

# TEORIA E FILOSOFIA POLÍTICA

Álvaro de Vita  
Atilio A. Boron  
organizadores

CICERO ARAUJO\*

## Estado e Democracia\*\*

### I

Este é um trabalho de descrição de forças normativas e de sua interação. As forças normativas em questão são três diferentes ideais de cidadania, não necessariamente incompatíveis porém em tensão recíproca, os quais, dependendo de como interagem entre si, estruturam diferentes arranjos institucionais. Os arranjos que vou abordar neste artigo são o que vou definir, por um lado, como “Democracia” e “Revolução” e, por outro, como “República” e “Estado”. O foco do texto é mostrar afinidades entre “Estado” e “Democracia” e incompatibilidades entre “República” e “Estado” e “Estado” e “Revolução”.

Os ideais normativos a que estou me referindo são os seguintes: a. Civismo: que é um ideal de excelência do exercício da cidadania; b. Plebeísmo: que é um ideal de universalização dos direitos de cidadania; e c. Pluralismo: que é um ideal de tolerância. Falo em arranjo institucional ideal em dois sentidos: tanto no sentido de tipo ideal (e, portanto, nunca se encontra em estado puro nas instituições reais), quanto no sentido de envolver ideais ou valores normativos (morais e jurídicos). Estou supondo aqui que todo arranjo institucional real carrega consigo esses ideais, os quais dão origem a um campo de forças que move as instituições historicamente existen-

\* Professor do Departamento de Ciência Política, USP.

\*\* Este artigo é síntese de seminário apresentado no Departamento de Ciência Política da USP, em março de 2001, e parte de pesquisa mais ampla, ainda em andamento. Sou grato à Fapesp pelo apoio a este trabalho.

Certamente, as forças normativas não são as únicas forças que movem as instituições, e nem são as mais intensas. As motivações econômicas, militares e político-utópicas geram, cada qual a sua maneira, campos de força provavelmente bem distintos das forças normativas. Mas penso que essas últimas, embora mais importantes, têm papel decisivo na conservação, a longo prazo, das instituições políticas. Como estou falando de ideais de cidadania, a entidade que considero fundamental nesse trabalho de descrição é o que chamo de *civitas*. A *civitas* é uma agência coletiva (a comunidade de cidadãos), que reinvidica autoridade sobre um espaço jurídico-moral — que pode ser um território físico contínuo, mas não necessariamente — no qual estão situados os súditos. Esse espaço é a *jurisdição*. Como se pode ver, nem todos os que pertencem a esse espaço pertencem à *civitas*, mas todos os que estão nas *civitas* (os cidadãos) são também súditos. A *civitas* também possui *governo*, que é uma agência que media as relações da *civitas* com seus próprios súditos e com as forças externas à sua jurisdição.

Neste artigo, vou analisar como essa entidade e seu espaço de jurisdição se transformam, ou mesmo implodem, quando dois desses três ideais normativos — o *civitas* e o *plebeísmo* — interagem. O argumento básico é que esses ideais podem combater-se para conformar arranjos institucionais estáveis, porém há uma tensão potencial que exige a excelência no exercício da cidadania e exigir a sua virtual universalização. Quando ocorre uma combinação de altas exigências de *civismo* e *plebeísmo*, então temos a *revolução*, arranjo instável, volátil e incapaz de perdurar, como vou discutir daqui a pouco. Já a *república* e a *democracia* são, na minha terminologia, arranjos institucionais estáveis: na primeira, a combinação tem como elemento predominate ou dinâmico o *civismo*; e na segunda, o elemento dinâmico é o *plebeísmo*. Quando o *plebeísmo* predomina, em detrimento do *civismo*, a *civitas* sofre transformação fundamental. Ela é, digamos assim, sublimada e no lugar dela (e falando em *dela*) deve aparecer o *Estado*, que pode ou não evoluir na direção de um *Estado democrático*. Para que haja essa transformação, um ideal de tolerância, o pluralismo aparece quando o *plebeísmo* predomina, e pode até tornar-se mais importante do *civismo*. Porém, quando há *Estado democrático*, o *plebeísmo* é sempre o elemento dinâmico fundamental, ao qual mesmo o pluralismo está subordinado.<sup>1</sup>

## II

Para fazer a descrição básica e o cotejo dos arranjos (República) (Revolução) (Estado Democracia), vou me valer da tradição contratualista moderna, assim como da tradição do pensamento revolucionário. Os autores que vou resgatar aqui pen-

saram em instituições para o mundo real, sem dúvida, mas, para tanto, todos eles tiveram de orientar-se por idealizações de arranjos institucionais. São essas idealizações que vão me interessar no argumento que segue.

Da tradição contratualista moderna, vou tomar a concepção rousseauiana como justificativa do arranjo mais simples da República: o arranjo *civitas/governo*.<sup>2</sup> Para Rousseau, o governo não é “nada, senão uma comissão, uma função na qual, como simples servidores do soberano, exercem em seu nome o poder a eles confiado pelo soberano”, o qual pode “limitar, modificar e tomar de volta quando quiser” (Rousseau, p. 79). Quem é o soberano? A comunidade de cidadãos, que é formada por um “ato de associação” que “produz um corpo coletivo e moral, composto de tantos membros quanto são as vozes na assembleia, a qual recebe deste mesmo ato sua unidade, sua *identidade* comum, sua vida e sua vontade” (p. 53; grifo do autor). É verdade que Rousseau, além de denominar essa associação “Cidade”, “República” ou “Corpo Político”, também a chama de “Estado”. Mas “Estado” é uma entidade perfeitamente idêntica ao conjunto dos cidadãos, a diferença reside apenas no fato de que esse conjunto se chama “Estado” quando “passivo”, ao obedecer as leis, e “República” quando “ativo”, ao fazer as leis. O que significa que todo cidadão é automaticamente um súdito da comunidade política, embora, como veremos, Rousseau esteja preparado para aceitar que muitos súditos não sejam cidadãos. Não há nada no *Contrato Social* que sugira a separação entre a noção de comunidade política e a de Estado. E, portanto, nada que sugira o conceito de *Estado* tal como o estou empregando aqui.

A prova cabal disso, obviamente, é a tese da inalienabilidade da soberania da “República”. A soberania da comunidade dos cidadãos consiste numa “vontade”, a “vontade geral”, e como tal ela não pode ser transferida para nenhuma outra entidade. “O Poder pode perfeitamente ser transferido, mas não a vontade”. Para Rousseau o soberano é unicamente um “ser coletivo” e, portanto, só pode ser representado por si mesmo, isto é, pela reunião de seus cidadãos, e não por um ato particular (*Id.*, p. 59). Como a vontade geral deve ser interpretada por atos particulares, estes últimos são necessariamente realizados por uma instituição distinta, que é o “governo”, produto de uma transferência de poder, não de vontade. Essa distinção é fundamental para Rousseau. Pois quando a *civitas* transfere poder para uma mera “comissão” agir em seu nome, ela simplesmente está instruindo essa agência a fazer algo que ela não pode fazer coletivamente: o governo precisa existir porque o soberano não pode realizar atos particulares (p. 78). Mas um sinal definitivo de que ela está apenas transferindo o poder, e não vontade, é que ela pode “limitar, modificar e tomar de volta” esse poder no instante que quiser. Se não pudesse fazê-lo, ao invés de transferir poder, estaria “alienando” a soberania.

