

Figurações do político e políticas da verdade no pensamento (pós-) revolucionário

André R. do P. Magnelli

INTRODUÇÃO AO PROBLEMA

O que nos acontece? A democracia como problema e o político como desafio

A Revolução Francesa não tem mais atualidade. “A Revolução Francesa acabou”.¹ O caráter exemplar da Revolução Francesa, que tivera como prova de honra e força profética a Revolução Bolchevique de 1917, permitia pensar o futuro tendo por referência testamentária e modelo de ação o acontecimento revolucionário extraordinário do passado. Após outubro de 1917, 1789 não era mais tão somente um mero molde possível, desejável, esperado, mas ainda sem conteúdo, de uma revolução porvir, pois agora havia se tornado a mãe de um aconteci-

¹ FURET, F. *Penser la Révolution Française*. Paris: Gallimard, 1979.

mento real, datado e registrado.² Um espírito de filiação entre os revolucionários do século XX e os revolucionários do fim do século XVIII permitiu, a partir de então, uma genealogia das revoluções modernas, uma narrativa mimetizada em que surgiam novos Dantons e Robespierres, bem como a antevisão das novas proles em gestação. Com o fim da II Guerra, a perspectiva desta expansão só fez se consolidar, marcando o *leitmotiv* do enredo da Guerra Fria e dando a feição do nosso breve ou longo século XX – a depender da perspectiva pela qual narremos – com suas idas, vindas, perigos e esperanças. Mas, no fim do século, e, sobretudo, com o fim da Guerra Fria, a família revolucionária sofreu de uma síndrome de esterilidade que, com crescimento vegetativo exponencialmente negativo, viu a sua população reduzida a um nível residual; com a exceção heroica evidentemente de alguns “irredutíveis”, dentre os quais um que falecera recentemente (Daniel Bensaïd³), a pregarem no deserto contra as “orgias” ocorridas na “selva neoliberal” a se expandir mundialmente e contra os consensos metanarrativos pós-modernos sobre o fim das metanarrativas.

Para dizê-lo de outra forma, o pensamento revolucionário nascido da “era das revoluções” e que atravessou a “era dos extremos” foi posto em questão na proximidade do bicentenário da Revolução Francesa por um revisionismo historiográfico e pelos próprios acontecimentos históricos, mediante a vitória arrebatadora do modelo democrático-liberal, ocorrida no último quarto do século. Foram feitas críticas sobre a experiência totalitária do século XX, tanto a fascista quanto a socialista, em que se constatou o desencanto da “paixão revolucionária” que tanto

² *Ibid*, p.19.

³ BENSALD, D. *Os irredutíveis: teoremas da resistência ao tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008.

animou as mulheres e os homens por quase 200 anos.⁴ Estas críticas coincidem com o início dos discursos póstumos sobre a pós-história, o pós-moderno e os fins da ideologia, da utopia, do homem e da sociedade.

Além dos grandes nomes que se enfileiram na frente de críticas dos mais diversos matizes políticos às esperanças comunistas, mas sem aderir aos obituários fáceis, como Arendt, Hayek, Furet, Castoriadis, Lefort e Morin, para só citar alguns dos mais célebres, tornou-se famosa a tese de um nome menor, Francis Fukuyama, escritor de um obituário *best seller* do pensamento revolucionário, em artigo publicado, no verão de 1989, com uma força simbólica que não poderia ser menor, exatamente na revista americana *National Interest*. Ele demarcou com exatidão o ano do acontecimento no livro em que desenvolveu suas teses: “O ano de 1989 – o aniversário do bicentenário da Revolução Francesa e da ratificação da Constituição Americana – marcou o decisivo colapso do comunismo como fator na história mundial”.⁵ Colapso cujo resultado foi outra Revolução que sacramentaria o fim das revoluções – “uma revolução liberal em escala mundial” – que realizaria o fim da própria história; o que presenciávamos era “não apenas o fim da Guerra Fria, ou a passagem de um período particular da história do pós-guerra, mas o fim da história enquanto tal: isto é, o fim do ponto de evolução ideológica do gênero humano e a universalização da democracia liberal do Ocidente como a forma final de governo humano”.⁶

⁴ FURET, F. *Le passé d'une illusion: essai sur l'idée communiste au XXe siècle*. Paris: Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995.

⁵ FUKUYAMA, F. *The End of History and the Last Man*. New York: MacMillan, 1992, p.25.

⁶ *Ibid*, cap.4.

No entanto, passados 25 anos da queda do Muro de Berlim e 13 anos dos atentados de 11 de setembro, inúmeros acontecimentos se acumulam de forma a desafiar o otimismo quanto à predestinação da espécie humana à democracia liberal. Após o *turn over* de 2001, e com a crise desencadada pelos *sub-primes* em 2008, assiste-se, com a ansiosa espera de uma entrada numa era pós-neoliberal, a uma amplamente proclamada “crise de representação política”, vista enquanto um dos maiores desafios da democracia contemporânea.

A “crise do liberalismo” ocorre no exato momento em que o modelo de democracia liberal se tornou vitorioso ideológica e praticamente no mundo desde os anos 1980, vitória ocorrida pela simbiose contingencial do liberalismo político com o modelo liberal de sociedade de mercado, conformando o que se denomina, normalmente furiosamente, de “neoliberalismo”. São proclamados, do mais a mais, os limites do modelo liberal de representação fundada no direito, que, resguardando constitucional e formalmente os direitos humanos em relação às potências políticas e econômicas, privilegia o sistema representativo de seleção das elites como meio de administração de conflitos e de escolha eficaz dos postulantes às posições de poder. Ao movimento de resistência altermundista da última década, se somam agora inúmeras vozes que enfrentam, aos poucos, as barreiras de um consenso neoliberal que estava em vigência até então na opinião pública majoritária. Mas temos não apenas protestos democratizantes, mas também crises regressivas em desenvolvimentos políticos de orientação liberalizante que pareciam em vias de consolidação.

Ou seja. Não apenas o mundo “não-liberal” não parece predestinado à democracia liberal – como mostram (a) o curso dos acontecimentos da Primavera Árabe (que após uma guerra civil interminável na Síria, um início de guerra civil recente na

Líbia, uma nova ditadura militar no Egito, se consumou, recentemente, com o surgimento inacreditável de um novo monstro mundial denominado “ISIS”, agora “EI”, nascido na resistência sunita no Iraque pós-guerra, fortalecido na Síria, e agora responsável por um eminente desmantelamento do Iraque e da Síria), (b) as viradas populistas na Rússia de Putin (com suas estratégias políticas já imprevisíveis, e mais ainda agora na atual situação da Ucrânia após a revolução de Maidan) e em países latino-americanos como a Venezuela, a Argentina, a Bolívia e o Equador (batizadas com o rótulo geral de “chavismo”), (c) a manutenção do regime político centralizado no partido único na China e do governo fidelista em Cuba, (d) sem falar da situação crônica de instabilidade política e de colapso estatal já de longa data em países africanos como Etiópia, Somália, Mali, Congo, Nigéria, República Centro-Africana e Eritreia (que é governada atualmente por um governo autoproclamado “maoísta”, responsável por refugiados em massa), e (e) da presença do fenômeno do terrorismo internacional midiaticamente amplificado. Não só isso, como também o próprio mundo da democracia liberal está em plena crise – como é visto com (a) a ascensão da extrema direita na Europa (o UKIP na Inglaterra, o *Front National* na França, o FPO na Áustria, o Aurora Dourada na Grécia, o Jobbik na Hungria), (b) com a crise de confiança no sistema político em geral nas mais diversas democracias no mundo, incluindo a brasileira, (c) com as “exceções” jurídicas e políticas às liberdades civis e ao direito internacional feitas nos EUA desde 2001 em nome da guerra contra o terrorismo (d) e, enfim, evidentemente, com o desencadeamento dos fatos ocorridos no Brasil desde as jornadas de 2013, que fizeram com que a crise de representação política tenha chegado, neste exato momento, como uma dos motes principais de campanha nas eleições deste ano, cuja resolução eleitoral e extra-eleitoral tem

Cadernos do Sociofilo

ainda um caráter altamente imprevisível, com risco de estremitamento de placas tectônicas que pareciam inamovíveis.

Com um pipocar de protestos e rebeliões, por um lado, e, por outro, com a onipresença de crises políticas, motivacionais e de legitimação - que têm por sintomas, além dos protestos, um absenteísmo eleitoral, um escapismo em um estilo de vida privatista, uma sensação de alheamento da classe políticas do interesse do povo, bem como um sentimento de incapacidade deliberativa e decisória de instituições garantidoras da democracia em esferas nacional e internacional, bem como de corrupção generalizada e sistêmica, acompanhados de uma mentalidade securitária e de uma instrumentalização crescente da ação social -, ocorre que, senão o espectro das revoluções, ao menos o sentimento difuso de uma metamorfose disruptiva reaparece à cena mundial.

Vivemos enfim uma mutação civilizatória que não mostra ainda seu rosto e não nos revela se nascerá da fraternidade ou da guerra.

Diante desta cena, considero, como ponto consensual de partida, o de que assistimos a uma generalizada problematização da *natureza da democracia* e um apelo, ingenuamente presente, ou refletido teoricamente, a uma *abertura do campo dos possíveis do político*. E isso nos exige que retomemos, histórica e conceitualmente, a questão da democracia-radical, para *além* de sua redução à perspectiva de um liberalismo estrito, mas também *aquém* do perigo de seus desdobramentos totalitários. Estamos incitados a um movimento analítico de recuo na história, a fim de deflagrar a formação do discurso revolucionário nos finais do século XVIII e início do XIX, tentando identificar, em meio à pletora de experimentalismo e criatividade do período pós-revolucionário daquele século responsável pela *invenção da democracia moderna*, qual é o tributo que a lógica democrata-

radical paga ao pensamento totalitário e também qual a possibilidade de sua promessa se livrar do fantasma que pode lhe assombrar.

Um ensaio de “genealogia das figurações do político”: discurso revolucionário e soberania do povo

Este artigo é uma exploração inicial à difícil investigação do que podemos chamar de “genealogia das figurações do político”.

Utilizo aqui o termo “genealogia” sem o interesse de estabelecer uma filiação entre o meu procedimento e o método de Foucault. Estou mais próximo de Claude Lefort e Marcel Gauchet. Meu procedimento às vezes parece mais próximo dos “desdobramentos meta-históricos das significações ideais e das indefinidas teologias”, criticados por Foucault. Não tenho a pretensão aqui de filosofar com martelo, demonstrando que “atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial sem data, mas o segredo de que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas”.⁷ Não estou com este espírito polemista, nem quero conjurar nada. Não quero mostrar que não existem verdade e ser, mas apenas acidente. E talvez eu queira mostrar não os incidentes e ínfimos desvios do que proveio, emergiu ou foi inventado, mas, ao contrário, que há, sim, uma continuidade para além da dispersão do esquecimento e que há, sim, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo, um passado, um fantasma, que tolhe um pensamento vivo nascer; portanto, o contrário da genealogia nietzschiana.⁸ E, o que é mais importante em termos metodológicos,

⁷ FOUCAULT, M. *Nietzsche, a genealogia e a história*, p.17-8.

⁸ *ibid*, p.21.

eu cometo o perigo metafísico de abstrair aqui, por questão meramente pragmática, a mediação tecnológica da emergência discursiva, digamos, a dimensão poder do saber nascido nas tramas técnicas, que configuram dispositivos; ao contrário disso, minha análise é predominantemente interna ao discurso, quando faço críticas, são “críticas imanentes ao discurso”.

Mas, ainda assim, tenho dois objetivos comuns com a genealogia foucauldiana: busco deflagrar o acontecimento de um discurso, o discurso revolucionário, na sua singularidade histórica, buscando identificá-lo na sua heterogeneidade interna e nos embates com os quais se defronta; e o faço a partir do que presentemente nos afeta, com uma preocupação de uma “ontologia do presente”, que resgate a contingência que nos faz hoje o que somos, revolucionários ou não, a fim de abrir a possibilidade de não mais ser, pensar ou fazer o que fazemos, pensamos e somos, com uma preocupação, portanto, de uma ontologia histórica do que nós mesmos somos no presente com nossas relações à(s) verdade(s).

“O” político e “a” política

Para que comecemos, então, é necessário, antes de tudo, apresentar em que consiste a distinção entre *a política* e *o político*, pelo qual sigo estritamente as elaborações conceituais de Claude Lefort e, neste contexto estrito ao artigo, Marcel Gauchet.

Todas as sociedades possuem uma *essência política*, mas poucas possuem aquilo que se entende por *política*. O *político* é o termo que se reserva à “designação da essência política do conjunto das sociedades humanas”.⁹ Por sua vez, as sociedades

⁹ GAUCHET, M. “Les Tâches de la Philosophie Politique” (1998), in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005, p.532.

modernas, tal como as democracias antigas, desenvolveram, a partir da Revolução Francesa, um domínio à parte em relação ao social, ao qual se deu o nome de *política*. A *política* é reservada à especificidade da política democrática, referindo-se ao domínio das liberdades em que os cidadãos se reúnem num setor à parte das outras atividades sociais, com suas regras e instituições específicas, a fim de, dentro de um sistema relativamente aberto à competição pelo poder, debater, deliberar e julgar sobre a coisa pública, bem como formar e controlar os governos. Como diz sinteticamente Gauchet: “a política é a feição [visage] que toma o político na nossa sociedade”.¹⁰

O problema central, histórico-conceitual, que deriva desta distinção, é então o seguinte: será que todo o político é absorvido na política democrática? Ou será que não há o político, ou parte dele, subsistindo irredutivelmente fora daquela parte modelada pelo sistema político? Em que nível a sociedade democrática permanece sendo uma sociedade política como todas as outras? Ou será que a divisão entre sociedade civil e sociedade política foi absoluta no sentido de o político ser absorvido plenamente na política democrática?¹¹ Tendo em vista, além disso, que o domínio da política é, cada vez mais, em nossas sociedades, o domínio da aplicação e realização do direito, em que “a atividade política é o meio, ao passo que o direito define os fins aos quais estes meios devem servir”, sendo a *democracia vista como concretização do direito*, pode-se perguntar de outra forma: até que ponto o direito pode submeter o político?¹²

Estas questões, formuladas por Marcel Gauchet, são postas, neste artigo, no contexto da formação do discurso revolucionário. No nosso caso específico, queremos identificar qual

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid*, p.532.

configuração do político o discurso revolucionário, tanto aquele formado diretamente da experiência da Revolução Francesa, quanto o revolucionário marxista, elabora; assim como quais são as outras figurações que as críticas ao discurso revolucionário - contrarrevolucionária e liberal - constroem. Buscamos, com isso, analisar como o dispositivo conceitual armado em torno da noção de “soberania do povo” terá um desdobramento lógico que pode desencadear uma lógica terrorista.

Mantendo-me no nível interno ao debate da época, a fim de deflagrar as formações discursivas emergindo, examino, além do discurso revolucionário, igualmente as críticas conservadora e liberal à revolução (cada qual encarnada numa figura modelar - De Maistre e Constant respectivamente), de forma a perceber que outras concepções de soberania, bem como de organização política, democráticas ou não, são ativadas por tais espectros políticos.

O objetivo último de tais análises iniciais é o de tratar do problema da soberania do povo a partir de uma investigação, por um lado, das tensões conceituais desencadeadas pelo processo revolucionário, que envolvem as tentativas de figuração política do ideal de vontade geral, bem como, por outro lado, das soluções institucionais que derivaram, ou podem derivar, deste processo de aprendizado político.¹³

¹³ Não chego a entrar, neste artigo, de forma aprofundada, no problema de uma “história longa da soberania do povo” que deflagra os aprendizados políticos realizados pelas tentativas de resolver institucionalmente os equívocos originários sobre a soberania e a representação; o que foi feito por Pierre Rosanvallon no seu esplêndido: ROSANVALLON, P. *Democratie inachevée: histoire de la souveraineté du peuple en France*. Paris: Gallimard, 2000, que é o terceiro volume da trilogia já clássica do autor que compôs, na esteira de um grupo que agrega os trabalhos de Aron, Lefort, Manent, Manin e Gauchet, uma “história filosófica do político” na França. Optou-se aqui por uma análise intensiva e interna de certos discursos formadores de dispositivos conceituais e que são matrizes do pensamento político (Bodin, Rousseau, Sieyès, De Maistre, Constant e

O artigo explorará, portanto, as vinculações discursivas entre as respectivas concepções figurativas do *político* e de suas possibilidades de *representação* no pensamento revolucionário dos finais do século XVIII e meados do XIX, bem como em seus críticos. Estudar-se-á, nesta exploração, como as distintas figurações de político elaboram um dispositivo conceitual que representa a noção de “soberania”, herdada da tradição de pensamento político europeu, mostrando, além disso, que as distintas concepções de político se relacionam com diferentes concepções de verdade.

Plano do artigo

O plano do artigo é o seguinte. Inicialmente (1), apresentaremos as diferenças na figuração do político entre as duas tradições revolucionárias (Americana e Francesa), a fim de tratar, ao longo do artigo, do pensamento revolucionário advindo da Revolução Francesa. Para tanto, farei, antes de tudo (2), um resgate de elaborações pré-revolucionárias do conceito de *soberania* presentes em Bodin e Rousseau. Após (3), analisarei a formação do discurso revolucionário em Sieyès, tentando identificar como, baseado num discurso de verdade retirado do direito natural racional e da fisiocracia, se forma uma concepção de soberania popular encarnada na Assembleia Nacional capaz de representar a unidade do povo.¹⁴ Sigo, então, para as duas críticas da experiência revolucionária francesa. Em De Maistre (4), vemos uma concepção contrarrevolucionária de político e

Marx), abstraindo-se, por enquanto, da análise da dinâmica histórica e de suas efetivações institucionais. Um diálogo aprofundado com Rosanvallon fica para um futuro artigo.

¹⁴ Não entro, neste artigo, na análise dos discursos de Robespierre, Saint-Just, Marat, Danton, dentre outros. Mas o farei, se possível, em um escrito posterior.

tradicionalista de verdade, que recusa todo o potencial de verdade e justiça e de fundação da soberania ao ideal regulador do razão discursiva, estabelecendo-se como fonte da autêntica soberania uma ordem transcendente que, contrapondo-se à mentalidade supostamente racionalista, mecanicista e formalista dos revolucionários, se confundiria com a tradição e a vida concreta de um povo, baseada na opinião e no sentimento. Por outro lado, vemos (5) a crítica liberal de Benjamin Constant à concepção jacobina de democracia, forjando-se uma figuração do político e de representação respaldada pela anterioridade dos direitos dos indivíduos em relação à soberania popular e por uma concepção de verdade orientada pela opinião pública, pelo raciocínio por princípios de tipo constitucionalista e pela prudência.¹⁵ Por fim, chego a uma análise, ainda a título de esboço e restrita a poucos aspectos de sua obra¹⁶, a Marx (6), que, colocando-se na posição radical-democrática de crítica ao discurso liberal, retoma criticamente a tradição revolucionária para reformulá-la pela perspectiva do proletariado, desenvolvem-

¹⁵ Estou escrevendo um artigo que somará a uma análise mais intensiva da obra de Constant um trabalho igualmente aprofundado sobre a obra de Tocqueville. Ambos formam as principais linhas francesas de crítica democrático-liberal ao período do Terror na Revolução francesa e das próprias vicissitudes da democracia moderna, às quais se somam os argumentos anglo-saxônicos de Stuart Mill. Sobre Tocqueville, trabalhos seminais sobre o problema do político já foram publicados: MANENT, P. *Tocqueville et la nature de la démocratie*. Paris: Arthème Fayard, 1993; LEFORT, Cl. "De l'égalité à la liberté. Fragment d'interprétation de *De la démocratie en Amérique*" (1978); in: *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*, Paris, Gallimard, 1986; GAUCHET, M. "Tocqueville, l'Amérique et nous. *Sur la genèse des sociétés démocratiques*" (1980); in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005, p.305-403.

¹⁶ A seção sobre Marx se resume a formular um argumento que mostra a continuidade da lógica da soberania no jovem Marx. Não tenho a intenção aqui de estabelecer uma interpretação fina de sua obra, o que está sendo feito num artigo dedicado especialmente ao político em Marx e em algumas linhas do marxismo a ser publicado em breve.

do uma “concepção praxiológica de verdade” que, orienta-se por uma pretensão de ser não mais se fundamentar na ordem da soberania do Estado, mas sim na economia política presente no sistema de necessidades da sociedade civil e nas contradições inerentes às condições de classe da sociedade burguesa capitalista; vislumbrando o jovem Marx da *Questão Judaica*, por uma filosofia da história, a possível superação da distinção entre sociedade civil e política pela ação revolucionária, ele realiza, porém, um retorno aos impasses da vontade geral, com riscos de terrorismo em relação aos quais concluímos nossa reflexão, sugerindo a possibilidade de um pensamento revolucionário, ou, de forma menos pretensiosa, “prático-transformativo”, que seja “pós-totalitário”.

Mas antes de tudo, falemos rapidamente e em geral do que nos aterroriza e, por isso, nos faz pensar para além do século XX.

*O Terror fala: pensar o político no desafio da experiência totalitária*¹⁷

O Terror *fala*, o Terror *justifica*, o Terror *motiva*. Revolucionário ou contrarrevolucionário, reivindicando a emancipação ou a obediência, almejando a esperança de um futuro radioso, ou buscando salvar as conquistas presentes diante do abismo de um porvir obscuro; independente da forma que lhe molda, ideológica ou utópica, o Terror se constrói sobre uma *forma simbólica* e tem um *trabalho argumentativo* e uma *narrativa* que nos diz algo sobre si mesmo, sobre nós próprios, sobre a sociedade da qual emerge e sobre nossa própria condição humana.

¹⁷ Escrevo esta seção amplamente inspirado na esplêndida análise de Lefort do discurso terrorista na Revolução Francesa, em: LEFORT, Cl. “La Terreur révolutionnaire” (1983); in: *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*, Paris, Gallimard, 1986.

Existem formas indizíveis de terrorismo, certamente, mas deflagramos uma dimensão discursiva da experiência terrorista que revela suas verdades mais profundas.

