UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RODISON ROBERTO SANTOS

O conceito de república em Condorcet

(VERSÃO CORRIGIDA)

São Paulo
2013

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RODISON ROBERTO SANTOS

O conceito de república em Condorcet

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Profª. Dra. Maria das Graças de Souza

São Paulo

2013

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Esta pesquisa contou com o apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S237c Santos, Rodison Roberto
 O conceito de república em Condorcet / Rodison
 Roberto Santos ; orientadora Maria das Graças de
 Souza. - São Paulo, 2013.
 244 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. Filosofia Política. I. Souza, Maria das Graças
de, orient. II. Título.

“Para encontrar o paraíso, é preciso de certo modo perdê-lo – no sentido de que abrir mão da ilusão do Paraíso constitui também a melhor maneira de encontrar o único paraíso possível: aquele conglomerado de possibilidades e paradoxos que compõem o Eu interior de cada um de nós.” (João Silvério Trevisan)

*Dedico esta tese a meus pais, Valmir e
Elisabete, que me deram o sentido da vida.
E a minha avó Isabel (in memoriam), pela
consciência da ancestralidade.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço:

A Marcio, pelo companheirismo, a compreensão e o incentivo constante.

A Maria das Graças, orientadora, amiga e incentivadora, porque sua dedicação foi essencial para a construção desta pesquisa e desta tese.

A meus irmãos, Relson, Rodionei e Maria José, por terem me proporcionado o sentimento de fraternidade.

A minha tia e primeira professora, Elisa, por ter me transmitido o amor pelo conhecimento.

A meus primos, Bionor e Ana Adélia, pelos suportes nos momentos difíceis e o encorajamento em todos os momentos.

A meus sobrinhos, Tamara, Tainara, Rudmila, Júnior, Juan, Amanda e a pequena Ana Carolina, pela alegria que eles me transmitem.

Aos primos, Carlos Augusto, Noêmia, Zezinho, Nildo e Lili.

Aos tios, Isaura, Antônio, Marilene, João, Creuza e Nilce.

A meu avô, Zinho, pela presença das raízes da terra na minha vida.

A minha avó, Teté (*in memoriam*) pelas boas recordações das férias da infância na sua casa.

A Marcelo e Josimar, amigos que foram importantes para eu seguir em frente.

A Simone Mariana, amiga que a vida me deu como irmã.

A Monique e Marcos, que se tornaram parte de minha família.

A Patrícia e Jacira, por terem me ajudado com muita precisão a construir esta tese.

A Robson, pela amizade e as ricas conversas sobre o tema desta tese, que contribuiu muito para o trabalho final.

A Thiago, pela sua colaboração especial, principalmente no que diz respeito à língua francesa.

A Sandra e Gustavo, casal com quem compartilho os aprendizados sobre a vida, a filosofia e a política.

A Luciano e Alexandre, de quem aprendi o valor da amizade e do sorriso.

A Luis Alberto, por sua amizade, abrigo e ajuda durante a pós-graduação.

A Moisés, colega dos desafios filosóficos interestaduais.

A Maria Helena, Geni, Mariê e Luciana, funcionárias do Departamento de Filosofia da FFLCH/USP, pelas colaborações valiosas.

A todos os colegas do grupo de estudos de Ética e Filosofia Política – Mariana e Christian, Isadora, André, Fred, Alessandra, Christiane, Rodrigo, Taynam e Fabrício.

A todos os colegas do grupo de estudos Rousseau – Thomaz, Márcia, Osmar, Ciro, Evaldo e Eduardo.

Ao pessoal da Geografia e do grupo de estudos sobre alienação – Amélia, Clébio, Jean, Ricardo, Creuza e Cátia Antonia.

A meus colegas dos primeiros estudos: Diomedes, Lúcia, Maria Luíza, Raulênia, Delcy, Robson, Carlúcio, Carlito, Lêda, Rísia, Célia, Clementina, Zeneide, Eliene e tantos outros que podem se perder da memória, mas guardam-se em um pedacinho da vida.

E a Rivo (*in memoriam*), por ter me ensinado de certa forma a escrever com mais beleza.

Resumo

SANTOS, Rodison Roberto. **O conceito de república em Condorcet**. 2013. 244 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2013.

Trata-se, nesta tese, de analisar o conceito de república de Condorcet. Para mostrar como este conceito é construído, procuramos identificar, em primeiro lugar, a questão da origem das primeiras repúblicas no *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano* para entendermos como o filósofo examinou o conceito de república na perspectiva do progresso e da perfectibilidade dos homens. Para construir o conceito, o filósofo analisou as questões relativas à liberdade e à igualdade, no que diz respeito aos direitos naturais, civis e políticos dos homens. Discutiremos sobre o equilíbrio entre a liberdade e a igualdade e sua importância para a construção da república em Condorcet. Abordaremos a importância das Declarações dos direitos do homem e do cidadão na constituição da república, visto que muitos revolucionários, dentre eles o próprio Condorcet, afirmavam que uma constituição de uma nação só seria racional, legítima e aceitável se seguisse os princípios da Declaração dos direitos do homem e do cidadão, anteriormente aprovada. E, por fim analisamos o papel dos legisladores na república moderna, visto que essas repúblicas seriam eminentemente representativas. O conceito de república em Condorcet é assim traçado nas tramas da sua ação política.

Palavras-chave: república; liberdade; igualdade; direitos humanos; Revolução Francesa.

Abstract

SANTOS, Rodison Roberto. **The concept of republic in Condorcet**. 2013. 244 f. Thesis (Doctoral). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2013.

In this thesis, we aim to analyze the concept of republic in Condorcet. In order to show how theorists built this concept, we sought to identify, first, the question of the origin of the first republics at *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Spirit* to understand how the philosopher examined the concept of republic in view of progress and human perfectibility. In order to build the concept, the philosopher examined the issues relating to liberty and equality, concerning to the natural, civil and political rights of men. We will discuss the balance between liberty and equality, and its importance for the construction of the republic in Condorcet. We will also discuss the importance of the Declarations of the rights of man and citizen for the constitution of the republic, as many revolutionaries, including Condorcet himself, argued that a constitution of a nation would only be rational, legitimate and acceptable if it follows the principles of the Declaration of the rights of man and citizen, previously approved. Finally, we analyze the role of legislators at modern republic, since these republics would be eminently representatives. The concept of republic in Condorcet is thus traced in the plots of their political action.

Keywords: republic; liberty; equality; human rights; French Revolution.

Sumário

Introdução	11
Capítulo 1. Uma busca no Esboço pelos fundamentos da República	20
Capítulo 2. A liberdade, a igualdade – os direitos individuais e os direitos coletivos – em relação à república	88
2.1. Sobre a escravidão	92
2.2. Sobre a servidão.....	106
2.3. Sobre a opressão aos judeus e protestantes.....	117
2.4. Sobre a opressão às mulheres	129
2.5. Sobre o direito à vida.....	148
Capítulo 3. A constituição e a República	154
Considerações Finais	212
Anexo I. Declaração de direitos do bom povo da Virgínia.....	217
Anexo II. Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789.....	221
Anexo III. Declaração dos direitos do homem e do cidadão, adotada pela Convenção Nacional, de 23 de julho de 1793	224
Referências Bibliográficas	228

Introdução

Na biografia de Condorcet, publicada por François Arago, o biógrafo escreveu esta frase: “*Condorcet é um vulcão coberto de neve*”.¹ Esta afirmação foi atribuída a d’Alembert por Arago. Também Franck Alengry, no livro *Condorcet – guia da Revolução Francesa*, atribuiu esta metáfora aos amigos de Condorcet e à *Mademoiselle* Lespinasse, amiga de Condorcet e d’Alembert. Se na verdade esta expressão for de autoria de d’Alembert, talvez ela só tenha sido proferida porque este só convivera com Condorcet até os tempos do Iluminismo, visto que d’Alembert morrera antes da Revolução Francesa e não presenciou a atuação de Condorcet na política, e assim, seu contato com ele limitou-se ao período no qual era um pesquisador atuante na Academia de Ciências de Paris. Enquanto antes o vulcão que era Condorcet estava coberto de neve, conforme as supostas palavras do amigo filósofo, esta neve derreteria no calor dos acontecimentos da Revolução e o vulcão irrompeu.

O que Arago quis mostrar com esta afirmação foi que os amigos de Condorcet o consideravam muito atuante em diversas áreas, como matemática, geometria, economia, as ciências em geral e como secretário da Academia de Ciências; no entanto, para eles, o filósofo demonstrava uma frieza de sentimentos. Não foi o que se revelou verdadeiro durante os acontecimentos da Revolução Francesa. Contudo, isto não significa que o filósofo tivesse se deixado levar pelas emoções entusiásticas próprias dos momentos revolucionários; pelo contrário, ele procurou manter sempre o equilíbrio e participar de maneira muito parcimoniosa das atividades políticas das quais lhe coube participar. Apesar disso, não se vê na sua história, nem pelos seus textos, nem pelas biografias ou sequer pelas análises dos pesquisadores, uma frieza e um distanciamento das questões e dos eventos no período revolucionário.

Não se pode dizer que d’Alembert ou os amigos de Condorcet, que supostamente exprimiram ou repetiram esta frase, estivessem se referindo, como Arago afirma, a uma possível contradição entre suas ações múltiplas nas atividades que desempenhava e uma frieza de sentimentos. Eles poderiam estar se referindo, de uma maneira bem mais

¹ ARAGO, M. *Biographie de Jean-Antoine-Nicolas CARITAT DE CONDORCET, secrétaire perpétuel de l’ancienne académie des sciences*, pp. 14-185. *Oeuvres Complètes de Condorcet I*. Paris : Firmin Didot, Frères, Librairies, 1847. p. 176.

elogiosa, à sua polidez, seu equilíbrio ou sua parcimônia em tratar de questões tão diversas e complexas, com o mesmo cuidado e a mesma serenidade.

Outros consideram Condorcet como um inconsistente, devido às mudanças que se lhe atribuem quanto à sua forma de pensar sobre vários assuntos ao longo de sua história. Archambault Montfort afirmou que muitos o denominaram o “bom Condorcet”, outros, no entanto, disseram que ele era intrigante; Marat, por exemplo, pintou o filósofo como “Tartufo consumado” e, por outro lado, a maior parte das pessoas o consideravam como “o tipo de apóstolo humanitário da consciência da Revolução”.² No *Le Babillard* de Paris em 28 de Julho de 1791, a opinião sobre Condorcet foi que seu pensamento era tão variável quanto os ventos das mudanças dos tempos na França daquele período:

*Outrora, matemático; Marquês, acadêmico; sob D'Alembert, panegirista; sob Panckouke, enciclopedista; depois, sob Turgot, economista; depois, sob Brienne, realista; depois, sob Brissot, republicano; depois guardião do tesouro público; depois cidadão-soldado...; depois NADA.*³

Não é nenhum demérito que uma pessoa, ao longo de sua vida, tenha variado as suas atividades, contribuído em várias áreas e assumido diversas funções. No entanto, esta sátira zomba das variações das atividades de Condorcet; para mostrarmos isso, basta ler que, depois da última função, na qual já se diminui a importância dele, o autor o trata como alguém que não mais deteria relevância alguma.

De todas as atividades e funções que Condorcet exerceu e que foram enumeradas na sátira, nenhuma delas é considerada prejudicial em sua relação com a nação. Ao contrário, todas foram de grande importância para ela. Contudo, duas posições apontadas são contraditórias: em um período ele fora *realista* e, no período seguinte, *republicano*.

Ao seguir a trajetória de Condorcet somente de forma cronológica e observar suas opiniões, atividades e atitudes, considerando-as de maneira superficial, poderíamos afirmar que, durante sua vida, principalmente no que tange à política, houve uma relevante variação de suas posições. Isto se mostra mais significativo quanto às suas opiniões e atitudes em relação à monarquia. Nesse sentido, o filósofo teve três momentos

² MONTFORT, H. Archambault. *Les idées de Condorcet sur le suffrage*. Paris : Société française d'imprimerie et de librairie, 1915. pp. 16-17.

³ Nota satírica de Le Babillard sobre Condorcet (28 de Julho de 1791), apud BAKER, Keith Michael. *Condorcet: from natural philosophy to social mathematics*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1975. p. 383.

distintos importantes: no primeiro, serviu sob a monarquia absoluta de Luís XVI, como ministro da Moeda no Ministério das Finanças, sob a chefia do governo de seu amigo Jacques Turgot; em seguida, no início da Revolução, posicionava-se a favor da monarquia constitucionalista, com o poder e o governo nas mãos da Assembleia Nacional; por fim, ele se tornou *republicano estrito*,⁴ após a traição do rei Luís XVI, a sua prisão e sua condenação à morte.

Alguns podiam considerar Condorcet como inconsistente, incoerente, sem firmeza em suas posições políticas e até mesmo de um caráter oportunista. É importante ressaltar que o filósofo sempre esteve próximo do poder central, desde o início da sua atuação política; o pensador também foi ministro, deputado e presidente da Assembleia Nacional. Isto pode dar a impressão de que as mudanças no seu pensamento e nas suas atitudes obedeceram às variações na política e ocorriam conforme o que se manifestava no momento.

Contudo, julgar o filósofo somente pela sua atuação política e pela variação de posições e de atividades na sua prática, ao longo da vida, significa fazer uma simplificação e implica em equívocos, os quais obviamente provocam o desvio de uma análise. Esta análise, contudo, sendo mais atenta, pode elucidar os motivos e as circunstâncias que fizeram com que o filósofo tomasse atitudes consideradas paradoxais.

A acusação do *Le Babillard* de Paris, de julho de 1791, segundo a qual Condorcet variou suas posições e atitudes, só serviria para elucidar certa cronologia de sua atuação política. Entretanto, se lemos os seus textos, desde os primeiros até seus últimos escritos, podemos verificar sua coerência teórica. Neles está expressa uma concepção política que é sempre retomada, discutida e aprofundada. Poderíamos afirmar, então, que existe uma dissociação entre a teoria e a prática em Condorcet?

A resposta a esta questão é *negativa*. Podemos formular a questão de outra forma. Na sátira do jornal há uma oposição entre a sua posição realista e a sua posição republicana, o que pareceria contraditório. Afirmamos que, para Condorcet, na condição na qual serviu ao rei e na qual, após alguns anos, declarou-se favorável à destituição da realeza, estas duas atitudes, aparentemente paradoxais, não são exatamente contraditórias. Cabe analisar, assim, as razões das duas atitudes. Entretanto, estas dificuldades estão no plano da história e, na medida em que auxilie no esclarecimento do pensamento de

⁴ Nesta tese, tomamos a acepção da expressão “republicano estrito” como um republicano que não admite a monarquia como forma de governo.

Condorcet, vamos enfrentá-las ao longo desta tese. O mais importante para nós, porém, é analisá-las no plano da teoria.

Afirmamos, assim, e este é um dos alicerces da nossa tese, que há em Condorcet elementos de republicanismo desde seu primeiro texto que trata de questões políticas até seu último texto neste sentido.

Quando o filósofo concebe definitivamente sua noção de república, por ocasião da traição do rei Luís XVI, afirmamos que esta teoria é a seguinte: a república é o regime político constituído pela autoridade do povo, regido pela lei, visando o bem comum. Esta lei comum é elaborada pelo poder legislativo, outorgado pelo povo; dessa forma a república moderna é representativa. As leis devem observar a Declaração dos direitos do homem e do cidadão. Da autoridade do povo deriva toda outra autoridade dentro da república, seja o poder legislativo, executivo e todos os outros cargos e funções necessárias ao bom andamento do governo e da própria república. O sufrágio é a forma pela qual o povo escolhe seus representantes e, para que as decisões sejam sábias, é necessária a instrução do povo. Esta é a nossa tese.

Newton Bignotto, para tomarmos como exemplo um dos comentadores contemporâneos, no seu recente livro *As Aventuras da virtude – As ideias republicanas na França do século XVIII*, afirma, sobre Condorcet, que “*seria vão procurar em sua obra traços de um republicanismo declarado antes de 1791*”.⁵ Estaríamos completamente em desacordo com Bignotto, não fosse o termo “*declarado*”, que transforma todo o sentido da expressão. No entanto, podemos dizer que, embora não houvesse um *republicanismo declarado*, há, contudo, elementos de republicanismo em Condorcet antes daquela data. Logo imediatamente, Bignotto trata Condorcet como um autor que dispõe de um léxico republicano:

*Como outros iluministas, ele adotou um léxico republicano e explorou temas que depois estariam no centro do republicanismo francês, mas permaneceu no terreno das ideias, dos debates, sem fazer de suas críticas ao regime uma plataforma para derrubar a monarquia.*⁶

⁵ BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 255.

⁶ Ibidem.

Por ora, vamos nos ater mais um pouco sobre as afirmações de que houve uma mudança de opinião sobre o regime político em Condorcet. François Alphonse Aulard no seu livro *História política da Revolução Francesa – origens e desenvolvimento da democracia e da república (1789-1804)*, publicado em 1901, afirmou que não havia republicanos na França antes de 1789. Vejamos o que ele escreveu:

*Se se admite que o povo não era republicano em 1789, admite-se que não havia partido republicano nos salões, nos clubes, nas lojas ou nas academias e nestas altas esferas intelectuais onde o pensamento francês se renovou tão ousadamente. Assim, não subsiste nenhum testemunho ou indício que detecte um desenho concertado ou mesmo individual para estabelecer então a república na França.*⁷

Aulard analisou a posição favorável à monarquia de alguns iluministas, como alguns escritores, filósofos e enciclopedistas. O historiador mostrou, dessa forma, que a maioria dos iluministas – que já haviam morrido no período da Revolução – não era republicana: Montesquieu era um monarquista admirador do modelo inglês, Voltaire era adepto dos déspotas esclarecidos e Diderot, mesmo declamando contra os reis, não era propriamente republicano. Enfim, segundo Aulard,

*Nenhum destes ilustres mortos, ainda tão vivos nos espíritos, não havia proposto, aos franceses e para a França, a república, mesmo como um ideal distante. Ao contrário, a monarquia é, para eles, o instrumento necessário do progresso no futuro, como ela havia sido no passado.*⁸

Logo em seguida, o historiador analisou a posição de Condorcet em 1789:

*Condorcet, o maior (senão o mais influente) dos pensadores de então, ele que, em 1791, será o teórico da república, Condorcet, que se pode chamar um dos pais, um dos fundadores da república francesa, não acreditava que esta forma de governo [sic] era, antes da Revolução, nem possível nem desejável entre nós. Ele só queria mesmo, em 1788, gritar contra o despotismo real [...] e desejava a regeneração da França.*⁹

O próprio Aulard, que afirmou ter Condorcet se transformado a partir de 1791 no teórico da república, expressara também que até esta data e mais precisamente em 1788,

⁷ AULARD, François Alphonse. *Histoire politique de la révolution française – origines et développement de la démocratie et de la république (1789-1804)*. Paris : Librairie Armand Colin, 1901. p. 3(16).

⁸ Idem, p. 4(17).

⁹ Ibidem.

Condorcet não seria favorável a este regime político. A partir de uma data, Aulard trata Condorcet como o teórico da república, como vimos, e mais ainda, como um dos pais e um dos fundadores da república francesa. O historiador asseverou que houve uma mudança brusca no pensamento de Condorcet sobre a república, mais precisamente porque ainda em 1788 seu objetivo quanto ao regime político da monarquia era tão somente clamar contra o despotismo, lutar pelo estabelecimento das Assembleias provinciais, desejando assim a regeneração da monarquia da França. Dessa forma, há um hiato entre 1788 e 1791. Poderíamos indagar o que acontecera neste hiato: teria Condorcet permanecido monarquista e bruscamente se transformado em republicano em 1791? Teria, ainda, se convencido paulatinamente, por meio dos acontecimentos da Revolução, ou teria amadurecido seu pensamento sobre o regime de governo?

Diante disso, uma tarefa se nos impõe: buscar o conceito, o modelo e a organização de república que Condorcet buscou, tanto na teoria, quanto na prática. Parece haver convergências quanto a seu pensamento em todos os três períodos importantes que já citamos. Já afirmamos que Aulard considerou Condorcet o teórico da república, a quem “*se pode chamar um dos pais, um dos fundadores da república francesa*”.¹⁰

Voltando para Newton Bignotto no livro *As aventuras da virtude*, lemos em relação a Condorcet que “*no tocante ao republicanismo, o interesse pelo processo de independência americano talvez seja o fato mais importante na formação de suas ideias.*”¹¹ Esta admiração pela formação da república americana ocorreu antes deste filósofo se tornar republicano estrito na França, após a queda do rei.

É importante destacar que a independência estadunidense ocorrera em 1776, treze anos antes da implantação dos Estados Gerais na França, em 1789, que marcou o início da Revolução Francesa. Assim, uma década antes do início da monarquia constitucionalista na França, Condorcet tinha ideias republicanas, segundo Newton Bignotto. Esta admiração de Condorcet pela república americana é tão intensa (como podemos observar por meio de seus escritos), porque, entre outras coisas, significa o aparecimento, no horizonte político, de uma república estrita como regime político de uma nação de grande território. A independência estadunidense destrói assim o *nó górdio* da junção clássica entre monarquia e grande território, ou seja, a concepção de que a monarquia seria uma forma de governo apropriada a nações inscritas em grandes

¹⁰ AULARD, A. *Histoire politique de la révolution française...*, 1901, p. 4(17).

¹¹ BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude...*, 2010, p. 258.

territórios e a república estrita serviria somente para Estados de pequenos territórios. Pensamos que foi pelo fato de Condorcet ter ideias republicanas que ele exultou tanto com a independência dos Estados Unidos da América; assim, podemos afirmar que, a partir desse período, o filósofo não tinha somente ideias republicanas, mas a república para ele passou a estar em perspectiva para a França.

Na sua análise Newton Bignotto afirma que a construção das ideias republicanas em Condorcet foram marcadas “*pelo apego aos direitos humanos, à liberdade política, à liberdade de expressão e à igualdade entre os cidadãos*”.¹² Para Bignotto, apesar destas ideias já terem povoado o pensamento político de outros pensadores, anteriores e contemporâneos, a grande novidade foi a maneira como elas ocorrem na obra de Condorcet e como se relacionam na obra deste autor. Disto trataremos ao longo desta tese e este é um dos motivos pelos quais afirmamos que há elementos republicanos na teoria política de Condorcet, mesmo como ministro do Rei, político, teórico e deputado sob a monarquia constitucional. Concordamos também com Bignotto quando afirma que, em relação a Condorcet, “*os tempos revolucionários colocarão suas convicções à prova e o conduzirão ao caldeirão das disputas políticas*”.¹³ É dessa forma que “*os tempos revolucionários*” obrigariam o filósofo a expor de maneira explícita seu republicanismo – subjacente em tempos anteriores por várias razões.

Condorcet declarou explicitamente sua posição republicana por ocasião da fuga e consequente traição do rei e se tornou republicano estrito. A posição de Condorcet neste momento histórico da Revolução ocorreu em vista das suas ideias republicanas já estarem amadurecidas, e é por isto que:

*Condorcet esteve entre os que compreenderam rapidamente, e ao contrário da grande maioria dos membros da Assembleia, que a monarquia não podia mais se sustentar e que a ideia de uma regência defendida por Danton era um absurdo e faria a Revolução ser derrotada pelos monarquistas conservadores.*¹⁴

¹² Ibidem.

¹³ Idem, p. 267.

¹⁴ Idem, p. 271.

Não é sem razão que o próprio Bignotto afirma em seguida que “*a partir desse momento, o que fora antes uma ideia quase abstrata do que poderia ser o melhor regime se transformou em uma bandeira de luta e em uma convicção*”.¹⁵

Há, contudo, subjacente à definição de república, um problema que Condorcet enfrentou: no plano geral, haveria uma república que se poderia considerar como modelo para qualquer governo do mundo. Contudo, no plano específico, em relação a cada país, este modelo poderia sofrer variações, conforme as necessidades, possibilidades, dificuldades e considerações dos cidadãos de cada nação. Assim, uma república, seja em um pequeno território, seja em um grande território, deve seguir, evidentemente, uma regra geral. Apesar disso, em cada república, deveria haver regras específicas, considerando as peculiaridades de cada país. Esta composição entre a maneira geral de como pensar a república e a maneira específica de implantá-la e mantê-la é um ponto nevrálgico na obra de Condorcet, pois, pelo que observamos, as coisas que são pensadas em geral não são de muita importância se não se encontra um meio de fazer com que sejam postas em prática e, da mesma forma, as coisas que permeiam a vida prática e as relações dos homens devem ser objeto de reflexão e devem obedecer a regras racionais e gerais. A intercorrência entre a teoria e a prática tem uma importância fundamental para Condorcet.

Quando se lê a biografia de Condorcet observa-se que ele iniciou sua vida pública ou se tornou conhecido como matemático, ou seja, trabalhando no campo da abstração, e findou sua vida como político e porque fora um político de posições claras, ou seja, no campo da prática mais intensa. No entanto, considerar estes extremos não é o bastante para analisarmos a intercorrência entre a teoria e a prática na vida do filósofo. Um exemplo importante disto foram suas teorias probabilísticas para melhorar a forma das eleições, considerando o melhor resultado possível em relação à opinião comum.¹⁶ Isto

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Repetimos aqui uma nota inserida na nossa dissertação de mestrado, sobre este assunto: a respeito da questão das decisões coletivas que podem não contemplar de forma correta o conjunto das opiniões particulares dos indivíduos que tomaram as próprias decisões coletivas, Condorcet tratou no texto *Ensaio sobre a aplicação da análise para a probabilidade das decisões tomadas pela pluralidade das vozes* (*Essai sur l'Application de l'Analyse a la probabilité des décisions rendues a la pluralité des voix*). Este problema da intransitividade entre as opiniões individuais consideradas particularmente e a decisão coletiva foi estudado como o paradoxo de Condorcet na Ciência Política por Duncan Black em 1940 e Kenneth Arrow em 1972, com o objetivo de encontrarem uma melhor maneira de proceder às eleições e plebiscitos, de forma que a intransitividade entre as opiniões individuais e a decisão coletiva fosse diminuída. Uma descrição da forma como os cientistas políticos usam o chamado paradoxo de Condorcet se encontra em

implica que os estudos matemáticos, que estão no campo da teoria, serviram especificamente para a prática política de Condorcet. De igual forma, sua prática política estava recheada de teoria. Tomamos como exemplo disto o *Jornal de Instrução Social*.¹⁷ Nele, Condorcet e seus amigos, Sieyès e Duhamel, se impõem a tarefa de esclarecer o povo, por meio de verbetes e ensaios, sobre os significados, a importância e as implicações de algumas ideias e conceitos, não somente correntes na época da Revolução Francesa, quanto fundamentais para o exercício da prática política. Tendo como modelo a *Enciclopédia*, com o objetivo mais imediato de esclarecimento político e cívico, há textos que dizem respeito a ideias e debates relacionados à *liberdade*, à *igualdade*, ao *direito*, ao *sentido da palavra revolucionário*, ao *imposto*, às *eleições*, ao *sistema representativo*, à *sociedade*, à *moral*, à *política*, à *instrução pública*, ao *pacto social*, à *propriedade*, à *segurança*, à *garantia social* e a outros assuntos de importância no período. Voltaremos a algumas destas ideias nesta tese e tomaremos o *Jornal de Instrução Social* como objeto de análise. Por ora é importante afirmar que todos estes textos tinham como objetivo o debate teórico para instruir a prática política, ou seja, queremos mostrar que, para os escritores do *Jornal*, era preciso instruir e definir conceitos para que as ideias se tornassem claras para o debate político, não somente no seio da sociedade, quanto na própria Assembleia Nacional, no período turbulento e inflamado da Revolução Francesa. Disto se conclui que a teoria e a prática aqui estão intrincadas, uma não prescindindo da outra. Este foi um trabalho intenso de Condorcet, tanto pensar a teoria em relação à prática, quanto envolver-se na prática considerando a teoria.

Quanto aos modelos, podemos dizer que se relacionam mais precisamente à forma como cada país constrói sua república, com sua especificidade. E isto comporta as leis que regulamentam a maneira como os poderes se distribuem em cada país, as formas como se podem deliberar e as atribuições das funções públicas.

EPSTEIN, Isaac. O paradoxo de Condorcet e a crise da democracia representativa. In: *Revista Estudos Avançados* nº 11 (30), 1997, pp. 273-291.

¹⁷ *Journal d'Instruction Social par les citoyens Condorcet, Sieyes et Duhamel*. 1793. Paris : Edhis. 1981. Disponível no site <http://gallica.bnf.fr>.

Capítulo 1

Uma busca no *Esboço* pelos fundamentos da República

“Deves servir à filosofia para que possas alcançar a verdadeira liberdade” - Epicuro

Neste capítulo, buscamos os fundamentos da instituição das repúblicas segundo Condorcet. Percorremos as páginas do *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*¹⁸ para entender qual foi o caminho que os homens trilharam para chegarem à formação das primeiras repúblicas e analisamos, assim, quais as razões que levaram os homens, segundo Condorcet, a instituírem o regime político republicano. Esta busca é necessária porque nos esclarece principalmente sobre a definição do filósofo das primeiras repúblicas e os progressos que levaram os homens a instituí-las e a desenvolvê-las. Este capítulo é fundamental para entendermos sob quais alicerces devem estar baseadas as repúblicas e quais os aperfeiçoamentos que ocorreram do ponto de vista político e social, para que se chegasse ao modelo de república que Condorcet considerava o mais adequado, principalmente para a França do período revolucionário.

Procuramos examinar neste capítulo os fundamentos da república, partindo do conceito das primeiras repúblicas, exposto por Condorcet e analisando o caminho do filósofo no *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*, – que doravante chamamos somente de *Esboço* – atentando para as causas e os progressos que levaram os homens a instituírem as primeiras repúblicas e, depois disso, para as mudanças que conduziram à República na Revolução Francesa.

Há, contudo, uma dificuldade em relação à análise do *Esboço* sobre a primeira definição de república. O livro foi um dos últimos escritos de Condorcet; entretanto, é nele que se encontra a definição das primeiras repúblicas. Porém, encontra-se nesta obra a definição das primeiras repúblicas europeias, mas não está nela uma definição referente às repúblicas contemporâneas ao filósofo e, principalmente, não se encontra a definição de república moderna, correspondente ao período no qual ele escrevia o livro. Há sinais que indicam o motivo da presença da definição das primeiras repúblicas e a ausência de definição da república moderna. É intrigante o fato de não haver uma definição das repúblicas contemporâneas ao filósofo, ao passo que há uma definição das primeiras repúblicas, porém só podemos entender esta ausência quando perfizermos a análise do *Esboço*. Discutiremos isto no final do capítulo, quando tratarmos dos exemplos que ele apresentou sobre as repúblicas contemporâneas ao seu período.

No *Esboço*, Condorcet expressou a concepção segundo a qual todas as instituições políticas foram aperfeiçoadas ao longo dos acontecimentos históricos durante os séculos.

¹⁸ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847 [1795].

Entre estas instituições está incluída a mais abrangente de todas – a República. Assim, estudar alguns modelos de República anteriores auxilia um povo a considerar os acertos e os erros destes modelos e a buscar outro modelo que melhor se adapte ao seu próprio povo, à sua razão, à sua cultura e, principalmente, à sua época.

Condorcet fez, no *Esboço*, uma análise dos progressos do espírito humano, sob a tese de que há um aperfeiçoamento constante deste espírito. Tratamos da maneira como Condorcet introduziu no *Esboço* as considerações acerca da forma pela qual, com o aperfeiçoamento constante dos homens, as repúblicas se originaram e se desenvolveram.

Antes de analisarmos os fundamentos das primeiras repúblicas no *Esboço*, ou os fatores que lhes deram origem, é preciso explicar como é composto o *Esboço* e em que contexto ele foi escrito. Isto porque pensamos que compreender as questões que envolveram a escrita do próprio livro é fundamental para perceber as questões das quais o livro trata. Por isso, devemos fazer uma digressão para depois voltarmos a tratar do tema das origens da república na obra.

O *Esboço* é composto por dez partes, correspondendo a dez épocas, cada uma delas tratando especificamente de um período no desenvolvimento do quadro dos progressos da história dos homens. Este desenvolvimento é descrito de maneira linear e progressiva, porém não somente com ênfase na análise da história, mas também demonstrando a importância dos conhecimentos e do seu desenvolvimento no quadro histórico.

Condorcet afirmou que o quadro que mostra o desenvolvimento do espírito humano é histórico, porque é variante e é fruto da observação progressiva das sociedades, segundo as várias épocas nas quais elas viveram. Mais ainda, deve ser um quadro explicativo, na medida em que apresenta o ordenamento das mudanças e mostra a influência que as épocas anteriores exerceram sobre as posteriores, refletindo-se, assim, nas transformações que ocorreram entre os homens e que sempre os levaram a se tornarem mais desenvolvidos nas épocas posteriores do que nas anteriores, caminhando sempre, segundo o autor, “*em direção à verdade e à felicidade*”.¹⁹

O próprio Condorcet explicou na advertência que escreveu no *Esboço*:

¹⁹ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse de un tableau historique des progrès de l'esprit humain* in : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 13.

*É um quadro histórico dos progressos do espírito humano que tento esboçar e não a história dos governos, das leis, dos costumes, dos usos e das opiniões entre os diferentes povos que sucessivamente ocuparam o globo. Os detalhes, nos quais sua diversidade quase infinita, forçaria considerar, são estranhos ao objetivo desta obra. Devo me limitar a escolher os traços gerais que caracterizam as diversas épocas pelas quais a espécie humana passou, que atestam às vezes seus progressos e, por vezes, sua decadência, que revelam as causas, para mostrar os efeitos.*²⁰

O filósofo destacou que não tratou no *Esboço* da história das ciências, das artes ou da filosofia. O que o interessa é “*somente a porção desta história que pode esclarecer sobre a marcha que os homens seguiram...*”²¹ Ele avisou também que não trataria da teoria do desenvolvimento das faculdades humanas, senão naquilo que interessasse para o objetivo da obra; que não analisaria profundamente os fenômenos da inteligência dos homens, nem tampouco buscaria a essência dos sentimentos morais, nem o sistema da ciência social.

Quando lemos o *Esboço*, observamos que não é de fato um tratado que tem como principal objetivo a história dos povos. Não são narrados fatos como se eles pudessem mostrar por si seu sentido. No entanto, se é a história que o filósofo toma como fio condutor para o livro e se ele é organizado de maneira cronológica, há que se perguntar qual é precisamente o objetivo da obra.

Se não é estritamente um tratado de história, mas se a história é alicerce basilar para a obra, o que de fato o autor quer mostrar com este livro? A explicação que o autor oferece sobre seus objetivos, os esclarecem melhor:

*Não é da ciência do homem posta em geral que empreendo tratar; quis mostrar somente como, pela força dos tempos e dos esforços, ele pôde enriquecer seu espírito de verdades novas, aperfeiçoar sua inteligência, estender suas faculdades, aprender os melhores meios para empregá-las para seu bem estar e para a felicidade comum.*²²

As dificuldades que o filósofo apresentou para escrever uma obra mais aprofundada, tanto em relação à história, quanto às considerações científicas, são tanto

²⁰ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. *Avertissement qui doit être placé à la tête du prospectus*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 281.

²¹ Idem, p. 282.

²² Idem, pp. 282-283.

difficultades no que diz respeito às considerações sobre as ciências – as quais exigiriam explicações que ultrapassariam o objetivo da obra -, quanto dificuldades advindas das próprias condições nas quais a obra foi escrita.

Antes de mostrar as dificuldades que teria se discorresse sobre a profundidade dos métodos científicos, o filósofo afirmou: “*Falei neste prospecto de métodos técnicos que podem acelerar os progressos das ciências ou facilitá-los o estudo.*”²³ Porém, as dificuldades marcaram todo o período da escrita do livro, se considerarmos as circunstâncias nas quais ele foi escrito.

Se soubéssemos somente as situações sob as quais fora escrito o *Esboço*, sem ao menos considerar o próprio título da obra, poderíamos afirmar que este seria um livro de cunho pessimista. Escrito quando seu autor, Condorcet, era fugitivo, sob as condições mais adversas, o texto mostra, ao contrário do que se poderia esperar, uma confiança segura nos progressos do destino do homem. Quais fatores contribuíram para que o trabalho se tornasse o contrário do que se esperaria, se considerássemos somente as condições nas quais foi escrito?

Em 1793, a Convenção Nacional da França havia condenado à morte Luís XVI e, no período de transição da monarquia para a república, uma nova constituição tornava-se imprescindível. O projeto de constituição proposto por Condorcet – no qual trabalhara durante cerca de quatro anos, junto com sete deputados, entre eles Thomas Paine e Sièyes – fora preterido em favor de outro, elaborado em somente uma semana, por seis deputados anteriormente nomeados pelo *Comitê de Salvação Pública*. Condorcet se sentiu traído após haver envidado tantos esforços para apresentar à França uma constituição que, segundo ele, fundaria a República conforme a razão, dentro dos princípios da liberdade e da igualdade.²⁴ O então deputado se pronunciou e publicou um texto de protesto no qual demonstrou sua divergência em relação à constituição aprovada e advertiu o povo sobre os perigos que ela encerra. Criticou a nova constituição ao afirmar ser ela o fruto do interesse de um grupo particular (referindo-se implicitamente ao *Comitê de Salvação Pública*), em detrimento do interesse de toda a nação.

O panfleto escrito com este propósito - “*Advertência aos franceses sobre a nova Constituição*” - foi veemente o bastante para que um deputado chamado Chabot

²³ Idem, p. 286.

²⁴ BADINTER, Elisabeth et Robert. *Condorcet. Un Intellectuel en politique*. Paris : Librairie Arthème-Fayard. 1988. p. 640.

considerasse Condorcet como um traidor da pátria. O filósofo foi então condenado à prisão. Logo depois, tornou-se um fugitivo.

Foi o período mais difícil da sua vida. Sua situação familiar tornou-se catastrófica. Por causa da condenação, os seus bens e de sua esposa, Sophie, foram confiscados. Enquanto ele fugia, ela permanecia sem condições de subsistência, com uma filha para cuidar, uma irmã enferma e uma governanta idosa. Jules Michelet escreveu que “*Mme de Condorcet, bela, jovem e virtuosa, esposa do ilustre proscrito, que poderia ter sido seu pai, se encontrava, no momento da proscrição e do sequestro dos bens, em uma completa privação*”.²⁵

Contudo, ainda segundo Michelet, mesmo sob essa infeliz situação, a esposa de Condorcet resolveu incentivá-lo para que ele escrevesse o *Esboço*:

*Um doce poder o paralisa, invencível e soberano, a voz desta mulher amada, flor paciente, deixada assim refém das violências do mundo. [...] Mme de Condorcet suplica-lhe o sacrifício o mais forte, aquele de sua paixão, de seu combate engajado, isto é, aquele de seu coração. Ela o aconselha a deixar longe seus inimigos momentâneos, todo o mundo de fúria que iria passar e a estabelecer horas do seu tempo, a tomar desde já posse de sua imortalidade, a realizar a ideia que havia nutrido de escrever um Esboço dos Progressos do Espírito Humano.*²⁶

O *Esboço* havia sido planejado para ser escrito em melhores condições, provavelmente após a estabilização política da França. Contudo, devido ao risco de uma morte iminente, ele aceitou o desafio de escrevê-lo, mesmo nas circunstâncias mais adversas. Fora um trabalho intenso no qual, durante dias e noites, Condorcet repassava diante de si a história do mundo. Meses depois, já com o livro pronto, saiu da pensão onde estava abrigado. Em 28 de março de 1794, ao ser encontrado, foi mandado para a prisão, onde morreu no dia seguinte em condições até hoje pouco esclarecidas. Não se sabe se foi suicídio ou assassinato.

Como se vê, as condições de composição do *Esboço* mostram-se incompatíveis, de certa forma, com o otimismo atribuído à exposição de Condorcet. Não concordamos em analisar esta obra do ponto de vista do otimismo. No entanto, parece-nos possível

²⁵ MICHELET, Jules. *Histoire de la Révolution Française – Volumes I, II*. Paris : Bouquins. s/d. p. 761.

²⁶ Idem, p. 762.

reformular o problema da interpretação desse livro, colocando-o não em termos de um otimismo, mas da perspectiva do progresso. A ideia de otimismo é externa à obra e pressupõe uma disposição psicológica. A ideia de progresso é, ao contrário, interna à obra, e envolve as concepções de perfectibilidade, história, linearidade e acúmulo de conhecimentos.

O pessimismo estaria presente na obra se o autor narrasse a história do ponto de vista de sua própria trajetória. Porém, Condorcet tratava de outra história: a dos homens. O próprio autor escreveu que

*[...] para a história dos indivíduos, basta recolher os fatos; mas a história de uma massa de homens só pode se apoiar nessas observações [aquilo que verdadeiramente forma a espécie humana, a massa das famílias que subsistem quase exclusivamente de seu trabalho]; e, para escolhê-las, para apreender seus traços essenciais, já são necessárias luzes, e quase tanta filosofia quanto para empregá-las bem.*²⁷

Mesmo estando em situação de perigo, Condorcet escreveu um livro que demonstra sua convicção de que os progressos dos homens continuarão indefinidamente. Isto causa espanto uma vez que, para o filósofo, se o direito de uma só pessoa estiver ameaçado, então estará ameaçado o direito de toda a espécie: “... o interesse de poder e de riqueza de uma nação deve desaparecer diante do direito de um único homem”²⁸ e “... toda lei contrária ao direito de um cidadão ou de um estrangeiro é uma lei injusta, ela autoriza uma violência, ela é um verdadeiro crime.”²⁹ Quando Condorcet analisou, na obra *Vida de Voltaire*,³⁰ a atuação deste filósofo, escreveu que

*[...] como filósofo, ele foi o primeiro que apresentou o modelo de um simples cidadão, abraçando nos seus compromissos e nos seus trabalhos todos os interesses do homem em todos os países e em todos os séculos, elevando-se contra todos os erros, contra todas as opressões, defendendo e estendendo todas as verdades úteis.*³¹

²⁷ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse de un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 233.

²⁸ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, 1781, p. 18.

²⁹ Idem, p. 17.

³⁰ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. *Vie de Voltaire*. Paris : Quai Voltaire. 1994.

³¹ Idem, p. 157.

Há então duas convicções: a confiança indefinida nos progressos do homem e a necessidade de assegurar os direitos do homem e do cidadão. Se elas não estiverem de acordo uma com a outra, o resultado será que uma anulará a outra. Dito de outra forma, a respeito da experiência de Condorcet, não se trata de um infortúnio sem relação com os direitos do homem. O infortúnio decorre especificamente de sua defesa de uma república que tivesse como alicerce a autoridade do povo, na qual os direitos dos homens seriam a base para a constituição das leis. Ainda que fosse um cidadão comum, seria ameaçador para a república atentar contra seus direitos; o filósofo, porém, não era um cidadão comum na república francesa, pois ele havia participado das atividades mais importantes da história da Revolução. Ele estava em perigo exatamente por haver lutado a favor de uma república que contemplasse os direitos dos homens e principalmente o direito à vida. No entanto, sua própria vida estava ameaçada e no período em que escrevia o livro, era fugitivo. Ou seja, aparentemente, toda a luta pelos direitos, empreendida por ele, havia fracassado e sua própria vida estava em perigo; logo, estava ameaçada toda espécie, segundo sua convicção. Ademais, não foi somente ele que fora condenado à morte por estes motivos: incluem-se nessa condenação muitos de seus amigos, como Sieyès e outros girondinos.

Se não é somente da história de um homem, mas sim sobre da história dos homens de que a obra trata, então é necessário buscar as origens e o desenvolvimento da própria sociedade. Outros já haviam empreendido semelhante trabalho, de formas diferentes, sob várias circunstâncias e com outros objetivos. Um grande exemplo antecedente foi o *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, de Jean-Jacques Rousseau. Que termos de comparação poderíamos estabelecer para compreendermos a relação entre os dois livros, o de Rousseau e o de Condorcet?

Há algumas diferenças entre o *Esboço* de Condorcet e o *Discurso* de Rousseau. A principal delas diz respeito à finalidade de cada obra. Enquanto o *Discurso* busca analisar as causas da desigualdade na sociedade, o *Esboço* reconstitui a história, buscando entender como a sociedade progrediu e que motores impulsionaram este progresso.

No entanto, há algumas semelhanças entre as duas obras. Uma delas é que ambos os autores iniciaram seus textos buscando as origens primordiais da história na própria natureza humana. A passagem que Rousseau evidencia isto é a seguinte:

Oh! homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros

*de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente. Tudo o que estiver nela será verdadeiro; só será falso aquilo que, sem o querer, tiver misturado de meu. Os tempos de que vou falar são muito distantes; como mudaste daquilo que eras! É, por assim dizer, a vida de tua espécie que vou descrever de acordo com as qualidades que recebestes, e que tua educação e teus hábitos puderam falsear, mas que não puderam destruir. Há, eu sei, uma idade em que o homem individual gostaria de parar; de tua parte, procurarás a época na qual desejarias que tua espécie tivesse parado.”*³²

Condorcet escreveu sobre a origem comum do homem, tanto do ponto de vista da espécie quanto do indivíduo, e sobre as características encontradas em qualquer pessoa. Mais adiante, o autor afirmou que a característica intrínseca à natureza do homem é a perfectibilidade. Na justificativa de ter escrito o *Esboço*, Condorcet apresentou a sua concepção de perfectibilidade:

*Tal é a meta da obra que empreendi, e cujo resultado será mostrar, pelo raciocínio e pelos fatos, que a natureza não indicou nenhum termo ao aperfeiçoamento das faculdades humanas; que a perfectibilidade do homem é realmente indefinida: que os progressos desta perfectibilidade, doravante independentes de todo poder daqueles que desejariam detê-los, não tem outros termos senão a duração do globo onde a natureza nos lançou.*³³

Originário de Rousseau, o conceito de perfectibilidade é apropriado por Condorcet, no próprio sentido de diferencial da natureza entre homens e animais e como motor das ações racionais do homem. Podemos dizer que a perfectibilidade é um dos elos mais ancestrais entre a natureza primeira do homem e seu desenvolvimento, seja racional, social, histórico ou científico. São muito semelhantes as concepções de perfectibilidade entre Rousseau e Condorcet. Porém há diferenças nas consequências que cada um dos filósofos deriva da perfectibilidade.

Voltando à passagem que trata do conceito de perfectibilidade de Rousseau, encontramos também a liberdade e a capacidade de pensar, como características humanas. Porém, a perfectibilidade mostra-se como o elemento que marca verdadeiramente a

³² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. In : *Oeuvres Complètes III*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade. 1964. p. 133.

³³ Idem, p. 13.

diferença entre o homem e o animal. Característica específica do homem, a perfectibilidade é constitutiva da sua natureza e dessa forma, não estamos ainda no âmbito social propriamente dito, mas na fronteira entre o natural e o social.

A palavra perfectibilidade aparece no *Discurso* depois de uma longa consideração sobre as semelhanças e as diferenças entre homens e animais, uma minuciosa análise sobre as relações entre a natureza humana e a natureza animal. O texto em que aparece o neologismo perfectibilidade é singular e interessante também do ponto de vista da apresentação do conceito, feita de forma bastante complexa. Primeiro, Rousseau apresenta a definição; em seguida, compara o homem e o animal e afirma que a perfectibilidade não é necessariamente vantajosa para o homem. Rousseau escreveu sobre as desvantagens da perfectibilidade, enquanto Condorcet só escreveu sobre as suas vantagens. Isto tem consequências importantes. Citamos o seguinte trecho de Rousseau no *Discurso*:

*Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas estas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre a diferença entre o homem e o animal, há uma outra qualidade muito específica que os distingue e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares. Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil? Não é porque retorna, assim, ao seu estado primitivo e enquanto a besta, que nada adquiriu e também nada tem de bom a perder, fica sempre com seu instinto, o homem, tornando a perder, pela velhice ou por outros acidentes, tudo o que sua perfectibilidade lhe fizera adquirir, volta a cair, desse modo, mais baixo do que a própria besta?*³⁴

Antes de apontar as vantagens da perfectibilidade, Rousseau imediatamente escreveu sobre as suas desvantagens e seus perigos. A perfectibilidade é também a porta para a degeneração do homem e, dessa forma, tornar-se imbecil não é a volta à condição de animal, mas é a degenerescência da condição de homem, possibilitada pela própria perfectibilidade. Decorre disso que o progresso pode ser negativo e perigoso. Isso não

³⁴ Idem, p. 142.

quer dizer que, para Rousseau, o progresso seja em si mesmo um mal, mas sim que ele abre a possibilidade tanto para benefícios quanto para malefícios. A perfectibilidade é condição de possibilidade do progresso que pode ser benéfico ou nefasto.

Em Condorcet, o progresso, o qual advém da perfectibilidade, é sempre benéfico. Para o filósofo somente uma catástrofe astronômica poderia retirar os homens da sua marcha rumo ao progresso, o que indica que havia, por parte do filósofo, uma confiança de que a perfectibilidade elevaria constantemente os benefícios do progresso humano. O filósofo afirmou que

[...] sem dúvida, estes progressos poderão seguir uma marcha mais ou menos rápida, mas ela nunca será retrógrada enquanto a terra ocupar o mesmo lugar no sistema do universo, e enquanto as leis gerais deste sistema não produzirem sobre este globo, nem uma desordem geral, nem mudanças que não permitiriam mais à espécie humana conservar aqui as mesmas faculdades, desdobrá-las, encontrar aqui os mesmos recursos.³⁵

Assim, a ideia de acúmulo de conhecimento está fortemente implícita no *Esboço*, pois está ligada ao conceito de progresso e influenciou a concepção de história de Condorcet. Ela funciona desta maneira: uma ação do homem dá origem a outra ação ou reação, que forma uma cadeia de ações e reações. Para além disso, as ações, ao mesmo tempo em que geram outras, geram também instrumentos, métodos, conhecimentos que vão sendo inventados, aprimorados, substituídos e proporcionam a ocasião para novas ações, descobertas, invenções, maneiras de tratar os problemas, observações e assim sucessiva e indefinidamente.

Como o acúmulo dos conhecimentos se articula com a teoria da história? Como encontrar um elo entre o acúmulo de conhecimentos e a história? Se lançarmos mão da perfectibilidade, podemos observar esta faculdade como condição para o acúmulo de conhecimentos, uma vez que este tem como horizonte o aperfeiçoamento.

Sobre a teoria da história, o próprio Condorcet afirmou que aprendeu esta nova maneira de estudar, considerar e escrever sobre a história por meio de Voltaire, quando este escreveu o *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações*:

Voltaire formou o plano de uma história onde se encontraria o que mais importa para os homens conhecer: os efeitos que produziram sobre a

³⁵ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse de un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 13.

*tranquilidade ou a felicidade das nações, os preconceitos, as luzes, as virtudes ou os vícios, os usos ou as artes dos diferentes séculos.*³⁶

Condorcet explicou que “*não é a história dos séculos que o autor percorreu, mas o que se teria querido reter da leitura da história, o que se gostaria de lembrar.*”³⁷ E mais ainda, que

*[...] aprender-se-ia ali, com os fatos, a arte de vê-los e de julgá-los; aprender-se-ia ali a exercer a razão em sua independência natural; sem a qual ela não é mais que um instrumento servil dos preconceitos; aprender-se-ia enfim ali a desprezar a superstição, a temer o fanatismo, a detestar a intolerância, a odiar a tirania sem cessar de amar a paz e esta doçura de costumes tão necessária à felicidade das nações quanto a sabedoria das leis.*³⁸

Podemos afirmar que, para Condorcet, o progresso se prende ao acúmulo de conhecimento. É a teoria do progresso linear e constante.

Essa teoria está expressa no trecho do *Esboço* a seguir:

*[...] se considerarmos este mesmo desenvolvimento (das faculdades que permitem o desenvolvimento do homem) em seus resultados, relativamente aos indivíduos que existem na mesma época em um dado espaço, e se o seguimos de gerações em gerações, ele apresenta agora o quadro dos progressos do espírito humano. Este progresso está submetido às mesmas leis gerais que se observam no desenvolvimento individual de nossas faculdades, já que ele é o resultado deste desenvolvimento, considerado ao mesmo tempo em um grande número de indivíduos reunidos em sociedades.*³⁹

Ao que ele expressa neste trecho chamamos de progresso, mas esse progresso se prendendo ao acúmulo de conhecimentos, como o próprio filósofo afirma, está expresso no trecho seguinte a este: “*Mas o resultado que cada instante apresenta depende daquele*

³⁶ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. *Vie de Voltaire*. Paris : Quai Voltaire. 1994, p. 95.

³⁷ Idem, pp. 96-97.

³⁸ Idem, p. 97.

³⁹ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse de un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 12.

que os instantes precedentes ofereciam; ele influi naquele dos instantes que devem segui-lo.”⁴⁰

O *Esboço* é um inventário dos progressos dos homens e de como os homens foram, ao longo da história, acumulando o conhecimento, como esse conhecimento foi se expandindo, mesmo com a presença de grupos que insistiam em aprisioná-lo. O desenvolvimento de técnicas, como a imprensa, por exemplo, permitiu uma divulgação mais corrente do conhecimento sem deixar que o controle feito pelo grupo poderoso se realizasse com tanta eficácia.

No *Esboço* o progresso é constante na história, mesmo havendo percalços, problemas e dificuldades. Para Condorcet nada disso impediu a marcha ascendente do homem na história. Há, sem dúvida, retrocessos, dificuldades individuais de homens que lutaram pelo conhecimento e por sua divulgação, pela liberdade e pelas ideias que originaram as grandes mudanças, mas estas dificuldades não impediram a marcha do progresso.

As instituições se aperfeiçoaram juntamente com a razão humana ao longo dos séculos. Os revolucionários viviam os resultados dos séculos das Luzes, época que assistiu à compilação do conjunto dos conhecimentos humanos, apresentados e analisados em forma de *Enciclopédia*. As instituições sociais, políticas e religiosas se modificavam na França, noutros países da Europa e até na América, com a independência dos Estados Unidos, entre outros movimentos. A história testemunhava que o acúmulo de conhecimentos científicos, sociais, econômicos, morais e políticos contribuía para um progresso sem precedentes.

Havia motivos para Condorcet acreditar que o acúmulo dos conhecimentos e os progressos do homem iriam durar indefinidamente sobre a terra, mesmo que, pontualmente, movimentos como a própria Revolução, tomassem rumos diversos da marcha progressiva.

Condorcet esperava que os homens, usando a faculdade da perfectibilidade, resolvessem os problemas que tivessem que enfrentar mesmo que soubessem que esses problemas continuariam sendo numerosos. Por isso mesmo, ele afirmava:

⁴⁰ Ibidem.

*“já poderíamos concluir que a perfectibilidade do homem é indefinida”⁴¹
e [...] “o quanto este quadro da espécie humana, liberta de todos esses
grilhões, subtraída ao domínio do acaso assim como àquele dos inimigos
de seus progressos, e marchando com um passo firme e seguro no caminho
da verdade, da virtude e da felicidade, apresenta ao filósofo um espetáculo
que o consola dos erros, dos crimes, das injustiças que ainda maculam a
terra e das quais frequentemente ele é a vítima.”⁴²*

Assim essa perfectibilidade indefinida é o suporte e a força que proporciona aos homens, de uma forma constante e linear, a marcha do progresso que engendra e conduz a história. Essa perfectibilidade também contribuiu para a origem e desenvolvimento do conhecimento, na medida em que permitiu que este conhecimento se acumulasse e se difundisse. Dessa forma, a história é o desenrolar do progresso que alcançaria os objetivos da perfectibilidade.

