Reactions Politiques* para afirmar que o desaparecimento das instituições antigas é resultado de sua inadequação ao "espírito nacional" (esprit national). "Trata-se de submeter o presente, não diante de um passado com o qual ele se identifica, mas diante de um passado que não existe mais para ele, como os inovadores querem submeter o presente diante de um futuro que não existe ou para o qual o tempo não faz diferença. O mal é o mesmo" (Id., 1814: XI). O poder real que se instaura com a monarquia constitucional não é, portanto, a retomada de um pacto social perdido com a revolução. É antes a instauração de um novo pacto social, adequado ao espírito da liberdade moderna, no qual a divisão do poder político, obedecendo aos preceitos da idéia do regime representativo, se resguarda na figura do poder real. A inexistência de um poder neutro nas repúblicas leva frequentemente à necessidade de destituir o poder executivo, que se tornou despótico, através de medidas violentas que podem conduzir à desordem. Constant nos lembra que o conselho extraordinário dos florentinos, chamado a comparecer diante de crises graves e do assédio ilegítimo do poder, muitas vezes serviu-se da conspiração e do assassinato (Id., 1814: 14).

Para Constant, o poder real, enquanto garantia constitucional do exercício estável e harmonioso entre os poderes, não se confunde com o poder positivo, executivo. "Existem dois poderes distintos no poder monárquico: o poder executivo[72], investido de prerrogativas positivas, e o poder real, que é sustentado pelas lembranças e pelas tradições religiosas" (Id., 1814: 2). O poder real é, assim, o elemento de estabilidade que, garantido pelo passado e pelas tradições da nação, une o antigo e o novo, a dimensão da legitimidade histórica com a atividade positiva da constituição da liberdade. O exercício ativo do poder caberia, então, à consolidação do regime representativo e das garantias constitucionais, enquanto ao rei resta a função de zelar para que eles ajam em concerto. O executivo está para o rei assim como o legislativo está para o povo, são emanações dos poderes soberanos sem se confundirem com eles. "Dir-se-á que o poder executivo emana do rei? Sem dúvidas. Mas, na medida em que emana do Rei, ele não é o rei, assim como o poder representativo não é o povo, apesar de emanar do povo" (Id., 1814: 7). A responsabilidade dos ministros, enquanto verdadeiros agentes do poder executivo, diante do parlamento, garante a inviolabilidade do poder real[73].

Um dos principais meios de garantir a continuidade e estabilidade com relação ao passado é a existência da câmara dos pares. A existência de uma câmara hereditária ocupada pelos pares do reino garante a função que os corpos intermediários exerciam no antigo regime: a limitação e contenção do poder real, evitando sua derivação em despotismo. Este "desvio aristocrático" no pensamento "democrático" de Constant explica-se pela remissão a uma tradição do pensamento político francês que, originando-se em Montesquieu, repercutirá até Tocqueville. Na medida em que a liberdade é entendida fundamentalmente como o conjunto de garantias que protegem a sociedade contra o arbítrio do poder, o exemplo da aristocracia que, através da defesa de suas prerrogativas ancestrais, limita o poder real, emerge como um modelo paradigmático para o equilíbrio e a limitação dos poderes no regime representativo. Constant se referirá diretamente a Montesquieu (Id., 1814: 10) para corroborar o argumento a favor da existência de um corpo hereditário que não está necessariamente em conflito com a liberdade moderna. Ao mesmo tempo, é a existência do poder real que garante a possibilidade de distinção social da classe aristocrática. "Em qualquer lugar onde se queira

[72] Sobre a natureza da ideia de poder neutro na obra de Benjamin Constant e no contexto do pensamento político francês durante a Revolução, ver o capítulo 1 de: LYNCH, Christian. O Momento Monarquiano. O Poder Moderador e o Pensamento Político Imperial. (Tese de Doutorado). IUPERJ, 2007.

[73] Constant usa ao longo do texto adjetivos como "neutro"(neutre), "preservador" (préservatrice), e "reparador" (réparatrice) para designar o poder real.

colocar um só homem em um tal grau de elevação, é preciso, se se quer dispensá-lo de estar todo o tempo com o gládio na mão, cercá-lo de outros homens que tenham interesse em defendê-lo" (Id., 1814: 11). Assim, é o próprio interesse da aristocracia na preservação de uma ordem monárquica que permite convertê-la em aliada da liberdade moderna e do governo constitucional e representativo. Constant ressalta que a decadência da nobreza francesa foi uma das causas fundamentais para a precipitação da Revolução. Segundo ele, a classe aristocrática havia perdido sua função política efetiva, enquanto corpo intermediário, e havia se convertido em uma "decoração brilhante" mas sem objetivo preciso (Id., 1814: 12)[74]. O poder ilimitado da Assembléia Nacional durante a Revolução – seja na monarquia republicana de 1791, seja na república jacobina de 1793 –, sem qualquer outro poder instituído que fosse capaz de limitá-la e detê-la, reforça a necessidade da criação de um corpo que não seja puramente democrático. "A violência reúne os homens, pois ela os cega sobre tudo que não seja seu objetivo geral. A moderação os divide, pois deixa seus espíritos abertos a toda consideração parcial" (Id., 1814: 30). Constant tem em mente todo o tempo as graves crises que as constituições da Revolução levaram a França, na medida em que não dotaram o executivo da capacidade de frear a centralização do poder por parte da Assembléia.

O desequilíbrio das constituições revolucionárias modifica-se, do peso centralizador da Assembléia para o despotismo do executivo, com a constituição do ano VIII. Como vimos, desde o golpe de 9 de Thermidor, vários homens estavam persuadidos de que era preciso dotar o executivo de maiores poderes. A Constituição do ano III e a República do Thermidor – na qual Benjamin Constant depositou sua confiança -, apesar de avançar na criação de um corpo executivo com funções independentes, ainda permanecia totalmente vinculada ao desequilíbrios políticos da Assembléia, como testemunham os conflitos entre o Diretório e a nova maioria jacobina no parlamento que culminou com o golpe de 30 prairiral de 1799. É assim que Sieyès, escolhido diretor após o golpe, começará a articular a criação de um "governo consular" com um executivo forte, e que encontrará no jovem general Bonaparte, recém-chegado da fracassada, porém heróica, campanha do Egito, um aliado poderoso e capaz de articular em torno de si o apoio militar (GODECHOT, 1970: 143). Constant acusa a constituição que resultou do golpe de 18 de Brumário de 1799 de "privar de iniciativa os

[74] O diagnostico de Constant, como veremos, se desdobrará na análise de Tocqueville no *Antigo Regime e a Revolução* sobre o papel da classe aristocrática na Revolução, especialmente em comparação com sua equivalente inglesa.

representantes do povo" (CONSTANT, 1814: 49), tentando legitimar-se não no governo representativo, mas na democracia plebiscitária. A tentativa de justificar o plebiscito defendendo-o como uma aproximação da democracia direta não passa de uma falácia, na medida em que "a democracia é bem diferente do governo representativo. Neste último, qualquer que seja o número de representantes da nação, ele não se aproximará jamais do número de cidadãos" (Id., 1814: 49). O artificialismo das instituições consulares não se detém apenas no simulacro da democracia antiga representado pelo plebiscito. O Senado consular – convertido posteriormente em Senado do Império – acreditava reproduzir a Casa dos pares, elegendo grandes homens através da seleção pelo executivo dos nomes apresentados nas listas elegíveis. "É uma idéia bizarra ordenar ao povo escolher rapidamente um bando de nomes, os quais ele desconhece um grande número, e de querer, através desta nomenclatura mecânica, sem acordar nada com aqueles que ele designou, deserdar aqueles que o povo esqueceu ou que mesmo nunca conheceu". Acreditando criar uma casa alta através de um mecanismo popular, o Senado não fez mais do que dar ares de nobreza às oligarquias. "Ao fim, esta oligarquia foi destruída, não remetendo nem à lembrança dos nobres de França ou de Espanha, e nem a função positiva dos pares de Inglaterra, nem à consideração dos patrícios de Veneza ou da Suiça" (Id., 1814: 121-2).

O fantasma das constituições revolucionárias atravessa todo o pensamento constitucional de Constant, caracterizando-o fundamentalmente como a tentativa de encontrar uma "justa medida" para manter de pé o instável e sempre assediado equilíbrio entre os poderes. Cabe então à constituição garantir os mecanismos institucionais de limitação e equilíbrio entre os poderes, tornando-os interdependentes e capazes de frear uma possível *húbris* despótica que venha a apossar-se de algum deles. Nesse contexto, a monarquia constitucional se afirma como a possibilidade mais segura de constituição de um corpo político que represente não só as necessidades do constitucionalismo moderno, mas acima de tudo a estabilidade legal e política dentro da garantia das liberdades que a França precisa gozar, ou, como diz Guizot em suas memórias, "um tratado de paz depois de uma longa guerra" (GUIZOT Apud ROSANVALLON, 1997: 53). Assim, a sanção real e o direito de veto são indispensáveis, na medida em que o parlamento não pode ter o poder de coagir o executivo a executar algo do qual discorde. Da mesma forma, a assembléia precisa aprovar as leis propostas pelo executivo, de forma a garantir sua legitimidade popular.

> Entre um poder republicano não responsável e um ministro responsável, o segundo será tudo, e o primeiro não tardará a ser reconhecido como inútil. A não-responsabilidade força o governo a não fazer nada por meio de seus ministros. Mas, então, qual é a utilidade do poder superior para os ministérios? Em uma monarquia,

> trata-se de impedir que outros se apossem do poder, e de estabelecer um ponto fixo, inatacável, do qual as paixões não possam se aproximar. Mas nada de parecido tem lugar em uma república, onde todos os cidadãos pode alcançar o poder supremo. (...) As repúblicas são então forçadas a tornar responsável o poder supremo. Mas então a responsabilidade se torna ilusória. Uma responsabilidade que não pode se exercer senão por homens cuja queda interrompe as relações exteriores e imobiliza as engrenagens no interior do estado não se exercerá jamais (...). O arbitrário não terá remédio, pois o remédio será sempre mais desagradável que um mal moderado. (...) Enfim, como é da essência do poder, no momento em que se abusar dele impunemente, abusar sempre mais, até o intolerável, a responsabilidade se exercerá, mas sendo dirigida contra os chefes do governo, ela será provavelmente seguida da destruição do governo[75] (CONSTANT, 1814: .44-7).

Ao delegar toda função executiva a um só poder, as repúblicas carecem daquilo que pode ser considerado a grande conquista constitucional das monarquias parlamentares: a separação do poder executivo do poder supremo.

Na medida em que a constituição estiver solidamente construída em torno das garantias individuais e do estabelecimento bem equilibrado da divisão do poder, até mesmo homens com um pendor à concentração e ao exercício do poder arbitrário terão seus apetites domesticados pelas salvaguardas constitucionais. Constant se opõe radicalmente à ideia de que exista uma cisão fundamental entre o interesse e o objetivo geral e os interesses particulares. Esea questão fundamental para o pensamento político francês – que, como vimos, se relaciona diretamente com a crença na indivisibilidade da soberania e no caráter absolutamente público de seu exercício, expurgando prontamente qualquer sinal de interferência individual ou egoísta – é compreendida por Constant como uma confusão entre o sentido objetivo do poder e a origem de sua composição. “O que é o interesse geral, senão a transação que se opera entre os interesses particulares? O que é a representação geral, senão a representação de todos os interesses parciais que devem transigir sobre os objetos que lhes são comuns?” (Id., 1814: 128). O caráter universal do interesse geral não deve ser compreendido como a abdicação do particular, mas sim como a expressão do mínimo comum que permite a

[75] Entre un pouvoir républicain non responsable, et un ministre responsable, le second serait tout, et le premier ne tarderait pas a être reconnu pour inutile. La non responsabilité force le gouvernement à ne rien faire que par ses ministres. Mais alors quelle est l'utilité du pouvoir supérieur au ministère? Dans une monarchie, c'est d'empêcher que d'autres ne s'en emparent, et d'établir un point fixe, inattaquable, dont les passions ne puissent approcher. Mais rien de pareil n'a lieu dans une république, où tous les citoyens peuvent arriver au pouvoir suprême. Les républiques sont donc forcées à rendre responsable le pouvoir suprème. Mais alors la responsabilité devient illusoire. Une responsabilité qui ne peut s'exercer que sur des hommes dont la chûte interromprait les relations extérieures et frapperait d'immobilité les rouages intérieurs de l'état ne s'exercera jamais. (...) L'arbitraire sera sans remède, parce que le remède sera toujour plus fâcheux qu'un mal modéré.(...) Enfin, comme il est de l'essence du pouvoir, lorqu'il peut abuser impunément, d'abuser toujours davantage, sii les vexations se multiplient au ponit d'être intolérables, la responsabilité s'exercera, mais étant dirigée contre les chefs du gouvernement, elle sera probablement suivie de la destruction du gouvernement.

existência de um poder revestido de caráter público e democrático, e não de um poder que se compõe da vitória do maior número ou do mais forte. "O interesse geral é distinto, sem dúvidas, dos interesses particulares, mas ele não lhe é contrário. (...) Ele difere destes como um corpo difere de suas partes" (Id., 1814: 128).

Se a origem do interesse comum e, portanto, do poder político legítimo, é a existência de interesses individuais, são os direitos individuais que devem ser protegidos acima de tudo. A soberania do direito individual resulta, portanto, na derrota definitiva da razão de Estado. O contrato não se encerra no momento em que o poder é constituído, mas se mantém constantemente aberto, na medida em que a dimensão onde reside o individuo dotado de direitos, a sociedade civil, permanece ativa através do exercício constante da representação e da opinião pública. "São os interesses dos indivíduos e das seções que devem ser protegidos. Se todos eles são protegidos, limita-se aquilo que cada um possui de prejudicial ao outro, e somente disso pode resultar o verdadeiro interesse público". E completa, adiante:

> Este interesse público não é outra coisa que os interesses individuais colocados fora de um estado danoso. Cem deputados nomeados por cem seções de um estado trazem ao seio de uma assembleia os interesses particulares, as prevenções locais de seus constituintes; esta base lhes é útil. Forçados a deliberar em conjunto, eles se apercebem rapidamente dos sacrifícios respectivos que são indispensáveis, eles se esforçam para diminuir a extensão de seus sacrifícios, e esta é a grande vantagem de seu modo de nomeação. A necessidade termina sempre por reuní-los numa transação comum, e quanto mais as escolhas forem seccionárias, mais a representação alcança seu objetivo geral[76]" (Id., 1814: 128).

O constitucionalismo de Constant está fundado em uma concepção do político que deve garantir a segurança absoluta da sociedade diante da possibilidade de sua absorção pelo poder. O reconhecimento de que a sociedade é a dimensão por excelência dos interesses, resulta em uma concepção do político como espaço de transação e busca e consensos, e não como dimensão da realização de uma vontade política absoluta, criadora da ordem e conservadora do poder, mesmo que ela encontre sua legitimidade na soberania do povo. Como nos lembra Marcel Gauchet, o principio democrático do poder social reside em um eixo indeterminado: a articulação entre aqueles que exercem efetivamente o poder e a

[76] Cet intérêt public n'est autre chose quelles intérêts individuels, mis réciproquement hors d'état de se nuire. ,Cent députés nommés par cent sections d'un état, apportent dans le sein de rassemblée, les intérêts particuliers, les préventions locales de leurs commettants; cette base leur est utile: forces de délibérer'ensemble, ils s'aperçoivent bientôt des sacrifices respectifs qui sont indispensables, ils s'efforcent de diminuer l'étendue de ces sacrifices, et c'est l'un des grands avantages de leur mode de nomination. La nécessité finit toujours par les réunir dans une transaction commune, et plus les choix ont été sectionnaires, plus la représentation. atteint son but général.

sociedade em nome da qual e sobre a qual o poder é exercido (GAUCHET, 1997: 47). É sobre esse eixo, esse ponto indeterminado, grau zero da democracia liberal, que Constant pensa uma teoria da representação na qual o poder neutro – cuja autoridade advém de uma dimensão fora do tempo e do espaço constituinte da política moderna, mas que, não obstante, encontra seu espaço legítimo nela – exerceria a função de um guardião, responsável por velar pelo estabilização, para que a *húbris* que tenta a política não provoque o desequilíbrio entre os poderes e, em consequência, ameasse a segurança absoluta e fundamental do indivíduo na sociedade.

6 SEGUNDO ATO: OS CEM DIAS

6.1 A impossível liberalização do Império

O retorno do Imperador a Paris em 1815 atira a política francesa em um novo dilema: a volta de Bonaparte significará um retorno às instituições políticas da constituição de 1804 ou as garantias liberais estabelecidas pela Carta de 1814 serão mantidas? Diante da instabilidade política reinante na França e da evidente premência de uma nova guerra contra a Santa Aliança, Napoleão opta por uma solução conciliatória com seus antigos adversários liberais. Warresquiel e Yvert chamam a atenção para o fato de que Napoleão rechaçava a possibilidade de uma nova constituição, acreditando que um tal movimento poderia ser interpretado como uma negação da legitimidade que lhe havia garantido reinar por onze anos. Ao mesmo tempo, ele reconhecia a necessidade de salvaguardar as garantias liberais que haviam conquistado algum progresso com a Carta (WARRESQUIEL; YVERT: 2002: 117). Diante do apelo do Conselho de Estado e de vários publicistas liberais que decidiram dar um voto de confiança ao governo, Napoleão decide pela criação de um Ato Adicional à Constituição do Império, e convida seu antigo e ferrenho adversário feito conselheiro de Estado, Benjamin Constant, para formular um projeto a ser apresentado a uma comissão criada por ele.

A polêmica adesão de Constant, depois de mais de uma década de oposição incansável a Napoleão, levando-o mesmo ao exílio, só pode ser explicada por sua confiança em poder contribuir para a liberalização do Império. Em 1820, Constant publicaria as "Memórias sobre os Cem Dias" (*Mémoires sur les Cent-Jours)*, uma tentativa de justificar seu envolvimento na fabricação do Ato Adicional. A atitude de Constant despertaria a desaprovação até mesmo de alguns de seus amigos mais próximos, como Lafayette e Madame de Staël, esta última tendo mesmo escrito em suas considerações sobre a Revolução que "alguns amigos da liberdade, buscando iludir-se a si mesmos, quiseram justificar sua ligação a Bonaparte fazendo-o sinalizar para uma constituição livre", e completando, mais adiante, "é degradar os princípios da liberdade cercar um tal déspota; é encher de hipocrisia verdades humanas tão sinceras" (STAËL Apud GAUCHET, 1997: 791). Constant também acreditava testemunhar a favor de seu sincero apreço pela liberdade o fato de publicar no mesmo ano os *Principes de Politique*,

desdobramento dos argumentos apresentados nas *Reflexions sur les Constitutions* do ano anterior.

Constant narra que em seu primeiro encontro com o Imperador para discutir o Ato Adicional, Bonaparte demonstrou uma verdadeira intenção, levada menos pela convicção e mais pela necessidade do momento, de produzir reformas liberais na estrutura imperial.

> O mundo me convidou para governá-lo. Soberanos e homens comuns se precipitaram a vontade sob meu cetro. Raramente encontrei alguma resistência na França, mas a encontrei mais entre homens obscuros e desarmados do que entre reis orgulhosos de não reconhecem nenhum homem comum como seu igual...Veja então o que vos parece possível; traga-me vossas ideias. Discussões públicas, eleições livres, ministros responsáveis, liberdade de imprensa, quero tudo isso...A liberdade de imprensa sobretudo; impedi-la é absurdo. Estou convencido sobre este ponto....Sou um homem do povo; se o povo quer realmente a liberdade, eu lhe darei. É preciso que eu escute sua vontade, mesmo seus caprichos. Nunca quis oprimir por prazer. Tinha grandes desígnios; a sorte os decidiu. Não sou mais um conquistador; não posso mais sê-lo. Sei o que é possível e o que não o é mais. Não tenho mais que uma missão, reerguer a França e lhe dar o governo que lhe convém[77] (CONSTANT, 1820: 25).

Constant reconhece que a propalada intenção de Bonaparte de dar à França um governo realmente popular poderia ocultar mais uma vez a verdadeira intenção despótica do Imperador, como já havia acontecido com os plebiscitos e senatus-consulto do Império. Para ele, a soberania do povo, como já vimos, não opõe nenhuma barreira ao exercício absoluto da autoridade. Como a soberania não pode exercer-se senão através dos corpos instituídos, o regime representativo não apresenta nenhuma dificuldade ao uso ilegítimo do poder, se os direitos individuais não são garantidos por uma constituição e por instituições fortes. "Os homens podem sancionar sua escravidão mesmo acreditando constituir uma autoridade da qual são soberanos" (Id., 1820: 86).

O resultado do trabalho de Constant diante da comissão foi promulgado no dia 22 de abril. O Ato Adicional garantia todas as liberdades civis e políticas que constituíam a Carta de 1814, estabelecendo ainda a proibição de qualquer censura prévia à imprensa e a supressão

[77] Le monde m'invitait a le régir. Souverainst et sujets se précipitaient à l'envi sous mon sceptre. J'ai rarement trouvé de résistance en France; mais j'em ai pourtant rencontré devantage dans quelquers Français obscurs et desarmes, que dans tous ces rois si fiers aujourd'hui de n'avoir plus um homme populaire pour égal... Voyez donc ce qui vous semble possible; apportez-moi vos idées. Des discussions publiques, des élections libres, des ministres responsables, la liberte de l apresse, je veux tout cela... La liberte de l apresse sur-tout; l'étoufer est absurde. Je suis convaincu sur cet article... Je suis l'homme du peuple; si le peuple veut réellement la liberte, je l alui dois. J'ai reconnu as souveraineté. Il faut que je préte l'oreille à ses volontés, même à ses caprices. Je n'ai jamais voulu l'opprimer pour mon plaisir. J'avais de grands desseins; le sort em a décidé. Je ne suis plus um conquérant; je ne puis plus l'être. Je sais ce qui est possible et ce qui ne l'est pas. Je n'ai plus qu'une mission, relever la France et lui donner um gouvernement qui lui convienne...

dos tribunais de exceção, dois pontos não especificados na Carta. Constant conseguiu inclusive vencer a resistência do Imperador à manutenção de uma câmara hereditária, que lhe parecia um corpo político com um grande potencial de independência com relação ao poder executivo (WARRESQUIEL;YVERT, 2002: 117). Contudo, o Imperador decide suprimir um dos pontos que Constant julgava fundamental: a ausência de um artigo proibindo a confiscação de bens, como constava no artigo 66 da Carta. Após a promulgação do documento, Chateaubriand, em um relatório ao Rei datado de 12 de maio de 1815, afirma que o Ato Adicional não é nada mais do que uma continuidade das liberdades estabelecidas pela Carta outorgada por Luis XVIII (CHATEAUBRIAND., 1861, T.7: 357). Porém, na medida em que ele substitui a soberania do rei pela aprovação plebiscitária do povo, o Império se encaminha para a República. Chateaubriand afirma mesmo, sendo sempre dado a acreditar em teorias conspiratórias, que Bonaparte está cercado de republicanos, o que seria comprovado pela nomeação de Carnot, antigo jacobino, para o ministério do interior. A ausência de um artigo sobre a confiscação de bens seria ainda uma salvaguarda de Bonaparte para, no momento em que as condições interiores e exteriores permitissem a estabilidade de seu retorno ao poder, voltar a exercer o governo de forma tirânica (Id.,1861,T.7: 364).

Para Constant, refletindo em suas memórias após o fim dos acontecimentos, os Cem Dias, a despeito das intenções ocultas de Bonaparte, garantiram a permanência das conquistas liberais da Carta de 1814. “Eles esperavam um déspota, oferecemo-los uma constituição” (CONSTANT, 1820: 71). Na verdade, ele acredita que graças ao Ato Adicional o retorno de Bonaparte não havia resultado em uma época de tirania e servidão, pois as constituições verdadeiramente livres podem “dominar os caráteres mais inflexíveis e as disposições mais despóticas” (Id.,1820: 101). Efetivamente, a tentativa de liberalizar o Império não foi recebida com grande confiança por parte da opinião pública. O Ato Adicional foi visto com desconfiança não só pela imprensa liberal, que não acreditava na boa fé de Bonaparte, mas também pelos jornais republicanos, que atacavam a constituição emendada por manter o sufrágio censitário e a câmara dos pares, considerada aristocrática e elitista (WARRESQUIEL;YVERT, 2002: 119). A Câmara não agiria de forma diferente: no dia 3 de junho, na sessão de abertura dos trabalhos, o liberal Lanjuinais seria eleito presidente, contra a vontade de Napoleão; ao mesmo tempo, La Fayette organizava o partido liberal para agir em favor de uma revisão do Ato Adicional. Primeira e única obra constitucional de Benjamin Constant a realizar-se, mesmo que incompletamente, o Ato Adicional acabaria interpretado como um esforço vão para a criação de um impossível Império liberal.

6.2 **O Império como restauração da soberania da nação**

A grande defesa da reforma constitucional imperial foi feita por Jean Simonde de Sismondi, em um trabalho publicado logo após a promulgação do Ato Adicional, chamado "Exame da Constituição francesa" (*Examen de la Constitution française*). Suiço de Genebra, Sismondi integrava o "grupo de Coppet", nome pelo qual ficou conhecido o grupo de intelectuais liberais, como Benjamin Constant, August-Wilhelm Schlegel e Staël, que se reuniam no castelo de Coppet, de propriedade dos Necker, após a expulsão de Madame de Staël da França por Napoleão em 1803[78]. Historiador das repúblicas italianas e precursor dos estudos sobre economia de proteção social, Sismondi faz parte dos intelectuais que aderem ao Império durante o retorno de Napoleão, na crença de que a reforma do Ato Adicional garantiria as liberdades constitucionais. Mais uma expressão do "garantismo" liberal, Sismondi acreditava que uma constituição só realizará efetivamente seu objetivo se sustentar-se no equilíbrio entre a existência de um poder limitado, um corpo representativo, a garantia de direitos individuais e a liberdade de opinião e imprensa. Contudo, há um outro gênero de garantia que as circunstâncias demandam; "é preciso de uma garantia para a honra e o poder nacional, como têm a França necessidade de um líder que a regenere e que a salve"(Id., 1815: 10). Dito de outra forma, o risco de uma reação absolutista diante do assédio dos ultrarealistas e a guerra exigem o apelo à personalidade "forte" e "inflexível" do Imperador. Porém, é preciso impor limites a essa vontade pessoal. Portanto, a reforma do Império aparece como a melhor forma de salvaguardar as garantias constitucionais, coadunando-as com a possibilidade da existência de um governante forte e excepcional.

Na interpretação de Sismondi, o Ato Adicional também restauraria a soberania da nação. Como vimos, Luís XVIII havia recusado comprometer-se com uma constituição que o reestabeleceria apenas como um elemento do poder constituído pelo povo por meio de seus representantes do Senado, outorgando assim uma Carta que lhe garantia o caráter de poder constituinte. O Imperador, ao contrário, "propõe ao povo, a única autoridade nacional legalmente constituída, a única que está ainda de pé, um Ato Adicional necessário para legitimar o *exercício futuro da soberania*" (Id, 1815: 15). Sismondi reconhece o Senado como

[78] Para mais informações sobre o Grupo de Coppet, ver:NEMO, Philippe; PETITOT, Jean. Histoire du libéralisme em Europe. Paris: PUF, 2006.

a última residência legítima da soberania da nação no momento da queda do Império, na medida em que era o único corpo eleito que permanecia em atividade. Ora, na medida em que Luis XVIII se recusa a aceitar o projeto de constituição senatorial, sua pretensão ao trono rompe com o sistema de legitimação do poder que a França consagrou desde a primeira constituição da Revolução.

> Assim, então, o Rei não quis ser legítimo, do modo no qual a nação francesa entende a legitimidade: não quis reconhecer a existência dos governos que se sucederam durante vinte e cinco anos; não quis mesmo reconhecer a Constituição real aceita por seu irmão em 1791 e que se tornou a origem legítima de todos os governos subsequentes. (...) Ele pretendeu reinar por um direito hereditário e inalienável, independente do povo e pertencente à sua família[79] (Id., 1815: 84).

O argumento se segue de forma lógica: ao decidir outorgar a Carta, Luís XVIII pretende "fazer um novo contrato com o povo" (Id., 1815: 85). Ora, ele não poderia reinar legitimamente, pelo princípio dinástico, senão como herdeiro de seu irmão e, na medida em que decide promulgar uma constituição negando o princípio da soberania da nação aceito por Luís XVI, o novo rei converte-se em um usurpador (Id., 1815: 85). De forma diferente, a declaração do Senado sobre a vacância do poder e a posterior abdicação de Napoleão em 1814 não podem ser consideradas atos legítimos de destituição de poder, não só por terem sido conseguidas diante da invasão estrangeira, mas fundamentalmente pelo fato de que a Constituição do Império fora legitimada não só pelo poder constituído e representante da nação, mas pelo próprio povo soberano no ato do plebiscito.

> Napoleão se apresenta hoje como Imperador com um título duplo: uma eleição formal do povo francês no ano XII [ano do plebiscito que confirmou o senatus-consulto, modificando a constituição do ano X e estabelecendo Bonaparte como Imperador hereditário] que nunca foi invalidada por um ato formal do mesmo povo; depois de uma aclamação tumultuosa que lhe acolheu no 12 de março na costa da Provença e que se seguiu até o dia 20 de março em Paris, e que se estendeu por todas as províncias, onde o antigo regime havia novamente se estabelecido. Para sancionar ainda mais esses dois títulos, ele demanda hoje uma a confirmação do povo francês, pelo artigo primeiro do Ato Adicional[80] (Id., 1815: 88-9).

---

[79] Ainsi donc le Roi n'a pas voulu être légitime, selon la manière dont la nation françoise entend la légitimité: il n'a pas voulu reconnoltre l'existence des Gouvernemensqui se sont succédés durant vingt-cinq ans; il n'a pas même voulu reconnoître la Constitution royale acceptée par son frère em 1791 et qui étoit devenue l'origine légitime de tous les Gouvernemens subséquens.(...) IL a prétendu régner par un droit héréditaire et inaliénable, indépendant du peuple, et appartenant à sa famille.

[80] Napoléon se présente aujourd'hui comme Empereur avec ce double titre; une élection formelle du peuple françois, en l'an xv, qui n'a jamais été invalidée par un acte formel du même peuple; puis une acclamation tumultueuse qui l'a accueilli, le 12 mars, sur les côtes de Provence, qui l'a suivi jusqu'au 20 mars à Paris, et qui s'est étendue de là sur toutes les provinces, où l'ancien régime a partout fait place au nouveau. Pour sanctionner

Sismondi entende que, na medida em que Napoleão decide submeter o Ato Adicional à aprovação das câmaras que, segundo ele, permanecem sendo um poder legitimo, constituído pela nação, a despeito da queda do Rei, a verdadeira soberania retorna à nação. Assim, o esquema sieyèsiano do exercício do poder constituído como delegação da soberania da nação seria restaurado pelo Ato Adicional. A união da soberania da nação com a garantia dos direitos individuais é a forma mais perfeita de combinar a legitimidade democrática da constituição do poder com uma forma de representação que não decaia no jacobinismo. Como vimos, a pretensão do jacobinismo envolvia reconhecer a soberania da nação exercida por meio de um regime de exceção, no qual os direitos individuais estavam subsumidos à necessidade de salvação da nação em risco. Trata-se de preservar a "vontade soberana do povo" (volonté souveraine du peuple) de qualquer tipo de assédio despótico e tirânico, por meio das garantias da liberdade (Id., 1815: 50).

Nesse sentido, o Ato Adicional é lido como um aperfeiçoamento com relação à Carta de 14, na medida em que garante a responsabilidade ministerial, considerada por ele "ilusória" na Carta (artigos 54 e 56). Nela, os ministros só poderiam ser responsabilizados por uma decisão do rei (assim como no Império somente pelo Conselho de Estado). Passando à mão do legislativo, representante do povo, a responsabilidade ministerial passa a ser a verdadeira garantia da liberdade contra o arbítrio; "o verdadeiro habeas corpus dos Franceses "(Id., 1815: 20)". O esquema de Sismondi pressupõe a existência de um ministério responsável diante do parlamento que, por sua vez, está submetido ao povo pelo voto e pela opinião pública (Id., 1815: 9). "Por que os ministros do Rei não abusaram de seu poder para cometer atos arbitrários? Porque a Carta lhes prometeu a liberdade de imprensa" (Id., 1815: 21). A câmara, nesse sentido, é fundamentalmente o corpo que exerce a função de "guardiã das liberdades do povo" (Id., 1815: 25), cuja exposição pública, especialmente por meio dos jornais, garante o exercício constante da vigilância do povo sobre seus guardiões.

Assim, a teoria da legitimidade do poder em Sismondi pressupõe a existência ativa e livre de uma opinião pública que, operada através da imprensa, vigie o respeito às garantias constitucionais. Em um certo sentido, a opinião pública exerce no pensamento de Sismondi um papel equivalente ao do poder neutro na teoria constitucional de Constant: ela é a responsável pela manutenção do equilíbrio dos poderes e das garantias constitucionais.

---

davantage encore ces deux titres, il en demande aujourd'hui la confirmation au peuple françois, par l'article premier de l'Acte additionnel.

Contudo, o que Constant pensa como uma forma bem definida de poder constituído que vela sobre a não interferência de um poder sobre o outro, Sismondi pensa como uma entidade abstrata que, na medida em que exerce sua fiscalização constante sobre os representantes da nação, exerce-a também sobre o poder executivo via o mecanismo da responsabilidade ministerial. O compromisso de Bonaparte com a defesa constitucional da opinião pública é interpretado por Sismondi como uma prova cabal de sua adesão às garantias liberais que o Ato Adicional de Benjamin Constant procurou resguardar.

7 TERCEIRO ATO: A SEGUNDA RESTAURAÇÃO

7.1 A "Chambre Introuvable"

A derrota definitiva de Napoleão após a batalha de Waterloo submete novamente a França ao controle extrangeiro. No período de aproximadamente duas semanas entre a abdicação do Imperador em nome de seu filho, Napoleão II, o Rei de Roma, em 22 de junho de 1815 e a entrada das tropas prussianas em Paris, no dia 7 de julho, a França é governada por uma comissão provisória, formada a partir do último ministério do Império e com o Duque de Otrante no comando, que instaura o estado de sítio. Com a chegada do rei em Saint-Cloud no dia 8 de julho, a comissão provisória é dissolvida e o Principe de Talleyrand é chamado a presidir o ministério, para o qual o Duque de Otrante, Joseph Fouché, é nomeado ministro da polícia. A formação do ministério Talleyrand-Fouché, como ficaria conhecido, é conduzida fundamentalmente pela busca de estabilidade política interna e externa. Talleyrand era então reconhecido como o mais habilidoso e ardiloso negociador francês, cuja missão seria conseguir novamente o que havia obtido no Congresso de Viena: uma negociação de paz com as potências estrangeiras com o menor prejuízo possível para a França. Já Fouché, reconhecidamente republicano e regicida, tendo votado pela morte de Luis XVI durante a Revolução, comandava uma vasta rede de informações e espionagem, e era considerado o homem ideal para a manutenção da estabilidade em Paris, especialmente diante do risco de um levante republicano na capital. Chateaubriand nos oferece em suas memórias uma fascinante descrição da ascensão dos dois homens ao ministério.

> Em seguida, fui oferecer-me a Sua Majestade: introduzido em uma das câmaras que precediam à do rei, não encontrei ninguém; sentei-me em um canto e esperei. De um golpe, uma porta se abre: entra silenciosamente o vício apoiado no braço do crime. M. de Talleyrand caminhando sustentado por M. Fouché; a visão infernal passa lentamente diante de mim, penetra no gabinete do rei e desaparece. Fouché viera jurar fé e homenagear seu senhor; o fiél regicida, de joelhos, colocou as mãos que fizeram tombar a cabeça de Luís XVI entre as mãos do irmão do rei mártir; o padre apóstata foi testemunha do juramento[81]. (CHATEAUBRIAND, 1987: 145)

[81] Ensuite, je me rendis chez Sa Majesté : introduit dans une des chambres qui précédaient celle du roi, je ne trouvai personne ; je m'assis dans un coin et j'attendis. Tout à coup une porte s'ouvre : entre silencieusement le vice appuyé sur le bras du crime, M. de Talleyrand marchant soutenu par M. Fouché ; la vision infernale passe

Porém, o gabinete do "vício e do crime" responsável por reconquistar a estabilidade externa do reino, inauguraria um longo período de constante instabilidade e conflito dentro da monarquia representativa na França. A volta da circulação da imprensa – submetida a uma censura oficial que, na prática, não impedia os ataques ao governo – levantaria um combate intenso ao novo ministério. Os jornais ultrarealistas – especialmente o *Le Quotidienne* e a *Gazette de France* – iniciariam uma campanha virulenta em favor do banimento e da confiscação de bens dos bonapartistas e clamariam pela derrubada do ministério, considerado um reduto de regicidas e antigos aliados e sustentadores do "Usurpador" (CASSINA, 1996: 56). A vítima preferida: o Duque de Otrante, Joseph Fouché. Descartado do governo por Talleyrand, Chateaubriand passaria à imprensa ultra, ao lado de conhecidos reacionários como o Visconde de Bonald e Lammenais, e onde começava a destacar-se Joseph de Villèle, futuro presidente do conselho de ministros. O grupo dos ultra cerraria fileiras em torno do Conde de Artois, irmão do rei e herdeiro do trono, conhecido por suas posições pouco transigentes. Segundo Warresquiel e Yvert, os adversários do gabinete acreditavam que "através do ministério Talleyrand-Fouché era a Revolução que continuava" (WARRESQUIEL; YVERT, 2002: 157). A célebre palavra de ordem de Luís XVIII em 1815 "A carta, a paz, o esquecimento", que envolvia não só o perdão, mas mesmo a incorporação dos principais e mais influentes atores políticos da Revolução e do Império ao regime monárquico, fica radicalmente prejudicada pela pressão que o ultraismo encampa em favor do expurgo dos resquícios do últimos 25 anos. O massacre dos bonapartistas em Marselha no dia 25 de julho e o assassinato do Marechal Brune, herói da Campanha da Holanda de 1799, no dia 15 de agosto em Avignon, são alguns dos exemplos de radicalização do ambiente político francês.

É neste contexto que a eleição de agosto levará ao parlamento uma maioria esmagadora de ultrarrealistas. A composição da câmara que ficaria conhecida como "La Chambre Introuvable" – expressão atribuída ao próprio Luís XVIII, que teria demonstrado assim sua felicidade diante de uma inimaginável câmara realista – foi marcada pelo signo da renovação: Segundo Isabelle Backouche, dos 381 deputados, 197 eram de origem burguesa, contra 176 nobres do Antigo Regime e 8 nobres do Império. 130 deputados tinham menos de

---

lentement devant moi, pénètre dans le cabinet du roi et disparaît. Fouché venait jurer foi et hommage à son seigneur ; le féal régicide, à genoux, mit les mains qui firent tomber la tête de Louis XVI entre les mains du frère du roi martyr; l'évêque apostat fut caution du serment.

45 anos, o que significa que não haviam participado políticamente do período do Antigo Regime. Apenas 45 deputados eram sexagenários e nenhum era membro do clero. De todos os 381 deputados, apenas 61 haviam feito parte de Assembléias anteriores (BACKOUCHE, 2000: 31). Curioso ainda notar que, necessariamente, os nobres que compunham a Assembléia eram oriundos de famílias que não compunham a "pairie", ou seja, que não possuíam cadeira na Câmara dos Pares, ou então eram filhos ou herdeiros dos pares do Reino. Esta câmara eminentemente "moderna", marcada por uma profunda renovação com relação às câmaras que sustentavam os regimes revolucionários anteriores, será o epicentro do movimento de reação às medidas transigentes de Luis XVIII, utilizando-se da tentativa de reforço das prerrogativas do parlamento. A primeira concessão ao novo parlamento será a demissão do gabinete Talleyrand – Fouché já havia sido demitido do ministério e enviado a Dresden como representante diplomático do Rei junto ao Reino da Saxônia – e a nomeação do Duque de Richelieu para a presidência do gabinete. Richelieu, descendente de uma das mais antigas e influentes famílias da nobreza francesa e "emigrée" durante a Revolução e o Império, havia se recusado a participar do gabinete anterior. Para o ministério da polícia, seria nomeado o "favorito do rei", Élie Decazes, que exerceria um papel fundamental como agente da moderação real diante do radicalismo ultra da câmara.

O que se segue daí é o conflito initerrupto entre a câmara e o gabinete ministerial. Ao mesmo tempo em que aprovava as leis de segurança geral (29 de outubro) e a lei contra escritos sediciosos (9 de novembro), instrumento para a perseguição e prisão de inimigos da monarquia, o gabinete articulava internamente para diminuir consideravelmente o número de pessoas que deveriam ser perseguidas pelo apoio ao Império. A chamada "Lista de Fouché", formulada pelo antigo chefe da polícia com 57 nomes dos principais homens envolvidos nos Cem Dias – dentre os quais constava a principio o nome de Benjamin Constant – seria reduzida para apenas 19 nomes. A câmara, porém, passaria a disputar com o ministério a formação de listas de investigados. A criação de uma comissão interna para tal fim seria um dos pontos mais críticos do conflito entre os ultras e o ministro Decazes (WARRESQUIEL;YVERT, 2002: 176). O chamado período do "Terror Branco" contou com aproximadamente 70000 investigados, sendo que 6000 seriam condenados, porém em grande parte anistiados pelo rei (BACKOUCHE, 2000: 62).

O caso mais grave, que fez a coroa temer por uma reação popular contra os processos de expurgo, foi a condenação do Marechal Ney. O herói de Iena e Friedland, chamado por Napoleão de "o bravo dos bravos", havia sido considerado um dos responsáveis pela pressão sobre a abdicação do Imperador em 1814 e, principalmente, por evitar que os exércitos ainda

fiéis ao Império se mantivessem sediciosos diante da derrota. Feito comandante-em-chefe da cavalaria por Luís XVIII, que também o faria par de França, reconhecendo o título imperial de Duque de Elchingen, Ney trairia o rei e seria o primeiro a conclamar os exércitos à fidelidade ao Imperador que retornava em março de 1815. Na proclamação emitida por ele quando do desembarque de Napoleão, o marechal afirma que a "dinastia legítima, que a nação francesa adotou, irá retornar ao trono". (BACKOUCHE, 2000: 55). Ney é nomeado então por Napoleão o comandante dos exércitos responsáveis pela campanha da Bélgica, que terminaria com a derrota definitiva do Império nos campos de Waterloo. Ele seria o único marechal a constar na "lista de Fouché", entregue ao rei em julho de 1815.

O rei nomeia então um conselho de guerra para julgar o marechal. Porém, no momento de sua defesa, Ney alega que, sendo um par do Reino, não reconhecia a legitimidade do tribunal, exigindo ser julgado por seus próprios pares. O conselho vota pela sua incompetência e no dia 11 de novembro o rei decreta que o julgamento deve ser levado à Câmara dos Pares. A Câmara condena Ney por atentado contra a segurança do Estado por 157 votos, contra 3 abstenções e um voto contra do Duque de Broglie. Em seguida, passa-se à votação da punição adequada. Lanjuinais propõe a deportação do condenado, mas conquista apenas 17 votos. Outros cinco votos recomendam o condenado à clemência do rei. 139 pares votam pela execução, sendo que um deles, o Conde Lynch, defende o uso da guilhotina. No dia 7 de dezembro, na Praça do Observatório de Paris, o Marechal Ney seria fuzilado. Seu nome seria em seguida retirado da lista da Legião de Honra.

Segundo Warresquiel e Yvert, é nesse contexto que Decazes busca convencer o rei de que o ultraismo é a expressão de uma vontade de reação vingativa da aristocracia que poderia resultar em um perigo ao pacto social representado pela coroa (WARRESQUIEL;YVERT, 2002: 177). Assim, o rei apressa-se em formular uma lei de anistia, decretada no dia 12 de janeiro, que perdoa todos os envolvidos com a Revolução e o Império, exceto a família imperial e aqueles que votaram pela morte do rei em 1793, condenados ao exílio. A radicalização da reação ultra leva a instabilidade política a um momento crítico. Somem-se a ela os conflitos na câmara em torno da aprovação do orçamento e da divida pública adquirida pelo Império e a votação da Lei Eleitoral. O ministério pretendia passar uma lei eleitoral que mantivesse o estabelecido pela Carta: renovação de um quinto a cada ano, 40 anos de idade mínima e contribuição de 300 francos em impostos diretos para votar. Porém, no dia 6 de março, os ultras conseguem passar uma lei que estabelecia a renovação integral a cada cinco anos e a redução do censo. Segundo o raciocínio dos ultrarrealistas, um censo eleitoral menor aumentaria o número de eleitores, especialmente no campo, influenciados pela nobreza

provincial. A lei, contudo, não passa pela Câmara do Pares, onde o governo gozava de maioria confortável. Cresce a impaciência da câmara com o ministério, especialmente com Decazes, acusado de governar de acordo com o interesse da minoria chamada "constitucional" – da qual faziam parte Royer-Collard e Guizot. O conflito político chama também a atenção das potências estrangeiras. No dia 28 de fevereiro de 1816, o Duque de Wellington escreve ao rei, aconselhando-o: "Sire, as cenas que se passam na câmara são conhecidas por todo o mundo. Vosso ministério, mesmo possuindo e merecendo a confiança de Vossa Majestade e de toda a Europa não tem mais influência". E completa, logo a seguir "chegou o momento em que é absolutamente necessário que Vossa Majestade se declare com dureza e sustenha seu ministério diante da Corte, que lhe é no momento a mais prejudicial" (Id., 2002: 190). A instabilidade é acentuada no momento em que uma visita de Richelieu ao Conde de Artois, solicitando-o que intervenha entre os deputados em favor do ministério, se mostra absolutamente inócua. Artois permanecia totalmente fiél ao ideário ultra – e, mais tarde, como Carlos X, se mostraria ainda mais intransigente. Somente no fim de agosto o rei aceita o plano ardido por Decazes para por fim à "Chambre Introuvable": no dia 5 de Setembro o rei emite uma ordenança dissolvendo a câmara em nome da impossibilidade de um acordo em torno da lei eleitoral. Com a dissolução da "Chambre Introuvable" encerra-se a primeira experiência verdadeiramente parlamentar da França.

Uma câmara ciosa do catolicismo, mas sem representantes do clero; mais realista do que o rei, mas formada por uma maioria burguesa; defensora intransigente do protagonismo aristocrático na vida política, mas formada por homens que não fizeram parte do Antigo Regime. A "Chambre Introuvable" desafia qualquer exercício de identificação simplista entre condições materiais e ideologia: a adesão à monarquia como signo e solução para mondernidade política não é apenas a transição entre o antigo e o novo, mas a própria reinvestidura do novo com as vestes do antigo. Liberalismo "malgré lui", a "Chambre Introuvable" contradiz a célebre frase de Joseph de Maistre, que encerra as *Considerations sur la France*: "o reestabelecimento da monarquia, que chamamos contrarrevolução, não será de forma alguma uma revolução contrária, mas o *contrário da revolução*"(MAISTRE, 1884, T.I: 220). Na impossibilidade de um retorno ao Antigo Regime, o ultraismo se apropriará dos instrumentos legítimos da monarquia parlamentar para interpretar a Carta e o governo representativo de forma a aumentar o poder dos representantes que, naquela circunstância, eram em sua maioria ultrarrealistas. O grande manifesto póstumo deste movimento é, sem dúvidas, o livro de Chateaubriand, "*La Monarchie selon la Charte*".