Independente da forma em que o discurso terrorista se investe, ele se *justifica*, ele *pretende* ser uma forma de *verdade*, ele quer ser uma forma de *justiça*, ele quer *expressar* algo que se exhibe como *autêntico*. Ele *motiva*. Como podem os maiores absurdos e as maiores atrocidades serem vistos, hodiernamente, como as coisas mais naturais? Em períodos de suposta pacificação, ou em períodos de cruenta violência, a crueldade ganha a forma de evidência e naturalidade, a ponto de nem mesmo se dar mais ao trabalho de justificar-se. Mas o terrorismo pode também tornar-se discurso que argumenta; ele tem que persuadir de que tem direito à existência no mundo e de que merece ser consentido e desejado por aqueles que *o seguem*, ou que *o deixam seguir*. Ele pode inclusive justificar à vítima a razão pela qual o algoz a fere, fazendo-a aceitar de que é culpada de uma violência arbitrária feita a si. Ele pode também transformar aqueles que teriam todas as possibilidades de irmandade em inimigos de guerra dispostos ao extermínio mútuo; pode igualmente transformar efetivos inimigos em cúmplices inconfessos ou inconscientes. O Terror enfim *se dá e nos dá razões*. Ainda que seja cínico, ainda que não acredite em si mesmo, ainda assim ele nos faz *acreditá-lo*, ele se faz *investir* e ele *investe em si mesmo*. Ele é capaz de criar aspectos de grandeza às ações mais miseráveis.

Um dos recursos do Terror: ele reduz para reinar, identifica para excluir. Ele dirige certamente as paixões. Não há dúvida: não se é terrorista autêntico sem paixão por suas atrocidades. Paixões tristes, mas paixões. Mas o Terror se dirige ao entendimento em igual força. Ele não dirigiria as paixões humanas sem moldar o entendimento reduzindo-o a uma forma de

juízo que não sabe mais operar pelo processo de julgamento. Na verdade, ele faz com que não se julgue, no mesmo momento em que construiu sua forma de justificação. Ele é *possuído* por uma *verdade*. E com isso o Terror reduz o pensamento a uma lógica identitária, reducionista, disjuntiva; o terror nos torna maniqueístas, ou, no mínimo, servos do erro eficaz do pensamento reduzido ao residual. O Terror impede de compreendermos, para podermos realizar, nossa condição humana.

Seu nicho preferido é o mesmo em que se manifesta em todo seu esplendor nossa condição humana: é a política. Ela o faz florescer, ainda que seja o *locus* mais adverso de todos ao simplismo, o que logo se descobre quando nos desafiamos a pensar o político:

A política trata do que há de mais complexo e mais precioso: a vida, o destino, a liberdade dos indivíduos, das coletividades, e, por conseguinte, da humanidade. No entanto, é na política que reinam as ideias mais simplistas, menos fundamentadas, mais brutais, mais mortíferas. É o pensamento menos complexo que reina nessa esfera que é a mais complexa de todas. Nela, são as estruturas mentais mais infantis que impõem uma visão maniqueísta na qual se opõem Verdade/Mentira, Bem/Mal. É na esfera política que reinam o pensamento fechado sobre si mesmo, o pensamento dogmático, o pensamento fanático, o tabu, o sagrado... Sem dúvida, como tudo o que é humano, a política alimenta-se de mitos que, por sua vez, alimentam-se das nossas aspirações mais profundas. Mas é no mito político que se refugiaram e se derramaram as escatologias, as promessas de Salvação, que transformaram esses mitos em ilusões. [...] A política requer, vitalmente, um pensamento que possa alçar ao nível da complexidade do próprio

problema [do] político e possa responder ao querer-viver da espécie humana.¹⁸

E para estar à altura do problema do político, para conseguirmos pensar o político na sua complexidade, e para, enfim, consigamos sair do atroz século XX, precisamos enfrentar o problema do totalitarismo em toda sua complexidade, vendo-o nascer do discurso revolucionário, mas também o deflagrando no discurso contrarrevolucionário – ambos sintomas de uma mesma lógica simbólica e de um mesmo método de pensamento:

A saída está no método que nos permite conceber os problemas fundamentais deste século [XX], a começar pelo totalitarismo. É saudável reabrir todo problema que nos leve a repensar, isto é, a pensar o nazismo e o comunismo [...] é a nossa cegueira para com o nosso passado que nos precipita cegamente em nosso futuro. O reconhecimento da natureza una, diversa, passada e atual do totalitarismo, é necessário para sair do século XX.¹⁹

Dito isso, comecemos.

1. DUAS TRADIÇÕES DE REVOLUÇÃO: AMERICANA E FRANCESA

O conceito de revolução, tal como o entendemos, não tem paralelo em nossa história. Como nos diz belamente Arendt, o discurso revolucionário é compreendido, na modernidade, como “avidez em libertar e construir uma nova casa onde possa

¹⁸ MORIN, E. *Para sair do século XX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 1986, p.17.

¹⁹ *Ibid*, p.188.

morar a liberdade”.²⁰ Não há precedentes históricos de tal concepção, que não existia nem mesmo naquele que pode ser visto como o pai da ideia de revolução moderna, Maquiavel, que, embora tenha sido o primeiro a vislumbrar uma ordem inteiramente secular, mantivera, independente de sua concepção dinâmica de história, a perspectiva normativa de uma ordem permanente, duradoura, e não o horizonte do surgimento de algo inteiramente novo sob o pôr do sol, que é próprio da ideia moderna de revolução.²¹ Neste sentido, a revolução não se identifica plenamente com a violência. Mais propriamente, a violência somente é revolucionária caso seja “empregada para constituir uma forma de governo totalmente diferente e para gerar a formação de um novo corpo político, quando a libertação da opressão visa pelo menos à constituição da liberdade”.²²

Podemos identificar, quanto a isso, juntamente com Arendt e Habermas²³, duas tradições revolucionárias bem distintas: a americana e a francesa. As Revoluções Americana e Francesa introduziram, segundo Habermas, a *positivação do direito natural* na França e na América. Ambas tiveram por tarefa a *fundamentação jusnaturalista do Estado*. Este ato de positivação do direito natural se realizou por meio de suas declarações de direitos fundamentais²⁴. Contudo, o sentido do termo *declaração*

²⁰ ARENDT, H. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.64.

²¹ *Ibid*, p.65ss.

²² *Ibid*, p.64.

²³ HABERMAS, J. “Direito natural e Revolução”; in: *Teoria e Práxis*. São Paulo, UNESP, 2011.

²⁴ HABERMAS, J. *ibid*, p.148. Para esta parte do artigo, sigo Habermas de perto, ao passo que me mantenho um pouco distante da interpretação de Arendt. Eles têm distintas interpretações a respeito das duas tradições de revolução. A respeito disso, Habermas marca sua diferença no mesmo artigo (p.184, n.55) e, principalmente, na sua recensão do livro de Arendt: “Die Geschichte von den zwei Revolutionen (Hannah Arendt)”, in *Merkur* no. 218 (May 1966), pp. 479-

Cadernos do Sociofilo

foi diferente nas duas revoluções, bem como o próprio *conceito de revolução*. Por um lado, os discursos revolucionários, como os de Sieyès e Robespierre, veem-se na direta filiação dos fisiocratas e de Rousseau; por outro, os pais da Constituição americana se compreendem como herdeiros de Locke.

O conceito de revolução da Revolução Francesa pretende seguir, de modo imanente, os princípios do direito natural moderno. Ele foi lentamente derivado, antes da revolução burguesa, do conceito de vontade geral e da questão do contrato social de Rousseau. Ao poucos, a Revolução em curso tornou-se consciente de sua derivação e concebeu-se como positivação do direito natural. A autocompreensão revolucionária francesa foi, então, de que ela era a “*realização política da filosofia*”.²⁵

A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789) pretendeu produzir o poder político unicamente a partir do discernimento filosófico.²⁶ Ele se alicerça sobre o *discurso da vontade*, derivado da *concepção de soberania*. Ele se coloca, com isso, não tanto em termos judiciais, mais sim políticos. Ao invés de defender uma ordem constitucional antiga diante de sua atual perversão despótica no Estado Absoluto, tal como o fez o discurso da justiça constitucional dos meados do século XVIII, ele pretende constituir uma ordem política *legítima* fundada na verdadeira soberania, que, no caso, será concebida como “soberania da vontade geral”.

482, que infelizmente não foi, até onde eu sei, publicado em nenhuma coletânea do autor.

²⁵ Como lembra Habermas, nesse sentido, o lema da realização da filosofia dos jovens hegelianos já fora antecipado naquele momento (idem, p.149). E, como se sabe e como mostrarei na seção 6, será Marx que o reverterá dando prioridade à práxis e à ciência da práxis, colocando a filosofia no lugar de um derivado ideológico.

²⁶ *ibid*, p.148.

Este discurso da vontade constituirá, com as elaborações de Sieyès, Robespierre, Danton, Saint-Just e o inflamado comandante do *L'Ami du peuple*, Marat, dentre outros, o centro do discurso da Revolução Francesa, tornando-se o motor do período jacobino, bem como a principal fonte do discurso socialista e comunista posterior, desde o do período termidoriano com a *Conjuration des Égaux* de Babeuf (1796), que passará pelos diversos matizes do comunismo e do socialismo franceses, até chegar a Marx.²⁷ Por sua vez, com a experiência do Terror revolucionário, o conceito de soberania popular foi o principal alvo de crítica, que o revisará ou excluirá, realizada tanto pelos pen-

²⁷ Babeuf, o animador da *Tribun du peuple* escrito contra a “reação” termidoriana ao período “revolucionário” jacobino, foi - a partir da narrativa de Buonarroti feita tardiamente em 1828 (chamada de “O príncipe da social” por Maxime Leroy) - a fonte da concepção de “ditadura revolucionária”. Esta “cultura insurrecional” nasceu de um pequeno grupo (Buonarrotti, Antonelle e Sylvain Maréchal, com seu *Manifeste des Égaux* em 1801). Ela foi desenvolvida posteriormente por Blanqui e os “neobabouvistas” dos anos 1830-40 (Theodore Dezamy, Jeanç-Jacques Pillot, Voyer d'Argenson, Charles Teste). Babeuf pode ser visto como o fundador intelectual do socialismo e do comunismo, uma vez que incluiu, no discurso da vontade, a questão decisiva da propriedade privada, que, como se sabe, fará história no discurso revolucionário. Blanqui parte do babouvismo desenvolvendo uma perspectiva tática de conspiração de uma vanguarda revolucionária que seria composta de líderes “enérgicos” e “lúcidos”, diante de um povo “servil” e “cego”, realizadores então de uma insurreição libertadora e “instituidores” de uma sociedade liberta e igualitária. A concepção de ditadura do proletariado deriva daí, em que haveria necessidade um *coup d'état*, de uma conspiração do povo para abolir a propriedade privada e os privilégios. Marx se impressionou com a capacidade de organização e pela ousadia e violência de Blanqui, ainda que o considerasse vago nos seus fins. Sobre isso: BERLIN, I. *Karl Marx: his life and environment*. New York: Oxford University Press, 1963, p.84. Não trato aqui desta gênese do comunismo e do socialismo, optando por considerar o discurso revolucionário presente estritamente na obra do jovem Marx. Sobre a cultura insurrecional, lugar do qual retirei as informações aqui apresentadas, ver: ROSANVALLON, P. *Democratie inachevée: histoire de la souveraineté du peuple en France*. Paris: Gallimard, 2000, cap.3. “La culture de l'insurrection (le blanquisme)”, p.139ss.

Cadernos do Sociofilo

sadores conservadores (De Maistre, De Bonald, Edmund Burke e velho Hegel), quanto pelos liberais (Sieyès do Termidor, Condorcet²⁸, Stuart Mill, Benjamin Constant, Tocqueville, etc.).²⁹

Ao contrário da versão francesa, contudo, o conceito de revolução da Independência Americana não teve a mesma intencionalidade de “realização política da filosofia”. Na América, a filosofia é vista pelos pais da nova ordem como expressão do *common sense*. A própria consciência revolucionária ocorreu bem tarde para os colonos. Como diz Habermas, o discurso da Revolução Americana foi empregado *post festum*.³⁰ Os próprios revolucionários franceses (assim como seus críticos, Burke e Hegel) não viram na revolução americana aquilo que caracterizaria a experiência autêntica da França, a saber, de ruptura

²⁸ Rosanvallon encontra na proposta de constituição de Condorcet (1793) uma elaboração original de uma “democracia representativa” fundada numa concepção de soberania complexa, que foi infelizmente esquecida a partir da experiência de “desinstitucionalização do político” do período jacobino. E Rosanvallon resgata a intuição lúcida do filósofo que será vítima do Terror (e que escreveu, ironicamente, a bela obra máxima de otimismo histórico e de fé no progresso – *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano* (1793) – escondido da política revolucionária e relegado à clandestinidade) para repensar as democracias contemporâneas. ROSANVALLON, *op.cit.*, p.60-6, p.64-72.

²⁹ Esta discussão adentrará o século XX, sendo retomada na crítica liberal ao totalitarismo e ao marxismo: tanto de um Hayek ou Schumpeter, que dissolvem o “político” no jogo do poder e da dinâmica de mercado, quanto por Arendt e Habermas, até mesmo pelas reinterpretações históricas da Revolução Francesa e de suas consequências, que recuperam a tradição liberal (Tocqueville e Constant, sobretudo), desde Lefort, Castoriadis e Gauchet até Furet e Rosanvallon.

³⁰ HABERMAS, J. “Direito natural e Revolução”, p.149. Em *Direito e Democracia* (1992), Habermas reitera sua interpretação, dizendo que “a Revolução Americana *resultou*, de certa forma, dos acontecimentos; ao passo que os protagonistas da Revolução Francesa tinham consciência de *estarem fazendo* uma revolução” (*Direito e Democracia: entre facticidade e validade. Vol.1*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 [1992], p.253). A Partir de agora sigla: DD I.

completa e de transformação total de uma sociedade degenerada, de forma a instituir a ordem legítima estabelecida pela razão. “As próprias revoluções burguesas, tanto a holandesa, como a inglesa e a americana, só se reconheceram *como* revoluções a partir da francesa”.³¹

As distintas concepções de Revolução configuram distintas figurações do *político* e da *política*, ou seja, da relação entre a comunidade política e sua forma de representação numa sociedade política (o Estado). A positivação do direito natural realizada pelos americanos tinha por referência os direitos naturais de uma sociedade civil já constituída de forma pré-política. O Estado não constitui a sociedade, mas sim vem à existência para preservar e defender os direitos naturais de uma sociedade que já os possui em suas próprias leis naturais e forma de organização. Ele aparece como instrumento da sociedade civil que deve ser limitado a um domínio específico de preservação dos interesses desta sociedade pré-política. Os direitos naturais são tão somente a codificação daquilo que a própria sociedade civil já entende como tais. Desta forma, a declaração americana é expressão do *common sense*.

Isso é expresso no próprio título do panfleto de Thomas Paine, *Common Sense*, publicado em 1776, que teve uma repercussão incendiária, exatamente em decorrência de uma escrita para o homem comum, numa linguagem protestante, buscando dissertar sobre uma “verdade singela” (“*Plain Truth*”) – singeleza que desencadeou a Independência Americana. Ao denunciar o rei da Inglaterra e ao atacar todas as formas de monarquia, Paine reivindica uma República Americana que, servindo de refúgio para os povos oprimidos do mundo, teria importância para todo o gênero humano. A concepção de *político* da ex-

³¹ DD I, [1992], p.253.

Cadernos do Sociofilo

periência americana aparece com toda sua força neste escrito. Não há qualquer sinal de fundação do político pelo soberano. Ele emerge do social. Paine o demonstra ao distinguir, logo no início do panfleto, entre *sociedade* e *governo*, mostrando que o governo surge para responder às necessidades que têm origem na dinâmica de interesses da própria sociedade, fundada em direitos naturais, e da sua necessidade de representar-se e compor um acordo mútuo diante do fato natural de seu crescimento e da complexificação da divisão do trabalho. A longa citação a seguir condensa a figuração americana do político nas palavras de Taine:

Mas, na medida em que a colônia cresce, as questões públicas [*the public concerns*] cresceram igualmente, e a distância à qual os membros poderiam ser separados, tornarão demasiado inconveniente que todos eles se encontrem em cada ocasião como era no início, quando seu número era pequeno, suas habitações próximas, e as questões públicas poucas e triviais. Isso indicará a conveniência de seu consentimento em deixar a parte legislativa para ser administrada por um número seletivo, escolhido a partir de todo o corpo, que se supõe terem os mesmos interesses em jogo [*concerns at stake*] do que aqueles que os indicaram [*appointed them*], e que agirão da mesma maneira pela qual todo o corpo agiria caso estivesse presente. Se a colônia continuar crescendo, ela tornará necessário aumentar o número de representantes; e que o interesse de cada parte da colônia possa ser atendido, achar-se-á melhor dividir o todo em partes convenientes, cada parte enviando seu próprio número: e que os *eleitos* nunca poderiam formar, para si mesmos, um interesse separado dos *eleitores*, a prudência indicará a propriedade de ter eleições frequentes: porque, na medida em que os *eleitos* poderiam, por aqueles meios, retornar e se misturar novamente com o corpo geral dos eleitores em poucos

meses, sua fidelidade ao público poderá ser assegurada pela reflexão prudente de não causar um dano [*rod*] para si mesmos. E, enquanto este frequente intercâmbio estabelecer um interesse comum com cada parte da comunidade, eles darão suporte, mútua e naturalmente, uns aos outros, e disso (e não de um nome inexpressivo de rei) depende a *força do governo e a felicidade do governado*. Aqui então está a origem e a ascensão do governo, nomeadamente, um modo tornado necessário pela inabilidade da virtude moral em governar o mundo; aqui também está o projeto e o fim do governo, isto é, a liberdade e a segurança.³²

Ao contrário disso, a compreensão francesa deriva do conceito de vontade geral de Rousseau e do projeto fisiocrata e autoritário de reforma social, em que, a partir da concepção de soberania como fundadora do político, a filosofia adquire caráter de fundante, em confronto com a ordem estabelecida e com o próprio senso comum. Trata-se de refundação de uma ordem civil degenerada, fazendo-lhe tábula rasa caso necessário, pela qual se impõe uma concepção verdadeira de justiça que regenerará a sociedade e os homens existentes elevando-os à humanidade autêntica, conduzindo-se à promessa utópica de um projeto pedagógico de imposição autoritária da vontade do povo soberano de formar um “homem novo” ou “homem regenerado”. “Fazer dos homens aquilo que se quer que eles sejam”, diz, enfim, no calor da Revolução Francesa, Saint-Just.³³

³² PAINE, Thomas. *The complete writings of Thomas Paine*. Collected and Edited by Philip S. Foner. Complete in two volumes, vol.1. New York: The Citadel Press, 1945, p.6.

³³ OZOUF, Mona. *L'Homme régénéré: Essais sur la Révolution française*. Paris: Gallimard, 1989.

2. FUNDAÇÃO SOBERANA DO POLÍTICO: FORMAÇÕES PRÉ-REVOLUCIONÁRIAS³⁴

A sociedade civil é vista, no discurso revolucionário francês, como somente existindo politicamente, enquanto fundada, em seus direitos, pelo soberano. A sociedade civil é compreendida, neste caso, numa longa tradição política europeia manifestada na centralidade do *conceito de soberania*. Podemos dizer

³⁴ Uma nota de ciência: eu estou ciente dos desenvolvimentos de Foucault sobre a teoria da soberania (feitos na primeira parte de *Vigiar e Punir* e nas suas aulas do *Collège de France*), bem como de sua análise dos outros dispositivos de saber-poder, tanto do poder disciplinar quanto da governamentalidade ou biopolítica. Estou ciente igualmente de sua heterogeneidade e de seus arranjos possíveis, como na formação do racismo de Estado, sobretudo o dos discursos tanto fascista como socialista, sendo o primeiro a combinação mortífera de soberania e biopolítica. Contudo, não o sigo em decorrência da forma como desenhei o artigo e também porque não quis transformar uma questão que me surgiu por outros motivos teóricos num comentário das fortes teses foucauldianas. Somente a título de informação, vale lembrar rapidamente sua análise da soberania. Ela está presente, de forma sintetizada, no curso de 1975-1976, intitulado *Em defesa da sociedade*, nas aulas dos dias 14 e 21 de janeiro de 1976, onde ele analisa a teoria da soberania a partir de sua perspectiva genealógica que busca desvendar o “como” do poder no triciclo “autoorganizado ciberneticamente” (para utilizar uma linguagem diferente da de Foucault, mas que está implícita em seu método): poder-verdade-direito. Ele a apresenta como constituída de três ciclos que pressupõem o sujeito: o ciclo Sujeito₁ (ativo) a Sujeito₂ (passivo), em que o sujeito, enquanto origem, deve ser assujeitado; o ciclo dos poderes ao poder, em que deve ser fundamentada a unidade do poder; e, enfim, o ciclo da legitimidade e da lei, visto que a lei nasce do movimento que funda sua legitimidade: “a teoria da soberania é o ciclo do sujeito aos sujeito, o ciclo do poder e dos poderes, o ciclo da legitimidade e da lei (...) a teoria da soberania pressupõe o sujeito: ela visa fundamentar a unidade essencial do poder e se desenvolve no elemento preliminar da lei. Tríplice ‘primitivismo’, pois: o do sujeito que deve ser sujeitado, o da unidade do poder que deve ser fundamentada e o da legitimidade que deve ser respeitada. Sujeito, unidade do poder e lei: aí estão, creio eu, os elementos entre os quais atua a teoria da soberania que, a um só tempo, os confere a si e procura fundamentá-los” (p.38).

que a tradição discursiva da soberania é contemporânea ao nascimento da própria modernidade política. Ou melhor, é ela que funda a política na sua forma moderna. O princípio que constitui a política moderna ao mesmo tempo como *política* e como moderna é o princípio da soberania.³⁵ No entanto, suas origens remetem às estruturas arcaicas das sociedades indoeuropeias, que estruturavam a organização social e política da Idade Média. A teoria clássica da soberania tem uma origem simbólica arcaica identificada por Georges Dumézil, na sua teoria da “trifuncionalidade”, que, desenvolvida desde os anos 1920, é apresentada, de forma amadurecida, rigorosamente formalizada, no livro *Jupiter Mars Quirinus* (1941), que, no título, expressa a própria tríade ao mesmo tempo religiosa e política da sociedade romana.³⁶ Sua tese é a de que as estruturas narrativas dos mais diversos mitos indoeuropeus (Roma Arcaica, Grécia, Índia, Irã, Europa), espalhados no espaço e tempo, eram estruturalmente homólogas, todas remetendo a uma concepção de sociedade organizada por uma estrutura triádica: a função da administração do sagrado (sacerdotes), a função do poder físico-político (guerra) e a função produtiva (agricultura e fecundidade). Contudo, na sua modalidade moderna, a soberania tem por fonte teórica a virada subjetivista no nível do pensamento, que é, segundo Alain Renaut, fundamentado, desde sua origem, por uma *filosofia do sujeito* e por um *construtivismo político*.³⁷ Com a modernidade política, a soberania é entendida

³⁵ MAIRET, Bernard. *Le prince de souveraineté: histoires et fondements du pouvoir moderne*. Paris: Gallimard, 1997.