Foi nesse contexto de perfectibilidade, acúmulo de conhecimento, progresso e história que os homens, avançando nas suas instituições e nos seus conhecimentos, buscando, do mesmo modo, respostas para suas dúvidas e procurando atender as suas necessidades, que se originaram as repúblicas, conforme Condorcet.

Feita esta apresentação do *Esboço*, analisaremos em seguida as mudanças, ou seja, os aperfeiçoamentos que ocorreram entre os homens e suas instituições, até que se chegassem às repúblicas, na perspectiva do *Esboço*.

A palavra *república* aparece na terceira época do *Esboço* no plural, quando o autor descreve a origem desse regime político:

*Em um grande número de nações, os excessos dessas famílias
[privilegiadas]⁴³ fatigaram a paciência dos povos: elas foram aniquiladas,*

⁴¹ Idem, p. 272.

⁴² Idem, p. 275.

⁴³ O autor no parágrafo citado quando se refere às “famílias” está remetendo-se às “famílias privilegiadas” as quais ele mencionou no parágrafo anterior: “[...] frequentemente, nessas famílias privilegiadas, a ambição, a raiva hereditária, os furores do amor e a sede de ouro, multiplicavam os crimes [...]”.

*expulsas, ou submetidas à lei comum, raramente conservaram seu título com uma autoridade limitada pela lei comum, e viu-se estabelecer aquilo que depois se chamou repúblicas.*⁴⁴

Condorcet afirmou que “a história das repúblicas pertence à época seguinte”⁴⁵ – a quarta época; no entanto, “o espetáculo novo”⁴⁶ que a terceira época apresentava era o da origem, mais precisamente das causas da origem das repúblicas.

Antes de escrever a palavra *república* no trecho acima, o filósofo utilizou duas expressões que mostram como ele define, neste parágrafo, este tipo de regime político. Estas expressões são: “*submetidas à lei comum*” e “*autoridade limitada pela lei comum*”. Embora admitindo que o nome *república*, como referência a este regime político, ainda não tinha sido usado anteriormente, o filósofo já reconhecia este regime com essa denominação.

Primeiro, observa-se no seu texto que as repúblicas surgiram simultaneamente, “*em um grande número de nações*”, ou seja, não foi uma invenção isolada do gênio de um povo que teria influenciado outros povos, mas foi produto das circunstâncias e mais ainda da necessidade desses povos de conquistar a liberdade, para combater “*os excessos dessas famílias [que] fatigaram a paciência dos povos*”. Assim, as repúblicas nasceram da necessidade de conter abusos de autoridades e mais que isto, da insurgência contra as violências, a insegurança, a tirania, a falta de proteção contra os abusos e coisas correlatas.

A insurgência contra as famílias dominadoras, depois dos povos terem suportado com paciência seus abusos e as revoltas que foram motivadas também pelo cansaço por suportar os abusos, impulsionaram ou a matança destas famílias, ou seu exílio, ou ainda sua submissão a outro regime político. O mais importante é que, seja como for que se tenha tratado essas famílias, após a insurgência dos povos, elas foram submetidas a uma “*lei comum*”, fato que passou a ser regra para toda autoridade.

Sendo assim, podemos dizer que essa é a primeira definição de república no *Esboço*: é um conjunto de cidadãos, vivendo sob uma lei comum, com a autoridade de

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse de un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 45.

⁴⁴ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse de un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 45.

⁴⁵ Idem, p. 46.

⁴⁶ Expressão do próprio autor no *Esboço*, p. 46.

igual forma submetida a essa lei comum. Esta é, de igual maneira, a definição do que teriam sido as primeiras repúblicas para Condorcet.

Já advertimos que se encontra no *Esboço* a definição das primeiras repúblicas, mas está ausente a definição das repúblicas contemporâneas à Condorcet. Não é fortuita a presença de uma e a ausência de outra. Entendemos que compreender as razões disto nos ajuda a desvendar as posições políticas de Condorcet, as quais mencionamos anteriormente na introdução. Aparecem elementos de republicanismo desde o primeiro texto político de Condorcet, contudo sua atuação política transita da monarquia absoluta à república estrita. Embora este texto já mostre o pensamento político mais acabado de Condorcet, ele mostra o movimento do seu pensamento, quando analisa a trajetória dos homens desde suas origens mais remotas até os dias contemporâneos aos seus, para compreender a marcha de seus progressos. Neste percurso, o filósofo demonstrou que a república se constrói historicamente no seio destes acontecimentos intrincados de percalços.

Embora o filósofo afirme claramente que está tratando das origens das repúblicas, algo nesse trecho nos chama a atenção para debates que ocorriam durante a Revolução Francesa. Escrever sobre o cansaço dos povos em relação aos abusos de poder das famílias privilegiadas seria uma possível crítica à monarquia absoluta em relação a seu descaso e a sua opressão contra o povo. No entanto, a época na qual ele trata a origem das repúblicas – a terceira época – está muito distante da época na qual ele trata da República francesa – a nona época.

A grande diferença entre a análise destes dois fatos poderia nos fazer pensar que eles não estão relacionados. Contudo, esta diferença não é suficiente para deixarmos de considerar a semelhança de análise em relação às monarquias absolutas. O que é notável é que se o trecho que relata a origem mostra elementos do tempo em que o livro foi escrito, então o tratamento que Condorcet dá a esta origem poderia revelar seu pensamento sobre os fatos e as situações e os debates nos quais vivia. Se é assim então o filósofo não estava interessado puramente em buscar ou revelar as origens, mas também entender, sob a forma desta análise, instituições e situações do seu tempo presente.

Cumpramos investigar esta relação que, de alguma forma, dá um salto gigantesco no tempo e une dois períodos muito distantes e não menos problemáticos, as origens das repúblicas e o fim da monarquia absoluta na França.

Em uma carta de Condorcet enviada aos espanhóis em 1792, intitulada “*Exortação aos espanhóis*”, o filósofo exortou a Espanha a libertar-se da monarquia:

*[...] o que importa tanto à Espanha quanto a nós, tanto à liberdade geral quanto à nossa, é que o povo espanhol se liberte da tirania estrangeira dos Bourbons. E que o povo dê a si mesmo uma constituição livre ou ao menos uma constituição esperada como tal por ele mesmo e que, nesta constituição, o poder não seja confiado só a homens que tenham somente um interesse de família, contrário ao da nação.*⁴⁷

O que nos chama a atenção nesta passagem é o fato de Condorcet opor aqui uma família - os Bourbons – (que fazia parte de pelo menos três monarquias da Europa, que eram Portugal, Espanha e França) a uma constituição livre. São oposições semelhantes às que ele fez quando escreveu sobre as origens das repúblicas, quando afirmou que contra a tirania de famílias privilegiadas, o povo estabeleceu uma lei comum e uma autoridade baseada na lei comum. Este texto diz claramente que *o interesse de família é contrário ao da nação*, pois no caso em que o poder está nas mãos de uma família, a obediência se dá a uma tirania familiar e não a uma razão comum. E tanto em um texto quanto noutro – o que se refere às origens e o que se refere às monarquias da Europa -, a solução que o filósofo mostrou era que o povo destituísse o poder destas famílias e submetesse todo poder à sua própria liberdade e à sua lei e autoridade comuns. Estas considerações sobre a monarquia são válidas também para a aristocracia e, no caso específico da França, para a nobreza. O que é importante para nós aqui é marcar que já na consideração sobre a origem da república, Condorcet a opõe à monarquia, destacando na *Exortação aos espanhóis* o fato das monarquias da Europa pertencerem principalmente a uma família:

*[...] um rei hereditário e inviolável, por mais limitado que seja seu poder, certamente que distinções transmissíveis ou mesmo pessoais são incompatíveis com a igualdade, sem a qual só existe um gozo incompleto e precário dos outros direitos da natureza.*⁴⁸

Há certa razão então, quando alguns críticos afirmam que Condorcet variou por demais seu pensamento sobre a política: como um homem, que fora ministro de Luís XVI, criticou a tirania da família a qual este rei pertencia? Reafirmamos que é com este

⁴⁷ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Avis aux espagnols*. In: *Oeuvres Complètes* 12, 1847, p. 131.

⁴⁸ Ibidem.

paradoxo que devemos acompanhar os escritos de Condorcet e buscar compreendê-lo e explicá-lo na medida do possível.

O que vemos na primeira definição de república de Condorcet no *Esboço* é uma tomada de posição em relação ao problema da definição de república. Com frequência na tradição europeia não se opõe república à monarquia. Do contrário, se a monarquia for tomada como forma de governo ela pode não ser necessariamente contrária à república enquanto regime político. Este debate sobre o estatuto da república permeava sempre o pensamento político europeu desde a antiguidade.⁴⁹ A república poderia ter, como forma de governo, a monarquia, a aristocracia e a democracia.

Para o período da Revolução Francesa é importante tomar como parâmetro para considerarmos as possibilidades de tratamento desta questão o livro *Contrato Social*, de Rousseau. Um dos motivos mais fortes para a nossa escolha em relação a esta obra é que ela era lida, interpretada e servia como guia intelectual para os revolucionários, principalmente para o *Círculo Social*, um dos principais grupos que influenciaram a Revolução Francesa, e do qual Condorcet participou.

No *Contrato Social*, a monarquia só é aceita como forma de governo, ou seja, ela só pode ser legítima se for instituída pelo povo, somente enquanto poder executivo. O autor trata do mesmo modo as três formas de governo: democracia, aristocracia e monarquia.

Deixemos por enquanto a democracia e a aristocracia, as quais não são objetos de ponderação aqui e consideremos somente a monarquia. Rousseau a define desta maneira: “[o soberano] pode concentrar todo o governo nas mãos de um único magistrado do qual todos os outros recebem seu poder. Essa terceira forma é a mais comum e se chama monarquia ou governo real.”⁵⁰

Porém, a definição de república de Rousseau, no *Contrato Social*, é a seguinte: “Chamo pois de república todo o Estado regido por leis, sob qualquer forma de

⁴⁹ Desde Platão este debate estava presente nas considerações sobre o pensamento político e os dois maiores exemplos nos quais isto ocorre são os livros: *A República* e *As Leis*. Aristóteles em *A Política* também discutiu sobre a república como regime político e também faz considerações sobre a monarquia, a aristocracia e a democracia.

⁵⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. In : *Oeuvres complètes III*, 1964, p. 403.

*administração que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público e a coisa pública passa a ser qualquer coisa. Todo governo legítimo é republicano.”*⁵¹

Considerando que o *Esboço* fora escrito no período no qual a república francesa⁵² fora instituída, assim a crítica de Condorcet às famílias privilegiadas, referindo-se às origens das repúblicas, estendeu-se também às famílias de monarcas europeus. Isto quer dizer que os monarcas da Europa pertenciam, de alguma forma, às mesmas famílias. Então, já que se casavam entre si, os interesses das nações ficavam, de alguma maneira, submetidos aos interesses dessas famílias, que por vezes agiam com tirania.

Temos uma dificuldade para entender a oposição que Condorcet fez entre o regime monárquico e o regime republicano. Esta oposição é surpreendente porque em certa tradição do pensamento político europeu não se fazia oposição entre monarquia e república. Nos causa estranheza o fato de Condorcet ter servido à monarquia absoluta de Luís XVI como ministro antes de 1789; depois da queda da Bastilha ter defendido a monarquia constitucional e após a fuga do rei ter se convertido ao republicanismo estrito. Isto mostra que ele cooperou com o Antigo Regime – sob a monarquia absoluta – e com a Revolução, tanto no que diz respeito ao governo monárquico constitucional quanto ao governo estritamente republicano. No entanto, podemos seguir alguns sinais para compreender esta posição de Condorcet no que diz respeito à rejeição completa da monarquia como regime político. Convém ressaltar que, mesmo rejeitando completamente a monarquia constitucional, ele admitia sua permanência, desde que fosse esta a decisão do povo. Dessa forma, a monarquia só poderia ser conservada como forma de governo.

Condorcet não fazia oposição, na teoria, entre república como regime político e monarquia como forma de governo. Entretanto, ele fazia oposição entre tirania e república. Dito de outra forma, se a monarquia se torna uma tirania, se ela só cumpre o interesse de uma família, de um indivíduo ou de um grupo, ela deixa de ser legítima, pois neste caso usurpa-se o poder e o regime já não é mais republicano, mas sim tirânico. No *Esboço*, logo no parágrafo seguinte, no qual ele tratou das primeiras repúblicas, o filósofo afirmou que os povos que não conseguiram livrar-se das famílias privilegiadas, que os subjugavam, submeteram-se à tirania da autoridade absoluta. Esta afirmação encontra-se

⁵¹ Idem, p. 379.

⁵² Denomino de república francesa ao regime que foi instituído depois da deposição do rei Luís XVI, durante o período da Revolução Francesa, que tinha como chefe de Estado o presidente da então Convenção Nacional.

no seguinte trecho do *Esboço*: “*Alhures, estes reis rodeados de satélites, porque eles tinham armas e tesouros para distribuir-lhes, exerceram uma autoridade absoluta, e tal foi a origem da tirania.*”⁵³

Outra explicação decorre do fato do *Esboço* ter sido um dos seus últimos escritos. Assim, podemos afirmar que neste período o filósofo já estava convencido do mal que uma monarquia poderia fazer para qualquer país, mesmo como forma de governo. Mesmo sendo legítima, se instituída pelo povo.

Voltaremos a abordar a questão da monarquia em Condorcet quando tratarmos do conceito de república no capítulo dedicado a este assunto. Por enquanto, é importante destacar que, já em relação às considerações sobre a origem das repúblicas, o filósofo estava refletindo sobre o poder monárquico tirano, especialmente das famílias que compunham as monarquias.

Assim, voltemos aos fundamentos das repúblicas no *Esboço* e busquemos entender, quais foram, para o filósofo, os aperfeiçoamentos que os homens fizeram até chegarem às repúblicas.

Seguindo o traçado que o filósofo fez da história dos progressos humanos desde a primeira época no *Esboço*, lê-se que houve um desenvolvimento das condições gerais dos homens até que se chegasse à instituição das repúblicas. É necessário buscar as raízes deste desenvolvimento para se compreender as razões que levaram os homens a fundar as repúblicas e até mesmo qualquer instituição humana.

Os homens são considerados em Condorcet, desde o início do *Esboço*, do ponto de vista da sociabilidade. Ele chama a instituição primeira, que é a família, de sociedade:

Uma sociedade familiar parece natural ao homem, formada em primeiro lugar pela necessidade⁵⁴ que as crianças têm de seus pais, pela ternura das mães, e a dos pais, mesmo que menos geral e menos viva; a longa duração das necessidades das crianças pôde proporcionar o tempo para que nascesse e se desenvolvesse um sentimento próprio para inspirar o

⁵³ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 46.

⁵⁴ A palavra aqui no original é *besoin* que significa necessidade no sentido mais elementar do termo, tais como fome, sede, necessidade de abrigo, proteção. etc.

*desejo de perpetuar essa reunião. Esta própria duração bastou para fazer sentir suas vantagens.*⁵⁵

Para Condorcet a família não é uma instituição que nasce da organização social, mas, ao contrário, ela dá origem às outras instituições; embora ela já seja em si uma instituição social. Se nada diretamente pôde instruir sobre o estado precedente ao de os homens estarem reunidos em povoados, somente quando se examina o homem do ponto de vista intelectual e moral e considerando sua constituição física é que se pode saber como os primeiros homens chegaram a viver em povoados.

As famílias surgiram das necessidades, no sentido de necessidades quase naturais, mas também sociais, visto que os filhos em tudo dependem de seus pais e esta dependência já envolve um amor que, no limite entre o campo do natural e do social, determina e impulsiona uma proteção e um provimento dos pais em relação às necessidades dos filhos, ou seja, o amor paterno e o amor materno garantem a vida, o bem-estar e o desenvolvimento de seus filhos, na medida em que ele é o motor do provimento de todas as necessidades. Para além disso, essa *ternura*, conforme a palavra empregada pelo filósofo, é o sustentáculo da espécie humana e a garantia de que, se em cada família os pais protegem e sustentam os filhos, a continuidade e o desenvolvimento da espécie estão assegurados. Este amor perdura então, mesmo após o fim da dependência dos filhos, porque estes aprenderam a compartilhar e retribuir o amor que seus pais lhes devotaram.

Segundo Condorcet, esta fase provocou uma grande descoberta entre os homens: eles sentiram que, continuando juntos poderiam nutrir mais seus sentimentos de ternura mútuos, mas também aprimorar sua segurança e prover com mais facilidade suas necessidades. Assim, originaram-se os povoados, que, por vezes, em alguns lugares, também com o auxílio da natureza, facilitavam a multiplicação dos homens. Conforme o filósofo, os homens já se encontram em família na natureza⁵⁶ e não cabe considerar separadamente os homens naturais dos homens em sociedade.

⁵⁵ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 25.

⁵⁶ Há uma longa discussão sobre o conceito de natureza entre os filósofos do século XVIII e um dos aspectos deste conceito é aquele que diz respeito àquilo que é subjacente e próprio de cada ser existente, ou seja, no caso do homem, por exemplo, pode corresponder à sua origem mais primeva, mas pode, de igual forma, corresponder àquilo que o constitui, o define e o movimenta, perpassando toda a sua trajetória, mesmo depois da constituição da sociedade. Sobre este conceito pode-se consultar o livro *História da ideia de natureza* de Robert Lenoble (LENOBLE, Robert. *História da ideia de natureza*. Trad. Teresa Louro Pérez. Rio de Janeiro: Edições 70, s/d.). É bom assinalar que o próprio Voltaire aponta uma diferença

Quando Condorcet iniciou o quadro do primeiro período no qual ele tratou dos homens reunidos em povoados, afirmou o seguinte:

*Nenhuma observação direta nos instrui sobre aquilo que precedeu este estado, e é apenas examinando as faculdades intelectuais ou morais, e a constituição física do homem, que podemos conhecer como ele pôde elevar-se a este grau de civilização.*⁵⁷

É preciso atentar para a primeira frase deste trecho para compreendermos como Condorcet compõe sua análise: “*nenhuma observação direta nos instrui...*”. Para ele não se pode afirmar nada sem o concurso do método da observação direta. Ou seja, não se trata de imaginação, hipótese, ou análise que não se fundamente em provas objetivas das conclusões que se alcançam. Se estas provas são impossíveis, improváveis ou até mesmo muito difíceis de serem dadas, a melhor escolha é abandoná-las e procurar outra forma, caminho ou método para que se obtenha o objetivo desejado. Deve-se operar um deslocamento como ele faz aqui, que assim parte do exame das faculdades intelectuais e morais e da constituição física do homem.

Este critério de pesquisa de Condorcet é importante para entendermos suas afirmações porque ele é um filósofo que pauta suas conclusões eminentemente pela observação. A análise aqui é feita com vistas a considerar tanto os atributos físicos quanto o desenvolvimento das faculdades intelectuais e morais do homem que favoreceram a formação da sociedade. Há nesta análise uma perspectiva de progresso; os homens já apareceram em sociedade impulsionados por suas necessidades de aperfeiçoamentos, na qual sempre as realizações do momento seguinte são tomadas como trabalho mais elevado em relação ao momento anterior: “*ele pôde elevar-se a este grau de civilização*”.

Pensamos que este método de Condorcet mostra como a teoria que ele construiu está muito vinculada à prática. Esta observação que ele fez não é estritamente empirista, ela envolve uma análise rigorosa do objeto, contudo é uma observação que comporta inúmeras dificuldades, visto que o objeto da observação são os próprios homens. Esta é uma das concepções de Condorcet sobre os estudos que consideram as relações entre os

intransponível entre a arte – aquilo que é feito pelo homem – e a natureza – aquilo que é determinado. No artigo *Dejeção* do *Dicionário Filosófico*, Voltaire afirma que: “*Nunca o homem pode produzir pela arte o que a natureza faz.*” VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial. 1973, p. 150.

⁵⁷ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 25.

homens. Por isso consideramos extremamente difícil separar a teoria da prática em Condorcet, uma vez que para ele escrever era agir, tal como discursar e exercer a prática política e até mesmo científica. Por exemplo, durante sua atuação como deputado na Assembleia Nacional da França, muitos de seus textos e artigos tinham como objetivo responder indagações que diziam respeito às questões que surgiam durante os acontecimentos políticos e eram escritos para esclarecer e convencer o público. Mostraremos alguns destes textos ao longo desta tese.

A visão de que a sociedade surgiu da necessidade de aperfeiçoamento dos homens é compartilhada por Emmanuel Joseph Sièyes, que estava junto com Condorcet nas atividades da Revolução Francesa; ambos eram deputados da Assembleia Nacional Constituinte e depois da Convenção Nacional, ligados aos girondinos, filiados ao clube *Amigos da Verdade* do Círculo Social e editores do *Jornal de Instrução Social*.

Sièyes escreveu em um artigo do *Jornal de Instrução Social*, intitulado *Interesse da sociedade no estado civil e no sistema representativo*, o seguinte: *O objetivo da união social é então a felicidade dos associados*.⁵⁸

Condorcet e Sièyes não consideravam a teoria do estado de natureza do homem, que faz parte da tradição contratualista e tem como principais expoentes Locke,⁵⁹ Hobbes e Rousseau.⁶⁰ Tanto Condorcet quanto Sièyes só apontaram a existência de um estado de natureza. No entanto, para ambos, as considerações mais importantes e mais racionais sobre a origem do homem ocorrem sobre a própria origem da sociedade. Sièyes pouco escreveu sobre o estado de natureza e estas afirmações eram somente para declarar que a

⁵⁸ SIÈYES, Emmanuel Joseph. *Des intérêts de la liberté dans l'état social et dans le système représentatif*. In: *Journal d'Instruction Social*, p. 62(40).

⁵⁹ Nos *Dois Tratados sobre o governo*, mais precisamente no segundo tratado, Locke afirmou que, independente que haja ou não haja governo civil, o estado de natureza é subjacente aos homens; é este estado que suporta a ideia de igualdade, liberdade, conservação da humanidade e poder difuso, distribuído entre todos pela natureza. Ver *Dois Tratados sobre o governo* – Livro II, capítulo II – Do estado de natureza. LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o governo*, 2005, pp. 381-394.

⁶⁰ Em Hobbes e Rousseau, o estado de natureza antecede o estado civil e não pode haver concomitância entre eles; a diferença entre os dois filósofos é que o estado de natureza para Hobbes é um estado de guerra permanente, mesmo com os homens vivendo juntos, e o estabelecimento do estado civil ocorre para dirimir os conflitos com a instituição de um governo. Já o estado de natureza para Rousseau é um estado onde raramente ocorrem conflitos, porque os homens vivem isolados e só se aproximam uns dos outros pela força da necessidade; ele é, então, muito mais um estado de paz, onde os homens são mais autênticos, ou seja, ainda não adquiriram as máscaras que necessitam para viver em sociedade; mas, além disso, gozam de uma completa liberdade e de uma igualdade como em Locke. Sobre Hobbes conferir *O Leviatã*, capítulo XIII. HOBBS, Thomas de Malmesbury. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, p. 107-111. E sobre Rousseau conferir *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, a primeira parte. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as origens e fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: Coleção Os Pensadores, 1973, pp. 243-265.

formação da sociedade é quase tão remota quanto o estado da natureza: “*Se se quer remontar ao homem selvagem, deixá-lo em um estado o mais isolado, o mais longe de toda espécie de união política [...] este homem entrará no estado social...*”⁶¹

Entretanto, devemos compreender os motivos pelos quais Condorcet e Sièyes não deram muita importância ao estado de natureza como ponto de referência para a origem dos homens. Para Sièyes, ainda que o homem selvagem tenha aparecido isolado, logo em seguida se juntou aos outros em sociedade. O estado de natureza é então um período curto e sobre o qual não se pode dizer muitas coisas. Condorcet utilizou outro método, ele comparou os animais gregários aos homens e ensaiou uma comparação em seus aspectos mais naturais das características observadas entre os humanos e os animais, até mesmo na organização de grupos, entre algumas espécies. Dito de outra forma, Condorcet buscou o que há de permanente em relação à natureza no que diz respeito à espécie humana. No entanto, este método não é uma tentativa de considerar o estado de natureza da maneira como Locke, Hobbes e Rousseau trataram, porém se restringe a um simples método de observação e de comparação das semelhanças e diferenças entre os homens e animais.

Uma das razões pelas quais para Condorcet e Sièyes somente o homem em sociedade é digno de importância é que ambos estavam discutindo questões referentes aos acontecimentos da Revolução Francesa. Mais precisamente, eles estavam tratando de um novo tipo de contrato social. Para Locke, Hobbes e Rousseau, o contrato social era tomado na perspectiva da fundação do governo entre os homens, ou seja, quando eles saíram do estado de natureza e formaram o contrato social. Para Sièyes e Condorcet, tratava-se de fundar um novo regime político na França, porém um novo regime em uma nação que se organizara havia alguns séculos como um Estado. Assim, as análises destes filósofos eram mais voltadas para a prática política recente da Revolução Francesa do que para teorias que buscavam a origem mais remota possível da sociedade, como fizeram Locke, Hobbes e Rousseau.

Esta diferença entre os revolucionários franceses e os contratualistas anteriores envolveu, de certa forma, uma consideração sobre a diferença entre a teoria política e a prática política. Um exemplo disso é que o próprio *Contrato Social* de Rousseau era lido sistematicamente pelos *Amigos da Verdade* do *Círculo Social* e, nessas reuniões, além de lerem e interpretarem a obra, ainda a complementavam, naquilo que os comentadores do

⁶¹ SIÈYES, Emmanuel Joseph *Des intérêts de la liberté dans l'état social et dans le système représentatif* in *Journal d'Instruction Social*, nº II, samedi, 8 juin 1793 p. 61 (40).

Clube tinham como passível de conclusão ou de adaptação, para aquilo que eles consideravam como necessário para a sua própria situação.⁶²

Da mesma forma como usavam as obras dos filósofos anteriores para auxiliarem a pensar a sociedade, a política e o regime político que estavam propondo, fazendo uso da teoria já consolidada, Condorcet e Sièyes buscavam dar respostas às questões prementes para a prática política daquele momento em que viviam.

Voltemos então à questão do estado primitivo. Para Condorcet “*a primeira característica que distinguiu a sociedade humana daquela que formam várias espécies de animais*”⁶³ foi um gênero de conhecimento que servia para a sobrevivência dos homens reunidos, tais como:

*A arte de fabricar armas, de preparar alimentos, de conseguir os utensílios necessários a esta preparação, a arte de conservar esses alimentos durante algum tempo, de armazená-los para as estações em que seria impossível conseguir novos; estas artes consagradas às mais simples necessidades, foram o primeiro fruto dessa reunião prolongada...*⁶⁴

O filósofo empregou a palavra *selvagens* para referir-se tanto aos animais que viviam em conjunto com outros de sua espécie, quanto para os primeiros homens. A

⁶² Sobre a recepção das obras de Rousseau na Revolução Francesa podemos recorrer ao livro *Opinião pública e revolução* de Milton Meira do Nascimento, onde o autor trata da forma como os revolucionários liam, interpretavam e até mesmo pretendiam complementar as obras de Rousseau, principalmente *O Contrato Social* e também *O Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Nascimento analisa o trabalho dos participantes do chamado *Círculo Social*, grupo formado para discutir os princípios da Revolução, que tinham em *O Contrato Social* de Rousseau a principal base para pensar os acontecimentos políticos do período e a partir daí propor medidas que transformasse a França em uma república regida pela opinião pública. Faziam parte deste grupo entre outros, Condorcet, Sieyès, Claude Fauchet, Nicolas de Bonneville, Thomas Paine e Brissot. É importante citarmos um trecho do livro *Opinião pública e revolução* para percebermos a importância da leitura de Rousseau na época da Revolução: “Da tradição filosófica mais recente, Rousseau será escolhido como o patrono do grupo, *O Contrato Social* será objeto de uma análise cuidadosa de Claude Fauchet e a teoria da opinião pública esboçada na *Carta a d’Alembert* e no capítulo sobre a Censura do *Contrato Social*, cada ponto é discutido e votado pela assembleia dos que estão assistindo à exposição. O que se considera aplicável ao caso francês, ao momento revolucionário, é aceito, e o restante, recusado. Rousseau é submetido a uma espécie de prova, na qual obtém uma nota razoável. Este é, sem dúvida, um dos exemplos mais marcantes de utilização prática do *Contrato Social*.” NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião pública e revolução – Aspectos do Discurso político na França revolucionária*, 1989. pp. 25-26. Para termos uma ideia da participação de Condorcet em todo esse processo, leiamos mais um trecho do livro: “Para os fundadores do *Círculo Social* e seus seguidores mais importantes, dentre os quais destacamos Brissot e Condorcet, não basta uma transformação material da sociedade francesa. Impõe-se uma regeneração moral, uma regeneração dos costumes, uma revolução radical que transforme cada cidadão num militante político e num sacerdote do Verbo. Além do mais, o povo francês deverá aparecer como o instrumento de transformação de toda a Europa, pois a revolução não tem fronteiras.” Idem, p. 30.

⁶³ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d’un tableau historique des progrès d’esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 26.

⁶⁴ Ibidem.

palavra *selvagens* indica que os homens, neste período, estavam de fato deixando a condição de animais gregários para a condição de uma espécie diferente de todas as outras espécies, do ponto de vista do desenvolvimento da razão, como o filósofo aponta, pela aquisição de um conjunto de conhecimentos que, ainda que impulsionados pelas necessidades mais imediatas, já se tornavam conhecimentos cada vez mais complexos. Por exemplo, como os homens nesse período observassem que a caça e a pesca por vezes escasseavam ou não eram suficientes para alimentar a contento toda a população, algumas mulheres começaram a cultivar, em torno das suas cabanas, algumas plantas para a alimentação, se a terra onde viviam permitiam este cultivo. Também, por causa da necessidade de comunicação, apareceu uma língua articulada.

Podemos enumerar as necessidades que os conhecimentos adquiridos nesse período atendiam: de segurança e defesa; de preparação, conservação e armazenagem de alimentos; de cultivo incipiente de alimentos e por fim de uma linguagem de sons articulados.

Junto com todo o conhecimento adquirido nesses primórdios, algo aconteceu do ponto de vista das emoções, que ultrapassou o campo do individual para o campo da própria sociedade: ocorreu a emergência do sentimento de justiça e de afeição mútua entre os componentes da sociedade. Este sentimento que se refere a todos na medida em que se refere a cada um em particular, ou seja, de um indivíduo por todos os indivíduos e de todos os indivíduos por um indivíduo, deslizou para o afeto que todos e cada um sentiam pela própria sociedade. Eram sentimentos que passavam por todo o conjunto da sociedade, sendo encontrados, de forma particular, em cada indivíduo.

Esta afeição pela própria sociedade provocou instantaneamente o seu contrário – a aversão contra aqueles que não pertenciam a ela, ou contra aqueles que eram reconhecidamente seus inimigos. As expressões de Condorcet são fortes em relação a esta aversão: “*raiva violenta*” e “*inextinguível desejo de vingança contra os inimigos do povoado*”.⁶⁵ Os habitantes dos povoados vizinhos eram as ameaças ao território, aos recursos e, mais ainda, tanto ao conjunto quanto aos indivíduos do povoado. Se, por um lado, havia um sentimento de justiça, um sentimento de afeição pelos indivíduos e pela própria sociedade e, por outro lado, um sentimento de ódio e um desejo de vingança

⁶⁵ Idem, p. 27.

contra vizinhos inimigos e ameaçadores, então estava iminente a disputa. Para esse embate exigia-se a liderança de um chefe.

As vantagens de um chefe era que este agregava as forças da ação comum, tanto na defesa quanto nas provisões das necessidades, de maneira que sua liderança tornava mais eficazes a segurança e a conservação do povoado. Foi, então esta necessidade de chefia que “*introduziu na sociedade as primeiras ideias de uma autoridade política.*”⁶⁶

Condorcet é um filósofo que confere uma importância fundamental à razão, de maneira que o governo e os legisladores devem buscar no povo sua própria razão comum. Porém, no início da sociedade humana, estavam presentes a razão e o sentimento. O que chama a nossa atenção é a presença do sentimento, uma vez que a razão era a faculdade por excelência para Condorcet e o sentimento era visto por ele com certa desconfiança. A razão está presente quando ele utiliza expressões como *necessidade, motivos, combinação de um maior número de circunstâncias, artes, preparação, trabalho, utilidade, uso, relações mais frequentes, identidade de interesses, auxílios mútuos* e que tais. A palavra sentimento se associa a expressões como *ternura, sentimento de justiça, afeição recíproca, raiva violenta, inextinguível desejo de vingança* e assim por diante. A junção da razão com o sentimento explica a união entre os pertencentes ao seu próprio povoado e o afastamento para com os pertencentes aos outros povoados: “... *a duração destas necessidades [...] pôde proporcionar o tempo para que nascesse e se desenvolvesse um sentimento que inspirava o desejo de perpetuar essa reunião. Esta própria duração bastou para fazer sentir suas vantagens*”⁶⁷ e “*uma raiva violenta, um inextinguível desejo de vingança contra os inimigos do povoado, tornavam-se a consequência necessária desta afeição pela sociedade.*”⁶⁸ Esta junção entre a razão e o sentimento além de inserir o sentimento como elemento indispensável para a coesão social, ele o associa à razão para tal fim. Assim, o sentimento que seria desagregador e embotador da razão, é usado nesta passagem como um elemento de um efeito contrário, agregando e esclarecendo a respeito da primeira coesão social.

Tratar da razão e do sentimento como duas faculdades entrelaçadas e movimentando conjuntamente as ações dos homens nos remete à maneira como Condorcet tratou da igualdade entre homem e mulher. Se tomarmos este caminho,

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Idem, p. 25.

⁶⁸ Idem, p. 27.

poderemos encontrar a explicação para a junção entre a razão e o sentimento. Para o filósofo, a razão não seria um atributo somente do homem, como se dizia em sua época, nem o sentimento seria um atributo somente da mulher. Ao discordar do argumento corrente em sua época, de que a mulher não deteria a razão, ele afirmava que ela deteria a razão própria de uma mulher. Da mesma forma pode-se asseverar o inverso, o homem deteria o sentimento próprio de um homem. Assim, na sociedade nascente, caberia igualmente a contribuição do homem, da mulher, da razão e do sentimento. Daí a força do sentimento, que, por sua vez, impulsionou também a organização da sociedade.

Mas há mais motivos para o lugar do sentimento na origem da sociedade: Condorcet é considerado o último iluminista, tendo convivido com Voltaire, D'Alembert, Diderot e Rousseau. Ora, os iluministas – Voltaire, D'Alembert e Diderot – conferiam uma importância fundamental à razão. Contudo, provém igualmente do Iluminismo o pensamento de Rousseau, que depositava no sentimento a importância fundamental para se pensar sobre o homem. Condorcet, como o último e mais jovem dos iluministas, foi o único que participou tanto do Iluminismo quanto da Revolução Francesa. Pelo menos quando tratava das origens da sociedade, o filósofo juntou esses dois tipos de considerações sobre o homem – um deles calcado na razão e outro no sentimento. Ainda mais vivendo no período da Revolução, ele observou bem que o sentimento, ou seja, as paixões, moviam as ações dos homens, porém a razão as movia igualmente. O filósofo utilizou uma palavra que faz a junção entre razão e sentimento – o interesse. Ele afirmou:

*Das relações mais frequentes, mais duráveis com os mesmos indivíduos, da identidade dos seus interesses,⁶⁹ dos auxílios mútuos que eles se prestavam, seja nas caças comuns, seja para resistir a um inimigo, devem ter igualmente nascido tanto o sentimento de justiça quanto uma afeição recíproca entre os membros da sociedade.*⁷⁰

No livro *Notas sobre Voltaire*, Condorcet escreveu sobre o interesse no verbete *Ações, o seguinte*:

O interesse é o motor geral das ações dos homens, [...] eles são determinados pelo prazer que encontram de cumprir seus deveres; [...] o interesse de nossa conservação, de nossa fortuna, de nossos prazeres, de

⁶⁹ No original: “... l’identité de leurs intérêts...”

⁷⁰ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d’un tableau historique des progrès d’esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, pp. 26-27.

*nostros sentimentos, de nosso repouso, de nossa reputação, da paz de nossa consciência, de nossa salvação, nos determina sempre.*⁷¹

Mesmo sendo um trecho onde o filósofo não tratou especificamente da origem da sociedade, ele pode ser aplicado em geral também ao contexto da origem. Pode parecer estranho em se tratando de origem da sociedade mencionar a expressão cumprir seus deveres, mas o filósofo afirmou que já está presente um sentimento de justiça na sociedade nascente, o que combina com o prazer de cumprir seus deveres. O homem é determinado por interesses do campo da razão e do sentimento e o sentimento de justiça junta estes dois planos.

Aqui, quando analisou a origem da sociedade, Condorcet dá uma importância fundamental ao sentimento; este sentimento dá origem à coesão da sociedade. O filósofo levará em consideração o sentimento também para a constituição da república e não é menos problemática esta consideração, principalmente quando da eclosão da Revolução, porque Condorcet se preocupou com o entusiasmo exagerado, principalmente do povo, que pode gerar ações desmedidas e provocar tumultos perigosos. O sentimento, como sabemos, pode ser incontrolável, se não for bem conduzido. Porém, não se pode dizer que somente a razão é suficiente para conduzir o povo, haja vista as considerações de Rousseau sobre este assunto. Há, entre as três ideias presentes na Revolução Francesa – liberdade, igualdade e fraternidade –, uma delas, a fraternidade, que é, sem dúvida, do campo do sentimento, pelo menos para os revolucionários. Para Condorcet, as outras duas – liberdade e igualdade – são do campo dos direitos.⁷²

⁷¹ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Notes sur Voltaire* in *Mélanges de Littérature et Philosophie*. In : *Oeuvres Complètes* 4, 1847, pp. 321-322.

⁷² Discutimos em nossa dissertação sobre isto: há revolucionários como Mirabeau, por exemplo, que somente consideram a liberdade como direito. Quanto à igualdade e à fraternidade, para ele, elas são sentimentos. Especificamente em relação à igualdade, observa-se que ele dá uma importância ao estabelecimento das festas nacionais. Por meio das festas nacionais, os cidadãos se sentiriam participantes de uma mesma nação, com os mesmos motivos para comemorar as datas, ocasiões, eventos, feitos e heróis nacionais, o que proporcionaria aos cidadãos um sentimento de igualdade. O deputado justifica que os homens têm necessidade de festas e se baseia na teoria da festa de Rousseau. Mirabeau propõe a instituição da festa com o objetivo de juntar a nação em torno de uma espécie de culto cívico louvando algum herói ou acontecimento político. Para o deputado, diferente das necessidades físicas dos homens, seus espíritos requerem as festas, que resultam de relações sociais que se estabelecem necessariamente entre seres sensíveis que estão juntos. Aproveitando essa disposição psicológica e social da natureza do homem, devem-se organizar as festas cívicas, pois basta sensibilizar os homens para torná-los felizes. Assim, na proposta de estabelecimento das festas cívicas, o deputado quer promover esse sentimento de igualdade entre os cidadãos e afirma que, considerando os povos livres, as festas públicas têm sido um dos melhores meios de juntar os cidadãos no amor de sua pátria, unindo a todos entre si, nutrido o respeito às leis e apreciando os atos valorosos, os talentos e as virtudes que a nação julga digna de serem festejados. Dessa forma, em cerimônias comuns se juntam todos os cidadãos em igualdade segundo a constituição do Estado.

Esses elementos – a razão e o sentimento – evocavam (quando das origens das sociedades) a presença de um chefe; inevitavelmente, este chefe devia ordenar a sociedade; no entanto, mesmo tendo as funções de ordenamento, nas ações do chefe ocorria uma conformidade com toda a sociedade. Defesa, melhor conforto e “*subsistência mais segura e abundante, introduziu na sociedade as primeiras ideias de uma autoridade política.*”⁷³ Dito de outra forma, mesmo com a presença do chefe, quando fosse do interesse geral e quando se referisse a tudo aquilo que era comum, se ouviria a opinião de todos.

A importância de vermos concomitantemente a emergência de uma autoridade inicial na sociedade e uma participação efetiva do povo mostra que a participação de todos, segundo Condorcet, funda-se na razão dos homens. O trecho seguinte esclarece isto:

*A necessidade de um chefe,⁷⁴ a fim de poder agir em comum, seja para defendê-la contra um inimigo, seja para conseguir com menos esforço uma subsistência mais segura e mais abundante, introduziu na sociedade as primeiras ideias de uma autoridade política. Nas circunstâncias em que o povoado inteiro estava interessado, em que ele devia tomar uma resolução comum, todos aqueles que tinham que executá-la deviam ser consultados.*⁷⁵

O que Condorcet louvou nas primeiras organizações políticas dos homens foi a participação de todos nos assuntos relacionados à sua organização política primeva. Mas essa participação de todos não demorou muito. Ao passo que a primeira organização política é uma das consequências da emergência da razão entre os homens, essa organização primeira ainda não era sólida o bastante para manter-se e logo essa igualdade se desfez, por conta de outros fatores. Os homens, a partir daí, percorreram um longo caminho para chegar às repúblicas propriamente ditas – as repúblicas gregas – e depois delas percorreram outro longo caminho para chegar ao aperfeiçoamento de um modelo de república que lhes fosse o mais adequado.

A igualdade, segundo o deputado, não é um direito, mas é um santo amor pela pátria e pela humanidade e, diferentemente de Condorcet, em Mirabeau o entusiasmo é um componente do sentimento de igualdade.

⁷³ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d'un tableau historique des progrès d'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 27.

⁷⁴ No original: “Le besoin d'un chef...”

⁷⁵ Idem.

Havia de igual forma conflitos interiores à sociedade, que abalavam a sua paz, sendo alguns tão violentos quanto os próprios conflitos externos; e, em alguns casos, até mais que estes. Por isso, os homens não puderam prescindir de um mediador ou mesmo um chefe que soubesse evitá-los ou resolvê-los. Para que houvesse uma boa escolha do chefe, exigia-se que tivessem como base para sua escolha a ancestralidade e a reputação moral perante a sociedade, para que a confiança garantisse o cumprimento das decisões do chefe. Assim, conclui Condorcet, “*tal foi a origem das primeiras instituições políticas.*”⁷⁶

Há algumas diferenças entre os livros de Rousseau e o *Esboço*. Enquanto Rousseau buscava entender as diferenciações que levaram o homem a sair do estado de natureza para entrar na sociedade, de modo específico, com a introdução da desigualdade entre os homens, Condorcet já analisava os homens como imersos na sociedade. Conforme Condorcet, todas estas transformações ocorreram porque, juntos, os homens já faziam parte de um povo, com um território e com uma identidade conjunta.

Entretanto, este belo quadro degenera logo em seguida e em meio à beleza das danças, das canções, das músicas e das belas palavras ocorreram também a vingança, a crueldade contra os inimigos, a opressão contra as mulheres, a dominação de uma família sobre as outras e o aparecimento das superstições. Como erros distintivos da época, eles mereceram uma investigação para se descobrir suas causas. O filósofo afirmou que esses erros se deviam a interesses, paixões, opiniões e acontecimentos.

A investigação começou pela busca das causas das superstições; elas são o elo para desvendar os erros do período. O filósofo empregou um método no qual desvendando o último dos erros enunciados, vão-se analisando as suas causas, que levam à compreensão do penúltimo erro e assim sucessivamente, até chegar ao primeiro erro enunciado. Este método mostra a ligação de todos os erros com um primeiro que engendrou a todos os outros – a crença em superstições.

Espantosamente, não foi a ausência de conhecimentos que originou essas superstições, porém era a falta de profundidade deles e mais que isso, era a apropriação destes conhecimentos por um grupo de pessoas com objetivos de dominação. Mesmo os conhecimentos práticos de astronomia e de plantas medicinais já estavam, neste período, misturados com superstições.

⁷⁶ Idem, p. 27.

Tratarmos aqui das superstições em relação ao caminho que os povos antigos fazem para a emergência das repúblicas é de suma importância para nós nas considerações sobre Condorcet. De um certo ponto de vista, podemos examinar as superstições nesta parte do texto conforme algumas acepções. Uma delas é que, de acordo com nossa leitura do filósofo, as religiões originam superstições. Não estaríamos levando ao extremo a teoria de que, para Condorcet, toda a religião é uma espécie de superstição, mesmo se incluirmos nisto as religiões monoteístas mais importantes. Se tomarmos em consideração a Europa, os países formados pela colonização europeia na América e até mesmo os países dominados pelos europeus na África, o islamismo, o judaísmo e o cristianismo, com todas as suas variações e divisões internas, seriam superstições.

Poderia haver uma argumentação contrária no sentido de afirmar que o surgimento, a permanência das superstições e (se se quiser considerar desta forma) a transformação das superstições em religiões, não estariam diretamente ligados a uma deliberação de dominação de um grupo sobre o povo. Elas adviriam de muitos fatores. Mas pensamos que todas estas considerações não anulam, para o filósofo, o fato de haver permanentemente um grupo que se apropria das superstições e das religiões, as transformam e as conduzem para seus objetivos. Há sempre, no seio de todas as religiões, este domínio político e pelo menos, para interesse do filósofo, é sobre este domínio que ele se detém nas suas análises, para demonstrá-lo claramente, com o objetivo último de proclamar a laicidade da república. Não é uma tarefa simples, pois ele tratou disto com afincamento tanto na política enquanto prática, quanto em seus escritos, entre eles o *Esboço* e *Cartas de um teólogo ao autor do dicionário dos três séculos*, texto que trata especificamente deste assunto, que analisaremos mais detidamente ainda neste capítulo. Tratar do sequestro político da religião por um grupo e demonstrar claramente este domínio, que ocorre sob várias formas, envolve ao mesmo tempo denunciar o papel central que a religião tem na política e ao mesmo tempo construir um edifício seguro para a laicidade. Condorcet não estava sozinho nesta tarefa; antes dele muitos dos iluministas, inclusive Voltaire – do qual fora amigo e discípulo – já havia enfrentado a religião e sua influência na política e nas instituições. Antes mesmo dos iluministas, no século anterior, Espinosa empreendera com maestria essa tarefa. Para o estabelecimento da república moderna, era preciso desconstruir todo o poder exercido pela religião na política e nas instituições políticas e demonstrar como os alicerces da religião foram preparados como instrumento para a dominação política do povo. Do esclarecimento sobre a religião dependia a clareza sobre a república e sua laicidade. Somente sob uma república laica

estaria garantida a liberdade e a igualdade, inclusive de praticar qualquer religião que se desejasse.

Foi assim que, neste período, ocorreu a formação de uma instituição que comportava uma ambiguidade muito relevante. Era uma espécie de sacerdócio, no qual estavam depositados, de uma forma mais organizada, os conhecimentos da sociedade. Esta instituição é ambígua porque, da mesma forma que trabalhava para ampliar os conhecimentos, ela os concentrava em seus membros, escondendo-os de todos os outros e, dessa forma, fez com que os conhecimentos avançassem neste pequeno grupo, fomentando, porém, a ignorância e a superstição no resto da sociedade. É um processo de dominação, por meio do conhecimento.

Condorcet já havia apontado uma primeira desigualdade na sociedade – a desigualdade de gêneros, na qual as mulheres foram gradativamente afastadas das decisões relevantes da sociedade. Porém, conforme a passagem que segue, ele mostrou a grande desigualdade inicial da sociedade, aquela que foi capaz de provocar outras grandes desigualdades:

Tenho em vista aqui a formação de uma classe de homens depositários dos princípios das ciências, ou dos procedimentos das artes, dos mistérios e das cerimônias da religião, das práticas da superstição, frequentemente até mesmo dos segredos da legislação e da política. Tenho em vista esta separação da espécie humana em duas classes: uma destinada a ensinar, a outra feita para crer; uma escondendo orgulhosamente aquilo que os outros dignam-se a lhe revelar; uma querendo elevar-se acima da razão e a outra renunciando humildemente à sua, e rebaixando-se para aquém da humanidade, reconhecendo em outros homens prerrogativas superiores à sua comum natureza.⁷⁷

O conhecimento era um assunto central para Condorcet. Ele considerava a difusão livre do conhecimento um dos principais motores para a liberdade e a igualdade entre os homens, condição mesmo precípua para a existência de uma república. Um dos maiores entraves a esta difusão era a existência de um grupo que impedia a todos os outros membros da sociedade obter qualquer espécie de conhecimento, exceto aqueles que lhes servissem de base para uma prática cotidiana. Embora nas páginas anteriores do *Esboço* o filósofo tivesse escrito sobre a instituição política baseada na opinião comum, o que

⁷⁷ Idem, p. 30.

lemos neste trecho é o sequestro do poder por um grupo de homens que detinham certos conhecimentos. Dessa forma, esse grupo usurpou o poder, anteriormente conferido a um chefe, deslocando sua instituição das mãos do povo para as mãos desse grupo sacerdotal. Após ter escrito sobre a instituição dos chefes por meio do povo, o filósofo apresenta a degeneração do poder para as mãos dos sacerdotes:

“Mas esta mesma época [a primeira época] nos apresenta ainda um fato importante na história do espírito humano. Podem-se observar aqui os primeiros traços de uma instituição que teve sobre sua marcha as influências as mais opostas, que após ter acelerado os progressos das luzes, ao mesmo tempo difundia o erro, enriquecendo as ciências de verdades novas, mas precipitando o povo na ignorância e na servidão religiosa, acrescentando alguns benefícios passageiros para uma longa e degradante tirania.”⁷⁸

Devemos analisar o caminho que o fez chegar à conclusão, segundo a qual o sequestro do conhecimento por um grupo dominante na sociedade foi a principal e original causa de desigualdade entre os homens.

Talvez a maior influência para que o filósofo chegasse a essa conclusão tenha sido a de Voltaire. Tal influência transpareceu na correspondência entre Condorcet e Voltaire e nos livros de Condorcet dedicados àquele filósofo: *Vida de Voltaire* e *Notas sobre Voltaire*. Em uma dessas correspondências, sem a data precisa de dia e mês, em um domingo do ano de 1774, Condorcet escreveu:

[...] havia uma congregação de monges encarregados de embrutecer a juventude com jesuítas ou sem jesuítas, isto é sempre igualmente detestável. O espírito é o mesmo... Não achais vós como eu, que em todas as nações, a raça de homens a mais detestável e a mais odiosa é aquela dos padres católicos? Tão abominável quanto os tiranos, eles são mais covardes e mais perversos.”⁷⁹

Embora na passagem da origem da desigualdade entre os homens no *Esboço*, o filósofo não tratasse dos padres católicos, muito menos dos jesuítas, a análise que ele faz da casta sacerdotal da primeira sociedade é a mesma: são embrutecedores, no sentido de, ao invés de esclarecer, fomentarem mais ignorância. Cabe notar este tratamento para com

⁷⁸ Idem, p. 29, 30.

⁷⁹ *Correspondence entre Voltaire et Condorcet*. In : *Oeuvres de Condorcet I*, 1847, pp. 31-32.

os jesuítas, porque eles eram de uma das congregações católicas que mais se encarregaram do ensino em geral, durante um vasto período na Europa. Porém, era por isso mesmo que eles embruteciam e faziam da juventude presa dos ensinamentos religiosos. O filósofo considerava detestável esse procedimento, no qual se utilizavam recursos da tirania e consistia em um método ainda mais funesto, pois dominava subvertendo o conhecimento, convertendo-o em ignorância.

Condorcet deplorava nesta carta um agrupamento de organizações religiosas que pretendia cuidar do ensino, inclusive na universidade, depois da queda dos jesuítas na Europa. Para o filósofo, aqueles eram tão funestos quanto os jesuítas e quanto qualquer grupo religioso que se propunha a ensinar dessa forma, seja em qualquer nível, para qualquer aluno, em qualquer idade. Ela assim afirmava: *“É o emblema dos padres, eles tratam o gênero humano como ela [Dalila] tratou Sansão: eles o despojam de sua força, cegando-o e abandonando-o a seus tiranos.”*⁸⁰

Neste trecho da carta, Condorcet mostrou que os religiosos agem juntos com os tiranos, no processo de dominação. Utilizando a metáfora da história bíblica de Sansão e Dalila, o filósofo comparou a desgraça de Sansão a um certo domínio dos religiosos contra o gênero humano, por meio do conhecimento. Dessa forma, sem o conhecimento os homens se enfraquecem, pois não sabem utilizar a razão para a liberdade; quando cegos, ou seja, sem os conhecimentos necessários, são submetidos aos tiranos. Mais adiante na mesma carta, Condorcet elogiou Voltaire e despediu-se dele desta forma: *“Adeus, meu querido e ilustre mestre. Conservai-vos bem. Vivei pela boa causa; vós sois como o Júpiter de Homero: sozinho em um dos pratos da balança, vós a conduzireis contra todos os tolos, velhacos, intrigantes, fanáticos...”*⁸¹ Referia-se ao povo simples, enganado pelos padres – tolos e fanáticos e aos próprios padres – velhacos, intrigantes, fanáticos.

Condorcet enumerou as composições de congregações que se fizeram em Paris para catequizar e ensinar os caráibas na América do Sul. Este fato é elucidativo para mostrar como, segundo ele, os grupos religiosos se juntam para ensinar aos povos suas superstições e como levaram sua religião até povos que viviam anteriormente sem os dogmas daquela religião. Em seguida, o filósofo fez uma outra enumeração, a dos grupos que se juntaram para ensinar a juventude na própria Paris. Segundo Condorcet, havia,

⁸⁰ Idem, p. 33.

⁸¹ Ibidem.

pelo menos, dez grupos em Paris: beneditinos, barnabitas, lazaritas, euditas, nicolaítas ou calotinos, genovesinos, oratorianos, padres de São João, pais da doutrina cristã e pequenos irmãos.

O filósofo era anticlerical, como eram Diderot, D'Alembert e Voltaire, e escrevia contra o poder dos sacerdotes: “*Os abusos do poder eclesiástico no Ocidente começam a se tornar sensíveis próximo da primeira raça de nossos reis, as reclamações que se levantam contra eles datam do mesmo tempo e elas continuam sem interrupção.*”⁸²

Não podemos afirmar que Condorcet era ateu, no sentido mais abrangente desta palavra, ou seja, no que diz respeito ao fato de não acreditar em um Ser Superior. Ele participava do *Círculo Social*, onde se acreditava em um Ser Supremo, como os deístas, mas as manifestações deste Ser Supremo estavam muito mais ligadas à natureza do que a qualquer instituição religiosa. Há um texto de Condorcet intitulado *Sobre a persistência da Alma*, no qual ele investiga se a alma é imortal, ou seja, se ela persiste após a morte do corpo. Neste texto ele chegou à conclusão, pelo método probabilístico, que a alma não pode persistir depois da morte do corpo, porque ela necessita dele para o funcionamento de suas faculdades e de seus movimentos como memória, percepção, paixão etc. Podemos afirmar que, se Condorcet não era ateu, contudo ele não era cristão.⁸³ Persistem também as dúvidas se o filósofo era franco-maçom e alguns até afirmam que ele participava da Loja dos Nove Irmãos de Paris, à qual também teria pertencido Voltaire. Dessa forma, se de fato ele foi maçom, não poderia se professar ateu, haja visto que para ser maçom é obrigatório acreditar em um Ser Superior, que denominam o grande arquiteto. Logo, se ele era ateu, não era maçom. Ou seja, persistem as dúvidas quanto às suas crenças religiosas; no entanto, o que de fato sabemos é que ele não era cristão, que ele era anticlerical e defendia a liberdade ampla de cultos.

Condorcet participou da polêmica sobre o materialismo iluminista da qual participaram Diderot,⁸⁴ D'Alembert, Voltaire, Rousseau, Condillac, Barão d'Holbach e Helvétius.