<sup>1</sup> A interação do plebeísmo e do civismo com o pluralismo, que não será abordada aqui, é o próximo tema de pesquisa que estou desenvolvendo.

<sup>2</sup> O arranjo mais complexo é o “governo misto”, que analisarei em outro lugar. Ver Araújo, pp. 11-22.

Esse é o argumento formal, puramente lógico. A idéia substantiva por trás desse argumento é a clássica rejeição republicana da divisão de trabalho entre *cidadãos*, *trabalhadores* ou principalmente dedicados à vida produtiva, ao trabalho e à aquisição material, e *cidadãos* dedicados exclusivamente à atividade política e à defesa da pátria. Isso que o faz rejeitar a idéia moderna de “representação”. Assim, no mesmo capítulo em que afirma que a “soberania não pode ser representada pela mesma razão que não pode ser alienada”, ele vai dizer que tal alienação vai ocorrer sempre que “o direito público cessa de ser o principal assunto dos cidadãos, e eles preferem servir em seus bolsos e não com suas pessoas”:

É necessário marchar para a batalha? Eles pagam tropas e permanecem em casa. É necessário atender à assembleia? Eles nomeiam deputados e permanecem em casa. Por força da preguiça e do dinheiro, eles finalmente têm soldados para escravizar o país e representantes para venderem. (*Id.*, pp.101-102).

O ataque de Rousseau à representação, portanto, tem um significado muito mais importante do que a mera rejeição da eleição de delegados que falam em nome das *tribos*. Pois na medida em que o conjunto dos cidadãos está sintonizado com os assuntos políticos comuns, esses delegados não passam de uma simples comissão, ou seja, “governo”, o que é perfeitamente admissível na sua visão de soberania. O problema do moderno instituto da representação é que ela é o resultado, não da necessidade de governo, mas do cada vez maior envolvimento dos cidadãos “no comércio das artes, o ávido interesse em lucros... o amor aos confortos”, o que leva à substituição “dos serviços em pessoa por dinheiro”. E quando o cidadão deixa de colaborar pessoalmente na defesa da pátria e paga impostos para que militares profissionais o façam em seu lugar, ou deixa de “acorrer à assembleia” para que uma classe de políticos e burocratas administre o bem comum em seu lugar, o que ele está possibilitando é a edificação de uma entidade que pouco a pouco se separa da comunidade política e, no fim das contas, a submete, levando, na prática, ao seu desaparecimento. Quando Rousseau rejeita a representação, no fundo ele está rejeitando aquilo que os revolucionários como Marx e Lenin chamam de “Estado”, e que é precisamente a forma de Estado que predominou no pensamento político moderno (cf. Skinner, 1972). A forma institucional da república rousseauiana é, portanto, idêntica àquela usada por Marx, durante a Comuna de 1871, e por Lenin em abril de 1917.

Porém, Rousseau e Marx têm visões muito diferentes a respeito dos participantes e das condições que possibilitam essa forma institucional. O pensamento de Rousseau é um exemplo de absoluta prioridade do civismo em relação ao plebeísmo. Em outras palavras, sempre que o plebeísmo parece colocar em risco a qualidade da cidadania, seu pensamento está perfeitamente preparado para restringi-la, no sentido de que torne possível exigir de cada cidadão o cumprimento de seus deveres polí-

ticos. É por isso que Rousseau vai dizer que o melhor ambiente para materializar seu contrato social são pequenos territórios habitados por simples fazendeiros, dedicados a uma agricultura auto-suficiente e minimamente envolvidos com o comércio, a produção de mercadorias e a aquisição monetária. Pois territórios grandes e muito populosos, além de dificultar a reunião dos cidadãos, inevitavelmente requerem uma estrutura de funcionários permanentes, e de impostos para pagá-los, cujo peso crescente recai inteiramente sobre os súditos. E entredar os cidadãos no comércio, na indústria, nas finanças, e mesmo numa vida exclusivamente urbana, só tende a afastá-los de seus deveres políticos, induzindo-os a trocar, como vimos, sua liberdade (consubstanciada no exercício coletivo dos direitos políticos) por dinheiro.

A referência à agricultura como atividade econômica do cidadão é recorrente na tradição republicana. Ela expressa o desejo de compatibilizar um alto engajamento político com uma vida produtiva simples, com baixa divisão de trabalho, que mantenha o cidadão sob condições materiais rústicas e hábitos austeros, e com bastante tempo livre para cumprir suas obrigações para com a república. O elogio rousseauiano ao fazendeiro-soldado-cidadão romano, e sua repugnância à *canaille* urbana, são eloquentes a esse respeito. Comentando a sabedoria da constituição das “assembleias por tribos” em Roma, ele diz o seguinte:

O gosto dos primeiros romanos pelo campo é bem conhecido. Eles o herdaram do sábio fundador, que combinava trabalhos militares e rústicos com a liberdade, e por assim dizer relegava à cidade as artes, engenhos, intriga, fortuna e escravidão. Assim, desde que todos os mais ilustres em Roma viviam no campo e aravam a terra, tornou-se costumeiro procurar apenas lá os sustentáculos da República. Como essa era a condição dos patricios mais valorosos, era honrada por todos. A vida simples e dura do povo do vilarejo era preferida à vida desocupada e laxa do burguês em Roma. E alguém que teria sido nada mais que um desprezível proletário na cidade, tornava-se um respeitado cidadão como fazendeiro nos campos. (*Id.*, p. 114)

As referências frequentes aos hábitos cívicos de Roma e Esparta, as repúblicas exemplares da Antiguidade, e os de sua cidade natal, Genebra, a república moderna exemplar, mostram o quão decisivo é para Rousseau a manutenção da severidade dos costumes para que a excelência da cidadania também seja preservada. Por outro lado, mostram também que ele está disposto a refletir sobre a realização do contrato social em condições abaixo das ideais. Pois ele sabe que nem Esparta, e muito menos Roma, satisfazem suas prescrições contrárias ao militarismo e à guerra de conquista que, ao levarem à expansão territorial e ao uso de escravos, tornam cada vez mais difícil manter o alto padrão da “virtude”. Ele também sabe que boa parte da população de Genebra vive atarefada com o comércio. Mas ainda assim ele elogia a constituição dessas repúblicas por saberem, mesmo nessas condições adversas, ou “separar o joio do trigo”, como em Esparta e Genebra, ao reconhecer plenos direitos políticos apenas a uma elite de cidadãos e negá-los aos habitantes mais propensos a

corromper-se, ou, quando isso não é possível, como em Roma, ao providenciar certas distinções de *status* entre os próprios cidadãos, tornando um dos grupos (os patrícios) exemplo de espírito público para os demais.