7.2 **Chateaubriand e o ultraísmo liberal**

Publicado após a queda da "Chambre Introuvable", "A Monarquia segundo a Carta" (*La Monarchie selon la Charte*) pode ser dividida em duas partes. Na primeira, Chateaubriand expõe sua teoria do funcionamento do regime representativo; enquanto na segunda, descreve uma conspiração republicana que estaria cercando o regime monárquico na França e colocando em risco a permanência dos Bourbons no poder. Em ambas as partes, porém, a premissa é a mesma: a monarquia representativa na França só funcionará a contento se houver responsabilidade ministerial diante do parlamento, ou seja, se o ministério estiver em harmonia com a maioria parlamentar. Chateaubriand assume a princípio que escreve contra o ministério Richelieu e, citando Burke como exemplo, afirma que a responsabilidade do parlamentar com o regime representativo não deve se confundir com uma suposta fidelidade à coroa que se refletiria na fidelidade ao ministério, como cobravam dos realistas os defensores do gabinete. Para Chateaubriand, um realista é todo aquele cujas "opiniões não sejam ditadas pelos interesses revolucionários" (CHATEAUBRIAND, 1861, T.7: 159).

A teoria constitucional de Chateaubriand é, na verdade, uma teoria da dependência do governo da opinião pública. Segundo ele, o sentido do regime representativo é a publicidade da atividade legislativa. Uma lei secreta é a desfiguração da natureza pública do governo. "Tudo no governo deve ser conhecido, levado ao tribunal da opinião" (Id., 1861,T.7: 167). Existem, segundo Chateaubriand, dois tribunais no regime representativo responsáveis por expressar a vontade geral: as câmaras, onde o interesse da nação é julgado e a nação mesma, expressa pela opinião pública (Id., 1861,T.7: 175). Não existe, portanto, governo representativo sem a liberdade de imprensa. O governo representativo se esclaresce na opinião pública e está fundado nela, e a imprensa é o órgão fundamental de expressão dessa opinião (Id., 1861,T.7: 175). "Sejamos consequentes: ou renunciemos ao governo representativo, ou temos a liberdade de imprensa" (Id., 1861,T.7: 177).

Ora, o que se deriva logicamente deste principio fundamental da relação entre opinião pública e poder constituído é a primazia do corpo representativo por excelência, a Câmara, sobre o poder executivo. A opinião pública é a "fonte e o princípio do ministério" e, portanto, ele deve se formar a partir do corpo político que se constitui como o representante principal da opinião popular: as assembleias representativas (Id., 1861,T.7: 181). O ministério não só deve ser composto por representantes das câmaras, mas estas devem ter o direito de convocar os ministros para exigir explicações e prestar esclarescimento de seus atos, pois os

representantes são "uma parte da opinião pública" (Id., 1861,T.7: 182). Não se governa, portanto, fora da maioria. O ministério deve submeter seu "espírito" à vontade da maioria, ou então convencê-la a mudar. Chateaubriand acusa o ministério Richelieu de tentar governar com a minoria, o que, para ele, representa a falência definitiva da possibilidade de existência de um governo representativo. A minoria carece de legitimidade popular para governar, ela é o fruto das opiniões minoritárias, ela é o "partido" (le parti), ou seja, aquilo que se aparta da representação popular majoritária (Id., 1861,T.7: 192).

> Sei bem que esta espécie de autoridade que as câmaras exercem sobre o ministério durante as sessões lembra aos espíritos o excessos da Assembléia Constituinte [refere-se à constituinte de 1791]; mas, ainda uma vez, toda comparação que se faça entre o que ocorreu então é manca. A experiência de nosso tempo não autoriza de forma alguma a dizer que a monarquia representativa não pode se estabelecer na França: o governo que existiu naquela época não era uma monarquia representativa fundada sobre principios naturais, pela verdadeira divisão dos poderes. Uma assembleia única e um rei sem o direito a veto! O que há de comum entre a ordem estabelecida pela Assembléia constituinte e a ordem fundada pela Carta? Usemos a Carta: se ninguém marchar com ela então poderemos afirmar que o gênio francês é incompatível com o governo representativo; até lá não temos o direito de condenar aquilo que nunca tivemos antes[82](Id., 1861, T.7: 174).

É preciso acalmar os espíritos do antigo regime: a monarquia parlamentar não é a dissolução da Restauração, ela é a possibilidade mesma de sua existência na forma de um regime adequado ao tempo pós-revolucionário. O regime revolucionário estava fundamentado sobretudo em um estado constante de exceção, de necessidade e premência dos "interesses revolucionários" diante da possibilidade da constituição de um regime que funcionasse pacificamente em seus próprios termos legítimos. "Podeis vos furtar de fazer apologia de vossos interesses: dizer que uma fatal necessidade vos impele; que a saúde da pátria exige novos sacrifícios; que vos clamam; que as circunstâncias lhes são assustadoras; isso acabou". E completa, adiante "Se a câmara considerar vossa linguagem sincera conseguireis talvez o que desejais. Se, ao contrário, declarais que nada é mais justo do que o que proponhais, que é preciso realizar as promessas da revolução, vossa lei não vencerá" (Id.,1861, T.7: 184).

[82] Je sais bien que cette espèce d'autorité que les chambres exercent sur le ministère, pendant les sessions rappelle à l'esprit les envahissements de l'Assemblée constituante; mais, encore une fois, toute comparaison de ce qui est aujourd'hui à ce qui fut alors est boiteuse. L'expérience de nos temps de malheurs n'autoris"e point à dire que la monarchie représentative ne peut pas s'établir en France : le gouvernement qui existoit à cette époque n'étoit point la monarchie représentative fondée sur des principes naturels, par la véritable division des pouvoirs. Une assemblée unique, un roi dont le veto n'étoit pas absolu! Qu'y a-t-il de commun entre l'ordre établi par l'Assemblée constituante et l'ordre politique fondé par la Charte? Usons de cette Charte : si rien ne marche avec elle, .alors nous pourrons affirmer que le génie françois est incompatible avec le gouvernement représentatif; jusque là nous n'avons pas le droit de condamner ce que nous n'avons jamais eu.

Chateaubriand acusa o gabinete de tentar governar com a mesma linguagem de exceção da Revolução, tentando submeter o funcionamento regular das instituições ao discurso da necessidade premente de apoio ao ministério.

O primeiro equivoco dos ministérios da Restauração foi considerar as câmaras como apenas um conselho reunido pelo rei. Essa interpretação revela na verdade uma continuidade do "espírito bonapartista" na interpretação da Carta: o gabinete Talleyrand não reconheceu a Carta como um regime representativo, mas apenas como uma chancela legal para o exercício da autoridade política, assim como as constituições do Consulado e do Império (Id., 1861, T.7: 196). Assim, o gabinete Talleyrand não operava senão como um simulacro da longa convivência entre regime constitucional e despotismo que caracterizava o governo de Bonaparte. "se a aplicação destes principios constitucionais não produzisse uma crise, ela conduziria ao despotismo e, malgrado seu antigo amor pela liberdade, o despotismo é do gosto de nossos orgulhosos republicanos" (Id., 1861, T.7: 196). É assim que a eleição da "Chambre Introuvable" força a demissão de Talleyrand e evita a condução do governo em direção ao despotismo, tal como diagnostica Chateaubriand.

Porém, se o primeiro momento da nova câmara é considerado uma época de transação entre o gabinete e os representantes – em especial, no que toca à aprovação das leis que permitiram o "Terror Branco" – a relação entre os poderes se precipitaria rapidamente em direção ao conflito. "Os projetos de lei dos ministros foram grandes atos de administração: melhor dirigidos, passariam sem dificuldade. As proposições das câmaras foram, por sua vez, matéria de grandes leis; acolhidas pelo ministério, elas teriam se aperfeiçoado". E completa, adiante, referindo-se à crise que se instaurou após a execução do Marechal Ney, "falsos sistemas destruíram tudo, e o que deveria ser um ponto de união se converteu em um campo de batalha. Entremos então no exame desses sistemas que fizeram a França se perder no dia 20 de março, e que ainda nos fazem tanto mal" (Id., 1861, T.7: 205). Há, segundo Chateaubriand, um conflito fundamental entre os interesses materiais e os interesses morais do espírito revolucionário.

> Eis o erro daqueles que querem governar de boa fé no sentido dos interesses revolucionários: eles confundem os interesses materiais revolucionários e os interesses morais da mesma espécie. Protejam os primeiros; persigam, destruam e anulem os segundos. Entendo por interesses materiais revolucionários a possessão de bens nacionais, os direitos políticos desenvolvidos pela revolução e consagrados pela Carta. Entendo por interesses morais, ou antes imorais da revolução, o

> estabelecimento de doutrinas antirreligiosas ou antissociais. A doutrina do governo de fato que, em uma palavra, tende a erigir em dogma, a fazer considerar como indiferente, ou mesmo como legítimo, a falta de fé, o roubo e a injustiça[83] (Id., 1861, T.7: 208).

Segundo Chateaubriand, a administração pública estava ainda ocupada por homens da Revolução e do Império. "a administração, em sua quase totalidade, sustenta os interesses revolucionários" (Id., 1861, T.7: 212). Ao mesmo tempo, ele acusa o ministério de iniciar uma campanha, apoiada pela minoria, contra a legitimidade da eleição da maioria ultrarrealista na câmara. Segundo essa campanha, a opinião da maioria não representaria a verdadeira maioria do povo francês, pois a eleição havia sido convocada de surpresa, no meio de uma invasão extrangeira após a derrota de Bonaparte em Waterloo. Os realistas teriam, assim, sido conduzidos à câmara pelos colégios eleitorais diante do risco de instabilidade política. Assim, o ministério estaria de acordo com a verdadeira opinião da maioria da França, não mais conduzida pelo risco de desestabilidade política, mas pela verdadeira compreensão dos interesses públicos da nação. "Esta opinião, longe de ser a opinião real da minoria, não é senão a reprodução da opinião ministerial que a formou" (Id., 1861, T.7: 220). Sendo assim, justificava-se a dissolução da câmara e a convocação de uma nova eleição que realizar-se-ia nas condições normais de funcionamento do regime político representativo.

Eis aqui o momento em que o Chateaubriand liberal - analista e defensor do sistema parlamentar – confunde-se com o Chateaubriand reacionário que, como vimos na primeira parte, é fortemente influenciado pela concepção "barrueliana" da Revolução como uma conspiração moral contra o clero e, principalmente, por uma imaginação histórica marcada pela idéia da modernidade como decadência do cristianismo e, por conseguinte, da civilização que ele gestou. O ataque frontal à minoria chamada "constitucional"[84] é uma testemunha

---

[83] Voici l'erreur de ceux qui veulent 'gouverner de bonne foi dans le sens des intérêts révolutionnaires : ils confondent les intérêts matériels révolutionnaires et les intérêts moraux de la même espèce. Protégez les premiers ; poursuivez, détruisez, anéantissez les seconds. J'entends par les intérêts matériels révolutionnaires la possession des biens nationaux, des droits politiques développés par la révolution et consacrés par la Charte. J'entends par les intérêts moraux, ou plutôt immoraux de la révolution, l'établissement des doctrines antireligieuses et antisociales, la doctrine.du gouvernement de fait, en un mot, tout ce qui tend à ériger en dogme, à faire regarder comme indifférents, ou même comme légitimes, le manque de foi, le vol et l'injustice (p.208).

[84] O nome dado à minoria, chamada "constitucional", comporta uma dupla caracterização. Por um lado, ele ressalta que a fidelidade da minoria se voltava mais à Carta e menos à figura do rei, ao contrário da maioria realista. Por outro lado, o caráter "constitucional" da minoria caracteriza o fato de que a responsabilidade ministerial diante das câmaras não constava na Carta constitucional de 1814 (GODECHOT, 1970: 219-220). A exigência de responsabilidade era fruto da interpretação constitucional da maioria parlamentar e de homens,

contundente dessa reação. Chateaubriand acusa a minoria de negar o governo representativo e sustentar que as câmaras deveriam ser passivas diante da vontade do ministério; são inimigos da liberdade de imprensa e querem o "governo da polícia", em uma evidente referência ao ministro Decazes.

> São eles convertidos? Não, é sempre o mesmo *liberalismo.* As doutrinas constitucionais finalmente armaram a câmara dos deputados, mas esta câmara quer desta vez a liberdade e a religião, a constituição e o rei legítimo: furiosos contra o resultado de vinte cinco anos de rebelião, eles não querem mais a câmara. Então é preciso declamar contra o governo representativo, pois eles são detidos por sua vigilância; contra a liberdade de imprensa, que não será mais para seu aproveitamento; retomar os principios liberais assim que a dinastia for mudada e que não houver mais motivos para se temer o reestabelecimento dos altares. É preciso convir que a câmara de deputados fez duas coisas que causaram horror aos partidários do sistema de interesses revolucionário. Com o banimento dos regicidas e o fim das vendas dos bens nacionais, ela parou a revolução. Como perdoá-la?[85] (Id., 1861, T.7: 242).

O objetivo final deste movimento revolucionário é a destruição da dinastia dos Bourbons. O conceito de "liberalismo" é ainda fortemente identificado por Chateaubriand com um tipo de movimento anticlerical e subvertedor da moral cristã e da ordem monárquica. O governo representativo, que era então instrumento deste movimento, é apropriado pela monarquia e por seus defensores, de forma a garantir a liberdade e a religião em uma ordem ameaçada pela dissolução revolucionária. É preciso, portanto, salvar a França conservando a obra política do regime representativo, que é resultado da Revolução, mas fundando-a sobre a religião, e não imolando-a no altar dos interesses revolucionários (Id., 1861, T.7: 249). Foi a tentativa de subversão, por esses interesses, dos "principios eternos da justiça e da moral", que conduziu a França ao colapso revolucionário. "Que coisa singular(...) acreditar que

---

como Benjamin Constant, que não a compunham, mas acreditavam que a responsabilidade ministerial era fundamental para o funcionamento de um verdadeiro regime parlamentar e representativo que limitasse o exercício do poder. Sendo assim, os publicistas e líderes da minoria, como Royer-Collard, Pasquier e Guizot, buscaram apoiar-se na Carta para defender a independência do ministério diante do assédio e da interferência da maioria ultrarrealista no parlamento(WARRESQUIEL;YVERT, 2002, p.186-187).

[85] Sont-ils convertis? Non, c'est toujours le même libéralisme. Mais les doctrines constitutionnelles ont enfin armé la chambre actuelle des députés-, mais cette chambre veut à la fois la liberté et la religion, la constitution et le roi légitime : furieux contre ce résultat de vingt-cinq ans de rébellion, ils ne veulent plus de la chambre. Alors il faut déclamer contre le gouvernement représentatif, parce qu'ils sont arrêtés par sa vigilance-, contre la liberté de la presse, qui ne- seroit plus à leur profit , quittes à reprendre les príncipes libéraux lorsque la dynastie sera changée et qu'on n'aura plus à craindre le rétablissement des autels. II faut convenir que la chambre des députés a fait deux choses qui ont dû la faire prendre en horreur aux partisans du système des intérêts révolutionnaires. En bannissant les régicides, en arrêtant la vente.des domaines nationaux, elle a arrêté la révolution : comment jamais lui pardonner?

podemos formar um presente sem um passado, plantar arvores sem raízes, uma sociedade sem religião! É atacar todos os povos livres; negar o consentimento unanime das nações, desprezar a opinião dos mais belos gênios da antiguidade e dos tempos modernos" (Id., 1861, T.7: 249).

> Quereis fazer amadas e respeitadas as instituições novas?Que o clero ame e pregue de coração pelas instituições. Conduizi-las ao antigo altar de Clovis; que elas sejam marcadas com o óleo santo; que o povo assista à sua sagração, se ouso me exprimir assim, e seu reino começará. Somente nesse momento a Carta gozará de sanção aos olhos do povo: a liberdade que não nos vier do céu parecerá sempre obra da revolução, e nos ligarão sempre à filha de nossos crimes e de nossas infelicidades. (...) Mas para que o clero se ligue ao vosso governo, é preciso suspender a espécie de proscrição que lhes afeta ainda (...). Permitais às igrejas adquirir; devolvam-nas as últimas propriedades do clero ainda não vendidas. A Grã-Bretanha é prova de que a existência de um clero proprietário não é incompatível com o governo constitucional. Dizer que se a Igreja possuir algumas terras o clero será novamente um corpo político na França é uma quimera que os inimigos da religião propagam sem acreditar nela. Eles sabem perfeitamente como nossos costumes e nossas ideias se opõem hoje a toda invasão do clero (...). Quem receberá os bens que queremos devolver ao gozo do clero? Os bens não pertencerão às igrejas em geral: eles serão o patrimônio particular das ordens monásticas, das abadias, mesmo dos bispados que não existem mais. O clero retomará sua dignidade ao mesmo tempo em que nasce sua independência. Tornado proprietário, ou ao menos encontrando uma existência honorável nas propriedade da Igreja, ele se interessará pela propriedade comum. Este ato de justiça lhes unirá ao governo; engajado por seu reconhecimento teremos rapidamente um auxiliar cuja força será igual ao zelo[86] (Id., 1861, T.7: 250-251).

É preciso, portanto, fazer a religião participar do sistema de legitimação da monarquia parlamentar. A estratégia de "hegemonia" ultrarrealista traçada por Chateaubriand fica então evidente: o governo sustenta-se na Câmara que deve ser fruto e reflexo dos movimentos da opinião pública que, por sua vez, precisa estar solidamente sustentada na moral e na religião. "Desejamos somente uma aliança entre a moral e as luzes" (Id., 1861, T.7: 253).

---

[86] Voulez-vous faire aimer et respecter les institutions nouvelles? Que le clergé aime et prêche de coeur les institutions. Conduisez-les à l'antique autel de Clovis avec le roi ; qu'elles y soient marquées de l'huile sainte; que le peuple assiste à leur sacre, si j'ose m'exprimer ainsi, et leur règne commencera. Jusqu'à ce moment la Charte manquera de sanction aux yeux de la foule: la liberté qui ne nous viendra pas du ciel nous semblera toujours l'ouvrage de la révolution, et nous ne nous attacherons point à la fille de nos crimes et de nos malheurs. (...) Mais pour que le clergé s'attache à votre gouvernement, levez donc l'espèce de proscription dont il est encore frappé (...). Ainsi, permettez aux Églises d'acquérir ; rendez-leur le reste des domaines sacrés non encore vendus. Il est prouvé, par l'exemple de la Grande-Bretagne, que l'existence d'un clergé propriétaire n'est point incompatible avec celle d'un gouvernement constitutionnel. Dire que parce que l'Église possédera quelques terres le clergé redeviendra un corps politique en France, c'est une chimère que les ennemis de la religion mettent en avant sans y croire. Ils savent parfaitement combien nos moeurs et nos idées s'opposent aujourd'hui à tout envahissement du clergé. Qui recevra les biens dont je veux qu'on remette la jouissance au clergé? Les biens n'appartenoient pas aux églises en général: ils étoient le patrimoine particulier d'ordres monastiques, d'abbayes, d'évêchés même qui n'existent plus. Le clergé reprendra en même temps cette dignité qui naît de l'indépendance. Devenu propriétaire, ou du moins trouvant une existence honorable dans les propriétés de l'Église, il s'intéressera à la propriété commune. Cet acte de justice l'attachera au gouvernement; engagé par la reconnoissance, vous aurez bientôt dans vos rangs un auxiliaire dont la force égalera le zèle.

Em certo sentido, a concepção de Chateaubriand está muito mais próxima do funcionamento do regime parlamentarista moderno do que a de grande parte de seus contemporâneos: o ministério executivo é formado pela maioria e dependente dela na medida em que ela representa a legitimidade que emerge da eleição. Contudo, é bem verdade que o horizonte de expectativas potencialmente democrático que o regime parlamentar inaugura no século XIX – a possibilidade da ação, por vias representativas, de homens disponíveis a considerar a abertura da ordem política no sentido da inclusão de um número maior de pessoas – não é considerada pela imaginação política de Chateaubriand, não pelo menos na "M*onarchie selon la Charte*"; o universo no qual a representação se exerce é ainda dominado pela possibilidade de um controle hegemônico dos ultrarrealistas. Como vimos no capítulo anterior, a possibilidade de diminuição do censo eleitoral era encarada pelo ultraísmo como uma potêncial expansão do campo de influência da aristocracia na franquia eleitoral, graças ao caráter fundamentalmente conservador do povo no campo. O regime representativo, nesse sentido, não é pensado como o âmbito do equilíbrio e da disputa institucional de interesses e concepções do bem público, mas fundamentalmente como o instrumento adequado às condições atuais para a vitória da reação. Como observa argutamente Madame de Staël, "os realistas entram na Carta como os gregos no cavalo de Tróia" (STAËL Apud WARRESQUIEL,YVERT, 2002: 169).

7.3 **As reações à "Monarchie selon la Charte"**

A "*Monarchie selon la Charte*" converte-se imediatamente no manifesto do ultraismo derrotado com a dissolução da "Chambre Introuvable". Chateaubriand, em um post-scriptum ao texto, chega mesmo a sugerir que o rei Luís XVIII seria conivente com os principios do ultraísmo, se não fosse sua fraqueza para combater seus ministros. Essa sugestão despertaria a ira do rei, que ordenaria a eliminação imediata do nome de Chateaubriand da lista de possíveis ministros e ameaça até mesmo retirá-lo da condição de par do Reino, o que o faria perder a cadeira na Câmara dos Pares, do que seria dissuadido pelo ministro Richelieu (WARRESQUIEL,YVERT, 2002: 194). Contudo, Chateaubriand cairia definitivamente nas graças da ala mais reacionária dos Bourbons, especialmente do Duque de Berry – de quem se tornaria muito próximo – e do Conde de Artois, futuro Carlos X, que faria de Chateaubriand ministro dos assuntos estrangeiros de seu primeiro gabinete em 1822. Porém, as reações não

viriam apenas da Corte; a publicação do livro levaria a um movimento imediato de uma grande parte da imprensa liberal para responder à posição ultra. Alguns meses após a publicação da obra de Chateaubriand, Benjamin Constant lançaria um pequeno manifesto intitulado "Da doutrina política que pode reunir os partidos na França" (*De la doctrine politique qui peut reunir les partis em France*). Não sendo alguém necessariamente ligado à minoria constitucional durante o período da "Chambre Introuvable" e mesmo compartilhando com Chateaubriand a defesa da responsabilidade ministerial, Constant critica duramente o que lhe parece uma estratégia para utilizar a Carta como instrumento político de um partido, e não como fundação de um regime político transigente e efetivamente representativo.

Para ele, a "Chambre Introuvable" representa o movimento feito pela aristocracia para usar o parlamento em favor de seus interesses, sem preocupação com a consolidação de um regime representativo e estável. Ele ataca os panfletos que apregoavam a predominância da aristocracia no processo de constituição do governo representativo como a tentativa de restaurar os antigos privilégios de classe em uma roupagem nova, adequada às instituições políticas nascidas com a Revolução. "Este tipo de obra não deveria ser intitulada Da monarquia segundo a Carta; deveriam levar o título de A Carta segundo a Aristocracia" (CONSTANT, 1817: 13). A Carta não é, portanto, o instrumento da conquista da hegemonia política de um único partido, como havia sugerido a obra de Chateaubriand, na qual o parlamento aparece como o meio por excelência de condução das decisões do governo; ela é, antes, o instrumento das garantias da liberdade e da igualdade (Id., 1817: 14), a garantia do equilíbrio entre os poderes e da participação; ela é a forma de um Estado, e não apenas o meio para o exercício do poder. "Se um muçulmano abraçar o cristianismo, eu me alegrarei com a aquisição de um novo fiél; mas, se no mesmo dia ele quiser se tornar papa, eu não deixarei de ter dúvidas sobre o fervor de sua fé" (Id., 1817: 24). O desejo do assédio aristocrático às instituições parlamentares consagradas pela Carta não reflete mais do que a tentativa de restaurar a função da aristocracia como classe administradora do Estado que fora destruída junto com a monarquia absoluta. "Não é que eu queria, por uma intolerância estreita e absurda, entregar a uma classe a administração dos assuntos públicos. Tenho muita confiança na força da liberdade e, enquanto ela for cercada de suas garantias legítimas, não tenho medo de ver o poder colocado eventualmente na mão de homens impopulares" (Id., 1817: 29). A crítica à existência da hegemonia de um partido que governa com a exclusão total do restante do corpo representativo anuncia um principio liberal fundamental: o equilíbrio e a convivência parlamentar entre partidos opostos. "Creio que fazem bem em exigir dos ministros todas as liberdades legítimas; mas penso que não se deve exigir que eles oprimam

um partido para satisfazer outro" (Id., 1817: 25). Como vimos, o debate público do perído era marcado pela constante acusação de conspiração e de manipulação do ministério por parte tanto dos ultrarrealistas quanto da minoria constitucional. A oposição era vista como um risco para a existência de uma monarquia legítima, enquanto os realistas mais radicais eram acusados de operar uma tentativa de retorno do Antigo Regime. Para estes, especialmente, a liberalização do regime era vista como um evento agônico que jogava sobre o risco constante de destruição da monarquia e, portanto, dificilmente poderia ser compreendida dentro das expectativas de funcionamento regular de um regime representativo e parlamentar; testemunha notável disto é o processo de expurgo conhecido como o "Terror Branco".

Os eventos políticos que perturbam a França ainda fazem parte do grande movimento da Revolução de 1789. "Pudemos observar mais de uma vez, durante a revolução, que uma certa força moral imperceptível mas toda poderosa conduzia as coisas e os homens na direção que esta revolução imprimiu. Diversas facções tentaram desviar sua rota: nenhuma conseguiu" (Id., 1817: 31). Há, para Constant, uma "rota natural" que a Revolução deu origem, e que foi atacada em diversos momentos diante dos eventos dos últimos 25 anos: o verdadeiro objetivo do processo revolucionário era estabelecer "não somente uma liberdade de fato, mas uma liberdade de direito, e se livrar de toda possibilidade do arbitrário" (Id., 1817: 33). O jacobinismo, o Império e mesmo a "Chambre Introuvable" não são senão tentativas infrutíferas de interromper o processo de liberalização da ordem política francesa que nasce com a Revolução. Aquilo que os detentotores do poder em determinados momentos atacam como sendo o "espírito de partido" que os combate - assim como Chateaubriand acusava a minoria constitucional de representar um "partido" dentro da Câmara – para Constant não é mais do que a busca pela eliminação do "arbitrário" (Id., 1817: 34), do combate pela manutenção do equilíbrio entre as forças que sustentam qualquer ordem política verdadeiramente constitucional. "Enquanto alguns partidos querem reverter os homens, outros combatem pelos princípios" (Id., 1817: 34).

> Eu admito que a revolução criou duas espécies de interesses, uns materiais, outros morais; mas é absurdo e perigoso pretender que os interesses morais sejam o estabelecimento de doutrinas antirreligiosas e anti-sociais, a manutenção de opiniões ímpias e sacrílegas. Os interesses morais da revolução não são de forma alguma o que disseram deles alguns insensatos nem o que fizeram alguns culpados; esses interesses são os que na época da revolução a nação desejou, e que ela deseja ainda hoje, que não cessa de desejar, a igualdade dos cidadãos diante da lei, a liberdade de

> consciência, a segurança das pessoas, a independência responsável da imprensa. Os interesses morais da revolução são os *princípios*[87] (Id., 1817: 21).

O panfleto de Constant, "*De la doctrine politique qui peut reunir les partis em France*", é, sobretudo, o reconhecimento de que existe uma incongruência fundamental entre a idéia de que a Carta representa a fundação de um novo regime, fundado nas garantias constitucionais e no governo representativo, e a compreensão de que ela nada mais é do que a tentativa de adaptar ao período pós-revolucionário a estrutura política do Antigo Regime, preservando-a o máximo possível. Esta segunda posição, aquela dos ultrarrealistas e que encontra na "*Monarchie Selon la Charte*" de Chateaubriand sua expressão mais influente", já havia sido estabelecida por Metternich, representante dos Habsburgo no momento da invasão de Paris em 1814, quando escreve ao Imperador Francisco II que "em geral, procuramos o máximo possível guardar a antiga forma de governo, acomodando-a às necessidades novas. O regime adotado é a monarquia constitucional" (METTERNICH Apud ROSANVALLON, 1994: 63).

Contudo, o ataque mais contundente ao ultrarrealismo e aos acontecimentos do período da "Chambre Introuvable" foi o de um participante ativo do "partido constitucional", François Guizot. Guizot havia feito seu *début* na vida política francesa como secretário geral do Abade de Montesquiou no ministério do interior, durante o primeiro gabinete da Restauração. Após os Cem Dias, Guizot se tornaria um dos principais nomes, ao lado de Royer-Collard, do grupo conhecido como os "doutrinários" (les doctrinaires), ligados à minoria constitucionalista na Câmara e adeptos de uma ação política fortemente ligada às classes médias, representando um meio termo entre a reação ultrarrealista e o republicanismo[88]. Sua obra "Do governo representativo e do estado dos partidos na França" (*Du Gouvernement Representatif et de l'état des partis em France)* é publicada no calor dos debates públicos em torno da dissolução da Câmara.

---

[87] J'admets que la révolution a créé deux espèces d'intérêts, les uns matériels, les autres moraux; mais il est absurde et il est dangereux de prétendre que les intérêts moraux soient l'établissement de doctrines anti-religieuses et anti-sociales, le mainlien d'opinions impies et sacriléges. Les intérêts moraux de la révolution ne sont point ce qu'ont dit quelques insensés, ce qu'ont fait quelques coupables; ces intérêts sont ce qu'à l'époque de la révolution la nation a voulu, ce qu'elle veut encore, ce qu'elle ne peut cesser de vouloir, l'égalité des citoyens devant la loi, la liberté des consciences, la sûreté des personnes, l'indépendance responsable de la presse. Les intérêts moraux dela révolution, ce sont les principes.

[88] As duas obras de referência sobre o liberalismo dos doutrinários são: CRAIUTU, Aurelian. *The Liberalism under Siege. The Political of the French Doctrinaires*; ROSANVALLON, Pierre. *Le Moment Guizot*. (Referências completas na bibliografia).

Para Guizot, a função primordial da monarquia no processo revolucionário francês foi exercer o papel de uma autoridade superior que conseguisse por fim ao conflito entre partidos que arrastavam a revolução. "a nação deixa de ser a presa e o brinquedo dos partidos e se entrega nas mãos daquele que pode colocar seus interesses e seu repouso ao abrigo de seus furores" (GUIZOT, 1816: 4). A função mediadora da monarquia é responsável por reunir o governo e a nação, identidade soberana que resulta no governo legítimo, cuja unidade fora dissolvida no conflito entre os partidos. "Os revolucionários e os contrarrevolucionários, eis os dois partidos; o Rei e a Carta, eis o poder mediador que ambos se esforçam para invadir em benefício próprio e fazer falar segundo seus designios" (Id., 1816: 7). Não há, portanto, verdadeiro regime representativo onde o governo se entrega a um dos partidos que disputam o espaço de conflitos do parlamento. A função mediadora do poder real é fundamental para a preservação de um regime cujas forças políticas antagônicas que disputam o discurso legítimo sobre a verdadeira natureza das instituições e da constituição ameaçam a existência do governo.

Guizot insiste – exatamente como Constant - que o bom funcionamento das instituições representativas pressupõe que os conflitos de opiniões e interesses não resultem em ameaças às instituições ou ao interesse nacional (Id., 1816: 12). O modelo é, evidentemente, o sistema parlamentar inglês, no qual a alternância dos partidos não resulta em modificações na constituição e nem na ordem social. Guizot afirma que a diferença fundamental entre o caráter dos partidos na Grã-Bretanha e na França se deve ao fato de que, no segundo caso, sua origem é essencialmente revolucionária. Nesse sentido, o sistema parlamentar francês é resultado da institucionalização dos conflitos políticos que animam o país desde o advento da revolução de 89.

> Os partidos filhos das revoluções são bem mais importantes e bem mais perigosos; nascidos no seio da desordem e da guerra, eles se formam pela coalizão de interesses pessoais e de paixões hodiosas; eles têm raízes nos fundamentos mesmos da sociedade; instituições, leis, interesses públicos, nada lhes é sagrado, e o poder mesmo não é a seus olhos que um meio de alcançar completamente a realização de seus designios (Id., 1816: 12).

A diferença entre os tipos de partidos que resultam da "natureza das instituições" (Id., 1816: 13) e os que são fruto dos "fundamentos mesmos da sociedade", ou seja, de um momento em que a desordem e o interesse privado não se revestiram das garantias constitucionais e da prática regular das instituições representativas, explica para Guizot o fato de nenhum partido ter compreendido a verdadeira extensão e os limites do funcionamento ordinário do regime representativo. O que há na França, portanto, é apenas a

institucionalização do conflito entre aqueles que querem "*terminar a revolução*" e os que querem "*começar a contrarrevolução*".

Guizot acusa o partido realista de aproveitar-se do medo de uma nova revolução para construir um discurso de terror que faça com que os franceses acreditem que a única opção à revolução é entregar o governo em seus braços. Para ele, o conflito que se expressava na defesa realista da responsabilidade ministerial diante do parlamento incorre em um equivoco fundamental: na medida em que a teoria política realista implica na submissão do poder ministerial à instituição que é fruto da "opinião", ou seja, o parlamento, na verdade se está implicitamente aceitando a doutrina da soberania do povo (Id., 1816: 23). Na medida em que o Rei fica despido daquilo que caracteriza de forma espefíca as prerrogativas de seu poder soberano - o controle do poder executivo - a soberania real dissolve-se. A identidade fundamental entre o Rei e a nação que garante a unidade da autoridade deixa de fazer sentido, na medida em que o único poder que responde à nação passa a ser o parlamento.

> Aqueles que pretendem que, em última instância, o poder deva pertencer à maioria das Câmaras e passar de mão em mão, segundo mude essa maioria, estão defendendo, em outros termos, que o poder eletivo é o único poder legítimo; isso significa que, da forma que concebemos geralmente hoje em dia a doutrina da soberania do povo, conduz-se necessariamente à admissão dessa doutrina[89] (Id., 1816: 23).

Guizot insiste que a maturidade de um regime misto implica no concerto entre os poderes, e não em um conflito aberto entre eles; a oposição parlamentar é apenas de ordem interna, e em momento algum deve paralisar o funcionamento do governo. Na verdade, a concepção de governo misto esboçada por Guizot em *Du Gouvernement Representatif*, enquanto reação ao movimento realista, revela-se uma redução radical das funções da oposição no parlamento. Ele afirma que "ela não é um poder, ela não tem outro direito a não ser falar, ela serve simplesmente para marcar os limites que o governo não pode ultrapassar e advertí-lo quando estiver próximo" (Id., 1816: 30).

Guizot afirma que é da própria natureza do regime representativo e misto a separação entre o corpo do Rei e dos ministros (Id., 1816: 36). A garantia da inviolabilidade real implica necessariamente na responsabilidade ministerial. O Rei, como verdadeiro soberano, deve

[89] Or ceux qui prétendent qu'en dernière analyse le pouvoir doit appartenir à la majorité des Chambres et passer de main en main , selon que change cette majorité , ceux-là disent tout simplement, en d'autres termes , que le pouvoir électif est le seul pouvoir légitime ; ce qui, d'après la manière dont on conçoit généralement aujourd'hui la doctrine de la souveraineté du peuple, emporte nécessairement l'admission de cette doctrine.

preservar-se de qualquer função contingente e instável de governo. Porém, Guizot nega que o governo deva ser composto pela maioria. Segundo ele, o governo emana do Rei justamente para que se mantenha separado da possibilidade de converter a representação em disputa facciosa (Id., 1816: 45). O parlamento, lugar da opinião, não participa da formação do governo, que emana do lugar da soberania. Para ele, o caso inglês, em que a maioria da câmara forma o governo, se configura de modo diferente, pois a identidade entre opinião e governo realiza-se completamente. A autoridade real se impõe ao parlamento, e os poderes executivo e legislativo se tornam um só no interesse do governo (Id., 1816: 47). Guizot afirma mesmo que a responsabilidade da proposição das leis na Inglaterra reside no parlamento pois ele age como um instrumento por meio do qual governa a autoridade real (Id., 1816: 51).

O modelo ideal do regime representativo para Guizot é aquele em que a necessária separação dos poderes realiza ainda assim a função de um governo uno. Se a criação de um corpo representativo legítimo e eleito, como a Câmara, obedece à necessidade da participação, a unidade necessária do governo deve ser construída preservando o campo de ação do poder soberano da excessiva interferência que um corpo eleito, espaço da opinião e do possível facciosismo, possa exercer. O funcionamento ideal do parlamento deve obedecer à ambição de conciliar "o favor da opinião pública" com a autoridade do governo (Id., 1816: 77). Na conclusão do pequeno manifesto contra o realismo parlamentar vemos um dos traços fundamentais do pensamento guizotiano: o conceito de representação não envolve simplesmente a concepção tradicional de representação de interesses particulares e muito menos a formação de um interesse geral, entendido como um corpo que representa a totalidade do social. Muito antes de desenvolver o conceito que procuraria dar solução ao problema do "verdadeiro" sujeito da representação e da objetificação da organização social e política – o conceito de *soberania da razão* – Guizot já apontava para um tipo de concepção do governo representativo que, como nos lembra Lucien Jaume, concebe a liberdade de representação não como fruto de uma faculdade do indivíduo, mas como um *meio de governo* (JAUME, 1997: 122). Em sua tentativa funcionalista de conceber uma ordem legítima em que a unidade do governo não se dissolva na potêncial desordem das disputas que se legitimam na própria inalienável garantia individual sustentada pelo direito, Guizot reflete mais uma vez o eterno problema do pensamento político francês: o insolúvel dilema entre uma soberania indivisível e a aposta "constantiana" na convivência possível de uma ordem política onde não há síntese definitiva entre forças opostas.

PARTE III – A INEVITÁVEL LIBERDADE DOS MODERNOS. O LIBERALISMO E A LEGITIMIDADE DO POLÍTICO

8 O IMPÉRIO DA OPINIÃO

8.1 Secularização e tolerância

Pudemos ver nos capítulos anteriores que a ideia de opinião exerce um papel central no vocabulário do liberalismo político. No contexto francês da Restauração, a liberdade de imprensa e a ideia de opinião pública são mobilizadas na busca de um elemento aberto e sempre ativo para corroborar a legitimidade do regime representativo: assim, a opinião pública se constitui em um "ator coletivo" através do qual pode-se inferir os humores dos representados. Porém, mais do que um instrumento da retórica liberal em um governo representativo, a opinião exerce um papel muito maior na compreensão das transformações que conduzem à modernidade: ideia de opinião pública expõe uma dimensão ampliada da compreensão do político. Como já nos referimos anteriormente, a "democratização dos conceitos" à qual se refere Koselleck nos permite entender essa dimensão expansiva do espaço público no qual a "opinião" se exerce: ela não é mais apenas o objeto da avaliação de filósofos e "gens de lettres", mas antes um espaço pouco definido no qual os conceitos políticos transformam-se. O trabalho de Bertrand Binoche nos permite compreender alguns dos termos iniciais dessa transformação. A tese fundamental do trabalho é resumida da seguinte forma: "por que a religião se tornou privada a opinião se tornou pública?" (BINOCHE, 2012: 17). O autor parte do contexto de avanço da tolerância no debate intelectual europeu, especialmente durante o século XVIII, que acompanha o avanço do descolamento entre a religião e a sociedade, para compreender a criação de uma dimensão do discurso filosófico compreendida como a livre expressão das visões de mundo cuja

legitimidade não precisa necessariamente derivar de uma autoridade estabelecida[90]. A proposição de Pierre Bayle de que era preciso renunciar à ambição de uma fé comum e dissociar radicalmente a religião da ordem civil (Id., 2012: 44) torna-se paradigmática do discurso filosófico que começa a pensar uma forma de conviver pacificamente em conjunto sem a necessidade da adesão a certos dogmas religiosos. Porém, tal questão tem que deparar-se com um impasse colocado pelo problema da "função ordenadora" da religião: como manter os cidadãos juntos sem a pretensão a uma fonte de identidade e de uma autoridade transcendente?

Partindo do problema do Estado moderno, entendido como solução para a paz civil encontrada no contexto dos conflitos religiosos dos séculos XVI e XVII, Binoche nos lembra que a república moderna pensada na chave do contrato social lockeano coloca no centro do problema a questão das relações entre o Estado e a igreja. Se por um lado o Estado fruto do contrato precisa garantir acima de tudo a segurança civil, entendida como o reconhecimento inalienável da propriedade, por outro ele não pode garantir a ordem privilegiando uma religião em detrimento das outras (Id., 2012: 38). Assim, o contrato implica a criação de uma ordem social na qual a tolerância pertence, assim como a propriedade, à dimensão das garantias privadas que o poder constituído não pode alienar ao indivíduo/proprietário/cidadão. Não podendo resolver a questão de um fundamento moral comum para todos os homens no momento de fundação do contrato, a solução lockeana será, nas palavras de Pierre Manent, estabelecer que:

> Nenhuma lei superior, nenhuma ideia de natureza ou de substância vem determinar, isto é, entravar essa criação individual do direito. Por outro lado, como esse direito individual se baseia originalmente nas necessidades da natureza animal, na fome que despoleta o trabalho, logo, na necessidade, não está exposto a qualquer objecção humana, a nenhuma objecção racional, é indiscutível. Esse direito é estabelecido, ou antes produzido, solitariamente, soberanamente, arbitrariamente pelo indivíduo e a sua criação é ao mesmo tempo estritamente necessária: a teoria que o desenvolve é, assim, comparável a uma demonstração matemática. (MANENT, 1994: 176).

Assim, a tolerância é imposta ao direito criador da ordem como condição da existência de um indivíduo soberano. A busca por uma legitimidade que escape da dimensão do tradicional e do religioso leva o contratualismo lockeano a uma concepção da esfera civil que

[90] É impossível não nos referirmos às duas obras clássicas e fundamentais de Paul Hazard. *La crise de la conscience européenne. 1680-1715*. Paris: Le livre de Poche, 1994; *La pensée européenne au XVIII siècle. De Montesquieu a Lessing.* Paris: Fayard, 1990.

internaliza a religião, assim como o direito, à esfera do indivíduo, expondo em termos políticos o processo de cisão entre a religião e a ordem social e política. Como nos lembra Marcel Gauchet (1985), o processo de "saída da religião" envolve, em um primeiro momento, a emancipação do político da esfera de legitimação do religioso; e em um segundo momento, a emancipação do social da esfera de legitimação do político. Dito de outro modo, o processo de secularização estudado por Gauchet acompanha a criação de uma ordem política cuja legitimidade encontra-se em um soberano emancipado da autoridade religiosa e, posteriormente, a transformação dessa ordem política pensada como uma esfera cuja legitimidade encontra-se dispersa por um corpo soberano amorfo, povoado pela dimensão privada do indivíduo-cidadão.

O problema do indivíduo como fundamento da ordem social e política não reflete apenas nas condições filosóficas de possibilidade da existência de uma comunidade. A busca por uma *religião natural*, ou seja, por um fundamento espiritual que emerja do homem dado em suas condições naturais e pré-sociais e não fruto de uma experiência de contato histórica e transcendental, como o caso das religiões abrâmicas, percorre a revivescência cética dos séculos XVII e XVIII. Ao lado dos filósofos da religião natural convivem aqueles que chamam a atenção para a *utilidade* fundamental da existência de uma religião para garantir a ordem social, como o caso cínico de Voltaire, ao afirmar que "Por toda parte em que haja uma sociedade estabelecida, uma religião é necessária; a lei vela sobre crimes comuns, e a religião sobre os crimes secretos" (VOLTAIRE Apud BINOCHE, 2007: 60). Em todo caso, a busca pelo elo perdido entre verdade e comunidade não prescinde da ideia de que os homens devem encontrar um princípio que justifique a existência de regras para a ordem social e política.

> Vemos aqui duas coisas se dissociarem. De um lado, uma moral cuja apreensão é independente de qualquer referência teológica: podemos conhecer a virtude sem reconhecer a existência de Deus. Isso se justifica de três formas. A principio, pela visão dos teólogos que admitem desde Agostinho que os gentis sabiam algo da virtude. Em seguida, pelo sentimento, já que os princípios morais requeridos pela ordem social decorrem de sua origem natural, ou seja, contratual, da sociedade, a qual implica, por definição, engajamentos recíprocos que observamos por nosso próprio interesse. Enfim, por exemplo, pois existem ateus virtuosos. Podemos então concluir, desse ponto de vista, que as sociedades devem seu nascimento e suas regras "a motivos puramente humanos". (Id., 2012: 64).

Acompanhando esse raciocínio, alguns autores, como o barão d'Holbach, apontaram de maneira contundente a indiferença entre qualquer tipo de experiência religiosa e a superstição mais tola, opondo a ambas um materialismo radical. O que está por trás do argumento de D'Hoblach é exatamente aquilo em favor do qual se insurge Bayle: a religião é ineficaz para frear completamente as paixões humanas pois os homens não agem apenas

baseados naquilo que crêem (Id., 2007: 67). A dimensão externa e superficial da rotina e do comportamento social impostos pela religião não são suficientes para determinar as possibilidades de ação do homem; o temor a Deus e o medo da punição celestial não impedem que a ação humana ultrapasse as possibilidades do determinado.

Mesmo aqueles que tentaram salvar a validade da experiência religiosa não conseguiram mais escapar da paradoxo inevitável da verdade contra a pluralidade. Binoche nos lembra que Benjamin Constant, após se retirar do debate político, dedicou os anos finais de sua vida à pesquisa que resultou na obra intitulada "Da Religião considerada em suas fontes, suas formas e seus desenvolvimentos" (*De la religion considerée dans as source, sas formes et ses developpements)*. Nela, Constant afirma que o sentimento religioso percorre toda a experiência histórica e civilizacional do homem e que permanece como fundo de expressões religiosas as mais diversas. Porém, é preciso distinguir o fundo e as formas: enquanto o primeiro é eterno e imutável, o segundo obedece a variações as mais diversas e transitórias (Id., 2012: 72). Constant dedica-se então a estudar as formas simbólicas da experiência religiosa, procurando entender como o fundo transcendental se expressa nas mais diversas instituições e culturas. O relativismo liberal de Constant colocado a serviço da história comparada das religiões expressa mais uma vez a falência da crença transcendental como fonte da ordem na comunidade: na medida em que a experiência de fundo religioso pode se expressar nos mais diversos signos e instituições, a incapacidade de encontrarmos um elemento objetivo que expresse definitivamente a norma sagrada que regularia a vida social, ou seja, que seja representativo dessa *verdade transcendental*, encaminha necessariamente a sociedade em direção à secularização.

Assim, de forma muito resumida, somos colocados diante de uma dupla dimensão da criação do indivíduo moderno como fonte e fundamento da legitimidade da ordem. Como nos lembra Pierre Manent "o homem é o ser que tem direitos; o homem é um ser de cultura". E completa, mais adiante, afirmando que "estas duas proposições nasceram da dissolução da noção de substância. Em compensação, condensam um movimento de pensamento no campo do qual a noção de substância ou de natureza humana aparece como embaraçosa e estéril, inutilizável e desconcertante" (MANENT, 1994: 207). Mais do que um ser que tem direitos, o homem é a fonte da própria legitimidade do direito e é possuidor de alguns que lhes são inalienáveis, sob risco da própria dissolução da ordem social legítima. A religião é então relegada à esfera do direito, poder constituído, e não mais reconhecida como constituidora da possibilidade de uma ordem social legítima. Ao lado disso, o reconhecimento de que a experiência religiosa pode coexistir com outras, na medida em que são todas elas fruto da

capacidade humana em revestir de símbolos sua complexa relação de conflito e de significação da natureza – ou seja, já que a religião não é mais do que uma outra expressão da cultura – expõe definitivamente a emancipação da ação humana de suas fontes sacras.

Chegamos aqui no eixo central do argumento para o sentido geral do nosso trabalho: a descrença na existência de uma verdade alocada na dimensão do segredo e do compartilhamento de uma experiência "esotérica" permite a existência de uma espaço concebido com a função de circulação da expressão de *verdades parciais* que disputam livremente a conquista das opiniões. Nas palavras do próprio Binoche:

> Com a opinião pública surge, com efeito, outra coisa que deve colocar fim à reconstrução de qualquer homogeneidade doutrinal, um golpe de gênio que deve oferecer à tolerância os meios institucionais de seu projeto. No lugar de se resignar em viver em conjunto por falta de coisa melhor, apesar dos desacordos cruciais sobre aquilo que mais deve importar, integra-se positivamente os desacordos em uma esfera à qual as oposições tornam-se forças motrizes. Não se relega mais aquilo que nos separa ao domínio das coisas indiferentes, mas organiza-se o confronto regulado pela responsabilidade do corpo social inteiro. Não se vive mais juntos apesar das diferenças, mas se toma a própria diferença como apoio para a vida em conjunto. (BINOCHE, 2012: 73).