⁸² CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Notes sur Voltaire* In : *Mélanges de Littérature et de Philosophie*. In : *Oeuvres Complètes* 4, 1847, p. 541.

⁸³ Cf. CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Sur la persistance de l'âme*. In : *Sur les élections et autres textes de Condorcet*, 1986, pp. 625-641.

⁸⁴ Sobre o materialismo de Diderot há dois livros que discutem este assunto: *Natureza e Ilustração – Sobre o materialismo de Diderot* de Maria das Graças de Souza e *O Ateu Virtuoso – Materialismo e Moral em Diderot* de Paulo Jonas de Lima Piva.

Helvétius foi protagonista de polêmicas com Rousseau, Diderot e Voltaire. Condorcet participou também das discussões entre Helvétius, Rousseau e Voltaire. Numa carta de Turgot a Condorcet, o primeiro se queixou de Rousseau sobre o tratamento dado às posições de Helvétius. Em uma correspondência a Voltaire, Condorcet o aconselhou a não publicar uma carta na qual Voltaire criticava o materialismo de Helvétius, porque este já sofria uma grande perseguição por parte dos padres e seria necessário que o partido dos filósofos não estivesse dividido, quando os antimaterialistas atacavam os materialistas. De fato, nem Voltaire nem Rousseau concordavam com uma condenação de Helvétius, feita pelos padres e pelos poderes políticos, por causa da publicação de suas ideias. Para eles, a polêmica deveria se ater aos escritos, nos quais se deveria debater livremente as ideias. Por isso, todo o cuidado de Rousseau para não tornar pública a querela e a aceitação de Voltaire do pedido de discrição, feito por Condorcet em relação à discordância sobre as ideias materialistas de Helvétius. O próprio Rousseau necessitou defender-se dos padres católicos da França e dos pastores protestantes de Genebra por conta da condenação do *Contrato Social* e do *Emílio*. Nas *Cartas da Montanha*, documento no qual fez sua defesa da condenação feita pelos pastores de Genebra – república da qual ele foi proscrito como cidadão e onde seus livros foram considerados abomináveis –, Rousseau defendeu a ideia de uma república laica, na qual os homens não deveriam ser julgados e condenados pela sua maneira de pensar e escrever, mas pela maneira como agem e se assim o fazem em cumprimento das leis ou desobedecendo-as.

Sobre Helvétius, Condorcet afirmou em uma carta escrita a Turgot, em 4 de dezembro de 1773:

*Ele [Helvétius] prega com muita força contra a intolerância de todos os clérigos. Sua grande falta, me parece, foi ter declamado contra o despotismo de maneira a fazer crer, não aos déspotas que não leem, nem a seus vizires que leem menos ainda, mas aos subvizires ou a seus espiões, que todas as pessoas de espírito são seus implacáveis inimigos, o que pode incitar uma perseguição contra as pessoas de espírito.*⁸⁵

E noutra carta de 13 de dezembro de 1773:

Penso como Helvétius que se pode ser muito justo, muito benevolente e muito escrupuloso; que, sobretudo, se pode ser um grande homem na

⁸⁵ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Correspondence entre Condorcet e Turgot* in : *Oeuvres Complètes* 1, pp. 423(219), 424(220).

*guerra, um grande filósofo, um grande poeta e ter costumes detestáveis; que estabelecendo ordem entre as virtudes, é necessário por a justiça, a benevolência, o amor da pátria, a coragem (não aquela da guerra que tem todos os cachorros da baixa corte), o ódio dos tiranos, bem longe da castidade, da fidelidade conjugal, da sobriedade.*⁸⁶

Consideramos ser muito relevante a contribuição de Helvétius para o pensamento de Condorcet, pois aquele filósofo, pelo seu materialismo, foi um dos que mais combateram o clero. Dessa forma, ele foi um dos que contribuíram para que Condorcet formulasse sua teoria sobre a má influência dos padres na educação e na política. Veremos como Condorcet construiu sua doutrina da laicidade da república e, para isto, foi necessário destruir os alicerces da religião na vida pública, seja na educação, seja na política.

O Iluminismo estava repleto deste anticlericalismo e outros além de Helvétius contribuíram para o anticlericalismo de Condorcet. Michael Löwy no livro *Ideologia e Ciência Social* afirmou que esta filosofia materialista, principalmente de Diderot, d'Holbach e D'Alembert, precedente à Revolução Francesa, tinha um caráter revolucionário, crítico e utópico, na medida em que negava o sistema feudal, a ordem estabelecida e a organização da sociedade francesa da época. Segundo Löwy, para os três iluministas citados acima, “*as circunstâncias materiais produzem e reproduzem constantemente o obscurantismo, o fanatismo, a ignorância e a questão está em como sair desse círculo vicioso, desse mecanismo.*”⁸⁷

O materialismo de Diderot e de D'Alembert influenciou diretamente Condorcet; contudo uma obra do Barão d'Holbach – *História Natural das Superstições* – nos mostra uma das bases de Condorcet para afirmar que a casta sacerdotal provocou a primeira grande desigualdade entre os homens. Nem só as circunstâncias materiais como apontou Löwy, mas também as circunstâncias políticas levaram um grupo a guardar para si o conhecimento e, ao mesmo tempo, em um movimento paradoxal, produzir a superstição e com ela o fanatismo, assim, da mesma forma que tinham como objetivo ensinar aos homens todos os saberes necessários à manutenção da sociedade, eles limitavam o

⁸⁶ Idem, pp. 425 (221), 426(222).

⁸⁷ LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. 7ª Ed. São Paulo: Editora Cortez, 1991. p. 19.

conhecimento mais extenso à sua própria casta, produzindo assim uma espécie de ignorância e o obscurantismo entre o povo.

Na *História Natural da Superstição*, d'Holbach escreveu que a religião é um produto da natureza humana, ou seja, ela tem sua origem psicológica. A crença religiosa nasceu do medo dos fenômenos naturais mais assustadores, como tempestades, relâmpagos, trovões, vulcões, enchentes, seca e que tais. A convivência com estes fenômenos que, por vezes, são destrutivos, provocou paixões, das quais uma das mais fortes é o medo. Para transformar os fenômenos destrutivos em favoráveis, os homens fazem das potências invisíveis dos fenômenos os seus próprios deuses. Este é um trabalho da imaginação.

O modelo para os deuses são os próprios homens e, da mesma forma, a maneira de sentir dos deuses é a mesma dos homens, de forma que os cultos a cada deus, ligados aos fenômenos naturais, são aliados das paixões humanas. Os cultos são instituídos para agradar aos deuses, pois os homens desejavam aplacar a força destrutiva do deus. Ou seja, o culto serve, na verdade, para acalmar nos homens o seu próprio medo. O motivo da origem da religião é que o homem, além de medroso, é ignorante. Se ele tem medo dos fenômenos naturais, ele também não sabe qual a sua origem natural. Assim, medo e ignorância são fatores que dão origem à religião.

Da convergência desse duplo fator, surgiram aqueles que se aproveitavam dos temores dos homens – os ambiciosos e impostores, que são os mais experientes e mais hábeis. Estes se transformaram em legisladores, os quais arrogaram para si poderes sagrados. O impostor é um criador ou sistematizador de religião e é ele quem usurpa o poder político. É assim que surgiram os primeiros sacerdotes, detentores do sagrado e por isso, temidos pelo povo como filhos dos deuses.

Estes sacerdotes, que foram também legisladores, se interessavam em manter o povo na ignorância, fomentavam preconceitos, sufocavam a razão, lançavam os homens nas trevas. Eis a origem da degeneração do poder político: ela tem sua origem no poder sacerdotal, de forma que os primeiros governos eram teocráticos e assim, padeceriam deste vício de origem.

Em todo o livro a *História Natural das Superstições*, d'Holbach mostrou o embuste da origem da religião; porém, há um trecho que apresenta de maneira mais sucinta o que, de alguma forma, está em todo o texto:

*Todos aqueles que deram deuses, leis e cultos aos homens, os anunciaram comumente como descobertas úteis e maravilhosas para ignorantes; ganharam sua confiança antes de comandá-los; eles lhes fizeram esperar a cessação de seus males; mas para conservarem seu império, julgaram que era importante não banir jamais suas inquietudes; conservaram-nos sempre flutuantes entre a esperança e o medo, [...] tiveram o cuidado de renovar frequentemente seus alarmes, a fim de continuarem seus mestres; assim, os legisladores asseguraram seu poder [...] mostrando a seus discípulos um Deus terrível, sempre pronto a punir aqueles que resistissem a se curvarem às suas próprias vontades; a causa do Legislador foi sempre aquela do Deus de quem ele foi o intérprete e o enviado.*⁸⁸

Condorcet fez também dessa arqueologia sobre a origem da religião um instrumento para compreender a má influência da religião nos seus dias, de tal forma que analisou a extensão desta influência da França católica às tribos indígenas da América e aos povos da África e da Ásia, estes culturalmente mais afastados da Europa: “*Esta distinção, da qual, no final do século XVIII, nossos padres nos oferecem ainda os restos, se encontra nos selvagens os menos civilizados, que já tem seus charlatães e seus bruxos...*”⁸⁹

Ao mesmo tempo em que ele apontava o fim da opressão religiosa, no caso dos padres franceses já submetidos ao Estado na Primeira República, no Ano I da Revolução, o filósofo citava também exemplo de povos selvagens, que com uma organização social considerada menos civilizada, já haviam experimentado a dominação religiosa com a presença de charlatães e bruxos.

Este movimento é feito para mostrar a universalidade do modelo persistente em todos os povos, que é o modelo da constituição de um grupo de homens que dominam, detendo alguns conhecimentos e conservando os outros homens na ignorância. A conclusão a que o filósofo chegou é que esta prática se apoia na natureza do próprio homem: “[...] encontraremos, naquilo que eram as faculdades do homem nesses

⁸⁸ HOLBACH, Paul-Henry Thiry, Barão d’. *Histoire naturelle de la superstition ou tableau des effets que les opinions religieuses ont produits sur la terre*, s/d, pp. 11-12.

⁸⁹ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d’un tableau historique des progrès d’esprit humain*. In: *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 30.

primeiros tempos da sociedade, a causa da credulidade dos primeiros tolos, assim como a causa da grosseira habilidade dos primeiros impostores.”⁹⁰

Quando o filósofo atribuía à natureza do próprio homem a responsabilidade pelo surgimento dos sacerdotes, ele participava de uma tradição de análise da constituição da religião por meio do medo, de maneira que o medo dos fenômenos naturais em uma sociedade desembocava na criação de mitos para sua explicação, que eram apropriados por um grupo para a condução da sociedade e a transformação deste grupo em legisladores. Já apontamos anteriormente os participantes desta tradição, Voltaire, Diderot, Condillac, D’Alembert, d’Holbach, Helvétius e outros. Convém investigarmos em quem estes iluministas se apoiaram para pensarem dessa forma.

Espinosa foi um dos que mais influenciaram os iluministas em relação ao desvendamento da influência da religião na política. Jonathan Israel, nos artigos *As origens do republicanismo democrático moderno* (*The origins of modern democratic republicanism*) e *O problema da igualdade* (*The problem of equality*), ambos publicados no livro *Iluminismo contestado: Filosofia, modernidade e a emancipação do homem, 1670-1752* (*Enlightenment contested: philosophy, modernity and the emancipation of man, 1670-1752*)⁹¹, afirma que Espinosa teve influência na construção dos conceitos fundamentais de República durante todo o século XVIII, inclusive na construção do conceito de igualdade, que irrompeu com força no período da Revolução. É importante recorrer a Espinosa para buscarmos sua contribuição para o desvendamento da maneira como a religião teve uma função fortemente política e legisladora.

A transformação dos sacerdotes em legisladores é mais evidente no livro anônimo *Tratado dos Três Impostores*, cuja autoria alguns atribuem a Espinosa e que apareceu no século XVII. Esta obra contém a doutrina da origem religiosa da política, na medida em que o autor afirmava que os legisladores recorreram à religião para obter seu poder. Assim, os impostores mantinham o povo na ignorância para dominá-lo. Da ideia de deuses, sempre presente na imaginação dos homens, os legisladores criaram a ideia de um deus que se manifesta aos profetas e apóstolos, mesmo que estes sejam tão ignorantes quanto o próprio povo, que ensinam e profetizam por meio de expedientes, como por

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ ISRAEL, Jonathan (org.). *Enlightenment contested: philosophy, modernity and the emancipation of man, 1670-1752*. Oxford: New York: Oxford University Press, 2006.

exemplo, os sonhos, que são transformados em oráculos divinos. Estes profetas queriam exercer o poder e eternizar sua própria memória e então se transformaram em legisladores, aproveitaram-se do medo do povo, advindo do desconhecimento das causas das coisas. A ignorância do povo levou também ao medo das potências invisíveis e isto ocorreu na origem de todas as religiões. Dessa maneira, formava-se o preconceito segundo o qual a finalidade de todas as coisas seria prevista e preparada por Deus para o seu propósito, e este preconceito logo se transformou em superstição.

Todo esse movimento para a religião, além de ter origem no medo do desconhecido, originava-se na ignorância que tem todos os homens das causas das coisas e também pelo fato das ações dos homens serem movidas pela utilidade, ou seja, a religião seria originária da junção entre ignorância e utilidade. É sob estes pilares que se estribavam os legisladores, apoiando sua autoridade nos deuses. Os mais fortes exemplos destes legisladores são Moisés, Jesus Cristo e Maomé.

É na obra *Tratado Teológico Político* que Espinosa analisou a relação intrincada entre política e religião. Ao longo do livro, Espinosa desvendou toda a construção do estado antigo de Israel, feita por Moisés, desmistificando-a. Deslocou o centro, que fora posto na religião, para a política. Ensinava-se que Deus fundara a nação judaica, porém Espinosa mostrou que Moisés criou a religião judaica por motivos políticos, ou seja, a religião fora criada para organizar o Estado judeu. É um livro dessacralizador, na medida em que considera as histórias das Escrituras Sagradas como tendo objetivo político. A religião é uma instituição a serviço dos interesses políticos e se a interpretação anterior da Bíblia escondia tal fato, a interpretação espinosana expõe esta concepção, apoiando-se numa interpretação da Bíblia que levava em conta a língua, a filologia, a história, a exegese e a hermenêutica dos textos.

É neste contexto que, ao descrever com maestria o malabarismo de Moisés para governar o povo, aponta a instituição de uma tribo em Israel, a tribo dos levitas, como depositária das atribuições religiosas e dentro desta tribo a instituição do sacerdócio hereditário, que passava a pertencer à própria família de Moisés, com a sagração de Aarão, seu irmão, como sumo-sacerdote e do seu filho, Eleazário, como seu herdeiro. Vale ressaltar que Moisés e Aarão pertenciam a essa tribo dos levitas. Moisés concedeu a ela os encargos religiosos, que incluem a atribuição de instituir o culto, preparar todo o ritual, guardar os instrumentos sagrados e zelar pelo cumprimento da lei.

As razões para a separação desta tribo para os trabalhos referentes ao culto e dentro dela a separação de uma família encontram-se na própria constituição do Estado judaico. Quando os hebreus se libertaram da escravidão egípcia e passaram a vagar pelo deserto em busca de um território para viverem livremente, eles saíram da servidão estrangeira e regressaram ao “*estado de natureza*”, conforme expressão do próprio Espinosa. Eles estavam, assim, no domínio do seu direito natural e podiam transferir este direito para outro, se assim o quisessem. Moisés então os aconselhou a transferir esse direito natural para Deus, o que eles aceitaram, pois tinham confiança na liderança de Moisés. Isto implicava obediência aos mandamentos de Deus e todo direito deveria ser instituído por revelação profética. Assim, renunciaram ao direito natural da mesma forma que algumas outras sociedades fizeram. No caso de Israel isto foi por meio de pacto explícito e juramento. Depuseram confiança, assim, na potência divina, talvez por medo, pelo fato de estarem vagando pelo deserto, sujeitos a múltiplos perigos e necessidades e cercados por muitos inimigos. Dessa forma, todo o poder foi transferido para Deus, e os inimigos do Estado também seriam os inimigos de Deus. Assim opera-se a fusão entre religião e política:

*Nesse Estado, portanto, o direito civil e a religião, que consiste, como já demonstramos, unicamente em obedecer a Deus, eram uma e a mesma coisa. Quer dizer, os dogmas da religião não eram ensinamentos mas normas jurídicas e mandamentos, tal como a piedade era tida por justiça e a impiedade por crime e injustiça. Quem desprezasse a religião deixava de ser cidadão e só por isso era tido como inimigo; quem tivesse dado a vida pela religião era como se tivesse morrido pela Pátria; entre o direito civil e a religião não havia absolutamente nenhuma distinção.*⁹²

Esta fusão entre “*o direito civil e a religião*” irá mais longe: o pacto que todo povo fez com Deus teve consequências. Todos, entre o povo, estavam sujeitos aos encontros com Deus e temeram estes encontros por causa dos fenômenos espantosos, inclusive com fogo na montanha. Por causa disso,

Aboliram claramente o primeiro pacto e transferiram por completo para Moisés o seu direito de interpelar Deus e interpretar os seus éditos. Aqui,

⁹² ESPINOZA, Benedictus de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2008, pp. 256-257.

*o que prometeram já não foi, como antes, obedecer a todas as palavra que Deus lhes dissesse, mas sim a todas as que ele dissesse a Moisés.*⁹³

Foi assim que Moisés se tornou o único intermediário entre Deus e o povo, consequentemente o único intérprete das leis divinas, o juiz supremo, sem que ninguém o contestasse, o único profeta, na medida em que só ele falava pelo povo a Deus e só ele falava por Deus ao povo, o que obrigava o povo a cumprir suas ordens, pois eram vindas de Deus. Dessa forma, o povo tornou-se tão submisso a Moisés que não teve nem o direito de eleger seu sucessor; coube somente a ele próprio elegê-lo. Assim, o Estado de Israel constituía-se de modo teocrático.

Dessa maneira, para a continuidade da organização política quando Moisés morresse, seria preciso a formação da administração do Estado. Primeiro, deveriam construir uma corte divina e construíram uma espécie de tenda onde Deus habitaria entre eles. Aqui ocorreu a instituição de um grupo que daria os cuidados do culto: os levitas. Embora Aarão, sumo-sacerdote, não detivesse todo poder político, porque estava encarregado da administração do culto, seu poder só era menor que o poder de Moisés.

O movimento é curioso: primeiro, o povo entrega sua soberania a Deus, em seguida, o próprio povo institui Moisés como profeta e por fim, Moisés constitui uma tribo e uma família para guardar as leis de Deus. Esta parece ser a gênese do sacerdócio judaico e cristão.

Pensamos que desta análise de Espinosa deriva o pensamento de alguns filósofos posteriores de que os sacerdotes detinham o conhecimento e mantinham o povo na ignorância. Embora Espinosa não afirme isso em nenhuma passagem do texto, contudo, ao demonstrar que houve interesse político na instituição da religião e que mesmo aceitando os conselhos de Moisés e por meio deles submetendo-se a Deus, o que ocorreu foi uma transferência de poder, nascido do povo, em direção a Deus, em seguida, do próprio povo para Moisés e logo após, de Moisés para os levitas.

Assim, Espinosa conclui afirmando qual seria a relação entre política e religião:

Quero mostrar como a religião só adquire força de lei por decreto daqueles que detêm a soberania, que Deus não exerce nenhum reinado especial sobre os homens, a não ser através daqueles que detêm o poder soberano, e que, além disso, o culto religioso e as práticas piedosas se

⁹³ Idem, pp. 257-258.

*devem conciliar com a paz e o interesse público, razão pela qual as autoridades soberanas o devem definir e ser seus intérpretes.*⁹⁴

O *Tratado Teológico-Político* fora publicado em 1670 e, em 1696, dezenove anos após a morte de Espinosa, Pierre Bayle publicou no *Dictionnaire Historique e Critique* um artigo sobre Espinosa, onde o classifica como um “ateu de sistema”, segundo Diogo Pires Aurélio na apresentação da tradução para o português do *Tratado*. Na Enciclopédia do século XVIII, no verbete dedicado a Espinosa, o artigo de Bayle é transcrito no início do verbete e no final há uma remissão à palavra “ateísmo”.⁹⁵ Isso significa que durante o Iluminismo, Espinosa era considerado como ateu e materialista.⁹⁶

Foi assim, por meio dessa visão dos iluministas que Condorcet conheceu a obra de Espinosa e importou traços dessa obra na sua própria teoria. O filósofo escreveu um texto em 1774, publicado como anônimo, no qual criticava diretamente o clero: *Cartas de um teólogo ao autor do dicionário dos três séculos*.⁹⁷ Neste texto ele usou um artifício: afirmou que esta carta fora escrita por um teólogo que fez objeções ao abade Sabbatier de Castres. Na explicação sobre os motivos que o levaram a escrever esta carta, Condorcet mencionou Espinosa. Eis o trecho:

Todo mundo sabe que o Sr. abade Sabbatier de Castres, tendo a infelicidade de ofender a Deus pela composição de uma vida de Benedito Espinosa e pelos pequenos versos libertinos, se arrependeu, e seus

⁹⁴ Idem, p. 287.

⁹⁵ Sobre as considerações de Bayle a respeito de Espinosa, cf. *A Nervura do Real – Imanência e Liberdade em Espinosa*, - Volume I – Imanência - escrito por Marilena de Souza Chauí, publicado em São Paulo, no ano de 1999, pela editora Companhia das Letras, das páginas 280-321, onde a autora discorre mais amplamente sobre o significado das expressões “ateu virtuoso” e “ateu de sistema”.

⁹⁶ No livro *A Nervura do Real*, Marilena Chauí analisa o pensamento de Espinosa a respeito da construção teológica cristã sobre o domínio político do mundo, tendo como suporte, as teorias teológicas de dominação de Deus e a concessão dele aos reis para o domínio temporal: “Assentado sobre a transcendência divina, o cristianismo construiu o edifício jurídico-político do *imperium* como poder voluntário – “O que apraz ao rei tem força de lei” – e teocrático, porque provém diretamente de Deus por uma graça ou favor especial àquele que O representa enquanto *imago Dei* na terra. O governante é *rex Dei gratia*, rei pela graça de Deus. “Por mim reinam os reis e governam os príncipes”, dizem Provérbios. “Todo poder vem do Alto”, ecoam as Epístolas de Pedro e Paulo. Deus é *imperator mundi* porque teve o poder para tirar o mundo do nada e tem o poder para conservá-lo, mas sobretudo porque ocupa o lugar que traz inscritas as marcas do verdadeiro poder: a separação e a transcendência. O governante terreno é *imperador* porque teve o poder para fundar o Estado, criando as leis, e porque, como Deus, seu poder o separa e destaca da sociedade, pairando acima dela *legibus solutus e a nemine judicatur*, pois estando fora e acima da lei, não pode ser julgado por ninguém: *rex imperator in regno suo*, o rei é imperador em seu reino. Possui a *plenitudo potestatis*, ou seja, é plenipotenciário.” CHAUI, Marilena de Souza. *Nervura do real...*, 1999, p. 96.

⁹⁷ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Lettres d'un théologien à l'auteur du dictionnaire des trois siècles* (1774). In : *Oeuvres Complètes* 5, 1847,

*confessores lhe deram por penitência compilar um grosso dicionário contra os Enciclopedistas.*⁹⁸

O fato de Condorcet publicar esse texto no qual trata de assuntos relacionados à política combatendo as ideias dos padres católicos mostra muito do pensamento político do filósofo em relação à religião. Embora a maioria dos filósofos iluministas tenha enfrentado a questão do embate contra a dominação dos padres católicos na França, Condorcet enfrentou esta questão de maneira eminentemente política, ou seja, seu objetivo principal foi combater a dominação dos padres no campo da política. Contudo, este combate estendia-se a outras áreas, tais como o cerceamento da liberdade de pensamento e expressão e consequentemente a liberdade de imprensa; a intromissão do clero nas áreas do conhecimento para submetê-la aos dogmas católicos; a perseguição aos outros credos, ou a interferência maléfica em relação à liberdade religiosa; a imposição da moral cristã na vida particular dos cidadãos, etc. Assim, pensamos que tomar como exemplo Espinosa era de fundamental importância para Condorcet.

O texto *Cartas de um teólogo para o autor do dicionário de três séculos* constitui-se de objeções ao abade Sabbatier, no qual Condorcet defendeu tanto as ideias de Espinosa quanto a *Enciclopédia* e os enciclopedistas. Não se pode dizer que Condorcet era antirreligioso, pois ele defendeu a liberdade de religião, ou seja, defendeu o direito das outras religiões existentes no período na França, como era o caso dos protestantes e judeus. Discordamos, inclusive, da opinião segundo a qual ele seria anticatólico ou ainda anticristão, o que não significa, porém, que ele tivesse sido católico ou cristão. O que Condorcet combateu aqui foi a intromissão dos padres na vida civil, a confusão entre política e religião ou, mais precisamente, entre poder civil e poder religioso. Este combate perpassa a contraposição à moral religiosa entranhada nos costumes e na sociedade, porém, atinge, sobretudo, a força que exercem os padres para que esta moral seja mantida e preservada, por meio de todos os poderes e artifícios, articulados pelos padres católicos, mas também pelo poder civil. Esta mesma opinião sobre os malefícios dos padres católicos para a sociedade e sua influência na política, e os motivos das ações de Condorcet contra o clero encontram-se analisados no livro de Leon Cahen.⁹⁹ Nas *Cartas*

⁹⁸ Idem, p. 275(18).

⁹⁹ “Os padres, com efeito, não estão jamais limitados ao exercício de suas funções litúrgicas; dominadores, eles procuraram escravizar os povos à sua autoridade; refratários a todo progresso, eles trabalharam para desenvolver o espírito de mentira e de credulidade pública, comprimindo o desenvolvimento do pensamento, desencadeando as paixões sanguinárias. O clero não é mais, aos olhos de Condorcet, o encarregado de satisfazer as necessidades religiosas dos crentes; é o agente de opressão e de tirania por excelência da humanidade, é a fonte de terrível flagelo que tem por nome fanatismo. Entre todos os cleros,

de um teólogo para o autor do dicionário de três séculos Condorcet criticou claramente a intromissão do clero nos assuntos relacionados aos conhecimentos, porque o *Dicionário dos três séculos* foi escrito pelo abade para combater a *Enciclopédia*. O filósofo desvendou, nas cartas, o artifício constante dos padres de tentar manter o povo na obscuridade, objetivo ameaçado pela *Enciclopédia*.

Nestas *Cartas*, depois de discordar da opinião do abade Sabbatier sobre um certo abade Terrasson, sobre o qual Condorcet pensava que eram injustas as opiniões de Sabbatier, o filósofo apresenta uma outra repreensão ao abade escritor:

*Mas tenho a vos fazer uma repreensão ainda mais grave [...]. Em muitas passagens de vossa obra, vós pareceis só ver a religião como um negócio de política. Assim, toda religião dominante teria o direito de oprimir aos de uma crença contrária, assim [...] esta doutrina seria abominável e ímpia. Vós deveis dizer que a religião católica romana, sendo a única que agrada a Deus, tudo é permitido a ela e nada contra ela; que a [noite de] São Bartolomeu e o massacre dos valdenses são atos meritórios ao passo que as prisões do parlamento contra o reverendo padre Guignard e contra o reverendo padre Bourgoïn são crimes.*¹⁰⁰ [e] eis, Senhor, sobre o que eu fundamento minha repreensão.¹⁰¹

Mais do que elogiar a tolerância, Condorcet atribuiu a existência da tolerância à convivência de várias religiões no estado, sem o domínio absoluto de nenhuma delas e por isso ele faz um elogio à tolerância dos holandeses, entre os quais as diversas religiões, segundo ele, viviam em paz.

O filósofo reclamou nesta carta que a falta de tolerância na França impedia a liberdade de imprensa e a liberdade de expressão e de pensamento. E para que a igreja

aquele da igreja católica se distinguiu por sua ambição e seus crimes: a história foi registrada nos Anais dos horrores da Inquisição, da [noite de] São Bartolomeu e da revogação do edito de Nantes. A razão, a justiça, o interesse primordial das nações exigem que cesse doravante de exercer uma influência ilegítima e fatal sobre a política; é necessário para destruir o fanatismo que ele suscita, para ligar entre os homens os laços da fraternidade que ele quebrou, mostrar a plena luz todos os seus feitos. Se Condorcet usa de todas as armas possíveis contra ele, é que a destruição do jugo romano lhe parece a obra essencial para tentar pela filosofia, a condição *sine qua non* da felicidade das nações; que a igreja se reafirme na busca do céu... Condorcet é então muito mais um anticlerical que um antirreligioso; seus ataques não procedem nulamente de um caráter odioso, mas ao contrário de uma natureza sensível, amorosa de justiça e de amor; o ódio que Condorcet aprova pelo clero católico só se dá no profundo ressentimento passional de ter tido muito frequentemente de queixar-se das vítimas de perseguições religiosas, de ter muito sofrido por elas.” CAHEN, Léon. *Condorcet e la révolution française*, 1904, pp. 47(16), 48(17).

¹⁰⁰ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Lettres d'un théologien à l'auteur du dictionnaire des trois siècles* (1774). In : *Oeuvres Complètes* 5, 1847. pp. 282-283.

¹⁰¹ Idem, p. 283.

católica conseguisse reprimir estas liberdades, ela cometia os crimes de queimar os autores dos livros condenados, bem como os impressores, os vendedores e os leitores. Dessa forma, ao passo que a liberdade de expressão é humanamente boa para os filósofos, ela é teologicamente perigosa, segundo a concepção da igreja católica. No escrito, o filósofo indagou se o cristão deveria se ocupar da felicidade temporal dos homens. Esta indagação mostra que, para Condorcet, o campo da política e o campo da religião são bastante distintos.

Nesta carta, Condorcet defendeu Rousseau dos ataques de Sabbatier. Ele havia defendido outros filósofos e combatido os ataques do abade aos verbetes da Enciclopédia. Já escrevemos anteriormente que Rousseau fora alvo tanto dos padres católicos quanto dos pastores genebrinos. Isto significa que mesmo um autor cristão, que constantemente louva o cristianismo e não esconde sua fé nos evangelhos, quando se dispõe a expor quaisquer ideias que atingem, de alguma forma, o domínio dos líderes religiosos, será condenado por estes líderes. No caso em questão, Rousseau foi atacado também porque contribuiu para a *Enciclopédia*. O que é muito importante observar nesta defesa de Rousseau por Condorcet foi que o segundo elogiou a opinião do primeiro sobre uma libertação do domínio sobre os corpos e das formas de tratar das crianças, feita principalmente pelo clero. Libertação esta provocada por Rousseau, depois da publicação do livro *O Emílio ou Da Educação*. Nesta análise de Condorcet encontramos um elogio à liberdade do corpo e do espírito, mesmo em relação às crianças, das tradições que de uma forma ou de outra os padres das igrejas contribuíram para consolidar. Não é muito lembrar que Rousseau foi condenado tanto na França quanto em Genebra pela publicação tanto do livro *O Emílio* quanto do *Contrato Social*.

Quando o assunto foi a intolerância, Condorcet enumerou os exemplos contra os padres católicos. Isto a propósito da acusação que o abade Sabbatier fez aos filósofos, declarando-os intolerantes. Os exemplos de Condorcet contra os padres católicos são abundantes: massacres na América, a noite de São Bartolomeu, massacres dos valdenses, de Toulouse, de Orange e da Irlanda, as crueldades de Maria da Inglaterra, de Felipe II, do duque de Alba, as dragonadas, o assassinato de três reis da França, o assassinato do príncipe de Orange, os crimes da inquisição, o suplício de João Huss, de Jerônimo de Praga, de Ana de Bourg, de Vanini, de Geoffroi, de Dolet, de Petit, de Morin, dos magistrados de Torn, de la Barre; a provocação de desordem na China e a incitação de uma guerra civil no Japão, com a morte de trezentos mil homens; adicionam-se a tudo

isto os crimes, as trapaças cometidas na Ásia, na África e na América, além do extermínio dos peruanos incas e a autorização da escravidão dos negros nas Américas. Por fim, o filósofo acusou os padres católicos de matar os homens em nome de Deus.

Condorcet zombou de Sabbatier; no entanto, ao zombar dele, deixou claro que a religião não é útil para a política. Isto quer dizer que há, na perspectiva de Condorcet, uma separação clara entre religião e política: “*Vós falais sem cessar da religião como de um estabelecimento humano, de uma crença politicamente útil.*”¹⁰² Mas ele foi além, esclarecendo que o combate feroz que os padres católicos faziam contra os filósofos era uma medida de obscurecimento da razão entre os homens, para que estes ficassem presos à ignorância da religião e, conseqüentemente, submissos aos próprios padres. Eis o texto, que é memorável na defesa da filosofia e dos filósofos:

*Quais crimes então cometeram estes filósofos contra quem vós quereis excitar a vingança dos reis e o ódio dos povos? Eles destruíram, dizeis vós, a moral? Sim! Eles combateram a vossa e não livraram os homens do jugo de uma moral rala bárbara, que lhes proibia como um crime o único bem que pudesse fazer amar a vida, de uma moral abjeta, que lhes prescreveu de se agradar na humilhação e nos ultrajes, de uma moral que ameaça com as mesmas penas as fraquezas do amor e os crimes os mais atrozes, que permite aos sacerdotes degolar os inimigos de sua fé e lhes proíbe de terem esposas legítimas, que põe no paraíso os assassinos dos reis heréticos, [...] que funda todos os deveres dos homens sobre muitos casos tão ridículos quanto repugnantes, que fazem os padres juízes da moral geral e das ações de cada particular, que não admitem realmente outra virtude a não ser as que são úteis aos padres e outros crimes a não ser os que lhe são nocivos?*¹⁰³

O filósofo subverteu os argumentos dos padres contra os filósofos, pois enquanto os filósofos desejavam esclarecer os reis e os governos sobre os direitos naturais dos homens, prevenindo aqueles contra as crueldades e tiranias, os padres, ao contrário, incitavam os dominadores contra quem se manifestasse contrário aos seus ensinamentos. Condorcet mostra claramente aqui que, quando um grupo detém um certo conhecimento com o objetivo de promover ignorância e com isto dominar um povo ou até mesmo

¹⁰² Idem, p. 327.

¹⁰³ Idem, p. 333-334.

influenciar governos, ele é capaz de promover grandes sedições, enganando e tramando contra o povo e os próprios governos.

*Os verdadeiros inimigos dos reis são os que os enganam, que os curvam sob o jugo da superstição, lhes ditam leis sanguinárias, que no lugar de exortá-los a reparar os males que eles fizeram, lhes ordenam expiá-los pelo massacre dos inimigos da fé; os que dizem que a autoridade dos reis vem de Deus, somente a fim de se arrogar o direito de oprimi-los em nome de Deus. Os inimigos dos reis são aqueles que, igualmente terríveis aos reis que lhes obedecem e aqueles que lhes resistem, forçando à revolta, pelas suas violências, [...] estes são os que, ameaçando da cólera celeste os reis que os irritaram, que têm pago assassinos e envenenadores para estar mais seguros do cumprimento de suas profecias. Os inimigos dos reis, enfim, não são os filósofos, são os padres...*¹⁰⁴

As acusações de Condorcet aos padres, concomitantemente à defesa dos filósofos mostram a maneira como o clero manipulava o povo na tentativa de mantê-lo no obscurecimento e assim atacando os filósofos:

*Acostumados a seduzir o povo, vós quereis armá-lo contra os filósofos! [...] Os filósofos fizeram os reis entenderem os gritos do povo e não temeram falar de seus direitos e por que eles elevaram sua palavra contra vós? É que sua alma, muito movida pela história de vossas atrocidades não puderam se contentar. [...] Vós não esquecestes as chamas que vós acendestes, estas cruzadas contra os judeus e contra os albigenses, estes saques dos vilas anabatistas ou valdenses, estes dias onde uma armada de assassinos, conduzida por monges, o crucifixo na mão, impunham sobre um povo desarmado tudo o que o deboche e a ferocidade podem inventar de horror. E estes infortunados tinham cometido outros crimes senão ter ousado resistir ao clero e gemer fortemente por sua hipocrisia e seus escândalos?*¹⁰⁵

Condorcet preconizou em 1774 a derrocada do clero francês: “vossa queda se aproxima e o gênero humano que vós infectastes de fábula, enfim irá respirar”¹⁰⁶, e com isso ele afirmava que havia chegado ao fim o domínio da religião sobre a política, chegando a dizer que em toda a Europa havia se levantado uma voz uníssona contra o

¹⁰⁴ Idem, pp. 334-335.

¹⁰⁵ Idem, pp. 335-336.

¹⁰⁶ Idem, pp. 337-338.

clero e que eles eram considerados os homens mais ridículos e maldosos. Opor a ação e o combate dos filósofos contra a ação dos padres é opor a razão contra a religião.¹⁰⁷ Já afirmamos anteriormente que Condorcet entendia a república como o regime político racional por excelência. Assim, opor a razão contra a religião era afirmar a laicidade na organização política. Ora, as *Cartas de um teólogo para o autor do dicionário de três séculos* foi um documento escrito sob a monarquia absoluta e nele Condorcet pregou a laicidade, ou seja, contra o domínio da religião na política, mais precisamente contra a forte influência do clero católico nas organizações políticas e no governo. O combate ao domínio da religião católica que procurou conduzir a maneira como os homens pensavam e viviam, sem permitir a liberdade de pensamento, de crítica e a liberdade de mudar de opiniões, desde que não se ferisse os direitos dos outros homens, foi a tarefa de Condorcet desde a publicação de seu primeiro escrito filosófico-político. Estas são uma das bases teóricas da república.

Voltemos agora ao *Esboço*. Ao escrevê-lo Condorcet já pressentia os rumos que tomaria a Revolução Francesa. Robespierre instituíra o culto do Ser Supremo, perseguia os ateus, buscava suprimir com a morte aqueles que pensavam diferente do grupo que se apossou do poder – o *Comitê de Salvação Nacional* – e a linguagem religiosa era corrente entre os revolucionários.

Em relação à passagem sobre o estabelecimento do sacerdócio e a religião, Condorcet afirmou que esse quadro, encontrado na origem, é um quadro que permanece. Há uma constância tal da distinção entre as duas classes: uma sacerdotal, que ensina e outra que é ensinada a crer nos sacerdotes, que essa constância só pode ser explicada porque ela tem raízes na natureza humana, como escreveu no trecho seguinte:

Ela [a distinção em duas classes] *é muito geral, a encontramos constantemente em todas as épocas da civilização para que ela não tenha*

¹⁰⁷ “Uma superstição igualmente absurda e cruel terá coberto a terra de trevas e de sangue! Qual! A raça humana, embrutecida, se tornará o brinquedo de uma trupe de hipócritas, que só deixariam aos homens a triste escolha de serem suas vítimas ou seus cúmplices e deverá guardar um covarde silêncio! Vós falais do orgulho dos filósofos: não credes que se possa ligar alguma glória a demonstrar a falsidade de vossos dogmas, deste vil monte de imposturas do qual vós vos nutris, mas é um dever sagrado para todo amigo da humanidade empregar contra uma superstição funesta o que há de coragem e de força. Antes, vosso império está abalado, mas vosso espírito é o mesmo, vós não podeis mais oprimir, mas vós caluniais, vós sustentais, sem rugir, os mesmos absurdos e sem cessar vossos deslizes em todos os cursos, vossas manchas em todas as intrigas, vós pareceis esperar que algum príncipe seduzido vos permita ainda vos banhar no sangue. Credes muito [...] que não haverá pessoas que terão a coragem de vos perseguir e de enfrentar vossa vingança. Vós armareis contra eles vossos torturadores, mas eles terão, contra vossos suplicios, a mesma coragem que vós tivestes contra o opróbrio e contra os remorsos.” CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Lettres d'un théologien à l'auteur du dictionnaire des trois siècles* (1774). In : *Oeuvres Complètes* 5, 1847, pp. 336-337.

*um fundamento na própria natureza: por isso encontraremos, naquilo que eram as faculdades do homem nesses primeiros tempos da sociedade, a causa da credulidade dos primeiros tolos, assim como a causa da grosseira habilidade dos primeiros impostores.*¹⁰⁸

Esse sistema se intensificou na segunda época. A nossa volta anterior a Espinosa e ao *Tratado Teológico-Político* tem, no trecho que citaremos em seguida, seu principal eco; ele parece reverberar a elaboração feita por Espinosa de como Moisés constituiu a casta sacerdotal em Israel. De qualquer forma, Condorcet estava neste trecho do *Esboço* pensando nas origens das religiões em todos os povos, talvez mais remotamente ainda, entre os egípcios, os mesopotâmios, os persas, os fenícios, os gregos, os romanos e até mesmo entre os antigos europeus considerados bárbaros, como os gauleses, os germanos, os anglo-saxões, podendo se estender até a todos os asiáticos, africanos e até mesmo os indígenas americanos. Como em Espinosa e no *O Tratado dos Três Impostores* a questão diz respeito aos judeus, cristãos e islâmicos. Em suma, esta seria uma experiência comum a todos os povos do mundo:

*Mas ao mesmo tempo viu-se aperfeiçoar-se a arte de enganar os homens para despojá-los, e de usurpar em suas opiniões uma autoridade fundada em temores e esperanças quiméricas. Estabeleceram-se cultos mais regulares, sistemas de crença menos grosseiramente combinados. As ideias de potências sobrenaturais de alguma maneira se refinaram; e com essas opiniões viu-se instituir aqui príncipes pontífices, ali famílias ou tribos sacerdotais, alhures colégios de padres; mas sempre uma classe de indivíduos afetando insolentes prerrogativas, separando-se dos homens para melhor reformá-los e procurando apropriar-se exclusivamente da medicina, da astronomia, para reunir todos os meios de subjugar os espíritos, para não lhes deixar nenhum meio de desmascarar sua hipocrisia e de romper seus grilhões.*¹⁰⁹

A relevância de fazer a crítica da dominação da religião na política em Condorcet é tão grande que o filósofo escreveu sobre ela em quase todas as épocas do *Esboço*, demonstrando como em cada época este grupo foi exercendo seus poderes, adaptando-se a elas e estabelecendo novas formas de dominação. Na segunda e terceira épocas,

¹⁰⁸ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d'un tableau historique des progrès d'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 30.

¹⁰⁹ Idem, p. 35.

Condorcet chega a quase repetir o que ele afirmou na primeira, porém mostrando a intensificação do domínio da casta religiosa, com mais detalhes e mais relações.

Segundo análise do filósofo, a religião só domina em uma monarquia absoluta sob um povo ignorante. À chegada da república e com o esclarecimento do povo, não há mais lugar para o domínio de uma religião oficial, com seu alto sacerdócio impondo ao povo a sua vontade. Em uma república, deve existir a liberdade para a prática de várias religiões, todas respeitadas e garantidas de maneira semelhante, sem que nenhuma intervenha nas questões da política e do Estado.

Ao retomar acontecimentos apontados na primeira época, Condorcet mostrou a sua intensificação na época posterior. Quando tratou anteriormente do estabelecimento de chefias, afirmou que elas foram instituídas para defesa e para organização mais propícia ao provimento de alimentos. Nesta época, há mais detalhes sobre essa organização política. Não somente o povo todo teve um chefe, mas cada tribo entre o povo teve um deles. Havia, como se vê, um elemento novo, a subdivisão do povo em tribos. Antes o filósofo afirmara que *“os povoados se tornaram mais numerosos.”*¹¹⁰ Se, na época anterior, havia somente famílias que constituíam um povoado, já classificado como um povo, agora essas famílias estavam agrupadas em tribos e essas tribos estavam subdivididas entre o povo. Enfraqueceu também o termo povoado e prevaleceu o termo povo. Povoado dizia respeito a um território pequeno, circunscrito a poucas famílias e povo já mostrava que houvera um crescimento do território habitado e cultivado a ponto de haver agrupamentos de famílias em tribos. Surgiu também o termo nação, na medida em que houve igualmente o crescimento de vários povos concomitantemente.

Nesta época uma das causas do fortalecimento das chefias foi a segurança da propriedade. Em Locke a instituição da propriedade originou a sociedade civil. Em Condorcet, a propriedade intensificou a instituição política, originada pelas necessidades de proteção do povoado contra os inimigos e de organização interna para um melhor provimento da alimentação. Eis o que escreveu Condorcet: *“Cada nação teve um chefe para a guerra; mas tendo se dividido em várias tribos, pela necessidade*¹¹¹ *de*

¹¹⁰ Idem, p. 33.

¹¹¹ No original “par la nécessité...”

assegurarem-se pastagens, cada tribo também teve o seu. Quase em todas as partes essa superioridade foi atribuída a certas famílias.”¹¹²

Como em Locke, de igual modo, os chefes de famílias se transformaram nas primeiras autoridades nas nações e entre as tribos no interior das nações. Já afirmamos anteriormente que, em Condorcet, a autoridade paterna não originou a autoridade civil. Contudo, foi a reunião dos pais de famílias que intensificou esta autoridade, uma vez que, da ascensão de certas famílias nas tribos e da emergência destas famílias na autoridade civil de todo o povo, apareciam aqueles que eram feitos chefes. Condorcet detalhou essa mudança escrevendo que se transformaram em autoridade os chefes de famílias que detinham os rebanhos mais numerosos, mais escravos, aqueles que empregavam mais frequentemente os mais pobres em seus serviços. Concorriam também, para a escolha dos chefes, a idade, a experiência e os feitos mais admirados. Assim os que eram, em princípio, chefes de famílias mais ricas, transformaram-se depois em chefes de sua tribo e em seguida em chefes de sua nação. De maneira indireta, a chefia da nação advinha da chefia de alguma família.

*Os chefes de família que detinham numerosos rebanhos, muitos escravos; que empregavam ao seu serviço um grande número de cidadãos pobres, partilharam a autoridade¹¹³ dos chefes de sua tribo, assim como estes partilharam a autoridade dos chefes de sua nação.*¹¹⁴

Contudo, surgiu a necessidade de uma espécie de jurisprudência que regulasse as decisões as quais se seguiam ao término dos conflitos e contestações advindos da desigualdade; esta jurisprudência nasceu da prática do julgamento em relação às contestações:

*Foram os conselhos dos chefes de família ou dos chefes de tribo que decidiram as contestações, tornadas mais numerosas e mais complicadas, seja segundo a justiça natural, seja segundo usos reconhecidos; e a tradição dessas próprias decisões constatando os usos, perpetuando-os, forma uma espécie de jurisprudência mais regular, mais constante. Ela tinha se tornado mais necessária.*¹¹⁵

¹¹² Idem, pp. 33-34.

¹¹³ No original “l’authorité...”

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Idem, p. 34.

A legislação se originava de uma prática de julgamento, no que concerne aos conflitos e contestações. Mas também para proteção da propriedade, no que concerne às partilhas das heranças e considerando uma maior complexidade em relação a esses assuntos entre os povos, os acordos mais frequentes precisavam ser submetidos a formas mais constantes, para servir de norma para decisões semelhantes posteriores. Assim surgiram as leis para Condorcet. Dessa forma, as leis não surgem de um contrato no qual se estabeleceu um legislador que as estudou e elaborou, apresentou-as ao povo e o povo as tornou leis comuns. Ao contrário, as leis vão surgindo das necessidades, quando os legisladores eram os próprios chefes ou juízes, que as iam tornando efetivas, à medida que ocorreram querelas semelhantes às julgadas anteriormente. É preciso lembrar que os homens ainda não possuíam um sistema de escrita e, assim, as leis e regras eram obedecidas tão somente pelo costume.

Na sequência dos parágrafos, nos três últimos que se referem à segunda época, Condorcet talvez tenha feito o maior ataque à doutrina de Rousseau sobre a degenerescência da sociedade. Rousseau afirmou no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* que a época de ouro dos homens poderia ter sido conservada e que os homens poderiam não ter ingressado no estado civil, conservando-se no estado intermediário; o filósofo genebrino afirmara também no *Discurso sobre as ciências e as artes* que os conhecimentos tinham levado os homens à degenerescência moral.

Conforme o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* a idade de ouro dos homens para Rousseau,

*[...] esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura.*¹¹⁶

Condorcet não concordava com esta afirmação e muito menos que esse período era “o melhor para o homem”, como escrevera Rousseau. O ponto de intersecção entre Rousseau e Condorcet limitava-se apenas à afirmação de que esse período ainda existia entre alguns povos. Rousseau apresenta “o exemplo dos selvagens, que foram

¹¹⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. In : *Oeuvres Complètes III*, 1964, p. 171.

*encontrados quase todos nesse ponto...*¹¹⁷ e Condorcet afirma que “*alguns povos permaneceram, desde tempo imemorial, em um dos dois estados [os homens reunidos em povoados e os povos pastores] que acabamos de percorrer.*”¹¹⁸

Ambos os filósofos concordam que esta era fora importante no desenvolvimento dos homens. Em Rousseau, “[...] *o gênero humano era feito para nele permanecer, porque esse estado é a verdadeira juventude do mundo e porque todos os progressos ulteriores foram [...], efetivamente, para a decrepitude da espécie*”.¹¹⁹ Em Condorcet:

*Não apenas eles não alcançaram por si próprios novos progressos, como também as relações que tiveram com povos que alcançaram um grau muito alto de civilização e o comércio que empreenderam com estes, não puderam produzir essa revolução. Essas relações, esse comércio, lhes deram alguns conhecimentos, alguma indústria, e, sobretudo, muitos vícios, mas não puderam tirá-los desta espécie de imobilidade.*¹²⁰

No entanto há uma divergência entre os dois filósofos quanto ao progresso que ocorreu posteriormente e que fizeram com que os homens saíssem da chamada *idade de ouro da humanidade*. A razão desta divergência é que, para Rousseau o progresso das ciências e das artes provocou a degenerescência moral do homem em um sentido muito mais amplo e teve como consequência o fato do homem modificar-se tanto que se afastou cada vez mais daquilo que ele seria na sua própria origem. Mais do que isso, as ciências e as artes, para Rousseau, nascem dos vícios dos homens. Os exemplos que o filósofo oferece são os seguintes: a superstição gera a astronomia; a mentira, a eloquência; a avareza, a geometria; a curiosidade infantil, a física; e até o orgulho humano gera a moral. Uma das grandes causas destes males é que as ciências e as artes nasceram da ociosidade, nutrindo-a constantemente. Contrariamente a Rousseau, em Condorcet, são as ciências e as artes que elevam os homens. São elas que os tiram da imobilidade, ou seja, fazem com que avancem, evoluam. Mais ainda, o ócio é um dos fatores que contribui para o desenvolvimento do conhecimento.

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d'un tableau historique des progrès d'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 37.

¹¹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. In : *Oeuvres Complètes III*, 1964, p. 171.

¹²⁰ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d'un tableau historique des progrès d'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 37.

O atraso dos povos, para Condorcet, era causado pelos seguintes motivos: hábitos, apego às opiniões recebidas na infância e no seu país, aversão dos ignorantes para com as novidades, preguiça do corpo e do espírito que impedem a curiosidade e, por fim, a superstição. Estas são as causas internas entre os povos não civilizados. As causas externas ocorrem por conta dos próprios povos civilizados: avidez, crueldade, corrupção e preconceitos. E, nesta consideração, Condorcet fez uma concessão à ideia de Rousseau sobre a degenerescência dos civilizados, afirmando que os povos mais civilizados mostraram aos povos menos civilizados, suas riquezas, sua instrução e sua atividade, deixando ver, porém, muito mais seus vícios e suas infelicidades. Isso provocou o horror entre os menos civilizados, porque eles viram que a quantidade de necessidades dos mais civilizados provocavam inquietude, avareza, agitação e paixões constantes. Sem citar Voltaire e Diderot, por exemplo, e sem citar Rousseau, Condorcet mostrou o partido contrário que tomaram estes filósofos. Ele escreveu que os primeiros lamentaram o estado em que se encontravam esses povos e o segundo louvou esse estado, (embora escrevesse no plural): “*outros as louvaram*”. Condorcet descreve dessa forma a oposição entre Diderot e Voltaire de um lado e Rousseau de outro: “*eles chamaram de sabedoria e de virtude aquilo que os primeiros chamavam de estupidez e preguiça.*”¹²¹

Sobre a discordância com Rousseau, Condorcet explicou que a degenerescência não ocorreu pelo desenvolvimento das ciências e das artes, e sim pelo mau uso delas, pela desigualdade na sua difusão e pelo impedimento que as ciências e as artes tiveram de se desenvolver mais amplamente. Ele afirmou também que a passagem de um estágio menos esclarecido para um estágio mais esclarecido, longe de ser uma degenerescência, é um progresso, marcando sua discordância com Rousseau em relação ao *Discurso sobre as ciências e as artes*. É a afirmação da confiança na razão que porta o progresso, ideia que faz toda oposição à ideia de Rousseau de que a razão e o progresso degeneram o homem. Esta é a conclusão de Condorcet:

Esta passagem tempestuosa e penosa, de uma sociedade grosseira ao estado de civilização dos povos esclarecidos e livres, não é de forma alguma uma degenerescência da espécie humana, mas uma crise necessária em sua marcha gradual para seu aperfeiçoamento absoluto. Ver-se-á que não foi o crescimento das luzes, mas a decadência, que produziu os vícios dos povos policiados; e que enfim, longe de corromper

¹²¹ Idem, p. 38.

*os homens, as luzes suavizaram os vícios, quando não puderam corrigi-los ou mudá-los.*¹²²

Concluída desta forma a segunda época, Condorcet iniciou a terceira época, a qual deu o título – *Progressos dos povos agricultores até a invenção da escrita alfabética*. Ele iniciou esta terceira época traçando um quadro de guerras entre as nações. Já vimos que antes ele empregava a palavra povo e que, aos poucos, de forma mais comum ele foi empregando a palavra nação. Esta mudança foi significativa, pois demonstra uma organização cada vez mais complexa em cada um dos grupos habitantes de um território, agora não mais chamados somente povoados, já que se transformaram em aglomerados de povoados, sendo, por isso, denominados de nações.

Ocorreram assim, por causa da consolidação das nações, conflitos mais consistentes, mais organizados e com consequências mais duradouras. Esses conflitos eram as guerras por causa das invasões, das conquistas, da formação dos impérios e suas subversões. Eles provocaram tanto a mistura e a confusão nas nações quanto a convivência de uma diversidade de povos em um mesmo território.

Primeiramente, Condorcet tomou a agricultura como fator de ligação dos homens aos seus terrenos. Assim, a guerra seria para eles um transtorno muito maior, porque não podiam facilmente abandonar seus terrenos e fugir, pois além de necessitar deles para viver, plantar e criar seus rebanhos, eles deveriam alimentá-los e não lhes era mais conveniente perambular pela terra, como podiam fazer anteriormente seus ancestrais.

Além disso, mais uma mudança ocorreu: a divisão do trabalho.

*Mas quando houve homens que, sem trabalho, viveram do produto de sua terra, e outros dos salários que lhes pagavam os primeiros; quando os trabalhos se multiplicaram, quando os procedimentos das artes se tornaram mais extensos e mais complicados, o interesse comum logo forçou a dividi-los. Apercebeu-se de que a indústria de um indivíduo se aperfeiçoava mais quando ela exercia sobre um menor número de objetos; que a mão executava com mais prontidão e exatidão um menor número de movimentos quando um longo hábito os tinha tornado mais familiares; que era necessário menor inteligência para fazer bem uma obra quando ela tinha sido frequentemente repetida.*¹²³

¹²² Ibidem.

¹²³ Idem, pp. 40-41.