O essencial, para Rousseau, é que a república seja governada por um grupo de pessoas que esteja moralmente apta e altamente desejosa de preservar sua própria liberdade. É esse o objetivo supremo a ser conservado e que, em condições não-ideais, justifica o sacrifício da extensão da cidadania e até mesmo a utilização de escravos para realizar tarefas que, fossem realizadas por cidadãos, certamente colocariam em risco a constituição republicana:

O quê! A liberdade só pode ser conservada com o apoio da servidão? Talvez. Os dois extremos se encontram. Tudo que não está na natureza tem seus problemas, e a sociedade civil mais do que o resto. Há certas situações infelizes em que não se pode preservar a liberdade exceto às expensas de outros, e nas quais o cidadão só pode ser perfeitamente livre se o escravo é completamente escravizado. Essa era a situação de Esparta. Quanto a vós, povos modernos, vós não tendes escravos, mas sois escravos. Pagais pela liberdade deles com vossa própria liberdade. (*Id.*, p. 103)

Essa passagem, como o próprio autor reconhece em seguida, está deliberadamente em contradição com seu argumento repudiando a escravidão, exposta em outra parte do livro. Mas ela mostra sua aguda percepção das dificuldades de compatibilizar um ideal de excelência de ação política coletiva com as demandas corriqueiras do trabalho produtivo e doméstico, o que acaba levando o autor a preferir circunscrever a cidadania a pequenos grupos. Pois é melhor que aqueles com propensão a se furtarem de seus deveres cívicos, por conta de sua própria condição social – mulheres, gente totalmente destituída, ou ainda tipos “proletários” e “burgueses” –, sejam excluídos da comunidade de cidadãos, do que permitir que ela seja corrompida pelo seu ingresso. Acrescente-se a isso a necessidade de preservar um alto grau de consenso entre os cidadãos – pois quanto mais freqüente é a unanimidade, ou algo próximo a ela, maior é o sinal de que todos estão realmente atentos à consideração do bem comum (*Id.*, p. 108) –, o que é improvável quando extensos contingentes de todas as classes da população, geralmente muito heterogêneas e desiguais entre si, são admitidas na *civitas*.

Conseqüentemente, no arranjo institucional rousseauiano nada impede que uma minoria de cidadãos, que ao mesmo tempo faz e obedece as leis, governe uma maioria de súditos, que não faz as leis mas apenas as obedece.

### III

Marx certamente iria qualificar as restrições à cidadania apontadas como preconceitos de classe, ou como expressões disfarçadas dos interesses das classes dirigentes. E sua teoria da revolução proletária é a maneira que ele encontrou para contornar as

dificuldades de Rousseau para compatibilizar civismo e plebeísmo. A luta irreconciliável entre capitalistas e não-capitalistas é a cisão essencial das sociedades modernas, aquela que leva às desigualdades e conflitos mais relevantes e que impedem qualquer consenso real em seu interior. Uma vez eliminada essa cisão, estariam eliminadas também aquelas condições sociais que, no entender de Rousseau, impediam que largos segmentos da população adquirissem o privilégio de participar das decisões da comunidade política.

É verdade que Marx não pensou que todas as diferenças de classe pudessem ser eliminadas de uma hora para outra. Afinal, não existe apenas uma – os proletários urbanos, os trabalhadores assalariados – mas várias classes subjugadas pelos capitalistas. Em *A Guerra Civil em França*, ele cita também os camponeses, a pequena burguesia e as classes médias urbanas, todas elas supostamente oprimidas pela tática capitalista, embora ainda continuassem proprietárias ou não estritamente assalariadas. Mas, como ele diz no *Manifesto Comunista*, o próprio desenvolvimento do capitalismo na direção de oligopólios ou de virtuais monopólios nos diversos ramos de produção tornava essas classes aliados “objetivos” do proletariado, o único capaz de oferecer-lhes alternativa digna, diferente da exploração e pauperização, qual seja: ao invés de serem engolidas, a contragosto, pelo grande capitalista, voluntariamente aderirem a um arranjo que pouco a pouco transformariam seus membros em novos contingentes de trabalhadores (Marx, 1986, vol. 6, pp.491-492, 494). E tal adesão se tornaria ainda mais certa na medida em que, livres dos inevitáveis ciclos de depressão da economia capitalista, os novos e antigos proletários começassem a desfrutar de prosperidade contínua, graças à remoção desse grande empecilho ao pleno desenvolvimento das forças produtivas. Eis porque, sob essas condições, todos os grupos subalternos da população, isto é, a imensa maioria, poderiam agora ser reconhecidos como cidadãos com plenos direitos políticos. Esse reconhecimento, aliás, deveria ser buscado antes mesmo da revolução proletária pois, como ele e seu amigo Engels sugeriram diversas vezes, dada a convergência “objetiva” de interesses, a extensão do sufrágio a todas as classes seria um passo importante, senão decisivo, para a conquista do socialismo. (*Id.*, p. 504; Engels, pp. 26-30)

Contudo, o autor do *Manifesto Comunista* não oferece argumentos específicos para convencer um rousseauiano de que tal universalização dos direitos políticos satisfaz igualmente a suas demandas de alto engajamento político. Ainda que fosse verdadeiro que, sem os capitalistas e sem a economia capitalista, a comunidade política estaria fadada a um consenso básico, graças à convergência de interesses materiais, isso ainda estaria longe dos requisitos de simplicidade, austeridade e lazer essenciais para uma cidadania ativa. Rousseau não está nem um pouco interessado no desenvolvimento das forças produtivas, no progresso material e tecnológico e coisas do tipo, pois a seu ver esses fenômenos levam as pessoas a entredar-se cada vez mais

profundamente no círculo infernal da vida econômica, seja ela na forma da acumulação de riqueza ou na do consumo. Quanto mais *homo economicus* eles são, menos *homo politicus* podem ser. É indispensável, portanto, que autênticos cidadãos se metam na vida produtiva no menor grau possível. E quando não for viável que todos possam ter esse privilégio, é melhor que "poucos, mas bons", o desfrutem.

O problema crucial é que Marx considera, ao contrário, ser indispensável uma alta participação política dos trabalhadores e ao mesmo tempo o contínuo, e cada vez mais acelerado, desenvolvimento das forças produtivas (Marx, vol. 6, p. 504). E ele não deixa claro como esses dois movimentos simultâneos poderiam ocorrer.

