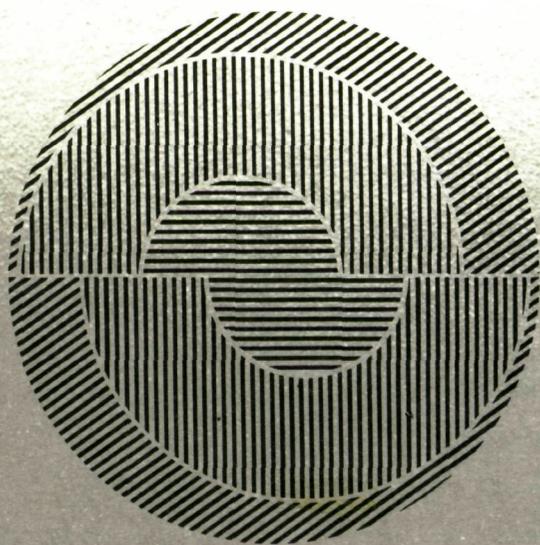


85956

REVISTA DE INFORMAÇÃO LEGISLATIVA



SENADO FEDERAL • SUBSECRETARIA DE EDIÇÕES TÉCNICAS

JANEIRO A MARÇO 1990
ANO 27 • NÚMERO 105

A Revolução Francesa e o pensamento jurídico-político contemporâneo

NELSON SALDANHA

Todas essas comemorações e rememorações, referentes à Revolução ocorrida na França a partir de 1789, nos convocam a contemplar novamente as figuras daquela época: as estranhas e ambíguas estampas do fim do século XVIII, tão antigas e ao mesmo tempo tão modernas, situadas em um passado cujo sentido interno não apreendemos de todo, mas ligadas ao nosso presente por ligações tão fortes, que às vezes parece que nos movemos dentro delas. As imagens da Revolução nos impõem a presença ostensiva da história; entretanto não é fácil delinear as relações entre a atitude revolucionária e o pensamento histórico. Com frequência ocorre que o ponto de vista conservador produz antes do revolucionário o relato histórico; ocorre às vezes que o relato histórico revolucionário é uma resposta à versão conservadora. Entretanto o ato revolucionário tende a ser em essência anti-histórico, ao rejeitar os processos históricos em seu andamento e ao introduzir neles um novo corte ou uma alavanca específica. O próprio conceito de revolução foi veiculado naqueles tempos, entre a Revolução Inglesa de 1688, tão peculiar (e até de certa sorte conservadora), e as críticas à Revolução Francesa partidas de BURKE, entre outros. As reflexões de VOLNEY sobre as “revoluções dos Impérios” não tinham muito o que ver com o conceito político que corresponderia aos eventos iniciados em 1789; a sociologia do século XIX, contudo, giraria em grande medida em torno das “crises” desencadeadas por aqueles eventos.

Às vezes parece que o que se denomina *Revolução Francesa* terá sido um conjunto de conflitos e de convergências, uma série de lutas distintas, tudo unificado por alguns elementos comuns, tomados em conta pela historiografia e pelo pensamento social dos coetâneos e das gerações seguintes.

Conferência pronunciada no Conselho Estadual de Cultura de Pernambuco, em 19 de setembro de 1989, no Curso Comemorativo do Bicentenário da Revolução Francesa.

Entretanto é evidente que um conceito valorativo como o de *revolução* somente poderia adquirir sentido em função de uma determinada concepção da história. Esta concepção, que se estabeleceu no espírito do Ocidente desde o declínio da crença na providência divina, correspondeu ao processo de secularização da cultura e tomou a forma de teoria do progresso. O progresso, apresentado como lei inexorável, passou a ser entendido como um aperfeiçoamento, um longo suceder-se de etapas iniciais até estágios finais. Com base nisso se entenderam certas épocas como “arcaicas” ou como “bárbaras”, considerando-se o simples fluir do tempo como garantia de superioridade; e se valorizou então o esforço revolucionário como algo avalizado pelo próprio apelo ao progresso.