Como essa divisão requer sempre uma dedicação cada vez maior a uma atividade, bem como o aumento de mais instrumentos e mais fabricantes destes instrumentos, ela também exigia uma maior interação, uma maior circulação. Por isso, o comércio se expandiu, fazendo-se cada vez mais trocas de instrumentos e em uma extensão territorial maior. Essa expansão originou uma classe de homens – os comerciantes, que se ocuparam somente da compra, conservação, transporte e revenda, com lucro, das mercadorias.

Esta divisão do trabalho e a origem da classe dos comerciantes engendrou a distinção de quatro classes neste período: proprietários, escravos, operários e mercadores. Esta era uma ocasião para o aprimoramento das leis, pois a sociedade estava mais complexa e havia mais relações entre elas. Esse aprimoramento, ainda sem legisladores específicos adveio da “*necessidade de uma legislação mais regular e mais extensa*”¹²⁴, porque precisava-se de mais rigor para punir os crimes e regular os acordos, além da necessidade de aprimoramento no método de proceder tanto para verificar quanto julgar os fatos que seriam passíveis de aplicação da lei. Para Condorcet, “*esses progressos foram a obra lenta e gradual da necessidade e das circunstâncias*”¹²⁵

Outra mudança importante foi o surgimento das cidades. Desde o início do *Esboço*, Condorcet escrevera sobre os povoados e afirmara que os homens, em sua origem, estavam juntos nesses povoados, ou seja, em sociedade. Sobre essa época, o filósofo escreveu que algumas nações continuaram dispersas nos campos, o que indica que estas nações, mesmo em povoados, mantiveram uma vida mais pastoril e agrícola como antes. Porém, o fato do chefe da nação estabelecer sua residência em um local e ao seu redor estabelecerem-se as residências dos chefes subalternos e dos anciãos das tribos fez com que, neste local, se decidissem os assuntos de interesse geral da nação e que se estabelecesse nesses locais uma espécie de tribunal para os conflitos particulares. Para esses lugares acorreram as riquezas, formando uma espécie de sistema de segurança da nação. Tudo isso provocou também regularidade de épocas para as reuniões e deliberações que os chefes faziam, tanto para os negócios comuns como para os tribunais de julgamento. As cidades aparecem como espécies de capitais de nações.

Porém, estas cidades se juntaram umas às outras, em uma espécie de federação, quando se reconheciam sob uma origem comum e sob uma mesma língua; mesmo por vezes guerreando entre si, havia um acordo e uma espécie de federação, seja quando se

¹²⁴ Idem, p. 42.

¹²⁵ Ibidem.

reuniam contra estrangeiros, seja quando promoviam a vingança contra eles próprios. Parece que Condorcet aqui já começou a considerar as origens mais remotas dos povos gregos. Contudo, para a época posterior, o filósofo afirmou que iria tratar dos povos gregos especificamente e, por causa disso, consideramos que Condorcet ainda estava escrevendo sobre os povos em geral, mesmo porque ele ainda se referirá mais adiante, nesta mesma época, aos povos da Ásia.

Se as guerras se tornaram mais violentas e com mais consequências nesta época, suas regras se modificaram. Além de matar inimigos, fazer despojos e reformá-los, as nações vencedoras começaram a tomar territórios, fazer reféns, exigir resgates e estabelecer tributos às vencidas. Por causa disso, convencionou-se que todos os que tivessem armas se tornariam cidadãos soldados, ou seja, em caso de guerra, estariam convocados para defender sua nação.

Uma mudança provocada pela guerra e pela convocação de cidadãos soldados contribuiu para uma organização mais complexa das instituições políticas. Aqueles soldados que tinham melhores e mais armas, que sabiam manejá-las melhor e que podiam distribuí-las aos outros e cuidar das necessidades deles, porque também tinha mais riqueza, se tornaram chefes na guerra.

Apesar das condições de liberdade que viviam essas nações, a despeito das guerras, a frequência e o incremento da violência e das regras mais duras destas guerras fomentou uma chefia guerreira cada vez mais poderosa, com vistas mesmo à defesa de seus próprios povos. Foi assim que, em todas as nações mesmo nas épocas de paz, internamente ocorreu uma usurpação do poder:

*Mas frequentemente um chefe praticava violências particulares; frequentemente, nessas famílias privilegiadas, a ambição, a raiva hereditária, os furores do amor e a sede do ouro, multiplicavam os crimes, enquanto que os chefes reunidos nas cidades, instrumentos das paixões dos reis, excitavam ali as facções e as guerras civis, oprimiam o povo com julgamentos iníquos, martirizavam-no através dos crimes de sua ambição e pelas pilhagens.*¹²⁶

É da insurgência contra estes chefes, que usurparam o poder, que as nações estabeleceram as repúblicas:

¹²⁶ Idem, p. 45.

“Em um grande número de nações, os excessos dessas famílias fatigaram a paciência dos povos: elas foram aniquiladas, expulsas, ou submetidas à lei comum, raramente elas conservaram seu título com uma autoridade limitada pela lei comum, e viu-se estabelecer aquilo que depois se chamou de repúblicas.”¹²⁷

A análise do estabelecimento das repúblicas no *Esboço* é semelhante a análise dos acontecimentos da Revolução Francesa, ou seja, a República da França fora estabelecida contra a usurpação feita pela monarquia absoluta contra os direitos naturais do povo e ela ocorreu com o movimento do povo exigindo o cumprimento desses direitos, culminando com o julgamento e supressão da monarquia, inclusive com a morte do rei. Condorcet concordou com a supressão da monarquia e com a destituição do rei, mas não com a condenação à morte do rei Luís XVI.

Assim, as repúblicas nasceram dos movimentos de muitos povos simultaneamente contra os excessos das famílias mais ricas e poderosas, entre as quais os chefes haviam sido escolhidos. Elas nasceram do cansaço por causa das violações e injustiças contra os povos e os movimentos que originaram as repúblicas aniquilaram essas famílias em alguns lugares, as expulsaram em outros ou as submeteram à lei comum em alguns outros. De qualquer forma, foram retirados dessas famílias seus poderes anteriores e se algumas os conservaram, somente os fizeram com uma autoridade submetida pela lei comum. Com estes dois elementos – lei comum e autoridade submetida à lei comum – Condorcet afirmou que se estabeleceram as repúblicas, embora não a conhecessem ainda com essa denominação. A origem da república em Condorcet obedeceu à marcha histórica dos progressos do espírito humano, conforme este foi se aprimorando desde a origem da sociedade, o que aconteceu com o concurso da faculdade da perfectibilidade. Segundo a trajetória das origens da república, feita por Condorcet, vemos que a república para ele é o regime político racional, ou seja, quando os homens desenvolveram a razão para se organizarem em instituições políticas o fizeram em repúblicas, ainda que incipientes e frágeis, mas em organizações políticas, nas quais todos obedeceram a uma autoridade comum, sujeita às leis aprovadas por todos.

Há uma análise de Voltaire sobre a origem das organizações políticas e embora este filósofo não fosse um republicano, ele escreveu sobre a origem dos governos no *Dicionário Filosófico*, no verbete *Pátria*, o trecho seguinte: “é impossível que tenha

¹²⁷ Ibidem.

existido sobre a terra algum Estado que não se governasse primeiro pela república; tal é a marcha natural humana.”¹²⁸ A denominação de república aqui neste verbete de Voltaire opunha-se à monarquia. E Voltaire pôs a questão de uma forma contraditória. O filósofo já dissera claramente no trecho acima citado que racionalmente todos os Estados iniciantes se organizaram em república, no entanto, foram constituídas monarquias em todo o mundo e elas continuavam numerosas na sua época. E, apesar disso, os debates sobre o melhor regime político continuamente ocorriam e as opiniões variavam entre favoráveis ao regime monárquico ou ao regime republicano. Contudo, Voltaire considerava que os homens tinham muita dificuldade de se manterem organizados em repúblicas. Daí vierem as divisões de opiniões tanto quanto ao regime quanto à forma de governo. E assim na sequência do verbete pôs a questão:

*Podemos inquirir agora sobre o que vale mais: que a nossa pátria seja um Estado monárquico, ou seja, um Estado republicano? Há quatro mil anos que esta questão é debatida. Pedi a solução aos ricos, e todos optarão pela aristocracia; interrogai o povo, este quererá a democracia, e só os reis darão preferência à realeza. Como é, então, possível que quase toda a terra seja governada por monarcas? [...] a razão verdadeira é que, como se tem dito, os homens raramente são dignos de se governarem a si próprios.*¹²⁹

Voltaire afirmou que apesar da república ser um regime político racional, a incapacidade dos homens de se manterem sob este regime fez com que se aceitasse a monarquia como uma solução para o problema dos governos dos Estados. Dessa forma, a monarquia, apesar de ser fruto da incapacidade dos homens de si governarem a si próprios, seria talvez a melhor forma que encontraram para resolver o problema de governo dos Estados. Para Voltaire a solução para os males da monarquia absoluta estaria na emergência dos déspotas esclarecidos, como Frederico da Prússia e Catarina da Rússia.

Esta solução de Voltaire não era satisfatória para Condorcet. É fato que Condorcet foi ministro da Moeda de Luís XVI, sob a administração de seu amigo Turgot, que era ministro-geral das Finanças. Ele manteve também uma correspondência com Stanislaw,

¹²⁸ VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico*, 1973, p. 268.

¹²⁹ Idem.

rei eleito da Polônia em 1791¹³⁰ e com Frederico da Prússia, entre 1783 e 1785¹³¹. As primeiras concepções políticas de Condorcet advinham dos outros Iluministas, como Voltaire e Diderot, e a aceitação dos déspotas esclarecidos como solução para os problemas referentes tanto ao regime político quanto à forma de governo também foi adotada por Condorcet no início de sua atuação na política. Contudo, não se pode dizer que Condorcet sempre tenha aderido à teoria dos déspotas esclarecidos, pois o filósofo foi observando, ao longo dos acontecimentos na política, os problemas que ocorreram principalmente no Antigo Regime. Assim sua teoria e sua prática se modificaram, conforme variavam as circunstâncias.

No *Esboço*, já bem depois de ter modificado suas opiniões sobre a monarquia, Condorcet a distinguiu como despotismo e não no sentido elogioso de despotismo esclarecido, mas no sentido depreciativo de usurpação do poder:

*O despotismo, enfim, foi ainda o fruto da conquista. Entendo aqui por despotismo, para distingui-lo das tiranias passageiras, a opressão de um povo sob um único homem, que o domina pela opinião, pelo hábito, sobretudo por uma força militar, mais submissa ainda à sua autoridade arbitrária, mais respeitada nos seus preconceitos, favorecida nos seus caprichos, servida na sua a avidez e no seu orgulho.*¹³²

Neste trecho podemos ver que as razões que Condorcet apresentou para mostrar que os homens se tornaram subjugados aos reis não são as mesmas que Voltaire apresentou. Não é pelo fato dos homens não terem podido se governar a si mesmos que esses entregaram o poder ao monarca; no entanto, isto ocorreu porque algum conquistador, com todo seu aparato opressivo, dominou o povo, eminentemente por força militar. Assim, o poder não foi entregue pelo povo ao monarca, voluntariamente ou por inércia, mas foi usurpado pela força de um tirano, que se tornou um déspota.

Convém aqui fazer uma distinção entre o tirano e um déspota, segundo o texto apresentado acima. Observa-se que o déspota pode ser tirano, mas a tirania é diferente do despotismo. Enquanto o tirano pode ser passageiro e domina impondo sua vontade sobre os outros, acima das leis, o déspota se impõe pela transformação da opinião pública e do

¹³⁰ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Correspondance général*. In : *Oeuvres Complètes 1*, pp. 330 (534)-332(536).

¹³¹ Idem, pp. 299(503)-324(528)

¹³² CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d'un tableau historique des progrès d'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes 6*, 1847, p. 48.

costume a seu favor, todas estas coisas impostas também pelo concurso da força. Contudo o déspota age assim por meio de certo acordo tácito do povo ou parte importante dele, pelo qual respeita os preconceitos do povo e fomenta certa cupidez em uma classe poderosa que apoia o déspota e o sustenta. Assim, em Condorcet, o déspota jamais é esclarecido, ele é um obscurantista e, mais ainda, um fomentador de tudo que há de mais funesto entre o povo. Devemos marcar que, para o filósofo, há uma distinção clara entre despotismo e tirania: “*o despotismo é o uso de um poder ilegítimo, de um poder que não emana da nação ou dos representantes da nação; a tirania é a violação de um direito natural exercido por um poder legítimo ou ilegítimo.*”¹³³

Esta diferença de visão em relação a Voltaire implicava em uma consequência muito forte para Condorcet. Considerando a monarquia como um despotismo, considera-se também que todo o povo deve livrar-se dela se quiser recuperar sua liberdade. Não é aceitável a submissão do povo à monarquia, como para Voltaire. A república é o regime racional por excelência, por isso, quando o povo adquire a máxima elevação desta razão, ele inevitavelmente recupera este regime.

Vejamos o que Condorcet narra sobre o surgimento das repúblicas gregas:

*Os gregos, enfasiados desses reis que, dizendo-se os filhos dos deuses, desonravam a humanidade por seus favores e por seus crimes, tinham se dividido em repúblicas, das quais apenas a Lacedemônia reconhecia chefes hereditários, mas contidos pela autoridade das outras magistraturas, submetidos às leis, assim como os cidadãos, e enfraquecidos pela partilha da realeza entre os primogênitos dos dois ramos da família dos Heráclides.*¹³⁴

Em seguida, Condorcet tratou do nascimento das repúblicas da Europa pré-moderna, como as repúblicas italianas, as repúblicas da Alemanha do Norte e as repúblicas da Helvécia, na sétima época, como inspiradas pelas repúblicas gregas.

Difere, no entanto, a forma como o filósofo tratou da independência dos Estados Unidos da América do Norte. Na introdução, afirmamos que houve uma diferença fundamental entre as repúblicas antigas – desde os gregos, incluindo os romanos e as repúblicas europeias pré-modernas – e entre a república estadunidense e a república

¹³³ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. *Idée sur le despotisme à l'usage de ceux qui prononcent ce mot sans l'entendre*. In : *Oeuvres Complètes* 9, 1847, p. 164.

¹³⁴ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d'un tableau historique des progrès d'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 60.

francesa, no advento da Revolução. Esta diferença fundamental foi que as repúblicas antigas compunham-se de territórios pequenos, geralmente abarcando o tamanho da jurisdição de uma cidade – exceto Roma, que mesmo com uma república sediada em uma cidade, dominava um vasto território. Já as recém-surgidas repúblicas estadunidense e francesa compunham-se de grandes territórios. Grande parte dos filósofos, até o Iluminismo, afirmava que a cada forma de governo correspondia uma espécie de extensão do território da nação, ou seja, a república estrita, com a forma de governo democrática, seria mais adequada para pequenos territórios, geralmente uma só cidade; a aristocracia, uma outra forma de república, seria adequada a territórios médios; a monarquia, seja a absoluta ou a constitucional, seria mais adequada para grandes territórios. Para citarmos somente um exemplo desta máxima, buscamos a opinião de Rousseau em *O Contrato Social*, quando afirmou que: “A monarquia só convém, pois, às nações opulentas; a aristocracia, aos Estados medíocres [médios] tanto em riqueza quanto em tamanho; e a democracia aos Estados pequenos e pobres”.¹³⁵

Com a independência estadunidense surgiu um exemplo diferente. Enquanto a Europa dominava quase todo o mundo conhecido da época, mesmo nações que foram anteriormente livres, como algumas nações asiáticas e africanas, não se admitia, pelo menos entre os poderes das nações europeias, a independência das nações americanas que eram colônias de Portugal, Espanha, Inglaterra, França e Holanda. A independência estadunidense foi para a Inglaterra, antes de tudo, mais um movimento de revoltosos, o qual caberia à metrópole sufocar. Não podemos esquecer que a independência estadunidense teve o auxílio da França de Luís XVI, com o objetivo de enfraquecer o poderio da Inglaterra. Bernard Vincent mostrou este apoio do rei francês aos estadunidenses no livro *Luís XVI*¹³⁶, o que Will e Ariel Durant também fizeram no livro

¹³⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social ; ou, principes du droit politique*. In : *Oeuvres Complètes III*, 1964, p. 415.

¹³⁶ “Como é possível que um monarca absoluto, além disso católico e de direito divino, tenha feito de tudo – conseguindo com isso arruinar as finanças de seu país – para que os americanos revoltosos, ainda por cima protestantes em sua maioria, pudessem (1) romper o laço colonial que os unia ao Império Britânico, (2) proclamar sua independência, (3) rejeitar a monarquia, (4) tornar-se uma república e mesmo lançar as bases para um regime democrático? [...] A maior parte dos historiadores, se não todos, explicou esse mistério da mesma maneira, referindo-se a motivações então amplamente partilhadas, inclusive pelo rei: notadamente, o desejo de se vingar dos fracassos amargos sofridos quando da famosa Guerra dos Sete Anos, ao fim da qual (em 1763) a França perdera, além do lugar eminente que ocupava na Índia, suas principais possessões na América do Norte. Esse desastre acontecera, na época, em meio a certa indiferença, sendo que Voltaire, por exemplo, equipara a perda do Canadá à de alguns “arpenços de neve”. Mas o amor-próprio francês, para não dizer seu orgulho, fora ferido, e muitos sonhavam apenas com uma revanche. A revolta das treze colônias inglesas da América surgiu, portanto, em 1775 e nos anos que se seguiram, como uma oportunidade inesperada de causar um revés memorável àqueles que tanto nos haviam humilhado. [...] Esta análise é correta e não poderia ser seriamente contestada. Mas é puramente *negativa* e insuficiente, a

Rousseau e a Revolução, escrevendo mais precisamente sobre o impacto que a independência estadunidense teve sobre os intelectuais e políticos franceses.¹³⁷

É desta forma que Condorcet trata da independência estadunidense:

*Viu-se então, pela primeira vez, um grande povo liberto de seus grilhões dar-se pacificamente a si mesmo a Constituição e as leis que ele acreditava as mais apropriadas para fazer sua felicidade; e como sua posição geográfica, seu antigo estado político o obrigavam a formar uma república federativa, viu-se preparar-se ao mesmo tempo, treze constituições republicanas, tendo como base o reconhecimento solene dos direitos naturais do homem e, por primeiro objeto, a conservação destes direitos.*¹³⁸

Mais que refletir sobre a própria independência estadunidense, Condorcet mostrou seu impacto entre os povos. Seu interesse passa além ao de uma análise estrita do movimento, mas se estende ao renascimento da liberdade republicana. Isto provocou um marco histórico nas nações, não só nas nações europeias, mas nas próprias colônias americanas. Enfim, os povos descobriram que tinham direitos que desconheciam. Este espetáculo da luta entre a Inglaterra e as doze colônias da América do Norte fez a Europa perceber que havia direitos naturais da humanidade que era necessário respeitar, de forma que os panfletos americanos circulavam também pela Europa e as discussões sobre o acontecimento penetravam nos mais recônditos lugares e em outras nações subjugadas. O exemplo de um país americano livre mostra, segundo Condorcet, que os homens

meu ver, para explicar a paixão cega, eu diria mesmo suicida, com a qual Luís XVI embarcou nessa aventura. Pois que favorece para além do Atlântico uma poderosa insubmissão colonial, tendo como bônus a instalação de uma república fundamentada na vontade do povo, sem dúvida não era a melhor maneira de consolidar na França uma monarquia cada vez mais contestada e destinada a graves convulsões”. VINCENT, Bernard. *Luís XVI*, 2007, p. 107.

¹³⁷ “Sem dúvida, o espírito da França estava enaltecido. Os estadistas viam na paz de 1763 uma triunfante ressurreição do aviltamento de 1763. Os *philosophes* aclamaram o resultado como uma vitória de seus pontos de vista. E, na verdade, disse Tocqueville, “Os americanos pareciam ter executado o que os nossos escritores conceberam” (TOCQUEVILLE, Alexis, *L’Ancien Regime*. New York, 1891, p. 155.) Muitos franceses viram naquela realização das colônias um presságio inspirador da democracia ampliando-se por toda a Europa. Ideias democráticas infiltravam-se até na aristocracia e nos *parlements*. A Declaração dos Direitos, elaborada pela convenção constitucional da Virgínia, em 12 de junho de 1776, e a Carta dos Direitos acrescentada à Constituição Americana, tornaram-se partes dos modelos para a Declaração dos Direitos do Homem promulgada pela Constituinte francesa em 26 de agosto de 1789.” DURANT, Will e Ariel. *Rousseau e a revolução...*, s/d, pp. 883-884.

¹³⁸ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d’un tableau historique des progrès d’esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 198.

aprenderam a conhecer seus direitos: “*eles souberam que outros homens ousavam reconquistá-los ou defendê-los.*”¹³⁹

Cabe notar nestas passagens do *Esboço* a comparação feita pelo filósofo entre o movimento de libertação das antigas colônias inglesas da América do Norte e a França do período revolucionário. O filósofo expressa uma aprovação pelos acontecimentos na América e pelas ações dos estadunidenses ao constituir sua nação livre. No entanto seus elogios à república francesa são mais fortes.

No início da comparação entre a recente república dos Estados Unidos da América e a república da França ele apontou uma diferença relevante que é o alcance de cada uma delas. A república francesa tendo um alcance maior, como se vê pela passagem seguinte:

*Os franceses [...] atacaram ao mesmo tempo o despotismo dos reis, a desigualdade política das constituições semilivres, o orgulho dos nobres, a dominação, a intolerância, as riquezas do clero e os abusos da feudalidade, que ainda cobrem a Europa quase inteira...*¹⁴⁰

Por isso, diferente das ex-colônias americanas, “*a França, só pôde ver levantar em seu favor a voz de alguns sábios e o desejo tímido dos povos oprimidos, auxílio que logo a calúnia ainda se esforçaria por lhe arrebat*”.¹⁴¹

Esta comparação leva o filósofo a concluir que

*[...] os princípios, sobre os quais a constituição e as leis da França foram combinados, são mais puros, mais precisos, mais profundos do que aqueles que dirigiram os americanos; porque eles escaparam de maneira completa da influência de todas as espécies de preconceitos.*¹⁴²

Com estas análises Condorcet declarou que a França estava sozinha no seu combate ao despotismo. Isto significa muito mais do que estar isolada, significa que a França combatia pela humanidade, no entanto, os outros países não a apoiavam. Não era possível considerar o apoio dos Estados Unidos da América, pois era uma nação constituída recentemente e não dispunha de tanta força para apoiar uma nação tão antiga quanto a França.

¹³⁹ Idem, p. 199.

¹⁴⁰ Idem, p. 201.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² Idem, p. 201-202.

O parágrafo que mencionamos acima é a última análise que Condorcet fez sobre a república francesa. Depois de fazer esta análise, o filósofo passa a examinar o estado das luzes do conhecimento na França. Após esse trecho, o pensador interrompe a análise da república do período contemporâneo à época que escreveu o *Esboço*. Nessas considerações sobre a república o filósofo mostrou que a França, naquele momento da história, estava mais preparada do que os Estados Unidos da América para combater o despotismo. Dessa forma, podemos afirmar que o desenvolvimento do conhecimento dera alicerce para a instauração da república na França.

Para Condorcet, a república francesa não deveria ser considerada somente em relação àquele período de terror, mas deveria ser considerada como tendo todas as possibilidades e condições de levar adiante as ideias de liberdade e igualdade, pelas suas luzes e pela ação de muitos protagonistas, afora os que assumiram o poder no período correspondente. Uma república é um regime historicamente aberto a novas concepções e assim defini-la enquanto ela está se fazendo, mesmo com os problemas e retrocessos, talvez seja enfaixá-la em conceitos prévios. Cada geração deve transformar a república segundo sua própria concepção e modificá-la conforme ocorram simultaneamente mudanças nos acontecimentos advindos inclusive do avanço dos conhecimentos e das técnicas.

Capítulo 2

A liberdade, a igualdade – os direitos individuais e os direitos coletivos – na república

“Ideias não podem executar absolutamente nada. Para a execução das ideias são necessários homens que ponham em ação uma força prática.” (Karl Marx)

Liberdade e igualdade. Esses dois termos estão presentes em toda obra de Condorcet. Eles não são meros vocábulos dos dicionários ou somente verbetes da própria *Encyclopédie*. Seus significados, segundo o filósofo, e, para além deles, suas implicações, entranham-se na vida, na política, nas artes, na ciência, nos governos e na própria definição dos homens enquanto tais, acompanhando-os em todas as dimensões de seus afazeres e modos de ser.

Já estaríamos abordando um universo muito amplo se somente tomássemos o significado estrito desses dois termos. No entanto, inevitavelmente, no caso da análise de Condorcet sobre a liberdade e a igualdade, devemos ampliar ainda mais o quadro de complexidade em relação à extensão dessas duas ideias, ao tratar das relações intrincadas entre estes dois pilares da obra de Condorcet. Neste sentido, concordamos com Newton Bignotto quando afirma que “*a relação entre liberdade e igualdade é, para Condorcet, bem mais complicada do que podia parecer para muitos de seus contemporâneos.*”¹⁴³ E é o próprio Bignotto quem explica uma das razões desta complexidade:

*De um lado, era necessário evitar o recurso aos modelos da Antiguidade, que sublinhavam o amor extremo pela liberdade em detrimento da igualdade entre todos; de outro lado, a procura da igualdade a qualquer preço também podia se revelar perigosa.*¹⁴⁴

A palavra que acrescentamos aqui nesta análise de Bignotto é equilíbrio, ou seja, para Condorcet, a liberdade e a igualdade só funcionam da maneira mais adequada em toda sua dimensão e extensão se houver um equilíbrio entre as duas e entre a sua efetivação em termos de direitos e na política. Discordamos de Bignotto, no entanto, quando afirma que a liberdade exacerbada no sentido geral do termo tenha sido um dos exageros dos antigos, pois na Antiguidade estavam ausentes dos muitos sentidos da liberdade, que só foram reconhecidos na época moderna e contemporânea. No entanto, quando se trata da liberdade política e liberdade nacional, podemos dizer que grande parte dos antigos a praticavam em detrimento da igualdade, mesmo a igualdade política.

Para entendermos a significação que Condorcet dava à liberdade e à igualdade, tomamos os verbetes do *Jornal de Instrução Social*, de 1793. Já explicamos na introdução

¹⁴³ BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude...*, 2010, p. 279.

¹⁴⁴ Ibidem.

em que contexto foram escritos os verbetes do *Jornal*. Os verbetes sobre a liberdade e a igualdade foram escritos por Duhamel; contudo, o *Jornal de Instrução Social* era uma empresa de Condorcet, Sièyes e Duhamel. Os três entraram em acordo para escrever os artigos e, no geral, o que cada um escrevia eram pontos de vista compartilhados pelos outros dois, guardadas as devidas proporções.

No verbete *liberdade*, Duhamel escreveu:

*[...] aquele que emprega e dirige suas faculdades físicas e morais, da maneira que acredita ser a mais própria para promover sua felicidade, é visto como livre e este poder que ele tem de fazer o que lhe parece bom e próprio para promover seu bem-estar, é a liberdade.*¹⁴⁵

Duhamel parte da definição de liberdade do ponto de vista da faculdade que cada pessoa dispõe em particular de fazer o que lhe parece bom. Esta é uma escolha significativa, ela envolve dificuldades e por isso vamos nos ater aos seus significados e às suas dificuldades. Tomando como referência o fato de que o *Jornal* tinha como objetivo esclarecer os cidadãos sobre assuntos referentes às questões políticas, principalmente definir os conceitos de algumas ideias caras à Revolução Francesa, poderíamos esperar que Duhamel, ao tratar da *liberdade*, se ativesse tão somente à liberdade política. Ora, não devemos esquecer que estava em pauta naqueles tempos a construção da república – com o fim da monarquia absoluta – e era urgente refletir sobre a liberdade política.

Para sustentar qualquer república, seja antiga, moderna, em um pequeno território ou em um grande território, seja ela uma república democrática, aristocrática ou representativa, é preciso definir o que é liberdade política, não somente para os teóricos da política, nem somente para os governantes e os funcionários dos governos, mas também para a compreensão geral de toda a nação. Assim a liberdade política é um dos alicerces básicos de qualquer república. Seria, então, de se esperar, naqueles momentos cruciais da construção da república francesa, que o *Jornal de Instrução Social* ou o próprio Duhamel iniciasse a discussão sobre a liberdade, a partir da discussão sobre a liberdade política. Podem objetar-nos que se tratava de um periódico de verbetes e, assim, pela ordem alfabética, deve-se apor palavras antes de expressões que se iniciem com a mesma palavra. Esta é uma objeção razoável, porém, não invalida o fato de Duhamel

¹⁴⁵ DUHAMEL, J. *Analyse et définition des mots et des expressions employés dans l'art de constituer les sociétés politiques*. In : *Journal d'instruction sociale par les citoyens Condorcet, Sieyes et Duhamel*. N° V, samedi, 6 Juillet 1793, p. 137 (158).

poder ter colocado os verbetes sob outra ordem. Um bom exemplo disso é que, em outros volumes daquele periódico, havia verbetes que não obedeciam a uma estrita ordem alfabética. Disso se depreende que a escolha de Duhamel em começar a tratar as questões referentes à liberdade no verbete *liberdade*, alicerçando a liberdade em geral na liberdade pessoal, se explica porque ele considerou este tipo de liberdade como um dos pilares da liberdade política. Trata-se da liberdade natural:

*Este poder que [o homem] tem de fazer o que lhe parece bom e agradável, lhe vem da sua própria natureza e a liberdade é chamada liberdade natural. Esta liberdade, que é aquela da qual nós gozamos quando a lei não fala, é um direito natural.*¹⁴⁶

Quando escritores como Duhamel usam tais expressões para estabelecer a origem da liberdade e a definem como um direito natural, estão buscando na natureza dos homens o substrato para a liberdade em toda a sua extensão. O que é paradoxal é que essa liberdade deve prevalecer na sociedade, na cidade e na nação. Dito de outra forma, a liberdade natural deve ser respeitada nas relações sociais entre os homens. Além disso, essa liberdade é o alicerce da liberdade em toda a sua amplitude. Não pretendemos afirmar que a liberdade se fragmenta em várias espécies, no sentido de existir a liberdade natural, a liberdade civil, a liberdade política etc., separadamente. Adiante, vamos discutir a liberdade como conjunto com suas especificidades. Podemos asseverar que os homens comuns exercem sua liberdade natural, vivendo no seu cotidiano, abstraindo a época e o local nos quais vivem; ou seja, só faz sentido teorizar sobre a liberdade natural em ocasiões em que se necessite afirmá-la por discursos e ações, mesmo que os homens a exerçam sempre. Somente se reflete sobre essa liberdade quando se faz necessário mostrar que ela é um direito de todo e qualquer homem, por advir de sua própria natureza.

Sabemos que a tradição que fundamenta o direito natural advém de teóricos chamados jusnaturalistas, os quais foram numerosos e, neste sentido, Duhamel e Condorcet são herdeiros dessa tradição. Não faremos aqui um inventário desta tradição, mas é preciso dizer que esse fundamento natural da liberdade sustenta os discursos que combatem a escravidão, a servidão e a opressão. Estes combates se inter-relacionam e dão suporte para a relação estreita entre a liberdade e a igualdade, no sentido mais amplo destes termos.

¹⁴⁶ Idem, p. 138 (159).

As considerações sobre a liberdade natural dos homens não ensejam de maneira imediata o combate à escravidão, à servidão e às opressões. Quando se considera apenas a liberdade natural nem sempre se tem argumentos suficientes para criticar as desigualdades que negam a própria liberdade nas próprias relações estabelecidas no seio da sociedade, seja civil, seja política, dentro dos movimentos operados na própria sociedade ou ainda na relação entre as nações e no interior de seus territórios, como dominação, governo, guerras, desigualdades econômicas, sociais e advindas de vários fatores, tais como condições de nascimento e o fato de habitar em algumas regiões.

A despeito disso, o caminho de Duhamel e Condorcet foi o de utilizar o conceito de liberdade natural para destruir o edifício da falta de liberdade em todos os sentidos e os alicerces da desigualdade. Por isso, escolhemos analisar as três formas de destruição da liberdade e da igualdade, as quais já mencionamos anteriormente: escravidão, servidão e opressão.

1. Sobre a escravidão

Por escravidão, denominamos a dominação absoluta de indivíduos, transformados em propriedades de outros e destinados a trabalhos forçados e sem remuneração. No caso do século XVIII, perdurava a escravidão dos negros, advindos do continente africano, embora Portugal e Espanha tenham tentado inicialmente a escravidão dos indígenas americanos no século anterior. A escravidão dos negros tinha sido implantada pela Europa em todos os lugares dominados pelos países colonialistas, no próprio continente e principalmente nas colônias, para a produção de suas riquezas.

Considerando as afirmações de Orlando Patterson, no livro *Escravidão e Morte Social – Um estudo comparativo*¹⁴⁷, concluímos que a escravidão é constitutiva de numerosas sociedades e mais precisamente de muitas nações, principalmente as europeias. Na introdução do livro, o autor já alerta que não haveria uma nação conhecida sequer, que não tenha lançado mão da instituição da escravidão, ao menos na sua origem. É relevante citar aqui a definição de escravidão de Patterson porque entre outros

¹⁴⁷ PATTERSON, Orlando. *Escravidão e morte social: um estudo comparativo*. Trad. Fábio Duarte Joly. São Paulo: EDUSP, 2008.

significados apresentados pelo autor, ela se distingue com clareza das outras duas formas de desigualdade que apontamos, principalmente na França do século XVIII: a servidão e a opressão. Mais adiante, esta distinção nos ajudará a fazer as devidas relações entre as três formas. Eis a passagem:

*A escravidão é uma das formas de relação de dominação mais extremas, tocando os limites de poder total, do ponto de vista do senhor, e de impotência total, do ponto de vista do escravo. No entanto, difere de outras formas extremas de dominação em aspectos específicos.*¹⁴⁸

Embora Olivier Pétré-Grenouilleau, no livro *A História da Escravidão*¹⁴⁹, discorde de Patterson quanto à universalidade da escravidão, pois para aquele autor essa instituição não seria encontrada em todos os lugares do mundo, como, por exemplo, em muitas tribos indígenas, os dois autores concordam que, pelo menos para a civilização ocidental e mais precisamente a europeia, a escravidão seria sim constitutiva de numerosas nações. Para nós, interessa o fato dessa instituição ser muito antiga, arraigada na história, na cultura e na economia dos países europeus mais importantes, inclusive a França e países relevantes em sua relação com a França do século XVIII. E embora, conforme Pétré-Grenouilleau, a escravidão seja “*um assunto particularmente doloroso e chocante, um crime contra a humanidade, que provoca nossa indignação*”¹⁵⁰ e apesar de que seja espantoso que a humanidade tenha convivido com ela tanto tempo, de maneira que seus resquícios ainda perdurem atualmente, de várias formas e com muitas consequências, é necessário enfrentar o tema como o fez com coragem e veemência Condorcet.

Mas antes de considerarmos as afirmações de Condorcet sobre a escravidão, façamos uma análise sobre o que alguns filósofos iluministas pensavam sobre ela: Montesquieu, Voltaire e Rousseau. Moses Finley, no livro *Escravidão antiga e ideologia moderna*, cita a posição dos iluministas como, em geral, contrária à escravidão.¹⁵¹

¹⁴⁸ Idem, p. 19.

¹⁴⁹ PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier. *A História da escravidão*. Trad. Mariana Escobar. São Paulo: Boitempo, 2009.

¹⁵⁰ Idem, p. 7.

¹⁵¹ “Quando os homens do Iluminismo escreviam sobre a escravidão antiga – o que faziam frequentemente, embora de forma resumida –, a abordagem paradigmática era óbvia e universal. O século XVIII na França (e na Inglaterra) preocupou-se profundamente com a escravidão no Novo Mundo e com a servidão no Velho, ambos tratados como essencialmente idênticos (por John Millar e Adam Smith, por exemplo) ou então diferenciados em termos puramente formais, extraídos da lei romana, como escravidão pessoal e real (como na *Encyclopédie*). A tendência dominante opunha-se à escravidão, embora Voltaire e Montesquieu

Comecemos com Montesquieu, que Condorcet considerava como um filósofo relevante. Vale ressaltar que Condorcet analisou uma divisão completa do livro *Espírito das leis* de Montesquieu, análise na qual nos deteremos no capítulo que trata da constituição das leis. Por ora, analisaremos uma parte deste livro, que trata especificamente da escravidão.

Montesquieu, no *Espírito das leis*, examinou a escravidão no livro XV, intitulado *Como as leis da escravidão civil relacionam-se à natureza do clima*. Pelo título do capítulo, já podemos ver que o filósofo relacionou as diferentes formas da escravidão a fenômenos naturais, ou seja, as leis sobre a escravidão variariam à medida que o clima fosse diferente em cada local onde a escravidão ocorresse. Era próprio deste filósofo subordinar as relações em geral dos homens às condições climáticas dos locais onde viviam. Ele conferiu uma proeminência ao clima da Europa para justificar, entre outras causas, a superioridade dos homens que habitam este continente, em relação àqueles que habitam outras partes da terra, com climas diferentes.

“A escravidão propriamente dita é o estabelecimento de um direito que torna um homem completamente dependente de outro, que é o senhor absoluto de sua vida e de seus bens.”¹⁵² Esta é a definição de escravidão para Montesquieu. No uso da palavra direito, o filósofo está em desacordo com Condorcet, já que este considerava o direito como algo universal e racional; logo, o estabelecimento do direito de escravidão não combina com o conceito de direito, visto que a usurpação de poder de uma pessoa sobre outra não pode ser tomada como o estabelecimento de um direito de dominação absoluta da vida e dos bens de outrem. Isso ofende o conceito de liberdade em toda sua amplitude. Contudo, quanto à posição contrária à escravidão, ambos estão em tudo de acordo e Montesquieu afirmou imediatamente que a escravidão é má por natureza e não “*é útil nem ao senhor nem ao escravo*” porque impede as ações virtuosas tanto de um como de outro e isso leva a escravidão a ser nociva em todos os regimes e formas de governos, inclusive nas repúblicas; só seria mais tolerável em governos despóticos, porque estes já seriam em si mesmos uma espécie de escravidão política.

É admirável em Montesquieu todo o esforço de desconstruir as justificativas clássicas a favor da escravidão. Todo o edifício discursivo, advindo da Antiguidade e que sustentava a legitimidade da escravidão foi destruído em pouco mais de duas páginas do

fossem bastante ambíguos em face da franca hostilidade de Diderot ou Holbach...” FINLEY, Moses I., *Escravidão antiga e ideologia moderna*, 1991, pp. 21-22.

¹⁵² MONTESQUIEU. [Charles-Louis de Secondat, Barão de La Brède e de]. *De l'Esprit des Lois*. In: *Oeuvres Complètes* 3, 1951, p. 490.

Espírito das Leis.¹⁵³ Em seguida, Montesquieu acrescenta e critica outro argumento que foi adicionado desde que começara a escravidão negra ou dos africanos, na época moderna. Trata-se do preconceito ou discriminação racial ou, mais precisamente, por causa da cor da pele. O autor utilizou do artifício da ironia para destruir os argumentos, não advindos da Antiguidade, mas construídos na própria época moderna. Iniciou afirmando que a escravidão dos povos da África foi uma consequência do extermínio dos povos originários da América e que a economia do açúcar exigia a utilização da mão de obra escrava. A ironia do filósofo se acentua quando mostra implicitamente que, para fundamentar a escravidão, passava-se do argumento da necessidade econômica para o argumento segundo o qual a cor da pele e até a espessura do nariz justificam essa escravidão:

*Aqueles a que nos referimos são negros da cabeça aos pés e tem o nariz tão achatado, que é quase impossível lamentá-los. Não podemos aceitar a ideia de que Deus, que é um ser muito sábio, tenha introduzido uma alma, sobretudo uma alma boa, num corpo completamente negro.*¹⁵⁴

Desde a antiguidade, a escravidão era justificada entre os europeus muito mais pelas condições nas quais as pessoas escravizadas se viam envolvidas, não importando suas origens geográficas, suas características corporais ou suas etnias. Assim, a guerra e

¹⁵³ “O direito das gentes quis que os prisioneiros fossem escravos, para que não fossem mortos. O direito civil dos romanos permitia aos devedores, que seus credores pudessem maltratar, venderem-se a si próprios; e o direito natural quis que as crianças que um pai escravo não mais podia nutrir fossem escravas como seu pai. Esses motivos dos juristas não são razoáveis: 1º) É falso que, na guerra, seja permitido matar, a não ser em caso de necessidade, e, desde que um homem escravizou outro, não se pode dizer que ele tenha tido necessidade de matá-lo, pois não o matou... 2º) Não é verdade que um homem livre possa vender-se. A venda supõe um preço; quando o escravo vende a si próprio todos os seus bens passam para a propriedade do senhor; o senhor nada paga e o escravo nada recebe... A liberdade de cada cidadão é uma parcela da liberdade pública... Vender sua qualidade de cidadão é um ato (refiro-me à escravidão na exata acepção da palavra tal como existe entre os romanos e como existe em nossas colônias) tão extravagante, que não podemos aceitá-lo num homem. Se a liberdade tem um preço para quem a compra, não possui preço para quem a vende. A terceira maneira é o nascimento. Esta cai com as outras duas. Pois se um homem não pôde vender a si próprio, ainda menos pode vender seu filho ainda não nascido. Se um prisioneiro de guerra não pode ser reduzido à escravidão, com muito menos razão a seus filhos... A lei do escravo nunca pôde ser-lhe favorável, o que é contrário ao princípio fundamental de todas as sociedades... A escravidão é tão oposta ao direito civil como ao direito natural. Que lei civil poderia impedir um escravo de fugir, ele, que não participa da sociedade e que, conseqüentemente, não é acolhido por nenhuma das leis civis? Gostaria de dizer que o direito de escravidão surge do desprezo que uma nação tem por outra, desprezo baseado na diferença dos costumes... Gostaria de dizer que a religião dá aos que professam um direito de reduzir à [escravidão] os que não professam, a fim de trabalhar mais facilmente por sua propagação. Foi esta maneira de pensar que encorajou os destruidores da América em seus crimes. Foi sobre esta ideia que eles fundamentaram o direito de escravizar tantos povos, pois esses facínoras, que desejam a todo custo ser facínoras e cristãos, eram muito devotos.” MONTESQUIEU. [Charles-Louis de Secondat, Barão de La Brède e de]. *De l'Esprit des Lois*. In: *Oeuvres Complètes* 3, pp. 491-493.

¹⁵⁴ Idem, p. 494.

o aprisionamento de inimigos, as condições econômicas adversas, como dívidas, e o fato de serem filhos de escravos eram justificativas quase universais. Como vimos, quando Montesquieu aponta uma mudança nos argumentos a favor da escravidão, com o advento do cativeiro dos africanos, pois, a partir daquele momento, as razões para a escravatura foram dadas igualmente por causa das origens geográficas, étnicas e características corporais, principalmente pela cor da pele e formato do rosto. Haviam se introduzido outras categorias de desigualdade para a defesa da escravidão como, por exemplo, a diferença acentuada de características físicas entre povos, alguns considerados como inferiores e outros como superiores. Embora já fosse uma tradição dos europeus se considerarem superiores aos outros povos, tais como os asiáticos, os ameríndios e os africanos, essas características foram levadas ao extremo para a justificação da dominação de um povo por outro, principalmente por meio da escravidão. Os motivos eram econômicos, mas as justificativas variavam entre as diferenças raciais, geográficas, religiosas e até mesmo culturais. É a instauração de uma nova desigualdade entre os povos relacionados aos europeus.

Essa perda de liberdade pessoal de indivíduos de um povo constituiu-se uma nova condição de desigualdade, que tornava-se necessário combater, para que se instituisse uma república moderna. Embora contraditoriamente muitas repúblicas modernas tenham se constituído com a manutenção da escravidão, como foi o caso dos Estados Unidos e da própria França, Condorcet advertiu que não poderia haver uma república moderna constituída com ampla justiça, se se conservasse nela qualquer tipo de cativeiro.

Porém, antes de considerarmos o pensamento de Condorcet sobre o assunto, voltemos aos iluministas seus contemporâneos e, neste caso, mais precisamente a Montesquieu. A grande contribuição de Montesquieu em relação ao assunto da escravidão é que ele atribuiu a causa da escravidão ao despotismo: *“em todo governo despótico há grande facilidade em vender a si próprio; a escravidão política, nesse governo, aniquila de algum modo a liberdade civil.”*¹⁵⁵ Para o pensador, a escravidão teria origem eminentemente política. Esta teoria de Montesquieu transformou o pensamento político do período e remeteu a uma discussão sobre a igualdade, que desfoca a escravidão das justificativas clássicas e modernas. Quando Montesquieu atribuiu a origem da escravidão ao domínio político, ele então exigiu que se combatesse a dominação política. Dessa forma, a raiz ou o alicerce da desigualdade foi desvelada, de maneira que, segundo o

¹⁵⁵ Idem, p. 495.

filósofo, a escravidão fora constituída no domínio político. Essa visão de Montesquieu não foi compartilhada por muitos republicanos das treze colônias americanas e nem por muitos republicanos franceses. No entanto, Condorcet considerou claramente tal afirmação e as suas consequências.

Parece que, paradoxalmente, os argumentos de Montesquieu em relação à escravidão sugeriam que ela fosse tolerada em outros países fora da Europa, quando praticada pelo próprio povo desses países em relação a outros povos que dividiam o mesmo território ou território vizinho. O que está claro é que o filósofo não aceitava a escravidão praticada pelos europeus nem na Europa nem nas suas colônias. Afirmava que o clima quente em outras partes do mundo poderia levar a que alguns homens escravizassem outros, pelo fato do calor intervir para provocar indisposição para o trabalho. Já afirmamos que este filósofo se tornara refém do argumento das condições climáticas, afirmando um determinismo geográfico para nortear sua teoria, o que não é somente uma característica sua, mas de muitos outros teóricos europeus. Assim, para Montesquieu, a escravidão poderia ser originária de motivos naturais, embora ela não fosse advinda da natureza dos homens. Apesar de sua origem, o correto seria a abolição da escravidão, pelo menos na Europa, que era civilizada e cristã, embora pudesse ser tolerada quando ocorria entre outros povos, como, por exemplo, entre os asiáticos e os africanos, quando praticada contra seus próprios povos ou povos vizinhos e que habitavam o mesmo território.

Assim, Montesquieu elencou os motivos pelos quais a escravidão seria inútil entre os franceses, afirmando que todos os trabalhos poderiam ser feitos satisfatoriamente por homens livres, mas, de outro lado, afirmou que o número de escravos deveria ser diminuído nos governos moderados em geral, ou seja, poderia haver certa tolerância com a escravidão, desde que ela não fosse a base econômica do país.

Sabemos que Montesquieu considerava, nesta reflexão, as leis em diversos países, sob diversos regimes – monarquia e república – e sob diversas formas de governo: monárquica, aristocrática e democrática. No entanto, quanto a Condorcet, se em uma monarquia não deveria haver escravidão, muito menos em uma república. Para Condorcet a república é o regime da liberdade e da igualdade. Nada mais contrário a estas duas ideias do que a escravidão.

Consideremos as opiniões de Voltaire e Rousseau antes de voltarmos para o pensamento de Condorcet sobre a escravidão e sua relação com a república. As

considerações de Voltaire sobre a escravidão comportam análises complexas, pois para entendermos a crítica de Voltaire precisamos considerar suas críticas a Puffendorf, a Grotius e ao próprio Montesquieu. Devemos considerar, ainda, a crítica de Condorcet a uma opinião de Voltaire sobre a escravidão. Não iremos analisar os textos de Puffendorf e Grotius para concluirmos se Voltaire tinha mesmo razão de criticá-los, iremos somente tomar uma passagem no tocante a estes autores, de modo a apontarmos a opinião do iluminista.

Na terceira seção do verbete *Escravidão* do *Dicionário filosófico*, Voltaire afirmou que “*Puffendorf diz que a escravidão foi estabelecida ‘com um consentimento das partes e por um contrato...’*”. Logo em seguida, o iluminista fez a seguinte afirmação: “*só acreditarei em Puffendorf quando mostrar-me o primeiro contrato.*”¹⁵⁶ Para Voltaire, a escravidão jamais poderia ser objeto de uma espécie de contrato. Sua ironia, característica da verve deste filósofo, parece indicar que um contrato é algo estabelecido de comum acordo entre as duas partes e mostra que nenhum homem, anteriormente livre, cometeria a sandice de tornar-se escravo, de comum acordo, ou seja, se pelo menos alguma condição pior não o obrigasse a se submeter à escravidão.

Quanto a Grotius, prevaleceu também a ironia de Voltaire quando este afirmou que a natureza decidia contra ele. Isso porque Grotius escrevera que o prisioneiro de guerra tornado cativo não deteria o direito de fugir. Voltaire contestou esta sentença fazendo a seguinte indagação: “[o prisioneiro de guerra] *tendo sido ferido não tem o direito de se fazer curar?*”¹⁵⁷ O direito à liberdade pessoal é posto aqui lado a lado com o direito à vida, ou mais precisamente à saúde, o que, em sua extensão última, é um direito à vida. Estes dois direitos são tomados em alguns filósofos como direitos naturais e, pelo menos neste caso, implicitamente para Voltaire, são correlatos e interdependentes. Logo, a escravidão para Voltaire, segundo nossa leitura, é um atentado ao direito à liberdade pessoal e mesmo à própria vida. Poderíamos interpretar a escravidão como antinatural.

Contudo, a parte mais importante da análise de Voltaire, sobre os autores que trataram da escravidão, diz respeito às opiniões de Montesquieu. Convém advertir que não tratamos da maioria das opiniões de Montesquieu que Voltaire critica quando analisamos as opiniões de Montesquieu sobre a escravidão. Assim, vamos analisar a crítica de Voltaire às opiniões de Montesquieu das quais não tratamos ainda. Voltaire

¹⁵⁶ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*, 1973, p. 173.

¹⁵⁷ Ibidem.

parece mostrar que é enganoso asseverar que algum povo considerava sua liberdade como não tendo nenhum valor, e por isso, se vendia facilmente como escravo, como escreveu Montesquieu, referindo-se aos moscovitas.¹⁵⁸ Segundo Voltaire, os enganos ocorriam nos escritos de Montesquieu porque este interpretava mal os escritores nos quais baseava para suas opiniões. Dito de outra forma, Voltaire parecia jamais acreditar que qualquer homem alienasse sua liberdade, transformando-se em escravo, somente pelo simples desprezo que tem por ela. Assim, toda escravidão é um atentado à liberdade pessoal.¹⁵⁹

Quanto a Rousseau encontramos suas opiniões sobre a escravidão no *Contrato Social*. No capítulo IV do livro primeiro desta obra, o filósofo analisou a escravidão, sempre com vistas a combatê-la. O movimento é mais complexo: o que Rousseau deseja, na verdade, é mostrar que nenhuma forma de escravidão pode advir de um contrato. Assim, um povo escravizado jamais firmou contrato com o escravizador, seja ele um governante ou outro povo. Ele foi, ao contrário, subjugado. Dessa forma Rousseau combateu a escravidão de qualquer homem em relação a outro homem e de qualquer povo em relação a um homem ou outro povo.¹⁶⁰ É absurda, inconcebível, ilegítima e nula a afirmação de que alguém se deixaria escravizar gratuitamente e mesmo um povo que fizesse isto estaria tomado pela loucura, a qual não poderia gerar direitos. A escravidão não poderia ser herdada, nem poderia ser condição de herança, uma vez que a liberdade pertence a cada um intrinsecamente. E enfim, o filósofo recusava a ideia da escravidão como resultado de um acordo tácito entre um povo vencedor numa guerra e seus prisioneiros. Nesta espécie de acordo, o vencedor manteria a vida do vencido, por meio de sua escravização. Aqueles que defendiam esta espécie de acordo afirmavam que teria

¹⁵⁸ MONTESQUIEU. [Charles-Louis de Secondat, Barão de La Brède e de]. *De l'Esprit des Loïs*. In: *Oeuvres Complètes* 3, p. 495.

¹⁵⁹ “Eis o que avança o autor de *O Espírito das Leis* após ter pintado a escravidão dos negros com o pincel de Molière: “O Sr. Perry diz que os moscovitas vendem-se facilmente; sei bem a razão. É que sua liberdade não vale nada.” O Capitão Jean Perry, inglês, que descrevia em 1714 o estado presente da Rússia, não diz uma palavra do que *O Espírito das Leis* o faz dizer. Encontramos em Perry somente algumas linhas a respeito da escravidão dos russos, ei-las: “O czar ordenou que em todos os seus Estados ninguém, no futuro, se diga seu *golup* ou escravo mas somente *raap*, que significa súdito. É verdade que esse povo não tirou nenhuma vantagem real, pois ainda hoje é efetivamente escravo.” O autor de *O Espírito das Leis* acrescenta que, segundo a descrição de Guilherme Dampier, “todo mundo procura vender-se no reino de Achem.” Seria estranho comércio. Não vi nada na *Viagem de Dampier* que se aproxime de tal ideia. É pena que um homem com tanto espírito tenha arriscado tantas coisas e citado falsamente tantas vezes.” VOLTAIRE. *Dicionário filosófico. Verbete Escravos, seção terceira*, 1973, p. 173.

¹⁶⁰ “Alienar é dar ou vender. Ora, um homem, que se faz escravo de um outro, não se dá; quando muito, vende-se pela subsistência. Mas um povo, por que se venderia? O rei, longe de prover a subsistência de seus súditos, apenas dele tira a sua...” Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat Social*. In : *Oeuvres Complètes* 3, 1964, p. 355.

havido uma espécie de contrato no qual a vida seria mantida em troca de serviços forçados. É desta forma que Rousseau responde a este argumento:

*Se a guerra não confere jamais ao vencedor o direito de massacrar os povos vencidos, esse direito, que ele não tem, não poderá servir de base ao direito de escravizá-lo. Só se tem o direito de matar o inimigo quando não se pode torná-lo escravo; logo, o direito de transformá-lo em escravo não vem do direito de matá-lo, constituindo, pois, troca iníqua o fazê-lo comprar, pelo preço da liberdade, sua vida, sobre a qual não se tem qualquer direito.*¹⁶¹

Não há, para Rousseau, direito de escravidão, porque jamais uma escravidão pode advir de um contrato, qualquer que possa ser sua forma. Não há contrato quando as duas partes não contratam em condições de igualdade e é por isso que as palavras escravidão e direito são contraditórias. Assim pensamos que o golpe fatal contra toda teoria da escravidão foi dado por Rousseau quando escreveu que quem renuncia à liberdade, renuncia à sua humanidade, com seus direitos e deveres, e que esta renúncia é antinatural e atenta contra a moral e a liberdade humana. “*Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites*”.¹⁶²

Condorcet está bem alicerçado pelos iluministas anteriores no combate à escravidão. Afora uma ou outra concessão feita por Montesquieu e segundo alguns comentadores, pelo próprio Voltaire, a opinião corrente e mais forte era de oposição à escravidão. Contudo, se podemos dizer que pelo menos os três iluministas analisados – Montesquieu, Voltaire e Rousseau –, eram antiescravagistas no geral, pelo menos em tese, não podemos afirmar que eles não tivessem preconceitos, ao menos contra os negros. Por que esse preconceito colocaria em questão suas visões antiescravagistas? Porque os preconceitos contra os negros, na Europa e na América, foram usados para a defesa da escravidão negra nestes continentes. Assim, os preconceitos que estes filósofos demonstravam em nada contribuíram para combater uma espécie de escravidão que estava em voga há séculos no seu mundo conhecido. Do contrário, servia para reafirmá-la.