Deixemos de lado o ponto culminante do processo, no qual as forças produtivas estariam tão plenamente expandidas que o emprego de trabalho humano seria dispensável ou mínimo, providenciando assim o tempo disponível não só para pescar de manhã e caçar à tarde, mas também para ir à assembleia à noite. Também deixemos de lado o problema de saber se todos, ou pelo menos grande parte das pessoas, estariam interessadas em usar esse tempo fazendo política. Pois para chegar a esse ponto seria preciso trabalhar e produzir muito, e durante muito tempo. A revolução proletária, tal como a Comuna de 1871, não corresponde, por certo, a uma etapa já elevada desse processo. Isso significa que seus participantes teriam simultaneamente de trabalhar muito e elevar vigorosamente sua produtividade, e continuar fazendo a revolução. A primeira requer mais e mais divisão social do trabalho, e a segunda mais e mais convergência da atenção de todos sobre a vida política. A primeira pressiona no sentido da dispersão e a segunda no sentido da coesão, da comunidade política. Aparentemente, não é possível ter as duas coisas juntas. A revolução proletária, então, engata num terrível dilema: sem o firme engajamento político dos trabalhadores-cidadãos, o Estado "parasitário" volta à cena e assim se retorna a algum sistema de exploração econômica e opressão política; e sem o contínuo crescimento econômico a revolução perde o combustível material que permitiria libertar os homens do "reino da necessidade".

As clássicas revoluções modernas — e aqui estou me referindo particularmente à francesa e à russa — providenciaram duas saídas para aliviar esse dilema. Como uma vasta proporção da população adulta, num primeiro momento pelo menos, dedicava-se quase em tempo integral à revolução, participando de assembleias ou lutando nas ruas e nas frentes de batalha, e ainda espera que esse envolvimento se transforme, no futuro, em alguma melhora sensível de suas condições de vida, o grande problema é saber como isso tudo pode ser materialmente garantido ou financiado. Como a reprodução material da sociedade poderia continuar se os que a garantiam estão agotados, quando a parte plebéia, pobre e trabalhadora, da população livre aflua em peso à praça pública e participava em igualdade de condições com os nobres — transfor-

mando as repúblicas em "democracias" —, esse problema tinha menor impacto, por que, como Marx lembra numa passagem do *Dezotoit Brumário*, a população livre ainda podia contar com o trabalho escravo e — poder-se-ia acrescentar —, quanto aos cuidados domésticos, com a submissão das mulheres. "A mais completa expansão da exploração de escravos na Grécia antiga recaiu precisamente nos períodos de democracia", observa Weber.

Porém, os revolucionários modernos já não puderam mais dispor desse recurso, pelo menos no que diz respeito ao trabalho escravo. Ainda havia, porém, dois outros: a expropriação material dos grupos sociais, em geral abastados, com os quais a revolução se confrontava, e a espoliação de populações estrangeiras. Ambas foram usadas nas democracias antigas, mas a segunda foi a que melhor possibilitou um meio de acomodar os grupos em luta, ao providenciar tanto uma válvula de escape externa, quanto os recursos materiais para manter a plebe participando — e que era, ao mesmo tempo, uma recompensa por essa participação.<sup>3</sup> Quanto à expropriação moderna dos antigos senhores, basta lembrar o confisco de terras da nobreza e, principalmente, da Igreja, durante as revoluções francesa e russa, ao qual esta última acrescentou o confisco da propriedade capitalista. Mas uma vez esgotadas essas fontes, restava a alternativa da espoliação de populações estrangeiras ou, quando isso não era militarmente viável, algo equivalente a populações "estrangeiras", como as vilas afastadas do interior, em geral habitadas por camponeses, não diretamente envolvidas na luta revolucionária.<sup>4</sup>

Essas duas soluções, porém, não eram mais do que paliativos. Elas não substituíam a necessidade de o trabalhador-cidadão envolver-se a fundo na vida econômica, especialmente se o alvo era a máxima expansão das forças produtivas. Além disso, exigiam a contínua reiteração da ameaça do inimigo da revolução, ainda quando não imediata e visível. Quem se manterá vigilante, enquanto os cidadãos trabalham?

3. Sobre o uso que Atenas fazia dos tributos sobre seus "aliados" (as cidades gregas sob o império ateniense), para financiar a participação dos cidadãos das classes mais baixas nos serviços públicos e na frota de triremes (o núcleo da força militar ateniense), ver Raaflaub, p. 575.

4. As práticas de espoliação tendem a ocorrer quando o tempo da mobilização chega ao fim e o recurso torna-se inadiável. A revolução francesa, por exemplo, já havia lançado mão, diversas vezes porém com certa discricção, de "indenizações" junto a territórios conquistados nas guerras iniciadas em 1792. Mas em 1797, segundo Doyle, a situação financeira da república ficou completamente deteriorada e então os "os ativos do Estado" tiveram de ser "temerariamente liquidados — de terras da Igreja na agora anexada Bélgica, até as jóias da coroa de ex-monarcas. A principal fonte de fundos acabou vindo... da renda extraída da guerra — pagamentos de indenização da República Batávia, ou a pilhagem de outros territórios conquistados. A Alemanha cedeu 16 milhões [de libras], e a Itália (ao todo) talvez 200 milhões. O que só re-enfatizava quanto dependente a República havia se tornado de seus generais" (Doyle, p. 333; cf. p. 358). No campo das espoliações, a revolução talvez tenha sido menos espetacular com relação a territórios conquistados do que com seus próprios camponeses (cf. Service, cap. 9).



essa altura, parece irrefreável que a divisão *social* do trabalho acabe induzindo aquela divisão de segunda ordem, entre as atividades produtivas e as políticas, que está no centro da crítica republicana, e do Marx da Comuna, à noção de *Estado*. Em contexto revolucionário, porém, essa resposta ou foi aparecendo *a posteriori*, lentamente, na forma de uma série de improvisações, baseadas na criação de corpos transitórios encarregados de missões de emergência que acabaram se tornando permanentes (como na revolução francesa), ou foi lançada *a priori* — como na revolução russa —, por uma teoria política especial: a teoria do partido. É aqui que a idéia da ditadura do proletariado” pôde encontrar um elo com a idéia de Estado: essa a contribuição genuinamente bolchevique, e leninista, ao pensamento revolucionário.

Tanto a resposta improvisada quanto a teórica partem da noção, altamente mobilizada, de que as revoluções, nas suas horas mais críticas, precisam confiar sua condução a cidadãos de tempera especial, “incorruptíveis”, que não se desviariam de seus objetivos fundamentais e que não se deixariam influenciar pelas flutuações e tentações do momento, a que está tão exposto o cidadão comum, especialmente no que diz respeito às questões econômicas. Isso não significa necessariamente desqualificação permanente da comunidade dos cidadãos, pois conduzir o barco revolucionário até águas mais tranquilas é uma tarefa provisória, e daí o termo romano “ditadura”. Mas o pensamento revolucionário moderno, especialmente o de inspiração marxista, ela parece não nos termos de uma tarefa política cuidadosamente circunscrita, com data marcada para terminar, mas nos de uma filosofia da história em que toda uma primeira e longa “etapa” de transição, sem data para terminar, tem de ser transposta. Por certo, não faltam leitores de Marx que se recusam a associar essa etapa com a noção e ditadura do proletariado (cf. Hunt, pp. 242-246). Contudo, pelo menos a sugestão está lá, Lenin tratou de suprir-lhe os elementos conceituais que ainda faltavam.