* * *

Na evolução da experiência política ocidental, o antecedente do conceito de Revolução foi a Resistência, ou antes o *Direito de Resistência*. A idéia veio da teoria da resistência ao *tirano*, que se encontrava nos teólogos medievais, como Manegold von Lautenbach no século XI e John of Salisbury no século XII. O tema, incorporado pela escolástica, aparece inclusive em TOMÁS DE AQUINO. Na verdade a concepção do direito de resistência — como o demonstrou FRITZ KERN — se fundava sobre a idéia de uma essencial submissão do poder ao *direito*, isto é, a limites constitucionais (MAC ILWAIN também estudou acuradamente o problema).

No sentido da dinâmica política, entretanto, a *resistência* representou uma atitude reparadora, voltada contra um desvio ou uma exorbitação de poder e visando à manutenção de uma ordem dada, dentro de um quadro estático, que não comportava algo como a noção do progresso e que se encaixava por sua vez em outro quadro, representado pela cosmovisão medieval com suas hierarquias estáveis e seus valores fixos.

Com os huguenotes, no século XVI, o princípio de resistência veio a combinar-se com uma especial versão do contratualismo, que se expressou, por exemplo, no famoso panfleto *Vindyciae contra tirannos*, de 1579, que falava de um duplo pacto: o que existiria entre a comunidade e a divindade e o que vincularia, dentro da comunidade, o povo e o governante. Se uma parte descumprisse sua obrigação o pacto estaria rompido. Na França o fortalecimento da concepção contratualista (que entre os ingleses apareceria no século XVII na obra de HOBBS) correu paralelamente à consolidação da idéia de *lei fundamental*, chamada “lei do reino”, *loi du royaume*, por certos autores do século XVI. Note-se que com isto se consagrava, com a referência a uma lei (ou um tipo de lei), o caráter institucional e impessoal do poder; abria-se um pedaço do caminho para ROUSSEAU, que acolheria a noção do contrato e afirmaria com ênfase o ideal do poder impessoal. Tudo isso revela que a idéia de revolução, que pode ser aplicada por extensão a contextos mais antigos, tem na história moderno-contemporânea um sentido específico, ela realiza no plano

político um dos aspectos do processo de secularização sócio-cultural. As revoluções seguintes à de 1789 estarão por isso vinculadas a ela, e ORTEGA percebeu (apesar dos exageros e simplificações de seu ensaio a respeito) que as revoluções formam um ciclo.

A imagem do progresso, dominando os espíritos durante o iluminismo, deu a estas idéias um sentido de conquista histórica, fazendo com que se considerasse mais racional a versão contratual da origem dos governos e dando a estes um sentido impessoal. E se os governos deviam ser impessoais, ou ao menos fundados sobre princípios fundamentais, era preciso vincular esta idéia a uma imagem genérica: a *nação*, ou o *povo*. Ambas as coisas tomadas como entidades racionais ao mesmo tempo que históricas, mantidas coesas pelo fundo contratual originário e entretanto alimentadas por uma continuidade no tempo.

A esta altura há que mencionar também a burguesia, o capitalismo, a cultura urbana e o jusnaturalismo. A nosso ver a situação histórica de cada um destes elementos se compreende em função do processo de laicização cultural, cujo papel basilar mencionamos de novo. É claro que certos traços permanecem, mas os encaixes se alteram, dentro de um crescente movimento diferenciador que se torna mais perceptivo a partir do *quattrocento* ou do *cinquecento*. A economia, a religião, a vida privada e a pública, tudo se reorganizou. Para JÜRGEN HABERMAS a burguesia criou um novo sentido de espaço público dentro da própria tendência à racionalização. A concepção do *Estado* como obra humana, já perceptível em MACCHIAVELLI, se reafirma na teorização sobre como devem ser as cidades e como devem ser os governos: SIÉYES em plena Revolução delinearía sua doutrina do poder constituinte como uma criação política. Latente estava em tudo isso o conceito da criatividade revolucionária: romper com as formas dadas, impor à realidade o esquema racional, resgatar nos homens o que a história vinha impedindo.