Assim, a constituição de uma dimensão pública e livre pressupõe o confronto entre opiniões, mesmo considerando a possibilidade de sua superação e correção. É o próprio conceito de opinião pública que passa por um processo de historicização, entendendo a história como o espaço por excelência do desenvolvimento dessas opiniões parciais que se tornam mais complexas pela expansão do espaço publico. Podemos afirmar, seguindo o raciocínio de Koselleck, que a sociedade burguesa expande a dialética do iluminismo, que se movimentava através do processo de crítica e desmascaramento contínuos (KOSELLECK, 1999: 140), "democratizando" a República das Letras ao transformar o espaço público na arena de disputas de discursos sobre o próprio sentido do processo de esclarecimento e democratização do espírito e da sociedade. Para Koselleck, "mesmo tendo alcançado o poder, e precisamente nesse estágio, a *opinião pública oculta o soberano*. A tarefa mais importante do novo legislador, da qual todo o resto depende, consiste em substituir a autoridade pelo poder da opinião pública" (Id., 1999: 144). Afastamo-nos aqui, porém, do tom schmittiano da interpretação de Koselleck: a opinião pública no discurso liberal não oculta o soberano, mas serve como instrumento de uma nova legitimidade que suprime a identificação absoluta entre a soberania e sua representação única e indivisível.

Sendo assim, a existência dessa nova dimensão pressupõe a criação de uma sociedade política fundada no reconhecimento de uma certa dimensão de igualdade e de liberdade e em garantias inexpugnáveis para que ela funcione a contento. Nesse sentido, o problema da

opinião pública encontra seu terreno mais fértil no contexto do processo de consolidação do legado revolucionário em torno do liberalismo francês. Apesar de partirmos do argumento e do trabalho de Binoche, para o qual o espaço público é concebido como uma espaço de confrontação e tolerância, nosso objetivo no presente capítulo será entender como o conceito de opinião pública se articula no pensamento de nossos autores como um instrumento de legitimação da ação política no contexto do regime constitucional. Dito de outro modo, como, após abrir mão da ambição de identificar o exercício do governo com a legitimidade inexorável da soberania do povo, o discurso liberal concebe vários meios possíveis – para além do governo representativo – para fortalecer a representação e legitimar a ação política vinculada a ela. Nesse sentido, retórica e representação se articulam para fundamentar um dos elementos mais importantes para o desenvolvimento da democracia liberal.

8.2 **Opinião pública, religião e individualismo**

Em seu célebre ensaio "Da influência das paixões sobre a felicidade dos indivíduos e das nações" (*De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations)*, Madame de Staël chama atenção para o fato de que em momentos de revolução apenas a ambição ou a convicção podem ser os meios de se obter poder. "A opinião que distribui a glória não existe mais; o povo comanda ao invés de julgar. (...) O poder imparcial, que chamamos o público, não existe em nenhuma parte" (STAËL, 1858, T.II: 37-38). Staël concebe o espaço público no qual reina a opinião como uma dimensão pós-revolucionária: a opinião pública é um instrumento do poder constituído, não pode funcionar em circunstâncias onde o funcionamento das instituições esteja suspenso pela eclosão de eventos excepcionais. O mesmo diagnóstico já havia sido feito de forma semelhante por Edmund Burke em 1790, ao afirmar que um poder usurpador que sobreviva ao choque com os costumes e as opiniões deverá encontrar meios ainda piores para se sustentar (BURKE, 1999: 172).

Staël insistirá em vários momentos que a República adequada à liberdade moderna deve estar sustentada na opinião pública. Para ela, uma das causas da decadência da república dos romanos foi a inexistência de uma dimensão da sociedade capaz de avaliar de maneira "justa a apreciação de virtudes e de talentos, para lhes honrar por sua estima" (STAËL, 1858, T.II: 221). "Estima" (estime), "glória" (gloire), "eloquência" (éloquence) e "opinião" (opinion) são algumas das palavras que se relacionam na obra de Staël com uma concepção

do público eivada da ideia de um progresso das luzes (lumières) em direção ao aperfeiçoamento e à felicidade da espécie humana (Id.,1858, T.II: 417). O conceito de opinião pública em Staël se encontra no limiar da concepção do século XVIII da opinião pública como algo que distribui a estima e responde pelo sucesso público dos homens célebres e sua concepção no sentido liberal, ou seja, como instrumento de exercício da esfera pública no político.

Porém, em sua obra não publicada, *Des circonstances actuelles*, Staël tocará a questão em termos mais próximos ao discurso político liberal. Para ela, a liberdade de fato que o governo representativo proporciona advém em grande parte do fato de que ele é presidido pela opinião pública (Id., 1902: 162). Ela distingue essa opinião pública da opinião que vigorava na praça pública de Atenas, condição da democracia pura. Assim, a distinção entre a opinião pública e a praça pública dos antigos serve também para distinguir entre o regime representativo e a ambição da democracia pura que, como já vimos, é interpretada por ela como uma corrupção da liberdade dos antigos. Existe, portanto, uma república moderna onde a opinião pública impera.

> A opinião, em um país livre, estando quase sempre dividida em dois partidos, o que chamamos de estima pública, tem sempre menos força e menos severidade; a *igualdade política destruiu o tipo de subordinação imaginária que mantém cada homem contido em sua esfera*; cada pensamento e cada ação são julgados sempre de duas formas diferentes, independentemente da gradação dos poderes.[91] (Id., 1902: 212).

A opinião pública e estima pública se desassociam na medida em que as condições de igualdade avançam. Dito de outro modo, a opinião pública pressupõe a existência de um certo grau de igualdade política, produzindo um espaço no qual o conflito dos discursos se realiza dentro de uma expectativa de polarização. Como resultado dessa dimensão da realização concreta da igualdade política, a estima pública prévia exerce menos influência da adesão aos discursos colocados em jogo; pelo contrário, ela é repartida justamente pelo maior reconhecimento de determinados atores nesta "economia retórica" da opinião.

Para Staël, a liberdade que precisa se estabelecer com o fim da Revolução, a liberdade do regime representativo e da opinião pública, exige um tipo de ação muito mais voluntarista

[91] L'opinion, dans un pays libre, étant presque toujours divisée en deux partis, ce qu'on appelle l'estime publique a toujours moins de force et de sévérité; l'égalité politique a toujours détruit la sorte de subordination imaginaire qui contient chaque homme dans sa sphère» chaque pensée, chaque action se jugeant toujours de deux manières différentes, indépendamment de la gradation des pouvoirs

por parte dos homens. Quanto mais a igualdade se expande, mais a "sabedoria das opiniões particulares" (Id., 1902: 213) participará da dimensão do político. Assim, somos colocados aqui diante de um ponto central no argumento de Staël: quanto mais a igualdade e a participação avançam, mais se faz necessária a existência de um fator social regulador da moral pública. Nas palavras da própria autora, "quanto mais influência tiver as vontades individuais na nação, mais necessidade haverá de um meio que moralize esse grande número". Ela responde, mais adiante, que "me parece provado que a moralidade dos homens têm necessidade do laço das idéias religiosas" (Id., 1902: 212). Para ela, os inimigos da religião estavam equivocados ao apontar uma divisão insuperável entre a religião e a liberdade, associando a primeira ao despotismo. Pelo contrário, no contexto em que vigora a liberdade moderna, o despotismo, na medida em que impede a ação política, subsume a necessidade da responsabilidade individual à realização de uma única vontade providencial. Para ela, a liberdade religiosa não só adequa-se a uma sociedade no qual vigoram a liberdade civil e a igualdade política, mas exerce o papel fundamental de instrumento e garantia de que a ação dos cidadãos no espaço público seja regulada por uma moral socialmente reconhecível. Dito de outro modo, é preciso que a correção da opinião pública seja garantida pela existência de uma moral religiosa ativa.

> Eu desafio a descobrir alguma ideia cujos efeitos sejam tão simples, tão semelhantes e tão igualmente de acordo com todas as outras diversidades de opiniões, de características e de situações. Quando Montesquieu afirmou que o principio das repúblicas era a virtude, ele foi obrigado, em seu argumento, a citar exemplos de respeito religioso pelo juramento. Entre os antigos, não encontramos a idéia de uma virtude totalmente distinta das idéias religiosas. O amor da pátria é um grande móvel, mas, na medida em que ele se enfraquece proporcionalmente ao tamanho do país, do número de concidadãos, ele nunca é suficiente para nos esclarecer com certeza o que é preciso para o bem desta pátria[92] (Id., 1902: 213).

Lucien Jaume chama a atenção, em sua história do liberalismo francês, para a especificidade do individualismo de Staël. Para ele, o pensamento da autora permanece resistente a qualquer tipo de concepção utilitária da ação política. A relação quase natural que poderíamos derivar da construção de um espaço público a partir da livre expressão dos

[92] Or, je défie de découvrir aucune idée dont les effets soient aussi simples, aussi semblables et plus également d'accord avec toutes les autres diversités des opinions, des caractères et des situations. Lorsque Montesquieu remarqua que le principe des républiques était la vertu, il fut obligé, dans le développement, dè citer des exemples de respect religieux pour un serment. Chez les Anciens, on n'a point eu l'idée d'une vertu totalement distincte des idées religieuses. L'amour dé la patrie est un grand mobile, mais, outre qu'ils'affaiblit en proportion de l'étendue du pays, du nombre des concitoyens, jamais il ne suffit pour nouséclairer avec certitude sur ce qu'il faut au bien de cette patrie.

interesses privados não é um dado absoluto do liberalismo francês, não só em Staël mas mesmo em Benjamin Constant. A crítica ao utilitarismo percorre o pensamento da autora, sempre no sentido de ressaltar que a ação humana precisa se fundar em uma razão superior ao simples "bom cálculo" dos interesses. "Se a moral não é mais que um bom cálculo, aquele que não a tem não pode ser acusado de possuir um espírito falso. Não poderemos sentir o nobre sentimento da estima por aquele que calcula bem, nem o vigor do desprezo contra alguém que calcula mal" (Id., 1858, T.III: 418). O utilitarismo representa, nesse sentido, a corrupção da própria possibilidade de se estabelecer critérios do justo e do injusto. De fato, em De *l'Alemagne* o espírito alemão se distingue por seu aspecto heróico, nunca sacrificando a verdade pelo "cálculo" (calcul) (Id., 1858, T.III: 13), palavra que sempre aparece em um sentido negativo.

Staël opõe ao utilitarismo o conceito de "dever" (devoir) que, segundo Jaume, ela reelaborou a partir de suas leituras da filosofia alemã, especialmente Kant (JAUME, 1997: 41). Porém, como um certo grau de pluralismo necessário a todo argumento liberal, fundado na idéia de liberdade civil, pode conviver com uma concepção do dever que tem como pano de fundo a sustentação de uma moral religiosa? Staël chega mesmo a afirmar que "todos os princípios verdadeiros são absolutos (...). Se já na teoria um só caso onde o homem deve fugir de seu dever, todas as máximas filosóficas e religiosas são revertidas e o que resta não é mais que a prudência ou a hipocrisia" (Id., 1838 T.III: 424). O argumento de Staël soa como uma reelaboração do imperativo categórico kantiano para abrigar a moral religiosa em sua validade prática. Porém, Staël leva a ideia de dever ao limite, afirmando mesmo que a consideração sobre as consequências da ação devem vir em segundo lugar diante do imposição moral do dever.

> A conduta de um homem não é verdadeiramente moral senão quando ele não considera por nada as consequências felizes ou infelizes de suas ações, enquanto essas ações são ditadas pelo dever. É preciso ter sempre presente ao espírito, na direção dos assuntos do mundo, o encadeamento de causas e efeitos, de meios e de finalidade: mas esta prudência está para a virtude como o bom senso para o gênio: tudo que é verdadeiramente belo é inspirado, tudo que é desinteressado é religioso. O cálculo é o operário do gênio, o servidor da alma; mas se ele torna-se mestre, não há mais nada de grande nem de nobre no homem. O cálculo, na conduta da vida, deve sempre ser admitido como guia, mas jamais como motivo de nossas ações. É um bom meio de execução, mas é preciso que a fonte da vontade seja de uma natureza mais elevada, e que tenhamos em nós mesmos um sentimento que nos force ao sacrifício de nossos interesses pessoais [93] (Id., 1838, T. III: 419).

[93] La conduite d'un homme n'est vraiment morale que quand il necompte jamais pour rien les suites heureuses ou malheureuses de ses actions, lorsque ces actions sont dictées par le devoir. Il faut avoir toujours présent à

A dimensão do sacrifício também se relaciona com o conceito de perfectibilidade, especialmente em *D'Allemagne*, onde o sentimento natural e desinteressado é mais uma vez relacionado ao desenvolvimento do aperfeiçoamento humano, na medida em que ele não tende apenas à simples conservação do indivíduo, mas se dirige à virtude pública. "O destino do homem na terra não é a felicidade, mas o aperfeiçoamento. Em vão se diz que o aperfeiçoamento é a felicidade; nós sentimos claramente a diferença que existe entre o gozo e o sacrifício". E completa, mais adiante, "dizem muito que a natureza humana tende à felicidade, é nela que está seu instinto involuntário; mas seu *instinto* refletido está na virtude" (Id., 1838, T.III: 430).

Ora, parece haver uma cisão marcante entre a teoria moral de Staël e a possibilidade de criação de um espaço público secularizado, entre a Staël que encontramos em *De l'Alemagne* e aquela que buscou combater o jacobinismo e criar uma república que colocasse fim à Revolução. Poderíamos mesmo marcar as semelhanças entre o discurso staëliano da virtude e do sacrifício contra a utilidade e o interesse e o jacobinismo de Robespierre e Saint-Just. Mas é justamente na tentativa de se afastar dessa relação possível que Staël reencontra-se com o republicanismo dos anos da revolução. No capítulo XIII de *De l'Alemagne*, intitulado *De la morale fondée sur l'interêt national*, Staël prossegue seu ataque ao utilitarismo, referindo-se diretamente a Bentham. Para ela, o sistema utilitário pressupõe erroneamente que a sociedade inteira tenda à ordem, ou seja, que o cálculo de interesses levará sempre à justiça. O resultado desse argumento é a corrupção completa do homem público: não se poderá provar que a ação do homem de estado é injusta se ela estiver fortemente sustentada por um argumento de utilidade. Staël tem em mente o problema colocado pelo Comité de Salvação Pública, cujos crimes foram sustentados pelo argumento da necessidade de garantir a segurança da nação e da revolução em risco. "A injustiça sacrifica sempre uma porção qualquer da nação em benefício da outra. Por qual cálculo aritmético essa injustiça será comandada?" (Id., T.III, 1838: 423). Mais do que isso, como

---

l'esprit, dans la direction des affaires de cemonde, l'enchaînement des causes et des effets, des moyens et du but; mais cette prudence est à la vertu comme le bon sens augénie : tout ce qui est vraiment beau est inspiré, tout ce qui est désintéresséest religieux. Le calcul est l'ouvrier du génie, le serviteur de l'ame ; mais s'il devient le maître, il n'y a plus rien de grand ni de noble dans l'homme. Le calcul, dans la conduite de augénie : tout ce qui est vraiment beau est inspiré, tout ce qui est désintéresséest religieux. Le calcul est l'ouvrier du génie, le serviteur de l'ame ; mais s'il devient le maître, il n'y a plus rien de grand ni de noble dans l'homme. Le calcul, dans la conduite de la vie, doit être toujours admis comme guide, mais jamais comme motif de nos actions. C'est un bon moyen d'exécution, mais il faut que la source de la volonté soit d'une nature plus élevée, et qu'on ait en soi-même un sentiment qui nous force aux sacrifices de nos intérêts personnels.

poderá se manter a moral como base das relações privadas se o interesse público pode superá-la? Nesse sentido, o utilitarismo é entendido como um tipo de motor da ação humana que resultará necessariamente na criação de uma ordem social na qual a ação corrompida do homem público se justifica pelo interesse da nação. O espaço público regulado pelo interesse mascara o verdadeiro sentido da liberdade.

> Se não fazemos da moral nada mais que um cálculo de prudência e de sabedoria, uma economia de negócios (...) um tipo de ridículo recai sobre os homens de estado que conservam ainda o que chamam de máximas romanescas: a fidelidade nos compromissos, o respeito pelos direitos individuais, etc. (...) E esta moral, seguindo a ocasião, poderia fazer um dever os piores crimes, na medida em que é fácil conduzir ao absurdo aquele que se descola das simples bases da verdade[94] (Id., 1838, T.III: 423-424).

E aqui Staël reencontra o moralismo kantiano que ela pretende incorporar em *De l'Alemagne* com o "garantismo" liberal dos escritos que buscavam salvar a Revolução da corrupção democrático-jacobina. A defesa de uma concepção moral universal que submeta o indivíduo em sua completude, e não apenas como uma justificativa externa para legitimar a ação, é a própria condição da existência de uma sociedade livre. A moral e virtude são concebidas como o ideal regulador do espaço público/da república na medida em que concernem ao indivíduo em todos os aspectos de sua vida. "Constatamos que Mme de Staël segue o caminho de um *liberalismo do sujeito*, onde a independência metafísica do espírito constitui a pedra de toque de uma visão do homem e da política" (JAUME, 1994: 44). Jaume também lembrará que Maine de Biran comentará em seus diários que, a partir da leitura de *De L'Allemagne*, ele descobrirá uma distinção fundamental: "a distinção de homem interior e homem exterior é capital: será o fundamento de todas minhas pesquisas posteriores. (...) existe, atrás desse homem exterior, um *homem interior*, que é um sujeito a parte, acessível à sua própria percepção ou intuição, que porta em si luzes próprias, que se obscurecem em contato com o exterior" (BIRAN Apud JAUME, 1994: 44).

O liberalismo do sujeito busca, de fato, um principio de liberdade individual para ordenar a sociedade, para além de uma razão providencial. O esforço de Staël para coadunar a existência de uma moral universal com uma sociedade sustentada pelo princípio da liberdade

---

[94] Si l'on ne fait de la morale qu'un calcul de prudence et de sagesse, une économie de ménage, il y a presque de l'énergie à n'em pas vouloir. Une sorte de ridicule s'attache aux hommes d'état qui conservent encore ce qu'on appelle des maximes romanesques, la fidélité dans les engagements, le respect pour les droits individuels, etc. (...) et cette morale, suivant l'occasion, pourrait faire un devoir des plus grands forfaits, tant il est facile de conduire à l'absurde celui qui s'écarte des simples bases de la vérité.

individual e da igualdade pública permanece aberto para o liberalismo francês. A existência de um espaço público não é pensada por ela senão a partir do ideal regulador da moral. Contudo, a moral deixa de ser uma condição imposta por um estado social onde a dimensão do público e do religioso se confundem, como nas repúblicas antigas, e passa a ser mais uma das prerrogativas do indivíduo. A religião não é a expressão do fenômeno providencial que guia o sentido dos acontecimentos no mundo – como em de Maistre, por exemplo – mas é a dimensão do social que toca de maneira mais próxima o "individuo interior". Nesse sentido, a filosofia política de Staël não abjura dos princípios fundamentais do individualismo liberal. O pluralismo liberal orientado pelo primado do indivíduo não se confunde com o teológico-político. A "teoria protestante" da política surge, portanto, como condição da existência do político entendido como o primado da opinião – mesmo que regulada pela moral – sobre a razão providencial.

8.3 **A opinião pública e o projeto iluminista**

A tese de Montesquieu segundo a qual o princípio da República é a virtude – entendida não como virtude cristã, mas como virtude política, ou seja, amor pela liberdade e pela igualdade republicanas – é insuficiente para a liberdade na República do indivíduo moderno. Para Staël, "se Montesquieu viesse a nossos dias, talvez ele pensasse que o principio da República francesa fosse a filosofia" (STAËL., 1902: 82) e completa, mais adiante, afirmando que "todo ato legislativo deve derivar do pensamento do filósofo adotado pela opinião pública" (Id., 1902: 191). A filosofia como princípio da opinião pública nos coloca novamente diante do problema da relação entre os filósofos e a república. Já nos referimos anteriormente à relação crítica de Staël e Constant com os filósofos do século XVIII, especialmente no que tange à necessidade de independência do filósofo diante do poder político. Não obstante, a influência do projeto iluminista dos Enciclopedistas ou a ação pública de um Voltaire não podem ser negadas como influência para o sistema geral da compreensão da formação dos liberais do espaço público fruto da liberdade.

Staël e Constant ecoam a opinião corrente de que o processo revolucionário havia sido iniciado pela ação transformadora dos filósofos nos espíritos do século XVIII. Staël repete a idéia de que a Revolução fora feita pelos filósofos, e afirma que "serão eles que a terminarão, pois é a filosofia o princípio da Revolução na França"; e completa, mais adiante: "os

escritores fazem avançar o espírito público mais rápido e mais adiante do que uma educação nacional" (Id., 1902: LXIII). Muitas são as passagens – especialmente nos escritos do período do Diretório - no qual Staël relaciona o papel público do filósofo e a existência de um regime sustentado na liberdade política, cuja própria existência caracteriza-se por ser "um governo onde o espírito será uma verdadeira potência" (Id., 1838, T.II: 294). A filosofia, nesse sentido, é o companheiro indispensável da liberdade política, cujas instituições não podem ser pensadas sem o auxílio daqueles que podem "dirigir e modificar certos hábitos nacionais" (Id., 1838, T.II: 78). Porém, em diversos momentos, Staël e especialmente Constant opõem o papel do filósofo como "diretor dos espíritos" e a educação como objeto da dimensão privada. Eles distinguem a existência de um espaço de transmissão de conhecimento e da conquista dos espíritos e das opiniões da educação, legada especialmente à esfera privada. Nos *Commentaires* encontramos diversas passagens em que Constant contrasta o papel modernizador do filósofo do século XVIII com a existência de uma sociedade fundada no princípio da liberdade.

> A distribuição da honra e da infâmia é exclusivamente função da opinião. Quando a lei quer intervir, a opinião se ergue e anula o assédio legislativo. A educação pertence aos parentes, àqueles a quem as crianças são confiadas por natureza. Se seus pais preferem a educação domestica, a lei não pode se opôr sem ser usurpadora. Enfim, os talentos não tem necessidade que a lei lhes dê uma direção. As paixões devem ser reprimidas quando se dedicam a ações contrarias à ordem pública: mas a lei não deve se misturar nem pra lhes fazer nascer nem para tirar partido delas. *A força produtora das virtudes não é a lei, mas a liberdade*[95] (CONSTANT, 1822, II: 43-44).

Nesse sentido, o papel do filósofo não é o de se apoderar de um projeto de esclarecimento que se realiza por meio do Estado, mas fundamentalmente o de realizar suas funções em um espaço público fundado na existência da liberdade política. Constant afirma expressamente que a educação, ao contrário da opinião, não possui uma função especulativa, ela não pertence ao âmbito da excitação das vontades, mas ao domínio da formação moral e espiritual. Essa diferença marca uma cisão fundamental entre o projeto iluminista e a concepção de ordem social e política dos liberais pós-revolucionários: a liberdade existe como

[95] La distribution de l'honneur et de l'infamie est exclusivement du ressort de l'opinion. Quand la loi veut y intervenir, o'lopinion se cabre et annulle les arrêts législatifs. L'éducation appartient aux parents, auxquels par la nature les enfants sont confiés. Si ces parents préfèrent l'éducation domestique, la loi ne peut s'y opposer sans être usurpatrice. Enfin les talents n'ont pas besoin que la loi leur donne une direction. Les passions doivent être réprimées quand elles entraînent des actions contraires à l'ordre public: mais la loi ne doit se mêler ni de les faire naître ni d'en tirer parti: et la force productrice des vertus, ce n'est point la loi, mais la liberté.

uma garantia que se sustenta no curso do processo político, e não como criação positiva de um agente providencial e esclarecido.

A sociedade civil, enquanto esfera do domínio do indivíduo/cidadão, é a dimensão do político própria ao exercício da opinião pública, na medida em que é nela que o exercício transitório das opiniões se desenvolve. O conceito de "convenções legais" (conventions légales) que Constant desenvolve no seu tratado sobre a perfectibilidade humana expressa de forma exemplar essa concepção. Ele insiste que as convenções legais no mundo anterior à Revolução estavam fundadas em princípios que mascaravam a verdadeira liberdade: os preconceitos, os erros e as venerações supersticiosas. A verdadeira convenção legal, aquela fundada na legitimidade do indivíduo/cidadão, realiza-se em um mundo onde "não se reconhece mais um poder oculto que tenha o direito de comandar a razão, [no qual]o homem não quer consultar senão ela, e não se presta a convenções que não resultem de uma *transação com a razão de seus semelhantes*" (Id., 1997: 719). Constant insiste no caráter transitório e progressivo do desenvolvimento das convenções legais, ressaltando, portanto, que elas não são fruto do ato providencial de um legislador/filósofo, mas antes o resultado do próprio desenvolvimento de um espaço no qual a liberdade política é exercida. "Em se tratando de convenções legais, é preciso compreender que elas não são coisas naturais ou imutáveis, mas coisas factuais, suscetíveis de mudança, criadas para substituir verdades ainda desconhecidas, para suprir necessidades momentâneas e, por consequência, para serem emendadas, aperfeiçoadas, e mesmo limitadas, na medida em que a verdade se desdobra ou que as necessidades se modifiquem (Id., 1997: 719). O conceito de "convenções legais" ressalta o caráter processual do político em Constant: a legitimidade da ordem é reiterada e reforçada no continuo do funcionamento da representação e, fundamentalmente, na relação entre representação e opinião pública. O aperfeiçoamento da república se dá no espaço de conflito estabelecido por uma sociedade organizada pela liberdade pública e a igualdade civil, estabelecendo o que Constant chama de *perfeição relativa*.

A questão das convenções legais e seu desdobramento transitório é um dos desenvolvimentos da marcha da espécie humana, objetificação da potência da perfectibilidade (Id., 1997: 719). A verdade, assim como a perfectibilidade, não é um fenômeno de ordem convencional, mas pertence à própria dimensão subjetiva do individuo moderno. A propriedade característica do pensamento é partir da incerteza e da irresolução, para alcançar a verdade. O que caracteriza a transitoriedade da lei é o seu caráter incerto e sempre aberto à transformação. A condição para a busca da verdade política no espaço público – e, por conseguinte, pelo processo de aperfeiçoamento da própria ordem social que têm inicio quando

se funda uma constituição baseada no princípio da liberdade política – é a admissão da possibilidade do erro. "O direito que tenho mais inveja é o direito de me enganar. Sem esse direito não existe independência de opinião nem possibilidade de liberdade individual" (Id., 1997: 76). A verdade como instrumento da conquista do poder, sob a justificativa da "realização das luzes", é duramente atacada por Constant como um tipo de "despotismo esclarecido".

> [A Revolução] foi dirigida a erros de todos os gêneros: ela teve como objetivo eliminar esses erros com o apoio da autoridade. Os líderes dessa revolução quiseram ir mais longe; eles quiseram fazer da autoridade mesma a destruição desses erros. [...] Com efeito, o que quis esta massa de homens esclarecidos e retos que, durante a última metade do século XVIII, sustentou a filosofia contra a corte e o clero? A independência da opinião, a liberdade de pensamento. Mas assim que o poder se colocou ao lado dos filósofos e que se exerceu em seu favor, a opinião não era mais independente e o pensamento não eram mais livre[96] (Id., 1997: 365).

Luc Ferry e Alain Renaut nos lembram que Fichte escreve durante a Revolução Francesa um tratado no qual desenvolve o argumento de que a ideia do contrato social está em flagrante contradição com a concepção da história como um horizonte aberto para a ação humana e para a transformação. Para justificar a possibilidade de mudança da constituição política, Fichte afirma que "a clausula que declara o contrato social imutável está em contradição com o espírito da humanidade.[...] com o privilégio de se aperfeiçoar infinitamente" (FICHTE Apud FERRY;RENAULT, 2007: 388). Se o governo é fruto de um contrato, não estamos autorizados a transformá-lo a menos que esse contato seja rompido. O contrato social pensa a história como um rompimento entre o estado de natureza pré-social e a constituição da sociedade política, no qual a desordem e a ordem são estados alcançados por saltos abruptos que se dão a partir da constituição ou a corrupção de um contrato fundador. Porém, quando a filosofia jusnaturalista é progressivamente substituída por um modo historicista de se pensar a constituição da ordem política, é a própria natureza do tempo histórico que transforma a compreensão da legitimidade do político. Enquanto a primeira tende ao imobilismo, a segunda tende a justificar-se por conceitos que expressam a possibilidade de uma abertura temporal para a mudança.

---

[96] [A revolução] avait été dirigée contre des erreurs de tout genre; c'est-à-dire qu'elle avait eu pour but d'enlever à ces erreurs l'appui de l'autorité. Les chefs de cette révolution voulurent aller plus loin. Ils voulurent faire servir l'autorité même à la destruction de ces erreurs. [...] Qu'avait em effet voulu cette masse d'hommes éclairés et d'um sens droit qui, durant la derniére moitié du dix-huitième siècle, avait soutenu la philosophie contre la cour et le clergé? L'indépendance de l'opinion, la liberte de la pensée. Mais aussitôt que le pouvoir se mettait du côté des philosophes et s'exerçait em as faveur, l'opinion n'était plus indépendante, la pensée n'était plus libre.

Essa transformação implica em uma mudança na própria concepção do direito. Se o contrato deve ter como princípio a sobrevivência de direitos naturais pré-sociais, a negação do contrato não implica em um conservadorismo absoluto, ou seja, na validade universal de qualquer ordem social e política constituída. "Nenhum direito natural, ou seja, nenhuma relação jurídica entre os homens é possível senão no seio de um ente comum e sob leis positivas.[...] o Estado mesmo torna-se o estado de natureza do homem, e suas leis não são nada além do direito natural realizado" (FICHTE Apud FERRY; RENAULT, 2007: 389). A relação entre poder constituinte e poder constituído, entre a dimensão pré-política na qual reside a legitimidade e a constituição do direito, é inserida no contínuo do desenvolvimento e da expansão da legislação e das funções do Estado. O direito natural permanece vivo não a partir da dinâmica jusnaturalista, mas pensado como princípio de controle da lei e dos agentes responsáveis por sua formulação, e que se exerce observando a constituição e os direitos individuais; em outras palavras, o direito natural se transforma nos direitos humanos e nos direitos civis e políticos fundamentais. Já nos referimos anteriormente à maneira como Constant interpreta a Revolução como um processo de transformação iniciado com a inadequação entre as instituições e o estado social. Contudo, no momento em que o Estado de direito é alcançado, a transformação é pensada, por um lado, como disputa por participação e conflito no espaço público e, por outra, como expansão contínua das funções e das obrigações do Estado.

Sismondi também ressalta o papel da opinião pública como um agente no funcionamento do regime representativo, pensado menos como um exercício ativo do poder e mais como um tipo de controle da adequação entre garantias constitucionais e exercício delegado do governo.

> Tais garantias não existiram nunca em uma república da Europa moderna. Os depositários do poder executivo foram quase sempre os senhores dos tribunais, a responsabilidade dos ministros era desconhecida e mesmo impossível, os processos quase sempre secretos, a imprensa subjugada e a opinião pública pouco consultada. É um erro muito comum nos Estados livres *procurar na liberdade o exercício de um poder e não a garantia de um direito*. Os cidadãos das repúblicas, mesmo os mais sábios, fizeram muito para estender sua dominação, e muito pouco para proteger sua segurança. As ideias mais sãs foram introduzidas na política pelo ingleses, e suas garantias constitucionais são muito semelhantes àquelas que os franceses conquistaram com sua nova constituição[97] (SISMONDI, 1815: 27).

[97] De telles garanties n'ont jamais existé dans aucune des républiques de l'Europe moderne. Les dépositaires du pouvoir exécutif y ont presque toujours été maîtres des tribunaux; la responsabilité des ministres y étoit inconnue et peut-être impossible; les procédures presque toujours secretes; la presse asservie et l'opinion publique peu consultée. C'est une erreur trop générale dans les Etats libres, de chercher dans la liberté

O trecho pode ser lido como uma profissão de fé daquilo que Isaiah Berlin consagrou como sendo a liberdade negativa. Porém, na medida em que entendemos que a liberdade não consiste apenas na defesa da dimensão privada dos indivíduos, como entendem os interpretes do liberalismo como teoria do individualismo possessivo, mas como a demanda ativa pelo o exercício dos direitos políticos, a compreensão pode se tornar mais rica. "A liberdade não consiste somente na segurança e no repouso dos indivíduos. Ela não é de forma alguma completa sem o exercício e a garantia dos direitos políticos". E completa, mais adiante: "é através deles que cada cidadão exerce uma influência sobre os destinos de seu país, que ele se sentem realmente membros do corpo social, que eles se ligam à sua pátria, que eles se devotam a ela" (Id., 1815: 35). Ora, o exercício ativo de um direito pode ser entendido não apenas como exercício pessoal ou coletivo de um "poder", na medida em que ele é exercido somente pelos poderes constituídos, mas fundamentalmente através dos mecanismos de participação e controle dos corpos de poder representativos. A simples ação ativa do individuo no espaço público não significa por si só uma forma livre de política. Sismondi afirma que o jacobinismo dedicou-se a um certo tipo de exercício da "vida pública" que prescindia da garantia aos direitos fundamentais, o que resulta não no exercício da vontade soberana do povo, mas na "vontade de facções" (Id., 1815, p.49). A opinião pública é, assim, o instrumento mais imediato de exercício dos direitos da liberdade.

Nesse sentido, o liberalismo de Constant pensa o processo de transformação e expansão do direito não a partir de uma deliberação do soberano uno – seja a do déspota ou à do filósofo – mas da criação de uma ordem cuja legitimidade advém da sociedade civil e cujo poder se exerce através de uma dimensão real – a representação – e outra virtual – a opinião pública. A confiança não está depositada no mérito do legislador e no produto virtuoso de sua atividade, mas na capacidade da ordem política em limitar a possibilidade de uma lei que ultrapasse os limites de suas determinações. Ao mesmo tempo, a existência de um espaço legítimo, mesmo que virtual, garante que o processo de legitimidade da representação seja contínuo e sempre aberto, para além do momento eleitoral.

> Toda parte pensante da nação intervém sobre a questão que a interessa. Os representantes do povo e o governo percebem ao mesmo tempo todas as partes de

---

l'exercice d'un pouvoir et non la garantie d'un droit. Les citoyens des républiques, même les plus sages, ont beaucoup fait pour étendre leur domination, et très-peu pour protéger~eur sûreté. Des idées plus saines ont été introduites dans la politique par les Anglois, et leurs garanties constitutionnelles sont à peu près semblables à celles que lés François acquièrent par leur nouvelle Constitution (p. 27).

> cada questão representadas e todas as opiniões atacadas e defendidas. Eles compreendem não somente toda verdade, mas o que é mais importante que a verdade abstrata, eles compreendem como *a maioria que escreve e que fala* considera a lei que eles farão, na medida em que eles a adotarão. Eles são instruídos sobre aquilo que convém à disposição geral, e o acordo das leis com esta disposição compõe sua *perfeição relativa*, frequentemente mais essencial do que a perfeição absoluta[98](Id., 1814b: 8).

Essa dupla dimensão do "garantismo" liberal está centrada em uma compreensão do político como um sistema de equilíbrios e controles muito mais do que uma preocupação com a finalidade da lei. Podemos contrastar a concepção feita por Constant de um espaço público regulado pela opinião com a ideia rousseauniana de vontade geral: não se trata de reconhecer uma vontade soberana, mas de interpretar no espaço público a "opinião média" da sociedade. A opinião é interpretada como a primeira das garantias essenciais para a limitação do poder, mais até do que a separação dos poderes e o regime representativo: no seio de uma sociedade em que a opinião não está disposta à liberdade, o despotismo frutifica com facilidade (Id., 1997: 315). É bem verdade que Constant não escapa de uma concepção abstrata e amorfa de opinião pública, assim como Rousseau com seu conceito de vontade geral, mas ao substituir a ideia de vontade pela de opinião dissolve-se uma concepção unitária desta fonte, que é substituída por outra que não só pressupõe a pluralidade, mas que reconhece seu caráter fluido e transitório. Ao reconhecer o caráter plural da opinião, Constant admite também que o espaço público é composto por uma variedade de *interesses*, rompendo definitivamente com o caráter absolutamente objetivo e unitário do conceito de soberania da nação sieyèsiano, no qual a legitimidade delegada deveria partir de uma concepção totalizante do bem público, sem reconhecer o interesse privado como fonte legítima da representação.

Porém, mesmo reconhecendo que o interesse regula a opinião, Constant – assim como Staël – ataca duramente o utilitarismo. Mauro Barberis, em sua obra sobre Constant, dedica-se a entender a crítica do suiço a Bentham. Ao romper com o direito nautral, Bentham descarta toda possibilidade de submeter a regra ao julgamento dos governados, tomando-a, portanto, uma pura decisão do legislador; assim, a lei confere o direito, e não o contrário (BARBERIS,

[98] Toute la partie pensante de la nation intervient de la sorte dans la question qui l'intéresse. Les Représentans du peuple et le Gouvernement voient à la fois et tous les côtés de chaque question présentés et toutes les opinions attaquées et défendues. Ils apprennent, non-seulement toute la vérité, mais ce qui est aussi importante que la vérité abstraite, ils apprennent comment la majorité qui écrit et qui parle considère la loi qu'ils vont faire, la mesure qu'ils vont adopter. Ils sont instruits de ce qui convient à la disposition générale, et l'accord des lois avec celte disposition compose leur perfection relative, souvent plus essentielle à atteindre que la perfection absolue.

1988: 284). Constant ataca duramente a filosofia de Bentham, afirmando a impossibilidade de uma ordem que não se componha de um elo entre a norma e a sociedade: a própria ideia de delito pressupõe um acordo prévio entre o legislador e o governado, sem o qual a convenção sobre o que é um delito seria impossível (Id., 1988: 285). Da mesma forma, podemos lembrar Staël, quando afirma que "o direito é um princípio, a utilidade não é senão um resultado". E completa, mais adiante, afirmando que"a utilidade política não é de forma alguma uma ideia precisa, ela se alimenta de uma falsa combinação para convencer os homens poderosos de que uma injustiça tem vantagens políticas e para que eles façam de um dever a violação dos deveres do homem" (Id., 1902: 230).

Um principio semelhante move a crítica de Constant ao industrialismo, corporificado especialmente por Charles Dunoyer. Dunoyer nega que haja uma vinculação entre a capacidade humana de perfectibilidade e o aperfeiçoamento objetivo da sociedade, afirmando que "a palavra civilização não implica imediatamente a idéia de moral" (DUNOYER, 1825: 99). Para ele, o que caracteriza uma nação civilizada não são os critérios filosóficos abstratos do esclarecimento, mas fundamentalmente a existência de uma justiça e de uma moral que conduzem a sociedade à estabilidade (JAUME, 1994: 88). Dunoyer acusa Constant de alimentar uma expectativa de decadência, admitindo que, ao alcançar certo grau de "*civilização excessiva*" (civilisation excessive), uma sociedade poderia se degenerar (DUNOYER, 1825: 94). Porém, enquanto Dunoyer percebe na sociedade industrializada uma etapa do desenvolvimento da civilização em que o homem alcança o seu máximo de liberdade numa sociedade estável e regrada por relações sociais legais e impessoais, Constant o acusa de confundir os meios com o objetivo da civilização. É verdade que a civilização tende à estabilidade, e a boa ordem é indispensável ao progresso das sociedades; porém, "se para obtê-la sacrificamos todas as emoções generosas, reduzimos o homem a um estado semelhante ao de certos animais indsutriosos, cujas colmeias ordeiras e tocas artisticamente construídas não podem ser o belo ideal da espécie humana" (CONSTANT, 1997: 659).

De modo muito semelhante a Staël, quando mobiliza o conceito de "sacrifício" para negar o utilitarismo, Constant afirma que o homem frequentemente sacrifica a utilidade imediata por uma sensação futura. Sendo assim, "devemos concluir que existe na natureza humana uma disposição que lhe dá perpetuamente a força de imolar o presente em nome do futuro e, por consequência, a sensação em nome da ideia" (ID., 1997: 705). A ideia, portanto, é a verdadeira fonte da ação política; e, dentre todas, a ideia de justiça é aquela que movimenta o homem para a necessidade de criar leis que regulem a ordem social. A defesa de um principio de justiça que anteceda a lei é o próprio fundamento da antropologia liberal de

autores como Constant e Staël, cujo resultado político é a existência de direitos fundamentais sobre os quais o regime constitucional deve velar. Assim, o interesse não é um princípio de ordem, mas um meio, variável e relativo, que movimenta os homens para a ação política no espaço público. Nesse sentido, a opinião pública é exatamente o império do interesse: este se revela em um espaço existente no seio de uma sociedade sustentada por um poder legítimo, e não como fonte da constituição e da legitimação do poder.

Porém, permanece sem solução a questão da validade do fato que antecede o direito. Se não é o direito natural jusnaturalista, o que faz do homem a fonte do direito? Dito de outro modo, o que faz do homem o protagonista de um conjunto de direitos que limitam a soberania, e não o contrário, como na teoria clássica da soberania do rei, onde o poder real é que cria o cidadão? Pierre Manent (MANENT, 1997: 184) nos lembra que é na tentativa de solucionar esse impasse que Constant eleva a história, e não a natureza, como o eixo da explicação: a fundação de uma ordem constitucional dá origem a um horizonte de expectativas indeterminado, e é graças à crença na perfectibilidade humana que a liberdade, tornada direito, promove mais liberdade. É assim que teoria da história e teoria constitucional se associam no pensamento de Constant, para formular uma ordem no qual as disputas por um futuro aberto são o centro de um espaço, fonte de legitimidade política, no qual a opinião pública é protagonista. O *liberalismo do sujeito*, para lembrarmos novamente a expressão de Lucien Jaume, não é de forma alguma uma concepção de um sujeito sem regras, puro objeto do direito positivo, mas antes a de um sujeito cuja própria existência é a fonte do direito que se realiza não no salto contratual, mas na legitimidade de um espaço que não é nem aquele do estado de natureza e nem aquele do Estado soberano: a sociedade civil.

8.4 **Opinião pública e razão pública**

Insistimos na sessão anterior em classificar o pensamento de Staël e Constant de *liberalismo do sujeito*, utilizando da categoria de Lucien Jaume em seu estudo sobre a história do liberalismo. Porém, o liberalismo francês apresenta uma outra faceta, cuja influência política se materializou com grande importância durante a Monarquia de Julho, na qual o liberalismo é pensado menos como a teoria da preservação da dimensão individual e mais como uma forma de reunir os interesses comuns da sociedade (JAUME, 1997: 121). Essa faceta do liberalismo político francês é representada de forma mais complexa e exemplar pela

obra de François Guizot. Nas palavras de Pierre Rosanvallon, "Guizot recupera, assim, a interpretação organicista do político no interior da percepção de uma ruptura radical na natureza da sociedade".[...] Ele não pensa o social em sua globalidade e generalidade (homens/povo), mas em sua realidade prática de classe (a burguesia como agente social caracterizado)" (ROSANVALLON, 1985: 49). Dito de outro modo, a liberdade é pensada como uma determinada cooperação que resulta em uma força social capaz de garantir uma certa quantidade de liberdade para um determinado grupo social. Nesse sentido, o garantismo liberal dá lugar, no pensamento de Guizot, a um tipo de economia da liberdade, sendo a soberania o resultado desse cálculo, recolhendo na sociedade os elementos que a compõem.

Não obstante esta cisão fundamental no pensamento liberal do século XIX, o liberalismo doutrinário (em contraste com o liberalismo do sujeito) ainda pensa a dimensão do político dependente da dimensão do social; é ainda na sociedade – não mais pensada apenas como o espaço do indivíduo/cidadão, mas como a dimensão da disputa dos interesses de classe – que reside a fonte de legitimidade do político. O Estado legítimo ainda é fruto de um *poder social*, cuja materialidade ainda é pensada na chave dos mesmos conceitos que o liberalismo do sujeito: o governo representativo e a opinião pública. Na obra de Guizot, contudo, o conceito de opinião pública aparece quase sempre subsumido a um outro conceito de abrangência e complexidade muito maior e central para compreendermos a teoria da legitimidade do político em seu pensamento, o conceito de *razão pública* (raison publique).

Para definir o problema, Guizot parte justamente da problemática relação entre verdade e pluralidade de opiniões para definir o caráter do social. Ele reconhece que existe em qualquer sociedade um conjunto de "idéias justas" (idées justes) e "vontades legitimas" (volontés legitimes) que orientam as relações sociais. Na medida em que estas idéias e vontades encontram-se dispersas na sociedade, é preciso reconhecê-las e reuni-las para a constituição de uma ordem política. A imposição da obediência, portanto, parte da necessidade de encontrar um instrumento que transforme o espaço de conflitos e de interesses dispersos em um poder social legítimo. Porém, na medida em que partimos de um estado em que não existe ainda um poder legítimo constituído, tal instrumento deve encontrar sua legitimidade em si mesmo. Este poder, aponta Guizot, é o "poder da razão, da justiça e da verdade" (Id., 1880, T.II: 150) que, sendo legítimos em sí mesmos, podem impor a obediência. O problema do político é, portanto, como identificar na sociedade essa diversidade de razões individuais e realiza-las na constituição do poder.

> O problema é, evidentemente, recolher por todas as partes os fragmentos esparsos e incompletos desse poder, concentrá-los e constituí-los em governo. Em outros

> termos, se trata de descobrir todos os elementos do poder legítimo disseminados na sociedade e de organizá-los em um poder de fato, quer dizer, de *realizar a razão pública*, a moral pública, e de chamá-las ao governo. O que chamamos *a representação* não é outra coisa que o meio de chegar a esse resultado[99] (Id., 1880, T.II: 150).

O mecanismo de Guizot reproduz, de certa forma, a lógica do contrato: partimos de um estado amorfo e desorganizado no qual, contudo, a legitimidade reside; e, através da operação providencial de um instrumento de construção de consensos, a ordem legítima emerge. Contudo, a razão pública é um instrumento mais poderoso do que o contrato social: ela não é apenas responsável por fazer surgir a ordem da desordem, ela é o próprio instrumento que identifica e reúne os elementos legítimos que compõem a barafunda do social. Guizot nega veementemente que a representação seja fruto de um "cálculo das vontades"; a razão não foi repartida igualmente entre os homens e, por conseguinte, a vontade de cada um não é capaz da construção de consensos legítimos. "No sistema de representação das vontades nada pode justificar uma tal limitação[da participação no poder], pois a vontade existe plenamente em todos os homens, e confere a todos um direito legal; mas a limitação resulta necessariamente do princípio que atribui o poder à razão, não à vontade" (Id., 1880, T.II: 151). A vontade não pode ser fonte de representação, pois a constituição de uma ordem política não parte de um estado social no qual os homens se encontram nas mesmas condições naturais, tal como na lógica rousseauniana do contrato; assim, o "cálculo das vontades", ao contrário, conduz à impossibilidade de qualquer representação verdadeira, o que explicaria a confusão em torno do sistema de Rousseau.