Quando Lenin diz que a revolução necessita de políticos profissionais, dedicados em tempo integral à sua preparação e condução, e combina essa idéia com a de que não só a etapa de transição socialista mas a luta contra o capitalismo é de longo prazo, ele está apontando na prática que o partido é o embrião de um novo Estado. Pois ele está simplesmente reiterando que a revolução continua a requerer uma especialização da atividade política. A missão não é para amadores, definitivamente. É difícil acreditar que ele tenha apagado isso da memória para escrever *O Estado e a Revolução*, mas também é muito difícil reconciliar várias passagens do livro com a sua teoria do partido, que aliás só raramente é mencionada no texto, ainda assim de forma indireta. Uma delas, significativamente, aparece quando Lenin quer repudiar a tese do Partido Social-Democrata alemão, de que a religião é uma “questão privada” mesmo para os membros do partido, já que isso termina “degradando o partido do proletariado revolucionário ao nível do mais vulgar filitismo ‘livre-pensante’”; leva à “renúncia da luta *partidária* contra o ópio da religião que estupidifica o povo”

(Lenin, vol. II, pp. 192-193; grifo do autor). Essa passagem, porém, acaba nos lembrando que todo o livro é concebido como um esforço doutrinário, de resgate da “verdadeira” concepção marxista do Estado contra os “oportunistas”, visando estabelecer uma linha ideológica precisa, não para o proletariado em geral, mas para revolucionários profissionais. Porque saber conduzir a revolução proletária implica saber fazer complexas interpretações e mergulhar em sinuosas exegeses dos textos fundadores da revolução proletária — do mesmo modo que de juízes de tribunais superiores nos Estados contemporâneos se espera uma alta familiaridade com as sofisticadas técnicas de interpretação do texto constitucional. E isso requer educação especial, treinamento especial, estudo abstrato e experiência.

Que esses imperativos ultrapassem de longe os limitados recursos intelectuais e a disponibilidade de tempo do trabalhador comum, entredado no cotidiano entorpecedor da atividade produtiva, atesta-o a longa insistência leninista, bem anterior a 1917, de que o partido nasce “de fora” da classe operária. Essa idéia aparece num contexto de discussão em que Lenin se esforça por mostrar que é impossível a consciência socialista e revolucionária surgirem espontaneamente das lutas imediatas, econômicas, dos trabalhadores. Digamos que a classe operária não chega ao socialismo por generalização empírica das lutas cotidianas, mas por transcendência teórica que só intelectuais acostumados ao raciocínio abstrato podem alcançar primeiro, para depois, como filósofos, retornando à caverna após contemplarem o céu das idéias, ensiná-la aos demais.

Essa transcendência teórica equivale politicamente a posicionar a classe operária não na luta imediata contra os patrões de carne e osso, mas contra uma entidade abstrata — que todavia se manifesta muito concretamente num aparato administrativo e repressivo —, o Estado capitalista: “a consciência política de classe pode ser trazida aos trabalhadores *apenas a partir de fora*, isto é, apenas de fora da luta econômica, de fora da esfera de relações entre trabalhadores e empregados. A esfera na qual, apenas, esse conhecimento pode ser obtido é a esfera das relações de *todas* as várias classes e estratos com o Estado e o governo — a esfera das inter-relações entre *todas* as várias classes” (Lenin, vol. I, p. 204). E para enfrentar com sucesso essa entidade, um “Estado dentro do Estado” tem de ser construído. O embrião do novo Estado é o partido.

Evidentemente, chegamos a um ponto em que a *forma* institucional da experiência revolucionária já não pode mais receber uma descrição rousseauniana.

#### IV

Para que o arranjo “Revolução” transite para o arranjo “Estado”, é necessário ultrapassar o estágio do “poder dual” (o termo é emprestado da revolução russa: cf. Anweiler, pp. 118-119), típico das situações revolucionárias. O “poder dual” equivale

a uma coexistência entre a *civitas* revolucionária, que luta para continuar a existir, e o embrião de Estado, que busca sua autonomização. Mas a completa consolidação do último passa pela renúncia, voluntária ou forçada, da autoridade da *civitas* sobre seus súditos, em favor da entidade estatal. Na descrição hobbesiana, que vou usar aqui para melhor conceituar o problema, isso equivale a fazer do Estado um “representante” do cidadão, no qual este último transfere para o primeiro, total e irreversivelmente, a faculdade de *decidir* tudo o que for necessário para a sua segurança. Essa transferência da capacidade de decisão pode ser entendida como uma “alienação” da vontade do cidadão pois, a partir dela, a vontade do “ator” (o representante) deve ser tomada como um substituto perfeito da vontade direta do “autor” (cf. Hobbes 1996, cap. XVI).

Para que o elo entre essa descrição e a formação de uma entidade estatal durante o processo revolucionário fique bem estabelecido, apenas precisamos fazer o seguinte reparo. No plano puramente hipotético, Hobbes está descrevendo a passagem de um “estado de natureza” para um “estado civil”, de instauração da entidade estatal. O estado de natureza não corresponde a nenhuma coletividade, e muito menos a uma *civitas*, mas apenas a uma “multidão” sem ordem, enquanto o processo revolucionário que vimos descrevendo até aqui corresponde à passagem da *civitas* para o Estado. Contudo, nós sabemos que no plano histórico real, Hobbes estava associando o estado de natureza com acontecimentos como a revolução puritana da década de 1640, na Inglaterra, que acabou pondo fim ao Estado monárquico, mas que também conduziu o país a uma sangrenta guerra civil. Ele também via os constantes “tumultos e sedições” das repúblicas “populares” da Antiguidade como aproximações de seu estado de natureza.<sup>5</sup> Do mesmo modo, vou tomar a *civitas* revolucionária, ao evoluir de sua unanimidade inicial para crescentes conflitos internos, causados pela combinação de engajamento político e heterogeneidade intensos, como uma aproximação do estado de natureza.