¹⁶¹ Idem, p. 359.

¹⁶² Idem, p. 356.

Mesmo sob a forma de uma ironia contra as justificativas da escravidão, há certo preconceito de Montesquieu quando destaca a cor dos negros e o formato de seu nariz: “*Aqueles a que nos referimos são negros da cabeça aos pés e tem o nariz tão achatado, que é quase impossível lamentá-los.*”¹⁶³ Nessa afirmação, está inscrita uma falta de piedade natural por aqueles que são tão diferentes dos europeus na sua cor da pele e nas formas corporais. A distinção é de fato corporal. Depois da captura e escravização dos africanos, a justificativa de que esses seriam quase animais e, dessa forma, quase humanos, se davam pelas características dos seus corpos. Habitar esta fronteira entre a animalidade e a humanidade era uma dupla desvantagem para os escravizados, pois eram usados para fazer serviços que os animais não podiam fazer por não terem capacidade. Contudo, eram tratados como animais, sem nenhuma piedade, trabalhando além de suas forças e sem gozarem de nenhuma consideração por sua individualidade e sentimentos. O que Montesquieu expressou, ainda que ironizando, era o que o filósofo de fato sentia repulsa pelas características físicas do negro. Somente o europeu em sua cor, formato de corpo, civilização e cultura seria superior, mesmo que muitos franceses não fossem expressão de beleza física, inclusive por seus narizes. Voltaire, por exemplo, não poderia ser considerado exatamente um padrão de beleza física; no entanto, mesmo ele criticou, segundo seus próprios olhos, a pretensa feiura dos negros, quando o coloca entre o sapo e o Diabo, exatamente no verbete “*Beleza, Belo*”.¹⁶⁴

Rousseau também demonstrara certo preconceito quando afirmava a inferioridade dos negros. Este argumento foi usado pelos antiabolicionistas, inclusive no Brasil, para justificar a permanência da escravidão, ao afirmar que os próprios escravos não desejariam a libertação porque no cativeiro tinham alimentação e um abrigo para dormir. O preconceito de Rousseau aparece no *Emílio* explicitamente, junto com o da inferioridade dos lapões, pois o filósofo neste trecho abraçou a teoria do determinismo geográfico, ou mais precisamente da determinação climática sobre a gradação de superioridade e inferioridade; consequentemente, os europeus eram por isso considerados superiores:

¹⁶³ MONTESQUIEU. [Charles-Louis de Secondat, Barão de La Brède e de]. *De l'Esprit des Loix*. In: *Oeuvres Complètes* 2, 1951, p. 490.

¹⁶⁴ “Perguntem a um sapo o que é a beleza, o belo admirável, o *to kalón*. Responder-vos-á que é a fêmea dele, com seus dois grandes olhos redondos, salientes, espetados na pequenina cabeça, um focinho largo e achatado, barriga amarela, dorso acastanhado. Interrogai um preto da Guiné: para esse, o belo é uma pele negra, oleosa, os olhos sumidos nas órbitas, venta esborrachada. Interroguem o diabo: dirá que o belo é um par de cornichos, quatro garras afiadas e um rabiosque enrolado.” VOLTAIRE. *Dicionário filosófico. Verbetes Beleza, Belo*, 1973, p. 116.

*“Ainda que o habitante de um país temperado vá sucessivamente aos dois extremos, sua vantagem é evidente, pois, embora tanto se ressinta quanto quem vai de um extremo a outro, se afasta de metade apenas de sua constituição natural. Um francês vive na Guiné ou na Lapônia; mas um negro não viverá igualmente na Suécia nem um habitante de Samoa no Benim. Parece ainda que a organização do cérebro é menos perfeita nos dois extremos. Nem os negros nem os lapões têm o equilíbrio dos europeus.”*¹⁶⁵

No artigo *Condorcet: a ideia de progresso e a oposição à escravidão*¹⁶⁶, publicado no livro *Condorcet: Matemático, economista, filósofo, homem político*¹⁶⁷, Joseph Jurt escreveu que a oposição de Condorcet à escravidão estava ligada à sua ideia de progresso, ou seja, para o filósofo, o progresso dos homens naquele período não comportava mais uma aceitação da escravidão. Há duas dificuldades a considerar aqui para inserir a questão da escravidão em relação à questão da república. Partindo da consideração de que o regime republicano não previa intrinsecamente a abolição da escravidão, haja visto que, desde as repúblicas antigas gregas e até, pelo menos, a primeira república moderna – a estadunidense –, a escravidão era mais que aceita, concluiríamos que a escravidão era, na verdade, aceita no sistema econômico e político das repúblicas, perpassando todas as épocas. Logo, não houve, na prática, oposição entre república e escravidão. Todavia, Condorcet fez esta oposição, pois, para ele, a escravidão não é oposta somente à ideia de progresso, como afirmou Jurt, porém também à ideia de república porque as duas ideias, progresso e república estão relacionadas em sua teoria. No entanto, aqui ocorre outro problema: o texto *Reflexões sobre a escravidão dos negros*, que o filósofo escreveu sob o pseudônimo de Jacob Schwartz, foi publicado em 1781, quando o regime político era a monarquia absoluta. Dessa forma, como relacioná-lo à república? E como discutir no âmbito de uma defesa da liberdade em relação a uma república na qual todos os homens sejam de fato livres? Sabemos que muitos monarquistas foram abolicionistas e que muitos republicanos foram escravagistas. Em muitos casos, ser republicano e ser abolicionista não é algo incompatível. No entanto, no caso de Condorcet, ser republicano e ser abolicionista é uma exigência. O problema persiste, contudo, uma vez que o escrito fora

¹⁶⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile, ou de la éducation*. In Oeuvres Complètes IV, 1964, pp. 266-267.

¹⁶⁶ Condorcet : l'idée de progrès et l'opposition à l'esclavage

¹⁶⁷ Condorcet : Mathématicien, économiste, philosophe, homme politique. Colloque international, 1989, pp. 385-395.

publicado antes da instituição da república e Condorcet trabalhava sob a monarquia absoluta ainda nesta época. Afirmáramos antes que o filósofo incorporara elementos republicanos desde seus primeiros escritos políticos e que, no entanto, atuara em funções públicas sob a monarquia absoluta. Mesmo assim, o filósofo defendia a liberdade da forma mais ampla possível, e, ao lançar o documento combatendo a escravidão, ele estava expressando suas ideias republicanas.

Nenhum regime político que tem como base a liberdade pode admitir que homens sejam escravizados por outros. O edifício político se torna viciado quando ocorre a escravidão na sociedade. E a república, regime político da liberdade e da igualdade, é o regime no qual todos os homens gozam de seus direitos naturais e no qual, se em alguma hipótese, houver uma ameaça aos direitos de algum homem, toda a instituição estará ameaçada. A universalidade, a interdependência, a transversalidade, a inter-relação, e os horizontes da liberdade e da igualdade perpassam todos os níveis sociais da nação e de todas as instituições de maneira ampla, de forma que todos os indivíduos que compõem as unidades elementares do país devem estar de posse de todos os seus direitos e faculdades para tanto gozarem dos benefícios da organização da nação quanto contribuírem para o desenvolvimento e o progresso do país. Todos estes benefícios são impedidos pela escravidão. Nela, nega-se o próprio reconhecimento da humanidade aos escravos, o que, de forma equivalente, desumaniza também os senhores.

Para Condorcet, a escravidão não pode ser aceita em nenhum regime político, em nenhuma nação, em nenhuma região ou país. Assim, suas considerações sobre a escravidão são universais. Como essas considerações podem, então, fazer parte das reflexões a respeito da república e sobre uma república em particular? A opinião de Yves Bnot de que Condorcet no esperou a Revoluo Francesa para marcar sua posio sobre as questes relativas igualdade do gnero humano comporta acertadamente a opinio de que esta viso do filsofo “*resulta de uma concepo global da causa do gnero humano que capaz de razo, de justia e de compreenso do direito natural.*”¹⁶⁸ Ora, se a repblica um regime poltico racional, logo, nenhuma repblica pode abrigar a escravido. No entanto, as nascentes repbricas americanas e francesas abrigavam sob suas asas a escravido. certo, ento, que no deixavam de ser repbricas, mas repbricas incompletas, que ainda no cumpriam a contento sua vocao. Deve-se, assim, considerar

¹⁶⁸ BNOT, Yves. *Condorcet et la rpublique universelle*. In : Condorcet – Homme des lumires et de la Rvolution, 1994, p. 251.

dois aspectos: uma teoria geral da república e as especificidades históricas e contingentes das repúblicas instituídas.

Nas *Reflexões sobre a escravidão dos negros*¹⁶⁹, Condorcet destruiu todos os argumentos a favor da escravidão, que haviam se tornado clássicos desde a Antiguidade. A forma como Condorcet o faz é semelhante àquela que fez Montesquieu e Rousseau. Contudo, o que mais nos chama a atenção neste combate contra a escravidão é que Condorcet inseriu um argumento que diz respeito à liberdade civil. É o próprio filósofo que indaga e responde à pergunta:

*Qual é, com efeito, a liberdade considerada na relação de um homem com um outro? É o poder de fazer tudo o que não é contrário a suas convenções [...], o direito de não poder ser impedido de satisfazê-las, ou de só ser punido por tê-las infringido, somente por um julgamento legal. É, enfim, o direito de implorar o recurso das leis contra toda espécie de injúria ou de lesão.*¹⁷⁰

Desta defesa da liberdade e consequente crítica da escravidão, podemos dizer que uma república só é completa quando todos os indivíduos que participam dela estiverem em pleno gozo de sua liberdade. Dito de outra forma, nenhuma república cumpre seu propósito pleno se houver escravidão ou até mesmo resquícios dela. Se há qualquer impedimento à liberdade, então se tornam prejudicadas a liberdade e, mais ainda, a igualdade. Pois, conforme Duhamel,

*[...] a igualdade natural consiste em que [...] todos os homens tenham o mesmo número de meios de felicidade e esta igualdade tem lugar, desde que todos, dotados das mesmas faculdades, possam fazer as mesmas ações para procurar para si os objetivos próprios para satisfazer suas necessidades naturais.*¹⁷¹

Quem argumentar que Condorcet não era contrário à escravidão somente porque considerava que ela seria uma ameaça à república interpretou com cuidado as *Reflexões sobre a escravidão negra*. Joseph Jurt escreveu, no artigo citado acima, que uma das

¹⁶⁹ *Réflexions sur l'esclavage des nègres*.

¹⁷⁰ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Réflexions sur l'esclavage des nègres*. In : *Oeuvres Complètes* 7, 1847, p. 76.

¹⁷¹ DUHAMEL, J. *Analyse et définition des mots et des expressions employés dans l'art de constituer les sociétés politique*. In : *Journal d'instruction sociale par les citoyens Condorcet, Sièyes et Duhamel*. Nº V, samedi, 6 Juillet 1793, p. 163 (142).

grandes motivações do filósofo contra o escravismo foi seu humanismo e o reconhecimento da fraternidade em relação os negros, ou seja, para Condorcet, os negros eram irmãos de espécie e deveriam ser tratados como se tratam os brancos, pelo fato de serem iguais.¹⁷² Yves Bénot, em outro artigo – *Condorcet jornalista e o combate antiescravagista*¹⁷³ - chega à conclusão de que, para Condorcet, a escravidão não seria vantajosa nem política nem economicamente. Assim, uma das razões para o combate à escravidão é a economia política, o que significa também numa crítica ao próprio modelo de domínio político e econômico da França, enquanto império colonial. De fato, as considerações sobre a liberdade e a igualdade entre os homens em Condorcet não estão sob o único objetivo da submissão completa à sua teoria da república.

Todavia, podemos estabelecer relações, inclusive de subordinação entre a teoria da república e o combate contra a escravidão. Se nem mesmo em um regime monárquico ou aristocrático a escravidão pode ser aceita, muito menos pode sê-lo sob um regime republicano, que é o reino da liberdade; em um regime monárquico ou aristocrático não pode ser aceita porque é contra a liberdade natural e, em uma república porque, além disso, impede a liberdade e, consequentemente, a igualdade.

*As sociedades políticas não podem ter outro objetivo que manter direitos daqueles que a compõem, assim toda lei contrária ao direito de um cidadão ou de um estrangeiro é uma lei injusta, ela autoriza uma violência, é um verdadeiro crime.*¹⁷⁴

Quando estabeleceu a interdependência entre a liberdade e a igualdade, Condorcet empreendeu uma batalha para a inserção dos negros livres e mulatos na sociedade francesa, de modo que o grupo de homens livres de todas as origens e características físicas gozassem de todos os direitos civis e políticos. Primeiro, o filósofo combateu a escravidão, depois empreendeu a batalha pelo acesso pleno dos libertados aos direitos que

¹⁷² “Os valores de referência de Condorcet são a liberdade, a justiça e a humanidade que se opõem à tirania (o autor [Condorcet] não cessa de designar os senhores de escravos como tiranos), à injustiça. Destituir uma pessoa de sua liberdade (“da propriedade de seu tempo, de suas forças, de tudo o que a natureza lhe deu para conservar a vida ou satisfazer a suas necessidades”) é contrário ao direito da natureza – Condorcet, por esta razão, chama constantemente a escravidão um crime e os senhores “de criminosos”; nenhuma lei positiva não poderia então torná-la legítima.” JURT, Joseph. *Condorcet : l’idée de progrès et l’opposition à l’esclavage*. In : *Condorcet : Mathématicien, économiste, philosophe, homme politique. Colloque international*, 1989, pp. 389.

¹⁷³ BÉNOT, Yves. *Condorcet journaliste et le combat anti-esclavagiste*. In : *Condorcet : Mathématicien, économiste, philosophe, homme politique. Colloque international*, 1989, pp. 376-384.

¹⁷⁴ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat. Marquis. *Réflexions sur l’esclavage des nègres* In : *Oeuvres Complètes* 7, 1847, p. 78.

sempre foram de todos os cidadãos livres. Assim podemos afirmar que a liberdade natural é o pilar da liberdade em toda sua amplitude e uma das formas de garantir esta liberdade para todos é combater a escravidão e garantir da mesma maneira a igualdade.

*Para que um país goze de uma verdadeira liberdade, é preciso que todo homem só seja submetido a leis emanadas da vontade geral dos cidadãos, que nenhuma pessoa no estado tenha o poder, nem de subtrair a lei, nem de violá-la impunemente, que, enfim, cada cidadão goze de seus direitos... Mas há uma outra liberdade: a de dispor livremente de sua pessoa, de não depender, para sua nutrição, para seus sentimentos e para seus gostos, do capricho de um homem; não há pessoa que não sinta a perda desta liberdade e que não tenha horror deste gênero de servidão.*¹⁷⁵

2. Sobre a servidão

Como afirmamos no início do capítulo, existem três ameaças à liberdade e à igualdade e, conseqüentemente à república, as quais Condorcet se propôs a combater: a escravidão, a servidão e as opressões. Tratemos então da servidão. Voltemos a Duhamel no *Jornal de Instrução Social*¹⁷⁶, em sua definição de liberdade civil:

*No estado de sociedade, desde que o cidadão possa dirigir suas faculdades e dispor de suas propriedades da maneira que ele acredita a mais própria para fazer sua felicidade particular, sua liberdade é chamada liberdade civil e então é um direito civil, se não prejudica a seus concidadãos.*¹⁷⁷

Há uma diferença fundamental entre a escravidão moderna ocidental e a servidão do período medieval na Europa. Enquanto a escravidão era uma privação da liberdade e da igualdade naturais, a servidão era uma privação da liberdade e da igualdade civis. Há certa gradação: o escravo que está privado da liberdade e da igualdade naturais, também

¹⁷⁵ Idem, p. 122.

¹⁷⁶ *Journal de Instruction Sociale par les citoyens Condorcet, Sieyes et Duhamel*. 1793. Paris : Edhis. 1981. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr>>

¹⁷⁷ DUHAMEL, J. *Analyse et définition des mots et des expressions employés dans l'art de constituer les sociétés politique*. In : *Journal d'instruction sociale par les citoyens Condorcet, Sieyes et Duhamel*. N° V, samedi, 6 Juillet 1793, p. 138 (159).

está privado de todos os tipos e modos de liberdade e igualdade; já o servo que não está privado da liberdade e da igualdade naturais, está privado, porém, da liberdade e da igualdade civis e políticas.

Há outras duas diferenças fundamentais entre o escravo moderno e o servo feudal na França. O primeiro era visto como estranho, se não estrangeiro de nascimento, uma vez que muitos nasceram, pelo menos em territórios sob domínio da França – nas colônias –, eram descendentes de povos de outro continente – a África –, com outra cor e características físicas diferentes dos europeus. Os servos, no entanto, eram franceses, de origem e nascimento.

Conquanto na alta Idade Média a servidão feudal fosse quase semelhante à escravidão negra, como atesta Alexis de Tocqueville no livro *O antigo regime e a revolução*¹⁷⁸, havia, portanto, algumas diferenças entre elas, as quais são apontadas pelo próprio Tocqueville:

*[...] o servo pode tornar-se proprietário de terra; mas tal propriedade nunca é plena. É obrigado a cultivar seu campo de uma certa maneira, sob o olhar do senhor; não pode aliená-lo nem hipotecá-lo por vontade própria. Em alguns casos forçam-no a vender seus produtos, em outros impedem-no de vendê-lo; para ele o cultivo é sempre obrigatório. Mesmo sua sucessão não passa inteiramente para os filhos: a senhoria costuma reter uma parte.*¹⁷⁹

Pensamos que outra diferença fundamental entre a escravidão e a servidão era que, no caso da escravidão, ela estava relacionada mais ao domínio da pessoa escravizada, embora ocorresse primordialmente porque havia o domínio das terras. No caso da servidão, a relação se invertia, havia primeiro o domínio do trabalho do servo e, conseqüentemente, o domínio das outras áreas de sua vida.

Os combates contra a servidão feudal se deram muito mais no campo da defesa da liberdade civil e, conseqüentemente, no que diz respeito às relações econômicas. Alexis

¹⁷⁸ “[...] o camponês não pode deixar a senhoria; se a deixar, é perseguido onde quer que esteja e levado de volta à força. Está subordinado à justiça dominial, que fiscaliza sua vida privada e pune a intemperança e a preguiça. Não pode melhorar sua situação, mudar de profissão nem casar se não for do agrado do senhor. Grande parte de seu tempo deve ser dedicada ao serviço dele. Vários anos de sua juventude decorrem na domesticidade do castelo. A corveia senhorial está em plena atividade e em alguns lugares pode chegar a três dias por semana. É o camponês que repara e mantém em bom estado as propriedades do senhor, leva seus gêneros alimentícios ao mercado, transporta sua pessoa e é encarregado de levar suas mensagens.” TOCQUEVILLE, Alexis. *O Antigo regime e a revolução*, 2009, pp. 29-30.

¹⁷⁹ TOCQUEVILLE, Alexis. *O Antigo regime e a revolução*, 2009, p. 30.

de Tocqueville, no livro *O Antigo Regime e a Revolução*, dedicou-se a mostrar que a Revolução Francesa não teria sido uma ruptura, e sim uma continuação das mudanças que foram sendo implantadas ao longo das décadas anteriores à Revolução. Este autor explicou que a servidão não fora destruída abruptamente no período revolucionário, mas foi destruída paulatinamente, inclusive com uma mudança nas maneiras de pensar e nas organizações da sociedade francesa, inclusive as políticas.

Há algumas críticas ao trabalho de Tocqueville que o acusam de conservador, liberal e crítico da Revolução. À parte das considerações sobre as ligações entre o Antigo Regime e a eclosão da Revolução, o que nos interessa no trabalho de Tocqueville é seu esclarecimento sobre a servidão e sobre como, pelo menos por algumas décadas, os franceses procuravam destruí-la. Se Tocqueville escreveu, em relação à nobreza, que “*em toda parte onde se estabeleceu no continente europeu, o sistema feudal levou à casta*”¹⁸⁰, podemos afirmar que isto provocou o surgimento de outra casta: a dos servos. Daí, podemos afirmar que uma casta usufruía de todos os privilégios e a outra detinha somente deveres. Foi o estabelecimento de uma das maiores formas de desigualdade, o que impedia a liberdade civil e política.

Quanto à igualdade civil, Duhamel escreveu que:

*[...] há a igualdade civil no estado de sociedade, desde que as leis que protejam e favoreçam todos nossos meios de indústria e conservem nossas propriedades sejam os mesmos para todos. Esta igualdade será assegurada por um código civil que somente pode operar a felicidade e a prosperidade públicas.*¹⁸¹

Ao observarmos as definições de Duhamel para liberdade e igualdade civis, concluímos que a palavra propriedade está presente nas duas definições. Ora, no regime da servidão, que tomamos como contraditório à liberdade e à igualdade civis, o senhor do feudo é dono de todas as terras e tem direitos e privilégios até sobre o trabalho do servo.

Assim, para fazer frente à servidão, os franceses se insurgiram contra o feudalismo, de forma que, de muitas maneiras, começaram a destruí-lo, adquirindo inclusive propriedades repartidas entre antigos feudos, enfraquecendo assim a nobreza.

¹⁸⁰ Idem, p. 93.

¹⁸¹ DUHAMEL, J. *Analyse et définition des mots et des expressions employés dans l'art de constituer les sociétés politique*. In : *Journal d'instruction sociale par les citoyens Condorcet, Sieyes et Duhamel*. N° V, samedi, 6 Juillet 1793, pp. 142 (163).

Sobre isso esclarece Tocqueville “[...] na França também ocorrera na condição do povo uma revolução muito diferente: o camponês não apenas deixara de ser servo; tornara-se proprietário fundiário”¹⁸² e “já então... o amor do camponês pela propriedade fundiária é extremado e todas as paixões que lhe nascem da posse do solo estão acesas.”¹⁸³ Dessa forma, podemos asseverar que a liberdade e a igualdade civis só puderam surgir com o fim do sistema feudal.

No início da segunda época do *Esboço*, Condorcet investigou a origem da propriedade. Ele analisou as origens da riqueza, ou mais precisamente da desigualdade econômica. É uma análise na qual estão presentes muitos elementos dos fisiocratas, na medida em que mostra a terra como a origem da propriedade, sob forte influência de Turgot.¹⁸⁴

Para estudarmos a origem da propriedade em Condorcet, é relevante o compararmos com dois filósofos anteriores que escreveram sobre este assunto: Locke e Rousseau. Condorcet não os mencionou, contudo a terra é o ponto de concordância entre os três filósofos, eles a tomam como a origem da propriedade. O que os diferencia é a maneira como eles analisam as relações da terra com os homens, as quais iniciaram esta mudança na apropriação de seus recursos. Por isso, é relevante analisar as diferenças entre Locke, Rousseau e Condorcet.

Locke afirmara que, em parte alguma encontrara uma descrição tão clara da propriedade quanto no seu próprio livro *Dois tratados sobre o governo*.¹⁸⁵ De fato, esta asserção de Locke, segundo Peter Laslett, não fora somente produto de sua vaidade; o que ocorreu foi que o filósofo estava tão convicto da dimensão de sua contribuição que antecipou o julgamento posterior sobre ela. O próprio Laslett reconheceu a importância dos *Dois tratados sobre o governo*, como influência para a Revolução Americana e a Francesa.

Para Locke a propriedade é, em primeiro lugar, um direito natural. Por meio do trabalho, não só os frutos da terra se tornam propriedade de quem os cultivou, mas

¹⁸² TOCQUEVILLE, Alexis. *O Antigo regime e a revolução*. Trad. Rosemary Costhek Abílio 2009. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 30.

¹⁸³ Idem, p. 31

¹⁸⁴ Turgot era economista e fisiocrata, tendo ligação com a escola britânica de economia clássica. Foi ministro das Finanças da França, sob Luís XVI de 1774 a 1776, quando foi obrigado a se demitir por causa da oposição do clero e da nobreza, em vista das reformas liberais na economia que empreendia e também por ser amigo dos enciclopedistas e dos filósofos, entre eles Condorcet, que no seu governo foi Ministro da Moeda.

¹⁸⁵ LASLETT, Peter. *Introdução*. In: LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*, 2005, p. 1.

também tudo aquilo que é fruto de um esforço, como a própria carne para o alimento, o produto da caça e o produto da pesca e, neste sentido, até o indígena seria proprietário. Em outras palavras, a natureza é um patrimônio comum de toda a humanidade. O homem se apropria de partes dela por meio de sua ação e de seu trabalho.

A propriedade inclui assim os mais diversos bens: os próprios animais – “*o pasto que meu cavalo comeu*” –, o trabalho até de seus servidores – “*a relva que meu servidor cortou*” e até de uma espécie de exploração da terra com finalidade estritamente econômica – “*o minério que retirei da terra*”. É o trabalho que institui a propriedade: “*O trabalho que tive em retirar essas coisas do estado comum em que estavam fixou a minha propriedade sobre elas.*”¹⁸⁶

Da propriedade dos frutos da terra passa-se, pelo cultivo constante, para a posse da própria terra. O uso da terra, comum a todos, com a delimitação de um território, institui a sua propriedade e isto é justificado pela sua utilidade. Locke escreveu: “*vemos nas terras comuns, que assim permanecem em virtude de um pacto, que é o tomar qualquer parte daquilo que é comum e retirá-la do estado em que deixa a natureza que dá início à propriedade.*”¹⁸⁷

Deste modo, aquele que cultivou os frutos da terra considera a própria terra onde cultivou esses frutos como sua propriedade, pelo fato de haver trabalhado nela:

A extensão de terra que um homem pode arar, plantar, melhorar e cultivar e os produtos dela que é capaz de usar constituem sua propriedade. Mediante seu trabalho, ele, por assim dizer, delimita para si parte do bem comum.¹⁸⁸ [e] [...] tratar ou cultivar a terra e ter domínio sobre ela estão intimamente ligados. Uma coisa dá título a outra [...] a condição da vida humana, que requer trabalho e materiais com os quais trabalhar, introduz necessariamente a propriedade particular.¹⁸⁹

Peter Laslett afirmou que a propriedade para Locke é tão importante que dá fundamento ao direito civil, ou seja, alguém só tem o direito de cidadão quando detém

¹⁸⁶ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. 2ª ed. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes. 2005, p. 410.

¹⁸⁷ Ibidem.

¹⁸⁸ Ibidem, pp. 412-413.

¹⁸⁹ Idem, p. 415.

alguma propriedade da terra, mesmo porque o grande objetivo da constituição do estado civil foi a defesa da propriedade.¹⁹⁰

Há algumas semelhanças e diferenças nas concepções de origem da propriedade entre Locke e Condorcet. Porém, antes de considerarmos as origens da propriedade em Condorcet, faremos uma breve consideração sobre Rousseau, que inevitavelmente Condorcet leu para chegar às suas conclusões sobre a instituição da propriedade.

Rousseau analisou a instituição da propriedade no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, como um mal do qual os homens não souberam se defender e não como um desenvolvimento quase natural das condições de vida, como pensava Locke. Do seu ponto de vista, a instituição da propriedade funda a sociedade civil: “o primeiro que cercou um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditar nele, foi o primeiro fundador da sociedade civil.”¹⁹¹

Ora, este acontecimento, que talvez já fosse inevitável, provocou toda espécie de crimes, guerras, misérias e horrores para a humanidade. O fundador da propriedade foi um impostor, que provocou todos os males dos homens e fez os homens esquecer que “os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!”¹⁹² É curioso como para Rousseau, esse ato de cercar um terreno que era comum não foi a primeira propriedade legítima, mas foi a primeira propriedade usurpada dos outros. A habitação fora uma primeira espécie de propriedade e mesmo esta já provocara uma mudança muito grande entre os homens, resultando também em conflitos. Mas a apropriação da terra é de outra natureza, pois estabelece o primeiro passo para a desigualdade, aquela entre os ricos e os pobres. A questão é saber como esta transformação se tornou possível. O filósofo aponta a descoberta da metalurgia e da agricultura a causa decisiva para esta mudança, pois seu efeito foi o de criar uma dependência entre os homens que antes era desconhecida: o agricultor passa a depender do ferreiro (que lhe fornece as ferramentas) e o ferreiro passa a depender do agricultor (pois ele mesmo não produz víveres). Assim diz Rousseau que

[...] desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para

¹⁹⁰ LASLETT, Peter. *Introdução*. In: LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*, 2005, pp. 148-150.

¹⁹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. In : *Oeuvres Complètes III*, 1964, p. 164.

¹⁹² Ibidem.

*dois, a igualdade desapareceu, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas.*¹⁹³

Depois de escrever este trecho, Rousseau enumera em uma longa lista os males provocados pelo estabelecimento da propriedade como, por exemplo, a necessidade de máscaras, ou seja, a cisão entre o ser e parecer, bem como o início da astúcia, dos vícios, de uma maior dependência entre os homens, da ambição, da acumulação, da inveja, da concorrência, da rivalidade, da oposição de interesses, do lucro, da dominação, da servidão, da violência e dos roubos.

Voltaire, por exemplo, diferentemente de Rousseau, enumerou os benefícios da propriedade e nesse sentido este filósofo a comparava, como contraponto, aos malefícios da servidão e da escravidão. Para Voltaire a difusão das propriedades para os camponeses enriqueceria os países:

*O espírito de propriedade duplica a força do homem. Trabalha-se para si e para sua família com mais vigor e prazer do que para um senhor. O escravo que está sob o jugo de um outro inclina-se pouco ao casamento, temendo gerar escravos como ele próprio. Sua habilidade está sufocada, sua alma embrutecida. Suas forças não exibem toda a elasticidade de que são capazes. O possuidor, pelo contrário, deseja uma mulher que partilhe de sua felicidade e filhos que o ajudem no trabalho. Sua esposa e seus filhos enriquecem. Um terreno pode tornar-se dez vezes mais fértil do que antes nas mãos de uma família laboriosa. O comércio geral aumentará.*¹⁹⁴

Em relação ao estabelecimento da propriedade, Condorcet nem louva este fato, como Locke, nem o lamenta, como Rousseau. Há ecos de Locke e Rousseau em Condorcet, mas a propriedade neste autor não é nem a elevação do homem nem tampouco sua danação. Ela é produto de um desenvolvimento da sociedade, mas deve ser regulada e administrada para não se tornar um mal, como considera Rousseau, contudo da mesma forma não é um bem em si mesmo, como considera Locke.

Já afirmamos que no primeiro período do *Esboço*, Condorcet escreveu que as mulheres, no início, cultivavam em torno de suas cabanas algumas plantas que serviam

¹⁹³ Idem, p. 171.

¹⁹⁴ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*, 1973, p. 277.

para alimentação. Este fato pressupõe um domínio do terreno em volta da própria casa da família, é o começo incipiente da agricultura e de uma reserva alimentar para os períodos de escassez de caça. Poderia ocorrer que esse cultivo em volta da casa da família não implicasse necessariamente em uma propriedade estritamente falando, pois ele poderia ser feito por todas e cada uma das famílias e os frutos da colheita poderiam ser distribuídos entre todos, na forma de permuta, por exemplo, pela qual plantassem um tipo de vegetal e outros plantassem outros, para complementarem a alimentação de todo o povoado. Mas, de qualquer forma, isso implica em um cuidado especial em torno de um terreno com seus limites, e isso já apontava para uma espécie de propriedade.

Para Condorcet a propriedade apareceu quando os homens perceberam que, dentre os animais que caçavam, havia alguns mais dóceis que serviam para alimentação, que eram mais fáceis de serem domesticados e estavam quase sempre próximos aos homens. Assim, os homens passavam a cuidar desses animais que lhe serviriam de alimentos de uma maneira mais cômoda do que a caça. Antes, os homens sentiam necessidade de saírem para as caçadas, aventurando-se tanto a capturar animais suficientes quanto a não obterem sucesso, dependendo das circunstâncias. Para o cuidado dos animais domesticados, surgiu a necessidade de se ter cada vez mais terrenos, visto que, quanto mais estes animais se multiplicavam, mais era necessário ampliar o local onde eles viviam. Com isso, a própria caça mudou de função: se antes servia para a estrita alimentação, neste contexto servia para controlar os predadores dos animais domesticados, em um movimento curioso. Como o número de animais domesticados aumentou, o terreno se estendeu também, ficando mais longe das habitações e mais próximos dos animais selvagens, ou seja, os terrenos dominados invadiram as florestas. Portanto, concomitante ao fato de ter rebanhos havia a necessidade de terrenos para criá-los. Dessa forma, a propriedade estabelece-se como pastoreio, nestas duas posses, a do rebanho e a dos terrenos. Vejamos o que Condorcet escreveu no *Esboço*:

Após ter guardado esses animais como uma simples provisão, observou-se que eles podiam multiplicar-se e oferecer, através disso, um recurso mais durável. Seu leite representava uma novidade; e esses produtos de um rebanho que, primeiramente, eram apenas um suplemento àquele da caça, tornaram-se um meio de subsistência mais garantido, mais abundante, menos penoso. A caça cessou então inicialmente de ser o primeiro, em seguida de ser até mesmo contada, entre esses meios de subsistência; ela só foi conservada como um prazer, como uma precaução

*necessária para afastar os animais ferozes dos rebanhos que, tendo se tornado numerosos, não podiam mais encontrar uma alimentação suficiente em torno das habitações.*¹⁹⁵

A instituição da propriedade, para Condorcet, provocou muitas mudanças na sociedade: mais sedentarismo, menos esforços para obtenção dos alimentos e coisas semelhantes. Contudo, uma grande mudança ocorrida nesta ocasião, por força da propriedade, foi a intensificação do ócio. Condorcet qualificou este ócio como “*um ócio favorável ao desenvolvimento do espírito humano.*”¹⁹⁶ Com esta expressão, ele indicava que o ócio era favorável ao desenvolvimento do espírito humano, porque os homens já haviam se desenvolvido a ponto de poderem reservar para si mais tempo para a reflexão. É no momento em que a subsistência está satisfeita e as primeiras necessidades garantidas que os homens, mais livres destas inquietudes, progrediram em seu espírito.

Foi assim que os homens ampliaram as artes, aprenderam a alimentar melhor os animais domésticos, favorecer sua reprodução e o aperfeiçoamento de suas espécies. Houve progresso no sentido das vestimentas quando se aperfeiçoou a arte de tecer roupas. Contudo, os males também apareceram:

*A sociedade nas famílias tornou-se mais doce, sem tornar-se menos íntima. Como os rebanhos de cada uma delas não podiam multiplicar-se com igualdade, estabeleceu-se uma diferença de riqueza. Imaginou-se então partilhar uma parte do produto do rebanho com aquele que não o tinha, e sob a condição de que este partilhasse o trabalho de vigiá-lo e de tratá-lo. Viu-se então que o trabalho de um homem valia mais do que custava sua subsistência rigorosamente necessária; e adquiriu-se o hábito de conservar como escravos os prisioneiros de guerra, em lugar de matá-los.*¹⁹⁷

Condorcet apontou as desigualdades que nasceram desta espécie de propriedade, sendo uma delas a desigualdade de riqueza, que engendra um tipo de contrato de trabalho, por conta mesmo dessa desigualdade. Houve uma mudança no conceito e na prática do trabalho e assim a instituição e até mesmo a expansão da propriedade provocou a

¹⁹⁵ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, pp. 31-32.

¹⁹⁶ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 32.

¹⁹⁷ Ibidem.

exploração do trabalho alheio, pois quando começara a ocorrer a acumulação, as variações nas relações de trabalho se aprofundaram tanto que provocaram até o estabelecimento da escravidão, pelo concurso das guerras e por uma espécie de abrandamento no tratamento com os prisioneiros que, de maneira utilitária, foram aproveitados para o trabalho na condição de escravos. Se antes eram assassinados, a partir daquele período foram mantidos vivos, porém na escravidão.

O que é importante ressaltar em relação a todas as considerações sobre a propriedade é que um dos grandes debates que ocorriam na Revolução Francesa era sobre a defesa da propriedade ligada à instituição da liberdade e igualdade civis. Para os revolucionários franceses, os homens só adentraram na sociedade civil quando tiveram que defender as suas propriedades. Mesmo que muitos continuassem sem propriedades fundiárias, a relação havia se transformado; deixando de serem servos, eles passaram a ter a propriedade de seus corpos e suas forças e conseqüentemente podiam vender sua força de trabalho, e mesmo não tendo propriedade havia no horizonte a possibilidade de tê-las, desde que pudessem acumular dinheiro para adquiri-las.

Paradoxalmente, Alphonse Aulard identificou como “*socialistas*” os componentes do *Círculo social*, denominados *Amigos da verdade*, que entre outras coisas, defendiam o direito à propriedade. Neste grupo, figurou o abade Claude Fauchet que no jornal *A Boca de ferro*,¹⁹⁸ escreveu que todo homem teria o direito à terra e o direito de nela ter propriedade. Dessa forma “*todos os direitos são postos em comum na sociedade bem ordenada*” e “*a soberania santa deve seguir sua linha de maneira que todos tenham alguma coisa e que ninguém tenha nada em demasia*”.¹⁹⁹ Segundo Aulard, esse era um socialismo cristão, embora fosse uma religião católica nacionalizada. O historiador apontou certa discordância entre esses “*socialistas*” e os burgueses, porque aqueles eram favoráveis a uma espécie de reforma agrária que assegurava aos camponeses lotes de

¹⁹⁸ La Bouche de fer

¹⁹⁹ Trecho inserido conforme citação de Aulard de um trecho do jornal *La Bouche de fer*, novembro de 1790, escrito por Claude Fauchet. AULARD, Alphonse. *Histoire politique de la Révolution française*, 1901, p. 105.

terra. Os burgueses eram contrários a essa reforma. Por isso, os “*socialistas eram considerados como fantasistas, isolados e excêntricos*”.²⁰⁰

Jean Nicolas nos apresenta, no livro *La rébellion française – 1661-1789*²⁰¹, as lutas coletivas dos franceses contra a servidão. Ele descreve as rebeliões pelos direitos em geral, as rebeliões contra os impostos e as taxas abusivas, as contestações contra os senhorios, as lutas contra a fome, contra os efeitos nocivos das intempéries naturais, a favor da liberdade civil, os conflitos relativos ao trabalho e relacionados aos salários, os ataques contra a polícia, inclusive com a solidariedade aos soldados desertores e amotinados, os ataques às prisões, as rebeliões juvenis, as rebeliões de cunho religioso, como as resistências paroquiais, as lutas pelas reformas em face da intolerância e até os problemas causados pelas diversas visões religiosas, ocorridas antes da Revolução.

De tudo isso, concluímos que, de certa forma, Tocqueville tinha razão quando escreveu que a servidão foi sendo destruída durante os anos antecedentes à revolução. O que não concordamos com Tocqueville é que a Revolução tenha sido somente uma continuação dos anos antecedentes, pois ela foi também uma ruptura, sobretudo política. Do escrito de Jean Nicolas pode-se dizer que a liberdade e a igualdade civis foram frutos de muitas conquistas dos antigos servos franceses. Assim, as lutas tornaram-se elementos formadores da liberdade e da igualdade civis.

Condorcet escreveu, a respeito, o seguinte:

*Pensamos que, 1º as leis têm por objetivo a manutenção da segurança, da liberdade e da propriedade dos cidadãos contra a violência e contra a fraude [...]; 2º [...] as leis têm por objetivo prescrever segundo quais regras a propriedade se adquire e, se transmite [...]; e determinar a forma das convenções, os limites que o direito natural e a razão podem interpor à liberdade de formá-la[...]; 3º nos casos onde o uso da liberdade e da propriedade anularia a segurança, a liberdade e a propriedade de outro, as leis de polícia devem dirigi-las e restringi-las, submetendo o exercício destes direitos a regras comuns.*²⁰²

²⁰⁰ Idem, 106.

²⁰¹ NICOLAS, Jean. *La rébellion française : mouvements populaires et conscience social – 1661-1789*. Paris : Éditions Gallimard. 2008.

²⁰² CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Lettres d'un bourgeois de New-Haven à un citoyen de Virginie*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 6.

Assim, Condorcet também compartilhou da opinião de que a liberdade e a igualdade civis também garantem a propriedade. Dessa forma, numa república, para que todos os cidadãos gozem dos plenos direitos civis, deve-se proteger a propriedade. Isto implica na destruição completa da servidão e no estabelecimento pleno da cidadania. No livro *Vida de Turgot*, Condorcet opôs o fim da servidão a defesa da propriedade:

*O Sr. Turgot contava empregar ainda os mesmos corpos para destruir gradualmente os direitos feudais [...] O Sr. Turgot acreditava que os direitos que representam a propriedade deviam ser sagrados como ela...*²⁰³

3. Sobre a opressão aos judeus e protestantes

A outra ameaça à liberdade e à igualdade civis é a opressão. Identificamos nos escritos de Condorcet duas principais formas de opressão ameaçadoras da liberdade e da igualdade civis: a opressão religiosa e a opressão às mulheres.

Quanto à opressão religiosa na França do antigo regime, ela atingia protestantes e judeus. Nesta época, a Igreja Católica era a religião oficial do Estado e tanto o clero quanto o governo perseguiam os adeptos de outras religiões.

Escritos sobre a liberdade religiosa, a favor da tolerância e combatendo as perseguições por motivos de fé foram abundantes nas décadas anteriores à Revolução Francesa. Consideramos, para a nossa análise, que os escritos mais importantes em relação a estes assuntos foram os de Voltaire e Rousseau.

Dos escritos de Voltaire mencionamos o *Tratado sobre a tolerância* e as *Cartas inglesas* e dos escritos de Rousseau nos reportamos principalmente às *Cartas escritas da montanha*.

As *Cartas inglesas* de Voltaire são um elogio à tolerância religiosa britânica e, ao mesmo tempo, comporta uma crítica à ausência de tolerância religiosa na França. A organização do texto demonstra isto: Voltaire o inicia com uma análise dos quacres (seita

²⁰³ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Vie de Monsieur Turgot*. Paris : Association pour la diffusion d'économie politique. 1977, p. 116.

inglesa protestante separatista); em seguida, voltou sua pena para os anglicanos, os presbiterianos e os socinianos; na sequência, escreveu sobre o parlamento, o governo e o comércio ingleses e prosseguiu analisando outros assuntos referentes à sociedade e às personalidades inglesas importantes, tais como Bacon, Locke e Newton. Todos esses elementos juntos, com assuntos tratados em forma de verbetes, mostravam como, na opinião de Voltaire, a tolerância era um componente da sociedade inglesa que facilitava sua constituição enquanto país, que se desenvolvia rumo à convivência pacífica entre seus mais diversos grupos; isso permitia de igual forma um crescimento de suas luzes, prosperidade e organização política.

Interpretamos a afirmação de que “*um inglês, como homem livre, vai para o céu pelo caminho que lhe agrada*”²⁰⁴ como a afirmação de que um homem só é de fato livre se puder escolher sua religião e que um país só respeita a liberdade pessoal se não obrigar nenhum homem a seguir ou deixar de seguir uma religião. Voltaire elogiou a ausência de perseguição contra os que não seguiam a religião oficial da Inglaterra – a anglicana. E toda esta tolerância servia de igual forma ao desenvolvimento da economia.²⁰⁵

O *Tratado sobre a tolerância* de Voltaire é um escrito a propósito do caso de Jean Calas. Nele, Voltaire propõe a tolerância religiosa, mostrando os males da intolerância. Jean Calas era membro de uma família protestante e sua morte por suicídio fora tomada como um homicídio praticado por seu próprio pai, pelo fato do filho ter supostamente se convertido ao catolicismo. A condenação injusta do pai e a proscrição da família mereceram de Voltaire o repúdio e a luta pela declaração de inocência do pai (embora depois de executada sua sentença de morte), contra a proscrição da família e contra o consequente arresto de seus bens.

Uma das mais interessantes passagens do *Tratado* ocorre no capítulo no qual o filósofo aborda a intolerância religiosa como contrária ao *direito natural e ao direito*

²⁰⁴ VOLTAIRE. *Cartas Inglesas*. Trad. Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: *Os Pensadores – Voltaire, Diderot*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 15.

²⁰⁵ “Entrei na Bolsa de Londres, praça mais respeitável do que muitas cortes. Aí vereis reunidos, para a utilidade dos homens, deputados de todas as nações. O judeu, o maometano e o cristão negociam reciprocamente como se pertencessem todos à mesma religião. Só é infiel quem vai à bancarrota. O presbiteriano confia no anabatista, e o anglicano, na promessa do quacre. Ao sair dessas assembleias livres e pacíficas, uns vão à sinagoga, outros vão beber. Um vai ser batizado numa grande cuba de água, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Outro leva o filho para que lhe cortem o prepúcio e despejem sobre sua cabeça resmungos hebraicos incompreensíveis. Outros vão à sua igreja e, enchapelados, esperam a inspiração de Deus. E todos estão contentes.” Idem, p. 17.

humano.²⁰⁶ O parágrafo síntese do objetivo de Voltaire ao escrever o livro é o que segue: “*Não é preciso uma grande arte, uma eloquência muito rebuscada, para provar que os cristãos devem tolerar-se uns aos outros. Vou mais longe: afirmo que é preciso considerar todos os homens como nossos irmãos.*”²⁰⁷ Estas asserções poderiam parecer prosaicas se não considerássemos que a intolerância é demasiada enraizada dentro do próprio cristianismo, desde a sua hegemonia no império romano, e que a ideia de uma fraternidade que extrapolava os limites de uma religião, ou seja, uma ideia de fraternidade que tinha como fronteira a própria humanidade, era, por vezes e em alguns momentos da história, estranha à igreja católica e a quase todas as correntes dentro do próprio cristianismo.

Em Rousseau, encontramos a tese da tolerância religiosa mais fortemente nas *Cartas escritas da montanha*. E isso se dá, entre outras coisas, pela afirmação da tolerância religiosa e, de maneira correlata, pela doutrina da separação entre política e religião. A obra foi escrita diretamente para a república de Genebra, com o objetivo de se defender das sentenças e dos ataques, tanto das autoridades quanto dos religiosos genebrinos.

*Começarei por vos falar de mim, de minhas queixas, dos duros procedimentos de vossos magistrados; quando isso estiver feito e eu tiver completamente desabafado meu coração, esquecerei de mim, falarei de vós e de vossa situação, isto é, da República.*²⁰⁸

Essa contraposição entre Rousseau e a república de Genebra revelava os problemas que uma república teocrática aristocrata engendrava quando confundia política e religião. A política pode ser o reino da liberdade e a religião, na maioria das vezes, é o reino do dogmatismo. A interposição da religião na política pode gerar ameaça à liberdade, principalmente à liberdade natural, mas também à liberdade civil. É assim que a liberdade de pensamento e expressão é uma das mais ofendidas nesta espécie de entranhamento entre política e religião. O fato é que as causas e as consequências deste combate de Rousseau contra Genebra também tiveram influência nas suas relações com

²⁰⁶ Expressões do próprio Voltaire na própria obra. VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

²⁰⁷ VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*, 2000, p. 121.

²⁰⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettres écrites de la montagne*. In : *Oeuvres Complètes III*, 1964, p. 688

os poderes políticos e religiosos da França, uma monarquia absoluta e em muitos aspectos submetida ao clero romano.

Rousseau fora condenado pelo clero católico, pelo parlamento de Paris, pela universidade de Sorbonne na França e pelo governo de Genebra, por causa da publicação de suas obras *O Emílio* e *O Contrato Social*. As condenações de suas obras foram justificadas pelos censores porque, entre outros erros e delitos, encontrar-se-iam nelas ideias contrárias ao cristianismo, ao governo da França e de Genebra.

Lemos a defesa de Rousseau:

*Para saber se escrevi livros perniciosos, é necessário examinar seus princípios e ver o que daí resultaria se tais princípios fossem admitidos. Como tratei de muitos assuntos, devo me restringir àqueles pelos quais sou perseguido, a saber, a religião e o governo.*²⁰⁹

A explicação do filósofo a respeito da distinção das partes da religião nos parece convincente para esclarecer os motivos da sua condenação: “*Distingo na religião duas partes... Essas duas são o dogma e a moral.*”²¹⁰ Ao distinguir de um lado o dogma e de outro lado a moral, o filósofo atacou o domínio da religião na política, pois seu sentido se põe exatamente na confusão entre dogma e moral. É o dogma que sustenta a moral. No entanto, ao separar o dogma da moral e sustentá-la sem o concurso daquela, retira-se da religião instituída todo o poder sobre a política. E o que o autor entende por moral? É o que o filósofo denomina *religião civil*, que se encontra analisada no último capítulo do *Contrato Social*. Entretanto, podemos compreender seu pensamento a respeito, no resumo que fez nas *Cartas escritas da montanha*:

*Quanto à parte da religião que concerne à moral, quer dizer, à justiça, ao bem público, à obediência às leis naturais e positivas, às virtudes sociais e a todos os deveres do homem e do cidadão, cabe ao governo conhecê-la. Apenas nesse ponto a religião entra diretamente sob sua jurisdição e ele deve banir, não o erro, do qual não é o juiz, mas toda opinião nociva que tende a romper o liame social.*²¹¹

Quando expõe os termos da religião civil, o filósofo limita a religião instituída e retira seu poder político. A função da religião civil é apenas a de fornecer normas para a

²⁰⁹ Idem, p. 693.

²¹⁰ Idem, p. 694.

²¹¹ Idem, pp. 694-695.

vida civil, ou seja, regular as ações dos homens no que diz respeito à sua vida em sociedade:

*[...] ela é tão decisiva sobre tudo que diz respeito à Providência eterna, ao amor ao próximo, à justiça, à paz, à felicidade dos homens, às leis da sociedade, a todas as virtudes, que as objeções e mesmo as dúvidas têm por objeto alguma vantagem.*²¹²

Pensamos que definir assim a religião civil é, de alguma forma, defender a tolerância religiosa. Essa tolerância o filósofo a torna explícita:

*[...] serão tolerantes por princípio, mais do que se poderia ser em qualquer outra doutrina, pois admitirão todas as boas religiões que não se admitem entre si, ou seja, todas aquelas que tem por essencial o que elas negligenciam, transformando em essencial aquilo que, absolutamente, não o é. Eles, atendo-se unicamente ao que é essencial, deixarão que os outros fiquem à vontade para fazerem o que é acessório, uma vez que não o rejeitam; deixarão que expliquem aquilo que eles não explicam e decidam o que eles não decidem. Deixarão cada um com seus ritos, suas fórmulas de fé, sua crença, dizendo: admiti conosco os princípios dos deveres do homem e do cidadão, de resto, acreditai em tudo que vos agradar [...] O verdadeiro tolerante não tolera de forma alguma o crime, nem tolera nenhum dogma que torne os homens maus.*²¹³

Para isso, Rousseau asseverou que nos seus escritos combateu o fanatismo, a superstição e o preconceito, o que realmente fez com maestria nas *Cartas escritas da montanha*, provando que a teologia dos milagres – tanto dos profetas quanto do próprio Cristo, baseada na Bíblia, o livro sagrado dos cristãos – carece de comprovação racional. Ora, a exigência de fé nos milagres divinos é um preceito dos dogmas do cristianismo. Logo se algum cidadão questiona os milagres não deve ser alvo de punição civil, embora seja passível de excomunhão pelas igrejas, seja a católica ou a reformada. Entretanto, a questão conduz a análises mais profundas. Atingir os milagres é, de certa forma, atingir a hegemonia da religião na política. Por quê? Porque estas exigências de acreditar em acontecimentos maravilhosos tem o objetivo de desviar do povo o uso da razão para assentir no que o próprio povo é levado a considerar verdadeiro. Dito de outra forma, usar a razão para dissecar um dogma é levar o povo a dessacralizar o dogma e, assim, tanto os

²¹² Idem, p. 695.

²¹³ Idem, p. 701.

religiosos quanto o governo corriam o perigo de ver destruída a sua autoridade. Isso porque a autoridade é construída sobre a crença. Nada mais antirreligioso para a conjunção entre religião e política do que o ataque a dogmas constitutivos da religião e a submissão destes dogmas ao exame da razão.

Sabemos que não é esta religião dogmática que Rousseau pregou nos seus escritos e é por isso que, paradoxalmente, nas *Cartas escritas da Montanha*, a razão é chamada para ser a juíza da religião. Não pensamos nem que Rousseau seria contra os dogmas e muito menos que teria a intenção de fazer com que os cristãos desacreditassem nos milagres divinos. O que nos parece mais relevante aqui é que o filósofo faz um esforço para retirar os dogmas do entranhamento entre a religião e a política, pois na política é a moral que deve prevalecer, uma vez que os dogmas são assuntos estritamente para as religiões e, dessa forma, enquanto cidadão, qualquer um tem efetivamente o direito de examiná-los.

Estes assuntos foram muito bem tratados na dissertação e na tese de Thomaz Kawauche.²¹⁴ Kawauche esclareceu que:

[...] poderíamos considerar a distinção estabelecida pelo genebrino nas Cartas escritas da montanha entre “o verdadeiro cristianismo” e o “cristianismo dogmático ou teológico”. De acordo com tal divisão, o que separa os dois tipos de cristianismo é a finalidade de cada um: o primeiro, voltado mais para a ação do que para a especulação, seria uma religião da virtude na medida em que seus seguidores se limitassem às verdades úteis para a prática e se contentassem com uma ignorância quanto aos dogmas que ultrapassam a razão, como na profissão de fé do vigário saboiano; já o segundo tipo, mas preso às sutilezas das doutrinas e à aparência dos cerimoniais, corresponderia à “religião do padre”, que Rousseau rejeita sem maiores rodeios no Contrato social..²¹⁵

O que nos chama mais atenção em relação a Genebra é que a cidade era uma república, contudo, como propriamente destacou Kawauche, era uma república de protestantes. Dessa forma, poderíamos afirmar que não é suficiente ser uma república para se assegurar nela a liberdade e é o que se destaca no caso de Genebra. Porém, o

²¹⁴ Dissertação : *A santidade do contrato e as leis: um estudo sobre religião e política em Rousseau*, defendida em 2007 e a tese: *Religião e política em Rousseau*, defendida em 2012, ambas no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

²¹⁵ KAWAUCHE, Thomaz Massadi Teixeira. *Religião e política em Rousseau*, 2012, p. 156.

filósofo explicou as razões pelas quais a república de Genebra se degenerou e foi transformada muito mais em uma aristocracia teocrática.²¹⁶ Isto é um desvio porque “*a religião nunca pode fazer parte da legislação [...] A lei [...] não pode ordenar a crer.*”²¹⁷

A pena de Condorcet sobre Genebra comporta elogios; no entanto, apresentou também críticas à falta de liberdade religiosa e liberdade de expressão. Entendemos que esta república não servia de modelo de república para Condorcet. Entre os dois grandes motivos podemos observar claramente que um deles era que havia a submissão da política à religião e outro era a supressão da liberdade de expressão, consequentemente, um controle das artes, das publicações e da divulgação das ideias. Enquanto Rousseau defendia a interdição do teatro em Genebra por conta dos costumes da cidade e porque se posicionava contra a representação e a favor da festa popular,²¹⁸ Condorcet pensava que uma tal proibição era uma intromissão na vida dos cidadãos, somente para manutenção de velhos preceitos e preconceitos religiosos.