³⁶ Não tive acesso a este estudo clássico de Dumézil. Um estudo tardio retoma na forma a mais desenvolvida suas teses: DUMÉZIL, G. *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*. Barcelona: Herder, 1999.

³⁷ Cf. RENAUT, A. “Avant-Propos. Liberté, Égalité, Subjectivité” (p.8-23) e “Liminaire. Représentation moderne du monde et humanisme” (188-201); in:

Cadernos do Sociofilo

como fundada na *vontade*, oriunda de uma subjetividade, e não mais numa pretensa ordem objetiva (seja Deus, seja a lei natural do cosmos).

O discurso da soberania é retomado pelo discurso da razão do Estado, pelo direito natural racional e pelo contratualismo. Ele é desenvolvido na esteira da profanação do Estado ocorrida em meio à experiência de instabilidade política do Renascimento Italiano, período do “Estado como obra de arte” (Burckhardt)³⁸ e “momento maquiaveliano” (Pocock).³⁹ Ele adquire hegemonia após a Reforma protestante, com a perda de monopólio cultural da Igreja Católica Romana, e, principalmente, posteriormente às guerras religiosas que dilaceraram as sociedades europeias tradicionais e colocaram no centro o problema da formação de uma ordem perene capaz de interromper a guerra civil e a anarquia interna, resolvida pela forma do

RENAUT, A (dir.). *Naissances de la modernité. Histoire de la Philosophie Politique (Tome II)*. Paris: Calmann-Lévy, 1999.

³⁸ A expressão “Estado como obra de arte”, que intitula o primeiro capítulo do clássico de Burckhardt, designa a experiência da existência de configurações políticas de natureza inteiramente factual, que é a experiência da laicização do político, que corresponde ao surgimento das potências estatais, lembrando, de passagem, que *lo stato* significava, antes de designar a existência coletiva num território juridicamente fundada, os governantes e os partidários. Para Burckhardt, “pela primeira vez, o espírito do Estado europeu moderno manifesta-se livremente, entregue a seus próprios impulsos” e, com isso, “ali um novo ser adentra a história: o Estado, como criação consciente e calculada, como obra de arte” (BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.37).

³⁹ POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975. Para Pocock, “momento maquiavélico” denota o momento em que a república foi vista como confrontando sua própria finitude temporal, tentando permanecer política e moralmente estável na corrente dos eventos irracionais, que eram concebidos como sendo essencialmente destruidores de todos os sistemas de estabilidade secular. Na linguagem florentina, podemos chamar este momento como o de confronto de *virtù* com fortuna e corrupção (p.vii-viii).

Estado Absoluto. No período do Renascimento, a filosofia política do Príncipe era orientada por uma concepção clássica de política retirada do humanismo romano. Contudo, no aprofundamento da secularização da política, a dissociação entre ética e política, operada por Maquiavel (1469-1527), ressignifica a concepção de soberania. Na verdade, pode-se dizer que em Maquiavel encontramos a origem do princípio de soberania, ainda que ele não o tenha desenvolvido, e nem mesmo utilizado o nome, ele o torna possível.

É que, nos seus escritos, Maquiavel faz obra de ruptura; ele dilacera a tradição, e é deste dilaceramento, que separa a antiga ordem das coisas da ordem nova das coisas, que surgem o soberano e suas obras. Ora, no registro que é o seu, a *política*, a ruptura maquiavélica é dupla: ela liquida um passado filosófico e reflete a própria política como ruptura; dito de outra forma, o pensamento maquiavélico da política consiste em romper com o passado e em refletir, por este próprio movimento de ruptura, a política como ação fundadora de uma nova ordem das coisas.⁴⁰

O princípio de soberania será seguido, a partir de então, na elaboração filosófica contra maquiavélica dos fundamentos do Estado Absoluto, presente em Jean Bodin (1529-1596) e completada por Hobbes (1588-1679). “A obra [*De Cive*, de Hobbes] é a primeira tentativa de exposição filosófica do princípio de soberania; entendamos por isso que ela tenta fundar, por uma legitimação filosófica, o princípio do Estado”.⁴¹ Contudo, ainda que reconheçamos a importância de Hobbes, para

⁴⁰ MAIRET, Bernard. *Le prince de souveraineté: histoires et fondements du pouvoir moderne*. Paris: Gallimard, 1997, p.17-8.

⁴¹ *Op.cit.*, p.42.

Cadernos do Sociofilo

os fins deste artigo, dissertarei apenas sobre Bodin e, pulando Hobbes, passarei para Rousseau.

Nicolau Maquiavel e Jean Bodin inventaram a potência soberana profana, pela qual evacuem o fundamento divino do poder e eliminam toda política cristã, dando lugar a uma comunidade política laica regida pela justiça expressa pelo direito e comandada pelo soberano. Eles são, por isso, legítimos fundadores teóricos do Estado moderno, entendido como Estado profano, aquele que Mairet chama de o “deus mortal”.⁴² Uma vez construído o conceito de soberania como fundamento do Estado, coloca-se, a partir disso, o problema do exercício da soberania legítima: A quem cabe a soberania? Quem é o soberano legítimo? E como ele deve exercer a sua soberania? Neste processo de descoberta da modernidade política, surge o “povo” como novo sujeito político. Daí a questão: soberania do monarca ou soberania do povo? Bodin ou Maquiavel? Trata-se, em qualquer das duas opções, como também o será com Hobbes, Rousseau e Robespierre, da “potência do Um” como capaz de reduzir o Múltiplo.⁴³

⁴² Nas próximas páginas sobre Bodin, utilizo de perto a interpretação de Gerard Mairet: MAIRET, Bernard. “Les Six Livres de la République et la fondation moderne de l'État profane” (p.15-32). In: BODIN, Jean. *Les six livres de la République. Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583*. Édition et présentation de Gérard Mairet. Paris: Librairie générale française, 1993. Foi utilizada edição feita e disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/bodin_jean/six_livres_republique/bodin_six_livres_republique.pdf. Além deste texto, utilizo a obra citada acima do mesmo autor.

⁴³ Como já disse, tratarei aqui apenas de Bodin, a fim de preparar uma análise de Rousseau. A respeito de Maquiavel, Foucault o analisa no curso de 1977-1978, intitulado *Segurança, território, população*, na aula de 1º de fevereiro, vendo-o como tendo legado uma concepção de poder baseada na teoria da soberania, centrada no Príncipe e no Estado, capaz de exercer domínio sobre um território, que é compreendido de modo estático, em que o problema do soberano consiste na manutenção da segurança do território e da segurança do seu poder diante

Bodin tem uma filosofia política fundada sobre um sistema dedutivo de direito natural, que parte de definições bem fundamentadas em princípios para daí derivar suas consequências, bem como os meios de fundar a ordem política legítima. Sua singularidade em relação ao que antecede é que, ao construir uma “teoria da potência soberana”, ele tem em vista tratar tão somente da “soberania temporal”, substituindo com isso, a ordem política anterior, que é fundada sobre o caráter originalmente sagrado da potência, na *plenitudo potestatis* da política sacerdotal. No lugar desta, ele põe a ordem do Estado Moderno, que é fundada sobre uma potência profana e histórica, puramente humana. O Estado é de fundação histórica e repousa sobre a força e a violência. A soberania tem seu fundamento na *vontade do soberano*, que é absoluta, em si e para si mesma, infinita e irrefreável. Não há nenhum suporte para um julgamento e punição da soberania, porque ela não presta contas senão para si mesma; o soberano, certamente, poderá ser punido por Deus, caso seja tirano, mas a ninguém cabe punir a soberania, nem mesmo ao soberano. O bom príncipe deve se submeter à lei de Deus e à da natureza, deve ser virtuoso, mas ele não pode ser constrangido externamente a isso, sob pena de extinção da própria potência soberana, que é, em sua essência, perfeita e infinita.

dos súditos e de seus inimigos (p.85). Esta concepção de análise do poder centrada no Estado deve ser substituída então, para Foucault, por uma analítica do poder que dê conta das transformações da dinâmica do poder advindas com as dinâmicas do poder disciplinar e, posteriormente, com o advento da arte de governar e sua lógica da governamentalidade. Não que, desde então, não haja soberania; há, mas o poder está muito além e muito aquém da ordem da soberania, que se articula com outras formas de poder, tanto o disciplinar, quanto a biopolítica. Recomendo a respeito disso a ótima monografia de: CHEREM, Carla Musa L. *A crítica foucaultiana a Maquiavel: uma alternativa à filosofia política contemporânea*. Faculdade de São Bento-RJ. Rio de Janeiro, Outubro-2012.

Cadernos do Sociofilo

Bodin elaborou este conceito de soberania como *infinita, indivisível e inalienável*, em uma palavra, *absoluta*, em *Six Livres sur La République*, de 1583.⁴⁴ No capítulo VIII, do livro I, intitulado “Da Soberania”, Bodin define a soberania como “a potência absoluta e perpétua de uma República”, que se caracteriza pelo “grande potência de comandar”. A potência soberana somente se constitui pela doação de uma potência absoluta a um ou vários durante certo tempo, o que configura uma divisão absoluta entre os príncipes soberanos [*Princes souverains*] e os súditos [*sujets*]. Esta potência não é dada sob condições e ressalvas, senão não seria nem soberania, nem potência absoluta; e é dela que tudo provém e ela é *causa sui*. “Da unidade depende a união de todos os membros que não possuem ser nem potência senão a partir dela; da mesma forma, um príncipe soberano é necessário, da potência do qual dependem todos os outros”.⁴⁵

A República é a união dos membros para formar o Um e tornar-se harmonia para além de toda discórdia civil. O Um é o princípio de ordem. A soberania, encarnada e executada pelo soberano, é o operador de redução da diversidade para constituir uma ordem política. Pela redução à unidade, constitui-se a harmonia do corpo social, que é racional. Em síntese, como diz Mairêt:

O problema que Bodin resolve, e cuja solução traz a chave do enigma da soberania, pode ser formulada assim: como, conhecendo o *Um*, identificar o *Múltiplo*? Dito de outra forma, sabendo que toda união da república provém da unidade ou, melhor, da unidade de um princípio de ordem – a soberania

⁴⁴ BODIN, Jean. *Les six livres de la République. Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583*. Édition et présentation de Gérard Mairêt. Paris: Librairie générale française, 1993.

⁴⁵ *ibid*, VI. 6.

em pessoa –, como se representar a estrutura da república em geral? O que leva a se perguntar sobre a forma da relação existente entre o soberano e os súditos, entre o *Um* e o *Múltiplo*, entre o chefe e a multidão. Deve-se esclarecer aqui que a forma deste problema não muda de natureza se o soberano é um apenas, alguns ou todos em um. Porque, em todos os casos, trata-se de *Um* soberano.⁴⁶

Rousseau reproduzirá esta lógica da soberania, mas mudará sua solução. Para Bodin, a República perfeita (entendida como “governo do direito estabelecido pela união da potência soberana”, e não entendida como “regime de governo”) só pode ser a Monarquia. O “estado popular” (que seria o que se chamará comumente de República) dissolve a própria soberania quando se pretende realizá-la no e pelo múltiplo. Rousseau manterá a lógica, mas irá defender posição contrária: apenas a República democrática realiza a potência soberana legítima. Mas o pressuposto é o mesmo: “pelo pacto social, a multidão se reúne em corpo, formando o soberano”, diz Rousseau; o que é dizer que “o Múltiplo se torna Um pela potência soberana”.

Antes de tudo, porém, ele renega a distinção de Bodin entre contrato e lei, que colocava o soberano como não se submetendo à reciprocidade do contrato; ao contrário, ele coloca a soberania como tendo origem sobre o contrato entre indivíduos igualmente livres, que constituem assim uma “liberdade artificial”, que se diferencia da “liberdade natural”. Verificando as razões do contrato e o próprio ato contratual, definem-se as cláusulas que, caso não cumpridas ou violadas, são anuladas de imediato, retornando os homens à sua liberdade natural.

Ao supor a independência original de todos os homens, que somente viveriam num estado em que a força e a liberdade

⁴⁶ MAIRET, J. p. 27.

de cada um pudessem permitir sua conservação, ele coloca o problema de como os homens poderiam se engajar, sem se prejudicarem nem negligenciarem os cuidados que se devem dar a fim de formar um estado civil. A tarefa é explícita e claramente posta da seguinte forma: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, ao unir-se a todos, não obedeça, contudo, senão a ele mesmo e permaneça, assim, tão livre quanto antes? Tal é o problema fundamental do qual o contrato social é a solução”.⁴⁷ Ou seja, como conciliar a soberania de cada um (que é um direito e dever natural) com a soberania da vontade geral (que é a soberania do todo enquanto corpo, e não enquanto multiplicidade somada das vontades particulares)?

Para ele, todas as cláusulas contratuais podem ser reduzidas a uma só, que é a da *alienação total*, sem reservas, dos direitos naturais por parte de todos os associados: “a alienação total de cada associado com todos seus direitos a toda a comunidade: porque, primeiramente, cada um se dando inteiramente, a condição é igual para todos, e a condição sendo igual para todos, ninguém tem interesse de torná-la onerosa aos outros”.⁴⁸ A união será tanto mais perfeita quando mais completa a alienação dos direitos:

Cada um se dando a todos, ninguém se dá a ninguém [*chacun se donnant à tous, ne se donne à personne*], e como não há um as-

⁴⁷ ROUSSEAU, J. J. “Do contrato social ou princípios do direito político” (1757/1762). In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.33. Utilizei igualmente o original de Rousseau sempre quando considerei necessário: ROUSSEAU, J. J. Volume 1. Ouvrages de politique, in: Collection complète des oeuvres, Genève, 1780-1789. Édition en ligne: www.rousseauonline.ch, version du 7 octobre 2012.

⁴⁸ *Ibid.*

sociado sobre o qual se adquiriria o mesmo direito que se lhe cede mediante fé [*comme il n'y a pas as associe sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cede sur foi*]; ganha-se o equivalente de tudo o que se perdeu [*on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd*]; e mais força [se ganha] para conservar o que se tem [*plus de force pour conserver ce qu'on a*].⁴⁹

O ato de associação gerado pelo pacto social produz, tal como em Bodin, um “corpo moral e coletivo”, uma pessoa pública, o que Rousseau chama de *Cité*. Mas os súditos do soberano, entendido como vontade coletiva, são igualmente soberanos. Aqui ele subverte completamente a soberania de Bodin, construindo com isso o conceito de *cidadão* moderno, desassimilando-o do conceito medieval de *súdito* [*sujet*], bem como do de burguês [*bourgeois*], retomando, para isso, a concepção de democracia dos antigos:

Esta pessoa pública, que se forma assim pela união de todos os outros, tomava outrora o nome de Cidade [*Cité*] e toma agora aquela de República ou de Corpo político, o qual é chamado por seus membros Estado quando ele é passivo, Soberano quando é ativo, Potência ao comparar com seus semelhantes. Em relação aos seus associados, eles tomam coletivamente o nome de Povo, e são chamados em particular Cidadãos, enquanto participantes da autoridade soberana, e Súditos, enquanto submetidos às leis do Estado. Mas estes termos se confundem frequentemente e se tomam um pelo outro; basta saber distingui-los, com toda sua precisão, quando eles são empregados.⁵⁰

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p.33-4.

Cadernos do Sociofilo

Ocorre que, no seu tempo, o verdadeiro sentido da palavra “*cit *” e do seu correlato “*cidadão*” se desfizeram. Os franceses usariam “*cidadão*” para exprimir uma virtude, e não um direito. Bodin comete uma “*lourde b vue*” ao confundir *citoyen* com *bourgeois*. Rousseau se esforça então em distinguir claramente cidadania, como esfera do direito e do dever público com vontade geral, da dimensão privada do indivíduo, o *bourgeois*.

No capítulo “*Do soberano*”,⁵¹ ele assinala a dupla rela o que cada indivíduo, entrando, pelo ato de associa o, num engajamento recíproco do público com os particulares, contratando-se consigo mesmo, possui: como membro Soberano em rela o aos particulares e como membro do Estado em rela o ao Soberano. Ele diz que há uma diferença entre se obrigar em rela o a si mesmo e em rela o a um todo do qual se faz parte. Os cidadãos possuem deveres, enquanto súditos, em rela o ao Soberano; bem como possuem direitos naturais dos quais gozam na qualidade de homens. Mas ele fará a distin o colocando o *citoyen* acima do *homme*, para então dizer que   interesse do segundo, pelo ato de associa o, agir como o primeiro, isto  ,   próprio da vontade individual querer a vontade geral, porque o livre desenvolvimento do todo   condi o para o livre desenvolvimento de cada um.⁵²

Para Rousseau, o Estado (*Cit *), enquanto corpo político constituído pela vontade geral,   entendido, como em Bodin,

⁵¹ *Ibid*, livro I, cap.VII.

⁵² Esta diferencia o entre *homme* e *citoyen* será completamente retomada no discurso revolucionário, incluindo o Marx da *Questão Judaica* (1843), que fará sua crítica radical a esta distin o própria   sociedade burguesa, a ser superada, rousseauianamente, pela supressão da propriedade privada, onde o indivíduo, ao agir como força individual, agiria, *ao mesmo tempo*, como força social. Ver se o 6.

como uno, inalienável, indivisível e dotado de potência impositiva infinita: é preciso que seja uma “força universal e compulsiva para mover e dispor cada parte da maneira a mais conveniente ao todo”.⁵³ “Tal como a natureza dá a cada homem um poder absoluto sobre todos seus membros, o pacto social dá ao Corpo político um *poder absoluto* sobre todos os seus, e é este mesmo poder, dirigido pela *vontade geral*, que porta, como eu disse, o nome de soberania”.⁵⁴ A soberania é o poder absoluto, dirigido pela vontade geral, sobre todos os membros do pacto social.

Esta construção conceitual o leva a assumir a mesma *incondicionalidade da soberania* que aquela de Bodin. A deliberação pública pode obrigar todos os sujeitos em relação ao Soberano, mas não pode obrigar o Soberano em relação a si mesmo; é contra a natureza do corpo político que o Soberano se imponha uma lei que não possa violar.

Esta afirmação retira da soberania geral toda possibilidade de condicioná-la a uma constitucionalidade: isso terá graves consequências na Revolução francesa. Soma-se a isso que a própria “vontade geral”, que é distinguida da “vontade de todos”, se afirma como uma potência que, não sendo apenas uma somatória das vontades individuais, aparece muitas vezes, em relação ao indivíduo, como algo estranho a seu interesse e que deve impor-se a ele.⁵⁵

A partir do conceito de soberania fundado na vontade geral põe-se o *problema da representação*. Há uma tensão inerente entre democracia direta e representação democrática no discurso de Rousseau. É pela Assembleia que o povo exerce sua sobe-

⁵³ *Ibid*, livro II, cap.IV.

⁵⁴ *Ibid*.

⁵⁵ Marx o citará no final da *Questão Judaica* como sendo a expressão mais lúcida da condição do homem na sociedade burguesa.

rania. O Soberano não tem outra força do que a “potência legislativa”, ele não age senão pelas leis e as leis não são senão atos autênticos da vontade geral.⁵⁶ Por isso, o soberano somente saberia agir quando o povo está em assembleia. Isso estaria inscrito na própria natureza humana, que não concebe mais esta possibilidade porque está viciada. Mas os antigos, Roma principalmente, provaram ser isso possível.

Ora, em relação a toda esta construção conceitual, impõe-se o grave problema dos limites da vontade geral. Rousseau não pode subordinar o soberano a direitos naturais que sairiam de sua esfera absoluta. Dado que houve uma alienação total dos direitos naturais mediante o pacto social (potência, bens, liberdade, vida, tudo!), cabe apenas ao soberano julgar e decidir qual parte de tudo o que foi alienado será útil à comunidade [*communauté*]. A sociedade civil só existe como formação da sociedade política e todo direito é político, atribuído posteriormente à formação do contrato.

Para restringir a soberania da vontade coletiva, ele aplica, antes de tudo, um critério que me parece externo ao conceito, a saber, o de *utilidade comunitária*. Os cidadãos irão prestar os serviços que o Soberano demanda, mas o Soberano somente irá impor aos súditos o que for útil, ele não pode querer esforços inúteis dos indivíduos. Isso porque “sob a lei da razão, nada se faz sem causa, não mais do que sob a lei da natureza”.⁵⁷ Mas, além dessa, há uma segunda restrição que está no plano do próprio conceito. Todas as obrigações engajam cada um e todos reciprocamente, ou seja, o corpo social somente pode criar obrigações mútuas, de tal forma que ao preencher os deveres de cidadão, ao trabalhar-se para outrem, sempre se está trabalhando para si próprio. “Todos querem constantemente a feli-

⁵⁶ *Ibid*, livro III, cap. XII.

⁵⁷ *Ibid*.

cidade de cada um, porque, querendo a felicidade de outrem, quer-se a própria felicidade”.