Aqui, vemos como Guizot se apropria de elementos da crítica contrarrevolucionária: assim como para de Maistre e Bonald, a impossibilidade do contrato reside em seu caráter não-histórico; não existe um estado natural que se oculta por trás da dominação social, o estado de sociedade é o estado natural do homem. Como veremos mais detidamente adiante, Bonald desenvolve uma teoria da legitimidade – partindo da lógica da indivisibilidade da soberania – na qual o reconhecimento da sociedade como estado natural do homem implica, ao mesmo tempo, no reconhecimento de um princípio que não seja a vontade humana para

---

[99] Le problème est évidemment de recueillir partout, dans la société, les fragments épars et incomplets de ce pouvoir, de les concentrer et de les constituer en gouvernement. En d'autres termes, il s'agit de découvrir tous les éléments du pouvoir légitime disséminés dans la société, et de les organiser en pouvoir de fait, c'est-à-dire de concentrer, de réaliser la raison publique, la morale publique, et de les appeler au pouvoir. Ce qu'on appelle la représentation n'est autre chose que le moyen d'arriver a ce résultat.

legitimar o poder. A vontade, ao contrário, pode ser uma força que tende a emancipar o homem de sua natureza: Bonald fala de uma "luta entre o homem e a natureza" para descrever esse desejo de constituir a sociedade a partir da vontade humana (BONALD, 1859, T.I: 122). A sociedade como domínio da razão – ou seja, como adequação entre ação humana e Verdade/Natureza/Deus – precisa, portanto, encontrar sua legitimidade fora da dimensão da ação humana. Assim, percebemos claramente a semelhança entre a lógica do mecanismo da razão pública como uma versão secularizada do pensamento teológico-político: em ambos os casos a ordem humana deve emergir da adequação a um princípio de verdade. A solução apresentada pela teoria política de Constant - atirando o problema da verdade para a história ao definir o espaço público da opinião e da representação através de um procedimento transitório de legitimação sustentado pela liberdade política e pela igualdade civil – é afastada por Guizot: o pluralismo historicista do liberalismo do sujeito cede lugar ao absolutismo da adequação entre ordem e verdade.

Binoche ressalta que o mesmo conceito de "razão pública" aparece também no argumento jacobino - constando, inclusive, da Constituição de 93 – para descrever a repressão às paixões individuais em favor do reconhecimento da virtude do legislador, responsável por realizar a razão pública (BINOCHE, 2012: 142). É a identidade absoluta entre representação una e representante providencial que reaparece como contraste ao pensamento liberal. Contudo, o principio de verdade apresentado por Guizot está ainda condicionado por alguns elementos que nos permitem não confundi-lo nem com os filósofos da teologia-política e nem com o jacobinismo. As garantias inalienáveis do indivíduo-cidadão ainda são o ponto de partida indiscutível de todo pensamento liberal. Assim, Guizot afirma que, "nenhuma razão tem, por si mesma e antes de tudo, o direito de dizer que ela é a razão pública. Se ela assim o pretende, é preciso que prove, quer dizer, que ela se faça aceitar como tal pelas outras razões individuais que são *capazes* de julgá-la" (Id., 1880, T.II: 150). Guizot ressalta, assim, o caráter público da razão; ela não é apanágio de um legislador iluminado, mas é resultado da compreensão e da deliberação de um espaço público organizado, mesmo que condicionado pelo principio da capacidade. Desta forma, o conceito de razão pública retorna aqui ao problema da opinião pública tal como discutido no capítulo anterior: o primado do político organizado a partir de um espaço público existente no seio de uma sociedade liberal permanece vivo no pensamento de Guizot. Porém, na medida em que o centro de seu liberalismo desloca-se do indivíduo para uma certa apropriação geral do social, a ideia de opinião, que expressa, como vimos, uma certa diversidade de indivíduos em deliberação livre

e pública, dá lugar à *razão*, entendida como o instrumento de garantia da verdadeira legitimidade a ser reconhecida na dimensão amorfa e conflituosa do social.

> Bem entendido: todas as instituições, todas as condições do sistema representativo, derivam deste princípio e retornam a ele. A eleição, a publicidade, a responsabilidade são algumas das provas impostas às razões individuais que, ao buscar ou ao exercer o poder, se pretendem interpretes da razão pública; são todos meios de iluminar os elementos do poder legítimo e de prevenir a usurpação[100](Id., 1880, T.II: 150).

Ora, a constituição de um poder legítimo não está, então, apenas condicionada pela necessidade da adequação entre ordem e verdade. A razão pública – instrumento desta adequação – só pode emergir se o espaço público obedecer a alguns princípios que não são outros senão os da liberdade política. A liberdade política para Guizot também é fruto de um processo histórico que se realiza na modernidade: ele nos apresenta em sua *Histoire de la Civilisation em Europe* a evolução da civilização europeia como uma transição entre o elemento germânico, bárbaro e governado pelo predomínio da dimensão privada sobre a pública e o cristão, caracterizado por um maior equilíbrio entre a liberdade individual e a tentativa de organização de uma autoridade externa legítima. Pierre Rosanvallon afirma que a filosofia da história de Guizot está mais próxima de Hegel do que de Condorcet (ROSANVALLON, 1985: 32), ou seja, está mais identificada com um sentido teleológico, no qual o processo histórico que conduz à liberdade realiza-se nas instituições políticas da Europa de seu tempo, do que com apenas com um historicismo que aponta o sentido da história sem, contudo, indicar seu fim determinado. Mas o que nos importa reter aqui, no momento, é que a concepção historicista de Guizot que explica o desenvolvimento da liberdade moderna estabelece uma condição à qual o poder legítimo não pode ignorar.

> Nesse sistema, é bem verdade, é necessária a liberdade, a verdade e o erro, as vontades perversas e as vontades legítimas, em uma palavra, o bem e o mal que coexistem e que se combatem tanto na sociedade quanto no individuo, podendo igualmente se produzir; é a condição desse mundo; é o fato mesmo da liberdade. Existem então duas garantias; uma se encontra na publicidade da luta(...). A segunda

[100] Qu'on y regarde toutes les institutions, toutes les conditions du système représentatif, découlent de là et reviennent y aboutir. L'élection, la publicité, la responsabilité sont autant d'épreuves imposées aux raisons individuelles qui, en recherchant ou en exerçant Io pouvoir, se prétendent les interprètes de la raison publique; autant de moyens de mettre en lumière les éléments du pouvoir légitime, et de prevenir les usurpations.

> garantia consiste na fixação de condições de capacidade impostas como princípio a qualquer um que aspire exercer alguma porção do poder [101](Guizot, 1880, T.II: 151).

Ao tocar no fundo comum do liberalismo, a teoria de Guizot reencontra-se com o problema do garantismo: existem princípios contra os quais o poder constituído não pode se instaurar. Contudo, aqui pela primeira vez encontramos no liberalismo francês uma teoria das liberdades políticas de forma inerentemente associada à limitação da participação. É bem verdade que o caráter não universal, ou antidemocrático, da teoria da participação liberal está presente já em Staël e Constant – como nos mostra o capítulo dos *Principes de Politique* sobre as condições de propriedade -, mas é com Guizot que o próprio sistema de legitimidade do político surge associado a um mecanismo de limitação que lhe é inerente. Assim, o sistema de participação e representação evocado por ele está condicionado por algo que Rosanvallon chama de "ordem capacitária"[102], uma norma que ambiciona estabelecer os "limites naturais" da política definindo, através da lei eleitoral, certas capacidades que devem ser condição do direito à participação. A ordem capacitária é a solução prática para aplicar a razão pública ao sistema político. "qualquer um que pretenda exercer o poder é obrigado a provar que ele o exerce ou exercerá não segundo sua vontade, mas segundo a razão" (Id., 1880, T.II: 153).

Guizot desenvolve então um argumento para adequar a existência de um regime liberal ao primado das capacidades. Para ele, a liberdade, considerada como faculdade individual, é o poder de conformar a vontade humana à razão. Assim, o direito à liberdade não é mais que o direito de não obedecer senão à razão. Ora, na medida em que a capacidade não é senão o exercício de uma vontade segundo a razão, a liberdade e a capacidade se equivalem. Nas palavras de Guizot, "as garantias dadas à liberdade no estado social tem, então, o objetivo essencial de procurar indiretamente a legitimidade do poder de fato, quer dizer, a conformidade de suas vontades à razão que deve governar todas as vontades" (Id., 1880, T.II: 152). A cisão fundamental produzida pelo liberalismo do sujeito entre a liberdade e o poder é

---

[101] Dans ce système il est vrai, et par le fait nécessaire de la liberté, la vérité et l'erreur les volontés perverses et les volontés légitimes, en un mot, le bien et le mal qui coexistent et se combattent, dans la société comme dans Pindividu, pourront également se produire; c'est la condition de ce monde; c'est le fait meme de la liberté. Mais à cela deux garanties l'une se trouve dans la publicité la lutte (...). La seconde garantie consiste dans la fixation dus conditions de capacité imposées d'avance a quiconque aspire à exercer telle on telle portion du pouvoir.

[102] Rosanvallon, em seu estudo clássico sobre os doutrinários, *Le Moment Guizot*, retraça longamente o problema da ordem capacitária no pensamento de Guizot e seus contemporâneos. Para mais informações adicionais, ver, também do mesmo autor, o capítulo III da obra *La Démocratie inachevée: Histoire de la souveraineté du peuple em France* (Referèncias completas na bibliografia).

reunida por Guizot no sistema da ordem capacitária: a liberdade constituinte do poder volta a não ser outra coisa senão a liberdade para encontrar um poder legítimo ao qual se submeter. Toda a teoria de Guizot se constrói na tentativa de harmonizar a existência de um mecanismo rigoroso para a constituição das elites dirigentes com uma sociedade na qual vigoram a liberdade pública e a igualdade civil. A mecânica da ordem capacitária não implica de forma alguma em censura ou em limitação das liberdades; a despeito de definir a finalidade da liberdade, Guizot não nega a existência de um espaço público no qual o conflito das opiniões se desenvolva livremente. "A liberdade de imprensa[...] corresponde a uma *necessidade social.* Ela não é apenas o exercício de uma faculdade natural, prolongamento da liberdade individual: ela é um dos elementos de um "novo estado das sociedades" (ROSANVALLON, 1985: 66). Porém, o reconhecimento dessa liberdade não é nunca pensado apenas na chave do exercício de um direito individual, mas sempre com relação à capacidade dos atores políticos de apropriarem-se das forças do social na criação de consensos. Assim, Guizot irá estabelecer uma diferença substantiva entre a razão pública e a opinião que resulta de "preconceitos" sociais.

Guizot nega que exista uma diferença substantiva entre opiniões e interesses. Na medida em que as opiniões se apresentam, cabe ao político saber governa-las e conduzi-las sem distinguir se são originadas em uma convicção ou em um interesse. "Os princípios engendram os fatos, os fatos se escondem por trás dos princípios" (GUIZOT, 1821: 138). Sendo assim, a origem da opinião não importa; é preciso reconhecer que o social é composto de uma diversidade incontável de "expressões comuns" e "frases vulgares" que, no entanto, nos permitem compreender o "instinto público" (Id., 1821: 138-139). Guizot designa como "instinto público" a opinião vulgar das massas, tudo aquilo que, sem se sustentar pelo exame criterioso da razão, serve como meio de expressar um desidério político; são opiniões herdadas do passado ou da apreensão impressionista de opiniões e debates filosóficos que se convertem em convicções políticas. Guizot expõe alguns desses credos políticos herdados da Revolução: a soberania do povo, a negação dos privilégios da aristocracia, a concepção do governo como servo do povo (Id., 1821: 142). Guizot ressalta que não cabe ao político buscar refutar esses axiomas: eles estão arraigados de forma muito profunda na opinião das massas, pois expressam soluções aparentes para desejos muito antigos dos homens. O problema, então, é saber como o poder deve lidar com a opinião; como ele deve tomá-la como meio, e não como adversário, do governo.

Dito de outro modo, governar a partir da razão pública significa também governar com os instintos públicos. Enquanto o primeiro elemento indica o meio de reconhecer as

capacidades legítimas para a condução do governo no seio da sociedade, o segundo designa o residual, o ambiente criado pela liberdade pública no qual o governo, constituído pela razão pública, irá encontrar o objeto a ser governado. Para Guizot, "longe de ser permitido à política tratar das opiniões com uma ligeireza arrogante, ela precisa tomá-las com grande consideração; poderosos meios de governo são considerados como rudes obstáculos" e completa, mais adiante, "e a falta mais grosseira que o poder pode cometer hoje em dia é negligenciar de se servir delas ao invés de temê-las" (Id., 1821: 141). A sociedade moderna implica, portanto, em uma nova relação entre governo e opinião; mesmo um governo despótico não pode deixar de reconhecê-lo, como bem nota Charles de Rémusat ao referir-se à relação de Bonaparte com a imprensa: "ele próprio se punha a pleitear no *Moniteur* o reconhecimento da causa que já havia conquistado com sua espada. Não encontro signo mais avassalador da natureza do tempo em que vivemos do que esta obrigação que acredita ter um conquistador de fazer sofista" (RÉMUSAT Apud ROSANVALLON, 1985: 66).

Poderíamos a principio dizer que, ao encarar a diversidade de opiniões políticas não como um espaço de busca de consensos, mas como um instrumento a ser capturado pelo governo, a teoria dos doutrinários parte de uma relação fundamentalmente cínica com o liberalismo. A razão de Estado se mascara na busca por uma legitimidade que não pode prescindir da sustentação da opinião em uma ordem política organizada pelo princípio dos direitos individuais e do sistema representativo. Porém, é preciso considerar os desafios diante dos quais o pensamento dos doutrinários se organiza como um tipo muito específico de liberalismo. A sociedade que emerge da queda de Bonaparte tenta equilibrar-se entre a reconstrução de uma autoridade legítima e a convivência com uma nova linguagem política conquistada com a Revolução. Dito de outro modo, a linguagem da liberdade e da igualdade que surge com a Revolução abre uma nova perspectiva de expectativas para a ação política com a qual o poder constituído tem que lidar, na medida em que ele constitui-se justamente sob a condição da manutenção de um espaço público no qual essa nova linguagem se reproduz. O desafio colocado pelo pensamento de Guizot é o de como pensar essa nova e inevitável dimensão do político não *contra o poder* – como o liberalismo do sujeito o faz – mas a partir dele, ou seja, a partir da premência do Estado como centro da vida política e não do indivíduo como esfera fora dele. "A França trocaria de bom grado a soberania do povo pela do direito, a aversão da aristocracia pelos verdadeiros princípios da igualdade, a servidão do poder pelo império das superioridades naturais e verdadeiramente sociais" (GUIZOT, 1821: 179). A opinião pública é o lócus por excelência de permanência da herança revolucionária: lidar com ela e convertê-la em um efetivo meio de governo, em "mercado

político", nas palavras de Rosanvallon (ROSANVALLON, 1985: 64), é o verdadeiro objetivo do liberalismo doutrinário de Guizot.

9 A ASCENSÃO DO PODER SOCIAL: A INVENÇÃO DA SOCIEDADE COMO O LUGAR DA LEGITIMIDADE DO POLÍTICO

9.1 A Civilização na Europa e o progresso da sociedade

Para Guizot, a idéia de civilização está imediatamente associada à dinâmica da diversidade e do conflito: ela é composta por uma variedade de elementos em constante disputa, sem a qual o próprio caráter expansivo e progressivo da história não existiria. Para ele, a condição para o progresso de uma civilização é, justamente, o fato de que em nenhum momento as forças hegemônicas da sociedade deixam de estar em conflito com outras forças que, por sua vez, ambicionam o protagonismo na caracterização do estado social. "É o estado geral do mundo a diversidade de formas, de idéias, de princípios e seus combates, seu esforço em direção a uma certa unidade, um certo ideal que não será talvez jamais alcançado, mas ao qual tende a espécie humana pela liberdade e pelo trabalho (GUIZOT, 1985: 78). Muito tem se falado sobre a semelhança entre a filosofia hegeliana da história e a teoria guizotiana da civilização e, especialmente, sobre o fato de Guizot ser o precursor da idéia de luta de classes, mais tarde desenvolvida por Marx[103]. De fato, Guizot tange a dialética hegeliana – sem, evidentemente, delimitar os conceitos com a mesma acurácia – ao definir o conflito como elemento essencial para o desenvolvimento das formas sociais e políticas. A história precisa ser perscrutada levando-se em conta o que ela pode nos dizer sobre os elementos que contribuíram para o "desenvolvimento da sociedade". Assim, a enunciação do método do estudo já revela seu sentido eminentemente teleológico; ele consagra o que seu autor chamará de "a inevitável aliança entre a filosofia e a história".

> Ao começarmos este curso, determinamos o que é a civilização; tentamos reconhecer seus elementos; vimos que ela consiste, de um lado, no desenvolvimento do próprio homem, do individuo, da humanidade; do outro, no desenvolvimento de sua condição visível, da sociedade. Todas as vezes que nos encontramos em presença de um acontecimento, de um sistema, de um estado geral do mundo, temos então esta dupla questão para fazer a ele: o que ele fez em favor ou contra o

[103] Muitas são as fontes que retraçam a relação entre a idéia de luta de classes em Guizot e em Marx. A introdução de Pierre Rosanvallon para A *HIstoire de la civilisation em Europe*, e o ensaio de Claude Lefort sobre Guizot, encontrado na coletânea *Desafios da Escrita Política* foram as principais referências do presente trabalho (referências completas na bibliografia).

> desenvolvimento do homem, em favor ou contra o desenvolvimento da sociedade?[104] (Id., 1985: 113).

Todas as aulas conferidas por Guizot entre abril e julho de 1828, e mais tarde transformadas em livro sob o título de "História da Civilização na Europa" (*Histoire de la civilization em Europe*), revelam sua interpretação do percurso de 15 séculos de civilização na Europa como a contínua expansão da ordem e da liberdade sobre a anarquia do elemento bárbaro. A história é, portanto, o domínio da razão; e esta, por sua vez, opera através de cisões fundamentais, produzindo desequilíbrios entre as forças em conflito através dos quais emergem os fundamentos da civilização europeia. Ao fim, como veremos, é o problema da Revolução que Guizot acredita solucionar com sua teoria da história: a Revolução Francesa é mais uma das grandes cisões que a marcha da história humana opera, assim como as revoluções do cristianismo operaram mudanças profundas no elemento bárbaro, criando a civilização europeia.

A primeira dessas grandes revoluções é a separação entre o poder espiritual e o temporal. O advento da igreja cristã provoca uma cisão fundamental entre a lei divina e a constituição do poder terreno: este não está mais essencialmente associado à reprodução de um modelo cósmico e estático de ordem, mas a uma experiência individual com uma espiritualidade viva e dinâmica. "A separação do temporal e do espiritual se funda sobre a ideia que a força material não tem nem direito nem influência sobre os espíritos, sobre a convicção, sobre a verdade. Ela parte da distinção entre o mundo do pensamento e o mundo da ação, o mundo da experiência interior e o dos fatos exteriores" (Id., 1985: 89). Está cisão funda, na interpretação de Guizot, a liberdade de consciência: não há outra lei que oriente sobre a verdade senão a lei da razão. O advento da igreja cristã em Roma entra em choque com uma sociedade que, por sua vez, já contém algum dos "elementos que reencontraremos com o desenvolvimento progressivo de nossa civilização" (Id., 1985: 92): o direito, a centralização e a cidade. O resultado deste choque é a vitória do "elemento germânico", bárbaro, sobre a civilização romana: a força, a descentralização e o predomínio do privado sobre o público. A civilização europeia é, por conseguinte, o resultado do embate entre esses

[104] Nous avons, em commençant ce cours, déterminé ce que c'était que la civilisation; nous avons tenté d'em reconnaître les éléments; nous avons vu qu'elle consistait, d'une part, dans le développement de l'homme lui-même, de l'individu, de l'humanité; de l'autre, dans le développement de as condition visible, de la société. Toutes les fois que nous nous trouvons em présence d'um événement, d'um système, d'um état general du monde, nous avons donc cette double question à lui adresser: qu'a-t-il fait pour ou contre le développement de l'homme, pour ou contre le developpement de la société?

três elementos, ou melhor, da sobrevivência e expansão dos dois elementos iniciais dentro do estado social feudal, fruto da vitória do elemento bárbaro, germânico. "No seio do regime feudal vitorioso, encontramos a cada passo outros elementos de nossa sociedade, a realeza, a Igreja, as comunas; e pressentimos sem dificuldade que eles não estão destinados a sucumbir a esta forma feudal pela qual são assimilados, lutando contra ela e esperando que a hora da vitória volte para eles" (Id., 1985: 111).

Guizot insiste no fato de que as mudanças na geografia política da Europa implicam em transformações substantivas no caráter da organização social dos povos. A dissolução da unidade política e, por conseguinte, do laço que unia a população romana em torno das grandes cidades, resulta na mudança do eixo da vida social da cidade para o campo. "A propriedade privada ganha proeminência sobre a propriedade pública, a vida privada sobre a vida pública" (Id., 1985: 117). Assim, é um elemento material que determina o caráter da vida social: o predomínio do elemento germânico consagra o poder organizado em torno da dimensão privada. A sobrevivência conflituosa da aristocracia quando da emergência dos Estados nacionais, que Guizot caracterizará como a vitória da obra da centralização, não é senão o conflito entre a permanência do poder privado no seio de uma sociedade que volta a organizar-se a partir do primado do público. O rei não será mais apenas um *primus inter pares*, mas a sua existência, enquanto corpo soberano, confunde-se com a própria existência do Estado. Isso explicará, mais adiante, como a destruição dos privilégios de classe e a ascensão igualdade civil conquistada com a Revolução não fazem mais do que se inserir nesse longo processo de objetificação do poder, da reconquista de seu caráter público.

Guizot aponta a tentativa de converter em direito as prerrogativas do senhor sobre o servo como a primeira expressão feudal do conflito entre a dimensão do poder privado e a recomposição de um espaço resguardado da intervenção arbitrária deste poder. Estabelecer as obrigações do servo com o senhor e, ao mesmo tempo, limitar o arbítrio do segundo sobre o primeiro são condições imprescindíveis de reviver a justiça ao abrigo do direito.

> Quando nos perguntamos o que é uma garantia política, somos levados a reconhecer que seu caráter fundamental é a presença constante, no meio da sociedade, de uma vontade, uma força com disposição e em estado de impor uma lei às vontades e às forças particulares, de fazê-las observar a regra comum e respeitar o direito geral.
> Não existem senão dois sistemas possíveis de *garantias políticas*: é preciso que uma vontade, uma força particular muito superior a todas as outras de tal forma que nenhuma possa resistir a ela, e que todas as outras sejam obrigadas a se submeter quando ela intervém; ou uma força, uma vontade pública, que seja o resultado do

> concurso das vontades particulares, e se encontre igualmente em estado de se impor a todos, de ser respeitada por todos.
> Estes são os dois únicos sistemas possíveis de garantias políticas: o despotismo de um só homem ou de um corpo, ou o governo livre. Quando revisamos os vários sistemas, vemos que todos passam ou por um ou por outro [105] (Id., 1985: 124).

O critério clássico para avaliar os tipos de dominação a partir das formas de governo fica dissolvido no problema da necessidade da garantia do direito, pois é nela que reside a necessidade de proteção do social do domínio do político. No primeiro caso, em que a garantia depende da existência de uma vontade soberana, ela existe sem a liberdade. Assim, Guizot historiciza a questão do "garantismo" liberal: o problema da limitação do poder está colocado há séculos pelo conflito entre o mundo bárbaro e a tentativa de reerguimento do império das cidades e da lei, profundamente transformado, contudo, pela invenção da liberdade individual, fruto do cristianismo, que condiciona a existência da lei ao reconhecimento de sua legitimidade pelo conjunto das consciências individuais, a sociedade. Essa é a equação para a constituição de uma ordem legítima, na qual as garantias políticas convivam com a liberdade política.

Porém, no mundo feudal o direito só pode ser fruto da força. O mundo no qual predomina o "elemento germânico", como já nos referimos, é aquele no qual impera a dimensão privada e, portanto, no qual não existem instituições legítimas que sustentem e preservem o direito para além da força. "Se as cortes feudais e os parlamentos de vassalos tivessem conseguido agir, os encontraríamos bem mais frequentes na história; sua raridade prova sua nulidade" (Id., 1985: 126). É curioso notar a insistência de Guizot em encontrar no regime feudal manifestações fracassadas do que ele chama de "o ponto de vista social". A sociedade, nesse sentido, é toda expressão histórica de um sujeito que está fora da esfera de exercício do poder; sua contribuição ao progresso da civilização se mede a partir do quanto sua ação histórica colaborou para a limitação do poder político e para a constituição de seu

---

[105] Quand on se demande ce que c'est qu'une garantie politique, on est amené à reconnaître que son caractere fondamental, c'est la présence constante, au milieu de la société, d'une volonté, d'une force em disposition et em état d'imposer une loi aux volontés et aux forces particulières, de leur faire observer la règle commune et respecter le droit general.
Il n'y a que deux systèmes possibles de garanties politiques: il faut une volonté, une force particulière tellement supérieure à toutes les autres qu'aucune ne puisse lui résister, et qu'elles à soient toutes obligées de se soumettre dès qu'elle intervient; ou une force, une volonté publique, qui soit le résultat du concours des volontés particulières, et se trouve également em état, quando une fois ele est sortie de leur sein, de s'inposer à toutes, de se faire respecter de toutes.
Tels sont les deux seuls systèmes possibles de garanties politiques: le despotisme d'um seul homme ou d'um coprs, ou bien le gouvernement libre. Quando n passe les divers systèmes em revue, on trouve qu'ils rentrent tous dans l'um ou l'autre de ceux-là.

caráter público. "O progresso da sociedade é, precisamente, substituir as vontades particulares pelo poder público e a resistência individual pela resistência legal" (Id., 1985: 127).

Guizot argumenta que a primeira experiência de um poder legitimado pela razão é a Igreja cristã. A constituição de uma *ecclesia*, de uma comunidade religiosa cristã, é fruto da adesão dos indivíduos à verdade revelada por Cristo que se dá não pela coerção, mas "pela busca, pela predicação, pelo ensinamento das verdades religiosas". Diferentemente do elemento religioso encontrado nas sociedades antigas, que se impunha externamente aos indivíduos, condicionando a vida social e política, "o *governo religioso* decorre, naturalmente, da *sociedade religiosa*" (Id., 1985: 138). Guizot nota que a independência da autoridade espiritual do poder temporal – causa dos conflitos entre a igreja primitiva e Roma – passa por um processo de inversão durante o período feudal: a Igreja tenta, então, submeter o poder temporal à autoridade espiritual. Contudo, esse conflito não prejudica o fato primeiro: a invenção da liberdade individual e da criação de um poder que resulta da comunidade de indivíduos livres.

O poder legítimo cresce dentro da sociedade, e sua capacidade de limitação da autoridade é tão precária quanto precário é a etapa de desenvolvimento no qual essa sociedade se encontra. A tentativa de encontrar em diversos momentos esta relação social que leva à fixação de uma *regra* que ninguém tem o poder de ultrapassar e que não deve depender de nenhuma autoridade "soberana" constituinte conduz o olhar histórico de Guizot desde sua investigação sobre as origens do governo representativo. Para livrar o problema da representação de seu "vicio inerente", a polaridade entre vontade geral e vontade particular, é preciso encontrar seu "percurso lógico": ela precisa ser demonstrada como uma necessidade histórica que foge ao puro exercício criativo da vontade. "Não é *sobre a terra* que está a fonte da legitimidade da lei, e esta legitimidade não deriva de sua adequação às vontades daqueles que fazem as leis (...) mas sim da adequação das leis à verdade, à razão e à justiça (Id., 1880, T.I: 353). A lei, no limite, encontra sua legitimidade na adequação com a providência: "não é sobre a terra", diz Guizot, que sua legitimidade está fixada. E, no espírito do século XIX, qual a melhor expressão para os desígnios da providência divina senão a história?[106]

A essência do governo não reside, portanto, nem na força e nem na vontade; ele reside, ao contrário, na criação de um sistema de meios e de poderes que possibilitem a descoberta da

[106] Sobre a relação entre história e providência na obra de Guizot, ver: CHIGNOLA, Sandro. *Il Tempo Rovesciato. La Restaurazione e il governo de la democrazia*. Bologna: Il Mulino, 2011.

"verdade que têm o direito de governar a sociedade, para fazê-la entrar nos espíritos e ser adotada voluntariamente, livremente" (Id. 1985: 137). Verdade, razão e capacidades: é a soma dos três elementos que concorre para a sustentação de um poder legítimo. Guizot insiste que o governo precisa ser sustentado por meios "puramente morais": é a ação política sobre as "inteligências" e as "vontades livres", e não a coação, que caracteriza a constituição de uma ordem legítima. Como Guizot mostrará em seu ensaio "Filosofia Política: Sobre a Soberania" (*Philosophie Politique: De la Souveraineté*)[107], governo legítimo e sociedade nascem juntos: o primeiro só existe quando é fruto não dá força, mas da convenção; enquanto a segunda só existe como algo mais do que o conjunto de objetos do poder quando participa da constituição do primeiro. Esse principio reside na necessidade dos homens de aceitarem racionalmente o poder ao qual estão submetidos. "O governo não nasceu e não foi reconhecido como representante do soberano legítimo senão quando substituiu a força pela razão e a vontade arbitrária do indivíduo pela lei." (Id. 1985: 333). Portanto, a verdadeira lei é a lei da razão; e a soberania não é senão o fruto da compreensão dessa razão média da sociedade, e não do cálculo das somas das vontades individuais, como no caso da soberania do povo.

9.2 **A Civilização das cidades e a emergência da burguesia**

O terceiro elemento – ao lado da Igreja e do regime feudal – que Guizot estudará como fundamento da civilização é o ressurgimento das cidades como centro da vida social e política europeia. Esse terceiro fundamento exerce um papel especial na teoria de Guizot: ele não será parte apenas da historicização de certos argumentos comuns ao liberalismo – a liberdade individual e o predomínio da sociedade civil sobre o Estado -, mas articulará, em seus desdobramentos lógicos, a emergência da burguesia como classe social predominante e a teoria das elites guizotiana. O reflorescimento das cidades entre o século XIII e XVI; o nascimento de uma elite política cuja fonte de poder não se encontra mais na propriedade de terra, mas sim na riqueza comercial; a emergência de um certo tipo de relação social que não parte mais da desigualdade fundamental que a vassalagem implicava; a cooperação entre

[107] O ensaio, descoberto por Pierre Rosanvallon, só viria à luz em 1985, como um anexo a uma edição da *Histoire de la civilisation em Europe* organizada e comentada pelo próprio Rosanvallon.

cidades livres para lidar com o assédio dos grandes reinos e impérios; esses são alguns dos elementos que Guizot retoma para demonstrar como a civilização das cidades contribui para o advento da modernidade. "A formação de uma grande classe social, a burguesia, é o resultado *necessário* da emancipação local dos burgueses" (GUIZOT, 1985: 181). Ao mesmo tempo, todos esses elementos concorrem para a criação de uma "moral burguesa": é graças a esse contexto que emerge uma classe social habituada à liberdade pública, à livre iniciativa, à competição e à cooperação.

O grande resultado da liberdade das cidades é o surgimento da *luta de classes*. Ela é a expressão mesma de uma sociedade que emerge da imobilidade social e política do regime feudal. Esse movimento de disputa entre classes no qual nenhuma consegue o controle completo sobre a outra "preenche a história moderna" e é "causa de progresso" (Id., 1985: 182). É no próprio conflito, na variedade de interesses e paixões que movem as classes, que Guizot encontra a fonte de uma dinâmica histórica que conduz à "aculturação" da liberdade pública na Europa moderna. Contudo, a luta de classes torna cada vez mais patente a necessidade da constituição de uma ordem, de uma unidade mínima que garanta a própria existência da diversidade.

> Dois espíritos se combatiam sem cessar: na população inferior, um espírito democrático cego, desenfreado, feroz; e, em contraposição, na população superior um espírito de timidez, de transação, uma facilidade excessiva em se arranjar, seja com o rei, seja com os antigos senhores, afim de reestabelecer no interior da comuna alguma ordem, alguma paz. Nem um nem outro desses espíritos poderia dar à comuna a um lugar de destaque no Estado[108] (Id., 1985: 187).

Assim, se é do renascimento da ordem comunal que a liberdade e o conflito tomam sua forma social moderna, é da superação de seu caráter fragmentário que a ordem política se identificará com a criação de uma unidade. A necessidade de uma ordem que impere sobre o conflito conduziu ao nascimento de um "certo espírito geral, uma certa comunidade de interesses, de idéias, de sentimentos que triunfaram sobre a diversidade e a guerra" (Id., 1985: 182). Foi a necessidade de uma certa "existência social comum" que originou a unidade nacional na Europa.

---

[108] Deux esprits s'y combattaient sans cesse: dans la population inférieure, um esprit démocratique aveugle, effréné, féroce; et, par contrecoup, dans la population supérieure, um esprit de timidité, de transaction, une excessive facilite à s'arranger, soit avec ler oi, soit avec les anciens seigneurs, afin de rétablir dans l'intérieur de la commune quelque ordre, quelque paix. Ni l'um ni l'autre de ces esprits ne pouvait fare prendre aux communes une grande place dans l'état.

Guizot lembrará que as repúblicas italianas foram o melhor exemplo da combinação entre o direito de resistência a um poder arbitrário e exterior e a liberdade política e comercial que caracterizou a ascensão da burguesia como classe dominante. Porém, seu caráter "repartido", constituído por uma "multidão de pequenos povos", impediu que elas se constituíssem em um corpo nacional unido por um Estado. Assim, diante da ausência das condições para a centralização, a organização republicana não continha o "espírito do progresso" que se fazia necessário no final da idade média para a grande transformação operada na civilização europeia (Id., 1985: 231).

A ideia de "unidade nacional" sugere a constituição de um poder central fruto da necessidade de ultrapassar a variedade constituinte do social. Assim, a partir do argumento histórico, Guizot monta a justificativa para seu sistema político: a sociedade precede a existência do Estado centralizado. Este não é senão a solução para os conflitos internos dela, um acordo para que seja possível uma unidade sobre a diversidade. A criação de uma unidade nacional é resultado da *transação* entre a sociedade – reino da liberdade e do conflito – e a necessidade de um poder público legítimo, de uma garantia institucional. Contudo, esse mecanismo institucional não é fruto da delegação voluntariosa dos indivíduos, mas de uma razão que emerge da variedade inerente ao social. Tal processo é conduzido pela obra da centralização, ou seja, pela superação da diversidade de poderes locais e facciosos pela criação de um poder real e pela criação da ideia de povo, identidade comum a todo cidadão sob um mesmo estado-nação. "A ação de um poder geral sobre o país todo, a influência do país sobre o poder que o governa, aí está a sociedade, eis a história: as relações entre essas duas grandes forças, sua aliança ou sua luta, eis o que a história descobre, o que ela conta (Id., 1985: 192).

A identidade entre realeza e centralização é apontada por Guizot não só na *Histoire de la Civilization en Europe* (História da Civilização na Europa) (1985: 218), mas também nas *Origines du Gouvernement Representatif* (Origens do Governo Representativo) (1880, T.II: 69). Em ambos os casos, ele descreve a criação de um poder real, fonte de identidade do Estado-nação, como a superação dos poderes locais. A modernidade na teoria social e política de Guizot é resultado da fusão de uma diversidade de formas sociais em conflito que, por fim, são reduzidas a duas: o governo e o povo. O segundo é a somatória de toda variedade de elementos identificados com o "não-poder" – o clero, a burguesia comercial, as ordens de artesãos, o campesinato, etc. – que reflete a diversidade conflituosa de interesses constituinte do social e que adquire unidade quando da constituição de um poder nacional.

> Mesmo nos países da Europa onde subsiste ainda alguns traços da antiga diversidade de elementos sociais, na Alemanha, por exemplo, ou onde há ainda uma verdadeira nobreza feudal, uma verdadeira burguesia, na Inglaterra, ou onde a Igreja nacional tem a posse de rendas próprias e de uma jurisdição particular, é claro que esta pretendida existência distinta não é de forma alguma mais que uma aparência, que essas *sociedades especiais* se confundem politicamente na *sociedade geral, absorvida pelo Estado*, governada pelos poderes públicos, submetida ao mesmo sistemas, conduzida pela corrente das mesmas idéias, dos mesmos costumes. Repito: mesmo onde a forma subsiste ainda, a separação e a independência dos antigos elementos sociais não possui nenhuma realidade[109] (Id., 1985: 222).

Dito de outro modo, se na modernidade o social se constitui antes do Estado, é a partir da ascensão deste que ele adquirirá seu caráter *civil*.

A argumentação de Guizot nos conduz a uma questão central, qual seja, se o poder soberano da realeza é legítimo, se ele realiza o sentido necessário da obra da centralização, do ressurgimento de uma dimensão pública do poder, como justificar a necessidade da ruptura representada pela Revolução Francesa? Dito de outro modo, como inserir a Revolução no mecanismo da explicação historicamente necessária que Guizot oferece? A resposta encontra-se na comparação entre os modelos políticos inglês e francês. A necessidade de responder às demandas crescentes da liberdade pública que surgem no seio do social leva os Estados à criação de *meios de governo* (moyens de gouvernement) que incorporem tais demandas da liberdade ao direito político. O modelo mais bem sucedido de criação de *meios de governo* encontra-se, evidentemente, na Inglaterra. Desde a coalizão de barões que conquistou junto ao rei a Carta no século XIII, passando pela formação do parlamento como um conselho efetivamente associado ao exercício do poder e eclodindo finalmente na Revolução Gloriosa de 1688, Guizot apresenta a história política da Inglaterra como uma contínua "aliança entre diversos elementos da sociedade para formar um só corpo político" (Id., 1985: 236). Assim, a demanda dos interesses privados e locais era absorvida no Estado através da formação de mecanismos criadores de direito sem ameaçar a natureza do poder central.

Na França, contudo, o mecanismo responsável pela transação entre as demandas da liberdade e o direito, os Estados Gerais, fracassou. Se, por um lado, os Estados Gerais foram

---

[109] Dans les pays mêmes de l'Europe où il subsiste encore quelques traces de l'ancienne diversité des éléments sociaux, em Allemagne par exemple, où il y a encore une vraie noblesse feudale, une vraie bourgeoisie, em Angleterre, où une Église nationale est em possession de revenus propres et d'une juridiction particulière, il est clair que cette prétendue existence distincte n'est guère plus qu'une apparence, que ces sociétés spéciales sont politiquement confondues dans la société générale, absorbées dans l'État, gouvernées par les pouvoir publics, soumises au même système, emportées dans le courant des mêmes idées, des mêmes moeurs. J ele répète, là même où la forme em subsiste encore, la séparation et l'indépendance des anciens éléments sociaux n'ont plus aucune réalité.

bem sucedidos em servir como um espaço de expressão *moral* das classes, por outro sua capacidade de absorção pelo Estado, ou seja, sua transformação em um meio de governo efetivo, foi improfícua. "Eles não atenderam jamais o objetivo para o qual foram formados, quer dizer, *a fusão em um só corpo* das sociedades diversas que repartiam o país" (Id., 1985: 235). Dito de outro modo, os Estados Gerais, se funcionavam como um espaço claro de demarcação das identidades de classe, da reivindicação orgânica de privilégios, não serviam, contudo, como um espaço para a produção de consensos. Desta forma, os Estados Gerais refletiam o desencontro entre uma "sociedade em progresso" e um "governo estacionário" (Id. 1985: 300), resultando na inadequação institucional que criaria as condições propícias ao advento da ruptura revolucionária durante o século XVIII.

O argumento permanece em acordo com a justificativa tradicional do liberalismo para explicar a Revolução, pelo menos desde a publicação de *Des Reactions Politiques*, de Constant: a revolução é fruto do desacordo entre o "espírito do tempo" e as instituições políticas. Contudo, Guizot assimila esse argumento com outro que já desenvolvia pelo menos desde a publicação das *Origines du Gouvernement Representatif*, qual seja, mostrar que o governo representativo não é um instrumento para viabilizar a soberania popular, mas antes a evolução de meios de governo que vigoravam na Europa desde e o feudalismo. A conclusão da Revolução através da criação de um governo representativo que conviva com a autoridade da monarquia constitucional é a realização da história da civilização na Europa.

> Eu exponho diante dos vossos olhos, Senhores, os grandes ensaios de organização pública tentados na Europa desde o fim do século XIV até o começo do século XV. (...) A sociedade não estava avançada o suficiente para se prestar à unidade; tudo era ainda muito local, muito especial, muito estreito, muito diverso nas existências e nos espíritos. Não existiam nem interesses gerais e nem opiniões gerais capazes de dominar os interesses e as opiniões particulares. Os espíritos mais elevados, os mais criativos, não tinham nenhuma idéia de administração nem de justiça realmente pública. Era preciso, evidentemente, que uma civilização muito ativa, muito forte, viesse a principio misturar, assimilar, moer juntos todos esses elementos incoerentes; era preciso que se realizasse primeiro uma poderosa *centralização de interesses, de leis, de costumes, de idéias*; era preciso, em uma palavra, que se criasse um *poder público e um opinião pública*. Nós chegamos à época onde esse grande trabalho enfim se cumpriu (Id., 1985: 236-7).

A teleologia histórica guizotiana implica em um movimento que, ao mesmo tempo, conduz à complexificação do social e do econômico e à sua unificação – a identidade entre classe e povo - e realização no político. Nas palavras de Rosanvallon, "a sociedade moderna implica, a seus olhos, em um aprofundamento da esfera política no movimento mesmo de sua inevitável imersão no social" (ROSANVALLON, 1985: 41). Guizot aponta que, em meio à sucessão de formas sociais e políticas que nascem e decaem - dentre as quais encontramos o

feudalismo "germânico" e o republicanismo italiano –, as liberdades ancestrais da Europa vão dando lugar a novas formais sociais adequadas ao "movimento em direção ao futuro"; essas formas são aquelas que podem dar à Europa a "segurança" e o "progresso" (GUIZOT, 1985: 245). A emergência de um novo poder social e sua absorção na atividade pública orienta e dá forma a essa tendência inexorável da história europeia.

9.3 **A burguesia como protagonista da ruptura: a crítica da teologia-política ao primado do social**

O diagnóstico sobre o primado da organização da sociedade sobre o Estado e a ascensão da burguesia encontra um outro grande interprete no Visconde Louis de Bonald. Porém, o ponto de vista bonaldiano parte de um ponto consideravelmente diferente: o processo político no qual tanto a França quanto o restante da Europa mergulham na modernidade não é fruto do progresso histórico, mas de uma ruptura cujas causas, como veremos, são fundamentalmente teológicas. Seu *magnum opus*, a "Teoria do Poder Político e Religioso" (*Théorie du Pouvoir Politique et Religieux)* e as análises conjunturais, especialmente sobre a Revolução de 30, combinam-se em um diagnóstico que apontará a ruptura revolucionária como epítome de um processo de destruição da soberania e da organização hierárquica da sociedade, cuja divisão funcional vai aos poucos sendo substituída pelo primado do indivíduo e a consequente dissolução dos fundamentos da vida comum. Cristina Cassina aponta que a própria palavra *individualismo* (*individualisme*) é atribuída a Joseph de Maistre pelo Barão de Frénilly (CASSINA, 2007: 19), indicando a rebelião dos homens contra os laços tradicionais que mantém a sociedade: a religião, a família e a autoridade política. Para além da comparação várias vezes retomada pela bibliografia entre o diagnóstico do individualismo e a defesa de uma concepção organicista da sociedade, os filósofos da teologia-política[110] podem ser lidos como os formuladores de uma teoria na qual

[110] Preferimos classificar tais autores como "filósofos da teologia-política" e não como reacionários ou mesmo contrarrevolucionários pois as últimas duas expressões podem implicar em uma confusão entre categorias históricas e classificação teórica, ou seja, elas impõem uma abrangência de autores e atores que não necessariamente estão vinculados à teoria da soberania teológica, como Chateaubriand, por exemplo. A referência aqui é, evidentemente, a obra de Carl Schmitt.

as funções tradicionais da sociedade de ordens se convertem num quadro de referências míticas para a formulação de uma crítica à modernidade. Dito de outro modo, diante da destruição da ordem social e política do Antigo Regime, a reiteração dos princípios de organização desta ordem já despida de seu conteúdo histórico real no século XIX – a hierarquia nobiliárquica, a soberania absolutista e, principalmente, a função política da Igreja como "regulador" das soberanias reais – dá origem a uma forma de filosofia política que, na medida em que não pode ser absorvida pelo espectro ideológico da modernidade, torna-se tão revolucionária quanto o objeto de sua crítica, no sentido do apelo a uma transformação radical que recolocará a história em seu estado anterior e adequado. "Se trata de uma contradição estruturalmente imanente ao pensamento contrarrevolucionário, oscilando entre a percepção dramática da Revolução como destruição de um mundo, de uma parte, e sua compreensão como uma teoria da história como teodicéia" (GALLI in BONGIOVANNI; GUERCI, 1989: 73). Sendo o espaço da política institucional ineficiente para a disputa ideológica da teologia-política, ela depositará sua confiança no advento de uma força providencial que se confunde, portanto, com a própria expectativa de futuro que o século XIX deposita sobre a história[111]. Nas palavras de Gerard Gengenbre, "com a Providência, a evacuação da política se realiza em benefício da *metapolítica*, única forma de *retornar ao político*" (GENGENBRE, 1989: 63).

A crítica de Bonald, comum aos teóricos da teologia-política, à filosofia moderna como um todo, mas especialmente à filosofia do direito natural, dirige-se ao fato de que a *verdade* não é simplesmente o resultado da consciência filosófica correta, ato puro do indivíduo-autoconsciente, mas a realização histórica e social do homem no Estado e na religião. A filosofia política só alcança seu caráter efetivo quando desce da especulação lógica e encontra na realidade a necessidade racional da identidade entre verdade e sociedade, ou "a identidade entre Deus e a história" (SPAEMANN, 2002: 18). Deus está presente na sociedade humana e nos governos através da lei da ordem social, que une natureza moral e natureza física (BONALD, 1859, T.I: 1084). Ele se reproduz na sociedade através da aplicação da norma moral em acordo com a lei natural, aquela revelada pelo advento do cristianismo. "A

[111] Sobre as conexões entre a teologia-política contrarrevolucionária e os movimentos da "revolução conservadora" no século XIX e XX, especialmente a *Action Française*, ver o final de da obra de Gerard Gengenbre. *La Contre-Revolution, ou l'histoire désesperante*(referência na bibliografia); e sobre suas conexões com o pensamento de Carl Schmitt, ver: GALLI, Carlo. *Genealogia della Politica*. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno. Bologna: Il Mulino, 2007.

sociedade não é outra coisa que a ordem eterna em sua aplicação no tempo pela conservação física e moral do gênero humano" (Id., 1959, T.III: 60).

A oposição bonaldiana ao jusnaturalismo parte do mesmo princípio que sua negação do racionalismo cartesiano: a distinção entre natureza racional/individual e natureza social não existe. A consciência humana só pode ser pensada a partir da linguagem, que é um fenômeno de natureza fundamentalmente social. Somente a língua torna o homem um ser pensante e, em consequência, sua consciência só pode se constituir na sociedade e na história e ser compreendida a partir dela. "Não se pode iniciar o estudo da filosofia moral dizendo: eu duvido, pois se é preciso duvidar de tudo, inclusive da língua, que serve inclusive para o indivíduo expressar a própria dúvida, isto é uma ilusão do espírito ou um engano. (...) é razoável, e até mesmo necessário, começar com um: Eu creio." (Id. 1859, T.III: 59)[112].

Assim sendo, a sociedade é a forma da "conservação" do homem; é nela que o homem encontra sua essência. Todavia, ela só se realiza efetivamente como parte da unidade entre Estado e religião. É a partir dessa lógica que Bonald mobiliza o conceito de *sociedade civil* (*société civile*) como expressão da participação do homem na *civis*, na unidade entre soberania – Estado - e comunidade – Religião cristã. A condição colocada por Guizot para o progresso da civilização, a necessidade da recuperação do caráter público do Estado, que se reencontra com uma sociedade livre e ativa na determinação do poder, Bonald encontra na unidade indissolúvel entre natureza política e natureza sacra: a verdadeira condição natural do homem, a civilização, se realiza no encontro entre a religião revelada e o poder soberano (Id. 1859, T.III: 134). A própria ideia de povo – e, portanto, a de sociedade - só tem sentido no seio de um poder soberano. A sociedade, como realização da razão natural, tem como condição a exclusão da vontade humana no ato de sua constituição.

> A antítese está nas palavras porque a oposição está nas coisas. Colocado entre a vontade geral da sociedade e a vontade particular do homem, ou seja, entre a constituição do homem social e aperfeiçoado e as instituições de um homem depravado e de suas paixões, me encontro continuamente entre dois estremos; caminho sempre entre o ser e o nada[113] (Id. 1859, T.I: 130).