²¹⁶ Uma das polêmicas mais famosas sobre Genebra foi a que ocorreu em relação à questão do teatro. Cedamos a palavra a Condorcet para que ele nos narre o episódio e ao mesmo tempo leiamos sua opinião sobre isso: Sábio sem ser tímido, tendo a prudência e o amor da verdade, o Sr. D'Alembert parecia poder esperar que seu sossego não seria interrompido. A Enciclopédia foi a armadilha: um único artigo deste dicionário (o artigo Genebra) lhe suscitou duas disputas muito vivas. Esta cidade, que Calvino e Bêze haviam tornado célebre no século XVI, ela se tornou uma segunda vez, pela estadia de Voltaire, o objeto de atenção da Europa. O Sr. D'Alembert havia feito o elogio da constituição que Genebra tinha então, da doçura de suas leis, da equidade de seus magistrados, do espírito filosófico que se estendeu mesmo entre o povo, mas ele mostrou alguma dúvida sobre a ortodoxia de seus pastores, ele lamentava que a proscrição pronunciada por Calvino contra os espetáculos fosse ainda respeitada... Era com efeito singular que os pastores genebrinos ou seus protetores pretendessem o direito de impedir cidadãos livres de se privarem de uma diversão que nada tem de contrária aos direitos dos homens. Essa liberdade era o único objeto de reclamação do Sr. D'Alembert, ele não propunha sacrificar uma parte do tesouro público para dissipar o tédio que perseguia as pessoas inativas e de fazer que uma nação livre pagasse os prazeres de seus chefes; mas ele acreditava que, desde que os homens tem necessidade de diversão, um prazer do qual o gosto, mesmo excessivo, não os expõem ao risco de perderem ou sua fortuna, ou seu tempo, ou sua saúde, um prazer que exercita o espírito, incentiva o gosto pela literatura e pode, se ele é bem dirigido, inspirar virtudes ou destruir preconceitos, devia merecer alguma indulgência ou mesmo algum encorajamento. O Sr. Rousseau combateu a opinião do Sr. D'Alembert com muita eloquência e calor; este escrito contra o teatro, composto por um autor que havia feito uma comédia e uma ópera, foi, na França, um sucesso prodigioso, sobretudo entre as pessoas do mundo que frequentam mais os espetáculos; parecia que, para ir lá com mais prazer, eles havia esperado estar bem seguros de não poder retirar de lá nenhuma utilidade. O Sr. D'Alembert respondeu à carta de Rousseau e admitimos [...] que sua resposta teve menos sucesso; é em toda esta disputa, a sorte de obra, a qual o autor, sabendo evitar os extremos, guarda este justo meio ou se regozija com a verdade. Os inimigos do Sr. D'Alembert esperaram um momento que sua querela com os pastores genebrinos deixassem qualquer dúvida sobre a pureza de sua conduta, mas eles viram logo que esta esperança não era fundada e a disputa foi esquecida.” CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Éloge de d'Alembert*. In : *Oeuvres Complètes* 3, 1847, p. 84(96)- 85 (97)-86 (98).

²¹⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettres écrites de la montagne*. In : *Oeuvres complètes* III, 1964, p. 787.

²¹⁸ Sobre esta questão da festa e do teatro em Rousseau ver o livro *Política e festa popular: a recusa da representação* de Jacira de Freitas, publicado pela editora Humanitas/FFLCH/USP, em São Paulo, em 2003.

Voltaire assume, em relação a estas questões sobre Genebra, um ponto de vista mais prático. Rousseau,²¹⁹ e Condorcet,²²⁰ também o mencionou. Sobre a questão do teatro, Voltaire havia instituído uma casa de espetáculo em território francês, na divisa com Genebra, para onde acorriam muitos genebrinos com o intuito de assistir as peças.²²¹ Essa atitude provou para Condorcet que os cidadãos genebrinos em geral admiravam o teatro e a proibição era uma atitude dos pastores, para continuar no controle dos costumes dos cidadãos. Sobre estas questões ele se pronunciou, fazendo talvez sua crítica mais feroz a Genebra:

*Eu achei Voltaire tão pleno de atividade e de espírito, que seríamos tentados a considerá-lo imortal se um pouco de injustiça contra Rousseau e muito de sensibilidade com as asneiras de Fréron não se fizesse perceber que ele é homem. Ele fez no seu cantão muito mais bem do que jamais fizeram os bispos de Annecy, desde François de Sales, mas ele fez mais mal a Genebra que os duques de Saboia. Estes pobres genebrinos que davam um refúgio a Voltaire, que tinham Rousseau como concidadão e que D'Alembert tinha tornado na Enciclopédia respeitáveis e interessantes, acharam o segredo de afastar Voltaire, de proscrever Rousseau e de ter uma querela contra D'Alembert. Quando ninguém se interessar mais em falar bem deles, Genebra não será mais que uma pequena cidade de comércio sem glória e o que é pior é muito mal governada.*²²²

²¹⁹ “Esses senhores, frequentemente, encontram o Sr. Voltaire. Como ele não lhes inspirou esse espírito de tolerância que ele prega sem cessar e do qual, algumas vezes, tem necessidade? Se o tivessem consultado um pouco sobre esse assunto, creio que ele lhes teria falado mais ou menos assim: “Senhores, não são os que pensam que causam mal, são os cafajustes...” ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettres écrites de la montagne*. In : *Oeuvres Complètes* 3, 1964, p. 799.

²²⁰ “... Ele (Voltaire) passou por Genebra para consultar Tronchin. A beleza do país, a igualdade que parece reinar ali, a vantagem de estar fora da França, em uma cidade onde só se fala francês, a liberdade de pensar, mais extensa que em um país monárquico e católico, aquela de imprimir, fundada na verdade menos sobre as leis que sobre os interesses do comércio, tudo o determinava a escolher ali seu retiro. [...] Mas ele viu logo que uma cidade onde o espírito de rigorismo e de pedantismo, levado por Calvino, tinha lançado raízes profundas, onde a vaidade de imitar as repúblicas antigas e a inveja dos pobres contra os ricos, havia estabelecido leis suntuárias, onde os espetáculos revoltavam às vezes o fanatismo calvinista e a austeridade republicana, não era para ele uma estada nem agradável, nem segura, ele quis ter contra a perseguição dos católicos um asilo sobre as terras de Genebra e um descanso na França contra o humor dos reformados, ele foi habitar alternativamente antes em Tournay, depois Ferney na França e nas Délices nas portas de Genebra.” CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Vie de Voltaire*, 1994, pp. 86-87.

²²¹ Este episódio é narrado por Pierre Lepape no livro *Voltaire: Nascimento dos intelectuais no século das luzes*, 1995.

²²² *Carta de Condorcet a Turgot em 27 de novembro de 1770. Correspondance entre Turgot e Condorcet*. In : *Oeuvres Complètes* 1, 1847, p. 170(374)-171(375).

Ao mesmo tempo em que Condorcet criticou a Genebra protestante republicana criticou também a França monarquista católica. Seria então contraditória a posição de Condorcet? Não nos esqueçamos que Genebra era uma república e Condorcet era um republicano. Contudo, a crítica de Condorcet residia exatamente nesta intercorrência entre o fato dele ser um republicano e Genebra ser uma república constituída. Para Condorcet, é um contrassenso que uma república seja protestante, católica ou que seja adjetivada por quaisquer designativos de religião, uma vez que uma das definições de república, para o autor, é que ela seja laica, embora não necessariamente antirreligiosa.

Quando nos reportamos a Voltaire e Rousseau, podemos nos referir a eles como os filósofos que defenderam a tolerância religiosa. No entanto, quando tratamos de Condorcet, nos reportamos a ele como o filósofo que trata da liberdade religiosa. Quando se trata de tolerância religiosa, neste sentido pode-se admitir que até haja uma religião oficial do Estado, contudo os outros credos religiosos devem ser tolerados e isso significa que não devem ser perseguidos; conseqüentemente toda opinião que questione qualquer princípio e dogma da religião hegemônica não deve ser alvo de punição. Contudo, essa tolerância comporta certas limitações. Ao lermos a crítica de Voltaire à religião oficial da Inglaterra – a religião anglicana -, observamos que não é o fato dela ser a religião oficial que era o alvo da sua crítica, mas o fato de seus fiéis terem privilégios que não eram extensivos aos fiéis das outras religiões; contudo, ele constatava uma ausência de perseguição e uma convivência relativamente pacífica. É por causa dessa tolerância na Inglaterra que Voltaire a elogiava nas *Cartas inglesas*.

Embora criticando dogmas caros ao próprio cristianismo, Rousseau não se expressou contra a existência de uma religião oficial do estado, ainda que desejasse que os dogmas morais do cristianismo fossem os únicos a fazerem parte da legislação, o que configura uma religião civil. Em nenhum dos seus escritos Rousseau criticou algum governo por eleger uma religião oficial, nem mesmo em Genebra. Pelo contrário, as críticas que ele fez aos procedimentos dos pastores, tinham por base o próprio Evangelho e os próprios dogmas da religião protestante.

Quanto a Condorcet, a tolerância religiosa era necessária, mas não bastava por si só; seria preciso passar além disso e considerar plenamente a liberdade e a igualdade religiosas. E por isso não aceitava nenhuma religião oficial do Estado. Quando Condorcet escreveu que Genebra era “*muito mal governada*”, ele não estava reprovando apenas os procedimentos banais da república ou a gerência prática de sua administração. Era muito

mais uma crítica à constituição do governo, principalmente porque havia uma amálgama entre política e religião. Não era aceitável nem na França monarquista nem na Genebra republicana esse entranhamento com a religião. Isso porque tal mescla atentava contra a liberdade e a igualdade naturais, individuais, civis e políticas. Acompanhemos o pensamento do filósofo sobre esta questão por meio de dois textos: *Reflexões de um cidadão católico sobre as leis da França relativas aos protestantes*²²³ de 1778 e *Justiça e necessidade de assegurar na França um estado legal aos protestantes*²²⁴, publicando entre 1785 e 1790.

A equivalência entre a crítica a um governo protestante e a um governo católico se expressa dessa forma:

*Qual o rei protestante que não pensa em ter a verdade em seu partido? E qual o rei católico que não olha como herético o protestante? Desde quando se possui no seu interior as regras de um sábio governo? Quando são homens que governam outros homens, trata-se de pesar na balança do ministério as opiniões religiosas dos particulares? Os homens de Estado só tem a lei do Estado diante de seus olhos e esta lei só tem por objetivo a ordem exterior, a diferença dos sentimentos é tão nula para ele, que ele deve, sem hesitar, tolerar os sábios errantes e reprimir defensores turbulentos da verdade.*²²⁵

O que está presente neste texto é uma diferenciação forte entre política e religião, entre o que é público e o que é particular. Ou seja, a política é do campo do público e da razão enquanto que a religião é do campo do particular e dos sentimentos. Nenhum destes campos pode intervir no outro e muito menos se mesclar um com o outro. “*O poder público não pode nem mesmo, em nenhum assunto, ter o direito de mandar ensinar opiniões como se fossem verdades. Não deve impor nenhuma crença.*”²²⁶ Isso implica que o Estado não deve ter uma religião oficial, pois é muito difícil que um estado com uma religião oficial não imponha esta religião às pessoas que vivem sob a jurisdição de suas leis. Em outras palavras, não teria sentido haver uma religião oficial.

²²³ *Réflexions d'un citoyen catholique sur les lois de France relatives aux protestants*

²²⁴ *Justice et nécessité d'assurer en France un état légal aux protestants*

²²⁵ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Justice et nécessité d'assurer en France un état légal aux protestants*, s/d, pp. 62-63.

²²⁶ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, 1994, p. 88.

Assegurar a liberdade individual e a liberdade e igualdade civis é assegurar que o estado seja laico, que cada pessoa tenha todas as condições de escolher em que acreditar, ou seja, de escolher sua própria religião e a religião que deve ensinar a seus filhos. Embora Condorcet tivesse escrito sobre a liberdade religiosa, sob a monarquia – a França católica sob Luís XVI – e tivesse escrito críticas a uma república teocrática – a Genebra do século XVIII –, pensamos que, para ele, somente uma república laica realizaria a ideia de uma liberdade religiosa plena. Talvez seu objetivo mais imediato em defender judeus e protestantes sob a monarquia de Luís XVI fosse conclamar para uma tolerância, porque estes grupos eram praticamente impedidos de viver em seu país, somente por praticarem uma religião diferente da oficial.²²⁷ Assim, defendê-los, entre outras coisas, era uma questão de humanidade. Foi também porque expôs claramente as crueldades e violências da proibição religiosa que ele atingiu o centro da questão: o laicismo²²⁸ do Estado. E julgamos que, para o filósofo, esse laicismo só se realizaria plenamente em uma república, tal como essa deveria ser. Quanto a isto encontramos sua base em um trecho das *Reflexões de um cidadão católico sobre as leis da França relativas aos protestantes*:

*Os princípios sobre os quais as sociedades são estabelecidas devem ser os mesmos para todos os Estados. As sociedades foram então estabelecidas para proteger a liberdade, a propriedade e a segurança dos cidadãos e não para a manutenção da verdadeira religião, pois, em todos os tempos, existiram sociedades muito bem reguladas sob religiões diferentes entre elas e por consequência sob religiões falsas.*²²⁹

As leis de um país não podem, segundo Condorcet, obrigar um cidadão a ser de qualquer religião da mesma forma que não podem impedir nenhum cidadão de seguir

²²⁷ “Pelo édito de 1724 os protestantes estão excluídos de todas as funções públicas e de um grande número de profissões. Não somente eles não podem ser nem administradores, nem magistrados, não somente os oficiais protestantes são privados desta marca honorária do serviço militar... Os protestantes não podem ser nem médicos, nem cirurgiões, nem boticários, nem parteiro... É necessário ser católico para ter o direito de imprimir livros ou de debitá-los. Os notários, os advogados, os procuradores devem ser católicos; exige-se até mesmo dos sargentos um certificado de catolicidade e se exige igualmente para todos os cargos que se dão para a nobreza e os privilégios...” CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Réflexions d'un citoyen catholique, sur les lois de France relatives aux protestants*, 1778, p. 26, 27.

²²⁸ Charles Coutel em *Politique de Condorcet* esclareceu que a palavra laicismo ou laicidade não fora usada por Condorcet, somente sendo usada na Terceira república, quando Condorcet já tinha morrido. Contudo, Coutel afirmou que o sentido e as expressões que Condorcet usou para expressar a separação entre política e religião seriam sinônimos de laicismo e laicidade. Por exemplo “espírito público” em oposição a “espírito de seita.” COUTEL, Charles (org.). *Politique de Condorcet*, 1996, p. 203. Neste sentido concordamos com Coutel.

²²⁹ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Réflexions d'un citoyen catholique, sur les lois de France relatives aux protestants*, 1778, p. 45.

qualquer outra, nem persegui-lo por isso. O descumprimento desta norma universal impede a efetivação da liberdade de consciência,²³⁰ do direito natural,²³¹ da garantia de todos os direitos,²³² da liberdade pessoal,²³³ da liberdade civil e até mesmo da liberdade política.²³⁴

A despeito de toda a carga de humanismo que encontramos na defesa de Condorcet dos judeus e protestantes na França, o que nos interessa mais fortemente é sua visão de que é necessário livrar a política de toda influência e intervenção religiosa. Isso porque sem a liberdade religiosa não se pode construir uma república de fato livre, uma vez que os líderes religiosos costumavam deter o poder de obstar não só a liberdade quanto a igualdade. Dessa forma, mesmo em uma monarquia, a construção da república exige que se combata a interferência da religião na política.

Charles Coutel nomeia a religião oficial da França de Luís XVI de “*clericalismo político*”, de “*religião de Estado*” e de “*culto nacional*”.²³⁵ Este autor mostra uma dupla implicação entre “*clericalismo político*” e “*clericalismo religioso*”: “*Os dois clericalismos invadem todo o espaço social e as instituições.*”²³⁶ Segundo o comentador, “*a liberdade supõe a circulação das ideias e uma estrita separação dos poderes*”,²³⁷ os abusos de poder e suas consequências, inclusive contra as liberdades pessoais explicam o combate “laico” de Condorcet. “*Trata-se de se insurgir contra as causas profundas dos clericalismos religiosos e políticos*”²³⁸, conforme Coutel.

O que Coutel nos mostra é que em Condorcet a república deve proteger as escolhas religiosas de todos os cidadãos, porém não deve proteger nenhuma religião das recusas dos cidadãos de segui-la. Assim, todas as religiões podem ser praticadas livremente na república, tão somente porque é fruto da liberdade pessoal, da liberdade e da igualdade civis dos cidadãos. Por isso, jamais deve existir uma religião oficial do Estado, porque a política é a casa da liberdade e da igualdade e a religião de estado é instrumento da

²³⁰ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Justice et nécessité d'assurer en France un état légal aux protestants*, s/d, p. 69.

²³¹ Idem, p. 70.

²³² Idem, p. 80.

²³³ Idem, p. 88.

²³⁴ Idem, p. 89.

²³⁵ COUTEL, Charles (org.). *Politique de Condorcet*, 1996, p. 204-205.

²³⁶ Idem, p. 204.

²³⁷ Idem, p. 205.

²³⁸ Ibidem.

opressão e consequentemente da desigualdade. Podemos assim afirmar que, para Condorcet a política deve ser livre de religião e a religião livre da política. Neste sentido se realiza a república, que de fato preze pelo “*espírito público*”.

4. Sobre a opressão às mulheres

A outra forma de opressão que foi alvo da pena de Condorcet foi a opressão contra as mulheres. Podemos considerar a opressão contra as mulheres como presente em todas as formas de negação de liberdade e igualdade. Ela perpassa a escravidão, a servidão e a opressão aos judeus e protestantes. Em todas essas casas habitam mulheres. É fato que habitam homens também, contudo, a opressão contra mulheres supera estes grupos, ela se instala nas habitações burguesas, aristocráticas e nobres e até nas cortes. A isso se adiciona o agravante de que a escrava, a serva, a judia e a protestante sofriam de dupla opressão, uma delas pela sua condição feminina. Afirmar que as mulheres eram oprimidas é asseverar de igual forma que a elas eram negadas os direitos naturais, pessoais, civis e políticos, ou seja, não gozavam da liberdade e da igualdade.

Se no século XVII as considerações sobre a igualdade das mulheres em relação aos homens²³⁹ eram mais abundantes,²⁴⁰ não foi o que ocorreu entre os iluministas. A reflexão de Condorcet sobre as mulheres é uma retomada das reflexões iniciadas naquele século e uma superação do hiato que ocorreu entre o século XVII e o Iluminismo sobre a questão feminina. Para citarmos só dois exemplos, examinemos as opiniões de Montesquieu e Rousseau sobre a posição das mulheres na sociedade.

Não é sem razão que Montesquieu, no *Espírito das leis*, tratou da condição das mulheres no mesmo capítulo no qual tratou das leis relativas às riquezas e ao luxo. A riqueza e o luxo são uma das expressões mais fortes da propriedade; quem as possui é

²³⁹ Em alguns textos até se chegou a afirmar a superioridade das mulheres.

²⁴⁰ Alphonse Thomas, *no Ensaio sobre o caráter, os costumes e o espírito da mulher nos diferentes séculos* apresentou uma lista de vários textos de exaltação das mulheres no período do Renascimento, alguns até demonstrando que as mulheres eram superiores aos homens. O período cronológico destes textos encontra-se entre 1628 a 1691, uma boa parte do século XVII. Entre estes textos foi citado o livro de La Barre: *A igualdade dos sexos*. O ensaio de Thomas foi publicado em 1772.

proprietário por excelência. As mulheres fazem parte destas propriedades, segundo a lógica do capítulo. Seguindo este raciocínio, a liberdade e a igualdade das mulheres ameaçam as propriedades das famílias, seus bens e suas tradições. As mulheres devem também ser contidas socialmente; somente assim se pode ter virtude em um Estado.

O quadro que este filósofo pintou na sua escrita sobre as mulheres tem cores aberrantes:

*[...] teme-se que a liberdade das mulheres crie problemas. Suas tolices, suas indiscrições, suas repugnâncias, suas tendências, seus ciúmes, suas implicâncias, esta arte que os espíritos insignificantes possuem de predispor-se contra os grandes, não poderia deixar de ter consequências.*²⁴¹

Embora se referisse às mulheres sob os estados despóticos, a descrição de Montesquieu sobre os defeitos das mulheres é tão forte que é difícil não admitir que esta descrição não fazia parte do conjunto dos preconceitos do filósofo. Impressiona mais ainda quando, ao discorrer sobre o tribunal doméstico dos romanos, o filósofo relatou que as penas desses tribunais “*deviam*” ser arbitrárias, pelo fato de que, aquilo que dizia respeito aos costumes domésticos dificilmente poderia estar contemplado em um código de leis, uma vez que “*o tribunal doméstico regulamentava o comportamento geral das mulheres.*”²⁴² Entretanto, havia um crime que estava previsto no código de leis: o crime de adultério. O filósofo relatou que, para os romanos, este crime era tão ameaçador que qualquer um que soubesse do adultério de alguma mulher, mesmo que não fosse o próprio marido, deveria denunciá-lo publicamente. Não temos dúvida de que esta era uma medida que visava a preservação da propriedade, tanto da posse da mulher e de seu corpo, quanto da garantia de que seus filhos fossem de fato filhos de seu próprio marido, para que seus bens fossem herdados por pessoas de sua linhagem.

Depois de tratar dos dotes, negociação financeira entre a família da noiva e o noivo, no qual se tratava a mulher como peça de negociação, Montesquieu elogiou o costume dos samnitas (um grupo étnico da Itália), segundo o qual só o jovem do sexo masculino podia escolher para esposa a jovem que bem desejasse. Não se encontra jamais nas considerações do filósofo a vontade da jovem do sexo feminino, de forma que não se

²⁴¹ MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Barão de la Brède e de. *De l'esprit des lois*. In: Oeuvres Complètes 2, 1951, p. 341.

²⁴² Idem, 343.

considera que as mulheres são seres que devem ter liberdade e igualdade tanto quanto os homens.

Por fim, o filósofo incorreu em uma contradição em relação às mulheres: “*é contra a natureza que as mulheres sejam senhoras na casa [...] mas não o é que governem um império.*”²⁴³ Para ele, seriam as fraquezas femininas que as impediriam no primeiro caso e reforçariam as suas virtudes no segundo caso. No entanto, esta suposta fraqueza das mulheres é um suporte para o domínio dos homens: em casa, eles continuariam a ser os senhores e nos impérios governados por mulheres seriam eles quem de fato governariam, enquanto conselheiros e ministros. Assim, esta contradição se sustentava na superioridade dos homens em todos os aspectos.

Sabemos que *o Espírito das leis* é um livro onde Montesquieu recolheu exemplos de legislação de vários países, entretanto, ao mostrar os exemplos, o filósofo os analisou, criticando aquelas leis com as quais não concordava e elogiando as que julgava fossem corretas. E este é o caso das leis referentes às mulheres. Por isso, interpretamos estas leis como estando de acordo com o pensamento do filósofo.

Passemos então a observar o pensamento de Rousseau sobre as mulheres. Rousseau, talvez mais que Montesquieu, é o desaguadouro do rio caudaloso do pensamento do cristianismo sobre as mulheres. Este rio nasceu na cultura judaica, passou pela formação do cristianismo, foi do período medieval europeu até a reforma protestante e desaguou nas igrejas reformadas separatistas, inclusive no calvinismo. Desta opinião compartilha Elisabeth Badinter, no livro *Émilie, Émilie: a ambição feminina no século XVIII*.²⁴⁴

As ideias mais explícitas de Rousseau sobre as mulheres se expressam no livro *O Emílio*. E isso se reveste de uma importância maior, porque esse livro foi escrito com o objetivo de propor uma educação ideal para o homem. E é por causa disso que nele se insere qual deve ser a posição da mulher na sociedade. Ela deveria ser o complemento, o adorno do homem. O filósofo iniciou o livro quinto do *Emílio* com uma citação bíblica,

²⁴³ Idem, p. 348.

²⁴⁴ “Neste ponto, Rousseau não inovou, contrariamente ao que acreditavam seus contemporâneos. Contentou-se em recolocar em moda, nas classes que o tinham quase abandonado, o modelo milenar de relações homens/mulheres. [...] A existência da mulher é voltada para a maternidade. Não conseguirá subtrair-se a ela sem cometer um erro fatal para sua felicidade. [...] A destinação da mulher é oferecer seu corpo, seus cuidados, sua ternura. A do homem é se apossar de tudo isso para adquirir forças necessárias à dominação do mundo.” BADINTER, Elisabeth. *Émilie, Émilie: a ambição feminina no século XVIII*. 2003, p. 28.

justificando porque o professor deve procurar uma esposa para seu aluno: “*Não é bom que o homem esteja só. Emílio é homem e nós lhe prometemos uma companheira.*”²⁴⁵

A diferença que Rousseau estabeleceu entre os homens e as mulheres é desvantajosa para as mulheres: “*em tudo que não se prende ao sexo, a mulher é homem...*”²⁴⁶ e “*em tudo o que diz respeito ao sexo, a mulher e o homem têm em tudo relações e em tudo diferenças...*”²⁴⁷ Tomando estas diferenças, o filósofo naturalizou a desigualdade entre os sexos, fazendo uma confusão entre o que é natural e o que é moral, classificando como fúteis os discursos a favor da igualdade dos sexos:

*Tais relações e tais diferenças devem influir no moral; esta consequência... mostra a futilidade das discussões acerca da preferência ou da igualdade dos sexos... Uma mulher perfeita e um homem perfeito não devem assemelhar-se nem de espírito nem de fisionomia...*²⁴⁸

O que nos chama a atenção neste texto de Rousseau é que o filósofo assenta suas considerações no “*dever ser*”, e deixa de lado “*o que é*”, como se o dever moral estivesse acima até mesmo da natureza. Em outras palavras, se em alguma situação naturalmente não for assim, então neste caso a própria natureza estaria incorreta. Reiteramos que este modo de tratar os assuntos é uma característica própria da tradição cristã. Senão vejamos:

*Na união dos dois sexos cada um concorre igualmente para o objetivo comum, mas não da mesma maneira. Um deve ser ativo e forte [o homem], o outro passivo e fraco [a mulher]; é necessário que um queira e possa, basta que o outro resista pouco. Estabelecido este princípio, segue-se que a mulher é feita especialmente para agradar o homem [...] Não se trata da lei do amor..., mas é a da natureza, anterior ao próprio amor... a mulher é feita para agradar e ser subjugada.*²⁴⁹

Um pouco mais adiante no *Emílio*, Rousseau atribuiu à mulher a responsabilidade de ser fiel na transmissão da propriedade da família e deplorou o adultério feminino. Vê-se que a preocupação do filósofo não era somente com a propriedade, mas também com as emoções e as complicações que pudessem advir se nascessem filhos de ligações

²⁴⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emile ou de l'éducation*. In : *Oeuvres Complètes IV*, 1964, p. 692.

²⁴⁶ Ibidem.

²⁴⁷ Idem, p. 693.

²⁴⁸ Ibidem.

²⁴⁹ Ibidem.

extraconjugais. Assim, Rousseau fortaleceu o grupo dos filósofos que, entre os burgueses, defendiam a propriedade das famílias e a transmissão das heranças.

*[...] a mulher infiel vai além, ela dissolve a família e rompe todos os laços da natureza... Se há uma situação horrível no mundo, é a do infeliz pai que, sem confiança na mulher, não ousa entregar-se aos mais doces sentimentos de seu coração, que duvida, ao beijar o filho, se não beija o de outrem, a prova de sua desonra, o ladrão do bem de seus próprios filhos.*²⁵⁰

Outro paradoxo que encontramos no *Emílio* é a junção entre essência e aparência, no caso da mulher.

*Não basta, portanto, que a mulher seja fiel e sim que assim seja julgada por seu marido, por seus próximos, por todo mundo; importa que seja modesta, atenta, reservada, e que apresente aos olhos de outrem, como aos seus próprios, o testemunho de suas virtudes.*²⁵¹

Sabemos que Rousseau criticou as máscaras e poderíamos aqui defendê-lo ao assegurar que a aparência neste caso corresponde à essência, ou seja, para Rousseau, se a mulher é fiel é seu dever que não paire dúvida alguma sobre sua fidelidade. Contudo, pensamos que exatamente aqui ocorre um problema. E como todos os problemas nesta relação entre homens e mulheres, as desvantagens estão sempre do lado das mulheres, principalmente para Montesquieu e Rousseau. Neste caso, imaginamos que, se por quaisquer motivos, mesmo sendo fiel, a mulher não puder provar sua fidelidade e não conseguir convencer a todos, ela então será tomada como infiel, tal qual a que efetivamente é infiel e sofrerá os mesmos prejuízos. Assim, esta junção de essência e aparência, se não for possível, acabaria tornando a aparência aquilo que mascara a essência e isto é contrário aos próprios princípios de Rousseau.

Por fim, o quadro dos deveres das mulheres, traçado por Rousseau, é um quadro que, nos parece, serviria bem mais às mulheres burguesas. Ora *Emílio* (o aluno ideal) é um burguês, visto que tem um preceptor, logo *Sofia* (a esposa ideal do *Emílio*) é também uma burguesa. Se há espaço neste código de deveres para as mulheres camponesas, as trabalhadoras, as serviçais, as que não se casaram e aquelas que amargavam tal pobreza

²⁵⁰ Idem, p. 697-698.

²⁵¹ Idem, p. 698.

que viviam na indigência, por causa das condições de vida, essas mulheres teriam mais dificuldades de cumprir os deveres prescritos por Rousseau.²⁵²

Lembremos que *O Emílio* fora escrito a pedido de uma mulher, a Madame d'Épinay, para auxiliá-la em relação à educação dos filhos. Rousseau assegurou textualmente isto nas *Cartas escritas da montanha*:

*É verdade que escrevi meu livro a partir da solicitação de uma mãe, mas essa mãe, ainda que tão jovem e tão amável, tem sabedoria e conhece o coração humano; por sua aparência, é um ornamento do seu sexo e, por seu talento, uma exceção. Foi para espíritos iguais aos seus que peguei minha pena...*²⁵³

Contudo, quando Rousseau conclamou que as mulheres voltassem a estar mais próximas da natureza, ele estava, na verdade, combatendo uma outra espécie de opressão contra as mulheres nobres, aristocráticas e burguesas. Em geral seus filhos lhes eram tirados logo após o parto e entregues para serem criados por amas e só os retornavam quando estavam em idade de serem instruídos e então eram entregues a preceptores. Ou seja, as mulheres não tinham o direito de ter seus filhos junto de si, as vezes, eram proibidas de ir vê-los junto às amas e não podiam influenciar em nada em sua educação. Era contra isto que a Madame d'Épinay lutava e por isso pediu o auxílio de Rousseau.

²⁵² A propósito disto podemos conferir o que nos narra Michelet : “As grandes misérias são ferozes, atingem antes os fracos; maltratam as crianças, as mulheres, bem mais que aos homens. Estes vão, vêm, procuram ousadamente, esforçam-se, acabam por encontrar, ao menos para o dia. As mulheres, as pobres mulheres vivem, em sua maioria, encerradas, sentadas, fiam, costuram, quase não estão em condições, no dia em que tudo falta, de procurar subsistência. Coisa dolorosa de pensar, a mulher, o ser relativo que não pode viver senão a dois, frequentemente é mais só que o homem. Quanto a ele, encontra companhia por toda parte estabelecendo novas relações. Já ela não é nada sem a família. E a família a oprime; todo o peso recai sobre ela. Permanece na casa fria, desmobiada e desprovida, com filhos que choram, ou doentes, agonizantes, e que não choram mais... Uma coisa pouco observada, a mais dilacerante talvez para o coração materno, é que o filho é injusto. Habitado a encontrar na mãe uma providência universal que tudo supre, ele a culpa, dura e cruelmente, de tudo o que falta, grita, enfurece-se, acrescentando à dor uma dor mais pungente. [...] Eis a mãe. Contemos também muitas moças sozinhas, tristes, criaturas sem família, sem arrimo, que, muito feias, ou virtuosas, não tem amigo nem amante, não conhecem nenhuma das alegrias da vida. Se seu pequeno ofício já não pode alimentá-las, não sabem remediar isso, vão ao sótão, esperam; por vezes são encontradas mortas, a vizinha as descobre por acaso. [...] Essas desafortunadas não têm sequer energia suficiente para se queixar, fazer conhecer sua situação, protestar contra a sorte. Aquelas que agem e se agitam, nos tempos das grandes aflições, são as fortes, as menos esgotadas pela miséria, antes pobres que indigentes. No mais da vezes, as intrépidas que então se lançam para a frente são mulheres de grande coração, que sofrem pouco por si mesmas, muito pelos outros; a piedade, inerte, passiva nos homens, mais resignados aos males alheios, é nas mulheres um sentimento muito ativo, muito violento, que por vezes se torna heroico e as incita imperiosamente aos atos mais ousados.” MICHELET, Jules. *História da Revolução Francesa...*, 1989, p. 256.

²⁵³ ROUSSEAU, Jean Jacques. *Lettres écrites de la Montagne*. In : *Oeuvres Complètes III*, 1964. p. 783.

Elisabeth Badinter nos narra a história de Madame d'Épinay no livro *Émilie, Émilie: a ambição feminina no século XVIII*. Da história tanto de Madame d'Épinay quanto de Madame du Châtelet, ambas discutidas neste livro, vê-se que a opressão às mulheres burguesas não se limitava às suas relações com os filhos, estendia-se também às questões relativas às ambições femininas no sentido intelectual, mais precisamente filosófico, científico e literário.²⁵⁴ Madame d'Épinay, por exemplo, apesar de ter solicitado o auxílio de Rousseau, discordou das opiniões dele no livro *O Emílio*, e tais foram as divergências entre eles, que entre outros motivos, tornaram-se inimigos.²⁵⁵ Numa carta ao abade Galiani, Madame d'Épinay opinou assim sobre as mulheres:

*É bem evidente que os homens e as mulheres têm a mesma constituição. A prova disso é que as mulheres selvagens são tão robustas e ágeis quanto os homens selvagens: assim, a fraqueza de nossa constituição e de nossos órgãos pertence certamente à nossa educação, e é uma consequência da condição que nos destinaram na sociedade. Os homens e as mulheres, tendo a mesma natureza e a mesma constituição, são susceptíveis dos mesmos defeitos, das mesmas virtudes e dos mesmos vícios. As virtudes que se quis dar a elas, em geral, são quase todas contra a natureza, só produzindo pequenas qualidades artificiais, e danos muito reais. Certamente seriam necessárias várias gerações para nos recolocar tais como a natureza nos criou. Poderíamos talvez sair vencedoras; mas os homens perderiam demais...*²⁵⁶

Esta é a opinião de uma mulher ilustrada sobre a igualdade das mulheres em relação aos homens.

Rara era a opinião que tendia para a igualdade dos sexos entre os homens ilustrados do período. Rousseau não era exceção: Voltaire, que incentivou a Madame du

²⁵⁴ Segundo Elisabeth Badinter, Madame d'Épinay e Madame du Châtelet foram as duas mulheres que mais se destacaram como expoentes intelectuais do século XVIII. Ambas escreveram sobre assuntos geralmente alvos da pena dos homens, participaram de debates nos círculos ilustrados do período. Uma curiosidade diz respeito à amizade de Madame du Châtelet com Voltaire e suas contribuições para a obra da amiga e a amizade de Rousseau com Madame d'Épinay e de igual forma suas contribuições para a sua obra.

²⁵⁵ Elisabeth Badinter explicou um dos principais motivos das divergências entre Rousseau e Madame d'Épinay: “A educação rousseauísta tem como objetivo acusar as diferenças entre os sexos. Qualquer outro objetivo em nome de um pretenso princípio de igualdade é, no sentido próprio, uma aberração. Longe de beneficiar a mulher com as qualidades do homem, uma tal educação a faria perder as suas. [...] Rousseau se insurge, portanto, contra a pretensão das mulheres da sociedade parisiense à cultura e ao saber. Porque elas só podem desempenhar este papel em detrimento de seus deveres e porque o desempenham mal.” BADINTER, Elisabeth. *Émilie, Émilie: a ambição feminina no século XVIII*, 2003, p. 29.

²⁵⁶ *Carta de Madame d'Épinay ao abade Galiani sobre o livro de Thomas*. In: BADINTER, Elisabeth (org.). *O que é uma mulher?*, 1991, pp. 137-138.

Châtelet na sua ambição intelectual, acreditava que toda igualdade era uma quimera e Diderot, no seu opúsculo *Sobre as mulheres*, mostra ambiguidade, quando elogiou as virtudes morais das mulheres e realçou os seus defeitos de igual maneira, tais como o ciúme, a cólera e a superstição.

Condorcet foi uma exceção no século XVIII e mesmo durante a Revolução Francesa. Poucos foram os que defenderam os direitos de igualdade das mulheres. E mesmo entre os que defenderam estes direitos, Condorcet foi o mais incisivo sobre este assunto. Encontramos a crítica à ausência dos direitos das mulheres no artigo *Sobre a admissão das mulheres ao direito de cidade*,²⁵⁷ que Condorcet escreveu no *Jornal da sociedade de 1789*²⁵⁸, em 3 de julho de 1790:

*Ou direitos dos homens resultam unicamente de que eles são seres sensíveis, suscetíveis de adquirir ideias morais e raciocinar sobre estas ideias; assim as mulheres tendo estas mesmas qualidades, têm necessariamente direitos iguais. Ou nenhum indivíduo da espécie humana tem verdadeiros direitos ou todos tem os mesmos e aquele que vota contra os direitos de outro, qualquer que seja sua religião, sua cor ou seu sexo, desde então abjurou os seus.*²⁵⁹

Neste trecho do artigo, Condorcet baseia os direitos das mulheres nos direitos naturais e mais precisamente nos direitos que se tem por pertencer à espécie humana. Ou se admite direitos iguais para todos ou se é obrigado a admitir que ninguém têm direitos. Isto quer dizer que enquanto alguns têm privilégios, pode-se negá-los a outros, mas se todos têm direitos, é obrigatório reconhecê-los como extensivo a todos. Lembremos que Condorcet escrevia para um público que defendia os direitos dos homens e dos cidadãos, contudo, a grande maioria deste público não apoiava a liberdade e a igualdade para as mulheres, reservando para elas um lugar privado e secundário na sociedade; em suma, o mesmo lugar de submissão e serviço aos homens que lhes era reservado há séculos. Asseverando de outra maneira, para a maioria do público só os homens deveriam ter direitos civis e políticos, às mulheres estariam reservados alguns direitos naturais e civis, contudo só os homens poderiam usufruir dos direitos plenos.

²⁵⁷ *Sur l'admission des femmes au droit de cité.*

²⁵⁸ *Journal de la société de 1789.*

²⁵⁹ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Sur l'admission des femmes au droit de cité.* In : *Journal de la société de 1789*, nº V, 3 juillet 1790, p. 2.

Quando voltamos ao *Esboço*, logo na primeira época, é importante notar que, para Condorcet, no momento da instituição dos primeiros povoados, as mulheres são mostradas como primeiro elo da família: “*ternura das mães, e até mesmo dos pais*”.²⁶⁰ Dessa forma, a força da maternidade com seu sentimento influenciou o próprio sentimento dos homens. Parece que essa sociedade primeira mostrava-se quase matriarcal, pois o filósofo apontou a ação previdente das mulheres na provisão de alimentos, quando iniciou-se uma incipiente agricultura: “*...as mulheres cultivam em torno das cabanas algumas plantas que servem para a alimentação, e que substituem os produtos da caça ou da pesca.*”²⁶¹

A importância dada às mulheres na formação da sociedade era relevante em Condorcet; não raro as mulheres eram tratadas, principalmente pelos filósofos que consideram o início da sociedade, somente como aquelas que trazem homens ao mundo, tão somente por meio de sua gestação e parto. Porém, conforme Condorcet, as mulheres tiveram destaque na origem da sociedade. É por isso que o poder paterno no *Esboço* era considerado em pé de igualdade com o poder materno e dessa forma, ele era somente tomado como o poder dos pais – pai e mãe – em relação aos filhos, enquanto dependentes dos cuidados deles. Logo o chefe constituído, que era a primeira autoridade política, não adviria necessariamente do poder paterno. Não há nos primórdios, para o filósofo, o poder patriarcal.²⁶² A primeira autoridade, o chefe, era instituída porque apareceu o sentimento de justiça, o amor mútuo entre as pessoas do próprio povoado e o amor conjunto pela sociedade inteira, o ódio pelos vizinhos inimigos, o desejo de vingança contra os estranhos, os quais originaram a necessidade de organização da sociedade para sua conservação e ordenamento interno e para sua defesa contra os ataques externos.

Segundo Condorcet, homens e mulheres quando formam a sociedade são iguais e cada um dá sua contribuição, que é igualmente valiosa e faz com que a sociedade se mantenha e se desenvolva. Esta marca da igualdade de gêneros na origem das sociedades apontava para o pensamento de Condorcet sobre a igualdade na república. Para ele, as

²⁶⁰ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 25.

²⁶¹ Idem, p. 26.

²⁶² « A necessidade de um chefe, a fim de poder agir em comum acordo, seja para defendê-la [a sociedade] contra um inimigo, seja para conseguir com menos esforço uma subsistência mais segura e mais abundante, introduziu na sociedade as primeiras ideias de uma autoridade política. Nas circunstâncias em que o povoado inteiro estava interessado, em que ele devia tomar uma resolução comum, todos aqueles que tinham que executá-la deviam ser consultados.” CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 27.

mulheres devem ter os mesmos direitos que os homens e essa defesa da igualdade das mulheres em relação aos homens é uma marca distintiva de Condorcet no período da Revolução Francesa, quando o filósofo defendeu com mais veemência o direito de igualdade de gênero.

Embora Condorcet não seja o único a romper com a tradição de considerar o patriarcado como originário da chefia da sociedade, ele é um dos poucos a tomar a mulher, já no início da sociedade humana, como tendo uma relevância para a constituição, a conservação e o aperfeiçoamento dessa sociedade. Sua visão nesse sentido só é comparável à de François Poulain de La Barre (1647-1723), em seu livro *A igualdade dos sexos*,²⁶³ de 1673.

Leiamos as reflexões de Condorcet contra as justificativas para se manter as mulheres distantes das decisões políticas: “*Porque seres expostos a gravidezes e a indisposições passageiras não podiam exercer direitos dos quais jamais se imaginou privar as pessoas que têm gota todo inverno e que se resfriam facilmente.*”²⁶⁴ Em seguida, o filósofo escreveu que não se admite nenhuma superioridade dos homens em relação às mulheres, que é injusto privar as mulheres de direitos naturais, civis e políticos, que devem ser extensivo a todas as pessoas. Enfim, o filósofo afirma que nenhuma característica deve ser justificativa para privar as mulheres de quaisquer direitos.

Condorcet criticou todos os discursos e artifícios a favor da supressão dos direitos das mulheres e essa crítica ultrapassou o tempo e o espaço, foi destinada a todos os lugares e momentos nos quais às mulheres foram negados quaisquer direitos que todos ou até mesmo somente alguns homens tinham. Nos *Fragmentos sobre a Atlântida*, depois de criticar a ideia de uma natureza finalista ou romântica, na qual estariam ordenados previamente alguns papéis que se refletem na sociedade, o filósofo criticou mais fortemente ainda a opinião de que as mulheres existiriam para satisfazer os homens. Assim, escreveu que

[...] estabeleci que uma total igualdade de direitos entre os indivíduos dos dois sexos é uma consequência necessária de suas naturezas; que esses

²⁶³ *De l'égalité des deux sexes*

²⁶⁴ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Sur l'admission des femmes au droit de cité*. In : *Journal de la société de 1789*, nº 5, 3 juillet 1790, p. 3.

*direitos devem ser os mesmos para todos os seres sensíveis, dotados da faculdade de raciocinar e de ter ideias morais.*²⁶⁵

Catherine Fricheau no artigo *As mulheres na cidade de Atlântida*²⁶⁶, publicado no livro *Colóquio internacional – Condorcet, matemático, economista, filósofo, homem político*²⁶⁷ argumentou que se a ideia principal no *Fragmento sobre a Atlântida* era apresentar certa emancipação dos homens por meio do desenvolvimento das ciências, não fazia sentido deixar às mulheres um papel subalterno, secundário ou de inferioridade; a emancipação dos homens só ocorreria de maneira efetiva se concomitantemente ocorresse a emancipação das mulheres.

Cabe considerar aqui que esta emancipação é tanto social quanto política e religiosa. Estamos cientes de certa inadequação quando se fala de uma emancipação religiosa. Mais adequado é referir-se a ela como um combate à opressão religiosa. Principalmente na organização clerical católica do século XVIII, um dos grupos mais oprimidos eram as mulheres, não só pela organização formal da igreja, como também pelos ensinamentos morais que o clero ministrava e nos quais o povo era levado a acreditar. Esta opressão ocorria não só pelo casamento, porém mais profundamente, pelo controle da liberdade sexual dos cônjuges, principalmente das mulheres. Se conforme os padrões morais só eram admitidos estritas formas de comportamento, o clero dominava as mentes e até os corpos das pessoas, pelo ensinamento e pelo controle social. Encontramos uma opinião semelhante de Condorcet no artigo *sobre a constituição civil do clero*²⁶⁸:

No estado atual dos nossos costumes, a moral da pluralidade dos cidadãos está unida à religião, não somente no sentido que eles pusessem na religião os motivos os mais poderosos de ampliar os deveres da moral, mas no sentido que os ministros da religião são feitos os juízes destes deveres e somente eles são encarregados de ensiná-los. Esta ordem de coisas é, sem dúvida, incompatível com a razão, com o interesse geral dos

²⁶⁵ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Fragment sur l'Atlantide ou efforts combinés de l'espèce humain pour le progrès des sciences*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 631.

²⁶⁶ *Les femmes dans la cité de l'Atlantide*

²⁶⁷ *Colloque international Condorcet mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*. Pierre Crépel, Christian Gilain (org.), 1989, p. 355.

²⁶⁸ *Sur la constitution civile du clergé*.

*homens; é igualmente absurdo e perigoso que uma classe de homens se creia no direito de decidir sobre a moral...*²⁶⁹

Condorcet também se ocupou da defesa da liberdade sexual, não somente das mulheres casadas e submetidas ao marido, para as quais advogou uma independência em todos os sentidos, visto que a dependência é considerada como uma tirania da lei civil.²⁷⁰ Colette Michael afirmou que, segundo Condorcet, as mulheres devem ser consideradas como seres que participam totalmente dos direitos naturais, de igual maneira que os homens; assim, só devem se casar se isso for algo de sua livre vontade. Ela argumentou que, em geral, muitas mulheres eram obrigadas a casar-se por imposição das famílias e, contra isso, o filósofo apresentava como arma o divórcio.²⁷¹ Condorcet ocupou-se de igual forma em defender a liberdade sexual dos artistas e das artistas, das profissionais noturnas²⁷² e também dos homossexuais, chamados no período de antifísicos ou sodomitas. Para compreendermos a opinião de Condorcet devemos atentar para o debate que ocorria na época. Aceitemos a contribuição de Jean-Marie Goulemot e Jean Hervez para nos esclarecer sobre o assunto. Em *Esses livros que se leem com uma só mão*²⁷³ e em *A galanteria parisiense sob Luís XIV e Luís XVI*²⁷⁴ cada um destes dois autores nos relata a batalha de alguns franceses contra o império da moral cristã sobre as leis e o governo e contra a perseguição às pessoas e às práticas que destoavam destes costumes morais.²⁷⁵ Sabemos da atuação dos libertinos e sobre isto é importante a leitura do livro

²⁶⁹ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Sur la constitution civile du clergé*. In: *Oeuvres Complètes* 12, 1847, pp. 4-5.

²⁷⁰ “Não se pode alegar a dependência que as mulheres têm de seus maridos, pois seria possível destruir ao mesmo tempo essa tirania da lei civil e jamais uma injustiça pode ser motivo legítimo de que se cometa outra.” CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Sur l’admission des femmes au droit de cité*. In : *Journal de la société de 1789*, nº 5, 3 juillet 1790, p. 8.

²⁷¹ MICHAEL, Colette. *Condorcet : sur le divorce, le mariage e les passions*. In : *Colloque international Condorcet, Mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, 1989, pp. 370-375.

²⁷² “Uma grande parte da igreja, com efeito, não reconhecia os comediantes e como para saltimbancos e prostitutas, não lhes ministravam nenhum sacramento.” CARDON, Patrick. *Présentation*. In : *Les enfants de Sodome à l’Assemblée nationale [1790]*, 2005, p. 23.

²⁷³ GOULEMOT, Jean-Marie. *Esses livros que se lêem com uma só mão*. Leitura e leitores de livros pornográficos no século XVIII. Trad. Maria Aparecida Corrêa. São Paulo: Discurso editorial. 2000.

²⁷⁴ HERVEZ, Jean. *La galanterie parisienne sous Louis XV et Louis XVI d’après les mémoires, les rapports de Police, les libelles, les pamphlets, les satires, chanson du temps*. Paris : Bibliothèque des curieux, 1910. Disponível em <http://gallica.bnf.fr>.

²⁷⁵ “Sabe-se que a Igreja não deixou de perseguir, durante todo esse século, por meio de repetidos mandamentos, de condenações, de cartas pastorais e de advertências públicas, aqueles que se conveio chamar “maus livros”. Se alguma acusações ficaram célebres – contra *Do espírito*, de Helvétius, *O Emílio* por Christophe de Beaumont, arcebispo de Paris, o *Dicionário filosófico*, de Voltaire, ou ainda o *Sistema da natureza*, de d’Holbach -, estes representam, sob muitos aspectos, a árvore que esconde a floresta e faz esquecer a amplitude do combate contra os livros, anti-religiosos ou simplesmente imorais, através da copiosa rubrica dos “efeitos da incredulidade da fé religiosa”. O combate da igreja não pode ser reduzido

*Cartas de Vincennes – um libertino na prisão*²⁷⁶ do Marquês de Sade, este que foi o símbolo dos libertinos e defensor da liberdade privada no século XVIII. No entanto, contentemo-nos com os dois livros anteriores, pois o Marquês de Sade exigiria um estudo mais aprofundado sobre o assunto e nosso objetivo aqui é situar Condorcet nas questões referentes mais precisamente à liberdade sexual e vermos quais foram suas respostas para esta questão, tanto teóricas quanto práticas, tudo isto na perspectiva de uma liberdade ampla para a república nascente na França, ou seja, na perspectiva da liberdade e da igualdade da sua concepção de república.

Defender a liberdade sexual era tomar posição na defesa das liberdades individuais no século XVIII. Condorcet se comprometeu com estas defesas. Da sua história sabemos que ele não fora um libertino, do contrário, fora muito recatado e tímido na sua vida pessoal, não escreveu sequer uma obra libertina e teve um casamento sem muitos contratempos com Sophie de Grouchy, que era filósofa e tradutora. O filósofo defendeu os direitos sexuais de cada pessoa porque também acreditava que nenhuma instituição externa aos próprios indivíduos podia determinar suas práticas mais íntimas e isso era o que acontecia no que diz respeito à igreja católica e ao governo. Com essa defesa ele pensava estar contribuindo para libertar os homens e as mulheres da influência e do controle dos dogmas e da moral em todas as partes da vida de cada um. Com essa emancipação, destruía-se o alicerce do domínio não só moral, mas social e político do clero. Não era uma luta de somenos importância, porque uma vez libertos de um domínio moral e dos dogmas os homens não seguiriam mais líderes como crianças seguem adultos.

ao afrontamento das luzes. Há muito mais coisas em jogo. A Igreja pretende ser não só a guardiã da ortodoxia, mas também dos costumes e considera igualmente como livros perigosos e suspeitos todos aqueles “capazes de alterar a pureza da fé ou favorecer a corrupção dos costumes [...] Serão postos no mesmo plano os “livros ímpios e licenciosos”, que, segundo Monsenhor, o bispo de Châlons [...] “da capital, invadem completamente as províncias e ali destroem a religião e os costumes”. Com frequência, são atacados quase que exclusivamente os livros licenciosos “que deleitam a imaginação de uma juventude corrompida, e que, graças à volúpia, insinuam a impureza.” Associa-se no mesmo movimento reprovador “o Ateu..., o Materialista..., o Epicurista..., o Libertino...” [...] e mostra-se como a filosofia materialista tira o maior proveito da apologia dos prazeres ilegítimos da carne. Impiedade e impudor dizem respeito ao mesmo combate. “Oh! Como a corrupção dos costumes é uma violenta tentação contra a fé!” Um efeito corruptor une filosofia das Luzes e literatura pornográfica, uma mesma arma serve a seus fins: a sedução. A sedução dos sentidos pela ilusão da escritura do pornográfico junta-se à sedução pela escritura que a filosofia instaura com uma arte consumada. Logo, convém se precaver igualmente contra uma e outra. Aí está em jogo a salvação do cristão.” GOULEMOT, Jean-Marie. *Esses livros que se lêem com uma só mão...*, 2000, p. 26-28.

²⁷⁶ SADE, Marquês de. *Cartas de Vincennes: um libertino na prisão*. Trad. Gabriel Giannattasio. Londrina: EDUEL, 2009.

Para ilustrarmos estas convicções de Condorcet devemos nos reportar a um outro livro: *Os filhos de Sodoma na Assembleia Nacional [1790]*.²⁷⁷ Este livro republicado em 2005 é uma espécie de *fac-símile* de alguns documentos enviados à Assembleia Nacional da França em 1790, no qual os chamados antifísicos, os profissionais e as profissionais noturnas, as artistas e as mulheres libertinas reivindicavam o direito de não serem perseguidos pelo governo em seus locais de encontros, seja nas praças ou nas casas noturnas e requeriam também que deixasse de ser crime quaisquer práticas sexuais livremente consentidas por pessoas adultas. É o que nos narrou Patrick Cardon, na apresentação do livro em 2005:

*Entre os inumeráveis panfletos do período revolucionário Os Filhos de Sodoma... formam um conjunto coerente. Unicidade de tempo: eles são datados de 1790 a 1791, isto é, primeiros anos “do sonho da Liberdade”, segundo o calendário que começa na tomada da Bastilha; unicidade de autor: eles são provavelmente do comediante Mayeur de Saint-Paul; unicidade temática: as reivindicações dos sodomitas e dos tríbades; unicidade de forma, a das decisões tomadas pelas assembleias revolucionárias. [...] O primeiro panfleto, Os Filhos de Sodoma na Assembleia Nacional se apresenta sob a forma da elaboração e caráter de um Caderno de Requisições (Cahier de Doléances), feito por um grupo não de homossexuais, a palavra não existia, mas de antifísicos... Por este meio, eles queriam interpelar a Assembleia a fim que a nova constituição lhes permitisse de gozar dos mesmos direitos...*²⁷⁸

O que se sabe é que em 1791 as práticas sexuais consideradas imorais pelo clero deixaram de ser crimes, não sem ter sido alvo de uma luta social e política, por meio de uma pressão dos atingidos pelos autoridades executivas e eclesiásticas.

Houve dois filósofos diretamente envolvidos nestas questões, excetuando evidentemente o Marquês de Sade: Diderot e Condorcet; o primeiro mais do ponto de vista literário e o segundo mais do ponto de vista dos direitos e da política. A nossa intenção em relacioná-los é porque nos interessa discutir um assunto que se situa na intersecção do tema da liberdade sexual: a liberdade artística. Diderot escreveu *A religiosa*, romance no qual critica a opressão religiosa sobre as mulheres e mesmo com

²⁷⁷ *Les enfants de Sodome à l'Assemblée Nationale [1790]*.

²⁷⁸ CARDON, Patrick. *Présentation*. In : *Les Enfants de Sodome à l'Assemblée Nationale [1790]*, 2005, p. 11-12.

uma posição ambígua na literatura libertina, participou dela escrevendo *As joias indiscretas*.²⁷⁹ A liberdade artística é de suma importância para a garantia das liberdades na república. Ela não é um corolário da liberdade, mas é uma manifestação de uma das atividades mais espontâneas dos homens. Ocorre que essas manifestações artísticas eram frequentemente proibidas em nome dos costumes e da moral cristã e essa proibição tinha como um dos argumentos mais fortes a depravação que as manifestações artísticas provocavam. Já vimos o exemplo da questão do teatro em Genebra. Assim a liberdade artística estava frequentemente ligada à liberdade sexual.