Isso ocorre por causa da *determinação conceitual da vontade geral*: ninguém se apropria da vontade geral e todos se dirigem por ela. Logo, produz-se, com o conceito de soberania, a igualdade de direito e a noção de justiça, à qual Kant deverá muito, e à qual Hegel fará severas críticas, vendo-a como um “universal abstrato”. O ato de soberania é uma convenção do Corpo com cada um de seus membros, em plena igualdade. Esta é a única convenção *legítima e, por isso, equânime e, por isso, útil e, por isso, sólida*: legítima, porque tem por base o contrato social; equânime, porque é comum a todos; útil, porque ela só pode ter por objeto o *bem geral*; e sólida, porque ela tem por garantia a força pública e o poder supremo.

O poder soberano de Bodin e Rousseau é totalmente absoluto, totalmente inviolável, totalmente sagrado: é total. Por esta mesma razão, ele não pode transpor os limites das convenções gerais, não pode se particularizar. Mas todos os bens e liberdades deixados de lado por estas convenções podem ser gozados igualmente pelos homens. Ao fazer estas distinções, ele busca afastar qualquer dúvida sobre o bem que é gerado pelo contrato social. Se, para o pacto, é necessária uma alienação total, por sua vez, constituída a soberania geral, ela não terá domínio total sobre as coisas, estruturando-se então um estado civil que terá uma divisão entre o público e o privado, o cidadão e o homem. E, com esta liberdade artificial, não há, efetivamente, uma “renúncia verdadeira”, porque, pelo efeito do contrato social, está-se numa condição preferível àquela anterior; ao invés de uma *alienação*, tem-se uma “troca vantajosa de uma maneira de ser incerta e precária por uma outra melhor e mais segura, da independência natural contra a liberdade, do poder de prejudicar outrem contra sua própria segurança, e de sua força que

Cadernos do Sociofilo

outros poderiam superar contra um direito que a união social torna invencível”. Tendo devotado sua vida ao Estado, ele tem a sua vida protegida, e quando a sacrifica pelo Estado, ele tão somente “retribui o que recebeu”, defendendo, ao pôr em perigo a sua vida, o estado que lhe permite conservá-la.

Este contrato equânime é a única condição para a *obediência legítima*. Somente nesta condição há súditos; caso contrário, tem-se o direito (e o dever) de seguir sua própria vontade. Logo, à questão sobre qual o limite da soberania, e como se deve demarcar as extensões respectivas dos direitos do Soberano e os direitos do Cidadão, responde-se com a questão sobre “até que ponto os cidadãos podem engajarem a si mesmos, cada um em relação aos outros e todos em relação a cada um”.

A construção conceitual rousseaniana, contudo, não dá precisão a este direito de não obediência quando se rompe o contrato; a determinação conceitual está, sim, na onipotência da vontade geral que, por originar-se de todos, se aplica a todos. Aqui se apresenta o problema da passagem do universal ao particular necessária para o próprio ato de vontade; para muitos, como Hegel, aqui estará a origem do Terror revolucionário. É o problema agudo que a experiência revolucionária francesa transformará em questão prática, da definição concreta das condições em que, em nome da vontade geral, um soberano pode acabar por alienar a todos ilegítimamente e mesmo impor uma suspensão completa dos direitos naturais, e, neste caso, a condição em que haverá um direito de não obediência e ruptura do contrato por parte dos indivíduos.

Toda esta construção da *soberania como vontade coletiva* tem fortes implicações que podemos resumir, enfim, nos seguintes pontos: (a) o caráter absoluto da soberania una, indivisível, inalienável e perfeita (incapaz de errar), (b) a lógica de formação do Múltiplo (multidão) em Um (corpo soberano) como condi-

ção de formação e manutenção da vontade coletiva; (c) a incondicionalidade da vontade geral em relação aos contratos e leis, irrefreável em relação a qualquer forma constitucional; (d) a distinção entre *bourgeois* e *citoyen* e o estabelecimento de uma dupla relação do indivíduo como súdito e soberano, em que a soberania do indivíduo (*homme*) somente se afirmaria pela soberania da vontade geral (*citoyen*); (e) a distinção entre vontade de todos e vontade geral, em que a vontade geral pode ser uma potência estranha à vontade dos particulares, mas que se imporia legitimamente; (f) a alienação total e condicionalidade dos direitos naturais à vontade geral, que somente pode impor leis gerais, incapaz de particularizar-se, mas que deixa aos direitos naturais o caráter residual daquilo que não diz respeito aos interesses comunitários; (g) o caráter equânime do contrato que concilia interesse e justiça e faz com que, cada um querendo e obedecendo somente a si mesmo, obedeceria e quereriam igualmente o bem coletivo; (h) o direito por parte da vontade geral de censura e de vida e morte sobre os particulares; e, enfim, (i) a tensão entre democracia direta e representação, onde a verdadeira república somente poderia ser aquela dirigida pelo povo reunido em Assembleia.

Todos estes elementos serão trabalhados no discurso e na prática revolucionários. E a experiência do Terror jacobino, que pretensamente buscou realizar, politicamente, uma República fundada na vontade geral, será decisiva para a posteridade do pensamento político do século XIX até hoje. Começamos pela formação do discurso revolucionário em Sieyès, para vermos como o discurso da soberania é integrado como motor do processo revolucionário.

3. FORMAÇÃO DO DISCURSO REVOLUCIONÁRIO FRANCÊS

Mil setecentos e oitenta-e-nove, para retomar uma fórmula de Alain Rey, ‘revolucionou’ a ideia de revolução. A palavra, até então empregada mais frequentemente no plural – as revoluções –, conjuga-se, a partir de então, no singular, designando um acontecimento particular com ressonância universal: a Revolução francesa.⁵⁸

O pensamento revolucionário se formou, na França, nos últimos meses de 1788 e no início de 1789, quando do debate sobre a convocação dos *Estados Gerais* e sobre o *problema da representação política*.

O problema da existência de *privilégios* e da necessidade de igualdade entre os homens tornou-se o pivô de toda a ordem política e social. Abade de Sieyès (1748-1836) assumiu diante desta questão um protagonismo. Podemos identificar nos seus discursos escritos durante este período - *Essai sur les privilèges* e *Qu'est ce que le Tiers État?* - um trabalho argumentativo de invenção do próprio discurso revolucionário.

Como meio de solução do problema dos privilégios, ele constrói o ator social, a *nação*, que seria aquele capaz de, por meio de um ato político, restaurar a ordem social legítima. Esta proposição não apenas identificou aquele que seria o único ator legítimo investido da função de reconstrução nacional, mas sim, principalmente, construiu a própria noção de nação por uma operação semântica que faz de seu discurso um trabalho de *fundação*, e não apenas de uma alegada *fundamentação*. Como disse Keith Baker: “é esta definição do momento revolucionário

⁵⁸ GUENIFFEY, P. *La politique de la Terreur: essai sur la violence révolutionnaire (1789-1794)*. Paris: Gallimard, 2000, p.43.

que tornou possível tudo o que iria se seguir. É um ato retórico que fez do ambicioso abade (...) o primeiro e o mais profundo teórico da Revolução Francesa”.⁵⁹

Segundo Baker, ele constrói uma argumentação que extrai sua sintaxe, seu léxico e sua semântica de três fontes discursivas *relativamente* autônomas, formando a partir disso uma bricolagem extremamente eficaz, ainda que composta de instabilidades que terão resultados não apenas teóricos, mas também, e, sobretudo, práticos.⁶⁰ Todas elas remetem ao Antigo Regime e às reelaborações conceituais advindas de sua crise. São eles: o discurso da justiça constitucional, o discurso da soberania e o discurso da razão.⁶¹

Inserido no debate sobre a organização dos Estados gerais, Sieyès se recusa a colocar a questão nos termos do discurso da

⁵⁹ BAKER, Keith Michael. “Sieyès”. In: FURET, F; OZOUF, M. (org.). *Dictionnaire critique de la Révolution Française*. Paris: Flammarion, 1988, p.334.

⁶⁰ Sigo, aqui, a própria interpretação de Keith Baker: “este discurso não nasceu do nada, afastado e de fora do público cultivado: ele apareceu no contexto de uma tomada de consciência generalizada da crise política, e ele tomou sentido em relação aos problemas e às possibilidades de uma situação política particular. Este discurso não tinha uma fonte única. A linguagem que deu uma força explosiva aos acontecimentos que destruíram a ordem antiga era uma invenção política radical, mas seus componentes derivaram de várias fontes. O processo de bricolagem que presidiu à elaboração do discurso revolucionário teve por resultado inevitável de introduzir nele tensões, incoerências e ambiguidades intrínsecas. Uma boa parte da história ulterior da Revolução francesa é inteligível apenas se levarmos em conta este fator” (idem, p.334-5).

⁶¹ Para Baker, todos eles constituem a desagregação dos atributos tradicionalmente vinculados ao *conceito de autoridade monárquica*. Na concepção tradicional de autoridade monárquica, a justiça, a soberania e a razão estavam organicamente vinculadas: a autoridade monárquica era o exercício da justiça que, tendo por base uma sociedade hierárquica constituída de ordens e estados, dava a cada qual o que lhe era devido; a justiça provinha da vontade real, que era preservada, por sua vez, do arbitrário pela razão e pelo conselho que o rodeava. Mas, segundo Baker, no final do Antigo Regime, este conjunto de atributos desagrega em três estratos de discurso; desta desagregação desencadeou-se um movimento de reconceitualização da autoridade.

justiça constitucional, que assumia como fundamento um histórico de lutas constitucionalistas na França contra o despotismo ministerial.⁶² Ao contrário, ele queria colocar a questão em ruptura com a história, a tradição e os acontecimentos, uma vez que, para ele, como para Mably:

a história da França era uma história de opressão, da usurpação e da expropriação, e não uma história jurídica da evolução e da continuidade de formas legais e constitucionais. Desta análise resulta que o precedente não é nada mais que o direito intolerável da conquista, e que a única maneira legítima de fazer apelo à história, é de retornar a este ponto zero – o ano que precedeu a conquista – em que a nação é restaurada na sua verdadeira identidade política e recuperada a faculdade de afirmar de novo, e sem ambiguidade, sua vontade política. Sieyès introduz no discurso revolucionário uma concepção da ação política que a faz surgir num momento novo no tempo, e a constitui, portanto, como um ponto de ruptura com o passado. À diferença do momento-Maquiavel analisado por John Pocock, que pretende estabilizar a existência da ordem política na e contra o fluxo do tempo, o momento-Sieyès convida a uma afirmação da vontade política que se desliga completamente da história.⁶³

⁶² O discurso da justiça constitucional é a linguagem essencial do constitucionalismo parlamentar dos anos 1750 em diante. Ele se constitui contra o despotismo dos ministros, fundamentando-se, para isso, na justiça, na legalidade e na institucionalidade, contra a vontade do soberano e de seus consortes, marcadas pelo arbitrário e pelo contingente. Os defensores do discurso da justiça militaram, em 1788 e 1789, a favor da separação tradicional das três ordens nos Estados gerais e a favor do *mandato imperativo*, como forma de proteger os representantes dos eleitores contra o arbítrio real (*ibid*, p.335).

⁶³ *Ibid*, p.337.

Este desligamento da ação política da história, estabelecendo uma ruptura com a continuidade do fluxo histórico, é o próprio ato de formação do discurso revolucionário, que traz consigo uma nova consciência do tempo. Para tanto, Sieyès se coloca, alternadamente, nos níveis do discurso da razão e do discurso da vontade.

O discurso da razão tem um caráter reformista (uniformidade administrativa, igualdade dos direitos civis e na tributação, representação da pluralidade dos interesses) e está presente entre os fisiocratas e no programa administrativo dos ministros de Luís XVI. Ele estabelece que a vida pública deve ser reconceitualizada para fundamentar-se na natureza e na razão. Uma compreensão esclarecida da ordem natural da sociedade permite estabelecer o domínio legítimo da soberania e da vontade política. Ele é “um discurso da modernidade, que evidenciava o desenvolvimento da *civilização* e o progresso da sociedade civil”.⁶⁴ Já o discurso da soberania, como analisado amplamente acima, é um discurso com uma origem histórica mais longínqua, que remete ao modelo de cidade-Estado antiga, às concepções medievais de política e aos desenvolvimentos modernos seculares.

Os dois tipos de discursos estão numa tensão difícil de harmonizar. Para o discurso da razão, “a linguagem da vontade política deve dar lugar a um discurso racional do social”⁶⁵, vista enquanto ordem natural das coisas; ao passo que o discurso da vontade estabelece que, sendo a ordem política fundada pela vontade, a própria natureza do social é uma ordem criada pelo corpo político subjetivamente construído e, em princípio, capaz de uma potência infinita. Ora, é o discurso da

⁶⁴ *Ibid*, p.336.

⁶⁵ *Ibid*.

Cadernos do Sociofilo

vontade que permite esta ruptura na temporalidade e a construção da mentalidade revolucionária.

Mas, no *Qu'est ce que le Tiers État?*, ele assume o nível dos princípios, de forma a ser capaz de conter o poder arbitrário com eficácia e unir os representantes da nação, rumo à restauração nacional, concebendo, num discurso racional da sociedade, a visão do progresso da sociedade esclarecida e civilizada. Com isso ele se coloca no nível do discurso da razão, onde, na definição da nação, adquire centralidade a noção de “divisão do trabalho social” e a racionalidade das leis naturais que regem as atividades produtivas. Além disso, no início do discurso, Sieyès esclarece qual é a sua concepção da relação entre filosofia e política vista como combate aos preconceitos em prol da “marcha da razão”.⁶⁶ Esta posição é inteiramente iluminista e, sobretudo, fisiocrata. É a partir dela que ele constrói sua *concepção de verdade* e seu *projeto de uma “ciência racional da política”*.⁶⁷ Pode-se dizer que sua concepção filosófica de verdade, retirada do direito natural, se opõe a uma concepção antiga de verdade como prudência, que sempre tem o risco de se tornar o que chamo aqui de “concepção administrativa de verdade”.

⁶⁶ Para a análise que se segue, p. 78-82.

⁶⁷ Esta ciência seria fundada sobre um sistema dedutivo composto por signos exatos e precisos, que possibilitariam estabelecer princípios universais dos quais derivariam as condições de legitimidade da ordem social e política. No mundo de um *Ancien Régime* decadente, em que “a língua sobreviveu à coisa”, diz-nos Baker, a tarefa mais premente era a da “reconstrução da ordem pública pela articulação de uma linguagem política nova, filosoficamente fundada pela natureza das coisas” (idem, p.334-5). É digno de nota que, em pesquisas nos seus manuscritos da década de 1880, se tenha descoberto que o neologismo “sociologia” fora utilizado por ele muito antes de ter sido inventado por Comte. Contudo, ele não publicou os manuscritos. Para uma análise semântica das reflexões de Sieyès das quais derivaram a proposta de uma sociologia: GUILHAUMOU, Jacques. “Sieyès et le non-dit de la sociologie: du mot à la chose”. *Revue d'histoire des sciences humaines, Naissance de la science sociale (1750-1850)*, 2006, 15, p.117-134.

Como diz Habermas, em Sieyès, tal como nos fisiocratas, o filósofo tem, antes de tudo, o dever de declarar a verdade, enquanto a opinião pública finalmente ditar as leis aos legisladores.⁶⁸ Sieyès diz que seu objetivo, que é aquele dos "Escritores patriotas", consiste em "publicar a verdade", independente de serem vistas como extravagantes ou impraticáveis pelos seus críticos. "Se todo mundo pensasse a *verdade*, as maiores mudanças, desde que elas apresentariam um objeto de utilidade pública, não teriam nada de difíceis". Mas, como isso não ocorre, cabe a ele expandir a verdade que prepara estas vias de grandes transformações. No início, recebe-se mal as ideias. Mas, aos poucos, os espíritos se acostumam e se forma, assim, uma *opinião pública*. No final, percebe-se que é possível a *execução dos princípios* estabelecidos pela verdade filosófica. "Em quase todas as ordens de preconceitos, se os Escritores não tivessem consentido em passar por *loucos*, o mundo seria hoje menos *sábio*". Cabe aos escritores assumirem o risco da verdade para formar uma opinião pública sábia.

Ao tratar disso, ele faz uma clara contraposição entre as concepções clássica de política e a moderna, que coloca seu discurso no cerne da oposição entre teoria e prática, que gera toda a tensão implícita ao pensamento revolucionário. Deve-se livrar das recomendações clássicas de prudência (*phronesis*), pela qual o julgamento é efetuado por um raciocínio prático, baseado na experiência, capaz de orientar uma conduta *razoável* diante das circunstâncias e contingências com as quais se defronta. Ao contrário disso, o filósofo tem um dever de verdade, e não de prudência. Os *discoureurs sans idées*, diz Sieyès, falam em "importância da prática" e na "inutilidade ou perigo da teoria". A filosofia deve se construir, ao contrário, como uma *ciência*, que

⁶⁸ HABERMAS, J. "Direito natural e revolução", p.154.

Cadernos do Sociofilo

abra caminho pela aquisição e enunciação da verdade *em bloco*, e não mitigada, nem se deve detalhá-la em ‘verdades’ que seriam razoáveis, outras, possíveis, e outras, impossíveis, conforme as circunstâncias; ou seja, o filósofo não deve ter um compromisso de moderação com o estado de coisas vigente e deve correr o risco daquelas críticas. A verdade deve dar boas sacolejadas na sociedade. A iluminação moral é feita pelo conjunto das relações da moral e das verdades pertencentes aos *sujeitos*. O Esclarecimento pleno é feito pelo conjunto. Caso se parcele a verdade, na sua relação com a moralidade, os sujeitos podem crer sustentar uma verdade, ao passo que, caso meditem mais, veem-se na necessidade de abandoná-la.

A filosofia deve traçar a finalidade do homem político, indicar para onde a política deve se dirigir. E não o contrário. Os ditames da prudência situam-se no nível da probabilidade e da incerteza, o que faz com que nunca se saiba se a alegada prudência do político é um subterfúgio para adiar a ação justa ou uma decisão racional respaldada pela verdade das coisas. Torna-se, com isso, uma confiança cega, que é contrária à ordem da razão. Se o bom político segue um caminho prudente, o filósofo deve traçar o caminho verdadeiro. A ordem já está dividida entre amigos e inimigos; e moderar retoricamente as palavras (ter uma conduta sutil conforme uma arte das reticências, que só diz uma palavra após a outra) pode ser uma armadilha dos inimigos daqueles que têm a verdade, que possuem a *causa justa*. Pode ser uma estratégia de inimigos para o filósofo parar arbitrariamente, interrompendo a necessária reconstrução que todos já sabem necessária. Por causa disso, a conduta deve ser franca. A *verdadeira loucura* está na moderação das palavras e mitigação da verdade. A verdade que faz reconhecer o verdadeiro, belo e útil, é capaz de produzir fortes impressões e fazer nascer o interesse apaixonado. O povo possui verdadeiros inte-

resses a serem esclarecidos pelos filósofos, que se dirigem a todos enunciando verdades úteis em relação às quais o povo não pode ser cego. Estas verdades não podem se restringir a alguns Administradores, que se encarregarão de enunciá-las em função do sucesso de suas operações.

Isso seria uma espécie de “*visão administrativa da verdade*”. Contra ela, Sieyès afirma que a verdade desconforta [*la vérité gene*] e choca, é necessário que seja assim, ainda mais num povo que está acostumado à servidão. Como diz Habermas, se afirma em Sieyès a mesma compreensão dos fisiocratas, de uma verdade despótica que deve forçar a autoridade e os homens comuns na direção de uma opinião pública esclarecida pelos verdadeiros interesses estabelecidos pelas leis da natureza.⁶⁹

Dito isso, cabe a pergunta: mas, afinal, a que se refere a verdade? A resposta é fisiocrata: ela se refere aos “negócios nacionais tratados publicamente por interesses reais e esclarecidos”. Para que se avance nos negócios, o meio verdadeiro é fazer “a justiça de sua causa penetrar na pluralidade dos Cidadãos”, formar uma *opinião pública esclarecida*. A única capaz de provocar as mudanças verdadeiramente vantajosas aos Povos e a única útil aos Povos livres. Filosofia-Verdade-direito-justiça-interesses-opinião pública compõem a série significativa do argumento.

⁶⁹ Sieyès toma esta fórmula diretamente dos fisiocratas: de acordo com sua doutrina, o monarca deve se deixar instruir por uma esfera pública filosófica e economicamente esclarecida sobre as leis de natureza, pelas quais o legislativo precisaria se orientar exclusivamente. Uma evidência da ordem natural exigida pela publicidade do poder é a única base sobre a qual a constituição justa pode ser fundamentada. Uma opinião pública esclarecida para a evidência, com uma dominação absoluta das leis de natureza imposta de maneira despótica, garantirá a conformidade jurídica do estado de sociedade (HABERMAS, J., *Direito Natural e Revolução*, p.154).

A partir desta concepção de verdade, baseada no discurso da razão, ele parte para sua operação semântica de construção da *representação nacional* de modo a identificar o Terceiro Estado com a nação. Para tanto, ele recorre ao discurso da vontade, tratando da vontade geral como fonte única e legítima da lei. A vontade tem que ser única: *uma* nação, *uma* representação e *uma* vontade comum.⁷⁰ Ele elimina, portanto, a aristocracia e o clero da nação e da possibilidade de se fazer representar na Assembleia Nacional. A representação deve ser da vontade comum, e os privilegiados são os “inimigos reais do interesse comum”. Os privilegiados somente poderiam ter direitos políticos caso abrissem mão de seus privilégios e, na qualidade de cidadãos, entrassem na verdadeira Nação, confundidos com o resto da Sociedade.

A definição política da nação como corpo unitário de cidadãos exercendo uma vontade comum inalienável é rousseauniana. “Este laço entre representação unitária e vontade nacional unitária – absolutamente capital para a elaboração da ideologia revolucionária”.⁷¹ Sieyès argumenta tentando provar a necessidade de reconhecer somente a vontade comum na opinião da *pluralidade*.⁷² E os representantes do Terceiro Estado são os verdadeiros depositários da vontade nacional, podendo falar, sem erro, em nome da Nação inteira. A nação é o Terceiro Estado. E devem, por isso, reunirem-se à parte, compondo a Assembleia Nacional.⁷³

Como forma de construir seu argumento, ele distingue entre três tipos de interesse – particular, comum e de corpo – argumentando, pela lógica da soberania da vontade geral, que as

⁷⁰ SIEYÈS. *op.cit.*, p.134.