Por outro lado, em suas elaborações mais históricas – o *Behemoth*, por exemplo –, Hobbes procura mostrar como, na Inglaterra, a revolução dos anos 1640 obedeceu a um ciclo político que, no fundo, começou no Estado e terminou no Estado. Assim, a contestação dos súditos à autoridade do monarca levou à reunião dos rebeldes em torno do Longo Parlamento, que levou ao colapso do Estado monárquico e à guerra civil; que então levou ao surgimento de confrontos entre os próprios rebeldes e, por fim, à dissolução do Longo Parlamento e à ditadura de Cromwell. De minha parte, vou considerar o processo revolucionário sofrendo mais ou menos a

mesma evolução: colapso do Estado com a ascensão de uma nova *civitas*, luta encarnizada com os inimigos da revolução, crescentes conflitos internos, gradual surgimento de um Estado e, por fim, dissolução da *civitas* revolucionária e consolidação do novo Estado.

Por que a *civitas* revolucionária é vista aqui como uma agência necessariamente instável? A assunção fundamental é que, no início do processo revolucionário, a participação na comunidade política é acompanhada pela exigência de alto engajamento político, tal como prescritas por Rousseau – isto é, um alto grau de *civismo*. Mas também é acompanhada pela exigência de ampla expansão de seus membros, vale dizer, alto grau de *plebeísmo*. O primeiro requer elevadíssimo nível de consenso da *civitas* e de forte convergência para com um mesmo objeto de interesses e atividades, enquanto o segundo leva à profunda diferenciação interna da comunidade e enorme divergência de objetos de interesses e atividades. E não se pode esperar equilíbrio duradouro dessas duas tendências contrárias enquanto suas intensidades permanecerem tão elevadas, como na situação revolucionária. Conseqüentemente, tal como o estado de natureza hobbesiano acaba pressionando os indivíduos a aceitarem o Leviatã, a mistura explosiva de alto *civismo* e alto *plebeísmo* induz a revolução a romper gradualmente com o arranjo *civitas/governo* e a aceitar a entidade estatal como representante, absoluta e irrevogável, do conjunto dos cidadãos.

A ascensão de uma entidade estatal, porém, não implica necessariamente que cada cidadão renuncie a qualquer engajamento político ou a qualquer direito de participação nas decisões políticas. Antes, ela significa, para usar uma imagem hidrodinâmica, esforço dos próprios cidadãos para encontrar um patamar menos intenso de interação entre *civismo* e *plebeísmo*. Essa busca pode até resultar num arranjo que preserve os direitos políticos para praticamente todas as pessoas adultas, e aceite não só níveis diferenciados de interesse dos cidadãos pela atividade política, como a sua especialização. Tal arranjo tomarei como definição parcial do *Estado democrático*.

Contudo, é um tanto difícil que essa forma de Estado emergia imediatamente do processo revolucionário, embora isso possa ocorrer mais tarde. Como vimos, o nascimento de uma *civitas* revolucionária abre um período de conflitos muito intensos, não só de interesses materiais, mas de valores morais, religiosos e filosóficos. Tais conflitos, mediados por canais institucionais em constante fluxo, alteram radical e continuamente a vida regular das pessoas, o que gera enorme insegurança. O resultado é que, ao final do processo, a maioria dos cidadãos não só esgota quase por completo seu *interesse* por participar ativa e diretamente, como está disposta a abrir mão de todos os seus *direitos* de participar, em troca de estabilidade. Hobbesianamente falando, o medo que inspira o aparato político, que nasce dessa desistência, e que vai certamente monopolizar os meios de violência, e cujo uso pode ser inteiramente arbitrário, acaba sendo muito menor do que o medo que os cidadãos inspiram uns aos outros.

5. A referência à guerra civil inglesa é explícita, entre outros, no “Prefácio ao leitor” do *De cive* (Hobbes 1972) e no “Prefácio-dedicatória” e na “Conclusão” do *Leviathan*. Quanto aos tumultos e sedições das “repúblicas populares” e seu elo com o estado de natureza ver, por exemplo, o cap. XXIX do *Leviathan*.



A dissolução da *civitas* revolucionária e a emergência de um novo Estado não significa que este último tenha de rejeitar as aspirações morais e políticas daquela. Isso pode acontecer apenas se ela for suprimida pelos inimigos declarados da revolução. Do contrário, é decisivo para a *legitimidade* do novo Estado que ele se aproprie daquelas aspirações. Pois a legitimidade do Estado consiste precisamente em ser capaz de se colocar no lugar da *civitas* e falar em nome dela, isto é, representá-la não só material mas idealisticamente.

Tal como a consolidação de um aparato estatal passa pela especialização e profissionalização da atividade política, a apropriação das aspirações morais e políticas da revolução requerem formalização e depuração delas. Enquanto a *civitas* persiste, as aspirações revolucionárias circulam entre os cidadãos em diferentes formulações filosóficas, muitas delas contraditórias entre si. Mesmo quando a *civitas* toma decisões que implicam privilegiar momentaneamente uma formulação em detrimento de outras, isso ainda não significa o que estou chamando uma “apropriação”, pois a vontade coletiva continua fluente e descomprometida de uma formulação definitiva. É certo que os *intelectuais* revolucionários, que constituirão o núcleo do futuro aparato estatal, estão nessa fase numa feroz batalha ideológica entre si — provavelmente organizados em diferentes “facções”, “clubes” ou “partidos” — para definir qual o modo mais “correto” de formular e interpretar as aspirações da *civitas*. A ascensão da entidade estatal é concomitante à transformação dos fluidos de ideais revolucionários numa versão oficial, numa doutrina que passa a orientar e sacramentar as deliberações dos que detêm o direito de tomar ou participar das decisões daquela entidade.

A doutrina oficial pode explicitamente reivindicar uma visão filosófica abrangente, e assim inserir a luta revolucionária numa missão histórica universal; quanto pode ser uma profissão de fé num conjunto mais ou menos rigoroso e coerente, mas parvoial, de princípios morais e jurídicos, que aponta e justifica a particularidade daquele Estado em relação à “comunidade dos Estados”. Em ambos os casos, assim como a formulação da doutrina oficial é tarefa de intelectuais, também o será a de perpetuá-la e continuamente reinterpretá-la à luz das contingências do futuro. Esse trabalho de conservação da autoridade da doutrina oficial, que aos poucos vai gerando complexos procedimentos de exegese e interpretação, acaba se transformando numa atividade especializada no interior das instituições estatais<sup>6</sup> — na forma, por exemplo, de um corpo de juízes encarregados de salvaguardar as “conquistas da revolução”, as quais aparecem agora como leis supremas do Estado. Em seu conjunto, essas leis supremas fornecem à entidade estatal uma *ordem jurídica*, em função da qual as decisões e regras emanadas das instituições estatais deixam de aparecer como

6. A especialização, na forma do Estado, de uma região “política”, não exclui uma ulterior subspecialização das próprias atividades políticas.

manifestações de uma vontade caprichosa<sup>7</sup>, mas como emanções de um plano consistente e impessoal. E assim um emergente “Supremo Tribunal da Revolução” tende a reivindicar para si a autoridade para vetar decisões de outras instâncias estatais, se essas forem vistas como decisões que colocam em risco algum importante princípio revolucionário.