[112] Mais sobre a teoria da linguagem na obra de Bonald ver o capítulo 3 do livro *L'Origine della Sociologia dallo Spirito della Ristaurazione*, de Robert Spaemann; e sobre a relação entre filosofia da linguagem dos contrarrevolucionários e o nascimento de uma ciência das sociedades, ver a obra já clássica de Georges Gusdorf, *Fondements du Savoir Romantique*. Ver também o ensaio de Alexandre Koyre sobre Bonald em *Études d'histoire de la pensée philosophique* (referências na bibliografia).

[113] L'antithèse n'est dans les mots que parce que l'opposition est dans les choses. Placé entre la volonté génerale de la société, et la volonté particulière de l'homme, c'est-à-dire entre la constitution de l'homme social ou

A vontade, que pode estar em desacordo com a natureza, deve se submeter à exigência de conservação do todo. Como mostra Bonald em sua crítica a Rousseau, Existe sim uma vontade geral, mas ela não se confunde com a vontade popular (Id. 1859, T.I: 145). A Vontade geral é a Vontade de Deus que, ao desejar que o homem alcançasse a graça através da comunidade, desejou, portanto, que ele vivesse em sociedade. Assim, o poder só pode ser compreendido como força geral constituinte da sociedade se ele é exercido em função da Vontade geral. Nesse sentido, a função do monarca é puramente conservadora, o verdadeiro poder constituinte da ordem é a religião, expressão do logos divino transformado em poder terreno pela linguagem humana. Bonald reitera a impossibilidade lógica de um poder constituinte que se realiza pelo povo. O povo só se torna realidade em uma comunidade organizada por um Estado. O poder já existe antes do povo e, portanto, seu caráter "constituinte" é sempre parcial e ocultador do verdadeiro poder soberano. A soberania do povo é, portanto, uma contradição em si mesma.

Bonald se encontra com a teoria da soberania de Joseph de Maistre, especialmente como explicitada na introdução de uma de suas obras finais, *Do Papa* (*Du Pape*), na qual o poder soberano dos reis é apresentado como uma força transitória e intermédia, submetida ainda por uma outra força soberana: o papado. No limite, o poder soberano é aquele que "governa e não é governado, julga e não é julgado" (MAISTRE *Apud* ARMENTEROS, 2011: 123). Assim, de Maistre apresentará a história da Europa até o advento do protestantismo como a ação da soberania papal na constituição e na arbitragem das soberanias reais, que resultariam na constituição das nações europeias[114]. Em termos mais gerais, Bonald afirmará que a civilização não é outra coisa senão a aplicação da religião cristã na constituição de uma sociedade civil. "A Europa é a única sociedade civil do universo" (BONALD. 1859, T.I: 317). Assim, o exercício da perfectibilidade humana na história é a adequação do homem, enquanto sujeito em um mundo que interioriza a experiência da transcendência, à sua natureza racional e que encontra na sociedade o espaço de realização dessa lei transcendente. A adequação da lei humana à perfeição é o exercício da potência da perfectibilidade da qual todo homem compartilha por sua própria natureza (Id., 1858, T.III: 465). A experiência da civilização é,

perfectionné, et les institutions de l'homme dépravé ou de ses passions, je me trouve constamment entre deux extrêmes, je marche toujours entre l'être et le néant.

[114] Mais sobre a teoria da história em Joseph de Maistre, ver o capítulo 3 do livro de Carolina Armenteros, *Tbe French Idea of History. Joseph de Maistre and his heirs. 1794 -1854* (referência na bibliografia).

portanto, a experiência da ordem, e não a da liberdade e da igualdade. Ao contrário, liberdade e igualdade são constituídas pela criação de instituições sociais que permitem o aperfeiçoamento dos mecanismos contra o uso arbitrário e "antinatural" do poder: a propriedade privada, o sistema de ordens e seus direitos, a justiça, etc. As leis que aprofundam a igualdade e a liberdade dos homens são leis de convenções, de equilíbrios, que mantém a estabilidade e a sanidade do corpo social orgânico e hierárquico.

Na obra de análise "conjuntural" de Bonald, especialmente nas suas *Reflexões sobre a Revolução de Julho de 1830* (*Reflexions sur la Revolution de Juillet 1830*), encontramos um acurado diagnóstico sobre a Restauração e as condições que levaram à Monarquia de Julho. Para Bonald, a tentativa do liberalismo político em manter a autoridade monárquica limitada e em convivência com um regime parlamentar, fruto da Carta constitucional de 1814, estaria fadada ao fracasso, na medida em que as condições históricas da forma monárquica implicavam na manutenção de uma certa ordem hierárquica perdida com a Revolução. "A experiência de uma forma de monarquia tal qual o mundo nunca viu igual, sem aristocracia, sem religião de Estado, sem distinção de ordens e classes, é uma *monarquia impossível*" (BONALD, 1988: 44). Bonald distingue a monarquia real da monarquia popular, aquela fruto da Carta constitucional. Enquanto a primeira encontra sua legitimidade no caráter soberano e indissolúvel da figura real e na existência de meios de governo que tem origem na própria soberania, a segunda, que é fruto de um "misto entre monarquia e democracia" (Id., 1988: 46), deve governar em um contexto em que a dissolução dos meios de governo entre diversas forças sociais torna a existência da autoridade inútil.

Bonald afirma que há uma confusão – referindo-se, evidentemente, à teoria de Guizot – entre "razão pública" e "opinião pública". Na monarquia popular, o uso da razão pública – que na monarquia real refere-se efetivamente aos meios de governo a partir dos diversos Conselhos que cercam a coroa – confunde-se com a barafunda das opiniões e dos debates públicos. Porém, a opinião pública não pode ser um ponto de apoio seguro para a sustentação da razão pública, na medida em que ela não se identifica claramente com uma instituição ou um poder legitimamente constituído, mas com a livre circulação de facções e interesses. Mais do que isso, ela serve de meio ao ataque constante da oposição, que não é a "oposição de um poder legal", mas sim a inflamação de paixões violentas, ambição, cupidez e ódio, "um combate até a morte entre dois partidos divididos em dois campos" (Id., 1986: 46-47). A

crítica de Bonald se assemelha àquela que será feita durante o Segundo Império para legitimar a censura à imprensa[115]: a opinião é uma força política que não se assenta em uma instituição com um papel legitimamente constituído na ordem social, ela não possui um caráter representativo, mas é apenas a expressão da força dos interesses privados. A representação só é legítima na medida em que identifica o pertencimento do sujeito a uma determinada ordem da hierarquia social, e nunca como expressão da vontade, fruto de um direito inerente ao indivíduo.

> 'Todo reino dividido contra si mesmo, diz a sabedoria suprema, será desolado', e o que é um reino dividido contra si mesmo, senão aquele onde o poder está dividido e divide, por consequência, a sociedade em vários partidos que são como várias sociedades? Deixemos então essas palavras vagas e mal definidas como "poder absoluto" e "direito divino", e coloquemos no lugar o "poder independente", independente em sua vontade e em sua ação, em seu exercício, sobre os homens que deve agir; pois, diz Kant, se ele depende de alguém ou de alguns, este ou estes de quem dependerá serão o verdadeiro poder e não mais ele; ele precisa ser independente, repito, pois um poder dependente não é um poder[116] (Id., 1985: 48).

Bonald explicará, então, que a raiz da ruptura revolucionária se encontra no movimento da Reforma Protestante: a revolta do indivíduo egoísta contra a autoridade e a moral constituídas. A Reforma produz a grande cisão na civilização europeia, fundada na "unidade da religião e da autoridade", ao consagrar um "*povo da pluralidade e do sentido privado*" (Id., 1985: 49). A identificação entre liberalismo e protestantismo tem sido um topos comum não só aos seus opositores, mas aos próprios liberais. Guizot, na *Histoire de la Civilisation em Europe,* afirmará que a causa da Reforma representou a "liberdade do espírito humano" contra a o "poder absoluto na ordem espiritual", o que resultou em um motor poderoso para a civilização europeia, uma "necessidade de progresso" (GUIZOT, 1985: 260-1). A vitória da diversidade de "opiniões religiosas" contra o domínio do espiritual pela Igreja resultou em uma valorização do social: a liberdade econômica, a instrução e o autogoverno das cidades. Todos esses elementos são justamente aqueles aos quais Bonald associará a ideia

---

[115] Ver, sobre o tema, o capítulo IX de *La Democratie Inachevée* de Pierre Rosanvallon.

[116] "Tout royaume divise contre lui-même, dit la suprême sagesse, sera désolé" et qu'est-ce qu'um royaume divise em lui-même sinon celui ou le pouvoir est divise et divise par consequente la société em plusieurs partis qui font comme autant de sociétés? Laissons donc ces mots vagues et mal définis de pouvoir abslu et de droit divin, et mettons à la place pouvoir indépendant, indépendant dans as volonté et son action, em um mot dans son exercice, des hommes sur lesquels il doit agir; car dit Kant, s'il dépendait de quelqu'um ou de qualques-uns, celui ou ceux de qui il dépendrait seraient le véritable pouvoir et non pas lui; il doit être indépendant, j ele répète, car um pouvoir dépendant n'est pas um pouvoir.

de um predomínio do sentido privado no caráter protestante. Essa ruptura resulta na criação de duas constituições políticas possíveis: a *constituição monárquica*, fiel ao principio da autoridade e da unidade religiosas, e a *democrática*, realização do reino do indivíduo como critério moral criado pelo protestantismo (BONALD, 1985: 49).

Aqui, é preciso ressaltar um ponto importante no argumento de Bonald, que terá consequências relevantes: ele associa sempre a cultura política do liberalismo à palavra *democracia*. Como vimos, a palavra, desde a reação ao jacobinismo, esteve sempre associada ao conceito de soberania do povo. Assim, a democracia era apresentada em um sentido muito semelhante ao de seu conteúdo clássico, como governo da maioria em seu caráter degenerado, em que a cobiça dos que não possuem se converte em um risco para a própria existência da ordem social. República e democracia são idênticas no discurso jacobino e em sua crítica, ambas refletem a forma política da soberania do povo. Democracia é também causa de despotismo, como testemunha o estado de exceção sobre o qual se sustentou o governo jacobino até 1794. O próprio liberalismo, diante do ataque do ultraismo, renegou qualquer relação com a ideia de democracia: o constitucionalismo e o governo representativo são constituídos sob o reconhecimento do caráter inalienável e universal do direito individual, porém, não decorre daí que o direito político de participação seja universal. Na medida em que o liberalismo nega a soberania do povo, a participação pode ser entendida não como o exercício de um direito universal, mas como um instrumento que exige determinadas condições – quase sempre relacionadas ao critério econômico – para ser exercido de forma plena. Tal como ilustra o célebre capítulo VI dos *Principes de Politique* de Constant, intitulado de *conditions de propriété*, o critério da propriedade – seja ela a posse de uma propriedade agrícola, industrial ou mesmo comercial – como condição de participação possui um caráter transitório – ou seja, o progresso da civilização e do comércio pode incorporar um número maior de homens a esses critérios – porém intransponível e absolutamente necessário.

Bonald, porém, associará o conteúdo conceitual do liberalismo – regime representativo, liberdade pública e igualdade civil – à palavra democracia: ela não expressa mais apenas o poder político do povo, mas a constituição de uma ordem política e social sobre a dissolução da ordem hierárquica e da autoridade política. Assim como Guizot, Bonald insere o legado da Revolução no contexto mais amplo do *continuum* da história europeia. Contudo, essa *longue durée* não é vista por ele como o resultante de um conjunto de fatores que apontam para o progresso da civilização, mas para sua inevitável decadência. Democracia e dissolução estão associadas na realização da Revolução pela Carta constitucional e pela criação do regime representativo e misto. A democracia, nesse sentido, não se identifica nem

com a forma de governo da república antiga ou da república americana – que, na visão de Bonald, sustenta-se nos mesmos fundamentos da república romana: a escravidão e o expansionismo –, nem com a aristocracia inglesa, cuja divisão das funções políticas mantém viva a organização hierárquica da nobreza, e muito menos com a monarquia que, apesar de permanecer como parte do governo misto, está desprovida de suas funções reais. Comentando a ideia de constituição mista em Montesquieu e a impossibilidade de uma ordem social governada pela divisão dos poderes, Bonald afirma que "a experiência de desordens que resulta desse governo indeciso não se perde, e os *órgãos do liberalismo* ficam mais expostos com seu avanço.(...) a unidade do poder ou a unidade moral não pode conviver com a pluralidade de opiniões e de vontades" (Id., 1985: 52). A fraqueza da democracia reside justamente na ausência de unidade, sem a qual não existe poder. Ela é uma forma política desprovida de princípios (Id., 1985: 50), sua existência se sustenta não na constituição de uma forma de governo legítima, mas na permanência de um espaço governado pelo interesse e pelo facciosismo.

> Nesse governo, o verdadeiro soberano hereditário inamovível é o povo, monarca absoluto mas abstrato e fictício, ser de razão porque não existe um ser visível e palpável que possamos chamar povo, mas somente indivíduos contados um a um, isolados, independentes um dos outros em seu ser moral como em seu ser físico. Todos os *agentes secundários* que formam o governo e os reis mesmos não são senão delegados desse soberano de mil cabeças[117] (Id., 1985: 54).

A dissolução da soberania e o governo sustentado pela disputa de interesses são as duas características mais marcantes da sociedade democrática segundo Bonald. A inexistência de um poder cuja autoridade emane de uma fonte indissolúvel marca a fundação de uma sociedade na qual os "ideólogos políticos e sonhadores metafísicos" mobilizam as paixões do povo "em favor de idéias abstratas de poder e pátria" (Id., 1985: 55). Bonald identifica, portanto, a democracia como a "não-forma" de governo: ela é a gestão do conflito a partir do próprio conflito, sem recorrer a um poder cuja natureza o mantém fora das circunstâncias contingentes. Não é atoa que Bonald associa a idéia de pátria à prática discursiva da ideologia democrática: como vimos, a própria ideia de nação, como surge em Sieyès, pretende criar a

[117] Dans ce gouvernement, le vrai souverain héréditaire inamovible est le peuple, monarque absolu mais abstrait et fictif, être de raison puisqu'il n'y a pas d'être visible et palpable qu'on puisse appeler peuple, mais seulement des individus comptés um à um, isolés, indépendants les uns des autres dans leur être moral comme dans leur être physique. Tous les agentes secondaires qui forment le gouvernement et les rois eux-mêmes ne sont que les délégués de ce souverain à mille têtes.

ideia de unidade soberana para um tipo de sistema político que surgia do reconhecimento da existência do indivíduo como fundamento da legitimidade política e como constituinte da representação.

Bonald insiste que a democracia destrói toda possibilidade de existência de qualquer corpo intermediário entre o "soberano dissoluto" e o exercício do poder, ao contrário de realistas moderados, como Chateaubriand, que depositavam na Câmara dos Pares a esperança da constituição de um elemento aristocrático para contrabalançar a expansão do elemento democrático na Carta de 1814. A "pairie" se difere fundamentalmente da nobreza, pois não está necessariamente associada ao critério da terra. Originada de uma nobreza que se habituou a viver em torno da coroa, da ocupação em funções burocráticas e associada à nobreza do Império, que nada mais era do que um mecanismo de concessão de privilégios políticos, a Câmara dos Pares está completamente dissociada do critério social que define a nobreza como uma casta privilegiada. A posse da terra garantia à nobreza um poder efetivo– a capacidade de mobilizar recursos econômicos e humanos –, que não só lhe garantia influência política, mas fundamentalmente a possibilidade de equilibrar as forças em jogo, representando uma limitação à possibilidade de expansão despótica do poder monárquico. Daí a origem de seus privilégios. Contudo, a "pairie", cópia descolorida da Câmara dos Pares inglesa, não passa de uma instituição "mais republicana do que monárquica" (Id., 1985: 61), ela é um mecanismo de conceder privilégios políticos, e não a institucionalização de uma realidade social.

O diagnóstico sobre a perda das funções políticas da nobreza exerce um papel central na argumentação de Bonald, vinculando o novo mundo que emerge da Revolução com uma mudança na constituição do social. A origem da civilização, descreve Bonald, é a expansão contínua de pequenas unidades familiares organizadas em torno da terra e a consequente unificação de algumas delas em unidades políticas maiores. O contato entre essas unidades familiares expandidas resulta na guerra e, como consequência, na tomada de mais territórios e na incorporação de mais unidades familiares. A nobreza nada mais é que o fruto necessário da *divisão do trabalho* que a complexificação desses grupos sociais necessita, não só para organizar a vida em comunidade, mas também a guerra e a conquista. A preeminência de certas famílias era determinada pelo sucesso militar: o privilégio era a compensação para o sacrifício na guerra. Com o advento das monarquias, ou seja, com a maior complexidade da estrutura de organização do poder, a nobreza assume o papel de classe responsável pela administração do governo. Assim, o surgimento do poder soberano transforma a *sociedade doméstica* em *sociedade pública* (Id., 1985: 64), atribuindo à classe mais funções públicas, designadas por um poder impessoal e geral.

Mas a Revolução, ao dissolver a identidade entre função social e função política e universalizar e individualizar o direito político, produz uma confusão fundamental entre sociedade doméstica e sociedade pública: a representação dissolve a possibilidade de identificação clara entre o interesse privado e o bem público. Sendo a sociedade pública fruto da maior complexidade da sociedade doméstica, o interesse de classe e a necessidade do bom governo estavam indissoluvelmente associados no caráter público da nobreza: o fracasso do Estado resultaria, por consequência, no fracasso da própria classe responsável por sua condução. Na democracia o contrário se realiza, é a *sociedade domestica que irrompe na sociedade pública* (Id., 1985: 71): a dissociação aparente entre opinião pública e interesse privado que a existência da liberdade política permite, torna a democracia a forma política por excelência para mascarar o interesse cúpido e a ambição por trás do efeito impressionista do discurso. "A sociedade doméstica ou a família está em perfeita harmonia com a sociedade monárquica, pois elas têm uma constituição semelhante. A família, sociedade natural, comunica à sociedade pública sua 'naturalidade', se podemos assim falar, enquanto está em desacordo e em perpétua contradição com a sociedade popular ou a república" (Id., 1985: 80). A discordância da concepção de sociedade de Bonald com a de Guizot não poderia estar mais evidente: se ambos partem da ideia de que é a formação de um Estado soberano que dá origem à dimensão pública do poder na modernidade, Bonald, contudo, discorda totalmente de que a legitimidade do poder soberano encontra-se na esfera da sociedade: esta não é senão o espaço do interesse e da ambição, sua interferência no exercício do poder destrói a função pública do Estado. Sem citar Guizot, Bonald ataca diretamente a concepção de uma representação "capacitária" de seu contemporâneo. Critérios "literários, comerciais, industriais, geométricos, químicos, administrativos, etc", não podem ser confundidos com capacidades políticas: estes critérios não são senão a racionalização da confusão entre sociedade doméstica e sociedade pública (Id., 1985: 71).

> O comércio e a indústria fizeram a revolução de Julho, a imprensa sem duvidas também contribuiu, mas ela é também uma especulação da indústria e um objeto do comércio, e é unicamente para sustentar esta indústria e seu comércio que ela fez a revolução (...). O comércio, seja qual for, não é um assunto senão para particulares e de particulares (...). Hoje em dia o comerciante enriquecido quer enriquecer mais e não vê termo para o progresso de sua fortuna. O rico negociante é o tirano dos pequenos comerciantes que não podem fazer nenhuma especulação na medida em que não são conduzidos por um homem a quem uma imensa fortuna e relações estendidas dão as maiores vantagens; e se, para a constituição do Estado, esses homens são revestidos de funções publicas junto das quais ou mesmo em favor das

> quais eles continuam seu comércio, se podem ser deputados ou pares e permanecer banqueiros ou fabricantes, sente-se que não é possível lutar contra uma concorrência assim tão poderosa[118] (Id., 1985: 83-4).

Bonald irá ainda mais longe: a primazia econômica do comércio e da indústria não resulta apenas em um problema político que dissolve a própria possibilidade da existência de uma autoridade pública e legítima. A divisão das terras, o aumento da população e o crescimento do consumo industrializado resultam em uma equação que aprofundará a dissociação entre vida individual e vida social: a sociedade deslocada de seu elo com a terra perde o próprio laço moral que unia trabalho e sentido de comunidade (Id., 1985: 90). A agricultura atividade "naturalmente religiosa" – dá lugar à "extensão imoderada do *industrialismo* e a divisão sempre crescente de propriedade que podemos compreender como os pais do *proletariado e do pauperismo*" (Id., 1985: 92).

O diagnóstico da crise na teoria de Bonald passa, assim, por uma série de fatores: a ruptura moral da cristandade com o advento do protestantismo e o surgimento do individualismo resultam em uma ruptura espiritual no seio da civilização europeia cujo resultado social é a dissociação entre função social das classes e seleção de elites políticas. Assim, a relação entre legitimidade do poder e estrutura social se dissolve na universalização do direito: a democracia é o regime "sem princípios" e de "homens sem soberania", cujo processo deliberativo realiza-se em um espaço no qual o interesse se oculta no primado da liberdade de opinião. A conclusão reitera o *topos* contrarrevolucionário do horizonte de expectativa como decadência que associa "o horror da história à crença em uma ciência da história" (GENGENBRE, 1989: 213): a civilização da cristandade europeia se converte em uma "epopeia da desordem"; a ideologia do industrialismo, chamada por seus defensores de progresso da sociedade, encaminha a Europa para um colapso social sem precedentes: ao associar expansão da pobreza e desordem política, a democracia ameaça a própria possibilidade de unidade social. Bonald se pergunta: "se a ideia de progresso se liga

[118] Le commerce et l'industrie ont fait la révolution de Juillet, l apresse sans doute y a puissamment contribué, mais l apresse aussi est une spéculation d'insutrie et um objet de commerce, et c'est uniquement pour soutenir cette industrie et son commerce qu'elle a fait la révolution (...). La commerce, quelque étendu qu'il soit, n'a affaire qu'aux particuliers, et n'est l'affaire que de particuliers (...). Aujourd'hui le commerçant enrichi veut s'enrichir encore et ne voit point de terme aux progrès de as fortune. Il y a telle ville où um riche négociant est le tyran des plus petits commerçants qui ne peuvent faire aucune spéculation qu'ils ne soient devancés par um homme à qui une immense fortune et des relations étendues donnent les plus grands avantajes; et si par la constitution de l'etat, ces mêmes hommes sont revêtus de fonctions publiques avec lesquelles et même à la faveur desquelles ils continuent leur commerce, s'ils peuvent être députés ou pairs et rester banquiers ou fabriquants, on sent qu'il n'est plus possible de lutter contre une si redoutable concurrence.

naturalmente e em todos os espíritos à de *futuro* [*avenir*], perguntamo-nos com inquietude, qual será, qual pode ser o futuro da sociedade, livre como ela é para a invenção de qualquer doutrina e a iniciativa de qualquer ambição?". A resposta aparece mais adiante, no diagnóstico da democracia como resultado do protestantismo: "Não nos esqueçamos, a França republicana será o fim da Europa monárquica, e a Europa monárquica será o fim da sociedade" (Id., 1985: 98-101).

10 ALEXIS DE TOCQUEVILLE E O LIBERALISMO FRANCÊS: CONTINUIDADES E RUPTURAS

10.1 Tocqueville e o Liberalismo Doutrinário: a controvérsia sobre a Democracia

A questão da democracia no debate político da Restauração sofre de uma dificuldade conceitual fundamental. O processo político deslanchado pela Revolução, tal como descrito por vários de seus contemporâneos, tende à dissolução das hierarquias sociais estruturais e à expansão da liberdade pública. Contudo, devido à associação da palavra "democracia" ao republicanismo radical ou mesmo ao cesarismo bonapartista, esse processo foi expresso em conceitos diversos: governo representativo, civilização, progresso, opinião pública. Como vimos, Bonald dissolve a delicada divisão que os liberais haviam construído entre a democracia republicana e os defensores do governo representativo: todos aqueles que apontam para a dissolução da antiga ordem hierárquica e da soberania real são democratas, e não apenas os radicais jacobinos adeptos da soberania do povo. Como nos explica Koselleck, uma palavra se torna um conceito quando uma totalidade empírica de circunstâncias sociais e políticas se agrega a ela (KOSELLECK, 2011: 109). Assim, a democracia encontra na obra de Alexis de Tocqueville a primeira grande formulação de síntese da questão: nela, a palavra "democracia" designará definitivamente o processo descrito parcialmente por seus contemporâneos, associando forma política, transformação sociológica e expectativa histórica.

A bibliografia sobre Tocqueville tem se dedicado longamente a recensear os diversos usos da palavra "democracia" em sua obra. James Schleifer (1980), em *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, conta onze usos da palavra. Lucian Jaume (2008), por outro lado, afirma que todos os esses usos podem ser sintetizados em três: a democracia como poder local, a democracia como religião pública e a democracia como expansão do gozo material. Contudo, a distinção clássica feira por Jean-Claude Lamberti (1983) ainda responde da melhor forma à necessidade de distinção do conceito em Tocqueville: a democracia pode ser entendida como uma forma política, cuja raíz encontra-se na discussão clássica das formas de governo entre os gregos; ou como um *estado social* (état social), uma transformação estrutural na própria forma de organização da sociedade. Em ambos os casos, a palavra descreve de algum modo uma tendência em direção à igualdade: a dissolução de hierarquias

políticas, de privilégios aristocráticos, da perda de poder por um determinado grupo político e sua consequente expansão na mão de um número maior de homens. Contudo, o segundo sentido possui um caráter muito mais totalizante: como nos descreve Marcelo Jasmin (JASMIN, 2005: 41), o estado social democrático, além de uma análise sobre as condições sociais e políticas em transformação, mescla-se com a própria noção de modernidade; ele contém a compreensão de uma expansão histórica em direção a um futuro determinado por uma tendência inteligível.

A obra de Montesquieu já havia produzido uma formidável inovação na maneira de se compreender o esquema tradicional das formas de governo: para ele, a natureza das formas refletia um determinado caráter da sociedade. Pela primeira vez as formas de governo eram associadas a uma forma de sociedade, orientada por condições morais, culturais e geográficas. A ambição intelectual da análise de Tocqueville parte do mesmo princípio que Montesquieu, buscando encontrar condições sociológicas que correspondam a determinadas formas de poder[119]. Contudo, essa correspondência não descreve apenas um princípio de organização do poder, mas o próprio sentido da história de uma sociedade: a paixão da igualdade, o principio moral da democracia, é o próprio motor do futuro da civilização. A divergência quanto à redução da democracia a uma forma de governo popular encontra-se na origem da reflexão de Tocqueville, como demonstra a célebre citação que André Jardin recolheu nos manuscritos de Yale: "A democracia constitui o estado social, o dogma da soberania do povo constitui o direito político. Essas duas coisas não são análogas. A democracia é uma maneira de ser da sociedade. A soberania do povo é uma forma de governo" (TOCQUEVILLE Apud LAMBERTI, 1983: 33).

Aurelian Craiutu (1999) chama a atenção para o fato de que o problema da distinção entre a democracia, entendida como o primado da soberania do povo, e o governo representativo, entendido como o reino das garantias constitucionais, mobilizava todo o debate político francês no qual Tocqueville se encontrava imerso antes mesmo de partir para a América. A bibliografia sobre Tocqueville tem insistido longamente na importância da obra dos doutrinários na construção de seu pensamento, por vezes em concordância e, por outras

[119] Para mais sobre a relação dos dois autores, ver: RICHTER, Melvin. Comparative Political Analysis in Montesquieu and Tocqueville (referência completa na bibliografia).

tantas vezes, em contradição com a geração de Guizot, Royer-Collard e Rémusat[120]. A própria estreia do aristocrata normando na *republique des lettres* francesa coincide justamente com o advento da Monarquia de Julho e a ascensão de Guizot ao poder, o mesmo Guizot que havia sido professor de Tocqueville durante o célebre seminário que dera origem à *Historia da Civilização na Europa* no final dos anos 20. Além disso, o processo de confecção da *Democracia na América* é acompanhado por uma intensa correspondência entre Tocqueville e Royer-Collard. Acompanhar algumas dessas conexões nas obras dos autores nos ajudará a esclarecer o problema da democracia no contexto da Restauração.

Temos insistido ao longo deste trabalho que a característica distintiva do liberalismo pós-revolucionário é, por um lado, consolidar as conquistas "positivas" da Revolução com a possibilidade de um regime representativo constitucional e, por outro, assimilar a Revolução não como um movimento de ruptura radical, mas como parte de um processo harmonizado com o desenvolvimento progressivo das instituições e da sociedade europeia. O exemplo mais bem acabado desse esforço teórico e histórico é a *História da Civilização na Europa* de Guizot. Em suas memórias, Guizot sintetiza a obra dos doutrinários como o esforço para sintetizar "elevação filosófica e moderação política", fiel aos princípios da Revolução, mas acreditando consolidá-los no império do direito, o liberalismo da Restauração posicionou-se entre a velha ordem que se desvanecia e a nova sociedade que nascia. "Ao aceitar a *nova sociedade francesa*, aquela que toda nossa história e não apenas 1789 construiu, eles buscaram fundar seu governo em bases racionais e, portanto, muito diferentes das teorias em nome das quais a antiga sociedade foi destruída" (GUIZOT, 1870: 157). A idéia de uma nova sociedade francesa (que seria posteriormente sintetizada na obra *La France Nouvelle*, de Prevost-Paradol) que aparece tantas vezes nos escritos dos doutrinários, descreve sempre a uma ordem social possível que representa a transação entre a sociedade hierárquica do antigo regime e o governo constitucional da Restauração.

[120] Rosanvallon dedica algumas páginas de *Le Moment Guizot* aos pontos de intercessão entre Guizot e Tocqueville. Além dele, podemos citar algumas obras importantes, como o livro *Tocqueville*, de Larry Sidentorp, no qual o autor dedica-se brevemente a recuperar o debate político dos anos 20 e 30 na França do século XIX; o livro de Regina Pozzi, *Tra Storia e Politica. Saggi di storia dela storiografia* levanta a relação entre historiografia e teoria política no pensamento politico francês e a biografia intellectual intitulada *Tocqueville, les sources aristocratiques de la liberté*, de Lucien Jaume, realiza o mais bem feito trabalho de contextualização do pensamento tocquevilliano no debate intelectual de seu tempo. Podemos citar também, do mesmo autor, o artigo *Tocqueville et Guizot: L'Amerique et l'Aristocratie (Une controverse)*.No contexto acadêmico de lingua inglesa, o interprete mais importante de Guizot, Aurelian Craiutu, possui um artigo no qual debate essas questões, intitulado *Tocqueville and the Political Thought of the French Doctrinaires (Guizot, Royer-Collard, Rémusat*). (As referências completas encontram-se na bibliograifa).

François Furet (FURET, 1978: 177) afirma que a participação de Tocqueville nas aulas de Guizot no Collège de France produziram uma influência substancial na visão do segundo sobre a forma de se produzir história. Em sua correspondência com Gustave de Beaumont no final dos anos 20, Tocqueville compartilha seu entusiasmo com o método historiográfico de Guizot e alguns anos mais tarde, após sua chegada a Nova York, ele procurará novamente a obra do doutrinário francês (JARDIN, 1984: 80). A narrativa guizotiana ofereceu ao jovem Tocqueville um exemplo de modelo historiográfico que escapava da *histoire événementielle* ou do comparativismo anacrônico. Ao concentrar-se nos eventos e instituições que possibilitaram as condições do surgimento da Revolução, Guizot, ao mesmo tempo, produziu uma interpretação processual da história e conciliou a Revolução com esse processo. Assim, a ruptura de 1789 representava mais um passo em direção a uma sociedade organizada de forma mais complexa, em torno de certas liberdades locais conciliadas com um governo centralizador a partir da evolução das instituições representativas. Ao substituir a *histoire événementielle* da Revolução por uma compreensão da *longe durée* do processo que criou suas condições de possibilidade, Guizot oferece um modelo que Tocqueville seguirá especialmente no *Antigo Regime e a Revolução*: para entender verdadeiramente a Revolução é preciso entender as condições gerais que implicaram na crise do Antigo Regime.

Mais do que um modelo para entender a Revolução, a associação entre filosofia e história professada por Guizot na *Historia da Civilização em Europa*, a união entre a narrativa histórica e a identificação das causas e efeitos que une fatores sociais, políticos, econômicos e culturais, resulta em um padrão geral para a compreensão da história e de suas tendências futuras. O conceito de Civilização, que associa todos esses elementos, oferece o termo para expressar a unidade da pluralidade. A associação inerente entre civilização e progresso que encontramos na *Historia* de Guizot, expressa de forma exemplar a tentativa de explicar o desenvolvimento da história europeia como um processo cujo sentido culminará nas instituições representativas pós-revolucionárias e na ascensão do terceiro estado como classe dominante. Tal modelo exerce uma influência decisiva na forma que Tocqueville narra o desenvolvimento da democracia no mundo moderno, descrevendo o estado social democrático como diferente da definição politica tradicional da democracia. "A história da civilização quer e deve querer abarcar tudo ao mesmo tempo. É preciso examinar o homem em todas as posições de sua existência social. É preciso que ela siga seu desenvolvimento intelectual nos fatos, nos costumes, nas opiniões, nas leis e nos monumentos da inteligência" (TOCQUEVILLE Apud JARDIN, 1981: 81). A compreensão da democracia, nesse sentido,

demanda um modelo de história que descreva-a como um processo da síntese de diversos fatores. Como veremos adiante, os conceitos de civilização e progresso estão indelevelmente associados à descrição tocquevilliana do *état social* democrático.

Porém, é preciso ressaltar, de inicio, uma diferença substantiva na descrição da perspectiva de futuro entre as conclusões de Guizot na *Historia* e a análise de Tocqueville sobre a *Democracia na América*, que envolve o cerne da controvérsia em torno do problema da democracia. Vários dos principais temas que percorrem as páginas da *Democracia na América* encontram-se, de alguma forma, no estudo histórico de Guizot: as conexões entre aristocracia e o governo local, a democratização e a centralização, a dissolução das hierarquias sociais do Antigo Regime, etc. Guizot concentra-se fundamentalmente na relação entre a ascensão da burguesia, o retorno às cidades e o progresso na igualdade de condições sociais. O surgimento de uma classe social forte, mas fora do Estado, representou, como vimos, a necessidade da criação de instituições que garantissem algum grau de acesso desta classe ao poder constituído: o progresso das instituições representativas europeias é descrito por ele como a disputa constante entre as forças fora do Estado – mas que, não obstante, detinham considerável poder econômico – e a resistência do poder a elas. Assim, o resultado desse processo histórico para ele será o surgimento do moderno regime representativo. Síntese da disputa de forças entre a sociedade e o Estado do Antigo Regime, resistente à expansão política do papel da burguesia, a Revolução, salva de seu período de radicalismo democrático, concluirá, através das ideias de constituição, de igualdade civil, de liberdade política e de regime representativo, a experiência de transposição da legitimidade do político para a sociedade civil. Não é atoa que Pierre Rosanvallon ressalta que Guizot preferira escrever uma obra sobre a História da Revolução na Inglaterra e não na França (ROSANVALLON, 1985: 205): enquanto esta representou a exposição da inadequação entre Estado e sociedade, aquela representou a verdadeira conquista do princípio fundamental da modernidade, a garantia definitiva do regime representativo.

Ao descrever o progresso da igualdade de condições na França, Tocqueville também parte da análise da inadequação entre a sociedade e as instituições políticas, sustentadas pela hierarquia e pelo privilégio. Como vemos em "O Estado social e Politico na França antes e depois de 1789" (*État social et politique de la France avant et après 1789*) - uma das primeiras tentativas de aplicar alguns dos conceitos desenvolvidos na *Democracia na América* ao contexto francês, vinte anos antes de *O Antigo Regime e a Revolução* -, Tocqueville afirma que "Na França, tudo marchava há algum tempo para a democracia (...)os franceses, por seu estado social, sua constituição civil, suas idéias e costumes, avançaram

muito mais longe do que outros povos que em nossos dias tendem à democracia" (TOCQUEVILLE, 2004: 25). E continua, mais adiante:

> A Revolução criou uma multidão de coisas acessórias e secundárias, mas ela não fez senão desenvolver o germe das coisas principais; esses existiam antes dela. Ela regrou, coordenou e legalizou os efeitos de uma grande causa, mas não foi ela a causa mesma. Na França, as condições eram mais iguais que em outras partes; a Revolução aumentou a igualdade de condições e introduziu na lei a doutrina da igualdade. Entre os franceses, o poder central havia se apropriado mais do que em outro lugares da administração local. A revolução tornou esse poder mais hábil, mais forte, mais empreendedor. Os franceses conheceram antes e mais claramente que todos a ideia democrática de liberdade; a Revolução deu à nação mesma, senão toda sua realidade, ao menos a aparência do poder soberano. Tudo que a Revolução fez foi feito, não duvido, *sem ela*; ela não foi senão um procedimento violento e rápido com a ajuda do qual *adaptou-se o estado político ao estado social, os fatos às ideias e as leis aos costume*[121]. (Id., 2004: 28).

Associando a ascensão do terceiro estado e a democracia, que lutava então para converter-se em um princípio organizado de direito, Tocqueville parte de princípios muito semelhantes a Guizot. A Revolução não é um evento puramente francês, mas a resolução de um princípio comum à grande revolução europeia.

Contudo, a distinção fundamental entre a análise de Guizot e Tocqueville difere na perspectiva de futuro aberta por essa grande revolução europeia. Ora, se para o primeiro o regime representativo é apresentado como o resultado moderno de um processo de *longe durée* que caracteriza o traço principal da história política europeia, o segundo apresenta essa mesma cadeia de eventos como uma tendência inconclusa e aberta para o futuro. Ao assumir o conceito de democracia como um processo que não se reduz à sua concepção de forma de governo – necessariamente negativa para o liberalismo político de então -, Tocqueville descreve um processo muito mais amplo e que não se encerra na identificação entre a ascensão de uma classe e as condições políticas adequadas a ela. O contato com a experiência americana mostra a Tocqueville que a democratização não é apenas a ascensão política, cultural e econômica de uma classe, mas uma tendência inerente ao desenvolvimento

[121] La révolution a crée une multitude de choses accessoires et secondaires, mais ele n'a fait que développer le germe de choses principales; celles-là existaient avant ele. Elle a reglé, coordonné et legalisé les effet d'une grande cause, plutôt qu'elle n'a été cette cause ele-même. Em France les conditions étaient plus égales qu'aill'urs; la Révolution a augmenté l'égalité des conditions et introduit dans les lois la dotrine de l'égalité. Chez les Français le pouvoir central s'était déjà emparé, plus 'quen aucun pays du monde, de l'administration locale. La Révolution a rendu ce pouvoir plus habile, plus fort, plus entreprenant. Les Français avaient concu avant et plus clairement que tous l'idée démocratique de la liberte; la Révolution a donné à la nation ele-même, sinon enconre tout ela realité, du moins toute l'apparence du souverain pouvoir. Tout ce que la Révolution a fait se fut fait, je n'em doute pas, sans ele; ele n'a été qu'um procédé violent et rapide à l'aide duquel on a adapte l'état politique à létat social, les faits aux idées et les lois aux murs.

histórico do ocidente aberta com a vitória do primado da igualdade. Lamberti nos explica brilhantemente que, enquanto Guizot associou o progresso da civilização ao crescimento e depois à dominação das classes médias "Tocqueville, ao contrario, pensa que as mentalidades e as paixões dessas classes, que lhes liga principalmente aos negócios privados, arriscam desviar as sociedades democráticas das grandes inovações intelectuais ou morais e mesmo do progresso social" (LAMBERTI, 1983: 196).

Seu próprio caráter histórico transforma a democracia em um *processo* muito mais do que uma *forma*. A dinâmica inerente ao progresso civilizatório inaugurada com o primado da igualdade não está fechada à decadência e, portanto, exige o esforço continuo do exercício da liberdade política. Mesmo diagnosticando que o estado social democrático tornará as revoluções mais raras, Tocqueville não afasta o risco permanente da democracia; estagnação e decadência são uma possibilidade inerente a qualquer dinâmica histórica. "Porque a civilização romana morreu após a invasão dos bárbaros, somos inclinados talvez a acreditar que a civilização não poderá morrer novamente. Se as luzes que nos esclarecem não se expandirem, elas se obscurecerão pouco a pouco" (TOCQUEVILLE, 2011, II: 267). A própria ideia de expansão que implica a concepção de democracia em Tocqueville pode ser ressaltada como um ponto de desacordo fundamental com o pensamento guizotiano: para este, mesmo que as luzes pudessem ser expandidas e um maior número de pessoas fosse incluído nos critérios da soberania da razão, o principio distintivo da razão pública continuava sendo o instrumento por excelência para designar os critérios de participação, instaurando assim, uma barreira perpétua à igualdade.

Outro ponto fundamental da comparação entre a obra de Guizot e Tocqueville é a compreensão da relação entre igualdade e centralização. Guizot ressalta na *Historia da Civilização na Europa* que a diferença fundamental entre o modelo político inglês e francês reside na capacidade do primeiro em fazer conviver um sistema administrativo centralizado e a preservação das liberdades locais. Esta convivência reside na interação entre monarquia, aristocracia e povo estabelecida nas garantias constitucionais inglesas. Enquanto a França não fora capaz de produzir um sistema institucional no qual esses três elementos convivessem, a Inglaterra, ao contrário, produziu um sistema original, no qual o equilíbrio entre a aristocracia e a coroa resultava na garantia das liberdades políticas. Na esteira de Guizot, Tocqueville procurará demonstrar, no livro II de *O Antigo Regime e a Revolução*, que o empobrecimento da aristocracia com o fim do sistema feudal resultou em dois padrões distintos de desenvolvimento social. No caso Inglês, a nobreza manteve seu poder local de forma sólida e, ao mesmo tempo em que a distinção social com relação à burguesia diminui (Tocqueville

lembra mesmo que, muito antes que a França, a Inglaterra havia diminuído o preconceito social em torno do casamento entre nobreza e burguesia), ela se fortalece como ponto de equilíbrio ao poder monárquico. Já na França, ao contrário, a nobreza passa a circular cada vez mais em torno da corte e, como consequência disso, enfraquece sua capacidade de comandar as forças locais em contraposição ao poder absoluto; ao mesmo tempo, a distinção social entre nobreza e burguesia, que não corresponde mais à distância econômica entre as classes, contribui para a dificuldade de incorporação das classes economicamente ascendentes ao sistema político. O resultado desse processo, dirá Tocqueville, é a demora para o surgimento de uma *identidade cidadã* no povo francês: a longa permanência de uma sociedade em que a disputa entre as classes não consegue dar lugar a uma identificação para além dessa divisão impede o surgimento de uma concepção de interesse geral da sociedade francesa.

> Nossos pais não tinham a palavra *individualismo*, que forjamos para nosso uso, porque no tempo deles de fato não havia indivíduo que não pertencesse a um grupo e que pudesse se considerar absolutamente só; mas cada um dos mil pequenos grupos de que a sociedade francesa se compunha só pensava em si mesmo. Era, se posso expressar-me assim, uma espécie de individualismo coletivo, que preparava as almas para o verdadeiro individualismo que conhecemos hoje (TOCQUEVILLE, 2009: 107).

A relação entre integração de classes e centralização que encontramos no fundo de ambas as interpretações ajuda-nos a lançar luz sobre a perspectiva da democracia moderna de Tocqueville. O modelo inglês, no qual centralização, integração das classes e liberdade política convivem, parece o mais adequado à visão da democracia que Tocqueville encontrará na América. Nela, a exigência de um espaço público democrático sempre ativo aparece como o melhor antidoto para centralização excessiva que pode prejudicar o exercício da liberdade política.

A questão da relação entre centralização e modernidade política nos remete novamente ao debate político da Restauração, especialmente no que toca à intervenção dos doutrinários. Insistimos anteriormente que a relação entre centralização e modernidade na obra de Guizot não implica em uma defesa autoritária do Estado. Muito pelo contrário, o Estado encontra sua legitimidade na constituição de um espaço de garantias no qual o indivíduo reina absoluto. O Estado, "como representante da sociedade, sua força pode ser imensa, maior do que jamais foi: como um ser especial e isolado, ela é quase nula" (GUIZOT Apud ROSANVALLON, 1985: 53). Assim Guizot define o *poder social*: ele parte da sociedade, através do mecanismo do sistema representativo, o que lhe confere uma força e uma extensão incomparáveis a

qualquer exercício ilegítimo e despótico do poder. Esse *poder social*, evidentemente, pressupõe que cada sociedade contenha um número de "superioridades naturais" que são de fato os meios de governo. Nas palavras de Aurelian Craiutu, "Em cada departamento, cidade ou vila, argumenta Guizot, existem indivíduos que formam uma parte essencial do 'verdadeiro governo da sociedade'" (CRAIUTU, 1999: 481). A pressuposição do equilíbrio entre poder social, regime representativo e governo da razão encontra-se no fundo de todo o pensamento do liberalismo doutrinário.

> Segundo os princípios de nosso governo, que são aqueles da *razão*, uma contribuição mais elevada não confere, por ela mesma, nenhuma preeminência pessoal, nenhum privilégio, mas ela é exigida para certas conexões como uma garantia necessária da independência e das luzes. (...) A pressuposição da *capacidade*, se está ligada a uma certa contribuição, todos os que se adequam a ela são igualmente capazes. A lei política não é atribuidora de capacidades, mas somente excludente da incapacidade. Essas são nossas garantias inexpugnáveis *contra a oligarquia e contra a democracia*[122] (ROYER-COLLARD Apud BARANTE, T. I, 1861: 410).

O espaço da representação, portanto, não se confunde com o critério oligárquico da identidade entre participação e riqueza e nem com o critério universal da soberania do povo. O mecanismo de exclusão, segundo Royer-Collard, obedece fundamentalmente à ambição de uma seleção qualitativa da participação: o poder que se encontra na sociedade deve, ainda assim, ser provido de mecanismos que selecionem nessa mesma sociedade aqueles que melhor se adequem ao critério da razão.

Royer-Collard também antecipa alguns anos um dos topos centrais da obra de Tocqueville: a conexão entre a centralização administrativa, o individualismo e uma nova forma de despotismo. Também encontramos em sua obra a preocupação com o processo de nivelamento de condições e o desaparecimento dos corpos intermediários que, ao mesmo tempo em que alimenta o individualismo, nutre uma nova forma de concentração de poder. "Vimos a velha sociedade perecer, e com ela um conjunto de instituições domésticas e de magistraturas independentes que ela portava em seu seio, pilares poderosos de direitos privados, verdadeiras republicas nas monarquias", e completa, mais adiante, afirmando que

[122] Selon les principes de notre gouvernement, qui sont ceux de la raison, une contribution plus élevée ne confère, par elle-même, aucune préeminence personnelle, aucun privilége, mais elle est exigée pour certaines fonctions comme une garantie nécessaire de l'indépendance et des lumières. (...) La présomption de capacité étant attachée à une certaine contribution, tous ceux qui l'atteignent sont également capables. La loi politique n'est point attributive de la capacité, mais seulement exclusive de l'incapacité. Ce sont là nos garanties inexpugbables et contre l'oligarchie et contre la démocratie.

"nada sobreviveu dela, e nenhuma outra se elevou em seu lugar. A revolução não deixou de pé senão os *indivíduos*. A ditadura que a concluiu terminou também sua obra. *Da sociedade tornada pó saiu a centralização*" (ROYER-COLLARD, 1827: 29-30).