⁷¹ BAKER, K. *op.cit.*, p.340.

⁷² SIEYÈS, p.136.

⁷³ *Ibid.*

ordens constituem um espírito de corpo que divide a vontade e que o único interesse que deve compor a representação nacional é o interesse geral dos cidadãos reunidos em Assembleia. O Terceiro Estado tem o direito por isso de “formar sozinho uma Assembleia Nacional, e para autorizar, por força da razão e da equidade, a sua pretensão legítima de deliberar e de votar por toda a nação, sem exceção”.⁷⁴ E os corpos e ordens devem ser dissolvidos e integrar-se à unidade da a nação, que é una em vontade.

O Terror na ambiguidade da fundação democrática: o laço equívoco entre soberania e representação

O laço entre vontade geral e representação unitária, contudo, é tenso e problemático. Há uma instabilidade essencial da política revolucionária que decorre do próprio discurso revolucionário, uma vez que ele instaura uma concepção de político que possui contradições internas que se manifestam na ação política.⁷⁵ Como diz Rosanvallon, o desafio da Revolução francesa é o de responder aos seus equívocos originários relativamente à antinomia entre a soberania e a representação. Como ultrapassar tal polarização?⁷⁶ Ao longo da revolução instaura-se uma aguda contradição entre o discurso da vontade geral e a necessidade de representação política do social. A síntese entre ambos é instável e problemática. Instaurou-se um sistema con-

⁷⁴ *ibid*, p.137.

⁷⁵ Dada a total impossibilidade de realizar uma interpretação autônoma e profundamente documentada sobre um período histórico com uma historiografia tão vasta quanto a Revolução Francesa, sigo aqui as interpretações de alguns dos principais especialistas: Claude Lefort, François Furet, Marcel Gauchet, Bronislaw Baczko, Mona Ozouf, Keith Baker e Pierre Rosanvallon.

⁷⁶ ROSANVALLON, P. *Democratie inachevée: histoire de la souveraineté du peuple en France*. Paris: Gallimard, 2000, p.49.

Cadernos do Sociofilo

ceitual que permitiu ao Terror revolucionário subverter a constituição em nome da vontade geral.

Segundo Furet, “o Terror fez parte da ideologia revolucionária”.⁷⁷ Não foram as circunstâncias políticas que geraram a revolução e o problema crônico da impossibilidade de terminá-la; ao contrário, foi a própria ideologia revolucionária que se apropriou das circunstâncias políticas para realizar o Terror. A Revolução se caracteriza pela situação em que “o poder aparece a todos como vazio, tornado livre, intelectual e praticamente”.⁷⁸ A revolução se instala neste espaço vazio e prolifera na esfera do poder, que até aqui estava interdita, mas que, a partir de então, se torna esvaziada e disponível ao investimento e apropriação.

Na antiga sociedade, era o contrário: o poder estava ocupado, por toda a eternidade, pelo rei, ele jamais esteve livre, senão ao preço de uma ação ao mesmo tempo herética e criminosa, e ele era, aliás, proprietário da sociedade, árbitro de seus fins. Ora, ei-lo aqui não apenas disponível, mas propriedade da sociedade, que deve investi-lo, submetê-lo a suas leis. Como ele é também o grande culpado do Antigo Regime, o lugar do arbitrário e do despotismo, a sociedade revolucionária conjura a maldição que pesa sobre ele por meio de uma sacralização inversa àquela do Antigo Regime: é o povo que é o poder. Mas, de imediato, ela se condena a não fazer esta equação existir senão por meio da opinião. A palavra substitui o poder como a única garantia de que o poder pertence tão somente ao povo, isto é, a ninguém. E contrariamente ao poder, que tem a moléstia do segredo, a palavra é pública, portanto, submetida ela mesma ao controle do povo.⁷⁹

⁷⁷ FURET, F. *Penser la Révolution Française*. Paris: Gallimard, 1979, p.105.

⁷⁸ *Ibid*, p.82-83.

⁷⁹ *Ibid*, p.83.

Os “homens de 1789” tiveram por agravante, em relação aos de 1848, ou de 1917, o fato de que não havia nenhum precedente; encontravam-se assim numa situação de ampla margem de experimentação e improvisação política.

Se a Revolução Francesa vive assim, na sua prática política, as contradições teóricas da democracia, é que ela inaugura um mundo em que as representações do poder são o centro da ação, e em que o circuito semiótico é o mestre absoluto da política. Trata-se de saber *quem* representa o povo, ou a igualdade, ou a nação: é a capacidade de ocupar esta posição simbólica, e de conservá-la, que define a vitória. Deste ponto de vista, a história da Revolução, entre 1789 e 1794, durante seu período de desenvolvimento, pode ser considerada como a rápida deriva de um compromisso com o princípio representativo em direção ao triunfo sem partilha desta magistratura da opinião: evolução lógica, já que, desde a origem, a Revolução constituiu o poder com a opinião.⁸⁰

Por sua vez, segundo Rosanvallon, entre o inverno de 1790 e a primavera de 1791, abriram-se novas tentativas de reconceituação da soberania do povo a partir da questão de formação de uma “democracia representada”. São vários os caminhos que, a partir de então, são explorados, que podem ser denominados, respectivamente, de: (1) democracia da vigilância da autoridade pública pela opinião pública (Brissot, Lanthenas, Bergasse); (2) democracia da sanção ou ratificação legislativa pela vontade geral (Girardin, primeiros círculos republicanos e meios parisienses radicais); e (3) democracia do “poder consti-

⁸⁰ *Ibid*, p.84.

tuinte” (Brissot).⁸¹ Somente com a crise de 1792, com a queda do monarca, a proclamação da Assembleia em 11 de julho e a guerra, é que se torna possível conceber de outro modo a relação equívoca entre representação e democracia, desencadeando uma radicalização das interrogações sobre o sentido e as formas desejáveis do governo representativo: “uma segunda etapa política e um novo ciclo de reflexões e de proposições se abre então”.⁸² Ocorre a *invenção da democracia representativa*.

Contudo, com os acontecimentos dos anos de 1793-4 e a experiência do Terror Revolucionário, tem-se um marco decisivo na história e teoria da Revolução Francesa. A reflexão teórica sobre as razões da queda da revolução no Terror revolucionário estão na fonte das principais linhas de pensamento do século XIX, bem como da institucionalidade política construída a partir de então, que configuram as grandes linhas do Estado Moderno.

Rosanvallon interpreta o Terror com uma “desinstitucionalização do político”.⁸³ Houve no período imediatamente anterior à primavera de 1793 uma tentativa de encontrar a via de uma “democracia representativa”, que foi abandonada a partir de então. O desafio era de dar forma à ideia da democracia representativa, que se harmonizasse com o ideal de soberania popular, ou, para falar em outras palavras, exprimir *o ideal democrático no interior das formas representativas*. Como representar a soberania popular? Como formar instituições democráticas que não eliminem ou impossibilitem a soberania popular, mas

⁸¹ ROSANVALLON, P. *Democratie inachevée: histoire de la souveraineté du peuple en France*. Paris: Gallimard, 2000, p.50.

⁸² Ibid, p.58-9.

⁸³ ROSANVALLON, P. *Democratie inachevée: histoire de la souveraineté du peuple en France*. Paris: Gallimard, 2000, p.74ss.

sim que a expressem, que sejam não apenas *representativas*, mas sobretudo e fundamentalmente, *democráticas*?

Rosanvallon identifica nas palavras de Hérault de Séchelles, quando dos debates em torno do novo projeto montanhês de constituição, em 10 de junho de 1793, uma chave conceitual que explica o fracasso da tentativa:

resulta da dissociação permanente entre um *hiperdemocratismo conceitual*, que, no limite, somente vê a verdadeira soberania do povo no momento da insurreição, e um *hiperpalamentarismo sociológico*, nostálgico de uma forma de representação-encarnação. Decorre disso uma espécie de incapacidade permanente de institucionalizar o campo político.⁸⁴

Ele atribui a dificuldade revolucionária ao seu monismo, que tem origem, identificada por nós como nascendo de Jean Bodin, no direito público francês, em que não se pensa a soberania de outra forma do que como um poder único. Isso faz com que toda decomposição ou multiplicação da soberania seja vista como um vetor de enfraquecimento da democracia, entendida como soberania popular, do povo-Um.⁸⁵ “O povo? É o soberano. Um e indivisível, portanto, tal como o é a soberania”⁸⁶

Aí onde uns buscavam instituir um novo poder, os outros somente viam uma tentativa de domesticação do povo, reduzindo maliciosamente seu direito o mais sagrado [à insurreição]. “Assujeitar às formas legais a resistência à opressão é o último refinamento da tirania”, resume Robespierre. É o mesmo que dizer que a política somente é pensada, então, esquartejada

⁸⁴ *Ibid*, p.75-6.

⁸⁵ *Ibid*, p.79.

⁸⁶ *Ibid*, p.88.

entre seu centro ordinário e seu limite extremo. É estimar, também, de um outro modo, que não há nenhum espaço de intervenção, de conflito ou de negociação entre a submissão à ordem estabelecida e a revolta.⁸⁷

É nisso que consiste a “desinstitucionalização do político”. O político é emancipado de toda a coerção e de toda a forma, “é pura ação, expressão não mediatizada de uma vontade diretamente sensível”⁸⁸, pura energia desprendida e concentrada que desconhece o tempo e o espaço e que “deixa perceber uma dimensão de eternidade no instante fugaz”, como diz Michelet.

O Terror não pode vislumbrar desinstitucionalizar tão radicalmente o político senão pretendendo se fundar, em contrapartida, *sociológica e moralmente*, sobre uma fusão inédita entre o povo e seus representantes, conduzido, desta forma, ao ultrapassamento da tensão entre o governo representativo e a democracia direta.⁸⁹

A definição política da nação, feita por Sieyès, que afirma que a soberania existe independentemente das formas constitucionais, teve parte de responsabilidade por tal processo. Invocando o discurso da vontade contra o discurso da justiça constitucional, Sieyès submeteu toda disposição constitucional à vontade geral da nação, que é compreendida, nos termos rousseauianos, como una, inalienável e indivisível. Abriu-se então o caminho para quaisquer efeitos subversivos do princípio da soberania nacional, preparando o terreno para o jacobinismo e para um misticismo da representação-encarnação do Povo-Um

⁸⁷ Ibid, p.84.

⁸⁸ Ibid, p.85.

⁸⁹ ROSANVALLON, P. *op. cit.*, p.86.

materializado na Convenção e nos movimentos insurreccionais.⁹⁰

Não é aqui o espaço para tratar com mais detalhes do período, o que será aprofundado num escrito posterior. O que importa é seguir as críticas ao jacobinismo, que vieram tanto dos conservadores quanto dos liberais, tentando perceber, a partir de suas análises, como é criticada a concepção de soberania do povo e a concepção de verdade e de político a ela atrelada, vendo-se nelas a raiz da lógica terrorista. Começo pelo discurso contrarrevolucionário de De Maistre.

4. A CONCEPÇÃO CONTRARREVOLUCIONÁRIA DE SOBERANIA: TERRORISMO ÀS AVESSAS

Em *Considerations sur la France* (1796), De Maistre constrói seu discurso contrarrevolucionário fazendo uma oposição entre raciocínio (*raisonnement*) e verdade, recusando, com isso, o próprio Esclarecimento.

O que é valorizado pelos *Lumières*, a saber, o raciocínio e a argumentação racional voltados para uma opinião pública em vias de esclarecimento, que tem por missão racionalizar a sociedade e a dominação política, é visto por De Maistre como “sofismas do interesse particular, da vaidade e da covardia”, coisa de raciocinadores [*raisonneurs*]: “se raciocina [*raisonne*] em demasia na França, e o raciocínio [*raisonnement*] bane dele a razão [*raison*]”.⁹¹ O raciocínio encontra-se, portanto, em contradição com a própria razão. Ao contrário do que o lema do iluminismo professaria, não é pela racionalidade finita humana (pela “razão discursiva”, para falar como Kant) que se alcançariam as

⁹⁰ BAKER, K., p.343.

⁹¹ DE MAISTRE, Joseph, *Considerations sur la France*. Londres, 2a edição, março de 1797, p.140.

Cadernos do Sociofilo

verdades capazes de construir uma ordem social e aquelas que permitiriam ao homem conquistar sua dignidade. Isso só seria possível entregando-se aos instintos naturais da consciência ingênua, que *sentem* que devem entregar a sua soberania ao verdadeiro soberano: “Entrega-te sem temor e sem reserva ao instinto infalível da consciência. Queres tu te elevares a teus próprios olhos? Queres tu adquirir o direito de te estimares? Queres tu fazer um ato de soberano? Lembra-te de teu Soberano”.⁹² A soberania do homem estaria na soberania do verdadeiro e único Soberano (Deus). Não há uma contradição entre ambos, porque uma se realiza através da outra.

Esta concepção pré-moderna de soberania conduz o autor a uma minimização das instituições deliberativas e da própria ordenação política por meio de leis escritas. Em oposição ao racionalismo jurídico e formalista, a legislação deve ser expressão do costume e da tradição de um povo:

É verdade tão certa, no seu gênero, quanto uma proposição de matemática; é que nenhuma grande instituição resulta de uma deliberação, e que as obras humanas são frágeis na proporção do número de homens que se misturam nela, do aparelho de ciência e de raciocínio que se emprega nelas a priori. Uma constituição escrita tal como aquela que rege hoje os franceses é apenas um autômato, que não possui senão as formas exteriores da vida. O homem, por suas próprias forças, é, no máximo, um Vaucanson; para ser Prometeu, é preciso subir ao céu; porque o legislador não pode se fazer obedecer nem pela força, nem pelo raciocínio.⁹³

⁹² *ibid*, p.140.

⁹³ *Ibid*, p.102-3.

Ao dizer que o homem é, entregue apenas às suas forças, no máximo um Vaucanson, ele se refere ao cientista Jacques Vaucanson [1709-1782], famoso por construir autômatos. E com isso quer dizer, se bem o entendo, que o homem seria no máximo um autômato construtor de autômatos, tal como uma construção escrita, que, por meio de formas exteriores, formuladas pelo raciocínio e pela deliberação, impõe a um povo algo sem vida. O legislador não pode se fazer obedecer nem pelo raciocínio, nem pela força, mas, tão somente, por Deus, única fonte de vida, que se expressa pela tradição de um povo. E uma República, baseada em Assembleias, num país de tamanha extensão, é impossível. Apenas fragmenta a soberania. A única fonte de poder legítimo é a Monarquia restaurada e contrarrevolucionária, que permite a unidade da soberania; uma unidade que é pré-moderna.

Contudo, mesmo fazendo um argumento nas antípodas de Rousseau, ele se junta em alguns pontos com o seu inimigo. Isso porque o problema do Legislador e da formação da vontade aparece como tendo como única solução o recurso a uma ordem superior como sendo o instituinte simbólico de um interesse público incapaz de ser assumido racionalmente, ou imposto politicamente, pelo povo, que, só tendo acesso aos interesses particulares, recebe como estranhas, como uma forma de alienação, as ações que visam ao interesse público.⁹⁴ Assim co-

⁹⁴ “Os sábios que desejassem falar ao vulgo na linguagem deste, em lugar de sua própria linguagem, não poderiam ser compreendidos, pois há inúmeras espécies de ideias impossíveis de traduzir-se na língua do povo. Os pontos de vista muito gerais e os objetivos muito distantes encontram-se igualmente fora de seu alcance; cada indivíduo, não discernindo outro plano de governo além daquele que se relaciona com seu interesse particular, dificilmente percebe as vantagens que pode tirar das contínuas privações que as boas leis lhe impõem. A fim de que um povo nascente possa compreender as sãs máximas da política, e seguir as regras fundamentais da razão do Estado, seria necessário que o efeito pudesse se tornar causa, que o espírito social – que deve ser a obra da instituição –

mo Rousseau, De Maistre não acredita na potência da argumentação racional como forma de geração da obediência consensual à vontade coletiva. Ambos criticam, cada qual de seu modo, o “animal depravado” que se torna o homem que reflete, expresso na caricatura dos *philosophes*.⁹⁵ Ambos assumem uma posição em favor dos instintos do sentimento moral.

De Maistre, por seu lado, valoriza a opinião em contraposição ao raciocínio: “A opinião é a fibra sensível do homem”.⁹⁶ Ao tribunal da razão, ele opõe o tribunal da opinião e dos sentimentos dos homens que possuem fé na providência divina. A opinião é formada na tradição, pela obra da história de um povo. Não se trata aqui da “opinião pública”, enquanto opinião-raciocinada-por-princípios, como se viu com Sieyès acima, mas sim da opinião-instinto-e-hábito. Esta se opõe àquela. Com a revolução, e, consigo, com a ideia de direitos do homem, o povo perde a grandeza de opinião para ganhar, em seu lugar, a ideia abstrata (*raisonnée*) de direitos, que é afirmada em todos os lugares. Mas, diz ele, o que importa não é que tenhamos direitos, mas sim o que eles valem; e, quanto a isso, “estes lugares, em relação aos quais se faz tanto barulho e que se oferece ao povo como uma grande conquista, não são nada de fato no tribunal da opinião”.⁹⁷

Para De Maistre, assim como o foi para Burke, todas as constituições pós-revolucionárias são dirigidas ao homem em

presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas. Desse modo, pois, o Legislador, não podendo empregar nem a força nem o raciocínio, recorre necessariamente a uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência e persuadir sem convencer (ROUSSEAU, J.-J. *Do Contrato Social*, II, Cap. VII, p.58-59).

⁹⁵ Refiro-me, neste caso, ao Rousseau do *Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os homens*.

⁹⁶ DE MAISTRE, *ibid*, p.161.

⁹⁷ *Ibid*, p.163.

geral, mas não existe “homem”, mas apenas homens: “A constituição de 1795, assim como as antigas, é feita para o ‘homem’. Ora, não existe ‘homem’ no mundo. Eu vi, na minha vida, franceses, italianos, russos, etc.; eu sei, até mesmo, graças a Montesquieu, que se pode ser Persa: mas, quanto ao homem, eu declaro não tê-lo encontrado na minha vida; se ele existe, eu o desconheço”.⁹⁸

Na argumentação maistriana surge, com isso, uma distinção entre as liberdades republicanas e a soberania. Os republicanos prometem uma soberania que se daria por uma liberdade pública. Mas, para ele, “a questão não é de saber se o povo pode ser *livre* pela constituição que lhe deu, mas se ele pode ser *soberano*. Muda-se a questão para escapar do raciocínio (...) A questão se reduz, portanto, a saber se é do interesse do povo francês ser súdito [*sujet*] de um diretório executivo e de dois Conselhos instituídos segundo a constituição de 1795, antes que de um Rei reinando segundo as formas antigas”.⁹⁹

⁹⁸ *ibid*, p.94. Como diz Mannheim, a Revolução Francesa foi o agente catalisador na relação entre diferentes tipos de ação política e estilos de pensamento. Estes argumentos de De Maistre e Burke serão destilados na Alemanha, que “realizou para a ideologia conservadora o que a França fez para o Esclarecimento” (MANNHEIM, K., P.82). O conservadorismo cresceu do tradicionalismo e, no contexto alemão, passando por Möser e A. Müller, estará na base da escola histórica alemã (de Savigny), contra a qual Marx argumentará na sua juventude. Em síntese, o pensamento conservador terá, como *forma de* experiência e pensamento, as seguintes características: “sua natureza qualitativa; sua ênfase na concretude contra a abstração; sua aceitação da efetividade duradoura, em contraste com o desejo progressivo pela mudança; a simultaneidade ilusória que ele atribui às ocorrências históricas, contrastada com a concepção liberal linear do desenvolvimento histórico; sua tentativa de substituir a [propriedade] individual pela propriedade fundiária como sendo a base da história; e sua preferência por unidades orgânicas, antes que por unidades aglomerativas, tais como ‘classes’, que são favorecidas por seus oponentes” (idem, p.114).

⁹⁹ DE MAISTRE, p.68-69.

Cadernos do Sociofilo

Opondo-se a qualquer possibilidade de uma república moderna, ele afirma que a Revolução Francesa é o mal radical. O mal é o cisma do ser; ele não é verdadeiro. Ele é diabólico. E a verdade é a soberania de Deus na terra, a unidade do Reino. A revolução somente destruiu, é negatividade absoluta. O que distingue a revolução francesa, e o que lhe faz um *acontecimento* único na história, é que ela é *má* radicalmente; nenhum elemento de bem alivia o olho do observador: é o mais alto grau de corrupção conhecido; é a pura impureza.¹⁰⁰

Mas, ao dizer isso, ele não a considera como uma contingência ou acaso histórico. Ao contrário, no momento em que ocorreu o cisma do ser, desencadeou-se um processo de negatividade em que o jacobinismo atua como instrumento da Providência de forma a purificar o mal do mundo. A França e a monarquia não podiam ser salvas senão pelo jacobinismo, com função de acionar o mecanismo do bode expiatório para expiar o mal radical posto em ação.¹⁰¹ Os grandes crimes exigem grandes suplícios, que são, por sua vez, conduzidos por uma potência supra-humana. Sua concepção de Deus aparece, então, curiosamente, de um Deus hebraico, e não cristão. Sua leitura da história humana coloca no centro a guerra e a violência como momentos necessários de expiação do mal, dos quais a providência lança mão para fazer sua justiça.

Que se remonte até o berço das nações; que se desça até nossos dias; que se examine os povos em todas as posições possíveis, desde o estado de barbárie até aquele de civilização a mais refinada; sempre se achará a guerra. Por esta causa, que é a principal, e por todas aquelas que se juntam a ela, a efusão do sangue humano jamais foi suspensa no universo (...) Há

¹⁰⁰ Ibid, p.69.