A Revolução Inglesa de 1688 tinha abolido os abusos do poder real, recolocando em seus moldes anteriores as relações entre o monarca e os representantes do povo. A guerra norte-americana de independência, que ficaria chamada de "Revolução", veio inovar a estrutura do Estado com o federalismo (criado de pronto sem as lentidões do caso suíço) e com o presidencialismo. Mas na França se debatiam, convergentes, as grandes questões do racionalismo político: a dos fundamentos da obediência, a da legitimidade do poder, a da reformulação da sociedade segundo um esquema não-feudal. E aqui entra de novo uma alusão à burguesia, protagonista não meramente econômico da secularização da vida social do Ocidente. A burguesia cumpre o racionalismo em suas aplicações práticas e propicia seu desenvolvimento conceitual.

Aliás, SPENGLER, na *Decadência do Ocidente*, ao falar das relações entre a história das cidades e a dos Estados, mencionando a atuação histórica da buerguesia e seu profundo sentido urbano, refere-se à ligação

entre a liberdade e as cidades. Velho tema, na verdade: na Idade Média já se dizia que o ar da cidade torna livres os homens, e os gregos relacionavam a liberdade de um povo ao fato de possuírem (ou não) uma *ágora*. Se recuarmos a alusão, poderemos apontar para a origem das cidades, nas diversas civilizações, como um rompimento com o estágio rural, que contudo persistirá como arquétipo e contraste não só no mundo clássico como no moderno; e poderemos ver o advento de uma mentalidade *urbana* como condicionadora de novas estruturas e novos valores, em economia e em direito, em religião e em política, em ética e em estética.

* * *

Mas retornando ao racionalismo iluminista, e ao contratualismo: a partir dos princípios políticos liberais, esboçados ainda no século XVII, reformulou-se o entendimento das relações entre o Estado e os seus súditos, que passariam a chamar-se *cidadãos* desde que se entendeu o governo como algo decorrente da concordância dos governados. A Revolução Inglesa limitou-se a arrolar alguns direitos, próprios dos indivíduos e do parlamento; a norte-americana colocou na Constituição escrita (1787) uma lista específica de garantias; os franceses parecem ter dado ao problema uma ênfase mais dramática, pondo uma inconfundível pretensão de universalidade em suas declarações. Não entraremos aqui na questão da origem destas declarações, debatida desde os fins do século passado por autores como JELLINECK e DEL VECCHIO.

Voltemos ao problema da Revolução como corte histórico. A Revolução golpeia: ou secciona a linha do curso histórico — gerações, dinastias — ou bloqueia as passagens e esmaga os percursos anteriores com paredes novas. Ela tem sua geometria própria. Com a Revolução Francesa se colocou em termos talvez definitivos uma velha alternativa, reaparecida em determinadas ocasiões e objeto de um erudito livro de REINHARD BENDIX: *Reis ou Povo?*

Aos críticos da Revolução, em particular aos de fora da França, sempre pareceu extravagante o caráter racional senão mesmo “abstrato” das intenções de seus líderes. EDMUND BURKE, sempre citado, condenou os franceses por tentarem pôr em prática uma metafísica política; GUILHERME DE HUMBOLDT, menos citado, também os condenou, afirmando que nenhum projeto de Estado, fundado pela razão sobre um plano predeterminado, pode prosperar. Talvez lhes faltasse mais um pouco de distanciamento histórico para compreender a vigência das idéias gerais na época. Ou por outra a vigência dos princípios, tão característica que ORTEGA chegou a escrever, com um pouco de humor e muito de acuidade, que naquele tempo os *príncipes* foram derrotados pelos *princípios*.