Condorcet estava imbuído da ideia de que a liberdade artística e a liberdade sexual tinham de ser defendidas e essa defesa passava além da simples defesa dos artistas e dos libertinos; era um dos pilares da liberdade, era uma batalha contra o despotismo do clero e contra o entranhamento da religião na política. Um dos exemplos disso é que Condorcet fez a análise das obras literárias e teatrais de Voltaire para demonstrar como, por meio das artes, se poderiam fazer reflexões, ampliar os conhecimentos, levar o povo a se despertar para determinadas questões, extasiar a todos com a beleza das artes e até mesmo discutir questões políticas controversas. De certa forma, este era um dos receios, tanto da igreja, quanto do governo, das críticas que as obras de arte podem realizar e provocar. É de suma importância para a república que, seus escritores, literatos e artistas possam produzir e expor suas obras livremente. Não cabe, de maneira alguma, a censura.

Nestas duas vias situam-se os libertinos. Como já afirmamos Condorcet não estava entre eles, porém, no momento de protegê-los social e politicamente, este filósofo abraçou a sua causa. Embora demonstrando alguns preconceitos, ele procurou retirar das leis todas as penas contra os comportamentos morais que não atingem a liberdade civil e política. Estas penas, tornam as pessoas prisioneiras de padrões morais os quais não querem seguir.

Vejamos três exemplos:

Apresentamos a opinião de Condorcet sobre o adultério:

Adultério é um crime em moral, mas não pode ser um delito punido pelas leis: 1º porque se se considerar a violação do sacramento, a punição da mulher não pode ser justa, a menos que a lei condene o marido responsável

²⁷⁹ “A posição de Diderot é exemplar: autor de narrativas libertinas, experto em literatura de “segunda prateleira”, de bom grado licencioso, desempenhando, ao mesmo tempo de boa-fé, o papel de pai da virtude diante dos quadros de Baudouin e da literatura erótica.” GOULEMOT, Jean-Marie. *Esses livros que se lêem com uma só mão – leitura e leitores de livros pornográficos no século XVIII*, 2000, p. 34.

*de adultério à mesma pena; 2º Se se considera em relação ao fato de dar a uma família herdeiros estranhos, seria necessário provar então que o delito fora consumado; ou, o que é impossível, pela confissão do culpado. De resto, deixando ao marido, como à mulher, a liberdade de se divorciar, toda pena contra o adultério se torna inútil. É aliás perigoso deixar subsistir uma lei penal contra o adultério, em um país onde este crime é comum e tolerado pelos costumes, porque então esta lei só pode ser o instrumento de vinganças pessoais e de interesses particulares.*²⁸⁰

Eis a opinião do filósofo sobre a bigamia:

*Em todos os países, a poligamia não é permitida, a bigamia é um verdadeiro delito, visto que a bigamia é um erro em um ato público. Ele engana a mulher que casa depois. É uma ação muito refletida: esta ação deve ser punida, mas é a superstição, é a ideia de um sacrilégio, da profanação de um sacramento, ideia estranha à ordem civil, que faz estabelecer a pena de morte para a bigamia. É então uma barbárie que tem sua origem na teologia. Não há muito tempo que um grave magistrado propôs queimar vivo um hermafrodita que se casou como um rapaz e que os médicos declararam que é mulher. Ele havia, dizia ele, profanado o sacramento do matrimônio.*²⁸¹

E, por fim, a opinião do filósofo sobre a sodomia:

*A sodomia, desde que não tenha violência, não pode ser da competência das leis criminais. Ela não viola o direito de nenhum outro homem. Ela só tem sobre a boa ordem da sociedade uma influência indireta, como a embriaguez, o amor do jogo. É um vício baixo, repugnante, do qual a verdadeira punição é o desprezo. A pena de fogo é atroz. A lei da Inglaterra que expõe os culpados a todos os insultos da canalha e, sobretudo, das mulheres, que os atormentam algumas vezes até a morte, é, por sua vez, cruel, indecente e ridícula. De resto, é necessário não esquecer de notar que é pela superstição que se deve o uso bárbaro do suplício do fogo.*²⁸²

²⁸⁰ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Mélanges de Littérature et de Philosophie*. In : *Oeuvres Complètes I*, 1847, p. 326.

²⁸¹ Idem, p. 363.

²⁸² Idem, p. 561.

Para nosso interesse, esses são os exemplos mais fortes de defesa da liberdade individual e sexual dos cidadãos, principalmente das mulheres e das pessoas consideradas externas aos padrões do matrimônio. Essas poderiam parecer causas estranhas ao embate político. No entanto, na nossa visão, Condorcet já tinha consciência que se não se conseguisse uma liberdade e uma igualdade tal, que dentro do equilíbrio da república, somente se inibisse aquilo que prejudicasse a outros, no sentido de supressão de direitos e ao próprio país, no sentido de desprezo pelas leis públicas, então não se poderia estabelecer uma república que fosse o reino da liberdade, da igualdade e da fraternidade. E é por isso que deixar de garantir os direitos de liberdade artística e sexual ameaça também a liberdade política.

A liberdade e a igualdade políticas só se concretizam se as garantias da liberdade e da igualdade estiverem bem asseguradas. Isso porque se algum cidadão não estiver gozando dos plenos direitos de sua liberdade e de sua igualdade, nem ele terá condições de decidir sobre as questões gerais da política, nem as decisões daqueles que pontualmente puderem decidir (se outros foram impedidos) serão decisões legítimas e isentas de vícios. É por isso que, para Condorcet, as mulheres tinham o direito de votar e serem votadas.

Como então Duhamel, em reunião com Sièyes e Condorcet, definiu tanto a liberdade quanto a igualdade política? Eles a definiram dessa maneira:

*As leis dirigem a conduta dos homens em sociedade, se todos, ou as fizeram, ou as votarem, compartilhando, sem preconceitos, a opinião dos legisladores; ao seguir as leis eles só obedecem suas próprias vontades; sua liberdade não é limitada nem pela vontade geral, pois ela é sua vontade e nem por quaisquer vontades particulares, pois todas as vontades particulares estão submetidas à vontade geral. À liberdade natural e à liberdade civil, junta-se a liberdade política; esta liberdade é um direito político e ele contribui para o bem geral.*²⁸³

Dessa forma, tendo as mulheres direito de gozar de todas as formas de liberdade, elas não podem ser excluídas da participação política. E era essa uma das contradições de toda a organização política até então conhecida, com raras exceções. Constantemente só os homens decidiam porque tanto as mulheres quanto os escravos e os adeptos de algumas

²⁸³ DUHAMEL, J. *Analyse e définition des mots et des expressions employés dans l'art de constituer les sociétés politiques*. In : *Journal d'Instruction Sociale*, V. 5, samedi, 6 juillet 1793, pp. 150-160

religiões proscritas eram vistos como incapazes de decisões políticas da mesma maneira que estrangeiros, crianças, loucos e criminosos (entre eles os que não seguiam o padrão moral vigente).

Alphonse Aulard analisou a questão do voto das mulheres situando-a no bojo das discussões sobre o voto censitário e na passagem da monarquia absoluta para monarquia constitucional. Segundo o historiador, a questão do voto feminino apareceu quando se discutia a universalidade dos votos, havendo no período posições contrárias à restrição do voto somente a proprietários ou a quem pudesse pagar uma quantia para votar e ser votado. Dentre os proprietários, até mesmo os feudais, havia algumas mulheres que eram donas de feudos e propriedade, a quem foram concedidos direito de voto e logo em seguida, quando foi discutida a universalidade dos votos para o homem, alguns deputados defendiam que se algumas mulheres tinham o privilégio de votar, logo todas deveriam ter o direito de fazê-lo. Dessa forma, a partir da liberdade pessoal e civil das mulheres, batia-se às portas do legislativo e da organização do governo, solicitando a liberdade política do gênero feminino. Aulard afirmou que o artigo *Sobre a admissão das mulheres ao direito de cidade*,²⁸⁴ de Condorcet, foi um “*verdadeiro manifesto feminista*”²⁸⁵ e que este filósofo foi o maior defensor das mulheres e da sua participação política plena, convencendo seus amigos a debater a favor delas.²⁸⁶

O que nos admira é que toda a defesa de Condorcet pela liberdade e igualdade das mulheres repercutia na admissão de participação delas nas decisões políticas nacionais; obviamente que esta participação se estende a todos os homens e mulheres, cidadãos capazes naturalmente de tomar decisões, como os negros e as negras (extinta a escravidão), os trabalhadores, os judeus, os protestantes, os artistas e os celibatários de todas as formas.

Há uma análise de Henri Lefebvre a respeito da instituição da sociedade civil que os franceses empreenderam no século XVIII. Esta análise pode nos auxiliar a esclarecer as mudanças sociais e políticas que estavam acontecendo no período:

[...] uma sociedade que não dependeria nem da religião e nem de uma Igreja (portanto, “laica”, ainda que “laicidade” não coincida com

²⁸⁴ *Sur l'admission des femmes au droit de cité*

²⁸⁵ AULARD, Alphonse. *Histoire politique de la Révolution française – Origines et développement de la démocratie et de la République (1789-1804)*, 1901, p. 107.

²⁸⁶ Idem, pp. 106-111.

civilidade), nem de um poder militar, nem de uma instância política ou de um conjunto de instituições codificadas, fixadas, constituídas em torno de um Estado. As palavras “sociedade civil” designam, portanto, uma sociedade que tem e detém nela mesma, suas leis, seus princípios de organização e de funcionamento, seu código. O que, segundo a vanguarda do século XVIII, corresponde às ideias de civilização, de civilidade (sociabilidade), como na ideia jurídica do Código Civil (direito civil, regrando as relações sociais, tornando-as racionais e, sobretudo, distintas do direito religioso, do direito criminal etc.). A sociedade civil se compõe, nessa perspectiva, de cidadãos livres, sabendo viverem juntos, segundo regras tornadas costumes. Fala-se de civilização e não de “cultura”, de sociedade. Civilização e civilidade pertencem aos civis, o cidadão....²⁸⁷

Assim a igualdade poderia ser estabelecida. Embora não tenha sido vitoriosa a luta de Condorcet pela participação política plena das mulheres, pensamos que o filósofo tinha sempre em perspectiva a igualdade do gênero humano, tal como ele concordou com a definição de Duhamel:

[...] a igualdade política é mantida, desde que todos os cidadãos, fazendo um sufrágio e uma vontade de peso igual na balança do interesse público, eles podem em tudo enunciar sua opinião, distinguir o erro da verdade e cumprir dignamente todas as funções públicas. Nós gozamos desta igualdade, desde que todas as nossas faculdade serão igualmente aperfeiçoadas pela instrução e pela educação.²⁸⁸

Dessa maneira, a igualdade não seria somente horizontal, ela é vertical e transversal, ou seja, ela habita todas as instâncias e ocupa todos os espaços. Por isso que as mulheres devem ser instruídas da mesma forma que os homens, nas mesmas escolas e sob os mesmos professores. Se pelos seus talentos, iguais aos dos homens, cumprirem funções particulares, já ganharia muito a sociedade com isto, no entanto, poderia, se talento e disposição tivessem, cumprir funções públicas, inclusive nos corpos legislativo, no governo e como juízas. Desta instrução comum entre mulheres e homens Condorcet tratou na primeira memória das *Cinco memórias sobre a instrução pública*:

²⁸⁷ LEFEBVRE, Henri. *Le retour de la dialectique : 12 mots clefs pour le monde moderne*. Paris : Messidor/Éditions sociales, 1986. p. 24.

²⁸⁸ DUHAMEL, J. *Analyse e définition des mots et des expressions employés dans l’art de constituer les sociétés politiques*. In : *Journal d’Instruction Sociale*, V. 5, samedi, 6 juillet 1793, p. 163 (142).

*[...] as mulheres têm os mesmos direitos que os homens; logo, elas têm o direito de obter as mesmas facilidades para adquirir as luzes, que podem lhes dar os meios de exercer realmente tais direito, com uma mesma independência e numa extensão igual.*²⁸⁹

Há um desequilíbrio na condição de uma república representativa sem uma representação efetiva de talvez mais da metade dos componentes do gênero humano. Concordamos com Condorcet que seria uma república incompleta, ainda somente com sua metade pronta, com a outra metade por fazer. Embora a república seja, para Condorcet, o regime incompleto por excelência, daí sua grande importância, consideramos que este regime estaria incompleto demasiadamente sem a participação política das mulheres. Assim, a justiça da representação só se faria presente se de fato refletisse a condição dos representados, suas vontades, suas demandas e sua própria influência.

5. Sobre o direito à vida

Tratemos, enfim do direito à vida como foi defendido por Condorcet. Na *Carta de um trabalhador da Picardia*,²⁹⁰ o filósofo escreveu que um fazendeiro recebeu um bilhete no qual estava escrito o seguinte pedido seguido de uma ameaça:

*Senhor, nada sei sobre as leis de propriedade porque não possuo nada e [nada sei] das leis de justiça porque não tenho nada para defender; vós tendes o direito de recolher o grão que semeastes, eu tenho direito de viver; vossos títulos estão com um notário, mas meu estômago é minha patente e só vós não depuserdes cem escudos amanhã no primeiro carvalho à esquerda, entrando na floresta pelo grande caminho, vossa fazenda será queimada depois de amanhã.*²⁹¹

O fazendeiro não atendeu ao pedido e no dia apazado pelo bilhete sua fazenda foi queimada. Ele então gastou mil escudos para descobrir quem ateou fogo à sua propriedade. Acusaram dez homens que foram levados ao tribunal e condenados à morte. Semanas depois da execução dos homens descobriu-se que eram inocentes. O filósofo

²⁸⁹ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, 1994, p. 100.

²⁹⁰ *Lettre d'un laboureur de Picardie à M. N****

²⁹¹ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Lettre d'un laboureur de Picardie à M. N****, (1775). In : *Oeuvres Complètes II*, 1847, pp. 30-31.

concluiu a história afirmando que esta condenação injusta afligiu mais o fazendeiro que todas as perdas financeiras.

Segundo Condorcet a história do julgamento de Sócrates é emblemática para as considerações sobre o direito à vida. Essa análise se reveste de importância porque nos mostra como Condorcet se espanta ao observar que a república de Atenas quando condenou à morte o famoso filósofo, condenou de igual maneira a liberdade individual, a liberdade de pensamento e expressão e a liberdade religiosa em detrimento de uma hegemonia do Estado, quando este em nome dessa hegemonia destruiu os direitos do homem e do cidadão.

Sócrates se tornou, para Condorcet, o símbolo de uma batalha entre a filosofia e a superstição. Foi quando os sacerdotes impediram a difusão das ideias de um homem que ensinava, não os dogmas religiosos tradicionais, porém, levava os homens a usar a razão. A condenação de Sócrates só ocorreu porque a república de Atenas já havia se degenerado, não havia nela um líder sábio como Péricles para impedir que os cidadãos cometessem o erro de condenar o filósofo à morte. O maior crime de Sócrates teria sido desejar ensinar os homens “*a fazer uso de sua própria razão; entre todos os crimes, era este que o orgulho sacerdotal menos podia perdoar*”.²⁹² O que é relevante para nós aqui é que a liberdade de Sócrates abalou a liberdade nacional. Em Atenas os filósofos tiveram um ambiente mais favorável para exercer suas atividades. Contudo, nas repúblicas antigas da Grécia qualquer comportamento que destoasse da ideia de uma obediência aos ditames estritos dos costumes da república era vista como perigosa para a nação. Sócrates ensinou os homens a questionar os motivos de todas as coisas, inclusive das leis e foi esse um dos princípios que Condorcet inseriu na instrução pública:

[...] o poder público não pode nem mesmo, em nenhum assunto, ter o direito de mandar ensinar opiniões como se fossem verdades. Não deve impor nenhuma crença. Se algumas opiniões lhe parecem perigosas não é mandando ensinar opiniões contrárias que deve combatê-las ou preveni-las; é afastando-as da instrução pública...; é principalmente assegurando aos bons espíritos os meios de se livrar destes erros e conhecer os seus

²⁹² CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 67.

*perigos. [...] ele não tem o direito de decidir onde reside a verdade, onde se encontra o erro.*²⁹³

Já consideramos que, para Condorcet, as repúblicas antigas ainda não haviam desenvolvido suas instituições; dessa maneira, seguindo o método progressivo de análise do filósofo, o julgamento de Sócrates foi eivado de erros porque os cidadãos de Atenas ainda não haviam desenvolvido com robustez a sua própria teoria e prática política. Poderíamos argumentar que Condorcet estaria sendo anacrônico. Contudo, se tomarmos aqui Sócrates como o símbolo dos filósofos, dos homens que tiveram como princípio de vida expressar-se pela liberdade e pelo esclarecimento, então a figura de Sócrates é universal e atemporal. Não se pode, desse ponto de vista, ser condescendente com a república ateniense, mesmo considerando suas deficiências momentâneas e mesmo correndo o risco de anacronismo. Senão vejamos, nenhum regime de governo pode condenar alguém por buscar profundamente a verdade; por ensinar aos cidadãos as maneiras de buscá-la; por colocar em questão dogmas religiosos, se apesar disso respeita as religiões e quem as pratica; por constituir uma espécie de escola (com discípulos ou alunos jovens e adultos) e, por ser amado por essas práticas. Na história dos povos, principalmente do Ocidente, vê-se grande parte dos sábios e dos filósofos sofrerem perseguições por conta de sua busca da verdade, pela divulgação de suas ideias, em discursos e escritos e pelo esclarecimento dos homens; no próprio século XVIII foram raros os filósofos que, de alguma forma, não foram perseguidos, principalmente pelos governos. Dentre eles podemos citar Helvétius, Diderot, d'Alembert, Voltaire e Rousseau.

Ademais a pena imposta a Sócrates, isto é, a pena de morte, é, sob todos os aspectos, uma atrocidade, uma injustiça e uma vingança. Devemos nos lembrar que a pena de morte para Condorcet é um abuso do poder público, em quaisquer circunstâncias, mesmo no caso da traição de um rei, como foi o caso de Luís XVI. O filósofo francês argumentou, no período do julgamento, que se ao rei fosse imposta a pena de morte, depois disso ninguém estaria a salvo, porque é uma tirania o Estado matar alguém. Ele temia o que de fato aconteceu depois na Revolução, quando o regime de terror se instalou. Todas essas considerações significam que em nenhum momento, ninguém nem qualquer instituição, muito menos a república, pode retirar o direito mais caro de qualquer homem,

²⁹³ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, 1994, p. 88.

que é o direito à vida. O filósofo foi acusado de realista depois, pelos partidários de Robespierre, porém o que ele defendeu foi uma condenação à destituição da realeza e uma pena de restrição de liberdade, como se pode prescrever para qualquer cidadão comum e não é pelo fato de desejar preservar a vida do cidadão Luís de Bourbon que significa que Condorcet desejasse a preservação da monarquia.²⁹⁴ E essa visão era coerente com as posições de Condorcet, e ele julgava que iniciar o regime republicano com uma morte era destruir tudo o que a república devia ser. Em relação a cidadãos (como no caso de Luís de Bourbon, destituído da realeza e quaisquer outros cidadãos) só se podia tratá-los como inocentes ou culpados, após um julgamento justo e tendo cumprido todos os trâmites legais, com amplo direito de defesa; não se podia tratar numa república a alguns como amigos ou inimigos. E assim o filósofo se expressou sobre a pena de morte:

*Não se trata aqui, sem dúvida, de discutir se a sociedade tem o direito de estabelecer a pena de morte, se esta pena é tão necessária para sempre ser justa, mas essa questão geral é de uma tal natureza que é quase um dever enunciar sua opinião no momento quando ela pôde ser confundida. [...] Acredito que a pena de morte é injusta todas as vezes que ela é aplicada a um culpado que pode ser guardado sem perigo pela sociedade e essa verdade é suscetível de uma demonstração rigorosa. Acredito que [...] a supressão absoluta da pena de morte é um dos meios mais eficazes de aperfeiçoar a espécie humana, destruindo esta tendência à ferocidade que há muito tempo a desonrou. Acredito que os exemplos de mortes ordenadas em nome da lei são tanto mais perigosos para os costumes públicos... Penas que permitem a correção e o arrependimento são as únicas que podem convir à espécie humana regenerada.*²⁹⁵

Voltando à questão de Sócrates, lemos, pela análise de Condorcet, que a pena de morte não deve ser aceita em nenhum tempo ou lugar; com isso queremos dizer que, se não é aceitável a pena de morte na França do século XVIII, de igual forma não é aceitável na Atenas da Antiguidade. Essa análise é também repleta de humanismo, pois Condorcet afirmou que os atenienses se arrependeram de haver condenado Sócrates à morte e que, depois desta sentença, aqueles atenienses aboliram a pena de morte e estabeleceram como

²⁹⁴ “Trata-se, somente de aplicar a um indivíduo que se encontra em circunstâncias extraordinárias, o modo de julgamento estabelecido para todos os outros” e “os crimes imputados a Luís XVI, fora do exercício de suas funções reais, podem então serem julgados e punidos como os crimes da mesma espécie, como por um indivíduo [qualquer].” CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Opinion sur le jugement de Louis XVI*. In : *Oeuvres Complètes* 7, 1847, pp. 301-302.

²⁹⁵ Idem, p. 320.

pena máxima o ostracismo. Já afirmáramos que, pelas considerações de Condorcet a pena de morte não é condenação, porém é vingança. Isso porque a condenação deve ter sempre como alvo a regeneração e o arrependimento do culpado pelo crime cometido. É isso que torna o julgamento um ato humano. Um dos mais graves argumentos contra a pena de morte é que, no caso de erro judiciário, se se descobre depois que o condenado era inocente dos crimes a ele imputados, não há mais como fazer justiça, anulando sua pena e indenizando-o pelas perdas ocorridas em virtude de uma acusação falsa, pois a vítima já perdera o que lhe é mais natural, sua própria vida, a qual só a natureza deve ceifar. Dessa forma, o que é importante notar é que, sendo a república o regime que garante todos os direitos, jamais ela deve atentar contra o direito maior, o direito à vida. Ao contrário, ela deve garantir este direito sob todos os aspectos. Sabemos que Condorcet admitia exceção em relação à guerra, no entanto, a guerra já é, segundo ele, uma exceção extrema. Por isso, jamais a república francesa deve provocá-la, pois não é justo, nem legal, nem aceitável; uma nação só deve entrar em guerra contra outra nação no caso de absoluta necessidade de defender-se. Assim, a exceção não deve ser considerada, quando se debate sobre as regras comuns. Sabe-se, porém, que no caso do rei Luís XVI havia considerações sobre uma conspiração internacional da qual ele fazia parte e envolvia guerra contra a Assembleia Nacional, assim alguns afirmavam que o rei deveria ser condenado como inimigo e traidor da nação. Mesmo nestas circunstâncias Condorcet advogou que se deveria suprimir a liberdade do rei e combater contra as nações que faziam guerra à França.

Afirmáramos que Sócrates era, para Condorcet, o símbolo do filósofo que, por sua atuação de esclarecimento e de busca da razão das coisas fora condenado à morte, quando toda a sua vida e ação entrou em conflito com os sacerdotes e o governo da república. Podemos afirmar que, de igual maneira, Condorcet se espelhou em Sócrates e sentiu de forma profunda o fato de ser condenado por ideias e ações políticas que já não eram mais aceitas na república francesa, recentemente transformada no regime de terror por Robespierre. Ao escrever o *Esboço* já era essa a sua condição e, logo após ao escrever o *Fragmento de 1794*, Condorcet expôs o que pressentia, o sentimento de que pereceria como Sócrates. Ele afirmou sobre sua própria vida o que segue

A consagrei para o bem dos homens, para a defesa de seus direitos e dela sacrifiquei os restos para a causa da liberdade. É por ela então que eu morrerei e sucumbo à calúnia. Eu perecerei como Sócrates [...], sem ter jamais desejado compartilhar as intrigas ou os furores dos partidos que

*separou [o país]. Sustentei o direito do povo de ratificar expressamente, pelo menos, as leis constitucionais e a possibilidade de ele exercer de modo regular e pacífico a revisão e a reforma destas mesmas leis, com a unidade completa e absoluta do corpo legislativo.*²⁹⁶

Podemos dizer que uma república para ter sua constituição plena deve ter como alicerce a garantia de todos os direitos de maneira que os assegure para todos. Isto inclui todos os direitos individuais e coletivos. Dessa forma a liberdade e a igualdade deixam de ser ideias abstratas e se transformam de fato em direitos constitutivos da república. Assim, nossa concepção contemporânea de que as pessoas (sem exceção) devem ser livres e iguais em uma república deve muito à filosofia de Condorcet.

²⁹⁶ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Fragment (I) (1794)*. In: *Oeuvres Complètes I*, 1847, p. 608.

Capítulo 3

A constituição e a República

“Diz-se que, interrogado sobre o significado da Revolução Francesa, o primeiro ministro chinês Chu-En-lai respondeu: “É cedo demais para dizer”. Duzentos anos depois ainda pode ser cedo demais (ou, talvez, demasiado tarde) para dizer.” (Simon Schama)

Trataremos neste capítulo das questões referentes à instituição do poder legislativo, à discussão sobre o estabelecimento das leis, tanto as fundamentais, quanto as necessárias para o funcionamento da república, a Declaração dos direitos do homem e do cidadão e a constituição da república, conforme Condorcet. Iniciamos o capítulo tratando do tema do legislador ou dos legisladores, com o objetivo de examinar seu papel na república e estabelecermos as diferenças entre o legislador das repúblicas antigas e os legisladores das repúblicas modernas. Em seguida, passamos às considerações sobre o estabelecimento das leis, quais são os parâmetros a partir dos quais elas devem se basear e como se deve constituí-las. É nesta apreciação que analisamos as Declarações de direito do homem e do cidadão de 1789 e de 1793, em cuja elaboração Condorcet teve uma atuação relevante. A Declaração deve servir de padrão para a feitura das leis, pois ela salvaguarda todos os direitos do homem e do cidadão. Assim, as leis teriam uma régua para que se medisse sua justiça. Por fim, analisamos a constituição da república.

No Ocidente, as repúblicas antigas eram regidas ou pela *democracia direta*²⁹⁷ ou pela aristocracia. Já apontamos a correlação entre o tamanho de um território regido por um Estado e a sua forma de governo. Muitos teóricos asseveravam que uma democracia direta só poderia existir em Estados de proporções territoriais pequenas, como uma cidade somente; um Estado com território mediano²⁹⁸ deveria ser regido por uma aristocracia e Estados com grande extensão territorial deveriam ser monarquias. Dessa maneira a fórmula política seria determinada pela extensão dos territórios.

Parece que em Montesquieu, Voltaire e Rousseau esta relação entre forma de governo e tamanho do Estado estava imbricada na teoria política. No entanto, pensamos que esta asserção se situa antes no campo da constatação do que propriamente no do padrão da teoria política. E como tal, ela se dava pelo simples fato de se observarem as ocorrências. Foi pelo fato de que observaram que as repúblicas eram mais bem regidas dessa forma que teorizaram daquela maneira e mostraram-na como padrão. Não eram de fato obrigados a prever o que poderia acontecer no futuro, contudo não havia em seus

²⁹⁷ Embora discordemos que repúblicas antigas como Atenas tivessem sido democracias diretas, usamos o mesmo termo dos teóricos do século XVIII.

²⁹⁸ Em geral os filósofos políticos, tais como Montesquieu, Voltaire e Rousseau, não definem precisamente o que denominam território mediano, contudo, pensamos que esta acepção pode se referir a territórios que são formados por uma região maior que uma cidade e menor que um império, onde haveria uma relativa facilidade de comunicação e transporte, por causa da proximidade.

textos nenhuma indicação de que poderia haver alguma mudança na maneira como se governava uma república.

Nem mesmo quando se estudou Roma não se desconfiou do fato de uma cidade, que durante um tempo fora uma república, mesmo aristocrática, ter se tornado um império de uma vasta extensão de terras. Entretanto, realmente, o domínio de uma cidade republicana em relação a outros povos não caracteriza uma república em um grande território, mas sim um império, quando todas as outras nações estão obrigadas a obedecer às leis impostas pela cidade dominante. A Inglaterra já apontava para outra forma de regime político, no entanto, ela era o que Montesquieu denominava regime misto e não era considerada uma república, mas uma monarquia constitucionalista. Voltaire elogiava aquele país e suas particularidades no *Dicionário filosófico*; contudo, Rousseau considerava que era um dos regimes mais aberrantes por causa da presença da representação política, como ele escreveu no *Contrato Social*.

Foi nesta fronteira entre o elogio das repúblicas antigas de *democracia direta* e as críticas a regimes políticos que se desviaram dos objetivos para os quais foram instituídos, que emergiu a solução moderna da representação, anteriormente interpretada como problema, principalmente por Rousseau.

Essa solução emergiu no cenário histórico com a independência dos Estados Unidos da América do Norte em 1776 e a eleição da Assembleia Nacional na França de 1789. Apesar de muitos esforços que se fizeram para minorar as diferenças entre as leis elaboradas pelos corpos legislativos, suas decisões e a vontade do povo, o que passa a existir a partir daí são repúblicas em vastos territórios, regidas por representantes, nos Estados Unidos em 1776 e na França após a Revolução.

Essa diferença entre os regimes políticos mais antigos e o regime político instituído na idade moderna envolveu questões complexas e discussões referentes ao modo como seriam reguladas as ações dos corpos legislativos.

No livro *Opinião pública e revolução* Milton Meira do Nascimento nos dá um exemplo ilustrativo do pensamento do *Círculo Social*²⁹⁹ sobre o que deveria ser uma assembleia de representantes do povo, na França:

²⁹⁹ Um grupo de deputados do período da Revolução Francesa, que reunidos pretendiam, entre outras medidas, aproximar a vontade do povo das decisões da Assembleia Constituinte e que as suas decisões fossem fruto das manifestações do povo sobre o que este desejava que fosse transformado em lei.

*O primeiro ato de soberania consiste em aprovar ou desaprovar as leis fundamentais elaboradas pelos legisladores. [...] Para eles, num sentido bem amplo, a constituição do povo francês já está pronta enquanto obra dos sábios e dos filósofos. A questão é a de saber reconhecê-la, identificá-la. Por outro lado as leis escritas foram elaboradas pelos membros da Assembleia Constituinte. Em termos absolutos, portanto, o conjunto das leis não escritas, isto é, os costumes e a opinião pública, a verdadeira constituição do povo, vêm sendo preparados de longa data. [...] Do ponto de vista concreto, no entanto, na medida em que a soberania foi delegada momentaneamente aos membros da Assembleia Nacional, é preciso acatar a sua deliberação mas continuar exercendo o poder de vigilância, o qual, por sua vez, não pode ser delegado a ninguém.*³⁰⁰

Uma expressão ressalta do texto: “do ponto de vista concreto”. Podemos pensar sobre a emergência da representação a partir da sua própria concretude. Queremos afirmar com isso que a representação apareceu no cenário político como uma solução nova para problemas novos, ou seja, ela é produto da história e de um encadeamento tecido pela prática política. Como em geral ocorre, a prática neste caso precede a teoria, ou melhor, a teoria subsequente deve reelaborar princípios da teoria antecedente.

Temos uma questão: Como sabemos, Rousseau, no *Contrato Social*, fizera uma severa crítica aos regimes representativos. Mas os próprios revolucionários consideraram Rousseau como o patrono da Revolução. Ora, a França não poderia ser uma democracia direta, pois havia impedimentos de toda ordem para a sua efetivação. Também não admitiriam o domínio de uma aristocracia composta por nobres e clérigos. Nem tampouco deixariam ocorrer a continuação de uma monarquia absoluta, com a influência da nobreza e da igreja. Era preciso promover um sistema no qual a vontade do povo fosse a voz soberana. A solução recaiu sobre a instituição do poder legislativo como representante do povo.

Conforme Newton Bignotto, “independente da interpretação que tenhamos de suas obras, Rousseau se transformou num passo essencial, num polo incontornável da história do republicanismo moderno.”³⁰¹ Então, para compreendermos o que estava

³⁰⁰ NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião pública e revolução: aspectos do Discurso político na França revolucionária*, 1989, p. 120.

³⁰¹ BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude...*, 2010, p. 139.

envolvido nesta questão, devemos analisar a teoria de Rousseau sobre o legislador. No *Contrato Social*, ele escreveu:

*Para descobrir as melhores regras de sociedade que convenham às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós, que, enfim, no progresso dos tempos, almejando uma glória distante, pudesse trabalhar num século e fruí-la em outro. Seriam precisos deuses para dar leis aos homens.*³⁰²

Como se observa, a figura do legislador em Rousseau é controversa. Parece que é alguém que não existiria jamais, no entanto é uma figura de suma importância para o contrato. É ele quem faz a ligação entre as leis e o povo. O legislador ocupa uma posição delicada, deve conhecer muito bem o povo, mas não deve ter nenhuma autoridade sobre ele. Seu trabalho, embora de importância fundamental para a constituição da nação, deve se restringir à elaboração das leis, de forma que sua influência sobre o povo desapareça após a elaboração do código de leis.

O legislador é um guia que deve levar o povo a seguir por sua própria determinação. É um tradutor da vontade do povo, mas é de igual forma uma espécie de educador. Imbuído das funções de guia, tradutor da vontade do povo e educador, deve ser escolhido para realizar esta tarefa. Assim ele realiza a vontade do povo, pois fora escolhido pra tal. Mas o legislador de Rousseau não é, a rigor, representante do povo, no sentido em que o povo não aliena a ele a sua soberania.

Devemos voltar a considerar o legislador, mas para entendê-lo melhor é necessário analisar a vontade do povo, que o constitui para codificá-la. Rousseau a denomina de *vontade geral*. No *Contrato Social* a ideia de vontade geral é discutida com precisão: “... a vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública; donde não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão. Deseja-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se sabe onde ele está.”³⁰³

O jogo das aparentes contradições ou das dificuldades em forma de impasse persiste nesta afirmação: se a vontade é sempre certa, o povo não sabe onde está o seu

³⁰² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat Social*. In : *Oeuvres Complètes III*, 1964, p. 381.

³⁰³ Idem, p. 571.

bem. Embora o povo não se corrompa, é tão frequentemente levado a enganos que parece desejar aquilo que é mau. Nesse jogo aparece a verdadeira contradição e talvez a causa dessas vacilações: *a vontade de todos e a vontade geral*. Quais são suas diferenças? Rousseau a ela responde:

*Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral.*³⁰⁴

Este trecho dá uma ideia de uma equação matemática, ou seja, para se extrair da *vontade de todos* a *vontade geral*, é necessário que a primeira seja submetida a uma espécie de equação, na qual deve-se retirar dela a escassez e o excesso. O que resta em meio a essa depuração é *a vontade geral*. A *vontade geral* é o que há de comum entre todas as vontades particulares. Somente quando *a vontade geral* está presente é que se pode considerar que uma associação é um povo.

Como se pode ver, não é muito evidente a manifestação da *vontade geral*, pois as *vontades particulares* são tão numerosas quanto são o número dos indivíduos entre o povo e a sua manifestação frequentemente dificulta a compreensão daquilo que seja essa *vontade geral*.

Esta decodificação da vontade geral deve se tornar clara para os cidadãos e, conforme foi apontado na ideia da equação, o trabalho de depurá-la deve ser feito com muito cuidado para que não reste nada estritamente das *vontades particulares*. Esta clareza deve ter o auxílio da linguagem, principalmente da linguagem escrita. Em outras palavras, *a vontade geral* deve ser traduzida em leis.

Se a vontade geral deve ser traduzida em leis e se ela é bem traduzida, então: “as leis não são, propriamente, mais do que as condições da associação civil. O povo, submetido às leis, deve ser o seu autor. Só aqueles que se associam cabe regulamentar as leis da sociedade.”³⁰⁵

³⁰⁴ Ibidem.

³⁰⁵ Idem, 380.

Somente o povo pode legislar para si próprio e se alguma autoridade acima dele der ao povo as leis, está comprometida a sua soberania e a sua liberdade. Entretanto, há uma dificuldade quando o povo precisa ter clareza sobre as leis. O paradoxo se evidencia quando há a indagação: “*Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, cumpriria por si mesma empresa tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação?*”³⁰⁶

É para resolver este problema que aparece a figura do legislador. Há uma característica fundamental na figura do legislador que é imprescindível para o seu trabalho – ele situa-se na fronteira, nos limites. Ou melhor, ele tem a função de ligação. Liga as leis ao povo ou faz da *vontade geral* impressa no coração do povo uma constituição clara, escrita e norteadora deste próprio povo.

Tão sublime é esta função que ultrapassa a capacidade das pessoas comuns, de modo que a raridade de quem possa exercê-la é dessa maneira acentuada. Esta é a tarefa do legislador:

*[...] mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser; alterar a constituição do homem para fortificá-la; substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza por uma existência parcial e moral. Em uma palavra, é preciso que destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio.*³⁰⁷

Considerando que o legislador não é um ser sobrenatural, embora deva ser alguém com capacidades extraordinárias para guiar o povo e que tem esta tarefa tão relevante e ao mesmo tempo tão difícil de ser executada, quase impossível – *mudar a natureza humana*, por exemplo – então este homem sábio deve procurar saber o que se passa no coração do povo. O legislador deve ter o talento e a capacidade de desvendar a *vontade* quase escondida dentro do coração do povo. Esta revelação da *vontade* pode ser obtida pela *opinião pública*. Ela expressa o que o povo pensa, sente e deseja.

Tal como a própria *vontade geral*, a *opinião pública* é a expressão da profusão das opiniões particulares, porém extraída de uma equação que retire as particularidades para

³⁰⁶ Ibidem.

³⁰⁷ Idem, p. 381.

se conservar o que há de mais comum entre todas as opiniões. As leis escritas e claras do legislador devem seguir essa lei difusa e inscrita nas opiniões particulares e nos costumes. Depois de escrever sobre as leis políticas, civis e criminais, objetivo do trabalho do legislador, Rousseau escreveu sobre a opinião:

*A essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito. Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião, essa parte desconhecida por nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras; parte de que se ocupa em segredo o grande Legislador, enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que não são senão o arco da abóbada, da qual os costumes, mais lentos para nascerem, formam por fim a chave indestrutível.*³⁰⁸

Enquanto a Assembleia Nacional da nascente república francesa constituía as leis, havia grupos como o *Círculo Social* que buscavam identificar *a vontade geral* para guiar os legisladores na formulação de leis que as contemplasse. Este grupo procurou identificar esta vontade por meio da *opinião pública*.

Neste cenário as considerações sobre o *legislador*, *a vontade geral* e *a opinião pública* comportavam diferenças significativas entre o que estava escrito no *Contrato Social* de Rousseau e a sua interpretação na Revolução Francesa. No *Círculo Social*, lia-se e interpretava-se o *Contrato Social* sistematicamente, conforme as convicções dos grupos e das pessoas que estavam envolvidas com a Revolução. Com o objetivo de tanto obter quanto esclarecer *a opinião pública*, formaram um sistema composto de urnas para o recebimento de cartas e de uma espécie de jornal como periódico para a divulgação das cartas e para publicação de artigos sobre assuntos pertinentes às práticas políticas. Esse grupo tinha como objetivo influenciar os legisladores na elaboração das leis.

As discrepâncias entre a teoria do *Contrato Social* e sua interpretação pelo *Círculo Social* envolviam principalmente a figura do legislador, mas ela se refletia nas concepções sobre *a vontade geral* e *a opinião pública*. Voltemos a considerar o peso da figura do

³⁰⁸ Idem, p. 394.

legislador no *Contrato Social*, para entendermos a transformação que ocorreu na Revolução Francesa.

No *Contrato Social*, Rousseau não admite nenhuma autoridade para o legislador:

*Aquele, pois, que redige as leis, não tem nem deve ter qualquer direito legislativo. O próprio povo não poderia, se o desejasse, despojar-se desse direito incommunicável, porque, segundo o pacto fundamental, só a vontade geral obriga os particulares e só podemos estar certos de que uma vontade particular é conforme à vontade geral depois de submetê-la ao sufrágio livre do povo.*³⁰⁹

Diferente do que Rousseau afirmara no *Contrato Social*, na Revolução Francesa os legisladores, segundo Claude Fauchet, detinham a autoridade máxima na nação, embora concedida pelo povo em sufrágio. Isto era, de um ponto de vista, uma grande inversão na teoria do filósofo.

Claude Fauchet, um dos fundadores do *Círculo Social*, afirma o seguinte sobre o legislador:

*Só poderá haver boas leis na terra na época em que a luz tiver sido suficientemente apresentada e difundida pela filosofia, para quebrar todos os preconceitos nas nações mais sábias. O verdadeiro legislador e a quem se refere o exercício dessa função sagrada, não é de forma alguma um ser individual, mas coletivo. Num sentido absoluto, são os sábios filósofos, inventores, proponentes e promulgadores da verdade, o legislador das nações em nome da razão. Num sentido imediato, o legislador oficial deve ser o conjunto dos intérpretes da razão pública, ou os representantes livremente eleitos ou aprovados pelo povo.*³¹⁰

Entre os deslocamentos a respeito da teoria de Rousseau no período da Revolução, nota-se o fato de que embora se desejasse buscar a *opinião pública* para orientar o trabalho dos legisladores, a principal guia da elaboração das leis devia ser a própria filosofia, o que aponta para uma possível interpretação tanto da teoria política quanto da *opinião pública* pelos próprios filósofos ou os considerados sábios, no caso, o grupo do *Círculo Social*.

³⁰⁹ Idem, p. 383.

³¹⁰ FAUCHET, Claude. *La Bouche de Fer*, 14º Discours, nº 7, Janeiro, 1791.

A verdade que o *Círculo Social* desvelava, ele a divulgava e conduzia para o legislador oficial; este era investido de autoridade pelo povo, para interpretar uma espécie de *vontade geral* que é a razão pública e escrever as leis. As variações se acrescentam com a substituição da *vontade geral e da opinião pública* pela razão pública e a verdade. Sabe-se que Rousseau não chamaria os filósofos para guiar o povo, nem tampouco um grupo particular e jamais iria confundir a *vontade geral e a opinião pública* com a verdade.

No entanto, na própria apresentação do jornal *La Bouche de Fer* afirmava-se o que se segue sobre o *Círculo Social*:

*O Círculo Social que não quer nem mestres, nem discípulos, não é um clube, porque sempre as pessoas que se juntam em clube, frequentemente não se amam. Alguns francos irmãos convencidos que os tempos são chegados de revelar às nações (com cuidado, entretanto) todos os mistérios da iniquidade, chamaram em uma cidade livre todos os cidadãos para examinar os princípios. O pequeno número daqueles que se tornaram responsáveis por todo o círculo só são conhecidos pelos perigos que eles correm e por um inteiro devotamento pela coisa pública. Eles abriram uma tribuna a todo cidadão, sem exceção, deixando necessariamente nas sociedades populares, a liberdade de admitir o que lhe convém e de rejeitar os maus princípios.*³¹¹

Sem aparentar conduzir as opiniões e publicando todos os documentos que lhe chegassem pelas urnas, os *Amigos da Verdade* do *Círculo Social* pretendiam arregimentar todos os homens que primavam pela liberdade e pelas ideias políticas. A contradição estava em não se considerarem um grupo particular e em se considerarem *amigos da verdade*. Porém, a pergunta mais importante que se pode fazer é a seguinte: qual a concepção de verdade para o grupo? Será que alguém que discordasse de suas ideias poderia ser considerado como alguém que portasse uma opinião verdadeira?

No sentido de detentores da verdade, os fundadores do *Círculo Social* eram os leitores e os que interpretavam o *Contrato Social*, promoviam a emergência da *opinião pública*, com o incentivo ao envio de cartas e à sua posterior publicação, publicavam artigos de orientação política para o povo como educadores e intermediavam todas estas

³¹¹ Bouche de Fer, 1791, p. 3.

atividades com as atividades da Assembleia Nacional, órgão oficial de legislação e de governo no período, com muitos participantes envolvidos nas duas instituições.

Não é difícil supor que havia nesse grupo algumas ideias sobre o papel do legislador: profeta, aquele que detinha a palavra de Deus, ou a palavra da verdade; educador, o que detinha o conhecimento e o transmitia ao povo; escritor, que além de escrever sobre teoria política, escrevia as leis e as interpretava; tradutor e pintor, o que pretendia divulgar a opinião pública, trazer ao conhecimento de todos, as opiniões que existiam no seio da sociedade; guia, o que conduzia o povo na busca da liberdade. Estas ideias estão expostas na definição de legislador de Claude Fauchet.

Mesmo que Rousseau não pensasse que a Revolução seria uma boa forma de mudança para o povo e que julgasse que uma nação degenerada dificilmente se regeneraria, os fundadores do *Círculo Social* acreditavam que estavam vivendo o milagre da ressurreição de um corpo político, que, condenado à morte, inesperadamente renascia e adquiria vitalidade; milagre este que o próprio autor do *Contrato Social* anunciou como possível de ocorrer.

Citemos Rousseau, a propósito disto:

*“O povo nem sequer admite que se toque em seus males para destruí-los, como aqueles doentes, estúpidos e sem coragem, que tremem em presença do médico. [...] Isso não significa que, a exemplo de algumas doenças que transtornam a cabeça dos homens e lhe arrancam a lembrança do passado, não haja certas vezes, no decurso da vida dos Estados, épocas violentas nas quais as revoluções ocasionam nos povos o que algumas crises determinam nos indivíduos, fazendo com que o horror do passado substitua o esquecimento – o Estado, abrasado por guerras civis, por assim dizer, renasce das cinzas e retoma o vigor da juventude, escapando aos braços da morte.”*³¹²

Restavam, contudo, muitas perguntas a serem feitas: um povo que elege representantes para fazer as leis, não estaria alienando-se e submetendo-se a uma autoridade aristocrática, ainda que eleita por ele próprio? Não estaria o povo abdicando

³¹² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat Social*. In : *Oeuvres Complètes III*, 1964, p. 385.

de sua própria autoridade e abrindo a porta para o estabelecimento de tiranias em nome da liberdade?

Em Rousseau, o fato de não ser investido de poder fazia do legislador um homem que momentaneamente serviria o povo, sem nenhuma autoridade e seu trabalho deveria ser o de transformar a *vontade geral* em leis, às quais cada cidadão obedeceria e o caminho para isso dentre outras coisas, deveria ser o estudo acurado da *opinião pública*. O legislador, mesmo sendo, por vezes, educador do povo, servia a ele e sua missão era efêmera; uma vez concluído seu trabalho, deveria sair de cena e deixaria ao próprio povo a condução do seu destino.

No entanto, os legisladores investidos de poder, da forma como pensava Claude Fauchet durante a Revolução Francesa, conduziam o povo, promulgavam leis e faziam a sua interpretação. O corpo legislativo, ao mesmo tempo que eleito pelo povo, se tornava um grupo particular dentro da nação, exercendo autoridade sobre ela. Mas mesmo sendo um grupo particular, não fora esse grupo eleito pelo povo com o objetivo de formular as leis? Ou seja, ele não é constituído exatamente para deixar o povo cuidar de seus afazeres enquanto um grupo cuida dos afazeres comuns? Se não passa além de suas funções, não é também esta instituição expressão de uma *vontade geral*?

De igual forma, também um poder executivo não seria perigoso devido à facilidade de converter-se em tirania? Os mesmos meios de impedir o extravasamento do poder executivo não podem ser usados para impedir os do poder legislativo?

Assim, é importante nos voltarmos para as considerações de Condorcet sobre o legislador. No *Esboço*, o filósofo tratou do surgimento das repúblicas gregas, da importância do desenvolvimento do conhecimento e mais precisamente da filosofia. Para o seu pensamento, não pode haver verdadeira liberdade sem o desenvolvimento do conhecimento. E nesta direção surgiu uma figura que é de suma importância para a república: o legislador.

Voltamos a frisar que o legislador nas repúblicas antigas não detinha autoridade, não era representante do povo, uma vez que nas repúblicas antigas a forma de governo ou era aristocrática ou democrática. O legislador era convocado para fazer as leis e, até o seu estabelecimento, guiar e instruir o povo, como bem afirmava Rousseau. De forma que o legislador era escolhido entre aqueles a quem o povo reconhecia como mais sábios, os que detinham mais conhecimento teórico e mais sabedoria em relação à vida prática.

O que nos importa mostrar nessa ligação entre a república, o desenvolvimento do conhecimento e o legislador, entre outros aspectos, é a maneira como Condorcet considerava estes elementos como partes de um processo de evolução para a construção do melhor modelo de república. Assim, nas repúblicas gregas, o desenvolvimento do conhecimento e o legislador estavam submetidos a estas circunstâncias. Também nas monarquias de todas as formas, sejam absolutas, sejam constitucionais e até mesmo nos despotismos (como os encontrados nos países da Ásia), os reis ou os governantes buscavam sábios para redigir as leis e os decretos. O que mudava e se ampliava em relação às repúblicas era que a necessidade de haver leis claras e que beneficiassem a todos seria nelas mais imperiosa, uma vez que nesse regime buscava-se o bem público. Assim, é de interesse geral que o conhecimento se desenvolva e que os que detêm este conhecimento participem da república como legisladores, ou como o legislador. Daí, nas repúblicas gregas, a importância política dos filósofos. Leiamos Condorcet sobre este assunto:

*Não foi apenas à filosofia que as ciências políticas deveram seus progressos entre os gregos. Nessas pequenas repúblicas, zelosas em conservar tanto sua independência quanto sua liberdade, quase geralmente teve-se a ideia de confiar a um só homem, não o poder de fazer as leis, mas a função de redigi-las e de apresentá-las ao povo, que, depois de tê-las examinado, lhes concedia uma submissão voluntária.*³¹³

São para estas funções de legisladores que os filósofos são chamados para contribuir com as repúblicas gregas:

*Assim, o povo impunha um trabalho ao filósofo, cuja virtude e sabedoria tinha obtido sua confiança; mas ele não lhe conferia nenhuma autoridade: ele exercia sozinho e por si mesmo isto que depois nós chamamos de poder legislativo.*³¹⁴

Mesmo assim Condorcet criticou essa espécie de legislador. É importante destacar que, nesta crítica, está subjacente uma crítica a Rousseau e aos legisladores antigos.

Eis o que afirma Condorcet:

O objetivo desses legisladores não era, de forma alguma, fundar na razão, nos direitos que todos os homens receberam igualmente da natureza,

³¹³ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 71.

³¹⁴ Idem, p. 72

*enfim, nas máximas da justiça universal, o edifício de uma sociedade de homens iguais e livres, mas apenas o de estabelecer as leis segundo as quais os membros hereditários de uma sociedade já existente poderiam conservar sua liberdade, viver ali ao abrigo da injustiça, e desdobrar no exterior uma força que garantisse sua independência.*³¹⁵

Condorcet aqui faz a crítica à instituição do legislativo das repúblicas antigas gregas e, de certa forma, faz uma comparação com o modelo de legislativo que deveria ser adotado em sua época. Por isso, procuraremos, ao analisar estas críticas, apreender qual o papel do legislativo em uma república. Da passagem citada acima podemos afirmar que o legislador e a legislação devem ser racionais, considerar os direitos naturais, a justiça universal, a liberdade e a igualdade. Jamais o legislador e a legislação devem obedecer à vontade de grupos particulares ou famílias ou ainda legitimar injustiças.

A crítica de Condorcet também se dirige ao fato das leis feitas pelo legislador antigo estarem quase sempre ligadas à religião e por este fato, quando ocorria o juramento, as leis adquiriam, por assim dizer, uma duração quase eterna. Instituídas desta forma, as leis, ao invés de cumprir seu papel de regular a organização política, impedia seu próprio avanço, pois como não havia condições de reformá-las de maneira pacífica, as reformas de detalhes acabavam alterando o espírito das próprias leis. Para alimentar entre o povo o respeito permanente pelas leis, a solução seria promover instituições que alimentassem o patriotismo. Entretanto, por meio delas, os ricos se tornaram mais poderosos e forçaram os pobres a apoiarem tiranos que sempre pertenciam à aristocracia. Contudo, ao expor este paradoxo ao qual estavam sujeitos os legisladores antigos, o filósofo afirmou que mesmo assim eles procuraram resolvê-lo. A propósito disto Condorcet afirmou que *“os legisladores gregos recorreram a combinações mais ou menos felizes, mas trazendo quase sempre a marca desta fineza, desta sagacidade que, desde então, caracterizavam o espírito geral da nação.”*³¹⁶

Essa crítica aos legisladores antigos atinge a figura do legislador como portador da extrema sabedoria e a raridade, considerado como um semideus como diz Rousseau. Isto colocava o legislador como participante e sujeito às pressões ocorridas no seio do povo, mais precisamente entre ricos e pobres. O legislador descia do padrão ideal e habitava o chão do país, onde o povo pisava e deveria, nessa concretude, procurar uma

³¹⁵ Ibidem.

³¹⁶ Idem, p. 73.

saída para os conflitos. Dessa forma, sua sabedoria, sua atuação e sua prática não estariam acima do povo, mas seriam o reflexo do próprio povo, dos conflitos subjacentes, embora as virtudes do legislador servissem para buscar soluções que levassem a um equilíbrio na nação, por meio das leis.

Ao fazer essa crítica ao legislador antigo Condorcet mirava o legislador de sua época. Essas suas análises alertavam o legislador contemporâneo, embora este fosse diferente do legislador antigo. Eis o que pensa o filósofo: “*Difícilmente encontraríamos, nas repúblicas modernas, e mesmo nos planos traçados pelos filósofos, uma instituição da qual as repúblicas [antigas] não tenham oferecido o modelo ou dado o exemplo.*”³¹⁷ Contudo, o legislador, assim como todos os participantes das instituições modernas deveriam ter em mente que havia muitas mudanças em relação às instituições antigas. Esse modelo antigo não poderia ser tomado sem serem feitas as devidas ponderações sobre o que poderia ser aplicado nas instituições modernas.

Um dos aspectos mais importantes a respeito ao legislador é o que se refere ao seu conhecimento e sabedoria e de alguma forma, à sua instrução prévia, antes de ser escolhido para o seu cargo. Um legislador, para ser escolhido, deveria dar provas de conhecimento e sabedoria. Isso implica que, em todas as nações, seria necessária uma instituição que preparasse homens para atividades como a preparação de leis, mas também para que o estado se beneficiasse do seu conhecimento em todas as áreas. Na república moderna, a instrução pública era de fundamental importância, pois diferente das repúblicas antigas, todos os cidadãos deveriam ser preparados para as funções públicas, inclusive de legisladores e o talento, a comprovação de conhecimentos e a virtude deveriam ser os critérios para a avaliação. Nas repúblicas antigas, essa preparação do legislador era diferente, pois ele já era previamente selecionado entre aqueles que podiam dispor de uma instrução adequada.

“A educação entre os gregos era uma parte importante da política. Nela formavam-se homens para a pátria, bem mais do que para si mesmos ou para sua família. Este princípio só pode ser adotado para povos pouco numerosos, em relação aos quais é mais desculpável supor um interesse nacional, separado do interesse comum da humanidade. Ele só é praticável nos países onde os

³¹⁷ Ibidem.

trabalhos os mais penosos da cultura e das artes são exercidos por escravos.”³¹⁸

No *Esboço*, na terceira época, o filósofo introduziu o tema da educação. Sabemos que ele fez uma distinção entre educação e instrução,³¹⁹ porém, neste período as duas palavras foram usadas no mesmo sentido. Entendemos que aqui Condorcet tomou como educação ou instrução todo tipo de ensino que era dado às crianças, seja privado, seja público. Ademais, ele trata, nesta época, das origens da educação e traça esse fio tênue entre a educação privada e pública.