¹⁰¹ Ibid, p.20.

lugar de duvidar, de resto, que esta destruição violenta seja, em geral, um mal tão grande quanto se crê: ao menos, é um destes males que entram numa ordem de coisas onde tudo é violento e *contra natureza*, e que produzem compensações. Antes de tudo, quando a alma humana perdeu sua impulsão [*ressort*] pela moleza, a incredulidade e os vícios gangrenosos que se seguem ao excesso de civilização, ela não pode ser reumidificada [*retrempée*] senão pelo sangue. (...) o gênero humano pode ser considerado como uma árvore que uma mão invisível poda sem cessar, e que ganha frequentemente com esta operação.¹⁰²

A fórmula secularizada marxista (que já está em Hegel na compreensão de individualidade histórica e na noção de astúcia da razão) - “os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram”¹⁰³ -, que coloca os homens como cumprindo a missão de sua época sem o saberem, aparece aqui de modo inteiramente teológico: “Não são os homens que conduzem a revolução, é a revolução que emprega os homens. Diz-se muito bem, quando se diz que *ela vai por si mesma [elle va tout seule]*”.¹⁰⁴ A negatividade destruidora é um momento da criação: “Se a Providência *apaga*, sem dúvida é para *escrever*”.¹⁰⁵ “A revolução política não é senão um objeto secundário do grande plano que se desdobra diante de nós com uma majestade terrível”.¹⁰⁶

¹⁰² Ibid, p.47-49.

¹⁰³ MARX, K. *18 Brumário de Louis Bonaparte*, p.25.

¹⁰⁴ DE MAISTRE, p.10.

¹⁰⁵ Ibid, p.33.

¹⁰⁶ Ibid, p.33-34.

Cadernos do Sociofilo

A única forma de comprimir a guerra é estabelecendo uma soberania absoluta. Enquanto há cisma no ser, haverá guerras, que são os meios de purificação do mundo em relação ao mal. A monarquia absoluta, sob a tutela da Igreja Católica Romana, é o único meio legítimo de realização destes desígnios. Não há nenhum fundamento no mundo que não seja um ato de soberania, de decisão do soberano, como meio de eliminar a guerra; é, portanto, necessário estabelecer o soberano absoluto no seu posto, como único caminho para a paz.

Não por acaso, assim, que Carl Schmitt vê em De Maistre um dos precursores de sua concepção decisionista de verdade, como fonte de crítica à democracia liberal baseada no princípio do diálogo interminável. Apoiando-se em Donoso Cortés, que considera que, após a revolução de 1848, com o fim do período da Restauração, “a época da monarquia tocava o seu fim. Não há tampouco legitimidade no sentido tradicional. Não resta senão uma única saída: a ditadura. É a mesma conclusão a que havia chegado Hobbes, seguindo seu pensamento decisionista, mesclado com um relativismo matemático: *Autoritas, non veritas, facit legem*”.¹⁰⁷ Schmitt vê em De Maistre a correta compreensão de soberania como decisão. O valor do Estado reside em quem decide, e a Igreja tem o maior valor, posto que possui a decisão última: “infalibilidade da ordem espiritual e soberania da ordem política são essencialmente uma mesma coisa; ambos vocábulos, infalibilidade e soberania, são ‘perfeitamente sinônimos’”.¹⁰⁸ “A posição de De Maistre (...) implica a redução a puro elemento da decisão, decisão absoluta, criada do nada, que não raciocina, discute nem se justifica”.¹⁰⁹

¹⁰⁷ SCHMITT, C. *Teología política: cuatro ensayos sobre la soberania*. Editorial Struhart & Cia, p.72-3.

¹⁰⁸ *Ibid*, p.77.

¹⁰⁹ *Ibid*, p.88.

Tal concepção decisionista de verdade-soberania é uma negação do princípio liberal. Se De Maistre afirma, com Hobbes, De Bonald e Schmitt, que "*Autoritas, non veritas facit legem*", o liberalismo, que neste sentido é herdeiro das Luzes, baseia-se na opinião pública, afirmando o oposto: "*Veritas, non autoritas, facit legem!*".

5. A CONCEPÇÃO LIBERAL DE REVOLUÇÃO: IMUNIZAÇÃO DEMOCRÁTICA

Após o terrorismo jacobino, a questão principal dos termidorianos, que está nas origens do pensamento liberal, é bem diferente daquela defendida por De Maistre. O 9 de Termidor não separa apenas duas épocas; ele separa também dois conceitos de revolução: ele torna o social independente do político.¹¹⁰ Não se trata de operar uma contrarrevolução, mas sim de realizar a Revolução (burguesa), mas sem o Terror. Provando-se, com isso, ao contrário de De Maistre, que uma República moderna é possível. Para isso, pergunta-se: como conciliar o constitucionalismo e o governo representativo com os potenciais subversivos da invocação de uma vontade geral que pode se autonomizar em relação à própria nação e aliená-la e oprimi-la em seu nome? Os termidorianos buscarão assim desarmar a bomba discursiva da vontade geral rousseauniana.

O próprio Sieyès, que sobreviveu ao Terror e terá vida política longa, desarmou o problema ao abandonar o discurso da vontade política, dando prioridade ao discurso racional do social. "Para evitar o perigo do corpo representativo único, é preciso dividir as funções políticas entre uma pluralidade de corpos, de maneira a assegurar a 'unidade da ação' sem arriscar a

¹¹⁰ FURET, F. *Penser la Révolution Française*. Paris: Gallimard, 1979, p.119; p.121.

‘ação única’”.¹¹¹ Ele afirma a necessidade de rejeitar toda noção excessiva de soberania da nação, que havia sido rompida pela superstição real do poder absoluto e ilimitado, reforçada pelo contrato social rousseauiano. Opondo-se ao sistema conceitual de Rousseau, ele defende, agora, uma posição estritamente liberal: “Criando uma sociedade política, os indivíduos não delegaram todos seus direitos à comunidade, eles não lhe têm não mais transferido a totalidade de seus poderes individuais. Ao contrário, eles conservaram seus direitos e puseram em comum o mínimo de poder necessário para mantê-los”.¹¹² Querendo uma *ré-publique*, uma política baseada na soberania ilimitada do povo cairia num terrorismo do que ele chama, numa brilhante antevisão do que muito mais tarde será denominado totalitarismo, de uma “*ré-totale*”, que destruiria as liberdades privadas e públicas. O Terror totalitário é o acabamento lógico das teses de Rousseau.¹¹³

Esta posição o coloca como membro do liberalismo político do qual Benjamin Constant (1767-1830) é uma de suas figuras fundadoras. A partir do contato tardio com os *Principes de Politique*, de 1806, Marcel Gauchet considera que Benjamin Constant é o primeiro clássico do pensamento liberal que foi criado pela obrigação de pensar à prova do acontecimento fundador da modernidade política que é a Revolução Francesa.¹¹⁴

A originalidade de Constant está em buscar o fundamento da ordem política não nas formas institucionais, mas sim nos princípios e nas normas que regulamentam a articulação central do *fato coletivo*, que é a relação entre o Estado e a sociedade.

¹¹¹ SIEYÈS, A. *apud* BAKER, p.343.

¹¹² *ibid*, p.343-4.

¹¹³ *ibid*, p.344.

¹¹⁴ “Constant: le libéralisme entre droit et l’histoire” (1986); in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005, p.278.

Estabelecidos os *justos* princípios que regem a autoridade legítima investida pela soberania popular, estabelecendo suas atribuições e limites, as formas institucionais lhes são acessórias. E, inversamente, esquecidos estes princípios, como foi o caso do Terror, pode-se cair em instituições que, teoricamente sendo defensoras da liberdade republicana, na prática estabelecem uma tirania de fato. Além disso, Constant elabora um tipo de discurso histórico que se recusa a pensar pelo modelo da soberania. Ao lado do discurso da soberania, do discurso da razão e do discurso da justiça, vai-se consolidando no início do século XIX um discurso histórico, com o qual Constant colabora.¹¹⁵

A Revolução deixou, segundo Gauchet¹¹⁶, duas questões a serem resolvidas: em primeiro lugar, a questão das condições internas de viabilidade do regime representativo, tendo em vista que um sistema representativo parlamentar sempre tem o risco de cair na anarquia; por outro lado, a questão da compatibilidade prática entre liberdade e soberania do povo, tendo em

¹¹⁵ Sem referir-se a Constant, Foucault menciona o contexto mais amplo da problemática pós-revolucionária antes da terceira vaga das revoluções de 1848 e 1870-1, período do qual Constant faz parte: “Depois da Revolução Francesa do fim do século XVIII, parece-me que o discriminante político do passado e da atualidade foi menos a análise jurídico-política dos regimes e dos Estados do que a própria história. Isto é, à pergunta: que parte da Revolução devemos salvar? Ou ainda: o que, no Antigo Regime, poderia ser requalificado? Ou ainda: como reconhecer, no que acontece, o que devemos validar e o que, ao contrário, devemos repelir? Para responder a todas essas perguntas, o que foi proposto, pelo menos teoricamente, a título de elemento discriminante, foi a história. Quando Edgar Quinet faz a história do terceiro estado e quando Michelet faz a história do povo, uma espécie de fio condutor que permita decifrar o passado como o presente, fio condutor que permitiria desqualificar, repelir, tornar politicamente desejáveis ou historicamente inválidos certo número de acontecimentos, de personagens, de processos e, ao contrário, requalificar outros. Portanto, a história como discriminante do passado e do presente” (FOUCAULT, M. *Os anormais*, p.130).

¹¹⁶ *ibid*, p.280.

vista que sempre se tem o risco de a vontade coletiva cair no despotismo. Constant se propõe então a responder em dois níveis: no nível da clarificação dos princípios do governo representativo, opondo-o ao modelo de democracia direta inspirado nos antigos; e no plano da governabilidade intrínseca ao regime de assembleia.

O regime representativo baseado no sistema de assembleia suscitava a questão de como controlar o incontrolável, já que, uma vez constituída a Assembleia, o poder delegado escapa da tomada de posição da coletividade da qual ele emana.¹¹⁷ O representado pode usar o poder que lhe fora delegado pelo representante. Mas também ele pode identificar-se como sendo a vontade do próprio representante, subtraindo-se pelo processo de identificação, do controle de quem representa. Ele pode arrogar para si prerrogativas desmedidas em relação a suas atribuições e, para isso, ele está na posse de força e, talvez, de legitimidade. Por outro lado, a assembleia pode ficar a tal ponto dividida por facções e interesses individuais dos representantes, que ela pode ser bloqueada e tornar-se disfuncional. Complica-se, nisso, o fato de a representação ser nacional, devendo-se, para tanto, haver um interesse nacional garantido sob a diversidade de interesses dos representados que estão em igual direito de representação, não havendo por isso, a priori, nenhuma autoridade suprema que decida a questão. Assim, há um risco iminente de anarquia. Enfim, para reduzir o desafio, não há bom funcionamento do sistema representativo sem uma maneira de arbitragem entre os representantes e os representados.¹¹⁸ A respeito desta questão, Constant propôs o “poder neutro ou preservador”, o que seria a incorporação, de alguma forma, de um elemento monárquico no modelo republicano.

¹¹⁷ *ibid.*

¹¹⁸ *ibid*, p.281.

A segunda questão é a do “perigo de alienação radical da soberania inerente ao próprio princípio da soberania do povo”,¹¹⁹ pois é sempre possível subtrair o povo de sua soberania e oprimi-lo em nome da soberania do povo. Para resolver tal problema, não se deve recorrer ao mecanismo constitucional, mas sim ao plano dos princípios. Trata-se do problema da “essência da autoridade legítima”¹²⁰. Nos termos de Constant, trata-se da “extensão geral que devidamente se deu à vontade geral”.

A partir do momento que se admite a existência de um poder se estendendo ao todo porque procede de todos, torna-se impossível impedir que se chegue num momento ou outro voltado contra estes pressupostos se exprimindo através deles. Só há uma via praticável, que é de denunciar o sofisma constitutivo desta autoridade absoluta e fazer reconhecer o *caráter limitado de toda soberania*.¹²¹

Chama atenção, contudo, que Constant, ao propor limitar o princípio de soberania do povo, o faz contra aqueles que serão comuns no liberalismo posterior, que pura e simplesmente rejeitam o princípio da soberania do povo. O problema, então, consiste em provar que as ideias de soberania do povo e de vontade coletiva conseguem subsistir sem o pressuposto absolutista de uma subjetividade inalienável e indivisível, de uma totalidade provinda de todos e que, exatamente por isso, se aplica legítima e inexoravelmente a cada um. É o que ele faz no seu clássico discurso *Da liberdade dos antigos comparada àquela dos modernos*, pronunciado em 1819, construindo um argumento que não mais se coloca como discurso da soberania, mas sim como um *discurso histórico* combinado com o discurso da razão.

¹¹⁹ *ibid*, p.282.

¹²⁰ *Ibid*.

¹²¹ GAUCHET, M., *op. cit.*, p.282.

Cadernos do Sociofilo

Benjamin Constant se esforça em demonstrar que, nos antigos, a concepção de liberdade está submetida a uma vontade coletiva que não mais se aplica às condições dos modernos, que reivindicam outro tipo de liberdade: “A liberdade individual, (...) eis aí a verdadeira liberdade moderna”.¹²² Mas, segundo ele, os revolucionários confundiram as duas espécies de liberdade, o que os fizeram causar muitos males, constringendo os modernos a gozarem do bem que eles não queriam.¹²³ E, como resultado da Revolução, chegou-se a um modelo de governo representativo, que, segundo ele, não possui nenhum traço no mundo antigo, o que é uma descoberta dos modernos.¹²⁴

Ao referir à concepção de liberdade dos modernos, ele a define como restrição da liberdade de outrem impedir a própria liberdade, sobretudo a restrição da autoridade estatal: “Nós somos modernos, que queremos gozar, cada um, de nossos direitos; desenvolver, cada um, nossas faculdades como bem quiser [*bien nous sembler*], sem prejudicar outrem [*nuire à autrui*]”¹²⁵; ele a opõe à liberdade dos antigos, que se caracteriza como participação ativa e constante do poder coletivo, o que inclui o assujeitamento completo do indivíduo à autoridade do conjunto, levando a uma vigilância de todas as ações privadas. Com os antigos, a autoridade do corpo social se interpõe e constrange a vontade dos indivíduos, incluindo os assuntos domésticos.¹²⁶

Bem no estilo liberal que chegará a Spencer, Constant atribui tal diferença ao fato de os antigos terem sua organização social voltada para a guerra, ao passo que os modernos tendem

¹²² CONSTANT., 1997, p.612.

¹²³ *ibid*, p. 591.

¹²⁴ *ibid*, p.593.

¹²⁵ *Ibid*, p.612-613.

¹²⁶ *Ibid*, p.594.

uniformemente a uma sociedade pacífica voltada ao comércio. A conclusão a que chega é então a seguinte: “O comércio então [entre os antigos] era um acidente feliz; ele é hoje o estado ordinário, o objetivo único, a tendência universal, a vida verdadeira das nações. Elas querem o repouso; com o repouso, o conforto [*l'aisance*]; e como fonte de conforto, a indústria”.¹²⁷ Graças ao comércio e ao progresso das luzes, não há, então, escravos, pois “homens livres devem exercer todas as profissões, proporcionar a todos as necessidades da sociedade”.¹²⁸

Esta distinção sociohistórica básica o faz traçar três diferenças fundamentais na dinâmica social que conduzem à liberdade dos modernos. Em primeiro lugar, a importância do indivíduo para o todo coletivo é diminuída pela extensão do país, sendo, com isso, um elemento imperceptível da vontade social que imprime ao governo sua direção. Por outro lado, os progressos da civilização e seus resultados multiplicam os meios de felicidade particular. Resulta disso que: “nós devemos ser bem mais apegados que os antigos à nossa independência individual. Porque os antigos, quando eles sacrificavam esta independência aos direitos políticos, sacrificavam menos para obter mais; enquanto que, fazendo o mesmo sacrifício, nós daremos mais para obter menos”.¹²⁹ “O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Estava aí o que eles nomeavam liberdade. O objetivo dos modernos é a segurança nos gozos privados; e eles nomeiam de liberdade as garantias acordadas pelas instituições a estes gozos”.¹³⁰ Soma-se a isso que a abolição da escravidão retirou da

¹²⁷ *ibid*, p.598.

¹²⁸ *Ibid*, p.599.

¹²⁹ *Ibid*, p.602.

¹³⁰ *ibid*, p.603.

população livre o tempo de lazer, e que o comércio não deixa intervalos de inatividade, tal como antes o fazia a guerra.

Argumentando contra as teses de Rousseau e do Abade Mably, ele estabelece a distinção entre liberdade política e liberdade individual, que corresponde àquela entre *citoyen* e *homme*. A liberdade política não pode subjugar a liberdade individual, mas tampouco pode ser abandonada, porque é garantia da independência individual. Contudo, ao contrário de Rousseau, Benjamin Constant não aceita a dependência da liberdade individual em relação à coletiva; ao contrário, a liberdade individual é incondicional, devendo ser respeitada por qualquer ordem constitucional.

A oposição subjacente à economia do argumento é aquela entre *escravidão e liberdade*. Constant se dedica a mostrar que a liberdade dos antigos, que é a liberdade política da vontade coletiva, se faz numa sociedade escravocrata em que os próprios cidadãos são livres sacrificando seus interesses privados ao público. Mas, por outro lado, ao negar que a liberdade política dos antigos pudesse existir no mundo moderno, ele tem que afastar o argumento, de inspiração rousseuniana, de que, ao renunciar à formação da vontade coletiva e ao restringir-se assim a um governo representativo, os indivíduos modernos tornam-se escravos. Mas, diz ele, os modernos tão pouco abrem mão da liberdade política; eles tão só estabelecem uma *reserva de autoridade e limitação da soberania*, mas *continuam a exercê-la*.

O que garante esta reserva de autoridade é o próprio comércio. Num argumento que um leitor de Marx identifica como tipicamente burguês, o comércio e o dinheiro são vistos como fontes de independência individual contra a autoridade política. Os indivíduos têm direito a especulações (no sentido amplo, que inclui atividade comercial), e quanto mais elas se ampliam, mais é contida a capacidade do Estado de atuar arbitrariamente

sobre os indivíduos. A livre circulação muda a natureza da propriedade e possibilita que o poder seja submetido à opinião pública; entendida como opinião dos que detém crédito, dos proprietários, que são os únicos homens independentes e, por isso, únicos com direito a voto, porque não submetidos a nenhuma autoridade:

Sem circulação, a propriedade só é um usufruto; a autoridade pode sempre influir sobre este usufruto. Porque ela elevou o gozo; mas a circulação põe um obstáculo invisível a esta ação do poder social (...) não apenas libera [*affranchit*] os indivíduos, mas também, criando o crédito, torna a autoridade dependente. O dinheiro, diz um autor francês, é a arma mais perigosa do despotismo; mas ele é, ao mesmo tempo, seu freio mais potente: o crédito é submetido à opinião; a força é inútil, o dinheiro se esconde ou foge; todas as operações do Estado são suspensas. (...) os particulares são mais fortes que os poderes políticos hoje em dia; a riqueza é uma potência mais disponível em todos os instantes, mais aplicável a todos os interesses, e, conseqüentemente, bem mais real e melhor obedecido; o poder ameaça, a riqueza recompensa; escapa-se ao poder ludibriando-o; para obter os favores da riqueza, é preciso servi-la; este deve adquiri-la [*l'emporter*].¹³¹

Assim, construindo seu argumento a partir da perspectiva do homem burguês, ele deriva a necessidade de um governo representativo. Ele consiste numa “organização com a ajuda da qual uma nação encarrega alguns indivíduos do que ela não pode ou não quer fazer ela própria. (...) O sistema representativo é uma procuração dada a um certo número de homens pela massa do povo, que quer que seus interesses sejam defendidos

¹³¹ Ibid, p.614-5.

e que ele próprio, todavia, não tem tempo de defendê-lo sempre".¹³²

Desta forma, temos em Constant a defesa de um sistema representativo controlado pela opinião pública, por uma ordem constitucional baseada nos direitos dos homens (entendidos como indivíduos privados) e pelo direito da classe de proprietários de voto e de fazer-se representar no governo, que permitiria a formação de um governo legítimo adequado à liberdade dos modernos, sem risco de despotismo da vontade geral.

É contra este tipo de compreensão do Estado que Marx elabora sua concepção democrático-radical. Mas ele o faz no contexto alemão, que o colocou diante da necessidade de refutar não apenas o liberalismo burguês, como também a compreensão de Estado de uma Alemanha com estruturas políticas ainda largamente feudais, com uma hegemonia do "pensamento conservador". Sendo da geração dos neohegelianos, ele formulou sua concepção de Estado em diálogo crítico com a filosofia de Hegel.

6. CONCEPÇÃO MARXIANA DE REVOLUÇÃO: POLÍTICO IMPENSADO E INDISTINÇÃO SIMBÓLICA

Seguramente, é necessário desfazer-se da problemática de Marx, se se quiser dar pleno sentido à noção dos direitos do homem. Contudo, é preciso não retroceder aquém de seu pensamento; ao contrário, devemos rememorar sua crítica dos direitos do homem, a qual não era vã, para extirpar o erro ou a ilusão que fundamenta sua argumentação e faz com que, ainda hoje, se pareça com a dos seus adversários.¹³³

¹³² Ibid, p.616.

¹³³ LEFORT, Cl. "Direitos do homem e política (1979)"; in: *A Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p.43.

Marx desenvolveu suas teses, como se sabe, em direta contraposição à filosofia de Hegel e aos seus herdeiros, contemporâneos de Marx, os neohegelianos.¹³⁴ A *Questão Judaica* (1843), a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843)¹³⁵, *A sagrada família* (1844, em parceria com Engels), os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844), a *Ideologia alemã* (1845, em parceria com Engels) e as *Teses sobre Feuerbach* (1845)¹³⁶ são os escritos desta fase de crítica de demolição do idealismo inerente ao pensamento alemão, feita a partir de sua estadia em Paris e em Bruxelas, com a leitura dos socialistas e comunistas franceses e o início de seus estudos de economia política. A *Miséria da Filosofia* (1847) foi a primeira vez em que as concepções adquiridas por aqueles escritos foi apresentada publicamente na forma de uma polêmica contra o anarquista Proudhon. Por sua vez, o *Manifesto Comunista* (1848), escrito juntamente com Engels, é a síntese teórica e a publicização prático-revolucionária deste monumen-

¹³⁴ Os principais neohegelianos eram os irmãos Bauer (Bruno e Edgar), Max Stirner, Moses Hess e, sobretudo, Ludwig Feuerbach. Cf. MCLELLAN, David. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona: Ediciones Martinez Roca, 1971 para uma rara análise do contexto histórico do movimento e da obra de cada um deles.