## V

Em que sentido podemos falar de *Estado democrático*, então? Quero destacar dois elementos que, apesar de não estabelecerem uma definição completa, fazem parte de seus atributos essenciais:

1. O Estado democrático, como qualquer outro, supõe a clara separação no interior da cidadania entre os que se dedicam exclusiva ou principalmente às atividades políticas — isto é, àquelas atividades cujo propósito último é estabelecer regras e tomar decisões que são compulsórias para o conjunto da população sob a autoridade de daquele Estado — e os que se dedicam a qualquer outra atividade. Os primeiros são os *funcionários públicos* e os *ativistas profissionais*, e os segundos são os *súditos*.
2. No Estado democrático, as regras e decisões estabelecidas pelos funcionários públicos são influenciadas, por meios legalmente reconhecidos (de modo explícito ou pelo silêncio da lei), por aproximadamente toda a população adulta dos súditos. Esses meios são os *direitos políticos* e os detentores da plenitude desses direitos — ou seja, os que os possuem em reconhecida *igualdade* com os demais — chamam-se *cidadãos*.

A primeira característica distingue o Estado democrático do arranjo simples *civitas/governo*, a República. A segunda característica não só distingue o Estado democrático da República, mas também de outras formas de Estado. Pois no Estado democrático os direitos políticos são reconhecidos para a parte mais extensa possível da população dos súditos, com base num princípio normativo que é a melhor aproximação do ideal plebeíta compatível com a presença da entidade estatal. Esse ideal pode ser formulado da seguinte maneira: todos aqueles que estão sob a autoridade de uma agência que lhes dita decisões compulsórias têm o direito de participar dessas decisões. Num Estado democrático, essa participação se dá pelos direitos políticos, isto é, dos meios de influência legalmente reconhecidos, os quais são entendidos igualmente aos súditos independente, a não ser num grau mínimo (como limite mínimo de idade e exigência de nacionalidade), da qualidade moral ou da disposição cívica com que venham a exercê-los.

7. Assim como o predomínio da vontade direta do “Povo” é um empecilho à plena consolidação do Estado, também o é o predomínio da vontade pura de um indivíduo.

Essa desvinculação do direito de cidadania da excelência moral do seu exercício é o aspecto central da distinção entre o Estado democrático e a República. Pois, embora o Estado democrático preserve algumas exigências mínimas de qualificação — e é por isso que crianças, estrangeiros e mentalmente incapacitados são excluídos da participação —, tais exigências estão bem abaixo do engajamento cívico esperado e necessário para a sustentação da república. Por outro lado, a virtual universalização da cidadania também o separa de Estados onde a cidadania é o privilégio de uma pequena parcela da população, ou restrita apenas aos funcionários que tomam as decisões.

Vou chamar a ação coletiva que agrega todos os cidadãos do Estado democrático de *comunidade política secundária* ou *atual* (o *demos*), para diferenciá-la da *civitas*, que é a comunidade política *primária* ou *originária*, ou seja, aquela que deve deixar de existir para que o Estado, inclusive o Estado democrático, possa emergir. A *civitas*, como vimos, envolve uma idealização da cidadania que não é compatível com a especialização e profissionalização da política, enquanto a comunidade *atual*, ao reconhecer a autoridade de funcionários, o é. Em termos de regras e práticas institucionais, isso é perfeitamente compatível com os seis critérios do que Dahl chama de *poliarquia* (Dahl 1998, cap. VIII). Meu único problema com Dahl diz respeito a um dos critérios de sua democracia “ideal”, que é o controle final da agenda pelo *demos*, que evidentemente não casa com minha visão de Estado. Eu pensei nisso imaginando a seguinte objeção que Dahl poderia fazer a essa visão:

Se o Estado democrático, que é idêntico ao conjunto das instituições da poliarquia de Dahl, requer eleições limpas e periódicas, com todos os direitos políticos garantidos ao mais extenso corpo de cidadãos, isso não significa que a soberania é periodicamente devolvida à *civitas*? Isso não significa que ela como que renasce toda vez que há eleições, plebiscitos, referendos?

Nesse caso, a descrição contratualista mais adequada do Estado democrático não seria a hobbesiana, mas a lockeana:

Embora em uma República [Commonwealth] Constituída... não pode haver senão um *Poder Supremo*, que é o *Legislativo*, sob o qual todo o resto está e deve estar subordinado, o Legislativo sendo apenas um Poder Fiduciário para agir segundo certos fins, ainda permanece no *Povo* um *Poder Supremo* para remover ou *alterar* o *Legislativo*, quando este achar que o *Legislativo* age contrário à confiança [trust] depositada nele. Pois todo *Poder* *dado em confiança* para a realização de um *fim*, sendo limitado por aquele fim, sempre que aquele *fim* é manifestamente negligenciado, ou receber oposição, a *confiança* deve necessariamente ser *retirada*, e o *Poder* devolvido às mãos dos que a deram, que podem outra vez colocá-lo onde acharem melhor para sua segurança e tranquilidade. E assim a *Comunidade* perpetuamente *retém* um *Supremo Poder* (Locke, *Second Treatise*, pará. 149, pp. 384-385)

A noção de “confiança” (*trust*) está indicando que, para Locke, o estabelecimento de órgãos de governo, ainda que representativos, não implica uma renúncia da

comunidade política *originária*, que é trazida à existência, como um poder *supremo*, toda vez que ela considerar conveniente mudar a composição daqueles órgãos, isto é, retirar a confiança em uns e transferi-la para outros. Do mesmo modo, a eleição do governo nos Estados democráticos não envolveria a dissolução da comunidade política. Esta continuaria, no fundo, a reter a soberania.

A idéia é sugerida por Dahl quando procura explicar por que o ideal democrático requer que o “controle final da agenda” pertença ao povo:

Por delegação entende uma cessão de autoridade revogável, sujeita a recuperação pelo delegador... Por mais difícil que seja traçar a linha na prática, a distinção teórica entre delegação e alienação é contido crucial. Num sistema empregando um processo completamente democrático, as decisões sobre delegação devem ser feitas de acordo com procedimentos democráticos. Mas a alienação do controle da agenda final (ou sua apropriação por líderes externos ao processo democrático) claramente violaria o critério do controle final (1989, p. 114).

Dahl insiste que o que deve ocorrer na democracia é “delegação”, não “alienação”, e, portanto, sua visão se aproxima neste ponto da descrição lockeana. Mesmo se o *demos* decidisse delegar certas decisões de interesse comum para “juizes e administradores”, o critério continuaria em funcionamento, desde que o *demos* possa “efetivamente recuperar para si qualquer assunto a ser decidido”. Mas o autor admite que nas democracias de larga escala (poliarquias) esse ideal, na prática, não é completamente respeitado ou o é apenas por uma frágil aproximação (pp. 112-113; cf. Dahl 1982, pp. 47-53).