A contraposição dos dois termos, afins na etimologia e antagonicos na configuração objetiva, nos remete entretanto ao problema da *legitimidade*. Certamente os reis representavam, ao tempo, uma experiência milenar,

chancelada por um conspícuo acervo de imagens arquetípicas: o palácio, a espada, o mando, o trono, paralelas ao templo, o altar, a crença, o culto. É fácil, depois dos últimos duzentos anos, desvalorizar estas coisas e dar ao traste com os símbolos, mas o fato é que a maioria das concepções básicas que integram a vida dos grupos humanos se formou debaixo daquelas imagens. E ao tomar o poder, tomando a cena e o prosclênio do poder, os princípios democráticos e liberais — que no século XVIII as duas coisas subiram juntas — adotaram vários pedaços daquelas imagens, do mesmo modo que a Igreja Cristã (depois católica) adotara alguns ritos e algumas figuras que vinham do paganismo.

A alternativa não foi colocada desde o início e até certo momento admitia-se a permanência do rei. O modelo inglês ali estava, incluindo o monarca. Mas o crescimento das tensões e da retórica aguçaram o dilema, fazendo crer que o povo e a nação só seriam povo e nação sem a presença da coroa. O direito público francês tentaria voltar atrás após 1814, com a monarquia da *carta* e o constitucionalismo de Benjamin Constant; mas o golpe fora dado, o impulso vinha no sentido de identificar a monarquia com o feudalismo e o progresso com sua eliminação. Ficariam resquícios: revanches do poder pessoal sempre recorrente, autocracias piores do que monarquias, ditaduras “modernizadas” que o mundo contemporâneo vem conhecendo. Mas o *princípio dominante* ficou sendo o da democracia (aliás, percebido por TOCQUEVILLE), com sua rica abertura de possibilidades e seu ininterrupto processo de reexames e debates, parte integrante de seu surgimento e marca específica de sua permanência, sempre difícil.

* * *

Na linguagem dos revolucionários da segunda metade do século XVIII, e isto inclui os próceres da Independência norte-americana, podem-se encontrar traços típicos do espírito iluminista. Entre eles a crença da razão e o amor às generalizações, que tornam os contemporâneos da *Encyclopédie* e da guilhotina emparentados ao linearismo da arte de David, tema estudado por STAROBINSKI em 1789: *os emblemas da razão*. Razão e generalizações, e com elas uma visão seletiva do passado: se a um eclético e moderado como MONTESQUIEU agradava o lento e prolixo estudo da história com método comparativo e paciência etnográfica, aos criadores de governos novos a história oferecia alimento específico, em poucas e peculiares figuras. Amavam-se sobretudo determinados personagens, determinados componentes. ROUSSEAU, por exemplo, amava a virtude, sobretudo a austera virtude cívica tal como parecia visível nos antigos espartanos e nos romanos de certo tipo: superação do interesse pessoal, adesão inteira ao interesse da comunidade. Da glorificação da virtude se passaria, na Revolução, ao amor da lei e à reorganização legal dos poderes do Estado. A admiração pelos antigos, em ROUSSEAU, incluiu a preferência por Esparta, contra Atenas: esta simbolizando a “civilização” que ele próprio condenaria como cenário de corrupção e de egoísmo. Entretanto, ao que nos parece, este voltar-se para a antiguidade não excluiria no autor do *Contrato Social* a consciência da modernidade, antes a acentuaria.

Certos antropólogos vêem nos rituais etrusco-romanos de fundação-de-cidades um modelo em que a ordem social se prefigura e se configura em consonância com paradigmas divinos. A inclinação dos revolucionários para as imagens clássicas teria sido uma busca instintiva de identificação com aqueles rituais, que freqüentemente pressupunham a violência mas nos quais prevalecia o sentido de *criação* política. Nem deixa de haver nas grandes revoluções um sentido de ortodoxia que se liga a um fundo dogmático, com elementos sagrados e um clero rigidamente escalonado.