¹³⁵ Publicado pela primeira vez nos *Deutsche Französische Jahrbüchen* (Anais Franco-Alemães), em Paris, 1844. Segundo o próprio Marx, no *Prefácio à Crítica da Economia Política* (1859, p.24), ele foi uma revisão crítica da filosofia do direito que o conduziu à conclusão de que as relações jurídicas e as formas do Estado devem ser compreendidas não por si mesmas, nem pela evolução do espírito humano, mas sim pelas condições materiais de existência presentes no que se conceitua como “sociedade civil”, já presente nos materialistas ingleses e franceses do século XVIII e no próprio Hegel. Mas com a diferença de que “a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política”.

¹³⁶ O próprio Marx nos diz, no mesmo *Prefácio*, que o escrito, descoberto apenas no século XX e intitulado *A ideologia alemã*, que foi entregue à “crítica corrosiva dos ratos”, teve a intenção de esclarecer o antagonismo entre a maneira de ver de Marx e Engels e a concepção ideológica da filosofia alemã, como forma de um “ajuste de contas com a consciência filosófica anterior” (idem, p.25-26).

Cadernos do Sociofilo

tal esforço teórico. Aqui se encerra uma fase bem delimitada do pensamento de Marx¹³⁷, que, em termos de teoria política, será consagrada na famosa citação:

“a burguesia, com o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial, conquistou, finalmente, a soberania política exclusiva no Estado representativo moderno. O executivo no Estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa”.¹³⁸

É nesta fase do pensamento, que se consuma no *Manifesto*, que se constrói o que eu chamo aqui de uma *concepção praxiológica ou crítico-revolucionária da verdade*, da qual deriva o conceito de *ideologia*, um conceito virtual de “utopia”, uma concepção de *crítica* e um projeto de ciência da *práxis*, desenvolvendo-se, para tanto, o método que se chama, a partir dos esforços propagandistas de Engels, de “materialismo histórico”.

Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx deixa explícito qual é a natureza de sua virada dialética em relação à filo-

¹³⁷ Os acontecimentos do período revolucionário de 1848-9 suspendem esta primeira fase, a partir dos quais Marx mergulha numa abundante escrita de análise política na *Neue Rheinische Zeitung* (Nova Gazeta Renana), dos quais resultou, dentre outros, *Lutas de classes na França*, em 1850. Quando se muda para Londres ainda em 1850, inicia-se sua nova fase, de longos estudos de economia política pura. Sendo Londres, segundo o próprio Marx, “posto privilegiado para a observação da sociedade burguesa”, e oferecendo, além da documentação sobre a história de economia política do Museu Britânico, o cenário de um novo desenvolvimento do capitalismo com a descoberta de ouro, inicia-se aí a fase da contribuição à crítica da economia política e de análise do capital (idem, p.26). Mas, já em Londres, ele interpõe a seus estudos brilhantes análises de conjuntura política, dentre elas o *18 Brumário de Louis Bonaparte*, escrito em 1851-2.

¹³⁸ MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo [1848].

sofia hegeliana do direito e, conseqüentemente em relação à teoria do Estado. Para ele, Hegel não parte dos sujeitos reais como base do Estado. E como ele não faz isso, ele precisa deixar o Estado subjetivar-se de uma maneira mística.¹³⁹ Se ele partisse dos sujeitos reais, que são seres vivos e agem na práxis, ele veria que a *subjetividade* é uma determinação do *sujeito* e que a *personalidade* é uma determinação da *pessoa*. Subjetividade e personalidade são predicados de sujeito e de pessoas reais, que são os únicos que agem. Mas, “em vez de concebê-las como predicados de seus sujeitos, Hegel autonomiza os predicados e logo os transforma, de forma mística, em seus sujeitos”.¹⁴⁰ Os sujeitos reais aparecem então como resultado de entidades abstratas.

A substância mística se torna sujeito real e o sujeito real aparece como um outro, como um momento da Substância mística. Precisamente porque Hegel parte dos predicados, das determinações universais, em vez de partir do ente real (...), e como é preciso haver um suporte para essa determinação, a Ideia Mística se torna esse suporte. Este é o dualismo: Hegel não considera o universal como a essência efetiva do realmente finito, isto é, do existente, do determinado ou, ainda, não considera o ente real como o *verdadeiro sujeito* do infinito.¹⁴¹

Hegel “não considera o ente real como verdadeiro sujeito do infinito”, eis aí o nó górdio da questão. Com isso, ele esquece que a individualidade particular, assim como as atividades estatais, são *funções humanas*. E, mais ainda, ele esquece que, ao falar da essência da personalidade particular, ele não trata do

¹³⁹ MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010 [1844], p.44.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *ibid.*

Cadernos do Sociofilo

indivíduo tomado na sua abstração física, mas sim como ser social, e é como tal que ele vive a vida do Estado: “ele esquece que a essência da ‘personalidade particular’ não é a sua barba, o seu sangue, o seu físico abstrato, mas sim a sua *qualidade social*, e que as funções estatais, etc., são apenas modos de existência e de atividade das qualidades sociais do homem”.¹⁴²

Com esta operação conceitual mistificadora, a essência do Estado, a *soberania*, é considerada como uma essência autônoma, objetivada e independente dos sujeitos, e, em seguida, o Estado é transformado em sujeito, como uma “autoencarnação da soberania”. Ora, diz Marx, “a soberania não é outra coisa senão o espírito objetivado dos sujeitos do Estado”.¹⁴³ Deve-se, portanto, partir do sujeito real e considerar as suas objetivações efetivas na relação social, que são empiricamente verificáveis, para daí se ver como que se constitui o Estado como derivado delas. É isso que ele desenvolverá na *Ideologia Alemã*.

No seu ajuste de contas com a consciência alemã, Marx desenvolve sua concepção de ideologia, bem como uma concepção latente de utopia. A *crítica* alemã neohegeliana continua no terreno da filosofia. Esta crítica não investigou seus próprios pressupostos filosóficos-gerais, que são aqueles do sistema hegeliano. E o pressuposto geral de todo o sistema é o domínio do religioso. Isso leva a que não apenas em suas respostas, mas já nas próprias perguntas, haja mistificação. Para superar efetivamente Hegel, deve-se, portanto, realizar uma crítica abrangente dos pressupostos de seu sistema filosófico, e não se utilizar de partes do sistema contra o sistema inteiro ou outras partes do sistema. O progresso da crítica era visto como subsunção das representações metafísicas, políticas, jurídicas, morais às representações religiosas e teológicas e em declarar a consciên-

¹⁴² *ibid*, p.42.

¹⁴³ *ibid*, p.44.

cia política, jurídica e moral como consciência religiosa e o homem político, jurídico e moral, em última instância, “o homem”, como religioso.¹⁴⁴

Os velhos hegelianos consideravam que os produtos da consciência humana eram os verdadeiros laços da sociedade humana. Os jovens hegelianos consideram, por sua vez, que os produtos da consciência que dela se autonomizam (representações, pensamentos, conceitos) são os autênticos grilhões dos homens. Por isso, eles lutaram contra as ilusões da consciência¹⁴⁵, a fim de modificar a consciência dominante. Marx considera uma fantasia a crença de que toda a atividade dos homens, todos os grilhões e barreiras são produtos da consciência, em que, para remover as barreiras, os neohegelianos propõem o postulado moralista de substituir a consciência atual por uma consciência humana, crítica ou egoísta.¹⁴⁶ E, aqui, Marx expõe com clareza a sua demarcação sobre o que é ideologia em relação ao que é verdade. Ideologia se confunde então com retórica, entendida como “fraseologia”. Os ideólogos jovens-hegelianos, apesar de sua alegada fraseologia de “agitar-o-mundo” [*angeblich "welterschütternden" Phrasen*] são grandes conservadores.

Os mais jovens dentre eles encontraram a expressão certa para desqualificar a sua atividade, quando afirmam que lutam apenas contra “fraseologias” [*nur gegen "Phrasen" zu kämpfen*]. Esquecem apenas que, a essas fraseologias, não opõem nada além de fraseologias [*sie diesen Phrasen selbst nichts als Phrasen entgegensetzen*], e que eles de forma nenhuma combatem o

¹⁴⁴ MARX, K. *Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo [1845], p. 83.

¹⁴⁵ *ibid*, p.84.

¹⁴⁶ *Ibid*.

mundo efetivamente existente quando eles combatem apenas as fraseologias deste mundo (p.84).

O resultado disso é que a crítica filosófica chega, no máximo, a explicações históricas sobre o cristianismo. “Todas as suas outras afirmações não passam de floreios [*Ausschmückungen*] acrescentados à sua pretensão de ter fornecido descobertas de importância histórico-mundial com aqueles esclarecimentos insignificantes”.¹⁴⁷

Dito isso, coloca-se a chave de explicação, que está na base da sociologia do conhecimento. Perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a efetividade alemã, sobre a conexão entre a crítica com seu próprio meio material.¹⁴⁸ Isso será feito por sua ciência da história, que irá realizar a inversão no nível dos pressupostos.

Na *Primeira Tese sobre Feuerbach*¹⁴⁹, Marx critica o materialismo reformulando o problema da relação entre sujeito e objeto por meio de uma distinção, possível na língua alemã, entre duas formas de objeto: *Objekt* e *Gegenstand*. O materialismo está certo, para ele, em evidenciar o caráter primordial da sensualidade (*Sinnlichkeit*) e da efetividade (*Wirklichkeit*) para a constituição de um mundo humano. Contudo, o principal defeito do materialismo de Feuerbach (e de todos os anteriores) é de conceber o objeto na forma de *Objekt*, e não de *Gegenstand*. O objeto entendido como *Objekt* é visto como o elemento passivo da relação, que só pode, por isso, ser objeto de contemplação (*Anschauung*). Por sua vez, o idealismo enfatizou, com razão, o lado ativo [*die tätige Seite*] do objeto, mas só o concebeu na forma de uma atividade abstrata de um sujeito ideal, visto como única

¹⁴⁷ Ibid, p.84.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ “Thesen über Feuerbach”; in: *Marx/Engels. Werke*, Bd. 3.

parte ativa da relação. Feuerbach tem como propósito, efetivamente, superar este idealismo enfocando na atividade humana sensível, mas, ao tratar dos objetos sensuais como separados dos objetos de pensamento, ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva, mas sim como atividade subjetiva de um sujeito abstrato, o ser genérico [*Gattungswesen*] da humanidade em geral. Portanto, o materialismo de Feuerbach considera o comportamento teórico como sendo o que é genuinamente humano, deixando à práxis um lugar subordinado na sua forma aparente própria à sociedade burguesa.

Como diz a *Nona Tese*, ao não compreender a sensualidade como atividade prática, o “materialismo contemplativo” chega, no máximo, na contemplação dos indivíduos singulares numa sociedade burguesa. Para falar algo que está implícito nas teses, mas não dito: o materialismo feuerbachiano é uma forma ideológica de pensamento próprio à sociedade burguesa. Ele não permite, desta forma, compreender o significado da atividade revolucionária, que é o da atividade prático-crítica [*der "revolutionären", der "praktisch-kritischen" Tätigkeit*]. Isso porque à práxis, em Feuerbach, cabe o lado sujo do homem diante de objetos passivos, enquanto que a sua dignidade é encontrada na relação teorizante de mundo, que é o meio de alçar, pelo pensamento, aos patamares do ser genérico, reconciliando o homem singular consigo mesmo pela mediação do homem genérico.

A famosa questão de Marx de que “o próprio educador deve ser educado”, presente na *Terceira Tese*, tem seu sentido nesta crítica. O materialismo contemplativo busca transformar as circunstâncias educando os homens para sua transformação rumo à realização da potencialidade genésica do humano, mas ele esquece que quem a transforma são os próprios homens e que, portanto, o próprio educador tem de ser educado. Dissocia-se, com isso, o momento teórico e elevado, que concebe a

Cadernos do Sociofilo

realização humana como projeto, e o momento prático, que é o meio pelo qual o projeto deve se realizar. Configura-se, então, algo que Marx não denomina aqui: uma *utopia*, que é própria do socialismo utópico de Robert Owen (tal como Engels insere na sua versão das Teses), que projeta um ideal sem atores e condições efetivas de realização. Contra isso, Marx afirma que somente a *práxis prático-revolucionária* pode apreender e entender racionalmente “a coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade ou autotransformação humanas”.¹⁵⁰

Como forma de resolver a unilateralidade do materialismo feuerbachiano, que conjuga um *pensamento abstrato* com a *contemplação* [*Anschauung*], Marx afirma um materialismo que conceba o objeto como *Gegenstand*, como *atividade humana sensível* (*Primeira tese*), e a *sensualidade* como atividade humana prática, humano-sensória (*Quinta tese*).

O objeto é entendido concretamente na sua relação com um sujeito prático, e a atividade se dá nesta relação coprodutiva concreta, onde não apenas o objeto é aquilo que o sujeito produz, mas, igualmente, o sujeito é aquilo que o objeto, entendido como “o que permanece em oposição” (*Gegenstand*) produz, ou, ao menos, permite produzir. Isso é o que se deve compreender por *Praxis*. A filosofia da práxis se coloca na atividade real e sensual como tal, buscando com isso dissolver dialeticamente o dualismo entre teoria e prática, que se mantêm tanto no idealismo, quanto no materialismo contemplativo.

Para Marx, na *Quarta Tese*, a crítica feuerbachiana da autoalienação religiosa, que duplica o mundo em religioso e mundano e tenta dissolver o religioso no seu fundamento munda-

¹⁵⁰ Esta formulação adquire todo seu sentido na afirmativa categórica do *Prefácio à Crítica da Economia Política* (1859) de que “a humanidade sempre levanta apenas problemas os quais é capaz de resolver” [*die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann*].

no, não é suficiente. Isso porque se deve explicar por que o fundamento mundano gera esta duplicação do mundo e a criação de um mundo “autônomo nas nuvens”. Para Marx, isso somente pode ser esclarecido pelo próprio “autoesfacelamento e contradizer-a-si-mesmo desse fundamento mundano”. E, mais ainda, esta contradição não deve ser apenas explicada, mas também *revolucionada praticamente*. A contradição deve ser aniquilada tanto teórica quanto praticamente. Mas, nas *Sexta e Sétima Teses*, Marx diz que Feuerbach não apenas não assume o ponto de vista prático-revolucionário, como também pressupõe, como já dito, na sua tentativa de dissolver a essência religiosa na essência humana, a existência da sociedade burguesa. Ao contrário de Feuerbach, a essência humana não é o *abstractum* inerente ao indivíduo singular, mas sim, efetivamente, o conjunto das relações sociais. Portanto, Feuerbach, em sua crítica, não penetra na essência efetiva. Com isso, seu ponto de vista teórico faz necessariamente a abstração do curso da história e pressupõe um indivíduo humano abstrato e *isolado*, constituindo o que Marx chama em outros escritos de “robinsonada”. Feuerbach, por um lado, fixa um sentimento religioso para si, não o percebendo como um produto social, e, por outro, apreende a essência humana apenas como gênero, como generalidade interna e muda, que une *naturalmente* muitos indivíduos. Esta compreensão de natureza humana, associal, é ideológica, porque pressupõe a existência da sociedade atomizada, que é a burguesa. Diz-nos, então, Marx, na *Décima Tese*, que, contrariamente ao caráter ideológico do materialismo contemplativo, que pressupõe o ponto de vista da sociedade burguesa, o novo materialismo assume o ponto de vista de uma sociedade humanizada [*die menschliche Gesellschaft*] ou de uma humanidade socializada [*gesellschaftliche Menschheit*].

Cadernos do Sociofilo

Tendo assumido o caráter social do sujeito prático, afirmando que toda vida social é essencialmente prática, Marx defende, na *Oitava Tese*, que todos os mistérios e misticismos, que são gerados pelo pensamento teórico, estão dissolvidos na práxis humana e na compreensão desta práxis. Mas esta dissolução não se dá apenas pela reconceitualização praxiológica da efetividade, mas também pela transformação das condições práticas e objetivas que geram os mistérios e misticismos. O ponto de vista da práxis deve ser prático-revolucionário.

Aqui está posto de forma mais clara o que Marx afirma laconicamente na *Décima Primeira Tese*, a última e mais famosa, que deu ampla margem a interpretações voluntaristas de Marx: “Os filósofos apenas *interpretaram* diferentemente o mundo; o que importa é transformá-lo”. Isso não quer dizer que a práxis revolucionária não passa por um processo necessário de interpretação; ao contrário, se toda teoria deve assumir o ponto de vista da práxis, toda práxis deve se guiar por uma apreensão e entendimento racional da coincidência entre as condições objetivas e a atividade de autotransformação humana, como já dito na *Terceira Tese*. Caso contrário, a práxis se torna utópica, abstrata e formal, pois portadora de uma compreensão abstrata e unilateral da efetividade. Tal como aquela que os jacobinos, pequeno-burgueses, tiveram da revolução.

É aí que se coloca o problema da verdade com toda a sua clareza. Na *Segunda* e na *Oitava Teses*, Marx evidencia a sua *concepção praxiológica da verdade*. A questão sobre se o pensamento humano produz uma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] é uma questão não de teoria, mas sim de prática. Isso quer dizer que:

é na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a efetividade e o poder, a ceterioridade [*Diesseitigkeit*] de seu

pensamento. A disputa acerca da efetividade ou não-efetividade do pensamento – que é isolado da práxis – é uma questão puramente *escolástica*.¹⁵¹

Tendo apresentado sua concepção prático-revolucionária de verdade como fundamento para uma reformulação do conceito de Estado para além da compreensão advinda da teoria do Estado como soberano, prefiro centrar-me num escrito anterior, na *Questão Judaica* (1843), que, escrito antes mesmo dele desenvolver suas teses materialistas, já esboçara com clareza algumas de suas teses sobre a natureza do Estado e sua relação com a sociedade burguesa. Sendo nele que encontramos alguns desdobramentos em que aparece, de forma transfigurada, a lógica da soberania do discurso rousseauiano.

Marx critica a compreensão unilateral de Bruno Bauer da questão judaica¹⁵². A crítica de Bauer voltou-se contra o Estado Cristão alemão. Ele entendeu que a questão judaica na Alemanha consistia na falta de emancipação política do povo alemão; uma vez o Estado tornando-se secular, o próprio cidadão, judeu ou cristão, deveria se tornar cidadão, homem abstrato, libertando-se de sua parcialidade de ser membro de uma igreja e, portanto, de postular necessariamente um privilégio para os seus.

Marx o critica dizendo que a questão estava mal posta. Não se tratava de perguntar pelo agente e o paciente da emancipação - “quem deve emancipar? Quem deve ser emancipado?”. O que a crítica deve perguntar é: “de que tipo de emancipação se trata? Quais são as condições que têm sua base na essência da emancipação exigida?”. Deve-se fazer a própria crítica

¹⁵¹ *Thesen über Feuerbach*. In: *Werke*.

¹⁵² MARX, K. *Questão judaica*, p.36-37.

ca da emancipação política, a crítica do “Estado como tal”, e não apenas do Estado Cristão, a fim de mostrar que a questão judaica não é específica aos judeus, mas sim um aspecto da “questão geral da época”.

Ao fazer esta pergunta Marx faz a famosa distinção entre emancipação política e emancipação humana real. Antes de tudo, deve-se perguntar se o ponto de vista da emancipação política tem o direito de exigir a supressão da religião. Com a confusão acrítica entre os dois tipos de emancipação, Bauer entende que a emancipação política (vista como *a* emancipação humana) estaria em contradição com a existência da religião e que, por isso, somente se realizaria suprimindo as religiões em particular (judaísmo e cristianismo) e também a religião enquanto tal. Esta forma de pôr o problema ocorre porque Bauer se limita, em sua crítica, ao contexto alemão: “onde não existe o Estado como Estado, a questão judaica é uma questão puramente teológica. A religião existe na forma mais livre e vital no país onde a emancipação política é mais plena.¹⁵³ A questão é, portanto: como se comporta a emancipação política *plena* para com a religião? Ora, está visto que “o ser-aí da religião não contradiz a plenificação do Estado”.¹⁵⁴ Para ele, o ser-aí da religião é o ser-aí de uma carência. Então a fonte dessa carência só pode ser procurada na essência do próprio Estado.

¹⁵³ Aqui se encontra a clara diferença entre o republicanismo francês revolucionário, de inspiração rousseauiana, onde o Estado deveria constituir sua própria religião civil de forma a garantir a unidade do soberano, eliminando toda a diversidade religiosa que poderia dividir o corpo social, e o liberalismo anglo-saxão, em que o Estado aparece com atuando diante de uma sociedade já constituída, com suas leis e direitos naturais garantidos, devendo apenas preservá-los em sua naturalidade, dentre eles, a natural espiritualidade do humano.

¹⁵⁴ Ibid, p.38.

Com esta argumentação, ele chega a uma compreensão dialética da relação entre Estado e Religião que percebe na sua contradição a manifestação de uma mesma razão de ser. O Estado político é a emancipação do Estado em relação à religião, em que o Estado passa a se confessar como Estado, deixando a religião à questão de esfera privada, no domínio da sociedade civil. E a emancipação do Estado convive perfeitamente com a alienação humana. Religioso e estatal são verso e reverso da mesma moeda. O Estado Político laico e a religião não apenas não são excludentes, mas, inclusive, possuem a mesma fonte: que é o dualismo entre a vida individual e a vida do gênero, entre a vida da sociedade burguesa e a vida política. Na sociedade burguesa, a vida estatal está *além* da *individualidade efetiva do homem privado*. Isso o torna religioso. A religião é o espírito da sociedade burguesa, é a expressão da divisão e do distanciamento dos homens em relação a outros homens. Logo, a *democracia política* é cristã. Isso porque na democracia política, assim como no cristianismo:

o homem - não apenas um homem, mas cada homem - é considerado como ser *soberano* [*als souveränes*], como ser supremo, ainda que seja o homem em sua *aparência inculta, não social*, o homem em sua existência casual, o homem assim como está, o homem do seu jeito corrompido pela organização de toda a nossa sociedade, perdido para si mesmo, alienado [*veräußert*], sujeito à dominação por relações e elementos desumanos, em suma: o homem que não chegou a ser um ser genérico efetivo. A construção fantástica, o sonho, o postulado do cristianismo, ou seja, a soberania do homem [*die Souveränität des Menschen*], só que como ser estranho e distinto do homem real, é, na democracia, a efetividade sensual, a presença, a máxima mundana.