O esforço que Tocqueville realizará no *Antigo Regime e a Revolução* é, justamente, mostrar que, ao contrário da expectativa de Royer-Collard e mais afinado com o argumento de Guizot, a centralização é fruto de um processo de *longe durée* ou, em suas próprias palavras, de como uma revolução administrativa operada no Antigo Regime precedeu e deu sentido ao resultado da revolução política. Contudo, a interpretação do papel da nobreza feudal nesse processo opõe os dois e aproxima Tocqueville de Royer-Collard. Como vimos, Guizot afirma nunca ter existido uma verdadeira aliança entre liberdade e ordem política durante o período feudal, associando feudalismo e desordem fragmentadora; o surgimento do Estado moderno coincide justamente com a ascensão da burguesia e com o fortalecimento das monarquias nacionais. Tocqueville, ao contrário, interpreta o governo local e sua relação paternalista com os cidadãos submetidos ao seu domínio como um foco de resistência à expansão da ação política de uma coroa fortalecida[123]. Nesse ponto, portanto, aproxima-se consideravelmente de Royer-Collard, que descreve o fim dos corpos intermediários como condição fundamental para a possibilidade de um novo tipo de concentração do poder no seio de uma sociedade organizada pela igualdade civil e pela liberdade política. "Porque as instituições desabaram é que temos a centralização" (ROYER-COLLARD, 1861, T.II: 226). Essa associação não passou despercebida a um de seus contemporâneos. Charles de Rémusat, em seu artigo "L'esprit de réaction: Royer-Collard et Tocqueville", escreve que:

> Ele [R.-Collard] via como um dos grandes vícios da sociedade francesa, ao menos um dos principais obstáculos que ela oferecia ao estabelecimento de um governo livre e estável, o nivelamento social que deu origem à centralização. Parecia-lhe que a democracia civil seria própria para o exercício do despotismo. Essa característica saliente de nossa organização social foi observada e julgada há tempos, e por ninguém foi descrita com mais severidade e vivacidade do que por Royer-Collard. Ninguém deplorou mais essa uniformidade administrativa que assimila o país político a uma planície nua(...) sobre a qual a força organizada do governo manobra como uma guarnição em uma esplanada. (...) Tocqueville esforçou-se por descobrir

[123] Chamam atenção para essa diferença essencial entre a obra de Tocqueville e Guizot tanto François Furet, no capítulo intitulado "Tocqueville e o problema da Revolução Francesa", em seu clássico *Pensar a Revolução Francesa*, quanto Luis del Corral, em sua obra *El Pensamiento Politico de Tocqueville* (referências na bibliografia). Porém, nenhum dos dois autores, em que pese a importância central de suas contribuições, chama a atenção para a conexão de Tocqueville e Royer-Collard quanto a esse tema.

> por sua própria conta aquilo que havia sido encontrado antes dele[124] (RÉMUSAT, 1861: 804).

Temos insistido na distinção fundamental entre os dois tipos de democracia na obra de Tocqueville. A democracia, entendida como o desenvolvimento de um determinado estado social, distingue-se consideravelmente de sua definição enquanto forma de governo, fundamentalmente associada, após a Revolução, com o primado da soberania do povo. A dificuldade fundamental colocada pela inovação conceitual de Tocqueville no contexto do pensamento político do liberalismo da Restauração está na dissociação entre o reconhecimento do processo de nivelamento das condições sociais e políticas e a associação persistente entre a palavra democracia e a soberania do povo. Dito de outro modo, podemos encontrar na obra de seus contemporâneos várias passagens nas quais o diagnóstico sobre o advento de um novo tipo de sociedade coincide com o que Tocqueville afirma ser o estado social democrático; porém, ao mesmo tempo, permanece viva a associação negativa entre democracia e governo popular, risco constante à constituição de um governo representativo e à liberdade política.

Tal dificuldade fundamental aparece especialmente no desenvolvimento da obra de Guizot. Não é raro encontrarmos em seu trabalho referências ao processo de nivelamento de condições associado ao tema da centralização. "As grandes diversidades se enfraquecem; as idéias, os sentimentos, os interesses comuns, se espalham e se fortificam. (...)Assim, de uma parte, muito mais existências individuais tem importância e força; de outra parte, todas as existências são estreitamente enlaçadas, ressoam umas nas outras" (GUIZOT, 1850: 228). O argumento aponta sempre para o fato de que, na modernidade, o poder legítimo precisa deitar raízes na sociedade; ao mesmo tempo, contudo, é essa nova mecânica da legitimidade, sustentada pela liberdade pública e pelo regime representativo, que permite a criação de uma *força pública* imensa, diante das forças individuais enfraquecidas. A questão colocada por Guizot é a seguinte: como constituir uma ordem legal partindo do reconhecimento inevitável

[124] IL voyai sinon le plus grand vice de la société française, au moins l'um des principaux obstacles qu'elle offrit à l'établissement d'um gouvernement libre et stable, dans ce nivellement social qui a enfanté la centralisation. Il lui araissait que de ce côté la démocratie civile n'était propre qu'à exercer le depotisme. Ce caractere saillant de notre organisation sociale avait été observe et jugé il y a longtemps, et par personne il n'a été décrit avec plus de vivacité et de séverité que par Royer-Collard. Nul n'a plus deplore cette uniformité administrative qui assimile le pays politique à une plaine nue (...) sur laquelle la force oganisée du gouvernement manuvre comme une garnison sur une esplanade. (...) Tocqueville prenait la peine de découvrir pour son compte ce qu'on avait trouvé avant lui".

da liberdade pública, que pode mesmo conduzir à guerra civil. "Passemos do estabelecimento da liberdade ao do poder. Sua obrigação é imensa; várias forças são indispensáveis para cumpri-la; ele deve encontra-las nas instituições, nas leis, nas disposições da sociedade a seu respeito" (Id., 1821: 13).

Contudo, a resistência de Guizot à democracia, vinculada sempre ao problema da soberania do povo, refere-se às implicações de seus aspectos políticos. Guizot insiste que há uma vinculação essencial entre soberania do povo e tirania, na medida em que a primeira, conforme mostrou o modelo revolucionário, pode suprimir até mesmo os direitos da liberdade (Id., 1985: 372). Após a vitória da Revolução de 1848, que colocaria fim à vida política de Guizot, ele aprofunda a associação entre democracia e anarquia política. Tanto em suas memórias de 48 quanto em "A Democracia na França" (*De la Démocratie en France*), Guizot descreverá, ao modo dos realistas quando da ascensão dos liberais ao poder, o avanço da democracia como a lenta e perigosa penetração dos republicanos radicais, sustentado pela mobilização das massas populares, na opinião pública e nas posições de representação. Sob a justificativa da criação de uma *República democrática e social*, a motivação fundamental da revolução de 48 era a tomada da riqueza material impulsionada pelo longo período de paz e liberdade que se instalara na França após a constituição da monarquia parlamentar (Id., 1850: 123-4). A democracia, portanto, está associada a um elemento que, originado durante os primeiros anos da Revolução de 89 e constantemente associado ao republicanismo radical, permaneceu sufocado para eclodir novamente na Revolução de 48: o despotismo revolucionário.

> Em sua constituição eu reencontro o despotismo revolucionário. Nenhum poder distinto e forte o suficiente para se controlar e se reter reciprocamente. Nenhuma resistência sólida ao abrigo da qual os direitos e os interesses diversos possam se estabelecer. Nenhuma organização de garantias, nenhum balanço de forças no centro do Estado e no topo do governo. Nada além de um motor e suas engrenagens, um mestre e seus agentes. Por toda parte as liberdades individuais dos cidadãos estão sós diante da presença da vontade única da maioria numérica da nação. Por toda parte o principio do despotismo em face do direito de insurreição[125] (Id., 1849: 43-4).

[125] Dans as constitution je retrouve le despotisme révolutionnaire. Point de pouvoirs assez distincts et assez forts pour eux-mêmes pour se contrôler et se contenir réciproquement. Point de solides remparts à l'abri desquels les droits et les intérêts divers se puissent établir. Nulle organisation de garanties, nul contre-poids de forces au centre de l'Etat et au sommet du gouvernement. Rien qu'un moteur et des rouages, um maître et des agentes. Partout les libertés individuelles des citoyens seuls em présence de la volonté unique de la majorité numérique de la nation. Partout le príncipe de despotisme em face du droit de l'insurrection.

Guizot descreve o republicanismo de 48 da mesma forma que Staël, Constant e os republicanos moderados de 94 descreviam o jacobinismo: alimentado pela idolatria política, pela suspensão das garantias constitucionais, pela centralização do poder e pela tirania da maioria, o radicalismo republicano coloca em risco as conquistas da liberdade e do direito advindas da "boa" revolução. Na Revolução de 1848 esse germe de desordem se escondia por trás da palavra democracia. "É o caos de nossas idéias e de nossos costumes políticos, esse caos que se esconde tanto sob a palavra democracia, quanto sobre a palavra igualdade ou povo, que lhe abre todas as portas e abate diante de si todas as resistências da sociedade" (Id., 1849: 65).

De maneira diferente de Guizot, a obra de Royer-Collard apresenta-se de maneira mais dúbia quanto à sua avaliação sobre a democracia, algumas vezes deixando de interpretá-la apenas como a forma de governo da soberania do povo e descrevê-la, de forma muito semelhante a Tocqueville, como um processo de expansão da igualdade, como atesta o célebre discurso de 1816 sobre a liberdade de imprensa. "Por minha parte, *tomando a democracia numa acepção puramente política*, como oposta ou somente comparada à aristocracia, acredito que a democracia brota com plena força na França"; e, após reconhecer essa distinção entre os estados sociais democrático e aristocrático, Royer-Collard vincula a democracia com a ascensão das classes médias. "É preciso aceitar este estado ou destruí-lo, e para destruí-lo é preciso destituir, empobrecer e embrutecer as classes médias. *A aristocracia e a democracia não são mais doutrinas vãs, livres para nossas disputas*" (ROYER-COLLARD, 1949: 43-4). Contudo, os discursos de Royer-Collard são pontuados por uma série de descrições da democracia como um risco constante à estabilidade institucional do governo representativo[126]. O processo de nivelamento das condições, assim como o fortalecimento da opinião pública como o espaço por excelência da liberdade, pode degenerar constantemente no que ele chama de "democracia destrutiva" (ROYER-COLLARD Apud BARANTE, 1861, T.I: 277). O esforço de Royer-Collard em conciliar democracia e liberdade, na manutenção da ordem social constitucional, leva-o a reavaliar a primeira, sem, contudo, deixar de ressaltar seu potencial de dissolução do equilíbrio de poderes do sistema representativo.

[126] É importante lembrarmos que uma dificuldade fundamental no estudo do pensamento de Royer-Collard reside no fato de que sua obra consiste basicamente em algumas coletâneas de discursos feitas especialmente por seu contemporâneo Prosper de Barante, reunidos nos dois volumes de *La vie politique de M. Royer-Collard*, publicados em 1861.

Buscando encontrar uma difícil síntese entre as diversas e aparentemente contraditórias interpretações sobre a democracia na obra de Royer-Collard, podemos dizer que ele a identifica como o surgimento do primado da igualdade de direitos. "Através de diversas infelicidades, a *igualdade de direitos* (este é o *verdadeiro nome da democracia*, e eu o aceito) prevaleceu; reconhecida, consagrada, garantida pela Carta, ela é hoje em dia a *forma universal da sociedade*, e assim é a democracia em toda parte. *Ela não tem mais conquistas a fazer*" (ROYER-COLLARD, Apud BARANTE, 1861, T.II: 137). A democracia é, portanto, o que surge da solução da sociedade aristocrática. Contudo, longe de descrevê-la como um processo de em expansão, Royer-Collard acredita ser ela uma forma de governo concluída e realizada na Carta, que consagra a igualdade legal de todos os homens. Para além de todas as semelhanças entre o diagnóstico da origem e dos riscos da democracia que encontramos em Royer-Collard e Tocqueville, o contato com a experiência fundadora da república americana leva o segundo a avaliar o fenômeno democrático a partir de critérios para além dos que seus contemporâneos alcançaram. A democracia em Tocqueville pode ser entendida muito mais como um *processo* do que como a conquista de uma *forma de governo*, e possivelmente é nessa distinção que reside a capacidade inicial de Tocqueville em formular o problema democrático para além das limitações impostas pela soberania do povo nos termos do liberalismo francês, superando a ambiguidade dos doutrinários e produzindo uma interpretação de síntese do problema democrático. A experiência relatada por Tocqueville em a *Democracia na América* revela a necessidade fundamental de preservar a autonomia local diante da pressão do poder central, equilíbrio que não está simplesmente garantido pela conclusão constitucional de um sistema representativo. Nesse sentido, o modelo do federalismo americano oferece um exemplo de ensaio político mais adequado à democracia do que a constituição parlamentar inglesa, preferida tradicionalmente pelo liberalismo, pois nele encontramos um caso exemplar da disputa entre o poder local e o poder central que não se limita à representação, mas se nutre da própria mecânica de criação de instrumentos de autogoverno[127]. Essas e outras questões fazem da obra de Tocqueville uma síntese notável da tradição liberal francesa, associando as questões em torno da nova sociedade que surge da

[127] No segundo capítulo de sua obra *Tocqueville*, intitulado "The Great Debate of the 1820s" Larry Siedentop se detém sobre as diferenças entre os casos do parlamento inglês e o do federalismo americano como modelos para o liberalismo francês. Sidentorp mostra como, com a consolidação do governo constitucional na França, o federalismo começa a aparecer como um modelo possível para o aperfeiçoamento das instituições representativas (referência na bibliografia).

ruptura com a velha ordem aristocrática e os problemas institucionais colocados pela cultura do liberalismo político.

10.2 **Tocqueville e o Estado Social Democrático: Síntese e Expansão da Imaginação Liberal**

Procuramos explorar na sessão anterior como a Revolução coloca o problema da democracia em termos dificilmente conciliáveis. Se o liberalismo francês reconhece a tendência inexorável ao nivelamento de condições, ao mesmo tempo, ele sustenta-se na refutação constante a qualquer ideia de soberania do povo. Mencionamos também como a experiência de Tocqueville com o Novo Mundo ofereceu-lhe um modelo de democracia que superava os "defeitos de fundação" encontrados nas recentes experiências políticas da Europa[128]. Tocqueville reconhece, no *Avertissement* da edição de 1848 da *Democracia na América*, que a ausência de uma estrutura política prévia à fundação da república americana evitou que a natureza democrática da fundação de um novo regime resultasse em graves conflitos civis e em anarquia. Assim, a república americana se notabilizou por não ser "perturbadora, mas conservadora de todos os direitos" (TOCQUEVILLE, 1986a: 35). A igualdade de condições, enquanto *fato gerador* tanto da ordem social quanto da ordem política, faz da sociedade americana um caso especial: ela não se constitui sobre os escombros de uma ordem que ainda possui resquícios e resistências.

Tocqueville descreve a expansão da igualdade como a tendência à "civilização" e à "estabilização" da sociedade europeia (Id. 1986a: 38). O crescimento da influência do clero sobre a diluída sociedade medieval; a superação dos conflitos locais pela unificação dos grandes reinos; o protestantismo; a maior divisão das terras nas mãos de outros homens que não os aristocratas; a expansão da indústria e do comércio, etc; tudo isso contribuíu para o desenvolvimento gradual da igualdade de condições, que Tocqueville classifica como "universal, durável e que escapa cada dia do poder humano; todos os eventos, como todos os

[128] Sobre o problema da fundação de uma nova república e as diferenças entre o caso francês e americano, com especial atenção à análise de Tocqueville, ver a já clássica obra de Hannah Arendt, *Da Revolução* (referência na bibliografia).

homens, servem a seu desenvolvimento" (Id., 1986a: 41). A imagem da providência, que dá sentido ao desenvolvimento do processo, exerce um papel fundamental na argumentação: ela serve para demonstrar que o progresso da igualdade não é fruto dos "esforços de uma geração", e que essa "revolução irresistível" já caminha através de vários séculos, superando diversos obstáculos contingentes (Id., 1986a: 41-2). Tocqueville busca afastar, assim, duas possibilidades interpretativas. Por um lado, aquela que afirma a possibilidade de deter o progresso da igualdade destruindo os germes da Revolução, tal como acreditavam alguns dos contrarrevolucionários como Joseph de Maistre, que insistia na possibilidade de colocar em marcha "o contrário da revolução" para interrompê-la. Por outro, aquela que enfatizava o caráter inovador da Revolução de 1789: ela é menos um processo de ruptura e mais um desdobramento da tendência diagnosticada na história da civilização europeia.

A equação conceitual que podemos derivar do argumento inicial de Tocqueville se resume da seguinte forma: o progresso da civilização tende à igualdade, que chamamos democracia; contudo, o avanço desse novo estado social encontra-se diante de uma velha ordem que se lhe resiste, impondo valores, costumes e privilégios que não são facilmente destruídos. Esse desencontro conflituoso de estados sociais é a verdadeira causa do processo revolucionário que eclode em 1789 e permanece durante o período da Restauração no qual Tocqueville atua e escreve. E é justamente a dificuldade imposta por esse conflito que, segundo Tocqueville, leva seus contemporâneos à confusão conceitual fundamental quanto à natureza do problema democrático. "Animados pelo calor da luta, colocados além dos limites naturais de suas opiniões pelas opiniões e excessos de seus adversários, cada um perde de vista *o objeto mesmo* de suas inquietações e sustenta *uma linguagem que responde mal a seus verdadeiros sentimentos e a seus instintos secretos* (Id., 1986a: 48). Ora, o problema da democracia está mal equacionado quando colocado nos limites do conflito político revolucionário que perpassa a França. Sua natureza só se torna bem observada quando distinguimos as duas acepções fundamentais da democracia e isolamos a segunda – aquela que versa sobre o progresso do estado social democrático – e observamo-na a partir de sua melhor expressão: a fundação da república americana.

Com a distinção entre democracia como forma de governo e estado social democrático Tocqueville oferece uma solução para uma questão que, como procuramos demonstrar, se estabelece como o centro da questão da legitimidade do político no liberalismo francês. Tocqueville reconhece, reiterando o *topos* da inevitabilidade da igualdade, que a França alcançará as mesmas condições sociais que a América. Contudo, não é possível derivar de um estado social semelhante as mesmas consequências políticas. "Estou longe de crer que eles [os

americanos] tenham encontrado a única forma de governo que a democracia pode constituir; mas é suficiente que nos dois países a *causa geradora* das leis e dos costumes seja a mesma, para que tenhamos interesse em saber o que ela produziu em cada um deles" (Id., 1986a: 50-1). A *causa geradora*, o avanço da igualdade, imprime o caráter geral da ordem política. Dito de outro modo, a origem da legitimidade política se encontra na dimensão da sociedade, é ela que condiciona as formas jurídicas e a cultura política que dá ordem à vida social. Contudo, Tocqueville não se limita a reproduzir esse *topos* liberal que encontramos, de alguma forma, pelo menos desde Montesquieu e que encontra seu desenvolvimento político normativo mais característico no pensamento de Constant. Se a legitimidade do político se encontra no social, esta pode manifestar-se em uma variedade de formas políticas mais ou menos condizentes com o caráter democrático do estado social. A pura e simples existência de instrumentos que garantam a legitimidade democrática de um governo não significa necessariamente que a democracia se realize de forma substantiva, enquanto caracterizada por um determinado estado social. Essa questão ficará muito clara mais adiante, na argumentação tocquevilliana sobre os riscos de um despotismo democrático no qual a cidadania ativa da sociedade se dissolver por trás do simples exercício mecânico e individualista do regime representativo.

A lição de Guizot repercute constantemente na obra de Tocqueville: a um estado social corresponde um determinado poder social. No caso da democracia vista em seu estado puro, a república americana, é o poder da "individualidade comunal" que condiciona toda a estrutura política da nação. Assim, o primado do social, realizado no estado social democrático, se encontra com um poder social organizado de cima para baixo: o caráter democrático da América é atestado pelo seu federalismo, através do qual a independência das colônias precede a existência de um poder central. "No seio da comuna vemos reinar a vida política real, ativa, toda democrática e republicana. As colônias reconheciam ainda a supremacia da metrópole; é a monarquia que é a lei do Estado, mas a republica já vivia nas comunas" (Id., 1986a: 87). A união entre o estado social democrático e o poder social exercido pelo governo comunal determina a forma republicana da democracia americana. Essa é a razão fundamental de encontramos na América o modelo por excelência do desenvolvimento da democracia; nela, o estado social democrático encontra uma forma política adequada à sua realização, longe da possibilidade de resistência imposta pelos elementos sobreviventes da antiga ordem hierárquica dissolvente que encontramos na Europa. Como nos mostra Pierre Manent, a democracia não é a simples predominância do social sobre o político, mas antes a realização efetiva dessa dualidade na realidade histórica (MANENT, 1993: 48).

A distinção entre a democracia como forma de governo e o estado social democrático fica mais evidente quando Tocqueville discute o problema da soberania do povo na América. O equivoco dos defensores da soberania popular e da idéia de vontade nacional está em acreditar que "do fato da obediência nasce o direito do comando" (TOCQUEVILLE, 1986a: 106), ou seja, em interpretar a soberania como um mecanismo de delegação absoluta de um direito de exercício do poder por aqueles que são sujeitos da legitimidade política. A democracia, como temos insistido, é menos uma forma é muito mais um processo para Tocqueville. A questão da soberania popular se realiza verdadeiramente na relação aberta de exercício da soberania pelo poder comunal. O que ele chama de "o dogma da soberania do povo" na América versa muito menos sobre a constituição de uma autoridade legítima e muito mais sobre a relação descentralizada de exercício da cidadania. Se na França o princípio da soberania do povo conduziu à constituição de uma autoridade cuja força tornou-se excessiva e ameaçadora para a liberdade, na América a soberania serve como um instrumento para diminuir a ação da autoridade. É por isso que o mesmo principio da soberania popular exerceu um efeito tão díspar entre as duas partes do Atlântico.

> Existem dois meios de diminuir a força da autoridade em uma nação. O primeiro é enfraquecendo o poder em seu princípio mesmo, dotando a sociedade do direito ou da faculdade de se defender em certos casos: enfraquecer a autoridade desta maneira, é o que se chama na Europa de fundar a liberdade. Há um segundo meio de diminuir a ação da autoridade: esse não consiste em retirar da sociedade alguns de seus direitos, de paralisar seus esforços, mas de dividir o uso dessas forças em várias mãos. (...) Encontramos povos nos quais esta divisão dos poderes sociais pode conduzir à anarquia; por si mesma, todavia, ela não é anárquica. Ao repartir a autoridade tornamos, é verdade, sua ação menos irresistível e menos perigosa, mas não a destruímos[129] (Id., 1986a: 127).

Ora, na medida em que a soberania popular é entendida na França como a concentração do poder, conduzindo ao risco iminente de tornar-se este arbitrário, a obra da liberdade consiste em criar garantias para a limitação de seu exercício. Na América, ao contrário, dado que a soberania é entendida como o exercício ativo e descentralizado do

[129] Il y a deux moyens de diminuer la force de l'autorité chez une nation. Le premier est d'affaiblir le pouvoir dans son príncipe même, em ôtant à la société le droit ou la faculté de se défendre em certains cas: affaiblir l'autorité de cette manière, c'est em general ce qu'on apele em Europe fonder la liberte. Il est um second moyen de diminuer l'action de l'autorité: celui-ci ne consiste pas à dépouiller la société de quelques'uns de ses droits, ou paralyser ses efforts, mais à diviser l'usage de ses forces entre pluisieurs mains. (...) Il se reencontre des peuples que cette division des pouvoirs sociaux peut encore mener à l'anarchie; par ele-même, cependant, ele n'est point anarchique. Em partageant ainsi l'autorité, on rend, il est vrai, son action moins irrésistible et moins dangereuse, mais on ne la détruit point.

poder, a obra da liberdade consiste na manutenção efetiva desse espaço de deliberação entre o social e o político.

Tocqueville distinguirá, contudo, dois tipos de soberania que se encontram nos Estados Unidos. O primeiro tipo e o mais "natural" é a soberania descentralizada dos estados; enquanto o segundo, "obra artificial" criada a partir da unidade dos primeiros, é a soberania da União. O esforço para consolidar a segunda, nota ele, criou alguns momentos de risco para a liberdade dos estados; a criação da suprema corte, por exemplo, é apontada por ele como um dos mecanismos criados para arbitrar o conflito entre as duas soberanias que está substantivamente ligado à soberania da União. Porém, os costumes arraigados no governo local têm impedido na América que a magistratura, através dessa "arbitragem de soberanias", enfraqueça a importância do governo local (Id., 1986a: 225). O que está em jogo no argumento de Tocqueville, contudo, é menos a análise que ele faz da relação entre instituições federais e estaduais na América e mais a justificativa na qual se baseia a legitimidade desses poderes. A soberania da União é uma soberania de "segunda classe", ela é resultado da criação de um mecanismo do governo federativo. A soberania originária, aquela que distingue efetivamente a organização do poder social na América, é caracterizada por ele como a organização de um poder local, tradicional, longamente arraigado nos costumes políticos de uma nação. "A soberania dos Estados se apoia sobre as lembranças, sobre os hábitos, sobre os preconceitos locais, sobre o egoísmo de provincia e de família; em uma palavra, sobre todas as coisas que tornam o instinto da pátria tão poderoso no coração do homem. Como duvidar de suas vantagens?" (Id., 1986a: 257).

Ora, o argumento tocquevilliano toca aqui em alguns temas centrais para o conservadorismo tradicionalista. A concepção de uma ordem social na qual o direito se sustenta pela força dos costumes e das tradições, na qual a história, entendida como sedimentação desse passado que se torna medida de regra, supera a força normativa do indivíduo/cidadão, coincide com a visão burkeana da legitimidade da ordem política inglesa que, por sua vez, é recepcionada durante a revolução pelo pensamento contrarrevolucionário. Lucian Jaume (JAUME, 2008: 152-4) chega mesmo a notar que, na primeira parte do primeiro livro da *Democracia na América*, exatamente o trecho no qual Tocqueville discute o problema da soberania e a constituição de uma autoridade legítima nos Estados Unidos, encontramos três vezes o conceito de *principio gerador* para falar da relação entre estado social e forma de governo. O conceito, como bem demonstra Jaume, tem origem na obra *Le Principe Generatéur des Constitutions* de Joseph de Maistre, na qual o autor procura refutar a ideia de que o racionalismo contratualista poderia justificar a formação de uma ordem

política: esta só tem origem legitima na relação historicamente fundada entre uma autoridade legítima e um povo cuja identidade depende dessa autoridade. De Maistre contraporá à abstração metafísica do direito natural o uso da história, chamada por ele de "política experimental" (MAISTRE, 1884, T.I: 267).

Podemos oferecer duas respostas possíveis à aproximação entre o tradicionalismo e o pensamento de Tocqueville. Em primeiro lugar, essa aproximação versa sobre a relação entre estado social democrático e desenvolvimento do poder local. Longe de buscar o argumento tradicionalista para defender uma ordem constituída, Tocqueville, contudo, apela à idéia de um *principio gerador* fundado nos costumes para caracterizar a democracia. Para ele, a experiência política americana constitui, efetivamente, uma "politica experimental". É através da atividade criativa dos homens que, sustentados sobre o princípio da igualdade, foi possível constituir uma sociedade democrática. A relação entre o princípio gerador e o estado social fica então evidente: a força providencial da democracia, unida à experiência de fundação de uma nova ordem política, permitiu o surgimento da república americana. Assim, tendência histórica e oportunidade encontram-se no nascimento da América. Outra aproximação possível refere-se à insistência tocquevilliana – especialmente desenvolvida no segundo volume da *Democracia na América* – no risco que a dissolução dos corpos intermediários oferece à sobrevivência da liberdade política. A existência de um poder local fortalecido poderia servir de contrapeso à concentração do poder central e seus possíveis desvios despóticos, funcionando como um equivalente funcional dos corpos intermediários cujos privilégios garantiam sua relativa independência com relação ao poder real.

> Exprimo aqui um pensamento que lembrará o que disse em outra parte sobre as liberdades comunais: não existe país onde as associações sejam mais necessárias para impedir o despotismo dos partidos ou o arbitrário do príncipe que aqueles onde o estado social é democrático. Nas nações aristocráticas, os corpos secundários formam associações naturais que interrompem o abuso do poder. Nos países onde associações desse tipo não existem, se os particulares não podem criar artificialmente e momentaneamente alguma coisa semelhante, não vejo nenhum tipo de dique para qualquer tipo de tirania, e um grande povo pode ser oprimido impunemente por um punhado de facciosos ou por um homem [130](TOCQUEVILLE, 1986a: 292).

[130] Ici j'exprimerai une pensée qui rappellera ce que j'ai dit autre part à l'occasion des libertés communales: il n'y a pas de pays où les associations soient plus nécessaires, pour empêcher le despotisme des partis ou l'arbitraire du prince, que ceux où l'état social est démocratique. Chez les nations aristocratiques, les corps secondaires forment des associations naturelles qui arrêtent lesa bus de pouvoir. Dans les pays où de pareilles associations n'existent point, si les particuliers ne peuvent créer artificiellement et momentanément quelque chose qui leur ressemble, je n'aperçois plus de digue à aucune sorte de tyrannie, et um grand peuple peut être opprimé impunemente par une poignée de factieux ou par um homme.

A uniformização social produzida pela democracia exige, então, instrumentos que se interponham entre o indivíduo/cidadão e o Estado. Contudo, a diferença central entre estado social democrático e aristocrático impõe uma distinção. Como nos lembra Marcelo Jasmin, o modelo tocquevilliano do estado social aristocrático caracteriza-se "não pela desigualdade tout court, mas pelo seu caráter hierárquico"; e completa, mais adiante, afirmando que "ainda que o conceito queira referir-se à totalidade das sociedade históricas que antecederam à revolução democrática, a noção de desigualdade hierárquica é constituída com base na experiência medieval europeia. A sociedade aristocrática de Tocqueville estrutura-se organicamente pela articulação de corpos coletivos" (JASMIN, 2005: 42). Se no caso do estado social aristocrático é o próprio caráter hierárquico e estruturalmente desigual da sociedade que resulta na existência de corpos intermediários e prerrogativas aristocráticas que possam ser interpretadas como o germe da liberdade política na civilização europeia, na democracia, contudo, a inadmissibilidade de qualquer interferência estrutural no critério da igualdade demanda da República a criação de mecanismos sempre ativos de interferência do indivíduo/cidadão na deliberação do poder, para além do regime representativo. O modelo americano, assim, oferece o melhor exemplo dessas instituições. O autogoverno local está em consonância com o espírito mesmo do estado social democrático: a organização do poder social não se funda em privilégios ou concessões, mas na própria carácteristica descentralizada da formação republicana da América. Assim, o vocabulário tocquevilliano, assimilando conceitos ligados à reação tradicionalista ao direito natural, promove mais uma vez uma transformação conceitual a partir da experiência americana: no estado social democrático, o governo local e os costumes que o sustentam são colocados à serviço da República.

Há, assim, um elemento persistente no pensamento liberal que reaparece nas preocupações de Tocqueville: a oposição entre liberdade e igualdade. A função do autogoverno, bem entendido, é observar a manutenção contínua da participação, da permeabilidade do político pelo social. Contudo, a força niveladora da democracia pode conduzir a um processo devastador de homogeneização da opinião, eliminando de forma legítima o equilíbrio entre forças opostas, preocupação fundamental do constitucionalismo liberal da Restauração, e fortalecendo o despotismo da maioria. "O que eu reprovo mais no governo democrático, da forma como se organizou nos Estados Unidos, não é sua fraqueza, como pretendem na Europa, mas sua força irresistível"; e completa, adiante, "o que me repugna na América não é a extrema liberade que reina, mas a pouca garantia que encontramos contra a tirania" (TOCQUEVILLE, 1986a: 378). A arquitetura institucional do

liberalismo durante a Restauração fundou-se em duas idéias fundamentais: a transação e o garantismo. Como buscamos mostrar na segunda parte deste trabalho, para colocar fim à Revolução, acreditou-se ser preciso, de um lado, produzir mecanismos que fizessem funcionar com alguma harmonia e cooperação elementos da velha ordem e do novo mundo nascido da Revolução e, do outro, garantir constitucionalmente que os princípios de 1789 a serem salvos, a igualdade civil e a liberdade pública, encontrassem sua garantia absoluta em uma constituição entendida como princípio fundador e inquestionável da ordem política. Essa dimensão do liberalismo encontra-se por trás da preocupação tocquevilliana com os riscos do despotismo democrático: a liberdade na América se sustenta nos costumes, e não nas leis (Id., 1986a: 379); não há garantias institucionais suficientemente estáveis para salvaguardar a liberdade contra os assédios possíveis da tirania democrática.

Essa preocupação transforma a percepção da democracia entendida como resultado da transformação do estado social. Se a uniformização dos critérios de distinção social pode levar ao nivelamento autoritário da opinião, a democracia, como tendência histórica, pode caminhar para a dissolução do complexo sistema de equilíbrio institucional no qual se funda a concepção liberal de constituição. Há, portanto, uma oposição fundamental que subjaz ao argumento, um conflito entre liberalismo e democracia inerente à dinâmica da sociedade moderna. "Se um homem sofre uma injustiça nos Estados Unidos a quem quereis que ele se dirija? À opinião pública? É ela que forma a maioria; ao corpo legislativo? Ele representa a maioria e a obedece cegamente; (...) ao judiciário? O judiciário é a maioria revestida de direito de pronunciar julgamentos" (Id., 1986a: 378). Tocqueville dirá adiante que a preservação das garantias na democracia exige que os poderes sejam representantes da maioria sem, contudo, serem escravos de suas paixões. Contudo, a resposta não soluciona o problema essencial colocado pelo conflito entre liberalismo e democracia no pensamento tocquevilliano: se a constituição liberal é pensada como um mecanismo de equilíbrios e garantias, como, em uma sociedade democrática, torna-la infensa à interferência nosciva das paixões? Além disso, se a democracia ativa necessita da existência de um espaço público sempre aberto para colonizar o político pelo social, como tornar a opinião pública "desapaixonada" ou, dito de outro modo, como estabelecer limites legítimos para a ação no espaço público. Para compreendermos essa questão é preciso entender a interpretação de Tocqueville sobre a natureza da opinião pública no estado social democrático.

O tema da opinião pública é não só um dos mais constantes na *Democracia na América*, mas um dos conceitos acessórios mais utilizados para caracterizar o movimento do estado social democrático. Tocqueville afirma que, tanto na América quanto na França, a

opinião pública é o poder dominante. Contudo, na França, ela possui um caráter menos definido, sua influência sobre a formulação das leis é menos perceptível do que na América. E então, ele conclui que, na América, o exercício da opinião procede pelas eleições e pelas manifestações institucionais de autogoverno, enquanto na França, ela procede por meio das revoluções (TOCQUEVILLE, 1986a: 198). Assim, na América a opinião e os costumes democráticos nascem e desenvolvem-se juntos na constituição da República, enquanto na França, o caráter de ruptura que acompanha a conquista da liberdade política resulta em uma crise entre estado social e instituições. Como Tocqueville apontará adiante, o momento em que se atribui direitos políticos a um povo privado deles é sempre um momento de crise (Id., 1986a: 359). Contudo, em ambos os casos, a natureza do poder da opinião, insiste Tocqueville, é sempre republicana: isso faz com que na França o exercício do poder real possa se parecer muito mais com uma república do que na América o poder do presidente possa se parecer com uma monarquia (Id., 1986a: 198).

Lucien Jaume, ao associar o tema da opinião pública com os sentimentos religiosos da sociedade democrática, ressalta algumas das condições sociais que aparecem na obra de Tocqueville para a existência da democracia: "uma imanência-transendência (a opinião coletiva), uma superioridade sentida por todos com humildade, um ardente desejo do indivíduo por ser reconhecido *como estando ao mesmo tempo do lado da verdade e como membro da sociedade*" (JAUME, 2008: 101). Jaume toca aqui em uma questão fundamental: o pertencimento a uma sociedade democrática exige uma relação entre identidade social e reconhecimento contínuo da legitimidade dos mecanismos de funcionamento dessa sociedade. De fato, o *outsider,* o indivíduo que subsite em uma determinada sociedade alimentando o desejo de transformação radical ou mesmo de destruição dos princípios fundamentais de sua organização, não pode ser considerado parte da *ecclesia*; ele permanece a ela, enquanto indivíduo/cidadão, munido de seus direitos fundamentais, mas não reconhece mais no funcionamento do jogo democrático o processo necessário à vida social. O mesmo vale para o indivíduo que, dada à sua condição econômica precária, não pertence à comunidade ativa da opinião pública. Mesmo sendo cidadão por direito, sua participação política efetiva enquanto parte do jogo democrático/institucional (representação e opinião pública) está condicionada a uma incorporação futura à condições econômicas mínimas. Hannah Arendt toca nessa questão ao mencionar a transformação dos *malhereux* em *enragées* durante a Revolução. A incorporação da *questão social* à agenda política da Revolução produz uma transformação considerável no caráter do processo revolucionário: a legitimidade da revolta, garantida pela universalização dos critérios de demanda política criados pelo direito natural implícito à

primeira Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, coloca uma demanda para a Revolução que não pode ser resolvida pelo simples arranjo institucional em jogo na Assembléia Constituinte (ARENDT, 2001: 32-4). Assim, não existe uma identidade necessária entre o individuo/cidadão e a participação na comunidade democrática.

Ora, se a natureza da opinião pública é essencialmente republicana, ou seja, se ela foge à esfera do segredo e da razão de Estado e se exerce em um espaço expandido que articula Estado e sociedade, ela é a dimensão por excelência na qual deve articular-se participação política e motivações individuais. A participação na comunidade política democrática não se limita à mecânica institucional da eleição de representantes – garantida pela condição do indivíduo/cidadão (censitária, capacitária ou mesmo universal masculina, como no caso da América), mas ao exercício contínuo da "vida ativa cidadã". Esta relação fica muito clara quando Tocqueville distingue o patriotismo antigo e moderno.

> Quando os povos são ainda simples em seus costumes e fechados na sua crença; quando a sociedade repousa docemente sobre uma ordem de coisas antiga, na qual a legitimidade não é contestada, vemos reinar o amor instintivo da pátria. Existe um outro mais racional que esse; menos generoso, menos ardente talvez, mas mais fecundo e mais durável; este último nasce das luzes; ele se desenvolve com a ajuda das leis, ele cresce com o exercício dos direitos e termina, de qualquer forma, por se confundir com o interesse pessoal. Um homem compreende a influência que o bem-estar do país tem sobre ele próprio; ele sabe que a lei lhe permite contribuir para esse bem-estar, ele se interesse pela prosperidade de seu país, a princípio como uma coisa que lhe é útil, em seguida como sua própria obra[131] (Id., 1986a: 354).

Aquilo que Tocqueville caracterizará como sendo o "patriotismo instintivo da monarquia" em contraposição ao "patriotismo refletido da república" dá conta de algo mais do que o amor à pátira e descreve a própria natureza do vínculo entre os indivíduos e a comunidade política. Dizer que cada um é parte ativa do governo da sociedade na democracia americana significa dizer que a cidadania ativa produz um vinculo maior do que a identificação passiva com o pertencimento de nascença a uma determinada comunidade. É esse patriotismo refletido que garante a união da força da atividade social com as garantias

[131] Lorsque les peuples sont encore simples dans leurs moerus et fermes dans leur croyance; quando la société repose doucement sur um ordre de choses ancien, dont la légitimité n'est point contestée, n voit régner cet amour instinctif de la patrie. Il em est um autre plus rationnel que celui-là; moins généreux, moins ardente peut-ête, mais plus fécond et plus durable; celui-ci naît des lumières; il se développe à l'aide des lois, il croît avec l'exercice des droits et il finit, em quelque sorte, par se confondre avec l'intérêt personnel. Um homme comprend l'influence qu'a le bien-être du pays sur le sien propre; il sait que la loi lui permet de contribuer à produire ce bien-être, et il s'intéresse à la prospérité de son pays, d'abord comme à une chose qui lui est utile, ensuite comme à son ouvrage.

políticas. Assim, o cálculo da ação social tocquevilliana pressupõe a existência de uma sociedade ativa e sua penetração no âmbito de decisão do político. Contudo, essa equação se realiza de forma mais bem acabada na América por uma característica especial dessa sociedade. O problema da propriedade, colocado como centro da questão social revolucionária na França, está ausente na Revolução Americana. Na América, tendo a maioria um bem particular a defender, todos reconhecem por princípio o direito de propriedade. "No mundo político acontece o mesmo. Na América, o homem do povo concebeu uma alta idéia dos direitos políticos, pois ele tem direitos políticos; ele não viola os dos outros pois ele tem os seus"; e completa, adiante, afirmando que "o governo da democracia faz descer a idéia dos direitos políticos até o meio dos cidadãos, como a divisão de bens coloca a idéia de propriedade em geral ao alcance de todos os homens" (Id., 1986a: 358). O conjunto de interesses que concorre para a "prosperidade geral" da sociedade – que não deve ser entendida, evidentemente, apenas como prosperidade econômica, se bem que esse critério exerça um papel fundamental na hierarquia dos interesses individuais – pressupõe, portanto, a vida ativa que se confunde com o problema da propriedade. Assim, "se no meio dessa confusão universal, não se conseguir ligar a idéia de direitos à de interesse pessoal que se oferece como o único centro imóvel do coração humano, o que vos restará para governar o mundo, senão o medo?" (Id., 1986a: 359).

A vida ativa econômica é parte condicionante da vida ativa social; a vitalidade da comunidade política pressupõe um interesse conjunto no progresso da riqueza dos indivíduos. A perspectiva de uma comunidade política em expansão no tempo – assim como está em expansão a tendência niveladora da democracia – encontra-se com a expectativa da expansão da atividade econômica moderna – o comércio, a indústria, a expansão do cultivo da terra, etc. A atividade social penetra todas as instancias da vida humana na república democrática; ela caracteriza-se pela necessidade de uma opinião ativa e constante sobre os "negócios do Estado" (Id., 1986a: 385). Essa conexão entre motivação individual e "patriotismo" ficará mais bem desenvolvida na célebre idéia de "interesse bem compreendido", desenvolvida por Tocqueville no segundo volume da *Democrácia na América*. Se o direito é a virtude tornada norma, na América a virtude obedece ao critério da utilidade. O efeito da teoria do interesse bem compreendido sobre os costumes políticos leva o cidadão a sacrificar uma parte de seu tempo ao interesse coletivo. O funcionamento dessa sociedade na qual todos reservam uma parte de seu tempo à atividade social resulta em um cálculo geral no qual a vida republicana e o interesse egoísta não se sobrepõem: a dimensão pública não sufoca a vida privada – como na república dos antigos – e o interesse não reduz a vida do indivíduo/cidadão à simples

atividade do voto, criando uma barreira segura à expansão do despotismo democrático. Assim, Tocqueville, com o exemplo da República Americana, oferece um modelo possível para a aparente incoerência entre vida republicana e liberdade moderna apresentada por Constant em sua *Liberdade dos Antigos e dos Modernos*.

> A doutrina do interesse bem compreendido não produz grandes devotamentos; mas ela sugere cada dia pequenos sacrifícios; somente por ela não se fará um homem virtuoso; mas ela forma uma multidão de cidadãos regrados, temperantes, moderados, previdentes, mestres de sí mesmos; e, se ela não conduz diretamente à *virtude da vontade*, ela se aproxima dela sensivelmente por meio dos *costumes*. Se a doutrina do interesse bem entendido vier a dominar inteiramente o mundo moral, as virtudes extraordinárias serão sem dúvidas mais raras. Mas penso também que as depravações grosseiras serão menos comuns (...)Eu não temerei dizer que a doutrina do interesse bem compreendido me parece, de todas as teorias filosóficas, a mais apropriada às necessidades dos homens de nosso tempo, e que vejo nela a mais poderosa garantia que lhes resta contra sí mesmos. É principalmente em direção a elas que o espírito dos moralistas de nossos dias deve voltar-se. Mesmo que eles a julguem imperfeita, sera preciso adotá-la como necessária[132] (Id., 1986b: 175-6).

É curioso notar que Tocqueville associa a doutrina do "interesse bem compreendido" a uma matéria que concerne à investigação dos moralistas: ela é fundamentalmente um princípio, um desidério moral que deve ser reiterado no espaço público para a regulação e o bom funcionamento da relação entre sociedade e poder.

Assim, podemos ver como a idéia do "interesse bem compreendido" redimensiona a relação entre uniformização dos caráteres resultado da democratização e o individualismo moderno, formulando uma "saída republicana" para o conflito entre igualdade e liberdade. Essa "teoria ética da ação política" de Tocqueville parte de um diagnóstico decisivo: a grande transformação do mundo moderno implica no redimensionamento da relação entre indivíduo e sociedade. O diagnóstico, evidentemente, não é uma originalidade tocquevilliana. Ele perpassa todo o espectro da filosofia política dos séculos XVIII e XIX. Contudo, ele rearranja os termos do debate de forma a demonstrar como a república moderna pode encontrar um meio termo entre liberdade individual e vida civil, entre interesse e participação, evitando

---

[132] La doctrine de l'intérêt bien entendu ne produit pas de grands dévouements; mais ele sugere chaque jour de petits sacrifices; à ele seule, ele ne saurait faire um homme vertuex; mais ele forme une multitude de citoyens réglés, tempérants, modérés, prévoyants, maîtres d'eux-mêmes; et, si ele ne conduit pas directemente à la vertu par la volonté, ele em rapproche insensiblement par les habitudes. Si la doctrine de l'intérêt bien entendu venait à dominer entièrement le monde moral, les vertus extraordinaires seraient sans doute plus rares. Mais je pense aussi qu'alors les grossières dépravations seraient moins communes. (...) Je ne craindrait pas de dire que la doctrine de l'interét bien entendu me semble, de toutes les théories philosophiques, la mieux appropriée aux besoins des hommes de notre temps, et que j'y vois la plus puissante garantie que leur reste contre eux-mêmes. C'est donc principalement vers ele que l'esprit des moralistes de nos jours doit se tourner. Alors même qu'ils la jugeraient imparfaite, il faudrait encore l'adopter comme nécessaire.

assim o risco da decadência da liberdade pública. Segundo Tocqueville, é no ponto onde se encontram a liberdade política e a vida civil ativa que a igualdade e a liberdade se confundem (Id., 1986b: 137). O *individualismo*, idéia que expressa um sentimento novo, inerente à modernidade, é fruto da democratização. Ele nasce, segundo Tocqueville, do isolamento dos indivíduos da massa, criando uma "pequena sociedade" e, ao mesmo tempo, abandonando a "grande sociedade" (Id., 1986b: 143).

Essa possibilidade criativa da vida social que emerge do fim da sociedade estruturalmente hierárquica pode ser um risco à saúde da república: o primado da "pequena sociedade" econômica ou da "pequena sociedade" religiosa em detrimento da "grande sociedade" política resulta necessariamente no esvaziamento do caráter republicano da democracia, alimentando a hidra do despotismo democrático. A ligação entre interesse público e interesse individual que Tocqueville encontra na América, ou, dito de outra forma, a associação entre progresso da sociedade e progresso individual, pode ser a solução para o impasse entre o primado da vida ativa individual e a necessária sobrevivência da vita ativa política. A teoria da ação social democrática de Tocqueville reencontra aqui o problema colocado por Constant em seu diagnóstico sobre a civilização do comércio e das luzes e o progresso da liberdade na Europa. É o próprio autor da *Democracia na América* que reivindica uma "atualização" do argumento de Constant e seus contemporâneos, afirmando que "fiz ver como a *idéia do progresso* e a *perfectibilidade indefinida da espécie humana* são próprios das eras democráticas" (Id., 1986b: 107). Assim, reconhecendo o caráter inevitável de uma forma de liberdade moderna, que implica em um tipo de sociabilidade que anula a possibilidade da "liberdade dos antigos", Tocqueville reformula o debate da republica moderna, procurando encontrar, a partir do exemplo da sociedade americana, a saída possível para o conflito entre liberalismo e democracia.

10.3 **A deriva do mundo que virá: Chateaubriand, Tocqueville e a angustia com o futuro democrático do mundo**

Como governar a liberdade moderna que produz individualismo, isolamento, supervalorização da dimensão privada e o nivelamento de condições que dissolvem as hierarquias sociais e destroem instrumentos tradicionais de resistência ao poder? A questão liberal por excelência, como temos tentado mostrar, é desenvolver instrumentos

constitucionais e possibilidades sociais para o governo do novo estado social sem recair, como nos diz Sandro Chignola "no espectro da soberania" (CHIGNOLA, 2011: 13). A cultura do liberalismo político é essencialmente uma tradição que busca o equilíbrio entre a existência institucional e a ameaça transformadora das forças e tendências sociais. Se ela tange muitas vezes o conservadorismo, este não se confunde com a hipostasia das tradições e costumes, mas antes com a necessidade de consolidar meios de governo para a sobrevivência daquilo que é necessário para além da simples governabilidade: a sobrevivência da liberdade política e da igualdade civil.