Insistimos todavia em mencionar ROUSSEAU, cujas ambigüidades são correlatas das da própria Revolução. Ao absorver o indivíduo na *volonté générale*, o pensador genebrino abriu o caminho — como observou TALMON — para a chamada “democracia totalitária”; mas ele nunca tentou apagar o rastro pré-romântico de seu individualismo, estadeado nas *Confissões* e em outros escritos. O conceito de *lei* em ROUSSEAU, que deve ter tido algo com a noção romana de *lex*, pretendia ser por si mesmo o fundamento do governo, constituindo-se em “expressão da vontade geral”, mas na verdade o exclusivismo da lei como fonte do direito veio a dar no estatismo, valendo para o caso a observação de HAROLD LASKI, segundo a qual a liberdade rousseauiana não diferia muito da hegeliana. Além disso, a consolidação do legalismo jurídico veio a entronizar a forma como critério de validade das normas, apagando-se a distinção que sempre foi essencial entre legalidade e legitimidade. Apagando-se, bem entendido, para os formalistas, não para os que encaram o tema do fundamento como questão não redutível aos critérios formais.

* * *

Ao focar as relações entre a Revolução e o pensamento jurídico-político contemporâneo, não estamos tratando do que muitos intitulam “conceito jurídico” de revolução, embora estejamos próximos da idéia da “revolução como fonte do direito”, no sentido utilizado por GURVITCH e por BURDEAU. Referimo-nos na verdade à presença do experimento revolucionário dentro do percurso da experiência política e jurídica do Ocidente moderno, com seus correlatos teóricos. Por mais que se devam ter em conta os condicionamentos sócio-econômicos de toda revolução, não se poderá compreendê-la em profundidade sem aqueles correlatos teóricos que a acompanham: no caso da Francesa o *essor* do racionalismo e da secularização, o jusnaturalismo leigo, a noção de progresso, o contratualismo.

Os conteúdos *metafísicos*, latentes na Revolução, se revelam inclusive na retomada de antigos *dualismos* jurídicos: direito público e direito privado (obscurecido durante os séculos feudais), direito natural e direito positivo, direito objetivo e direito subjetivo. A Revolução os redimensiona. GROETHUYSEN remeteu as bases do direito público revolucionário ao jusnaturalismo, e as do privado ao direito romano: esquema discutível mas revelador de um dualismo que realmente existiu. Talvez o romantismo dos privatistas tenha o que ver com o fato de terem sido mais “juristas” ou

mais legistas do que os publicistas: recordo que ALBERT SOREL, em livro notável e hoje meio esquecido, *L'Europe et la Révolution Française*, anotou que os legistas representaram o próprio espírito do "terceiro estado" em sua projeção prática.

Com a Revolução Francesa e com o modelo político-jurídico que ela implanta, torna-se como que definitiva para o Ocidente contemporâneo a presença de uma alternativa muito peculiar, entre formalismos e não-formalismos. A Revolução implicou concepções formalistas, encontráveis no racionalismo iluminista, mas seu impacto arrastou, em termos de valores, opções sociais não meramente formais. Ela, para falar em termos weberianos, tentou destruir os esquemas tradicionais, inclusive no tocante à legitimidade, e impor a racionalidade; mas dentro dela própria eclodiu o fenômeno do *carisma*, e vários traços da dominação tradicional persistiram. Do cartesianismo, que dera PASCAL e veio a dar ROUSSEAU, ao formalismo jurídico kelseniano, poderemos encontrar uma linha contínua, embora nuançada. Permito-me citar aqui o livro de EMMANUELE CASTRUCCI, *La forma e la decisione*, que relaciona com a teoria da forma na ontologia clássica a pretensão "netralista" do formalismo moderno, que inclui a visão do Estado como máquina e a imagem impessoal do poder.

Do mesmo modo há uma linha mais ou menos contínua que vai do jusnaturalismo racionalista, o da geração de GRÓCIO, ao juspositivismo racionalista, que em nosso século se desvencilha dos sociologismos e se apresenta como o único metodologicamente "puro". Poderemos inclusive mencionar a ligação entre o liberalismo, que cresceu durante os séculos XVIII e XIX, e a visão jurídicista das relações entre a sociedade e o Estado: o liberalismo como visão específica das relações entre o poder e a obediência.