Cadernos do Sociofilo

Com tal argumentação, Marx faz com que o dualismo intrínseco à sociedade burguesa entre homem e cidadão, indivíduo privado e cidadão do Estado, seja interpretado negativamente, como havendo uma existência *privada* (no duplo sentido da palavra) de um indivíduo que, proclamado *soberano*, é, na verdade alienado, corrompido, pela própria organização social. O sonho da soberania do homem torna sagrado um ideal do homem que é a inversão fantástica da condição miserável e degenerada do homem real. Os direitos do cidadão são o *point d'honneur* do homem burguês que mascara a possibilidade de sua efetivação na sociedade real, pela qual desvia a transformação efetiva e revolucionária da realidade em direção ao mundo fantástico dos direitos humanos e da cidadania. Não somente a religião, mas a cidadania e os direitos do homem são também, neste sentido, o “ópio do povo”. A democracia política se fundamenta numa ideologia que mascara uma condição alienada e que deve ser desmascarada por uma ação prático-revolucionária, até porque a verdade somente se demonstra praticamente: *Hic Rodhus, hic salta!* A ação revolucionária orienta-se, na prática, pela instrumentalização das instituições democráticas a favor da prova, *revolucionária*, de que os direitos somente se efetivaram com a mudança total da sociedade, em que um “homem novo” poderá advir juntamente com uma sociedade liberta e igualitária, onde a existência da religião e da política, com a supressão da contradição burguesa, sejam “aniquiladas”. Somente desta forma, pela via da revolução social, se instaurará uma ordem política da vontade geral em que o livre desenvolvimento do todo corresponde ao livre desenvolvimento de cada um.

Koselleck apontou para este fato na sua análise do conceito de soberania absoluta de Hobbes.¹⁵⁵ As críticas democráticas de Rousseau e de Marx incidem sobre a separação entre homem e cidadão feita por Hobbes, em que cada uma destas dimensões possuem um domínio qualitativo diverso, em que eles adotam o conceito de soberania absoluta hobbesiana, mas colocando-o a serviço do “homem”. Com isso, “ultrapassou-se assim a fronteira do utopismo, e a própria soberania tornou-se revolucionária”.¹⁵⁶

Marx afirma assim a *emancipação humana* na língua de Rousseau:

Toda emancipação é *redução* do mundo humano e suas relações ao próprio homem. A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral. Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas *forces propres* [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma de força política (p.54).

Marx vislumbrou, aqui, a possibilidade de reconciliação entre *homme* e *citoyen* por meio da supressão da propriedade privada. Isso fez com que, como legado do discurso revolucionário de Marx, a concepção prático-revolucionária de verdade

¹⁵⁵ KOSELECK, R. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Contraponto/EdUERJ, 1999, p.174, n.75.

¹⁵⁶ *Ibid.*

Cadernos do Sociofilo

se fizesse valer pelo desprezo do direito e pela vontade de revolução total em que, desmoronados os fundamentos alienadores da divisão originária da sociedade burguesa de classes, um mundo não alienado, de uma sociedade transparente a si mesma e autogestionária, pudesse emergir o indivíduo soberano numa sociedade emancipada, não necessitando mais das formas correlatas da alienação religiosa e da alienação política.

Com a ação revolucionária, a instrumentalização tendo em vista a emancipação humana se torna, com o perdão da palavra, “soberana” em relação aos direitos humanos, que são vistos restritamente como reservados à esfera privada, e não como *formadores da própria comunidade política*. Assim, para Marx, assim como para os seus inimigos liberais, “a violação dos direitos do homem é a violação dos direitos individuais, de direitos que não são [vistos como] políticos”.¹⁵⁷

E, feita a revolução que se investe do discurso do “socialismo realmente existente”, ocorre que o Estado dito “Comunista” se identifica com a realização da revolução em processo, desautorizando a realização da crítica do Estado do ponto de vista de uma anterioridade da sociedade detentora de direitos:

Marx não pensa certamente em defender as prerrogativas do poder, em liberá-lo de todo entrave, em pôr os indivíduos à sua mercê; dedica-se a conceber uma sociedade libertada da opressão e da exploração do homem pelo homem; mas, nessa sociedade, não dá lugar a nenhuma instituição determinada, nem aos direitos do homem, porque os homens lhe parecem, então, imediatamente imersos na vida social, numa vida plenamente humana, ou porque lhe parecem respirar o mesmo ar

¹⁵⁷ LEFORT, Cl. “Direitos do homem e política (1979)”; in: *A Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p.42.

de liberdade [...] Inútil assinalar o que distingue Marx de Burke ou de Bonald, de Maistre ou de Guizot, de Hegel ou de Tocqueville e o que o aproxima deles; a nosso ver, o que lhe pertence propriamente - e que lhe permitirá talvez decifrar uma realidade que os outros ignoram ou apenas entrevêm, a das relações de produção e das relações de classes - é sua *rejeição do político* (e quão sensível), antes mesmo de ter conquistado seu domínio de interpretação. A crítica do indivíduo exerce-se imediatamente nos horizontes de uma teoria da sociedade na qual se encontram abolidas a dimensão do poder e, com esta, a dimensão da lei e do saber (dando a este termo a sua mais ampla acepção, abarcando opiniões, crenças, conhecimentos). Tal teoria não permite conceber o sentido da mutação histórica na qual o poder se encontra confinado a limites e o direito plenamente reconhecido em exterioridade ao poder: esta dupla aventura torna-se ilegível, simples sinal de ilusão.¹⁵⁸

Quem sonha com a abolição do poder conserva à mão a referência do Um e a referência do Mesmo: imagina uma sociedade que estaria espontaneamente de acordo consigo mesma, uma multiplicidade de empreendimentos que seriam transparentes uns aos outros, se desenvolveriam num tempo e num espaço homogêneos; uma maneira de produzir, de morar, de comunicar e de se associar, de pensar, de sentir, de ensinar que traduziria como que uma só maneira de ser. Ora, o que é esse ponto de vista senão um equivalente do fantasma de onipotência que o exercício de fato do poder tende a produzir? Que é o reino imaginário da autonomia senão um reino governado pelo pensamento despótico? Eis sobre o que seria conveniente meditar.¹⁵⁹

¹⁵⁸ LEFORT, Cl. p.51-2.

¹⁵⁹ Ibid, p.68.

Cadernos do Sociofilo

O pensamento de Marx é cego, enfim, à dimensão do político, que é dissolvido teoricamente no social, impossibilitando que o social se estruture simbolicamente e que sejam instituídas as determinações disjuntivas do verdadeiro e do falso, do justo e do injusto, do culpável e do inocente, do que é de fato e do que é de direito, como sendo distinções *exteriores* ao poder. Abre-se espaço ao poder tirânico *de fato* sem condições de instituição limitante do direito em relação exterior ao poder. Mas é esta exterioridade que é, justamente, o que caracteriza a *invenção democrática*.

É certo que Marx abandonou, em fase posterior, sua concepção de emancipação humana respaldada por uma forte idealização do homem genérico. Contudo, a promessa de supressão da política, vista como sintoma de divisão do social em relação a si mesmo e, por sua vez, da alienação do homem em relação a si mesmo, aos outros e à própria humanidade do homem, permanecem nas suas posteriores elaborações já no contexto de uma crítica da economia política.

A promessa do “homem total” ou do “homem novo”, nascida juntamente com a Revolução Francesa, fará sua história no marxismo, até o zênite das experiências estalinista, maoísta e cambojana. Os potenciais terroristas do conceito de soberania da vontade geral, autorizados pelas elaborações revolucionárias que desembocaram no Estado de exceção jacobino, foram levados ao seu paroxismo, funcionando pela lógica da redução do Múltiplo ao Um, menosprezando o caráter naturalmente conflitivo da experiência humana social e de sua estruturação plural, e pela impossibilidade de uma identificação última entre os significantes da democracia (Povo, Estado, Nação) com o poder instituído.

Em nome de uma suposta ciência da práxis capaz de dissolver de forma crítico-revolucionária a distinção entre religio-

so e político, bem como entre sociedade política e sociedade civil, reproduziu-se assim uma religião política totalitária com consequências humanas inauditas, que perdeu a própria dimensão da práxis humana alçando-se nas alturas fantasmagóricas da *utopia*, que foram ironicamente tão bem criticadas pelo próprio Marx. Concebendo-se os direitos humanos como expressão ideológica de uma sociedade burguesa (que perpetuaria a alienação do homem dividido entre *bourgeois e citoyen*), e com a esperança de que, mediante a supressão da propriedade privada como fonte da divisão e de conflito social, seria possível uma reconciliação do social consigo mesmo e a consequente dissolução da distinção entre Estado e sociedade, tornando-se então a sociedade plenamente transparente a si mesma, construiu-se, a contragosto, uma lógica totalitária:

A sociedade que se diz além de conflito somente é uma no discurso que a comanda. E que, além disso, mentira e terror vão juntos com ela, na medida em que o desmentido dos fatos à doutrina deve ser apagado por todos os meios. Dobrar a realidade social a um discurso que a desconhece não vai sem uma fantástica violência. O totalitarismo é, muito exatamente, a ilusão feita coerção (...) Aí onde o Estado é proclamado consubstancial à sociedade, aí onde tudo é feito para impedir uma organização autônoma da sociedade civil a partir dos direitos clássicos de reunião, de expressão e de associação, aí onde o aparelho político se encarrega da vida coletiva, subsiste ou renasce sob uma nova forma, incomparavelmente mais acusada, a separação entre Estado e sociedade. Mais o Estado se declara o Estado do povo, mais ele se apropria da sociedade, mais ele a penetra - mais, de fato, ele a destrói pelo terror - e mais ele se mostra exterior [a ela] (...). A dominação engendra uma nova forma de exploração, e as condições de uma divergência radical de interesses. Sob o signo do Um se recompõe um es-

paço social conflitual. O antagonismo dos homens não é aniquilado. Ele é apenas interditado (...) Tal é a lógica autocontraditória da experiência totalitária: a divisão social se recriou a partir da própria empresa que visa suprimi-la.¹⁶⁰

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este acontecimento histórico fez com que as reflexões críticas sobre o totalitarismo, descobrindo-se afinidades insuspeitas entre o marxismo e o conservadorismo, realizassem propostas institucionais das democracias do final do século por meio de um resgate da tradição do liberalismo político. Este retorno ao liberalismo, contudo, está, hoje, em plena crise.

Eis, aí, então, o desafio da presente: fazer florescer o político, que é o retorno do recalcado do liberalismo político, resgatando-se, com isso, a tradição democrático-radical de pensamento revolucionário, mas sem cair nos malogros do “revolucionarismo”, pois que me parece necessário se abster de sonhar com “A Revolução”, para que não recaiamos nas tentações totalitárias da anulação fantasmática do conflito inerente à natureza política do social pela denegação do dilaceramento entre o Estado e a sociedade e pela recusa das diferenças simbólicas estruturantes da realidade, que trabalham sobre o vazio do real e a dispersão plural de uma sociedade em que o poder é uma casa vazia.

Desfazer-se do revolucionarismo não significa ir ao encontro do reformismo; dizemos somente que de nada serve ignorar a atração pelo Um, de nada serve denegar a distinção entre o Baixo e o Alto; que mais vale obstinar-se a resistir à ilusão de

¹⁶⁰ GAUCHET, M. “L’Expérience totalitaire et la pensée de la politique”; in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 1998, p. 446.

um poder que coincidiria realmente com a posição que lhe é figurada, e que ele tenta ocupar, assim como à ilusão de uma unidade que se faria sensível, real e que dissolveria nela as diferenças.¹⁶¹

Assumindo a impossibilidade de reduzir o Múltiplo ao Um, e assumindo também que estamos numa sedução perpétua pelo Um como condição intrínseca à ordem simbólica humana, é importante, a nosso ver, seguindo Lefort, que se faça um “retorno sobre o comunismo”.¹⁶² Não que o retorno signifique retornar com a revolução comunista, mas sim que se deve retornar à verdade da experiência comunista no que ela revela do enigma do político, descobrindo-se na hipótese comunista algo que revela da própria condição humana moderna e que é inapreensível pela concepção estritamente liberal: que é a vontade de abrir o campo dos possíveis do político e instaurar criativa e pluralmente o social e histórico a partir da ação no tempo presente, fazendo emergir as figuras do novo.

Contrariamente às críticas de fim de século à paixão revolucionária e à ideologia da revolução, presente de modo exemplar em Furet, deve-se considerar, com Lefort, que a questão da Revolução não se reduz a uma forma ideológica, nem também a uma forma utópica; ela não é a apenas uma ilusão que desvaneceu juntamente com o Muro de Berlim. Não foram as revoluções que acabaram, mas sim a promessa escatológica da Revolução. Enquanto houver ordem humana, haverá revoltas e revoluções. Se houve Revoluções que desencadearam uma lógica totalitária, houve igualmente Revoluções de resistência à opres-

¹⁶¹ LEFORT, Claude. “Direitos do homem e política (1979)”; in: *A Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p.68-9.

¹⁶² LEFORT, Cl. *Complications: Communism and the Dilemmas of Democracy*. New York: Columbia University Press, 2007.

Cadernos do Sociofilo

são e ao totalitarismo. Húngaros, búlgaros, tchecos, poloneses. As próprias revoluções antitotalitárias, principalmente a revolução húngara de 1956, não se confundem com a *ideologia revolucionária*, ou com o *revolucionarismo*. Elas permitem, ao contrário, a emergência espontânea do novo e a abertura do campo dos possíveis políticos, pela experimentação de formas de resistência a um poder opressor e com ciência dos perigos de uma identificação do político com o poder na forma do Um:

A crítica da mitologia revolucionária, do fantasma da ‘boa sociedade’, da sociedade sem divisões, deixam em aberto a questão da Revolução [...] a revolução húngara, enquanto revolução espontânea, plural, desembocou imediatamente no problema da constituição geral da sociedade [...] Desembocou imediatamente, em outros termos, no problema *político* e procurou a ele responder inscrevendo, projetando no espaço institucional os sinais da descompressão do social que ela instaurava por seu próprio movimento. Se nos interrogarmos sobre a revolução, é preciso meditar sobre esta experiência, [é preciso] não nos contentarmos em imputar o projeto de revolução à ideologia (o que poderia permanecer sob o domínio da ideologia, numa posição complementar do revolucionarismo), mas [sim] nos aplicarmos em conceber a figura do novo.¹⁶³

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, H. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BENSAID, D. *Os irredutíveis: teoremas da resistência ao tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008.

¹⁶³ LEFORT, Cl. “A questão da Revolução” (1976); in: *A Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p.129-131.

BERLIN, I. *Karl Marx: his life and environment*. New York: Oxford University Press, 1963.

BODIN, Jean. *Les six livres de la République. Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583*. Édition et présentation de Gérard Mairet. Paris: Librairie générale française, 1993, 607 pp.

BOÉTIE (LA), É. *Le discours de la servitude volontaire*. Édition conçue et réalisée par Miguel Abensour. Paris: Payot, 1976.

BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BURKE, E. *Reflexões sobre a Revolução em França [1790]*. Topbooks.

CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano [1793]*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2013.

CONSTANT, B. [1815] (1997). *Essais politiques*. Paris: Gallimard/Folio. (organização e comentários de Marcel Gauchet).

CHEREM, Carla Musa L. *A crítica foucaultiana a Maquiavel: uma alternativa à filosofia política contemporânea*. Faculdade de São Bento-RJ. Rio de Janeiro, Outubro-2012.

DE MAISTRE, Joseph, *Considerations sur la France*. Londres, 2ª edição, março de 1797.

DUMÉZIL, G. *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*. Barcelona: Herder, 1999.

FOUCAULT, M. "Nietzsche, a genealogia e a história", in: id. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *Em defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

FUKUYAMA, F. *The End of History and the Last Man*. New York: MacMillan, 1982.

Cadernos do Sociofilo

FOISNEAU, L. "De Machiavel à Hobbes: efficacité et souveraineté dans la pensée politique moderne"; in: RENAUT, A (dir.). *Naissances de la modernité. Histoire de la Philosophie Politique (Tome II)*. Paris: Calmann-Lévy, 1999.

FURET, F. *Penser la Révolution Française*. Paris: Gallimard, 1979.

_____. *Le passé d'une illusion: essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*. Paris: Robert Lafont/Calmann-Lévy, 1995.

FURET, F; OZOUF, M. (org.). *Dictionnaire critique de la Révolution Française*. Paris: Flammarion, 1988.

GAUCHET, M. *Le désenchantement du monde*. Paris: Éditions Gallimard, 1995

_____. *Le Revolution de pouvoirs: la souveraineté, le peuple et la représentation. 1789-1799*. Paris: Gallimard, 1995.

_____. *La condition politique*. Paris: Gallimard, 1998.

_____. "Les figures du politique"; (2005) in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005.

_____. "Les Tâches de la Philosophie Politique" (1998), in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005, p.532.

_____. "Tocqueville, l'Amérique et nous. *Sur la genèse des sociétés démocratiques*" (1980); in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005, p.305-403.

_____. "L'Expérience totalitaire et la pensée de la politique"; in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 1998.

_____. "Constant: le libéralisme entre droit et l'histoire" (1986); in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005.

_____. "Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme"; in: CONSTANT, B. (1997). *Essais politiques*. Paris: Gallimard/Folio. (organização e comentários de Marcel Gauchet).

GUENIFFEY, P. *La politique de la Terreur: essai sur la violence révolutionnaire (1789-1794)*. Paris: Gallimard, 2000, p.43.

GUILHAUMOU, Jacques. "Sieyès et le non-dit de la sociologie: du mot à la chose". *Revue d'histoire des sciences humaines, Naissance de la science sociale (1750-1850)*, 2006, 15, p.117-134.

HABERMAS, J. "Doutrina clássica da política e suas relações com a filosofia social"; in: *Teoria e Práxis*. São Paulo, UNESP, 2011, p.25-80.

_____. "Direito natural e Revolução"; in: *Teoria e Práxis*. São Paulo, UNESP, 2011.

_____. "A soberania do povo como processo" (1988); in: *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Volume II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. 2 vol. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 [1992].

HEGEL, G. W. F. *Filosofia do direito* [1821]. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

KOSELECK, R. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Contraponto/Eduerj, 1999.

_____; et al. *O conceito de história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

LEFORT, Claude. *Formes de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1978.

_____. "Le nom d'Un"; in: BOÉTIE (LA), É. *Le discours de la servitude volontaire*. Édition conçue et réalisée par Miguel Abensour. Paris: Payot, 1976.

_____. *Invenção democrática*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. "Direitos do homem e política (1979)"; in: *A Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. "A Lógica totalitária" (1980); in: *A Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

Cadernos do Sociofilo

_____. “A questão da Revolução” (1976); in: *A Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. “Uma outra Revolução” (1977); in: *A Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*, Paris, Gallimard, 1986.

_____. “De l’égalité à la liberté. Fragment d’interprétation de *De la démocratie en Amérique*” (1978); in: *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*, Paris, Gallimard, 1986;

_____. *Complications: Communism and the Dilemmas of Democracy*. New York: Columbia University Press, 2007.

MAIRET, Bernard. *Le principe de souveraineté: histoires et fondements du pouvoir moderne*. Paris: Gallimard, 1997.

_____. “Les Six Livres de la République et la fondation moderne de l’État profane”. In: BODIN, Jean. *Les six livres de la République. Un abrégé du texte de l’édition de Paris de 1583*. Édition et présentation de Gérard Mairet. Paris: Librairie générale française, 1993, 607 pp.

MANNHEIM, K. *Essays on sociology and social psychology*. London: Routledge, 1957.

MANENT, P. *Tocqueville et la nature de la démocratie*. Paris: ArthèmeFayard, 1993.

MARX, K. e ENGELS, F. *Karl Marx – Friedrich Engels Werke. Dietz Verlag Berlin/Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, 43Bd*. 1981.

_____. *Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo [1845].

_____. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo [1848].

_____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010 [1843].

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010 [1844].

_____. *Manuscritos-econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo

_____. *18 Brumário de Louis Bonaparte*. São Paulo: Boitempo.

MATIEUCCI, N. "Soberania"; in: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de política*. Brasília: Editora UNB, 1998, 11a edição, p.1179-1188.

MCLELLAN, David. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona: Ediciones Martinez Roca, 1971.

PAINE, Thomas. *The complete writings of Thomas Paine*. Collected and Edited by Philip S. Foner. Complete in two volumes, vol.1. New York: The Citadel Press, 1945, p.6.

POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975.

MORIN, E. *Para sair do século XX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 1986.

RENAUT, A (dir.). *Naissances de la modernité. Histoire de la Philosophie Politique (Tome II)*. Paris: Calmann-Lévy, 1999.

ROSANVALLON, P. *Democratie inachevée: histoire de la souveraineté du peuple en France*. Paris: Gallimard, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens (1754)*. São Paulo: Martins Fontes, 1973.

_____. *Do contrato social ou princípios do direito político (1757/1762)*. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.33.

_____. *Volume 1. Oeuvres de politique*, in: *Collection complète des oeuvres*, Genève, 1780-1789. Édition en ligne: www.rousseauonline.ch, version du 7 octobre 2012.

Cadernos do Sociofilo

SCHMITT, C. *Teología política: cuatro ensayos sobre la soberanía*. Argentina: Editorial Struhart & Cia.

SIEYÈS, E. J. *Qu'est-ce que le Tiers état?*. Éditions du Boucher, 2002.

THÉRIAULT, Joseph-Yvon, "La démocratie comme politique? De la difficulté de penser le politique... à gauche." In: MAHEU, Louis; SALES, Arnaud Sales. *La recomposition du politique*. Cap. 3, p. 69-92. Montréal: L'Harmattan; Les Presses de l'Université de Montréal, 1991.