Uma obra que testemunha a conversão ao liberalismo conduzida pela necessidade imperiosa dos acontecimentos, a de René de Chateaubriand, toca em algumas das questões fundamentais sobre essa relação entre instituições e práticas políticas e perspectiva de futuro ou, dito de outro modo, entre teoria política e filosofia da história. O liberalismo de Chateaubriand obedece a uma caracterização especial: ele não representa, como Constant ou Guizot, um liberalismo que se acomoda à monarquia constitucional; antes, seu monarquismo é que se deixa preencher por princípios e instituições liberais. Chateaubriand fará de seu periódico, o *Le Conservateur*, o foco de resistência do realismo moderado após a queda da "Chambre Introuvable". Seu célebre discurso contra a censura da imprensa, pronunciado na câmara no dia 25 de março de 1820 e publicado dias depois no *Le Conservateur*, testemunha de forma notável essa posição instável de adesão ao liberalismo político:

> A antiga sociedade europeia está perto de se dissolver? Um mundo desconhecido sairá do meio das ruínas?Os costumes que se corrompem e os espíritos que não reconhecem nenhuma autoridade não estabelecerão nos Estados modernos dois principios inimigos, o da escravidão e o da independência, cujo combate levará a transformações terríveis? Não o sabemos; mas sabemos que o único meio de nos defendermos com sucesso é nos apegarmos às liberdade públicas, apelando a seu socorro às pessoas de bem e às forças da moral e da religião. Esta posição é inexpugnável; não a abandonemos, se não quisermos dar uma vantagem decisiva a nossos inimigos[133] (CHATEAUBRIAND, 1987: 239).

Coadunar os resquícios de uma sociedade tradicional com uma nova forma de liberdade, recuperar a importância da religião para os costumes políticos modernos, fortalecer

[133] L'ancienne société européenne est-elle prête à se dissourdre?un monde inconnu va-t-il sortir du milieu des ruines? Les moeurs qui se corrompent, et les esprits qui ne reconnaissent plus d'autorités, n'établiront-ils pas dans les États modernes deux príncipes ennemis d'esclavage et d'indépendance, dont le combat amènera d'effroyables bouleversements? Nous l'ignorons; mais nous savons que le seul moyen de nous défendre avec succès, c'est de nous renfermer dans les libertés publiques, em appelant à leur secours les gens de bien, et les forces de la morale et de la religion. Cette position est inexpugnable; ne la quittons pas, si nous ne voulons donner um avantage décisif à nos ennemis.

um mundo novo recuperando aquilo que é possível do mundo que se dissolve: esses são os temas constantes na obra política – e mesmo literária – de Chateaubriand. O que está sempre no fundo de toda a sua reflexão é a compreensão de seu tempo como um período suspenso entre dois abismos – o do mundo antigo que se dissolve e o do futuro incerto e temeroso – na qual o liberalismo aparece sempre como o recurso possível entre o impossível retorno ao passado e o temido avanço da democracia.

As conexões entre Chateaubriand e Tocqueville são atestadas pelo próprio autor de a *Democracia na América*. Quinze dias antes da publicação do primeiro volume de sua obra, Tocqueville envia os manuscritos ao primo – então o escritor mais célebre da França - acompanhados por uma longa carta no qual, além de prestar homenagem à importância política e literária de Chateaubriand e ressaltar as conexões de parentesco que uniam os dois nobres, ressalta a importância de suas percepções sobre a "revolução democrática":

> Vós não sois apenas o único homem que melhor descreveu o passado, mas ainda o que mais profeticamente anunciou o futuro. Colocado no ponto de conexão entre duas revoluções, uma que acaba e outra que começa, lançastes luz sobre os dois lados desse imenso quadro. Ninguém descreveu como vós *a marcha progressiva da democracia no mundo cristão*. Esse livro tem por objeto fazer conhecer os efeitos que produziu o reino desta mesma democracia em um país que a viu chegar no fim de sua viagem e fundar pacificamente seu império (TOCQUEVILLE Apud JAUME, 2008: 413-4).

Ao ressaltar a relação entre democracia e cristianismo, Tocqueville refere-se aqui, possivelmente, aos *Estudos Históricos* (Études Historiques) publicados em 1831. Já no prefácio desta obra, Chateaubriand faz uma "revisão bibliográfica" da historiografia europeia de seu tempo, mostrando, assim como já fizera nas notas ao *Ensaio sobre as Revoluções Antigas e Modernas*, que o método comparativo já não da conta de explicar o movimento da história moderna. Ele afirma que a historiografia moderna está fundada em dois principios essenciais: em primeiro lugar, está a necessidade de reduzir a importância do papel do indivíduo na história; reconhecendo seu valor relativo para os acontecimentos históricos, é preciso relativizar seu valor absoluto. Em segundo lugar, é preciso entender a história como "história da humanidade", da "sociedade em geral", da "civilização universal" (CHATEAUBRIAND., 1861, T.IX: 32) [134]. A história é a descrição dos grandes movimentos,

[134] Para um descrição mais detida e aprofundada da relação de Chateaubriand com os historiadores de seu tempo, inclusive com um levantamento mais vasto dos autores e das diversas classificações que Chateaubriand faz

dos grandes "resultados da civilização", da combinação de diversos elementos relativos – entre os quais o papel do indivíduo na história e o da "história filosófica", ou seja, do pensamento – que se reúnem para uma descrição geral do movimento da civilização. Segundo Chateaubriand, é na Alemanha que encontramos alguns dos melhores exemplos dessa nova forma de se fazer história. Hegel e Herder são citados por ele como exemplos capitais: neles encontramos a articulação entre movimento da história e o gênio de um povo, a articulação entre os símbolos e o conhecimento social e político e a retomada da poética como recurso para a recuperação do imaginário sobre a fundação das sociedades humanas.

Contudo, reconhece Chateaubriand, esse sistema não é nem novo e nem propriamente alemão; ele tem origem na recuperação da obra do filósofo napolitano Giambattista Vico, cuja filosofia ensinou a traçar a "história universal eterna" a partir de diversas formas "poéticas" de expressão da experiência humana. Formas poéticas, bem entendido, referem-se àquilo que ainda não pode ser alcançado pelo discurso, mas se expressa como símbolo. Assim, por exemplo, Vico chama de uma "política poética" a tentativa de descrição da fundação da Grécia através dos símbolos inscritos nos mitos antigos. Chateaubriand afirma que "a parte verdadeiramente nova do sistema de Vico é aquela na qual faz entrar a história do direito civil na história do direito político", e completa, mais adiante, afirmando que "ele demonstra que a jurisprudência varia de acordo com a forma dos governos, os quais são nascidos dos costumes; ele observa que a primeira lei da sociedade, a principio uma lei religiosa, penetrou e se prolongou na ordem civil através das revoluções e das transformações políticas" (Id., 1861, T.IX: 38).

Há uma questão fundamental no despertar do interesse de Chateaubriand por esses autores. A historiografia romântica alemã, especialmente Herder, grande responsável pelo renascimento de Vico, oferece uma dimensão renovada para o imaginário político do romantismo: ela oferece um novo instrumental intelectual para rearticular religião e fundação da ordem social e política do ocidente. O romantismo apela às origens religiosas da ordem humana para fortalecer a idendidade cristã das nações, tentando articular um fundo em comum que possa identificar o continente como uma única "civilização europeia". Essa potencialidade tem, evidentemente, um caráter eminentemente conservador: ela reage à abstração do contratualismo iluminista e do potencial transformador do argumento do direito

---

para defini-los, ver: CASSINA, Cristina. "Chateaubriand et les historiens de son temps". In: ROSI, Ivana; ROULIN, Jean-Marie. *Chateaubriand, Penser et écrite l'Histoire* (referência na bibliografia).

natural. Retomando a descrição das eras de Vico, segundo a qual a Era Heróica é apresentada como a primeira era da humanidade, na qual as religiões são fundadas, Chateaubriand afirma que "essa foi a primeira era, a era poética da sociedade; nesta época todas as leis eram religiosas. (....) Com a religião começa a sociedade; os primeiros chefes de família tornam-se os primeiros sacerdotes, os primeiros reis são os primeiros patriarcas" (Id., 1861, T.IX: 37).

Porém, o grande modelo filosófico que surgirá no prefácio de Chateaubriand como uma renovação para coadunar cristianismo e modernidade é a obra de Pierre-Simon Ballanche[135], apresentado por ele como o melhor seguidor e desenvolvedor das idéias do filósofo italiano em seu tempo. Chateaubriand afirma que a filosofia da história de Ballanche é, na verdade, uma *teosofia cristã*. Ela descreve a dinâmica da experiência humana no tempo como um continuo de *decadência* e *reabilitação*. Esse ciclo expressa a ânsia humana pela unidade perdida com o sagrado, e é no cristianismo que ele encontra sua forma mais bem acabada: com a queda, o homem se encontra em estado de plena liberdade para o conhecimento do bem e do mal. A decadência não se opõe à liberdade, ao contrário, ela a cria. A originalidade do cristianismo está em apresentar a experiência do homem no mundo como um ato de liberdade, fruto da sua livre decisão pela desobediência. Contudo, o cristianismo permite ao homem que o ato de liberdade em direção à decadência se converta em reabilitação: graças ao sangue do Inocente derramado em sacrifício o homem pode, por meio da fé, religar-se ao sagrado. É graças à essa dinâmica inerente ao cristianismo, diz Chateaubriand, que o dogma cristão pode reconciliar-se com a idéia de *perfectibilidade* (Id., 1861, T.IX: 40): o cristianismo realiza na história a liberdade humana reunida a uma capacidade contínua de expiação e renovação. "É nesta dimensão da espera que a contrarrevolução renova seu próprio conteúdo, temporalizando-o e unindo-o à razão do progresso. (...) a história pode ser reconectada com uma forma de continuidade que excede o simples ciclo social, e sua catástrofe é, então, vinculada a uma duração destinada a realizar um impresctrurável designio de redenção" (CHIGNOLA, 2011:44).

Não é nosso objetivo aqui nos alongarmos na compreensão do riquíssimo prefácio de Chateaubriand e na relação entre a literatura e a historiografia romântica no inicio do século

[135] A obra de Ballanche é ainda pouco conhecida entre nós, aparecendo na maioria das vezes relacionada à obra de Chateaubriand. Para algumas referências, ver. BÉNICHOU, Paul. *Les Temps des Prophètes. Doctrines de l'age romantique*.; FUMAROLI, Marc. *Chateaubriand, Poesie et Terreur*; CHIGNOLA, Sandro. *Il Tempo Rovesciato*; CASSINA, Cristina. *Parole Vecchie, Parole Nuove* (referências na bibliografia).

XIX[136]. Porém, foi preciso retomá-la, mesmo que brevemente, para esclarecer sua relação com o objetivo geral dos *Estudos Históricos*. Com o levantamento e discussão sobre a filosofia da história de seu tempo, Chateaubriand está buscando um modelo que o permita reunir progresso e cristianismo. Dito de outro modo, o que Chateuabriand buscará mostrar no restante da obra – ainda que de forma inacabada, já que o plano inicial de começar com o advento do cristianismo em Roma e terminar com a Revolução é abortado, e a obra se encerra com a conversão dos bárbaros na Idade Média – é como o cristianismo não se opõe à concepção de uma temporalidade indefinida em direção à perfectibilidade; ao contrário, ele a realiza.

> Busco demonstrar que a espécie humana segue uma linha progressiva na civilização, mesmo quando parece retroagir. O homem tende a uma perfeição indefinida; está longe de remontar às alturas sublimes das quais as tradições religiosas e primitivas de todos os povos nos ensinam que ele desceu; mas ele não cessa de tocar a escarpa desse Sinai desconhecido, no topo do qual reencontrará Deus. (...) A sociedade, ao avançar, realiza certas transformações gerais, e nós alcançamos uma dessas grandes transformações da espécie humana[137](CHATEAUBRIAND, 1861, T.IX: 94).

Fica muito claro como o objetivo de Chateaubriand é demonstrar como os costumes modernos, aqueles nascentes em uma sociedade que tende ao nivelamento de condições e à liberdade individual, não se opõem necessariamente ao cristianismo ou, dito de outro modo, que é possível deter o processo de secularização. Sustentar a liberdade política e a igualdade civil nas bases morais do cristianismo é a única forma de coadunar a modernidade com a possibilidade de perfectibilidade; à liberdade política se oporia à liberdade filosófica, de origem protestante e sustentada pelo direito natural, conduzente ao individualismo e à dissolução dos laços que sustentam a vida humana em comunidade (Id.., 1987: 294-5). O escopo filosófico que resumidamente apresentamos está no fundo de toda análise que Chateaubriand fará da democracia, ora aproximando-se e ora afastando-se de Tocqueville.

---

[136] Para mais informações sobre a relação entre a obra literária e a imaginação histórica e política de Chateaubriand, ressaltando o diagnóstico da ruptura da modernidade que subjaz à obra do autor, ver a brilhante biografia literária de Chateaubriand escrita por Marc Fumaroli. *Chateaubriand, Poésie et Terreur* (referência na bibliografia).

[137] Je cherche à démontrer que l'espèce humaine suit une ligne progressive dans la civilisation, alors même qu'elle semble rétrograder. L'homme tend à une perfection indéfinie ; il est encore loin d'être remonté aux sublimes hauteurs dont les traditions religieuses et primitives de tous les peuples nous apprennent qu'il est descendu ; mais il ne cesse de gravir la pente escarpée de ce Sinaï inconnu, au sommet duquel il reverra Dieu. La société en avançant accomplit certaines transformations générales, et nous sommes arrivés à l'un de ces grands changements de l'espèce humaine.

Especialmente na conclusão do "Ensaio sobre a Literatura Inglesa*"* (*Essai sur la Littérature anglaise*) de 1834 e em outro texto publicado no mesmo ano, intitulado "O futuro do mundo" (*L'Avenir du monde*), que mais tarde se transformaria na conclusão das "Memórias de Além-Túmulo" (*Memoires d'outre-tombe*), Chateaubriand reitera a inevitabilidade da democracia, ressaltando, contudo, que o única solução para que ela não conduza a civilização à catástrofe é a revitalização dos costumes democráticos a partir da moral cristã.

No texto sobre a literatura inglesa, após descrever longamente as correntes e grandes autores daquela nação, Chateaubriand conclui com um pequeno excurso sobre as tendências sociais da Europa moderna. Para ele, o século XIX está marcado por um "nivelamento democrático" que dissolverá as diferenças sociais e culturais entre as nações. "A Europa é uma grande família. (...) A Inglaterra apenas salvou seus privilégios por força da sua aristocracia. A Europa se nivelará na era moderna como foi nivelada na Idade Média. A França não permanecerá mais em contradição com os estados que a cercam: esse isolamento já não é possível" (Id., 1861, T. XI: 621). A análise deixa, como em toda sua obra, uma possibilidade de interpretação dupla sobre o avanço da democracia: a tendência niveladora da modernidade – que teve na França, graças à Revolução, o primeiro exemplo histórico no continente Europeu – igualará os costumes, assim como a conversão dos bárbaros os igualou na Idade Média, oferecendo uma identidade civilizacional para a Europa. Não é atoa que Guizot, e mais tarde Tocqueville, chamam a atenção para fatos semelhantes: é a produção de um elemento nivelador que oferece uma identidade a Europa. O próprio conceito de civilização – seja o de civilização cristã, constituído com referências à idade média, ou seja o de civilização democrática, ao qual apela Tocqueville – oferecem essa nova dimensão à perspectiva histórica: de uma identidade comum nasce uma perspectiva de futuro possível para todos os povos e nações. O nivelamento democrático incorpora uma perspectiva de futuro necessária ao aperfeiçoamento, ou, como dirá Tocqueville, a perfectibilidade e o progresso são próprias das eras democráticas (TOCQUEVILLE, 1986b: 107).

Contudo, esse nivelamento destrói uma das principais fontes de equilibrio e de liberdade que a antiga civilização que morre construiu: a aristocracia. Como já vimos, Chateaubriand será um dos principais defensores do elemento aristocrático na constituição do regime representativo para evitar a transformação intestina do regime representativo em uma república democrática. "O principio da República foi a igualdade; o do Império foi a força; o da Restauração, a liberdade" (CHATEAUBRIAND., 1861, T. XV: 162). Assim, Chateaubriand descreve, nas *Memórias de Além-Túmulo*, as três grandes transformações político-constitucionais pelas quais a França passou. Para colocar fim à instabilidade política

que ocupou a França desde a Revolução de 1789, a Restauração precisou transigir com as tradições da velha monarquia. Não a monarquia absolutista inventada por Luis XIV, mas a "monarquia dos estados", patrimônio perdido da liberdade política europeia. Mais uma vez a tentativa de recuperar o imaginário político da Idade Média ressurge para tentar legitimar a necessidade do regime representativo. O risco do despotismo aparece aqui como um isolamento da democracia com relação a qualquer mecanismo de contenção de sua possível expansão, movida pelo nivelamento social.

Esse diagnóstico incidirá muito diretamente nas conclusões de Tocqueville sobre as raízes históricas do processo de democratização. Ele sustentará na *Democracia na América* - a exemplo não só de Chateaubriand, mas também de Guizot – que o processo de nivelamento de condições tem origem com o despotismo monárquico. "Foram os reis absolutos que mais trabalharam para nivelar os homens" (TOCQUEVILLE, 1986b: 122). Como já vimos, a ideia de uma democracia sustentada por um espaço público ativo e descentralizado é condição essencial para a sobrevivência da liberdade na interpretação liberal. A potência niveladora do estado social democrático pode ser conduzida pela liberdade ou pelo despotismo; dito de outro modo, a democracia pode ser uma escolha entre a república e a tirania. O que tanto Chateaubriand quanto Tocqueville estão buscando são equivalentes funcionais para uma *aristocracia republicana* que se oponha ao potencial incomensurável que a democracia oferece ao despotismo. A insistência tocquevilliana na importância da participação ativa dos cidadãos no espaço político, que ele compara várias vezes aos corpos intermediários do estado social aristocrático, é o equivalente possível em um mundo no qual as diferenças hierárquicas estruturais não podem ser mais aceitas.

Essa mistura de sensibilidade aristocrática com preocupações políticas legitimamente republicanas que únem os dois nobres franceses se revela muito especialmente na caracterização do individualismo como corrupção dos costumes.

> Como as fortunas se nivelarão, como o salário se balanceará com o trabalho, como as mulheres conquistarão a emancipação legal? Não sei de nada. Até o momento a sociedade procedeu por *agregação* e por *família*: qual o aspecto ela oferecerá no momento em que for apenas constituída de *indivíduos*, tendência futura, da mesma forma que vemos já se formar nos Estados Unidos? É verossímil crer que a *espécie humana* se engrandecerá, mas é preciso temer que o *homem* se diminua (...) A sociedade moderna levou dez séculos para se compor; agora, ela se decompõe. As gerações da idade média eram vigorosas, pois elas estavam na progressão ascendente; nós somos débeis, pois estamos na progressão descendente. Esse mundo decrescente não retomará a força senão quando alcançar o último degrau; neste momento ele começará a ascender por um novo caminho. Eu vejo uma população que se agita, que proclama seu poder, que se exalta: 'Eu quero! Eu serei! Para mim o futuro! Eu descobri o universo! Ninguém o viu antes de mim; o mundo me espera;

> eu sou incomparável Meus país eram apenas crianças e idiotas'[138] (CHATEAUBRIAND, 1861, T.XVII: 784).

Chateaubriand expressará insistentemente em *L'Avenir du Monde* sua preocupação com o individualismo, resultado necessário do processo de nivelamento. O avanço da democracia é, fundamentalmente, um processo de dissolução: das hierarquias e dos privilégios, mas também dos laços constituintes do social. O pessimismo estético de Chateaubriand se reproduz no rigor sociológico de Tocqueville: a crença deste nas virtudes do estado social democrático não impedem-no de interpretar o individualismo como sendo, sem dúvidas, uma perda para a existência de laços que fortalecem a constituição do social. "As instituições aristocráticas tem por efeito ligar estreitamente cada homem a vários de seus concidadãos", e completa, mais adiante, afirmando que "cada classe se aproximando da outra e se misturando, seus membros tornam-se indiferentes e como que estrangeiros entre eles. A aristocracia fez de todos os cidadãos uma longa cadeia que remontava do camponês ao rei; a democracia quebra essa cadeia e deixa os helos separados" (TOCQUEVILLE, 1986b: 144).

A democracia transforma o mundo social em um espaço de conflitos; o interesse é o sentimento movente do espaço público, e não o dever. Contudo, o exemplo americano mostra como é possível combater o individualismo por meio de instituições livres. A democracia, nesse sentido, possui uma especial vantagem com relação à aristocracia. Tocqueville apontará como a virtude da nobreza serviu como um instrumento de dominação de classe: a aristocracia feudal, nascida da guerra, hipostasia a idéia de virtude como um estado natural e manifesto da sua classe (Id., 1986b: 321). A exigência de participação ativa da democracia, ao contrário, é indissociável de um caráter essencialmente público: ela acontece em um espaço no qual o individuo/cidadão, movimentando-se entre iguais, depende apenas de si para a conquista da estima pública. "Quando o público governa, não existe mais homem que não sinta o preço da benevolência publica e que não busque cativá-la se atirando à estima e à

[138] Comment les fortunes se nivelleront-elles, comment le salaire se balancera-t-il avec le travail, comment la femme parviendra-t-elle à l'émancipation légale? Je n'em sais rien. Jusqu'à présent la société a procédé par agrégation et par famille: quel aspect offrira-t-elle lorsqu'elle ne sera plus qu'individuelle, ainsi que ele tend à devenir, ainsi qu'on la voit déjà se former aux États-Unis? Vraisemblablement l'espèce humaine s'agrandira, mais il est à craindre que l'homme ne diminue (...). La société moderne a mis dix siècles à se composer; maintenant ele se décompose. Les générations du moyen âge étaient vigoreuses, parce qu'elles étaient dans la progression ascendante; nous, nous sommes débiles, parce que nous sommes dans la progression descendante. Ce monde décroissant ne reprendra de force que quando il aura atteint le dernier degré; alors il commencera à remonter vers une nouvelle vie. Je vois bien une population qui s'agite, qui proclame as puissance, qui s'écrie: "Je veux! Je serait à moi l'avenir! Je découvre l'univers! On n'avait rien vu avant moi; le monde m'attendait; je suis incomparable. Mês pères étaient des enfants et des idiots".

afeição daqueles no meio dos quais vive"; e completa, "várias paixões que congelam o coração são obrigadas a se retirar para o fundo da alma. O orgulho se dissimula; o desprezo não ousa aparecer. O egoísmo tem medo de si mesmo" (Id., 1986b: 149). Para Tocqueville, a democracia adestra até mesmo os afetos: o processo de nivelamento dissolve até mesmo as expressões simbólicas de estima e prestígio.

A questão da estima pública conquistada no espaço democrático nos traz novamente para o problema da opinião pública. Chateaubriand, em um de seus ataques às leis de censura à imprensa, desta vez em 1827, retomará o diagnóstico da relação necessária entre a liberdade moderna e opinião livre. Voltando-se contra aqueles que se recusam a aceitar atravessar o "abismo do tempo" (CHATEAUBRIAND, 1987: 251), ele afirma que os homens que vivem das "lembranças de antes da revolução" insistem em negar os limites necessários a serem impostos ao poder, de forma a reter seu potêncial crescimento indesejado. "Na Antiga monarquia o poder não encontrava nele mesmo seu *princípio moderador*; ele não encontrava resistência senão em seus limites; clero, nobreza, estados provinciais, direitos e privilégios municipais lhe fazia obstáculo". E completa, adiante, afirmando que "na monarquia nova o poder não tem limites, mas ele é retido por um principio que reside em seu próprio seio, a *publicidade*. Destruam-na e não restará senão o despotismo furioso" (Id., 1987: 252). A forma de tratar a questão da opinião é muito semelhante ao debate que Tocqueville despertará poucos anos depois ao descrever a participação local no poder nos Estados Unidos: a opinião pública não é apenas mais um instrumento de legitimação do político em um regime constitucional e representativo, como vimos aparecer no pensamento de Constant e Staël; antes, ela é o instrumento por excelência da sobrevivência das liberdades públicas em uma forma de governo que, graças ao nivelamento social, permite um crescimento nunca antes testemunhado do poder legítimo.

> Em vão irritam-se contra os desenvolvimentos da inteligência humana. As idéias, que eram antigamente um movimento de espíritos fora da *esfera popular*, se tornaram interesses sociais; elas se aplicam à economia inteira dos governos. Esse é o motivo da resistência que encontramos hoje no momento em que se tenta repelir as idéias. Chegamos à era da *razão política*: esta razão experimenta o mesmo combate que a razão moral provou no momento em que Jesus Cristo trouxe-a a terra com a lei divina. Tudo o que resta da velha sociedade política está em armas contra a razão política, como tudo o que restava da velha sociedade moral se insurgiu contra a razão moral do Evangelho. Esforços Inúveis![139] (Id., 1987: 252).

[139] Em vai non 'irrite contre les développements de l'intelligence humaine. Les idées, qui étaient autrefois um mouvement de l'esprit hors de la sphère populaire, sont devenues des intérêts sociaux; eles s'appliquent à

O conceito de *razão política* expõe essa intrincada relação entre o político e o social que surge do problema da opinião: o nivelamento dos costumes conduz ao "rebaixamento" das idéias ao nível do discurso popular; contudo, é a existência de um espaço garantido pelo princípio da liberdade no qual essas opiniões "rebaixadas" circulam que permite à sociedade democrática manter o princípio republicano da vigilância e controle do poder legítimo. Como Tocqueville lembrará mais tarde, é o principio da mobilidade que acompanha o desenvolvimento da democracia que permite à opinião se fixar em instituições e costumes por um longo prazo. A natureza da opinião na modernidade, portanto, obedece a um princípio inverso ao da revolução: ela não opera por rupturas abruptas, mas por uma transformação contínua que acompanha o próprio ritmo das transformações na sociedade (TOCQUEVILLE., 1986b: 359). Ao descobrir a utilidade comum da liberdade e consolidá-la através da criação de espaços nos quais ela vigore, a democracia substituí a necessidade das revoluções por um processo contínuo de atualização da *razão política* por meio da opinião.

Contudo, a questão da estabilidade das opiniões na democracia pode constituir um problema. Para Tocqueville, as opiniões se solidificam na medida em que os indivíduos não estão dispostos a arcar com o custo social de seu questionamento: na medida em que a posição social na democracia não se dá por contraste, mas por reconhecimento mútuo entre iguais, questionar publicamente uma opinião estabelecida pode resultar em um custo social considerável. "Todas as vezes em que as condições são iguais, a opinião geral pesa de uma forma imensa sobre o espírito de cada indivíduo; ela o envolve, o dirige e o oprime: isso concerne à constituição mesma da sociedade, muito mais do que à suas leis políticas" (Id., 1986b: 358). A opinião, portanto, ecoa o reiterado tropo do potencial despótico da democracia: na medida em que as condições se nivelam os indivíduos se tornam mais fracos diante das forças que representam o todo. A opinião estabelecida na democracia tem força de lei; a discordância pode ser vista como uma insurreição contra o próprio caráter democrático da sociedade. A opinião, portanto, não é apenas um instrumento de resistência e limitação do poder; ela pode resultar também em um esvaziamento do espaço público.

---

l'économia entière des gouvernements. Tel est le motif de la résistance que l'on trouve lorsqu'on veut aujourd'hui repousser les idées. Nous sommes arrivés à l'âge de la raison politique: cette raison éprouve le combat que la raison morale éprouva lorsque Jésus-Christ apporta celle-ci sur la terre avec la loi divine. Tout ce qui reste de la vieille société politique est em armes contre la raison politique, comme tout ce qui restait de la vieille société morale s'insurgea contre la raison morale de l'Évangile. Inutiles efforts!

Retornamos aqui, assim, ao problema do interesse e sua relação complexa com a liberdade ativa demandada pela república moderna. Como já dissemos anteriormente, Tocqueville insiste que o funcionamento de uma sociedade na qual todos reservam uma parte de seu tempo à atividade social resulta em um cálculo geral no qual a vida republicana e o interesse egoísta não se sobrepõem: a dimensão pública não sufoca a vida privada - como na república dos antigos - e o interesse não reduz a vida do indivíduo/cidadão à simples atividade do voto, criando uma barreira segura à expansão do despotismo democrático. Remediar a atomização da sociedade por meio da liberdade ativa e do interesse bem compreendido aparece como a solução republicana possível para o impasse entre liberdade dos antigos e dos modernos.

O problema do interesse, contudo, permanecerá sendo para Chateaubriand uma razão constante de preocupação com a expansão da democracia. A imaginação romântica de Chateaubriand opõe sistematicamente a existência de uma sociedade que repousa sobre um elemento material à necessidade de restaurar o laço social sustentado pela idéia de dever. No artigo "Da moral dos interesses e da moral dos deveres" (*De la morale des interêts comparée a celle des devoirs*), Chateaubriand ataca a crença utilitária de que a lei existe para manter a ordem e a propriedade; a existência de um corpo social carece de um princípio e um fundamento que mantenha os homens unidos: esse princípio é o dever, esse fundamento a religião (CHATEAUBRIAND, 1987: 318). A percepção sobre a modernidade se reencontra com a crítica contrarrevolucionária na medida em que o movimento político aproxima-se da dissolução da monarquia dos Bourbons. A idéia de que a democracia implica na dissolução dos laços sociais se aprofunda no pensamento de Chateaubriand especialmente quanto do advento da Revolução de 1830. Nas *Memórias de Além-Túmulo* ele expressará seu desagrado com a sociedade do "enrichessez-vous" guizotiano, com a política conduzida por banqueiros e industriais. Contudo, para além desses tropos tradicionais do conservadorismo, há um diagnóstico que se coaduna com a interpretação tocquevilliana sobre a democracia no Novo Mundo. Chateaubriand chamará a atenção para a transformação que a indústria implica na constituição do laço social: ela substitui o mundo moral pelo mundo físico (Id., 1987:392). Dito de outro modo, as relações sociais que subjazem à modernidade industrial dissolvem o elo que reunia propriedade e constituição do dever social. O melhor exemplo, afirma ele, é a transformação que se opera na Grã-Bretanha. Sem passar por uma revolução democrática, a sociedade aristocrática inglesa vai paulatinamente se dissolvendo diante da expansão da indústria: a venda e desmembramento das grandes propriedades e a mudança dos nobres para Londres resultam na dissolução dos laços que uniam organicamente a vida rural inglesa (Id.,

1861, T.XIV: 126). O já septuagenário Chateaubriand anuncia o fim do mundo de Edmund Burke, Jane Austen e George Elliot.

Tocqueville reconhecerá a expansão contínua de terra e a existência de uma sociedade de proprietários como uma das condições fundamentais para a expansão dos costumes democráticos na América. O tema clássico do republicanismo – a necessidade de uma república de proprietários para garantir a liberdade, entendida como não dominação – reaparece no desenvolvimento da democracia americana. A necessidade de preservar a segurança da esfera privada motiva, inclusive, a adesão mais substantiva dos homens à guerra nas nações democráticas: mesmo preferindo a paz, os cidadãos são dispostos à guerra não pelo princípio da honra – como nas eras aristocráticas – mas pela necessidade de preservação de sua propriedade. Assim, propriedade imóvel e independência são inseparáveis não apenas no estado social aristocrático, mas também na democracia americana (TOCQUEVILLE, 1986b: 364-5). Porém, a propriedade industrial e as relações sociais que ela engendra são de uma natureza distinta. Na medida em que a propriedade industrial não gera o laço entre fonte de riqueza e estrutura social hierárquica – como no caso da relação senhor-servo no estado social aristocrático – ela não gera dependência direta e, portanto, não se converte em poder social. Ao contrário, a expansão da riqueza industrial na democracia exige uma força crescente do poder do Estado para torna-la viável.

> A propriedade industrial não aumenta seus direitos com sua importância. A classe industrial não se torna menos dependente ao se tornar mais numerosa; diríamos, ao contrário, que ela traz o despotismo em seu seio e que ele se extende naturalmente na medida que ela se desenvolve. Na medida em que a nação se torna mais industrial, ela sente uma necessidade maior de rotas, canais, portos e outros trabalhos de natureza semi-publica, que facilitem a aquisição de riquezas e, na medida em que ela é mais democrática, os particulares possuem mais dificuldade em executar esse gênero de trabalho, e o Estado mais facilidade para fazê-lo. Não temo afirmar que a tendência manifesta de todos os soberanos de nosso tempo é se tornarem os únicos executores de tais iniciativas; assim, eles tornam a cada dia a população mais estreitamente dependente. Do outro lado, na medida em que o poder do Estado cresce e suas necessidades aumentam, ele consome uma quantidade sempre maior de produtos industriais, que ele fabrica em seus arsenais e manufaturas. É assim que, em cada reino, o soberano torna-se o maior dos industriais; ele mobiliza e desmobiliza em seu serviço um número prodigioso de engenheiros, arquitetos, mecânicos e artesãos[140] (Id., 1986b: 25).

[140] La propriété industrielle n'augmente donc point ses droits avec son importance. La classe industrielle ne devient pas moins dépendante em devenant plus nombreuse; mais ou dirait, au contraire, qu'elle apport ele despotisme dans son sein et qu'il s'étend naturellemente à mesure qu'elle se développe. Em proportion que la nation devient plus industrielle, ele sent um plus grand besoin de routes, de canaux, de ports et autres travaux d'une nature semi-publique, qui facilitent l'acquisition des richesses, et em proportion qu'elle est plus démocratique, les particuliers éprouvent plus de dificulte à exécuter de pareils travaux, et l'Etat plus de facilite

Assim, a industrialização produz uma ruptura fundamental – pela primeira vez na história – entre produção de riqueza e condições de cidadania. Na medida em que a igualdade se universaliza como direito e a produção de riqueza não se converte em um poder social direto, a diferença substantiva entre ricos e pobres, entre proprietários e não-proprietários, fica oculta por trás do primado universal do indivíduo/cidadão. Ao mesmo tempo, o aumento da necessidade material do Estado implica, necessariamente, no crescimento de seu poder e, por conseguinte, na expansão do risco do despotismo.

O ponto essencial que percorre toda a obra de Chateaubriand e que veremos repercutir no pensamento tocquevilliano é a busca por demonstrar que o problema central da revolução é a igualdade, e não a liberdade. Esta, ao contrário, é fruto de uma ordem complexa na qual a sociedade detém instrumentos para parar e limitar o poder; aquilo que Tocqueville chamará de "o ponto mais resistente do corpo social" (TOCQUEVILLE, 2004: 146). A confusão em torno do problema da igualdade é o que desvia a revolução de seu caminho "natural". Como descreverá Tocqueville na conclusão do *Antigo Regime e a Revolução*, o fim do Antigo Regime coincide com o encontro de duas tendências históricas fundamentais: uma mais antiga, a ânsia pelo nivelamento das condições sociais e da destruição das desigualdades e uma mais recente, o desejo pela liberdade (Id., 2004: 228-9). A referência histórica, como fica evidente em toda obra, é o enfraquecimento da aristocracia e o "nivelamento" produzido pela ascensão do poder absoluto. Esse "desejo recente pela liberdade", longe de uma simples atualização das prerrogativas aristocráticas, é fruto do desenvolvimento progressivo dos costumes modernos na Europa: as luzes, o comércio, a liberade religiosa e o desejo de resistência diante do poder centralizador. À liberdade entendida como complexidade de forças do corpo social – principio que, segundo Tocqueville, norteava os primeiros homens da Revolução que buscaram uma solução institucional para coadunar monarquia e governo representativo – se opõe o republicanismo radical da revolução: "o amor à liberdade desencorajou-se e arrecefeu em meio à anarquia e à didatura popular" (Id., 2004: 229). É o tema das duas liberdades que mais uma vez reaparece, buscando a adequação entre as

---

à les faire. Je ne crains pas d'affirmer que la tendance manifeste de tous les souverains de notre tempos est de se charger seuls de l'execution de pareilles entreprises; par là, ils resserrent chaque jour les populations dans une plus étroite dépendance. D'autre part, à mesure que la puissance de l'Etat s'accroit et que ses besoins augmentent, il consomme lui-même une quantité toujours plus grande de produits industriels, qu'il fabrique d'ordinaire dans ses arsenaux et ses manufactures. C'est ainsi que, dans chaque royaume, le souverain devient le plus grand des industriels; il atire et retient à son servie um nombre prodigieux d'ingénieurs, d'architectes, de mécaniciens et d'artisans.

tendências inexoráveis da história moderna e a formulação de uma república para os modernos. Como dirá Chateaubriand, "conhecemos a forma da república representativa; e esta república, que não negamos com a monarquia representativa, francamente admitida, estará lá para consagrar as liberdades ainda mal conhecidas" (CHATEAUBRIAND., 1987: 395). Imaginário aristocrático e diagnóstico sociológico se misturam na compreensão de Chateaubriand e Tocqueville quanto ao destino da civilização europeia diante da expansão invetivável do estado social democrático. Como nos diz Lucien Jaume "vemos bem que o despotismo não tem mais necessidade de um líder ou de um rei: a sociedade e a "espécie humana" produzem elas mesmas o poder que lhes dominará. A idéia tocquevilliana da "generalidade", característica da democracia e do gosto pelas "idéias gerais"; a visão crescente do homem como "um ser em geral", tem em Chateaubriand um evidente antecipador" (JAUME, 2008: 418).

O mesmo princípio que atrai tio-avô e sobrinho à América com quase meio século de distância – a influência familiar e literária de Malesherbes – resulta em obras distintas, mas que têm uma perspectiva de futuro comum. Enquanto, para Chateaubriand, a América transforma-se nas longas descrições sobre a natureza e a vida selvagem da *Viagem à América* (Voyage em Amerique); para Tocqueville, o novo mundo será o laboratório no qual as condições ideais da democracia se desenvolvem. Tais condições se sintetizam na imagem de um futuro sem passado, em um imenso espaço geográfico que será preenchido pelo tempo do futuro, pelo desenvolvimento da civilização que brota das sementes democráticas. A república americana, nesse sentido, é fruto de uma fundação sem ruínas, de uma ação sem reação. Amante das ruínas, impulsionado por um desejo avassalador pelo passado, Chateaubriand tentará recriá-las no mito poético da conversão dos nativos americanos ao cristianismo, tal como vemos no romance histórico *Atala* e na poesia épica de *Les Natchez*. Porém, os americanos, como descobrirá Tocqueville, são um povo voltado para o futuro, orgulhosos – como dirá Chateaubriand - de sua "mediocridade ideal": "Os americanos são proprietários, e proprietários ardentes, o que muda um pouco a questão" (CHATEAUBRIAND, 1987: 433).

Porém, se a política impele naturalmente o homem a desviar seus olhos do passado e voltá-los ao futuro, é na república democrática americana que encontramos um exemplo substantivo do que podemos esperar para o futuro democrático do mundo. Como dirá Marc Fumaroli, Chateaubriand e Tocqueville, a despeito das diferencias substantivas de personalidade que animam suas obras, encontram-se no "reconhecimento da diferença de natureza entre a 'republica antiga' e a 'república representativa moderna', ente a 'liberdade dos antigos' e a liberdade dos modernos', entre Robespierre-Napoleão e Washington"

(FUMAROLI, 2003: 702). Os temas de fundo se repetem: nivelamento social e desaparecimento das grandes virtudes; industrialização e dissolução dos laços sociais; democratização e crescimento inigualável do poder; reconhecimento e mal-estar com a modernidade. "Uma mesma diferença habita esses dois produtos da nobreza francesa: aceitar a democracia, mas sem grande entusiasmo; querer a liberdade, repugnando o poder do dinheiro; aspirar a uma elite esclarescida que eleve o povo à instrução e à abundância, mas detestando a burguesia..." (JAUME. 2008: 423).

> Tantas coisas e tantos homens passaram diante de mim; vi tantos esforços inúteis para interromper um mundo que se retira, que me pergunto se é realmente possível mudar os designios da Providência. Esses tempos de fim da caminhada, nos quais os povos sem fôlego repousam, não podem ser tomados por retrocesso senão por espíritos superficiais, por desejos cegos e por posições consolidadas. Realeza e aristocracia são duas coisas que sobrevivem; elas não vivem mais: a idéia democrática se aprofunda, a igualdade cresce. Não nos defendemos da invasão dos anos com lembranças: Sabino colocou em vão as estátuas de seus ancestrais nas portas do Capitólio para impedir os bárbaros de entrar com tochas na mão. (...) É dito que uma cidade na qual os membros terão uma repartição igual dos bens e da educação apresentará à Divindade um espetáculo superior àquele apresentado pela cidade de nossos pais: é sobretudo M. Alexis de Tocqueville que diz isso com uma razão elevada e uma eloquência poderosa. Estou sempre pronto para me render à autoridade do talento quando a nobreza de caráter a sustenta; mas me será permitido apresentar algumas dúvidas ao jovem e já ilustre neto de meu irmão? Ao admitir que há no céu um mestre que nos guia, não se está fazendo uma concessão que o espírito filosófico do tempo recusa? Não é precisar um pouco de nossas antigas fraquezas? E, tendo feito essa concessão, ouso me perguntar ainda se Deus realmente julga dessa forma os homens? Ele não admira mais a inteligência concentrada em alguns espíritos imensos do que os pedaços desta inteligência distribuída igualmente entre todos? Um tipo humano superior não oferece à vista um espetáculo permanente de orgulho e de emulação? A síntese da sociedade é tão maravilhosa quanto a análise desta sociedade. Não havendo mais grandes existências individuais, eu me alegro assim com a grandeza geral da espécie. Contudo, confesso minha confusão: eu preferiria passar a vida com Aristóteles e Alexandre do que com o cidadão mais satisfeito dos Estados Unidos [141] (CHAT, 1861, T.XVII: 424-9).

[141] Tant de choses et tant d'hommes ont passé devant moi; j'ai tant vu faire d'inutiles efforts pour arrêter um monde qui se retire, que je me suis demandé s'il était possible de changer les conseils de la Providence. Ces temps d'arrêt, pendant lesquels les peuples haletants se reposent, ne peuvent être pris pour des pas em arrière que par des esprits superficiels, des désirs aveugles et des positions faites. Royauté et aristocratie son deux choses qui survivent; eles ne vivente pas: l'idée démocratique creuse, l'égalité croît. On ne se défend point de l'invasion des années avec des souvenirs: Sabinus vainement entassa les statues des ancêtres sur le seuil des portes du Capitole pour empêcher l'ennemi d'y pénétrer l atoche à la main. (...) On a dit qu'une cité dont les membres auront une égale répartition de bien et d'éducation, présentera aux regards de la Divinité um spectacle au-dessus du spectacle de la cité de nos pères: c'est surtout M. Alexis de Tocqueville qui a dit cela avec une raison élevée et une puissante éloquence. Je suis toujours prêt à me rendre à l'autorité du talento quando la noblesse du caractere le soutient; mais me serait-il permis de présenter quelques doutes au jeune et déjà ilustre neveu de mon frère? Em admettant qu'il y ai tau ciel um maître qui nous voie, n'st-ce pas déjà faire une concession que l'esprit philosophique du siècle repousse?n'est-ce pas carecer um peu nos anciennes faiblesse? Et puuis cette concession étant faite, j'oserais demander encore si Dieu juge à la façon des homens?N'a-t-il pas lieu de s'admirer dnas l'intelligence concentrée em quelques esprits immenses, autant que dans les petits lots de cette intelligence distribuée également entre tous?Un type humain supérieur offert sans

Nesta aparente contradição, a condição de existir no abismo que se forma entre a nostalgia por um mundo vivido apenas em ruínas e o reconhecimento consciente e eventualmente profético de um futuro que se anuncia como uma era de incertezas, encontramos a chama que anima a obra de Chateaubriand e Tocqueville.

cesse à la vue n'est-il pas um objet permanente d'orgueil et d'émulation?La synthèse de la société est aussi marveilleuse que l'analyse de cette société. Qu'il n'y ait plus de grandes existencer individuelles, je m'em réjouis pour la grandeur générale de l'espèce: cependant, je l'avoue à ma confusion, j'aimerais autant passer m avie avec Aristote et Alexandre, qu'avec le citoyen des États-Unis le plus satisfait.

CONCLUSÃO

Na tragédia *As Eumênides* de Ésquilo, última das três peças que compõem a *Orestia*, o herói Orestes foge de Micenas para Delfos procurando encontrar a proteção de Apolo contra a perseguição das três deusas que dão título à peça. Na verdade, a tragédia de Orestes começa muito antes de seu nascimento, quando seu ancestral Atreu, o fundador da dinastia dos Átridas, serve em banquete ao irmão Tiestes os próprios sobrinhos como vingança pelo adultério da esposa com o irmão. Assim, podemos ver como a dinastia mais poderosa da Grécia mítica está marcada pelo signo da húbris - o conceito grego que designa o desmedido, a perturbação da ordem pelo desequilíbrio das paixões - desde seu nascimento. Na dinastia dos Átridas, a húbris é encarnada no derramamento do sangue familiar. O assassinato dos sobrinhos por Atreu é atualizado por Agamenon, o rei dos reis, quando ordena o sacrifício de sua filha Iphigênia para aplacar a fúria de Posseidon e permitir que as naus gregas partam para Tróia. A trilogia de Ésquilo se inicia com a morte de Agamenon pelas mãos de sua esposa Clitemnestra, e segue na segunda peça com a morte de Clitemnestra por Orestes, com o auxílio de sua irmã Elektra. O matricídio desperta então as três Erínias, ou Fúrias, deusas antigas e tribais responsáveis pela vingança, que passam a perseguir Orestes para punir o assassinato materno.

O mundo é aqui entendido como um cosmos fechado cuja ordem está fundada na adequação de cada um ao seu lugar no ordenamento do todo. Por isso o conceito de húbris exerce um papel tão fundamental na cosmologia grega; ela é a recusa da ordem, é a perturbação que desafia o desígnio dos deuses. O matricídio de Orestes procura reparar a ordem de acordo com o desígnio dos deuses olímpicos, pois Agamenon era um dileto entre os reis gregos sob proteção do Olimpo, em beneficio do qual, na Ilíada, Apolo e Atenas atuam no jogo político dos deuses pela vitória dos gregos. Já as Erínias – forças tribais que antecedem a criação do panteão olímpico - são movidas pelo desejo de reparação do sangue de uma mãe vertido pelo filho, movidas pela necessidade de punir a violência que perturba a família como fundamento da ordem social. A tragédia de Orestes é solucionada por Atenas, que instaura um tribunal de homens para jugar o herói de Micenas. Porém, as Erínias acusam os "jovens deuses" de corromper os costumes antigos e não aceitam o julgamento. As três deusas da vingança só são aplacadas quando Atenas promete a elas que, caso perdoassem o crime de Orestes, as Erínias passariam então a serem louvadas entre os povos gregos como as Eumênides, as deusas da benevolência e do perdão.

Aqui encontramos a narrativa mitológica da vitória do princípio da justiça sobre a vingança como fundamento de reestabelecimento da ordem. A tragédia procura atualizar o mito como exemplo vivo da ordem do mundo. A fuga de Orestes pode ser interpretada como o mito fundacional da justiça na democracia grega: ao instaurar um tribunal popular para julgar o crime de Orestes, Atenas entrega à democracia a função de arbitrar a justiça. Contudo, a pura organização coletiva dos homens não surte efeito nenhum no julgamento de Orestes, a justiça ainda depende da chancela divina: a república depende da conversão das deusas da fúria e da vingança nas deusas da benevolência. Assim, o mito também pressupõe um processo de submissão "civilizatória" das forças tribais. Atenas arbitra a passagem da "vingança" ao "perdão"; ela entrega ao povo ateniense o direito de aplicar a justiça, contanto que eles paguem o devido tributo ao *esquecimento*. Assim, as forças primitivas são convertidas em forças divinas colocadas a serviço da sociedade humana.