Contudo, o problema de saber se numa poliarquia está ocorrendo delegação ou alienação não é um problema só empírico. Se a poliarquia é um tipo de Estado, então trata-se de uma questão conceitual. Como venho insistindo, para a inteligibilidade da noção de *Estado* é crucial não só a distinção entre essa entidade e a *civitas*, mas a idéia da transferência irrevogável da autoridade da última para a primeira. Se a *civitas* continua a deter a última palavra nas decisões, independente de como as instituições estatais definem isso, então ela é soberana. Dizer, neste caso, que o Estado continua soberano é dizer que a *civitas* e o Estado são entidades idênticas, que é o que estou procurando rejeitar aqui. Quando, seguindo a descrição de tipo lockeano, se afirma que a *civitas* jamais deixa de existir, mas apenas delega atribuições a uma entidade meramente administrativa, o que temos propriamente é uma *civitas cum* governo, e não a articulação de um “Estado”. Isso significa que é a própria *civitas* que define quando e como recuperar a concessão feita ao governo. Mais do que isso: a recuperação é um ato de pura vontade, que não precisa sequer submeter-se a uma regra previamente estipulada, pois esta pode ser alterada quando e como achar conveniente, desde que esteja reunida para tal.

Mesmo num Estado democrático, contudo, o *demos* não possui toda essa autonomia. Ainda que tenha poderes de eleger os agentes de governo, legislativos ou exe-

cutivos, e até de alterar leis por plebiscitos e referendos, é certo que essas atribuições são rigorosamente delimitadas por uma *ordem jurídica* previamente estabelecida, o núcleo da qual — envolvendo o que poderíamos chamar de “questões constitucionais essenciais” — não pode ser alterado nem mesmo pelo *demós*, sem que os pilares daquele Estado desmoronem juntos. Essa ordem estipula, por exemplo, em que condições específicas o *demós* pode “reunir-se”, que tipo de regra majoritária (se maioria simples, absoluta etc.) vale como uma “decisão” do *demós* e — mais importante ainda — a quais instâncias um cidadão pode recorrer quando há uma disputa para saber se o procedimento que o *demós* utilizou para chegar a uma decisão foi corretamente observado, problema que geralmente escapa à alçada do próprio *demós*, e requer uma agência especializada, capaz de lidar com conhecimento mais ou menos esotérico sobre as leis fundamentais do Estado. Enfim, a existência de uma ordem jurídica prévia, que está acima da vontade do *demós*, é o que dá ao Estado democrático o seu caráter de *Estado*.<sup>8</sup>

Como essa ordem jurídica não pode ter surgido do nada, estou assumindo que tenha sido o legado de um indivíduo ou uma agência coletiva. Quando se trata de uma agência coletiva, que é a hipótese que estou tomando neste artigo, e o seu legado é uma ordem *democrática*, então precisamos fazer uma distinção entre essa agência, que é a comunidade política *primária* ou *originária* (ou, simplesmente, *civitas*), e o *demós* com poderes legalmente reconhecidos de influenciar as decisões de governo, que é a comunidade política *secundária* ou *atual*. A existência de um *demós* que pode trocar o governo com eleições, mas que se submete a uma ordem jurídica que reconhece estar acima de sua própria “vontade”, torna plenamente visível a diferença entre o *governo* do Estado e o Estado propriamente. Um governo pode perder a *confiança* dos cidadãos que o elegeram, sem que necessariamente o Estado perca sua *legitimidade*. Num Estado democrático, a mudança de governos pode ocorrer com bastante frequência, sem que esse fato caracterize o que vimos tratando neste ensaio como situação revolucionária. Contudo, quando a comunidade política passa a reclamar para si o poder, digamos assim, de “zerar” a ordem jurídica, de modificá-la como um todo, então, por esse gesto mesmo, ela está desafiando a autoridade, não do governo, mas do Estado. E, ao fazê-lo, deixa de ser um *demós* com especificas atribuições constitucionais, e que depende do suporte e sanção de instituições estatais para existir, e assume a condição de uma nova *civitas*.

8. Minha posição, aqui, é próxima da visão constitucionalista de B. Ackerman (*We the People: Foundations*), com sua separação entre a “política constitucional”, que é atribuído ao *People*, e a “política ordinária”, que é atribuído ao *demós* e seus representantes.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACKERMAN, B. *We the People: Foundations*. Cambridge, Mass., Belknap Press, 1991.
- ANWEILER, O. “The Political Ideology of the Leaders of the Petrograd Soviet in the Spring of 1917”. In: PIPES, R. (ed.), *Revolutionary Russia*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968.
- ARAÚJO, Cícero. “República e Democracia”. *Lua Nova*, 51: 5-30, 2000.
- DABLE, R. *Dilemmas of Pluralist Democracy*. New Haven, Yale University Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Democracy and Its Critics*. New Haven, Yale University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. *On Democracy*. New Haven, Yale University Press, 1998.
- DOYLE, W. *The Oxford History of the French Revolution*. Oxford, Clarendon Press, 1989.
- ENGELS, F. “Introduction” a *The Class Struggles in France (1848-50)*. London, Martin Lawrence, (s.d.).
- GOUGH, J. W. *The Social Contract: A Critical Study of its Development*. Oxford, Clarendon Press, 1957.
- HAMILTON, A., MADISON, J. & JAY, J. *The Federalist*. Middletown (Connec.), Wesleyan University Press, 1961.
- HOBBS, T. *Leviathan*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Man and Citizen*. New York, Anchor Books, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Behemoth or the Long Parliament*. Chicago, Chicago University Press, 1990.
- HUNT, R. *The Political Ideas of Marx and Engels*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, vol. II, 1984.
- LENIN, V. I. *Selected Works*. Moscow, Foreign Lang Pub House, vols. I e II, 1947.
- LOCKE, J. *Two Treatises of Government*. Cambridge, Cambridge University Press, 1960.
- MARX, K. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. New York, International Pubs, 1963.
- \_\_\_\_\_. *The Civil War in France: The Paris Commune*. New York, International Pubs, 1968.
- MARX, K. & ENGELS, F. *Collected Works*. New York, International Publishers, vols. 6 e 22, 1986.
- PIPES, R. (ed.) *Revolutionary Russia*. Cambridge Mass., Harvard University Press, 1968.
- RAAFLAUB, K. “City-State, Territory and Empire in Classical Antiquity”. In: MOLHO, A., RAAFLAUB, K. & EMLEN, J. (eds.). *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- ROUSSEAU, J.-J. *On the Social Contract*. New York, St. Martin’s Press, 1979.
- SERVICE, R. *A History of Twentieth-Century Russia*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997.
- SKINNER, Q. “The State”, In: FARR, J., BALL T. & HANSON, R. L. (eds.). *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- WEBER, M. *Economy and Society*. Los Angeles, University of California Press, 1978.