* * *

Entretanto, latejava em tudo isso um toque de utopia. Não por acaso certos autores já têm colocado o tema das conexões entre utopia e violência, que não vamos aqui explorar. Observe-se, contudo, que nas *utopias* desde o Renascimento até o século XVIII não se colocou a questão da *legitimidade*. A questão aparece em ROUSSEAU, que teve seu lado utópico e que revela, nesta questão, sua dívida para com o liberalismo. Nas utopias não havia, por outro lado, o problema do Direito como experiência dinâmica, mas somente a vigência de regras imutáveis. Ao recolocar as relações entre o indivíduo e o Estado, e ao refazer o estatuto das funções estatais, as revoluções liberais construíram o Direito constitucional moderno, Direito dos poderes estatais e dos direitos individuais, que a ala mais extrema dos formalistas de nosso século vem ameaçando esvaziar, ao substituir a noção de poderes pela de "órgãos". Foi com as constituições e com as codificações, obra do que alguns chamam "razão burguesa", que se pôs com sentido novo a questão do Direito como experiência dinâmica, ligada

a modelos e fórmulas de cunho teórico mas ao mesmo tempo dependente dos legislativos — os mesmos legislativos onde se abrigaria o debate político que é próprio da democracia, e que os comtistas detestavam.

O jusnaturalismo, fundamento do trabalho legislativo da Revolução — tanto no caso dos *direitos* dados nas Constituições quanto no caso do Código Civil —, encontraria no século XIX alguns desdobramentos, ao contacto com o empirismo e com fatores sociais específicos. Aliás, ERNST TROELTSCH, em seu ensaio sobre o Direito Natural e a idéia de Humanidade na política internacional, observou que o jusnaturalismo dos autores da independência norte-americana veio a se transformar, durante o oitocentos, em força conservadora e avessa a inovações.

* * *

A emergência do sujeito individual, que certos autores situam como tendo ocorrido no limiar dos séculos ditos modernos, e que teve relação inclusive com o advento do conceito de direito subjetivo, caracteriza um outro traço do espírito contemporâneo. Para muitos este traço significa, sem mais, “individualismo”. Este individualismo, contudo, conflitará sempre com o coletivismo também contemporâneo: cumpre lembrar que as duas coisas se acham dentro do próprio ROUSSEAU, como dentro da Revolução, que ensejou a disputa entre liberais e babouvistas.

Ao lado dos dualismos, que mencionamos acima, uma série de dilemas se colocou para o mundo ocidental a partir dos fatos começados em 1789. Mencionamos os dualismos jurídicos, inclusive o que se refere ao Direito Natural e ao Direito positivo. A grande realidade do Direito escrito, com textos para o Direito público e textos para o Direito privado, condicionou na França o nascimento de um positivismo legalista, com a “Escola da Exegese”. Entretanto, a cultura francesa, no geral, continuou abrigando o tema do Direito Natural. O problema da legitimidade, retomado com a Restauração monárquica, trouxe para o romantismo jurídico inclinações peculiares, diversas do positivismo. A Revolução cortou a monarquia, implantou o constitucionalismo liberal, promulgou os códigos; mas Napoleão, que representou o apogeu do classicismo francês, representou também seu ponto de crise, e sua derrota trouxe o ecletismo político, que levaria ao ecletismo cultural e filosófico, tão marcante na França durante o século XIX. A democracia e o liberalismo, convivendo com os bimarquismos e com os socialismos, estabeleceram para o Ocidente uma onda de *ismos* e de debates — falamos nisto mais acima —, obrigando o espírito contemporâneo a dedicar-se permanentemente aos reexames históricos. Reexames, método comparativo, impasses metodológicos e propostas hermenêuticas, eis o que, na teoria política e jurídica dos dois últimos séculos, tem havido de mais característico. Não podemos escapar de nada disto: temos de compreender, incorporar e atravessar.