Marcel Gauchet, em sua obra sobre a história política da religião, nos descreve como a dissolução da esfera do religioso como espaço normativo das demais esferas da vida humana implicou na ideia de emancipação do político com relação à religião. A dependência de toda forma de organização coletiva de um universo simbólico religioso que organizava e dava sentido às experiências humanas implicava em uma ordem social que, segundo Gauchet, encontrava sua legitimação em algo externo a si e, ao mesmo tempo, sustentava-se em regras imutáveis (GAUCHET, 1985: 55). A religião implica, assim, em um tipo de organização social colocada diante de uma dependência absoluta do passado. É no momento fundador no qual Deus ou os deuses impõem os limites do comportamento humano que a sociedade começa a ganhar forma como um espaço de interação regulado pela experiência de contato com o logos divino. A fundação das repúblicas antigas obedecia à mesma lógica mítica da fundação das religiões: a pureza das regras de um legislador primitivo garantiriam o bom funcionamento das instituições e sua menor vulnerabilidade ao elemento da decadência que, não obstante, pairava sempre na consciência política dos antigos. O momento mítico de fundação – cujo exemplo da "Orestia" é apenas um dentre vários que compõem o imaginário mitológico da Grécia – está sempre indissociavelmente unido a algum tipo de chancela religiosa. Hannah Arendt nos lembra que a ideia de criação de uma nova autoridade era sempre concebida nos moldes do princípio de autoridade derivado de Deus: assim, em diversos momentos da história vemos a imagem de um legislador primitivo encarnar a legitimidade divina ao produzir "leis extraordinárias" através das quais se funda uma nova comunidade (ARENDT, 2001: 44-5).

Retomando o argumento de Gauchet, o filósofo francês mostra como a modernidade representa uma dupla revolução. De um lado, "a revolução teórica da objetividade do mundo" e, do outro, "a revolução prática da autonomia da esfera humana-social" (GAUCHET, 1985: 111). A primeira revolução pode ser entendida como o "mundo como um livro", para nos referirmos à metáfora de Hans Blumenberg: ela nos remete à crença de que a natureza se constitui de códigos conhecíveis e descritíveis pelo homem. A experiência do homem com o mundo exterior não passa a ser mais regulada apenas pela crença em explicações teológicas sobre o funcionamento deste mundo, mas fundamentalmente pela capacidade humana em sondar e perscrutar as regras de funcionamento objetivo da realidade. Já a segunda revolução, por sua vez, se materializa na "independência ontológica do corpo político das regras estabelecidas pela autoridade sagrada" (Id., 1985: 112). A dissolução da "soberania de arbitragem" que a igreja exercia sobre as diversas "monarquias cristãs" da Europa e a ascensão dos Estados nacionais – cuja unidade é dada pela identificação entre monarca e povo – representam o começo do esvaziamento da religião como fundamento da identidade de pertencimento a uma determinada comunidade portadora de "direitos". Nesse sentido, o rei não é apenas o *primus inter pares*, o homem que, devido a privilégios de dinastia, governa uma estrutura social hierárquica que possui logo abaixo de si homens com privilégios e poderes muito próximos aos seus e que, por conseguinte, limitam sua ação. O soberano que surge dos Estados nacionais é ele mesmo o instaurador da ordem social: a dependência de corpos e comunidades intermediarias é dissolvida, e a relação do poder passa a ser, essencialmente, a relação entre o soberano e os indivíduos que participam da comunidade política. Qualquer força ou instituição intermediária só é legitima na medida em que é reconhecida ou delegada pelo poder soberano. "Ele não conhece senão "francs-sujets", segundo a expressão de Bodin, livres, diante dele, de seus pertencimentos e dependências anteriores (Id., 2007a: 68).

A despeito de seu revestimento sacro, as monarquias absolutas representam o evento histórico por excelência do processo de "saída da religião". Aquilo que regula a sociedade não são mais os princípios simbólico-religiosos, mas o direito que emana da soberania. O Estado – que surge aqui ao mesmo tempo como um ente que identifica monarca, povo e delimitação geográfica - também organiza a estrutura burocrática de funcionamento da administração, dos impostos e da lei. A imagem da *anterioridade* e da *superioridade* do corpo político – o soberano – para a organização da vida social, segundo Gauchet, suprimem as imagens da *exterioridade* e da *imobilidade* que caracterizavam as sociedades organizadas pela religião. A teoria do contrato hobbesiana expressa de maneira exemplar essa transformação na filosofia

política moderna: a comunidade política, que encontra seu principio de constituição em si mesma, instaura um poder que não reconhece a existência senão do soberano e dos indivíduos que transmutam-se em parte dele.

Evidentemente, o percurso daquilo que Gauchet chama de "crise da mediação política e eclesiástica" (Id., 1985: 119) é muito mais longo e complexo do que temos condições de descrever aqui. Contudo, o importante é ressaltar que, na medida em que a esfera do político se emancipa da religião do ponto de vista da legitimidade do poder e da autoridade que institui a norma social, a religião ainda permanece como o elemento regulador da vida social em sua dimensão individual. "A igreja mediadora permanece a intermediária sacramentada entre as obrigações dos fiéis e de Deus" (Id., 1985: 127). Contudo, as "obrigações de pertencimento e de submissão" que delimitam a identidade do indivíduo como membro de uma determinada ordem social e política já não pertencem mais a elementos da esfera religiosa: nacionalidade, impostos e serviço militar já não são mais delimitadores condicionados pela religião, mas sim pela relação dentro e fora das fronteiras das novas unidades políticas, as nações. Assim, o percurso da modernidade pode ser descrito como, por um lado, a paulatina expansão da esfera do político e, por outro, a contínua interiorização da esfera do religioso.

A segunda grande transformação operada na modernidade acompanha o aprofundamento do indivíduo como agente e protagonista da lógica de constituição do corpo político. Com a revolução na América e na França vemos nascer um novo tipo de legitimidade política, na qual o indivíduo não se dissolve no Estado. A crença de que existe uma outra esfera na qual residem os verdadeiros fundamentos da ordem política – a liberdade, a igualdade e a justiça – dissolve a lógica contratualista: a legitimidade do político não se dá mais no "salto" entre o estado natural e o social produzido pelo contrato; antes, a legitimidade passa a ser uma questão aberta e sempre atualizada na necessidade constante de remeter o político à sua fonte: a sociedade. Assim, o regime representativo, a opinião pública e o primado do social sobre o político surgem e se combinam para formar a nova estrutura da ordem política da modernidade, que emerge com o fim da soberania monárquica. O problema é sintetizado de forma exemplar por Marcel Gauchet:

> A verdade que termina por emergir pouco a pouco, em meio a diversas sugestões contraditórias, é que a política segundo o Estado e o direito segundo o indivíduo constituem duas ordens de realidade distintas, mas em conexão, que é preciso ajustar, respeitando a exterioridade de um com relação à outra. O problema é fazê-las corresponderem-se, de proceder uma da outra (Id., 2007a: 125).

A identificação do corpo coletivo com um ser portador de soberania é invertida: agora, é o corpo instituído como autoridade política que precisa se remeter ao novo soberano continuamente, para atualizar e reforçar sua legitimidade. Este soberano, contudo, é composto por um sem-número de indivíduos/cidadãos, reunidos em uma difusa e indeterminável unidade identificada como "a sociedade". Assim, essa legitimidade "aberta" carece de instrumentos e meios para encontrar aquilo que Rosanvallon chamará de "horizonte de unanimidade": é preciso passar do principio de justificação para uma técnica de decisão, ou seja, é preciso reformular as "condições de expressão da generalidade do social" (ROSANVALLON, 2009: 26).

Procuramos explorar no presente trabalho como o liberalismo francês procura dar conta dessas questões. Partindo da crítica de um transbordamento totalizante do político sobre o social – especialmente em sua versão rousseauniano-jacobina – o liberalismo buscará na ideia de *garantia* as formas de limitação constitucional dos poderes constituídos com a dissolução do Antigo Regime. Opor estado de exceção a regime representativo, mais do que opor o jacobinismo ao liberalismo thermidoriano, ajuda-nos a compreender as transformações que a Revolução passa a partir de 1793. Pensadores como Benjamin Constant, Germaine de Staël e Sieyès compreenderam a república thermidoriana não como a "burocratização da revolução", mas como a tentativa de dar viabilidade institucional à potência difusa da soberania. Assim, o *garantismo* liberal não deve ser lido apenas como a tentativa de instituir princípios contra os quais a autoridade política não poderia se insurgir, mas também como a tentativa permanente e insistente em criar mecanismos de limitação da participação da soberania na constituição do corpo político. O tema será persistente, desde o voto censitário até a tentativa, operada por Guizot e pelos doutrinários, de produzir uma interpretação da soberania que já tivesse contida em si mesma o mecanismo de limitação da participação política. Assim, a própria ideia de soberania da razão guizotiana incorpora esse duplo objetivo: por um lado, produzir um discurso sobre a fundamentação da legitimidade que fugisse da possibilidade de apropriação da soberania por uma força com ambições tirânicas – seja a soberania real, seja a soberania do povo; por outro, construir um tipo de racionalidade objetiva para a representação, que se desdobrasse logicamente do principio da soberania, e não que fosse criação do mecanismo decisório de um corpo que se pretende fruto da representação – o poder constituído - mas que, ao mesmo tempo, determina os limites desta.

A representação não exaure, contudo, as necessidades de constituição de um corpo político legítimo. A ideia de uma dimensão constantemente aberta para influenciar as decisões do poder, que pertence essencialmente à sociedade e na qual a interferência da autoridade

política não pode ser aceita, se expressa no argumento liberal em torno da ideia de *opinião pública*. A crença liberal de que o Estado não possui o "monopólio da legitimidade" implica, ao mesmo tempo, na crença em sua permeabilidade pelo social. Como nos explica Binoche, em um governo que admite a liberdade de expressão e de imprensa "o Estado deve se apresentar aos espíritos, ou ao menos a alguns deles, como aberto à sua 'sedução'" (BINOCHE, 2012: 25). O espaço público, no qual as opiniões se confrontam e disputam corações e mentes, passa a ser o espaço por excelência do discurso que se acredita capaz de produzir transformações substantivas na estrutura social e política das sociedades modernas. Opinião pública e expansão do horizonte de expectativas são, assim, indissociáveis. Não atoa Koselleck aponta como um das características da transformação temporal dos conceitos políticos o problema da "ideologização" dos conceitos: o discurso que pretende, voluntariamente, submeter a ação humana a um determinado sentido tem, necessariamente, uma orientação para o futuro.

Esse tipo de "sociedade aberta", e que tende à expansão e a incorporação cada vez maior de homens, nos expõe a uma determinada expressão do liberalismo que está preocupada com a "continuidade conservadora" da ordem política. Gauchet afirma que essa tendência pode ser dividida em duas fases: a do *conservadorismo liberal*, marcadamente entre a Restauração de 1814 e a queda dos Bourbons em 1830, e a do *liberalismo conservador*, que ganha predominância com a ascensão da Monarquia de Julho até a nova república de 48 (GAUCHET, 2007a: 188). No primeiro caso, vemos a tentativa de instituir um regime no qual convivam elementos da religião, da monarquia e da hierarquia social no seio de um governo constitucional e representativo. Aquilo que caracterizamos como a transação possível entre o mundo que se esvaiu e aquele que surge da Revolução é melhor representado na figura de Chateaubriand. A defesa da câmara dos pares, por exemplo, estava fundamentalmente associada à crença na importância de reproduzir mecanismos que funcionassem como "equivalentes funcionais" da velha ordem. A insistência de Chateaubriand na Assembléia como corpo fundamental da representação e da "opinião" – exigindo mesmo, como vimos, a necessidade de responsabilidade ministerial diante da Assembléia – visava reproduzir, no seio das instituições liberais, a existência dos corpos intermediários que a imaginação conservadora acreditava terem sido dissolvidos com a ascensão do absolutismo. Assim, a tentativa de um liberalismo aristocrático estaria fadada, como sustentou Bonald, a tornar a "monarquia impossível". Contudo, o tema da necessidade dos corpos intermediários como verdadeiro *locus* de resistência à concentração do poder pelo Estado permaneceria vivo no

imaginário político francês por um longo tempo, passando por Tocqueville e alcançando mesmo o socialismo republicano da Terceira República.

O liberalismo conservador que sucede ao momento da Restauração gira em torno de problemas diferentes, mas que permanecem unidos pela ideia de uma limitação essencial ao "transbordamento do político". A preocupação de Guizot com a constituição de uma autoridade política que se apoie sobre a razão pública descreve, de forma incidental, as próprias transformações que perpassam a França liberal e constitucional. A ampliação das demandas e da incorporação do indivíduo/cidadão ao corpo coletivo gera, para Guizot, riscos que colocam em xeque a própria existência da comunidade. A democracia, a expansão do sufrágio, a soberania popular e, no final da vida, o socialismo, são vistos por ele como tentativas de transformar o regime representativo apelando a princípios universais que não condizem com a necessária distinção hierárquica que compõe o social. Essa hierarquia, contudo, não reproduz os esquemas de privilégios de classe que encontramos no antigo regime: ao contrário, ela é fruto da "France nouvelle", das transformações na sociedade que, conduzidas pelas transformações nas relações de trabalho, indústria e comércio, indicam a *long durée* da ascensão da burguesia como classe hegemônica. Existe, na filosofia política de Guizot, uma identificação entre o primado do social sobre o político e a ascensão das classes médias: é o espírito comercial, expansivo e citadino do burguês que conduz à transformação da legitimidade política que levará à necessidade de coordenar centralização do Estado e primado da sociedade civil.

Todas essas transformações nos conduzem de volta ao problema da história: a sociedade liberal não pode ser pensada sem que o elemento da "verdade" sobre a boa ordem seja atirado para o futuro. Na medida em que as condicionantes limitadoras da participação e da inclusão não apelam a elementos essenciais – o pertencimento ao privilégio aristocrático ou a casta religiosa, por exemplo –, o liberalismo porta em seu seio o germe da sua transformação. A sociedade, emancipada da esfera do religioso e do Estado monárquico, acredita na sua auto-instituição, e essa crença conduz à ideia de que a emancipação pode ser contínua, para além dos limites do estado atual da ordem social. É o conflito entre poder constituinte e poder constituído que retorna, permanecendo, doravante, aberto graças à liberdade do espaço público. A sociedade, como dimensão da opinião, pode formular reivindicações que estão para além da capacidade institucional do atual estado das instituições representativas, podendo, diante dessa inconclusão das possibilidades institucionais, mobilizar-se em torno de um discurso de transformação radical da ordem. A legitimidade da transformação encontra-se, assim, na promessa do futuro ou, como diz Gauchet, "no esforço

para assegurar o futuro, nomear sua direção com certeza e subordinar sua produção ao trabalho de uma vontade plenamente consciente" (GAUCHET, 1985: 349). Desta forma, o liberalismo passa, então, a ter que lidar com essa dupla dimensão conflituosa da sua própria gênese: ele é uma reflexão sobre a garantia e os direitos mas, ao mesmo tempo, sobre a limitação institucional dessas mesmas garantias e direitos. Dito de outro modo, ele é colocado entre a emancipação e a prudência.

Assim, poderia ser dito que existe uma contradição essencial mascarada por trás da premência da sociedade sobre o Estado. Certos observadores do liberalismo apontaram que as instituições fundamentais do regime representativo – liberdade de imprensa, igualdade jurídica, direito à participação, etc. – representam uma aparência formal, em contradição com as desigualdades reais de uma sociedade. Enquanto na segunda esfera, aquelas das representações que organizam a sociedade, imperam os valores universais do direito, na primeira encontramos as contradições reais do processo histórico. Lefort aponta que, para uma determinada forma de pensar a história, o *político* pode ser definido por exclusão daquilo que "*não é político*" – o econômico, o social, o religioso, etc. (LEFORT, 1991: 252-3). Assim, a incomunicabilidade entre a potência transformadora do real e as representações jurídico-políticas que organizam a sociedade seria o fato constituinte da dominação nas democracias liberais. O marxismo, a expressão mais avassaladora dessa crítica, concentrou-se em desvelar essa relação contraditória. A análise marxiana da relação entre estado e religião pode ser lida no contexto da crítica do deslocamento produzido entre o social e o político. Marx reconhece que a "revolução burguesa" conduziu à separação aparente entre Estado com reino universal o direito e a sociedade civil como dimensão na qual se operam as relações sociais essenciais. Contudo, essa emancipação – cuja relevância Marx não deixa de reconhecer – não nos permite perceber o fato de que a exigência universal do *cidadão* oculta as relações reais do *homem* submetido à exploração. Como dirá Marx na Questão Judaica:

> O homem se emancipa politicamente da religião, banindo-a do direito público para o direito privado. Ela não é mais o espírito do Estado no qual o homem (...) se comporta como ente genérico em comunidade com outros homens; ela passou a ser o espírito da sociedade burguesa (...) Ela se tornou a expressão da *separação* entre o *homem e sua comunidade* (MARX, 2010: 41-2).

E completa, mais adiante, afirmando que,

> Os "droits de l'homme", os direitos humanos, são diferenciados como tais dos "droits du citoyen", dos direitos do cidadão. Quem é esse "homme" que é diferenciado do "citoyen"? Ninguém mais ninguém menos que o membro da *sociedade burguesa*. Por que o membro da sociedade burguesa é chamado de "homem", pura e simplesmente, e por que os seus direitos são chamados de "direitos

> humanos"? A partir de que explicaremos esse fato? A partir da relação entre o Estado político e a sociedade burguesa, a partir da essência da emancipação política (...). O direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo limitado, limitado a si mesmo (Id., 2010: 48-9).

A sociedade burguesa é a sociedade da "dissolução" dos elos humanos produzidos pelo par religião/comunidade. A princípio, o diagnóstico não difere daquele feito pelo conservadorismo e mesmo por um liberalismo reticente. Mas Marx vai além: a liberdade, como princípio político abstrato, oculta a impossibilidade da comunidade política em uma sociedade burguesa. Dito de outro modo, a liberdade como direito universal – e o mesmo vale para a igualdade e a justiça – transforma a sociedade em um universo de indivíduos atomisticamente isolados, cuja relação, ao passar necessariamente pela mediação de um principio jurídico-político abstrato, instaura uma barreira entre homem e comunidade que, assim, permite a livre circulação dos interesses de classe.

Umas das críticas levantadas por Claude Lefort e retomadas por Luc Ferry à leitura de Marx parte de uma reavaliação da negatividade inerente ao principio formal do direito que encontramos no pensador alemão. A distinção marxista entre "direitos formais" e "direitos reais" carece da compreensão de que uma certa "indeterminação" é indispensável à função do direito.

> Tendo sido declarados os Direitos do Homem, surge, dirão, a ficção do homem sem determinação. Toda a crítica de inspiração marxista, mas também conservadora, penetra nessa frágil cidadela para demoli-la. Joseph de Maistre proclamou: eu já encontrei italianos, russos, espanhóis, ingleses, franceses, mas não conheci o Homem; e Marx julgou que não existiam homens senão concreta, histórica e socialmente determinados por sua condição de classe" (LEFORT Apud FERRY, RENAULT; 2007: 546).

A insistência liberal na separação entre o indivíduo e o Estado não serve apenas para dissolver o elo entre homem e comunidade, mas serve para impedir que o primeiro não seja engolido pela segunda. A tradição liberal se distinguirá, essencialmente, pela refutação de qualquer possibilidade de conciliação definitiva entre Estado e sociedade – alternativa que, como bem sabemos, o marxismo adotará a partir de Lenin e da experiência soviética. Nesse sentido, sem a divisão real entre Estado e sociedade civil, é impossível que exista a condição mesma do direito. É justamente graças ao seu caráter universal e abstrato que esses direitos podem servir de referências a lutas sociais e políticas diversas. A devastadora máquina da critica marxista não pode se sustentar senão naquilo que ela possui de "aposta", de normatividade atirada à história. Podemos nos perguntar qual a materialidade histórica do

conceito de "emancipação"? Dito de outro modo, que exemplos históricos do conceito de emancipação podem ser encontrados, senão o da "emancipação" do Estado da religião e da emancipação "burguesa" do indivíduo/cidadão das sociedades hierarquicamente estruturada? Assim, a teoria revolucionária marxista é inerente a uma concepção determinista de filosofia da história: ela ultrapassa o limite da teoria do "progresso" liberal, entendida como um crescimento constante – mas não irreversível – dos limites de uma sociedade que, não obstante, permanece identificada pelos mesmos princípios; e se expressa por um discurso que compreende a história como "autoconstituição que exige, simultaneamente e contraditoriamente, ser emancipada e ser conduzida" (GAUCHET, 2007a: 47).

A democracia, entendida como transformação expansiva no seio da lógica do liberalismo, é indissociável deste raciocínio processual. Como procuramos demonstrar, ao reconstruir alguns elementos do debate sobre o conceito de democracia durante a Restauração, especialmente a partir dos anos 20, a democracia era então entendida como um risco, um excesso de reivindicação que poderia colocar abaixo o equilíbrio institucional do regime constitucional e representativo. A ideia de soberania do povo era marcada pelo signo da desinstitucionalização violenta do político: sua marca essencial permaneceria a da experiência jacobina e do estado de exceção. A grande mudança no conceito de democracia só seria operada com a "revolução tocquevilliana" através da qual a democracia deixaria de ser avaliada apenas como uma forma de governo e passaria, então, a ser descrita como um processo social. Mais do que isso, a experiência americana nos mostra como democracia e república não são simplesmente corrupções de concepções políticas dos antigos, mas são a própria tendência inerente à experiência política dos modernos. O que Tocqueville chama de "o dogma da soberania do povo" na América versa muito menos sobre a constituição de uma autoridade legítima e muito mais sobre a relação descentralizada de exercício da cidadania; o caráter continuo e aberto da democracia é a própria condição de sua sobrevivência enquanto forma republicana de governo. Assim, a América nos mostra que, ao contrário do que poderia se pensar na França, não existe uma distinção fundamental entre democracia como forma de governo e democracia como "état social", mas elas funcionam ambas de forma coordenada e dependente.

> A distinção entre a democracia como um estado social e a democracia como instituição política não é a aplicação à democracia de uma distinção 'sociológica' geral. A importância maior depositada sobre o estado social não provém de uma superioridade causal atribuída em geral à instancia social com relação à instancia política. De forma alguma, enfim, o social e o político são dois "aspectos" da democracia, distinguidos arbitrariamente na opacidade massiva do fato, ou dois "níveis conceituais" elaborados deliberadamente para a comodidade da exposição,

> pelo observador da democracia. *É a coisa mesma que a é democracia que existe nesta dualidade real (*MANENT, 1993: 48).

É no interior desse conflito entre o social e o político que se distinguirá a experiência política que começa a tomar forma com a Revolução Francesa. Como nos ensinará Tocqueville, "é a democracia formal o remédio para os males produzidos pela democracia real" (Id., 1993: 49); ou, como dirá Raymond Aron, é no atrito entre as liberdades formais e as liberdades reais que reside a vitalidade e a capacidade de renovação das democracias (ARON, 1985: 52-3). Dito de outro modo, é no campo das representações políticas que os desafios impostos pela história humana podem ser resolvidos. A cultura do liberalismo político, quando se apresenta consciente de suas limitações, não confunde o horizonte da expectativa da história como a possibilidade da redução final de possíveis "contradições históricas"; ao contrário, na medida em que a história é, por excelência, a ciência da política, é preciso aprender que não existem contradições históricas, mas problemas inerentes à experiências humana em sociedade. A "condição transcendental do social", para usar outra vez uma expressão de Marcel Gauchet, é a sua instransponível irredutibilidade a qualquer tipo de racionalização definitiva da história.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS

BARANTE, Prosper de (1861). *La vie politique de M. Royer-Collard (2 Tomes). Ses discours et ses écrits.* Paris: Didier et co., 1861.

BOISSY D'ANGLAS, François (1795). *Discours préliminaire au projet de constitution pour la république française*. Paris: Imprimerie Nationale, 1795.

BONALD, Louis de (1859). *Oeuvres Complètes de M. de Bonald (3 Tomes).* Paris: J-P. Migne, 1859.
_____. (1988). *Réflexions sur la Révolution de Juillet 1830 et textes inédits. Présentation det analyse de Jean Bastier*. Paris: Duc-Albatros, 1988.

BURKE, Edmund (1999). *Select Works (4 volumes)*. Foreword by Francis Canavan. Indianapolis: Liberty Found, 1999.

CONDORCET, Marquês de (1792). *Cinc mémoires sur l'instruction publique*. Paris: Flammarion, 1972.

CHATEAUBRIAND, François-René de (1987). *De L'Ancien Régime au Noveau Monde. Écrits politiques. Textes choisis, présentés et annotés par Jean-Paul Clément*. Paris: Hachette, 1987.
_____. (1884). *Oeuvres Complètes (18 Tomes)*. Paris: Garnier Frères, 1884.

CONSTANT, Benjamin (1822). *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri (2 Tomes)*. Paris: P. Doufart Librarie, 1822.

_____. (1872). *Cours de Politique Constitutionelle. Avec une Introduction et des Notes de M. Édouard Laboulaye*. Paris; Slatkine, 1982.

_____. (1814). *De la Liberté des brochures, des pamphlets et des jornaux, considerée sur les rapport de l'intérêt du gouvernement*. Paris: H. Nicolle, 1814b.

_____. (1796). *Des Reactions Politiques/Des Effets de la Terreur*. Paris: Bibliothèque Royale, 1776.

_____. (1817). *De la doctrine politique qui peut reunir les parties em France*. Paris: Librarie Delaunay, 1817.

_____. (1796). *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*. Paris: Bibliothèque Royale, 1796.

_____. (1997). *Écrits Politiques. Textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet.* Paris: Gallimard, 1998.

_____. (1991). *Fragments d'um ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans um grand pays. Édition établie par Henri Grange.* Paris: Aubrier, 1991.

_____. (1895). *Journal Intime de Benjamin Constant et Lettres a sa famille et a ses amis. Précédés d'une Introduction par D. Melegari*. Paris: Paul Ollendorff, 1895.

_____. (1820). *Memóires sur les Cent Jours*. Paris: Béchet Ainé, 1820.

_____. (1814). *Réflexions sur les constitutions, la distribution des pouvoirs, et les garanties dans une monarchie constitutionelle*. Paris: H. Nicolle, 1814.

DUNOYER, Charles (1825). *L'Industrie et la Morale considerées dans leurs rapports avec la liberté.* Paris: A. Sautelet et cie, 1825.

GUIZOT, François (1816). *Du Gouvernement répresentatif et de l'etat actuel de la France (2 Tomes)*. Paris: Maradan, 1816.

_____. (1849*). De la Démocratie em France*. Paris: Victor Masson, 1849.

_____. (1830). *Histoire de la civilisation en Europe*. *Présenté par Pierre Rosanvallon*. Paris: Hachette, 1985.

_____. (1822). *Histoire des origines du gouvernement representatif et des institutions politiques de l'Europe (II Tomes).* Paris: Didier et co, 1886.

_____. (1850). *Mélanges Politiques*. Paris: Boucquin, 1850.

_____. (1822). "Philosophie Politique: De la Souveraineté". In: *Histoire de la civilisation en Europe*. Présenté par Pierre Rosanvallon. Paris: Hachette, 1985.

LANJUINAIS, Jean-Denis (1819). *Constitutions de la Nation Française*. Paris: Dondey Durpé, 1832.

MAISTRE, Joseph de (1884). *Oeuvres Complètes (14 Tomes)*. Lyon: Vitte et Perussel, 1884.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, Barão de la Brède e de (1849). *Oeuvres Complètes (2 Tomes)*. Paris: Gallimard, 1949.

MONTLOSIER, François de (1815). *De la Monarchie Française*. Paris: H. Nicolle, 1817.

RÉMUSAT, Charles de (1861). "De l'esprit de réaction: Royer-Collard et Tocqueville". In: *Revue des Deux Mondes*, T. 35, 1861.

_____. (1860). *Politique Liberale ou Fragments pour servir a la défense de la Révolution Française*. Paris: Michel Lévy Frères, 1860.

ROBESPIERRE, Maximilien de (1999). *Discursos e Relatórios na Convenção*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1857). *Oeuvres Complètes (12 Tomes).* Paris: J. Bry Ainé, 1857.

ROYER-COLLARD, Pierre Paul (1949). *De la Liberté de la presse: Discours.* Paris: Librarie des Médicis, 1949.

SAINT-JUST, Louis de (1908). *Oeuvres Complètes.* Paris: Eugène Pasquele, 1908.

SMITH, Adam (1776). *An Inquirity on the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Londres: William Clowes and Sons, 1836.

SIEYÈS, Emmanuel (1789). *'Qu'est-ce que le tier état?' et autres textes*. Paris: Flammarion, 1981.

SISMONDI, Jean Sismonde de (1815). *Examen de la Constitution Françoise*. Paris: Treuttel et Würtz, 1815.

STAËL-HÖLSTEIN, Germaine de (1818). *Considerátions sur les principaux événementes de la Révolution Françoise (3 Tomes)*. Paris: Delaunay Librarie, 1818.

_____. (1797). *Des Circonstances Actuelles quie peuvent Terminer la Révolution et des Principes qui doivent Fonder la Republique em France.* Paris: Librarie Fischbacher, 1906.

_____. (1858). *Oeuvres de la Baronne de Staël-Holstein (3 Tomes)*. Paris: Lefèvre, 1858.

TOCQUEVILLE, Alexis de (1835). *De la démocratie en Amerique I*. Paris: Gallimard, 1986a.

_____. (1840). *De la démocratie en Amerique II*. Paris: Gallimard, 1986b.

_____. (2004). *Oeuvres III*. Paris: Gallimard, 2004.

_____. (1856). *O Antigo Regime e a Revolução*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FONTES SECUNDÁRIAS

ARAMAYO, R.R; MURGUERZA, J; VALDECANOS, A. *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1995.

ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *Sobre a Revolução*. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.

ARMENTEROS, Carolina. *The French Idea of History. Joseph de Maistre and his Heirs, 1794-1854*. Ithaca: Cornell University Press, 2011.

ARON, Raymond. *Ensaio sobre as Liberdades.* Lisboa: Editorial Aster, 1985.

_____. *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1986.

AULARD, Alphonse. *Histoire politique de la Révolution Française: Origines et développement de la démocratie et de la Rébulique (1789-1804).* Paris: Armand Colin, 1901.

BACKOUCHE, Isabelle. *La Monarchie Parlamentaire. 1815-1848*. Paris: Pygmalion, 2000.

BALAYE, Simone. *Madame de Staël. Lumières et Liberté*. Paris: Klincksieck, 1979.

BARBERIS, Mauro. *Benjamin Constant. Rivoluzione, Constituzione, Progresso.* Bologna: Il Mulino, 1988.

BARBÉRIS, Pierre. *Chateaubriand. Une réacion au monde moderne*. Paris: Larousse Université, 1976.

BARZUN, Jacques. *Classic, Romantic and Modern*. New York: Doubleday Anchor Books, 1961.

BÉNICHOU, Paul. *Romantismes Français I. Le Sacre de l'écrivain. le Temps des prohpètes*. Paris: Gallimard, 2010.

_____. *Romantismes Français II. Les Mages romantiques. L'École du désenchantement*. Paris: Gallimard, 2010.

BERLIN, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude. As ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

BINOCHE, Betrand. *Les Trois Sources des Philosophies de l'Histoire (1764-1798)*. Paris: Hermann, 2008.

_____. *Religion privée, opinion publique*. Paris: J. Vrin, 2012.

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e Democracia*. São Paulo: Brasiliense, 2013.

BOESCHE, Roger. *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.

BONGIOVANNI, Bruno; GUERCI, Luciano(org.). *L'albero della Rivoluzione. Le Interpretazioni della Rivoluzione Francese*. Torino: Einaudi, 1989

CASSINA, Cristina. "Chateaubriand e il problema della storia". *Annali della Fondazione Luigi Einaudi*, Torino, volume XXX – 1996, pgs. 205 - 336.

_____. *Idée, Stampe e Reazione nella Francia del primo ottocento*. Manduria – Bari – Roma: Piero Lacaita Editore, 1996.

_____. *Parole vecchie, parole nuove. Ottocento francese e modernità politica*. Roma: Carocci, 2007.

CHIGNOLA, Sandro. *Il tempo rovesciato. La Restaurazione e il governo della democrazia*. Bolonha: Il Mulino, 2011.

CLÉMENT, Jean-Paul. *Chateaubriand. Des illusions contre les souvenirs*. Paris: Gallimard, 2003.

_____. (org.). *Chateaubriand Politique*. Paris: Hachette, 1987.

_____. (org.). *Chateaubriand Visionnaire*. Paris: Editions de Fallois, 2001.

COCHIN, Augustin. *L'esprit du Jacobibisme. Une interprétation sociologique de la Révolution française*. Paris: PUF, 1979.

CORRAL, Luis Díez del. *El pensamiento político de Tocqueville*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

COVES, Faustino Oncina. *Historia conceptual, Ilustración y Modernidad*. México: Anthropos Editorial, 2009.

CRAIUTU, Aurelian. "Faces of Moderation. Mme. de Staël politics during the Directory". *Jus Politicum, revue de droit politique*. N.6, 2008.

_____. *The Liberalism under Siege. The Political thought of the French Doctrinaires*. Oxford: Lexinton Books, 2003.

_____. "Tocqueville and the Political Thought of the French Doctrinaires (Guizot, Royer-Collard, Rémusat). *History of Political Thought*. Vol. XX, nº3, Autumn 1999.

CROCKER, Lester G. "Interpreting the Enlightenment". *Journal of the History of Ideas*. 1985. Vol. 46, n.2. pgs. 215-230.

DÉMIER, Françis. *La France de la Restauration (1814-1830). L'impossible retour du passé*. Paris: Gallimard, 2012.

DONZELLI, Maria; POZZI, Regina. *Patologie della Politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*. Roma: Donzelli Editore, 2003.

DRESCHER, Seymour. *Tocqueville and England*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. 2vols. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

FERRY, Luc; Renaut, Alain. *Philosophie politique*. Paris: PUF, 2007.

FIORAVANTI, Marco. "Sieyès et le jury constitutionnaire: perspectives histoico-juridiques". *Annales historiques de la Révolution française*. n. 349, 2007, 87-103.

FONTANA, Biancamaria. *Benjamin Constant and the Post-Revolutionary Mind*. New Haven: Yale University Press, 1991.

_____. *Rethinking the Politics of Commercial Society: The Edimburg Review.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

_____. (ed.). *The Invention of the Modern Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

FREUND, Julien. *La décadence. Histoire sociologique et phisolosphique d'une catégorie de l'expérience humaine*. Paris: Sirey, 1984.

FUMAROLI, Marc. *Chateaubriand. Poésie et Terreur*. Paris: Gallimard, 2003.

FURET, François. *La Gironde et les Girondins*. Paris: Payot, 1991.

_____. *La Révolution. 1770-1880*. Paris: Hachette, 1988.

_____. *L'Atelier de l'Histoire*. Paris: Flammarion, 1982.

_____. *Pensando a Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

FURET, François; OZOUF, Mona (org.). *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

GALLI, Carlo. *Genealogia della Politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna: Il Mulino, 2007.

GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1995.

GARRARD, Graeme. "Joseph de Maistre's Civilization and its Discontents". *Journal in the History of Ideas*. 1996. Vol. 57, n. 13. Pgs. 429 – 446.

GAUCHET, Marcel. "*Benjamin Constant*: *l'illusion lucide du libéralisme*". In: CONSTANT, B. *Écrits Politiques. Textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet.* Paris: Gallimard, 1998.

_____. *La Condition Historique*. Paris: Stock, 2003.

_____. *La Condition Politique*. Paris: Gallimard, 2005.

_____. *La Religion dans la Démocratie*. Paris: Gallimard, 1998.

_____. *La Révolution des droits de l'homme*. Paris: Gallimard, 1989.

_____. *L'Avènement de la Démocratie I. La révolution moderne*. Paris: Gallimard, 2007a.

_____. *L'Avènement de la Démocratie II. La crise du libéralisme (1880-1914)*. Paris: Gallimard, 2007b.

_____. *L'Avènement de la Démocratie III. À l'épreuve des Totalitarismes (1914-1974)*. Paris: Gallimard, 2007c.

_____. *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard, 1985.

GENGENBRE, Gerard. *La Contre-revolution ou l'histoire desesperante*. Paris: Imago, 1989.

GODECHOT, Maurice. *Les Constitutions de La France depois 1789*. Paris: Garnier-Flammarion, 1970.

GOLDONI, Marco. *La Dottrina Constituzionale di Sieyès*. Florença: Firenze University Press, 2009.

GUELLEC, Laurence. *Tocqueville. L'Apprentissage de la liberté*. Paris: Éditions Michalon, 1996.

GUSDORF, Georges. *Fondements du Savoir Romantique*. Paris: Payot, 1982.

_____. *La Conscience Révolutionnaire. Les Idéologues*. Paris: Payot, 1978.

HARTOG, François. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps.* Paris: Éditions du Seuil, 2003.

HAZARD, Paul. *La crise de la conscience européenne. 1680-1715*. Paris: Le livre de Poche, 1994.

_____. *La pensée européenne au XVIII siècle. De Montesquieu a Lessing.* Paris: Fayard, 1990.

HIGONNET, Margaret R. "Staël and Schelling". *Comparative Literature*, Vol. 38, nº2 (Spring, 1986), pp. 159-180.

HIRSCHMAN, Albert. *As paixões e os Interesses. Argumentos a favor do capitalismo antes de seu triunfo.* São Paulo: Record, 2002.

HOLMES, Stephen. *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*. New Haven: Yale University Press, 1984.

JAINCHILL, Andrew. *Reimagining Politics after the Terror. The Republican Origins of French Liberalism*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.

JARDIN, André. *Alexis de Tocqueville (1805-1859).* Paris: Pluriel, 1981.

_____. *Historia del liberalismo político. De la crisis del absolutismo a la Constitución de 1875*. México: FCE, 1998.

JASMIN, Marcelo Gantus. *Alexis de Tocqueville. A historiografia como ciência da política*. Belo Horizonte: Editora UFMG:IUPERJ, 2005.

_____. "Tocqueville, a Providência e a História". *Revista Dados*, vol. 40, n° 2, Rio de Janeiro, 1997.

JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JÚNIOR, João. *História dos Conceitos. Debates e Perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio: Edições Loyola: IUPERJ, 2006.

JAUME, Lucien. *Le Discours jacobin et la démocratie*. Paris: Fayard, 1989.

_____. *L'Individu Effacé ou le paradoxe du libéralisme français*. Paris: Fayard, 1997.

_____. "Naissance du Libéralisme et Interprétations de la Charte". *Jus politicum* n° 13, 2014a.

_____. "Tocqueville et Guizot: L'Amerique et L'Aristocratie (Une Controverse). *Historia Constitucional*, n.15, 2014b, págs 71-91.

_____. *Tocqueville. Les Sources aristocratiques de la liberté*. Paris: Fayard, 2008.

JULLIARD, Jean. *La faute à Rousseau. Essai sur les conséquences historiques de l'idée de souveraineté populaire*. Paris: Seuil, 1984.

KAHAN, Alan S. *Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burkardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

KALYVAS, Andreas; KATZNELSON, Ira. *Liberal Beginnings. Making a Republic for the Moderns.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

KELLY, George Armstrong. "Rousseau, Kant, and History". *Journal of the History of Ideas*. 1968, vol.XXIX, n.3. pgs 347-364.

KOSELLECK, Reinhart. *Aceleración, Prognosis y Secularización.* Barcelona: Pré-Textos, 2003.

_____; Michaela W. Richter. "Crisis". In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 67, n. 2 (Apr., 2006) pp. 343-400.

_____.*Crítica e Crise. Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj: Contraponto, 1999.

_____. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos Tempos Históricos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Contraponto, 2006.

_____. *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. California: Stanford University Press, 2002.

KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Editions Gallimard, 1971.

LAMBERTI, Jean-Claude. *Tocqueville et les deux démocraties*. Paris: PUF, 1983.

LAQUIÈZE, Alain. "La Charte de 1814 et la Question du Gouvernement Parlamentaire". *Jus politicum* n° 13, 2014.

LEFORT, Claude. *Desafios da Escrita Política.* São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

_____. *Pensando o Político. Ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LIMA, Luiz Costa. *História. Ficção. Literatura*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

LYNCH, Christian E. C. "A Democracia como Problema. Pierre Rosanvallon e a Escola Francesa do Político". In: ROSANVALLON, P. *Por uma História do Político*. São Paulo: Alameda, 2010.

_____. "As liberdades dos Modernos: Benjamin Constant e a teoria liberal dos direitos fundamentais". *Revista Ciências Sociais* (UGF), v.14, pp. 45-72, 2008.

_____. *O Momento Monarquiano. O Poder Moderador e o Pensamento Político Imperial*. (Tese de Doutorado). IUPERJ, 2007.

MANENT, Pierre. *A Cidade do Homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

_____. *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris: Fayard: 1990.

_____. *Tocqueville et la Nature de la Démocratie*. Paris: Fayard, 1993.

MANIN, Bernard. *The Principles of Representative Governement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MATHIEZ, Albert. *La Révolution Français (3vols).* Paris: Bibliothèque Mediations: 1985.

MACPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke.* Oxford: Oxford Univeristy Press, 2011.

MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica.* São Paulo: Boitempo, 2010.

MEINECKE, Friedrich. *Le origini dello storicismo*. Firenze: Sansoni, 1954.

MERQUIOR, José Guilherme. *O Liberalismo Antigo e Moderno*. São Paulo: Editora É Realizações, 2014.

MORAVIA, Sergio. *Il tramonto dell'iluminismo*. Bari: Laterza, 1968.

NEMO, Philippe; PETITOT, Jean. *Histoire du libéralisme em Europe*. Paris: PUF, 2006.

NICOLET, Claude. *L'idée républicaine em France (1789-1924)*. Paris: Gallimard, 1994.

NISBET, Robert. "De Bonald and the Conception of the Social Groups". *Journal of the History of Ideas*. N. 5. 1944. Pgs. 315-331.

OZOUF, Mona. "Fortunes et Infortunes d'um mot". *Le Debat*, 1981/6(n.13) p. 28-39.

PASQUALINO, Pasquale. “Sieyès, Constant et le ‘gouvernement des modernes’. Contribution à l’histoire du concept de representation politique. In: Revue française de science politique, 37e année, n°2, 1987. pp. 214-229.

POCOCK, J. G. A. *Ancient Constitution and Feudal Law. A study in english historical thought in seventeenth century*. 2º edition. Cambridge: Cambrigde University Press, 1984.

_____. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, Princeton University Press, 1975.

_____. *Virtue, commerce and history: essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

POZZI, Regina. *Tra Storia e Politica. Saggi di storia dela storiografia*. Napoli: Morano Editore, 1996.

RIALS, Stephane. *Révolution et Contre-Révolution au xix siècle*. Paris: Editions Albatros, 1987.

RICHTER, Melvin. “Toward a Concept of Political Illegitimacy: Bonapartist Dictatosrship and Democratic Legitimacy”. *Political Theory*, vol. 110, nº2 (May, 1982), pp. 185-214.

ROSANVALLON, Pierre. *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple em France*. Paris: Gallimard, 2000.

_____. *La legitimidad democrática: imparcialidad, reflexividad, proximidad.* Buenos Aires: Manantial, 2009.

_____. *La Monarchie Impossible. Les Chartes de 1814 et de 1830.* Paris: Fayard, 1994.

_____. “Le Gramsci de la bourgeoisie”. In: GUIZOT, F. *Histoire de la civilisation en Europe*. *Présenté par Pierre Rosanvallon*. Paris: Hachette, 1985.

_____. *Le libéralisme économique. Histoire de l’idée de marché*. Paris: Éditions du Seuil, 1989.

_____. *Le Modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nous jours*. Paris: éditions du Seuil, 2004.

_____. *Le Moment Guizot*. Paris: Gallimard, 1985.

_____. *Le Sacre du Citoyen. Histoire du Sufrage Universel em France.* Paris: Gallimard, 1992.
_____. *Por uma História do Político*. São Paulo: Alameda, 2010.

ROSI, Ivanna; Roulin, Jean-Marie (org.). *Chateaubriand, penser et écrire l’Histoire.* Saint-Étienne: Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2009.

ROSSI, Paolo. *Os sinais do Tempo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.

ROTHSCHILD, Emma. *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

RUOCCO, Giovanni; SCUCCIMARRA, Luca (a cura di). *Il governo del popoplo. 1. Dall'antico regime ala Rivoluzione*. Roma: Viella, 2011.

_____. *Il governo del popolo. 2. Dalla Restaurazione ala guerra franco-prussiana*. Roma: VIella, 2011.

SCHLEIFER, James. *The Making of Tocqueville's Democracy in America.* Indianapolis: Liberty Found, 1980.

SCHMITT, Carl. *La Dictadura*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

_____. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. *The concept of the Political*. Chicago: University of Chicago Press, 2007

SCOTT, Franklin D. "Benjamin Constant's 'Project' for France in 1814". *The Journal of Modern History*, vol. 7, nº1 (Mar., 1935), pp. 41-48.

SCUCCIMARRA, Luca. "Modelli di Antipolitica nel pensiero francese post-rivoluzionario". In: *Pensare l'Ottocento. Studi e Ricerche per Regina Pozzi. A cura di Cristina Cassina*. Pisa: Pisa University Press, 2012.

SERRA, Teresa. *La critica alla democrazia in Joseph de Maistre e Louis de Bonald*. Roma: Aracne, 2005.

SIEDENTOP, Larry. *Tocqueville*. Oxford: Oxford Univesity Press, 1994.

SKINNER, Quentin. *Liberty before Liberalism.* Cambridge: Cambridge Univeristy Press, 2012.

SOBOUL, Albert. *La Révolution Française (798-1799).* Paris: Gallimard, 1985.

SPAEMANN, Robert. *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione*. Bari: Laterza, 2002.

STAROBINSKI, Jean. *As Máscaras da Civilização.* São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o Obstáculo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

_____. *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières.* Paris: Gallimard, 1989.

TAGUIEFF, Pierre-André. *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique.* Paris: Éditions Flammarion, 2004.

TENENBAUM, Susan. “Montesquieu and Mme. de Staël: The Woman as a Factor in Political Analysis*”. Political Theory*, vol. 1, nº 1 (Feb., 1973), pp. 92-103.

THEIS, Laurent. *François Guizot*. Paris: Fayard, 2008.

TRONCHON, Henri. “Les Etudes Historique et la Philosophie de l”histoire aux alentours de 1830”. *Revue de Synthese Historique*. 1922. Vol. 34. Pg. 35 – 70.

URBINATI, Nadia. “Republicanism after the French Révolution: The Case of Sismonde de Sismondi”. *Journal of the History of Ideas*, volume 73, number 1, January 2012, pp. 95-109.

VIAL, Francisque. *Condorcet et l’éducation démocratique*. Paris: Slaktine, 2007.

VOVELLE, Michel. “Historiographie de la Révolution”. In: *Annales Historiques de la Révolution française*. N.1, Vol.273, pp. 307-3015, 1988.

VYVERBERG, Henry. *Historical Pessimism in the French Enlightenment*. Massachussets: Harvard University Press, 1958.

WARRESQUIEL, Emmanuel de. “Le Préamule de la Charte du 4 Juin 1814”. *Jus politicum* n° 13, 2014.

WARRESQUIEL, Emmanuel de; YVERT, Benoît. *Histoire de la Restauration. 1814-1830*. Paris: Perrin, 2002.

WOLIN, Sheldon. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought.* Boston: Cambridge University Press: 1960.

_____. *Tocqueville between two Worlds. The Making of a Political and Theoretical life*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

WOOD, Dennis. *Benjamin Constant. A Biography.* New York: Routhledge, 1993.

WOODWARD, E. L. *Three Studies in European Conservatism*. Londres: Frank Cass and co., 1963.

YUVA, Ayse. “Madame de Staël, Benjamin Constant et les ‘philosophes du XIII siècle’: um héritage contrarié”. *Philosorbonne*, 4 (2010).

ZILSEL, Edgar. “Genesis of the Idea of scientific Progress”. *Journal of the History of Ideas.* Vol. 6. 1945. Pgs. 325-349.