A educação entre os antigos era dada até essa época da forma seguinte: de uma educação doméstica (onde a instrução era dada pelos pais à criança), nos trabalhos comuns e nas artes específicas, em relação às tradições do povo e da família, as fábulas perpetuadas, os costumes nacionais, os princípios e os preconceitos de uma moral incipiente até o aprendizado do canto, da dança e dos exercícios militares.

Com a ampliação do comércio, a divisão do trabalho e a consequente divisão da sociedade em classes, ocorreu uma mudança na educação. A educação dos mais pobres continuou como nas épocas anteriores, porém a educação dos mais ricos sofreu uma variação importante: suas crianças eram instruídas comumente pelos anciãos, ou na casa de um chefe. Condorcet escreveu que “*era ali que elas se instruíam sobre as leis do país, seus costumes, seus preconceitos, e que elas aprendiam a cantar os poemas nos quais encerraram a história*”.³²⁰

Se Condorcet escrevera sobre a distinção e separação de um grupo que sequestrava o conhecimento e que, ao mesmo tempo, promovia a ignorância entre o povo, nessa época ele mostrou a maneira como este grupo se perpetuava, agora associado aos mais ricos. Eles o faziam por meio de uma educação exclusivista, que elegia os filhos dos mais ricos para uma educação comum e deixava aos filhos dos mais pobres somente uma educação específica e circunscrita à sua família, como era antes com todo povo. Por isso, era tão importante aprender os poemas nos quais estavam registrados a história, pois eles seriam

³¹⁸ Idem, 75.

³¹⁹ Ele compreende a instrução como a transmissão de conteúdos do saber positivo, as coisas comprovadas pela ciência e a educação como conjunto de crenças morais, políticas e religiosas.

³²⁰ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 42.

um dos grandes instrumentos de dominação; ou seja, o conhecimento da história era, para Condorcet, de um valor fundamental para o exercício do poder.

Façamos aqui um esclarecimento: quando tratamos do legislador antigo nos referimos a ele no singular – legislador – e quando tratamos dos legisladores modernos, tais como o faz Condorcet, nos referimos a eles no plural – legisladores. Uma das diferenças mais importantes que apontamos aqui é que na antiguidade poderia ser chamado somente um sábio para legislar e era quase sempre o que acontecia. No entanto, mais precisamente na república dos Estados Unidos da América e na nascente república francesa do século XVIII, não havia a possibilidade da função legislativa ser exercida somente por uma pessoa, era preciso o trabalho de um grupo de pessoas; e, se nas repúblicas antigas, o legislador não exercia nenhum poder, nas repúblicas modernas citadas acima, o poder soberano do povo constituía o corpo legislativo como um poder. Esses legisladores tinham como função não somente a feitura das leis, mas a organização e manutenção do governo, elegendo, por vezes, a sua direção. Formou-se assim, a representação política contemporânea. Rousseau, como contrário a toda representação, remetia a sua origem ao feudalismo e, como tal, a considerava uma instituição viciada em sua origem.³²¹ E nesse sentido o filósofo criticou a representação na Inglaterra.³²² No prosseguimento da leitura do *Contrato social*, no capítulo seguinte à sua crítica da representação – capítulo XVI – ele se refere ao legislativo como um poder:

*Uma vez bem estabelecido o poder legislativo, resta estabelecer do mesmo modo o poder executivo, porquanto este último, que só obra por meio de atos particulares, não sendo da essência do outro, dele é naturalmente separado.*³²³

Sabemos que o poder legislativo em Rousseau, conforme o *Contrato Social*, é constituído pelo povo como um todo. Contudo, diferente das normas do *Contrato*, o

³²¹ “A ideia de representantes é moderna; vem-nos do governo feudal, desse governo iníquo e absurdo no qual a espécie humana só se degrada e o nome de homem cai em desonra. Nas antigas repúblicas, e até nas monarquias, jamais teve o povo representantes, e não se conhecia essa palavra.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat Social*. In : *Oeuvres Complètes III*, 1964, p. 430.

³²² « O povo inglês pensa ser livre e muito se engana, pois só o é durante a eleição dos membros do parlamento; uma vez estes eleitos, ele é escravo, não é nada. Durante os breves momentos de sua liberdade, o uso, que dela faz, mostra que merece perdê-la.” Ibidem.

³²³ Idem, p. 432.

próprio filósofo admitiu nas *Cartas das montanhas* um poder legislativo de fato que não estava nas mãos do povo, mas nas mãos dos pastores de Genebra.³²⁴

Se, conforme escrito no *Esboço*, o legislador das repúblicas antigas era separado de um grupo considerado superior e preparado em escolas específicas, as quais visavam, entre outras coisas, formar sábios para depois servir, de uma forma ou de outra, à própria república, os legisladores da república moderna – a que foi pensada por Condorcet –, deveria ser escolhido entre o povo, pelo próprio povo. E aqui teríamos um problema: como o povo escolheria entre seus pares, homens sábios e preparados para exercer a legislatura? Se os legisladores deveriam ser escolhidos entre os pares e se eles não eram de um grupo o qual fora preparado para a legislatura, poderia ocorrer um problema: os legisladores não teriam tido o preparo necessário da instrução formal para exercer suas funções.

A solução proposta pelo filósofo para este problema era a instrução pública. Convém advertir que a instrução pública para Condorcet não servia apenas aos propósitos de formar legisladores para a república. Seu propósito era bem maior, era o propósito de desenvolver a razão dos homens e das mulheres, além de formar cidadãos, no seio da república. O filósofo estava no grupo dos iluministas que distinguiram população de povo, como Rousseau. Para eles, entre as populações poderiam existir grupos sem instrução, sediciosos, que agiam por interesses particulares e provocavam confusões várias.

³²⁴ “Num Estado tal como o vosso, no qual a soberania está nas mãos do povo, o Legislador existe sempre, embora nem sempre se mostre. Ele só se reúne e só fala autenticamente no Conselho Geral. Mas, fora do Conselho Geral, ele não está aniquilado; seus membros estão dispersos, mas não estão mortos. Não podem falar pelas leis, mas podem sempre vigiar a administração das leis. É um direito, é mesmo um dever ligado a suas pessoas e que não pode lhes ser tirado em tempo algum. Vem daí o direito de representação. Assim, a representação de um cidadão, de um burguês ou de vários não é senão a declaração de sua opinião sobre um assunto de sua competência. [...] O legislador, que existe sempre, vê o efeito ou o abuso de suas leis: vê se elas são seguidas ou transgredidas, interpretadas de boa-fé ou de má-fé, ele vela por isso; deve velar por isso; esse é o seu direito, seu dever, até mesmo seu juramento. É esse dever que ele cumpre nas Representações, é esse direito, então, que ele exerce. [...] Mas por que suprimir assembleias pacíficas e puramente civis, que não podiam ter senão um objeto legítimo, já que elas permaneciam sempre na subordinação devida ao Magistrado? Por que, deixando à burguesia o direito às representações, não deixar que ela as fizesse com a ordem e a autenticidade convenientes? Por que lhe tirar os meios de deliberar sobre isso por ela mesma, e, para evitar assembleias por demais numerosas, pelo menos por meio de seus deputados? Pode-se imaginar algo que seja mais regrado, mais decente, mas conveniente do que as assembleias por companhias e a forma de tratar que foi seguida pela burguesia durante o tempo em que ela foi a senhora do Estado? Não é próprio de uma política melhor compreendida ver subir ao Hôtel-de-Ville uma trintena de deputados em nome de seus concidadãos, do que ver toda uma burguesia lá subir, em multidão, cada um tendo sua declaração a fazer e só podendo falar por si? Tendes visto, senhor, representantes em grande número, forçados a se dividirem por pelotões para não fazer tumulto e desordem, virem separadamente por grupos de trinta ou quarenta e colocar em sua conduta mais adequação e modéstia do que lhes era prescrito pela lei.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettres écrites de la montagne*. In : *Oeuvres Complètes III*, 1964, pp. 845, 847, 852 e 853.

Diferente disso, o povo seria o conjunto dos cidadãos nos quais residia o sentido da nação, a vontade geral e a razão comum; era um grupo coeso, mais bem liderado e instruído. Pode parecer que esta acepção entre população e povo seja preconceituosa e de má vontade para com populações empobrecidas, carentes de todos os recursos para a sobrevivência e que por vezes se sublevam contra as condições nas quais estão submetidas. Contudo, para que se auxiliasse as populações a se transformar em povo, seria preciso instruí-las. Esta era a solução principalmente para Rousseau e Condorcet.

É, entre outras coisas, por esta via que Condorcet pensava a instrução pública. Ela seria uma instituição para instruir as populações para que estas transformadas plenamente em povo pudessem exercer de maneira satisfatória seus direitos e deveres de pertencentes à cidadania da república. Seria injusto afirmar que a instrução pública serviria somente para ajudar as populações a se instruir. Do contrário, tanto para Rousseau quanto para Condorcet, ela é um direito dos cidadãos e um dever do Estado promovê-la. Na dissertação de mestrado intitulada *Duas escolas, duas expressões do Iluminismo: Rousseau e Condorcet: o futuro que o passado ousou projetar*, Robson Pereira Calça contribui para compreendermos o papel da instrução pública:

*Condorcet não tergiversa quanto à condição necessária, não só para garantir a perenidade desse despertar humano para a liberdade, mas também para acelerar os progressos nesta mesma direção: esta condição é a instrução pública e gratuita, oferecida pelo Estado para todos os cidadãos, pois somente esta instituição poderá, pensa Condorcet, estender os princípios da revolução, em sua plenitude, para todas as camadas da população; torná-la tão protagonista de seu próprio futuro quanto o permite a natureza racional do homem; tão apta a escolhas verdadeiramente autônomas que a liberdade não se lhe possa afigurar como uma dívida negociável; tão cidadã e consciente de seus direitos, enfim, quanto os mais brilhantes filósofos do século das luzes.*³²⁵

Dessa forma, o papel da instrução pública é basilar para a república. Há que instruir a todos, de todas as formas legítimas e possíveis e a todo tempo. Para este fim eram usados panfletos, jornais de instrução, livretos, livros, reuniões, clubes de estudos e

³²⁵ CALÇA, Robson Pereira. *Duas escolas, duas expressões do Iluminismo*. Rousseau e Condorcet: o futuro que o passado ousou projetar. 2010. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010, p. 102.

de discussões, para que se pudesse instruir todos os cidadãos sobre os direitos, as maneiras de participar dos debates referentes às questões públicas e assim sucessivamente. Isso fazia parte da instrução imediata sobre aquilo que era necessário para as decisões urgentes da Assembleia Nacional e posteriormente da Convenção Nacional. Contudo, para que a república que se constituía pudesse se perpetuar no futuro, era requisitada a escola na instrução pública.

As justificativas, a organização e a constituição detalhada da instrução pública estão expressas na obra *Cinco memórias sobre a instrução pública*,³²⁶ publicada a partir de 1791. Nesse livro, Condorcet expõe as razões pelas quais a república deve constituir, organizar e manter a instrução pública. Poderia parecer contraditório asseverar que o objetivo da instrução pública não é tão somente o de servir à república. Embora esse objetivo esteja contemplado no texto, um dos outros objetivos da instrução pública é servir aos homens que estão circunscritos ao território da república. A instrução pública não é somente um direito do cidadão, ela é um dever do Estado: “a instrução pública é um dever da sociedade para com os cidadãos”³²⁷ e

*[...] o dever da sociedade, relativamente à obrigação de estender de fato, tanto quanto possível, a igualdade de direitos, consiste, por conseguinte, em proporcionar a cada homem a instrução necessária a exercer as funções comuns do homem, do pai de família e do cidadão, para sentir e conhecer todos os seus deveres.*³²⁸

Esses não são simples jogos de palavras, posto que, para Condorcet, a instrução jamais poderia ter como finalidade convencer os cidadãos em relação a crenças, sejam políticas, sejam religiosas. Isto significa que os que organizam a instrução pública devem ter consciência de que ela tem o objetivo de libertar os homens, ou seja, ela deve servir para ensinar os homens a exercerem sua razão de forma autônoma e não para que o cidadão se torne seguidor de crenças, nem mesmo tome as leis como sagradas e imutáveis.³²⁹

³²⁶ *Cinq mémoires sur l'instruction publique*

³²⁷ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, 1994, p. 61.

³²⁸ Idem, p. 64.

³²⁹ Sobre a instrução pública e suas relações com a liberdade, a igualdade, com os direitos dos homens e dos cidadãos e sobre as questões relacionadas a uma escola que sirva para difundir o conhecimento e ensinar os homens a exercer sua razão da forma mais plena possível; sendo esta escola extensiva a todos os cidadãos, inclusive às mulheres, ver a nossa dissertação de mestrado: *Igualdade, liberdade e instrução pública em Condorcet*, defendida em 2007 na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, ver a

É neste sentido que a instrução pública auxilia a instituição do legislativo. Na medida em que todos os cidadãos são preparados para exercer sua própria razão e para analisar as leis, tomando como padrão a justiça destas leis e, na medida em que todo dogmatismo (religioso e político) é afastado, cada cidadão potencialmente é um legislador. Isto porque nas idades prévias à sua maioridade, ele fora preparado pela instrução pública para exercer as funções públicas.

*O país mais livre é aquele no qual um maior número de funções públicas pode ser exercido por aqueles que só receberam uma instrução comum. É preciso, pois, que as leis procurem tornar mais simples o exercício dessas funções e que, ao mesmo tempo, um sistema de educação sabiamente organizado dê à instrução comum toda a extensão necessária para tornar dignos de exercê-las todos aqueles que dela souberam aproveitar.*³³⁰

Esse sistema tem a vantagem de que os legisladores e os funcionários públicos foram preparados na mesma escola onde todos os cidadãos foram preparados para suas funções privadas ou públicas. Destruíam-se assim as escolas separadas especialmente para formar os legisladores e as escolas destinadas somente para preparar agentes para o governo e, dessa maneira todo cidadão poderia, pelo seu talento e vocação, tornar-se um legislador, participar do governo ou ser um funcionário público. O legislador seria escolhido, dessa forma, do seio do povo. E escolhido assim poderia bem traduzir *a vontade geral*, como denomina Rousseau, ou *a razão comum*, como nomeia Condorcet.

Para Condorcet, se a instrução pública é um dos suportes para a garantia de que os legisladores (preparados por ela conjuntamente da mesma forma que os outros cidadãos) façam boas leis para a república, ela não é suficiente para a garantia total de que as leis sejam verdadeiramente justas.

Segundo Rousseau, “*deseja-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se vê onde ele está*” e “*jamais se corrompe o povo, mas frequentemente o enganam e só então é que ele parece desejar o que é mau.*”³³¹ Ora, se para Rousseau o próprio povo, por vezes, não

dissertação de mestrado de Robson Pereira Calça: *Duas escolas, duas expressões do Iluminismo – Rousseau e Condorcet: o futuro que o passado ousou projetar*, defendida em 2010, e a tese de doutorado de Fabio de Barros Silva: *Autonomia e racionalidade: os fundamentos da filosofia e do pensamento pedagógico de Condorcet (1743-1794)*, defendida em 2008; ambas na Faculdade de Educação. Todos estes trabalhos feitos na Universidade de São Paulo.

³³⁰ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Cinq mémoires sur l’instruction publique*, 1994, pp. 77-78.

³³¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contact social ; ou principes du droit politique*. In : *Oeuvres Complètes III*, 1964, p. 371.

sabe distinguir com clareza o bem e em algumas ocasiões é enganado, para Condorcet, os legisladores (ainda que preparados pela instrução pública, pois são escolhidos entre o próprio povo e sendo homens e cidadãos falíveis) podem se enganar de igual forma na feitura das leis. E nem valeria o argumento de que o povo os corrigiria, pois ambos poderiam estar da mesma maneira enganados sobre algum assunto.

A *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* será o instrumento que poderá garantir a justiça das leis. Charles Coutel afirma que a declaração se refere aos direitos dos homens e assim como os Estados Unidos formularam sua declaração, a França também o fez. Segundo Coutel, Condorcet se convenceu da necessidade de um documento deste tipo:

*[...] trata-se de defender a própria ideia de direito dos homens para seus contemporâneos, mas também para os futuros cidadãos. Ele [Condorcet] insiste em seguida sobre a necessidade de reagrupar estes direitos na Declaração que precede e esclarece a constituição. Enfim, Condorcet redige ele próprio duas declarações em 1789 e 1793. A constituição republicana respeita os direitos do homem nas menores decisões políticas. A Declaração deve servir de “escala comum” para todas as leis e proteção das liberdades individuais contra todos os abusos de poder. O esforço de Condorcet é, a uma só vez, justificativo, explicativo e declarativo.*³³²

As repúblicas antigas e renascentistas apresentavam uma grande diferença em relação às repúblicas norte-americana (recém-formada) e francesa (nascente). As anteriores não consideravam a defesa das liberdades individuais, mais precisamente o que se convencionou chamar de direitos do homem e do cidadão, após proclamada a Declaração. O que Condorcet temia era que estes direitos, ainda tão pouco claros naquela época, fossem esquecidos nas tessituras das constituições das repúblicas, na feitura das leis e nas garantias de sua execução. Para que isto não acontecesse, seria preciso uma Declaração de direitos que servisse de padrão de justiça para todas as leis. Como vimos da análise de Charles Coutel, a Declaração, serve entre, outras coisas, para proteger os oprimidos e excluídos; lembremos então, no caso específico de Condorcet, dos negros, dos judeus, dos protestantes, das mulheres, dos discriminados socialmente por serem artistas, profissionais das noites e dos que estavam fora dos padrões sexuais da época.

³³² COUTEL, Charles (org.) *Politique de Condorcet*, 1996, p. 169.

Seria redundante afirmar que essa batalha de Condorcet em defesa das leis justas, inclusive para os oprimidos, não era quimérica. Contudo, é sempre relevante mostrar, de alguma forma, a extensão desse combate. Em numerosas ocasiões muitas pessoas eram alvos de leis injustas por causa de simples preconceitos, inclusive nos Estados considerados mais livres do ponto de vista político, como as repúblicas. Tomemos então como exemplo as *observações de Condorcet sobre o livro XXIX do Espírito das Leis de Montesquieu*.³³³ Esse exemplo é importante porque Montesquieu pretendia analisar os motivos pelos quais as leis foram feitas e, embora considerasse os costumes de cada país na feitura das leis, buscou extrair de cada lei seu sentido mais específico para entender como elas são constituídas em geral. Fábio de Barros Silva, na sua tese de doutorado, intitulada *Autonomia e racionalidade: os fundamentos da filosofia e do pensamento pedagógico de Condorcet (1743-1794)* afirmou que entre os intelectuais revolucionários “*parece ter prevalecido a imagem de um Montesquieu dotado de “espírito de incerteza” em matéria de legislação.*”³³⁴ Condorcet era um dos que partilhavam desta ideia. Ele contestou a asserção de Montesquieu de que o espírito do legislador deve ser o de moderação.³³⁵ Para Condorcet

[...] o espírito de um legislador deve ser o da justiça e da observação do direito natural em tudo o que é propriamente lei. [...] Não é pelo espírito de moderação, mas pelo espírito de justiça que as leis criminais devem ser doces, que as leis civis devem tender à igualdade e as leis de administração a manutenção da liberdade e da propriedade.³³⁶

O que Condorcet temia era que este espírito de moderação levasse a uma incerteza tal que alterasse, por pequenos artifícios, o que ele denominou “*os princípios invariáveis da justiça*”, descritos na citação acima. Para o filósofo seria dever precípua do legislador ser justo e fazer uso da razão na elaboração das leis.

³³³ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Observations de Condorcet sur le vingt-neuvième livre de l'esprit des lois*. In : *Oeuvres Complètes I*, 1847, p. 363-381.

³³⁴ SILVA, Fábio de Barros. *Autonomia e racionalidade: os fundamentos da filosofia e do pensamento pedagógico de Condorcet (1743-1794)*. 2008. 185 p. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. p. 126.

³³⁵ “Eu digo, e parece-me que só faço esta obra para prová-lo: o espírito de moderação deve ser o do legislador...” MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Barão de la Brède e de. *Do espírito das leis*. V. II, 1997, p. 269.

³³⁶ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Observations de Condorcet sur le vingt-neuvième livre de l'esprit des lois*. In : *Oeuvres Complètes I*, 1847, p. 363.

Condorcet acusou Montesquieu de confundir leis com juramentos, preceitos, princípios, máximas, expressões vagas, preâmbulos, escritos e cerimoniais; de não distinguir leis justas de injustas; de tolerar, pelas leis, a prática da tortura; de não diferenciar leis verdadeiras de falsas; de não se aperceber da diferença entre pena e vingança; de não saber criticar penas leves e penas severas para o mesmo crime, quando este é cometido por pessoas de posições sociais diferentes; de seguir o senso religioso e somente por isso considerar bom o código de Moisés; de ser superficial e sucinto no tratamento dos assuntos de legislação; de igualar leis *stricto sensu* com os decretos; de aceitar discrepâncias nas leis mesmo que estas atinjam a verdade, a razão, os direitos dos homens, o interesse da propriedade, da liberdade e da segurança; e de confundir legisladores com escritores políticos que propuseram sistemas de legislação.³³⁷

Parece que, analisando desta forma, Condorcet julga que Montesquieu seria um filósofo de somenos importância; contudo, não era essa a sua opinião. Condorcet reconhecia tanto a importância de Montesquieu que se dignou a criticá-lo. Não analisamos aqui o mérito das razões de Condorcet para pensar dessa forma sobre o *Espírito das leis*. Somente ressaltamos que ele apresentou motivos bem fundados para suas críticas. Os exemplos sob os quais Montesquieu se baseou para mostrar suas teorias são cuidadosamente estudados por Condorcet ao expor suas críticas. O que nos importa, a propósito desta análise de Condorcet, é ponderar que se, um filósofo político da envergadura de Montesquieu cometera tantos enganos, então nem o maior preparo de quaisquer legisladores podia prevenir que se cometessem equívocos na elaboração das leis de qualquer país.

Era por isso que era preciso uma *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, para ser a base de justiça de qualquer constituição. Seguindo esta Declaração, se estaria a salvo de cometer quaisquer injustiças contra a liberdade e a igualdade civil e política dos cidadãos.

Que esta declaração seja publicada antes da constituição e que todos os cidadãos sejam chamados a dizer [...] que ela não afirma princípios

³³⁷ Comparação entre o capítulo XXIX do *Espírito das Leis*. MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Barão de la Brède e de. *Do espírito das leis*. V. II, 1997, 269-283; e *Observações sobre o vigésimo nono livro do espírito das leis*. CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Observations de Condorcet sur le vingt-neuvième livre de l'esprit des lois*. In : *Oeuvres Complètes I*, 1847, p. 363-388.

*contrários aos verdadeiros direitos dos homens, mas que nela não se omite nenhum destes princípios.*³³⁸

Durante a atuação política de Condorcet, houve duas Declarações de direitos. A Declaração de 1789 era mais sucinta e uma das diferenças mais importantes entre esta e a Declaração de 1793 foi que, no preâmbulo da primeira (1789) quem a declara é a Assembleia Nacional; já no preâmbulo da segunda (1793) quem a declara é o povo francês. A segunda tem mais artigos, nos quais os direitos são mais detalhados e o povo é o declarante acima de qualquer assembleia, sem o concurso de qualquer remissão a resquícios religiosos, por isso a supressão da alusão ao Ser Supremo. As duas Declarações tiveram a cooperação ardorosa de Condorcet; contudo, sua insatisfação quanto à primeira o levou a promover a elaboração de uma declaração mais aprimorada, mais clara, mais republicana, mais laica.³³⁹

Parece que, entre outros motivos mais fortes para que Condorcet empreendesse a composição de uma nova Declaração (a de 1793) era o fato de ele pensar que uma Declaração de direitos só poderia ser respeitada e verdadeiramente legítima se fosse proclamada pelo povo. Para que ela seja promulgada deveria passar pela anuência do próprio povo e este exigiria dos legisladores que respeitassem seus artigos na elaboração das leis. Novamente quem nos esclarece sobre a Declaração de 1793 é Charles Coutel:

*[...] é a declaração mais elaborada da época. Condorcet não se contenta em declarar os direitos naturais e imprescritíveis do homem, ele os apresenta a partir de suas violações possíveis pelo poder público legal. [...] ela torna claros os próprios direitos naturais e os deveres que se seguem para todo cidadão*³⁴⁰ [e] “por esse texto Condorcet aspira proteger os cidadãos contra o poder público, mesmo legítimo, que seria tentado a usar do poder contra a própria lei. O justo, depois o legal e toda a decisão governamental poderá ser submetida ao julgamento dos cidadãos, eles terão sempre o olhar sobre a declaração de direitos.”³⁴¹

Pode-se tomar a Declaração dos direitos e analisá-la sob vários aspectos, mas o que nos interessa aqui é examinar a sua relação com a constituição e a república.

³³⁸ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Sur la nécessité de faire ratifier la constitution par les citoyens*. In : *Oeuvres Complètes* 9, 1847, p. 427.

³³⁹ Comparar as duas declarações nos anexos ao final desta tese.

³⁴⁰ COUTEL, Charles (org.) *Politique de Condorcet*, 1996, p. 171.

³⁴¹ Idem, pp. 171, 172.

A precedência da Declaração em relação à constituição da república se justifica, segundo Condorcet, pois os direitos do homem devem ser a “*escala comum*” das leis; o povo que promulgava a Declaração obrigava-se a si mesmo, tanto a cumprir quanto a exigir o seu cumprimento em todas as instâncias e circunstâncias, seja na constituição da república, seja na elaboração das leis fundamentais e específicas, seja nas instâncias de governo, de legislação e de justiça.³⁴²

Ora, se uma constituição é um conjunto de leis fundamentais da república, antes de a examinarmos, se faz mister entender o que é lei para Condorcet. Encontramos semelhanças nas definições de Rousseau e Condorcet sobre a lei. Esta é a definição de Rousseau: “*E o que é uma lei? É uma declaração pública e solene da vontade geral, acerca de um objeto de interesse comum.*”³⁴³ E esta é a definição de Condorcet:

*[...] uma lei [...] é uma declaração que (relativamente a [...] ações que devem ser submetidas a uma regra comum) a assembleia geral dos cidadãos ou tal corpo encarregado por eles de exercer esta função em seu nome, decidiu de maneira plural, [...] que a razão exigia que esta regra fosse assim.*³⁴⁴

Essas definições de lei guardam uma inter-relação indissociável com o povo constitutivo da nação. Assim, uma lei pode ser entendida como a vontade expressa da nação sobre um assunto de interesse geral, escrita em termos simples e claros. Condorcet adicionou na sua definição o esclarecimento de quem teria a responsabilidade de escrever estas leis e como seria o procedimento das suas decisões. Para Rousseau as leis devem ser promulgadas pelo povo, enquanto o legislador seria somente um guia, alguém que trabalha para que o povo expresse sua vontade. No entanto, Condorcet confere aos legisladores um poder delegado pelo próprio povo. Dessa forma uma lei é escrita e elaborada por representantes.

³⁴² Novamente concordamos com Charles Coutel : “a legitimidade dos direitos do homem funda e contesta por sua vez a legalidade positiva das leis: o amor das leis orienta aquelas até um respeito crescente dos direitos do homem. É o que explica que Condorcet continuou, em fevereiro de 1793 a redigir uma nova declaração dos direitos precedendo seu plano de constituição. [...] Para ele, os princípios das luzes vão se traduzir sobre o plano constitucional no plano da constituição que lhe sucede. Ele aí afirma então que os direitos do homem são a fortaleza da república.” COUTEL, Charles (org.) *Politique de Condorcet*, 1996, pp. 172-173.

³⁴³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettres écrites de la montagne*. In : *Oeuvres Complètes III*, 1964, pp. 807-808.

³⁴⁴ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Lettres d'un bourgeois de New Haven à un citoyen de Virginie (1787)*. In : *Oeuvres Complètes 9*, 1847, pp. 4-5.

É assim que em momentos de “*contrato social*”, ou seja, quando todo um povo se junta para formar uma sociedade política, um governo ou ainda quando depois de anos e até mesmo séculos, o mesmo povo decide instaurar um novo regime político, torna-se necessário uma constituição. “*Uma constituição, segundo o sentido natural deste termo, devia afirmar todas as leis que concernem ao estabelecimento, à formação, à organização, ao modo de agir e aos limites de todos os poderes sociais*”³⁴⁵

Mesmo se considerarmos as relações que Charles Coutel estabeleceu entre princípios gerais das luzes, tradição política e tradição constitucional, segundo ele, presentes no *Plano de constituição* de Condorcet, tem-se aí um problema para se resolver: qual o papel do povo nesta organização. Só para termos uma ideia, vejamos os detalhes destas tríades: no campo dos princípios gerais da luzes o comentador listou a perfectibilidade, a justiça, a tolerância, a igualdade, a liberdade, a colegialidade, a racionalidade e a humanidade; respectivamente no quadro da tradição política encontram-se o caráter revisável das leis, independência do poder judiciário, “laicidade” da república, igualdade política dos cidadãos, liberdades políticas e unidade do corpo legislativo, respeito pela maioria, a lei como expressão da razão comum e universalidade dos direitos e dos deveres do homem e fraternidade dos homens e dos povos; no âmbito da tradição constitucional encontram-se reforma regular das leis e da constituição e referendium, garantia judiciária dos cidadãos, separação do Estado e das religiões, soberania do povo, unidade da república, poder constituinte do povo e convenção nacional, garantia das liberdades políticas e individuais, censura pelo povo e direito de petição, garantia dos escrutínios majoritários, respeito e proteção das luzes e declaração dos direitos, recursos públicos e integração republicana dos estrangeiros.³⁴⁶ Embora o papel do povo seja de fato constituinte e se dê proeminência à sua soberania, trata-se de uma república representativa. É então a constituição da república um problema para a soberania do povo? A soberania se limitaria à escolha dos representantes? Os legisladores seriam investidos de tanto poder que não levariam mais em conta quem os instituiu para a elaboração das leis? Este é um dilema sempre presente na república representativa.

³⁴⁵ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Plan de constitution*. In : *Oeuvres Complètes* 12, 1847. p. 409.

³⁴⁶ COUTEL, Charles (org.). *Politique de Condorcet*, 1996, p. 252.

No momento em que a França transferiu o poder do rei para a Assembleia Nacional porque esta fora eleita pelo povo para representá-lo e transformou o rei em um alto funcionário do poder executivo, também submetido à vontade do próprio povo, ela se transformou em uma república. Alphonse Aulard, no livro *História política da Revolução Francesa* e Jules Michelet, na sua obra *História da Revolução Francesa*, narram estes episódios com riqueza de detalhes dos acontecimentos. No entanto, é importante considerar os textos dos debates políticos que apareceram à época para entendermos quais as opiniões que norteavam esta mudança da monarquia absoluta à república.

Um dos textos que mais contribuem para este esclarecimento é o livro *O que é o Terceiro Estado?* de Emmanuel Joseph Sièyes. Esse documento foi publicado em 1789, na iminência das decisões do *Terceiro Estado* serem revogadas tanto pela assembleia do clero quanto pela assembleia da nobreza ou simplesmente pela monarquia, seguindo a influência das três ordens.

Quando em 1789 o *Terceiro Estado* fora eleito pelo povo, essa ordem se juntou às outras duas ordens, as quais já se reuniam regularmente para decidir sobre os assuntos do governo. Contudo, quando houve a crise entre as duas ordens preexistentes e o *Terceiro Estado*, Sièyes publicou o texto no qual declarou o *Terceiro Estado* como a única ordem que de fato representava o povo e conclamou as outras duas ordens a se juntar ao *Terceiro Estado* para formar a Assembleia Nacional. O *Terceiro Estado* transformou-se em Assembleia Nacional, o clero e os nobres foram obrigados a juntar-se a ela e, a partir daí, todas as votações e decisões passaram a ter o peso da maioria simples; ao passo que antes o voto era considerado por decisões de cada ordem. Era o fim da monarquia absoluta.

Nesse sentido, voltamos a um problema que apontamos anteriormente: como uma república em um grande território pode garantir a preeminência do conjunto dos cidadãos sobre o governo? Como garantir que as leis obedeçam à *vontade geral*, ou a *razão comum* ou a *vontade comum*? Sendo impossível, do ponto de vista das condições práticas, que todos os habitantes de um país tão grande quanto a França se reúnam juntos em uma mesma cidade, no mesmo período, como conseguir que o conjunto dos cidadãos façam valer suas opiniões sobre as decisões políticas e sociais e na elaboração das leis? A solução de que tudo isso poderia ser realizado por meio dos representantes poderia parecer óbvia, no entanto comportava muitos problemas.

Sièyes nos oferece uma resposta na obra *O que é o Terceiro Estado*? Este livro-panfleto tinha como objetivo mostrar que os representantes do *Terceiro Estado* seriam os legítimos representantes do povo. Ele procurou provar que defender estes representantes é defender a *vontade comum*. E não só porque foi o povo, em sufrágio, quem votou nesses representantes. O fato é que a monarquia (ou seja, o rei e a corte), a nobreza e o clero desejavam extinguir (por manobras), ou diminuir (a ponto de quase anular), o *Terceiro Estado*. Um dos motivos para essa conspiração era que os interesses do povo entravam em conflito com os interesses da corte e das duas outras ordens – a nobreza e o clero.³⁴⁷ Dessa forma, os representantes do *Terceiro Estado* eram o reflexo da *vontade comum*, pois estavam nos Estados Gerais para serem a voz do povo, que os elegeu. “*O plano deste escrito é muito simples. Nós temos três questões a fazer: 1ª Que é o Terceiro Estado? Tudo. 2ª O que é ele até a presente ordem política? Nada. 3ª O que pretende ele? Se tornar alguma coisa. Ver-se-á se as respostas são justas.*”³⁴⁸ Este procedimento no qual se passa de *tudo* e *nada* para *alguma coisa* reflete com clareza a posição do povo na França do período. Assim, sem um povo não existe nação e consequentemente não existiria reino e governo, porém, mesmo sendo essencial para a constituição destas instâncias, o povo só servia para suportar o jugo dos poderosos, produzir e sustentar, com seu trabalho, sua fadiga e sua miséria, a riqueza da nação, expropriada pelos poderosos. O que ocorria no período em questão era que o povo desejava fazer ouvir sua voz nos

³⁴⁷ É importante constar aqui a narração de Jules Michelet sobre a convocação dos Estados Gerais e entre eles o *Terceiro Estado*: “A convocação dos Estados Gerais de 1789 é a era verdadeira do nascimento do povo. Ela chamou o povo inteiro ao exercício de seus direitos. Ele pôde ao menos escrever suas queixas, seus votos, eleger os eleitores. Tinham-se visto pequenas sociedades republicanas admitir todos os seus membros para participarem dos direitos políticos, mas jamais um grande reino, um império, como era a França. A coisa era nova, não apenas em nossos anais, mas nos do próprio mundo. Assim, quando pela primeira vez, no final dos tempos, ouviu-se: “Todos se reunirão para eleger, todos escreverão suas queixas”, foi uma comoção imensa, profunda, como um tremor de terra; a massa com isso estremeceu até as regiões obscuras e silenciosas, onde menos se teria suspeitado a vida. Todas as cidades elegeram, e não apenas as boas cidades, como nos antigos Estados; os campos elegeram, e não apenas as cidades. Assegura-se que cinco milhões de homens participaram da eleição. Grande cena, estranha, surpreendente! Ver todo um povo que de uma só vez passava do nada ao ser, que, até ali silencioso, ganhava de súbito uma voz. O mesmo apelo de igualdade se dirigia à população prodigiosamente desiguais, não apenas em posição, mas em cultura, em estado moral e em ideias. Como esse povo responderia? Era uma grande pergunta. O fisco de um lado, a feudalidade do outro, pareciam lutar para embrutecê-lo sob o peso dos males. A realeza tirara-lhe a vida municipal, a educação que lhe davam os assuntos comuns. O clero, seu professor obrigatório, há muito tempo não ensinava mais. Eles pareciam ter feito tudo para torná-lo incapaz, mudo, sem palavra e sem pensamento, e era então que lhe diziam: “Agora levanta-se, anda, fala.” Contara-se, contara-se demasiadamente com essa incapacidade; de outro modo, jamais se teria arriscado fazer esse grande movimento. Os primeiros que pronunciaram os nomes dos Estados Gerais, os parlamentos que os reclamaram, os ministros que os prometeram, Necker que os convocou, todos consideravam o povo sem condição de neles ter uma participação séria. Pensavam apenas, por meio dessa evocação solene de uma grande massa inerte, provocar medo nos privilegiados.” MICHELET, Jules. *História da Revolução Francesa...*, 1989, pp. 91-92.

³⁴⁸ SIÈYES, Emmanuel Joseph. *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*, s/d, p. 1.

lugares de decisões políticas e para isso havia escolhido os representantes de sua ordem. Assim, ser *alguma coisa* não era ainda ser *tudo*, no entanto, era deixar de ser *nada*. Com isso afirmamos que ser *alguma coisa* era participar de alguma forma do poder legislativo (ainda que com seus representantes), composto também pela nobreza e o clero e então este povo deixaria de jamais ser ouvido e decidir (ser *nada*). No entanto ainda restava a corte e as outras duas ordens (as quais o impediam ainda de ser *tudo*).

O que é relevante em todas estas considerações sobre *O que é o Terceiro Estado*? é que garantir a hegemonia do povo era, eminentemente, no momento histórico em questão, garantir a preservação, a liberdade e a hegemonia do própria ordem do *Terceiro Estado* na organização política do legislativo. Conforme as narrativas de Michelet e Aulard nas suas obras já mencionadas, a corte (o rei e seus próximos), a nobreza e o clero estavam determinados a suprimir o *Terceiro Estado*, porque na nossa interpretação havia um antagonismo que parecia insolúvel. Diante disso havia a discussão sobre o voto por ordem e o voto por cabeça. Ou seja, no voto por ordem, cada decisão da maioria de uma ordem (a nobreza, o clero e o *Terceiro Estado*) valeria como um voto em separado e seria a decisão final do poder legislativo. Ora, esse modo de decisão prejudicava o *Terceiro Estado*, uma vez que se este decidisse de uma forma e as decisões das outras duas ordens fossem contrárias, o que prevaleceria seria a decisão das outras duas. Na prática, o *Terceiro Estado* só teria um caráter consultivo e de legitimação das decisões das outras duas ordens. Após a publicação de seu manifesto Sièyes propôs que o *Terceiro Estado* se transformasse em Assembleia Nacional, a única reconhecida como poder legislativo. Os votos seriam por cabeça (no seio desta Assembleia) e a nobreza e o clero, se desejassem participar do poder legislativo, teriam de se juntar à Assembleia Nacional. Esta proposta foi votada e foi vitoriosa, ensejando esta transformação. Para Sièyes, quem venceu de fato foi o povo e, segundo o deputado, esse povo demonstrou que essa era sua vontade desde os acontecimentos em torno da queda da Bastilha.³⁴⁹

³⁴⁹ Caberia aqui fazer algumas considerações a respeito das opiniões de Rousseau sobre os representantes. Newton Bignotto afirmou, de maneira convincente, que a recusa da representação em Rousseau estava circunscrita somente à constituição inicial do pacto social ou do contrato: “Ao defender a ideia de que a soberania é indivisível, nosso autor retorna à noção de que, no momento da constituição do corpo político, a regra de ouro que preside seu aparecimento é a necessidade de conservar seu caráter unitário. Daí a radicalidade de sua formulação: “Pois a vontade ou é geral, ou não existe”. O objeto de sua manifestação é o que chamamos de leis fundamentais, que são aquelas que conferem identidade aos corpos políticos e os fazem existir. Isso não quer dizer que na vida política normal as vontades particulares não se manifestem e produzam regulamentos. A generalidade da vontade é uma exigência do momento de fundação do corpo político, e não uma característica de seu funcionamento ordinário. Por essa razão, não devemos confundir o problema da representação em um regime, que venhamos a chamar de republicano, com sua impossibilidade no momento de criação de uma república, tomada no sentido primeiro que lhe confere

Para Sièyes, *O Terceiro Estado* não se restringia aos seus representantes no corpo legislativo, porém é, por excelência, toda a nação. Primeiro, Sièyes definiu o que é nação: “*Um corpo de associados vivendo sob uma lei comum e representado pelo mesmo legislativo*”.³⁵⁰ Depois, o deputado asseverou que “*o Terceiro Estado abarca então tudo o que pertence à Nação e tudo o que não é o Terceiro Estado não pode ser visto como sendo a Nação. O que é o Terceiro Estado? Tudo.*”³⁵¹ E enfim, para expressar o que desejava a *vontade geral* no momento histórico, ou a *vontade comum* do Terceiro Estado, o abade escreveu:

O povo quer ser alguma coisa e em verdade é o mínimo que é possível. Ele quer ter verdadeiros representantes nos Estados Gerais, isto é, deputados vindos de sua ordem, que sejam hábeis a ser os intérpretes de sua vontade e os defensores de seus interesses. Mas de que lhe serviria acompanhar os Estados Gerais, se o interesse contrário ao seu nele predomina? Isto seria consagrar pela preferência a opressão a qual ele seria vítima eternamente. Assim é bem certo que ele não pode vir votar nos Estados Gerais, se ele só deve ter nele uma influência menos igual àquela dos privilegiados e ele requer um número de representantes igual àquele das duas outras ordens juntas. Enfim esta igualdade de representação se tornaria perfeitamente ilusória, se cada câmara tiver sua voz separada. O Terceiro Estado requer então que os votos lá sejam contados por cabeça e não por ordem. A verdadeira intenção do Terceiro Estado é de ter nos Estados Gerais uma

Rousseau.” BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude...* pp. 168, 169. Rousseau esclareceu que a instituição do *Terceiro Estado* ocorreu como solução para que o povo se fizesse presente nas decisões políticas e parece que o genebrino reconheceu o *Terceiro Estado* como corpo representativo do povo, criticando somente o fato dele ter sido relegado à terceira posição. Em uma nota explicativa publicada na tradução do *Contrato social*, Lourival Gomes Machado afirmou que, [...] “no Antigo Regime francês, os Estados Gerais dividiam-se no Primeiro Estado, composto de representantes da nobreza, no Segundo Estado, formado pelos representantes do clero, e no Terceiro Estado, que reunia os representantes da burguesia, no primitivo sentido da palavra, isto é, dos habitantes dos burgos. Como a nobreza e o clero dispunham de privilégios, Rousseau pertinentemente acusa-os de defenderem interesses particulares e, pois, de não se integrarem na vontade geral, enquanto a burguesia não privilegiada, por isso mesmo, pode ser identificada com o interesse público, se não concretizado, ao menos aproximando-se da vontade geral. Ademais, o Terceiro Estado é o mais numeroso (estima-se, em 1789, que representava dezenove vinte avos da população de França). Essa mesma argumentação será retomada no famoso O que é o Terceiro Estado, de Sièyes, que a ela juntou uma defesa da representação parlamentar (condenada por Rousseau) para estabelecer, ao menos na estrutura formal, o princípio e funcionamento da Assembleia Constituinte revolucionária, modelo seguido pelas democracias.” *Nota de rodapé de Lourival Gomes Machado. In: Rousseau, Jean-Jacques. Do contrato social, 1973, pp. 113-114.* Diante da abordagem de Newton Bignotto, da explicação de Lourival Gomes Machado e do próprio Sièyes, podemos afirmar que se os representantes do povo cumprem de forma fidedigna suas funções, então eles são os mensageiros da *vontade geral* e assim honram de fato o nome de representantes e deputados.

³⁵⁰ SIÈYES, Emmanuel Joseph. *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*, s/d, p. 8.

³⁵¹ Idem, p. 9.

*influência igual àquela dos privilegiados. Eu repito, pode ele requerer menos? Não está claro que se sua influência estiver abaixo da igualdade, não se pode esperar que ele saia da nulidade política e que ele se torne alguma coisa?”*³⁵²

Sièyes ainda não havia se transformado em republicano estrito; contudo, já proclamava uma espécie de república, uma vez que pregava a monarquia constitucional, cuja legitimidade e sustentáculo só poderiam vir do povo e de sua *vontade comum*. José Gil, ao comentar esta obra de Sièyes, comparou-a com o *Manifesto Comunista* de Karl Marx, no sentido em que, da mesma forma que Karl Marx isolou uma “ordem” (o proletariado), Sièyes isolou o *Terceiro Estado*, mostrando que, por suas qualidades, este não é simplesmente uma ordem e por isso tem uma tarefa histórica: “*fundar a constituição de uma sociedade em que a vontade comum (e a felicidade, e a liberdade individuais) se realize com o menor grau de desigualdade possível.*”³⁵³ Gil asseverou que, embora esta operação fosse simples, ela foi original, pois não se encontra em nenhum outro pensador político que fora *guia* da Revolução, de Montesquieu a Rousseau. O que se torna evidente na análise do comentador é a diminuição da diferença entre a representação do *Terceiro Estado* e o povo, portador da *vontade comum*. Se o *Terceiro Estado* é o representante do povo, então ele é a *vontade comum* (do povo) no poder legislativo e conseqüentemente, de alguma forma, o próprio povo fazendo impor sua vontade nas instâncias de poder. Como mostra José Gil:

Sièyes atira ao leitor como verdades revolucionárias irrefutáveis: “O que é o Terceiro Estado? Tudo”. Questão-resposta que fecha o primeiro capítulo... Entretanto, os argumentos desenvolvidos permitiram aquela conclusão, que propõe uma visão nova e surpreendente do Terceiro Estado e, implícita mas claramente, da sociedade inteira. Mais: o “Tudo” abre um tão vasto campo de exploração – o Terceiro Estado é tudo política, jurídica, sociologicamente – que exige novas explicitações. A escrita entra num tempo suspenso, prendendo o leitor a uma espera ávida e perturbadora. Assim se tece o texto, na pulsação de esperas e precipitações argumentativas que suscitam novas esperas e novas argumentações. Desse modo, o próprio texto reproduz a temporalidade específica do profetismo que, mais ou menos subterraneamente, transporta

³⁵² Idem, pp. 18-19.

³⁵³ GIL, José. *Nação e representação*. In: SIÈYES, Emmanuel Joseph. *O que é o Terceiro Estado?* Trad. Teresa Meneses. Lisboa: Círculo de Leitores, 2009. pp. 15-16.

*consigo: o presente banal dissolve-se, criando-se um presente intensivo, suspenso, inteiramente virado para o futuro que trará a epifania (a utopia) anunciada (uma sociedade governada pela nação). É a totalidade do presente (e da vida individual e social) que se suspende, intensificando a pulsação da temporalidade profética.*³⁵⁴

Podemos assegurar que isto ocorre quando o povo, que constitui a sociedade civil e está disperso no território do país, ascende ao Estado. O Estado que surgiu da Revolução não poderia continuar sendo um Estado à parte do povo. Denominamos aqui Estado a todas as instituições políticas. Em vista da aproximação entre a vontade do povo e as decisões do Estado, Henri Lefebvre na obra *O Estado*,³⁵⁵ escreveu que Condorcet

*[...] formula um postulado de igualdade (de equivalência) que... permite a equiprobabilidade das vozes, isto é, a aplicação do cálculo. Ele definiu a pressuposição lógica da democracia representativa, a lógica implícita ou explícita que vai atravessá-la como um ideal e um sonho durante os séculos ulteriores. Condorcet formula perfeitamente este postulado, com as implicações morais (o espírito de justiça) e sociológicas [sic] (a soma resulta das partes, o conjunto resulta dos elementos, o grupo dos indivíduos).*³⁵⁶

Foi com o objetivo de garantir a fidedignidade entre a representação e a vontade do povo que Condorcet escreveu dois textos tratando especialmente da república: *A república ou se um rei é necessário à liberdade?*³⁵⁷ e *Ideias sobre o despotismo*.³⁵⁸

No documento *A república ou se um rei é necessário à liberdade?* Condorcet expôs de maneira clara e ampla seu pensamento sobre a república. Embora por meio deste escrito tenha combatido a monarquia, tanto como regime político quanto como forma de governo, mais que combatê-la, o filósofo expôs sua concepção de república. Dessa forma, ele reuniu, num discurso, argumentos que serviam tanto para defender a república quanto

³⁵⁴ Idem, pp. 14-15.

³⁵⁵ *De l'État*

³⁵⁶ LEFEBVRE, Henri. *De l'État. I. L'État dans le monde moderne*. Paris : Union Générale d'Éditions, 1976. p. 107.

³⁵⁷ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *De la République ou Un Roi est-il nécessaire à la conservation de la liberté ?* In : *Oeuvres Complètes* 12, 1847. pp. 227-237.

³⁵⁸ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Idée sur Le Despotisme à l'usage de ceux qui prononcent ce mot sans l'entendre*. In: *Oeuvres Complètes de Condorcet* 9. Paris : Firmin Didot Frères Libraires, 1847.

para combater a monarquia. Pensamos que esse duplo movimento, comporta uma equivalência, ou seja, os argumentos que servem para combater a monarquia servem de igual forma para defender a república. Assim, ele mostra os argumentos favoráveis à monarquia e contrários à república e refuta-os, invertendo as posições de defesa, o que faz com argumentos contrários à monarquia e favoráveis à república.

Esta transformação de Condorcet de *monarquista constitucional* em *republicano estrito* é notável, uma vez que antes ele desejara reformar a monarquia, ainda sob a monarquia absoluta. Embora o final do caminho da reforma da monarquia fosse a república, na forma de monarquia constitucional, não podemos nos esquecer que essa reforma teve início na vigência da monarquia absoluta. Talvez por isso tenha fracassado, porque visava destruir de dentro e por dentro o regime monárquico e transformá-lo em um regime republicano, mesmo preservando a realeza. É o que Keith Michael Baker mostrou sobre o trabalho administrativo de Turgot para reformar a monarquia, inclusive alertando o rei Luís XVI que a França necessitava de uma constituição. Referimo-nos a Turgot porque este foi amigo de Condorcet e foi quem o iniciou na política, haja visto que este foi ministro da moeda, durante o período que aquele foi primeiro-ministro do rei. O mais importante nessa tentativa de reforma da monarquia, sob Turgot, foi o trabalho de Condorcet e sua proposta de reforma das assembleias provinciais. Uma das considerações mais importantes a este respeito é que naquela reforma estava prevista a abolição das três ordens separadas nas assembleias (nobreza, clero e *Terceiro Estado*), ou seja, a assembleia seria composta por uma maioria do *Terceiro Estado*, na qual o voto seria por cabeça e não por ordem, como anteriormente acontecia. Eis o que escreveu Baker sobre isto: “*Se Condorcet não foi convencido por argumentos favoráveis à divisão das assembleias nos Estados, foi necessariamente por interesse do Terceiro Estado [...] para prevenir que a nobreza monopolizasse todos os lugares...*”³⁵⁹

Três textos publicados em 1788 comprovam que Condorcet tinha, desde já, ideias republicanas, independentemente do regime político ao qual estivesse submetida a França: *Sentimento de um republicano sobre as assembleias provinciais e os Estados Gerais*,³⁶⁰ *Cartas de um cidadão dos Estados Unidos a um francês sobre os negócios*

³⁵⁹ BAKER, Keith Michael. *Condorcet: from natural philosophy to social mathematics*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1975. p. 254.

³⁶⁰ *Sentiments d'un républicain, sur les assemblées provinciales et les États-Généraux*.

*présentes*³⁶¹ e *Ensaio sobre a constituição e as funções das Assembleias provinciais*³⁶². Nesses textos, o filósofo escreveu sobre a organização das assembleias provinciais. Essas assembleias provinciais refletiriam o próprio povo se elas considerassem a *razão comum*. Nessas assembleias, a manifestação dos representantes sobre todas as decisões, as quais o povo desejava que fossem tomadas, seria a expressão da república. “*Uma tal assembleia deve representar a nação e não é difícil, para todo homem de bom senso, saber se uma Assembleia representa ou não a nação. Para ser rigorosamente legítima, a representação deve ser igual...*”³⁶³

No texto *Cartas de um cidadão dos Estados Unidos a um francês sobre os negócios presentes*, Condorcet tratou do tema da igualdade e dessa feita, da igualdade política. Já abordamos o objetivo de Condorcet em favor da igualdade natural; esta engloba a igualdade de todos os homens e mulheres somente pelo fato de pertencerem à mesma espécie, e neste sentido não há razão para desigualdades por motivos de raça, gênero, crenças, condições materiais. Somente quando se pavimenta a garantia da igualdade natural e social é que se pode afirmar de fato, e de forma ampla, a igualdade política. Com isso asseveramos que a igualdade política não pode ocorrer se todos os cidadãos não tiverem sua voz e seu voto contemplado na constituição das assembleias, as quais decidem sobre os assuntos de interesse de todos.

Por causa disso, após os debates sobre quem poderiam ser os eleitores (e quem poderia ser eleito), a opinião de Condorcet mudou de favorável ao voto censitário (o voto daqueles que tinham propriedade) para o voto universal, incluindo o voto das mulheres. Embora ele utilizasse argumentos razoáveis, esses argumentos não foram suficientes para convencer a maioria dos deputados da Convenção Nacional de que as mulheres tinham direito à participação política, e dessa forma a universalidade do voto continuou restrita, pois nas votações da Assembleia Nacional ou Convenção Nacional, somente os homens permaneceram com poder de voto.

Consideramos o texto *Ensaio sobre a constituição e as funções das Assembleias provinciais* como o documento mais probatório para mostrar que Condorcet desde sempre tivera ideias republicanas. Ensaio de 1788, após sua experiência junto a Turgot na

³⁶¹ *Lettres d'un citoyen des États-Unis à un Français, sur les affaires présentes.*

³⁶² *Essai sur la constitution et les fonctions des Assemblées provinciales.*

³⁶³ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Sentiments d'un républicain, sur les assemblées provinciales et les États-Généraux.* In : *Oeuvres Complètes* 9, 1847, p. 135.

administração do governo francês, é um escrito de reflexão sobre a iniciativa de Turgot de reformar as Assembleias provinciais. Nele, o filósofo desenhou a base de uma estruturação de uma república, onde, por meio de assembleias provinciais, o povo aprenderia a votar em seus verdadeiros representantes e atuaria de forma a que esses representantes transformassem a *razão comum* entre o povo em decisões efetivas e em leis. Ora, tal estrutura teria, como efeito, além de ser uma mudança política, uma função didática. Com essas assembleias o povo aprenderia a ser uma república, na qual seus anseios, seus problemas e as soluções que ele mesmo teria para tais problemas, fossem de fato contemplados. Ora, procurar transformar por suas bases a monarquia absoluta em uma monarquia constitucional e, conseqüentemente, em uma república, é prova cristalina de que Condorcet tinha ideias republicanas e que não se furtou em utilizar-se de seu cargo no governo para reformar as estruturas políticas do país. A expectativa de Condorcet sobre estas assembleias era de uma mudança que iria, no futuro, mudar a estrutura política do país:

*O estabelecimento das assembleias em todas as províncias que não tinham nem antigos estados nem novas administrações provinciais foi visto, por todos os homens esclarecidos, como uma época que devia ter sobre a sorte da nação uma influência cuja extensão é difícil de apreciar. O bem que deve resultar aí para toda a geração presente não pode ser revogado sem dúvida, mas o que elas prometem às gerações futuras depende da constituição que receberem estas assembleias e do sistema que elas seguirem no exercício das funções que lhes serão confiadas.*³⁶⁴

O filósofo considerava quase natural que pessoas se reunissem para tratar de interesses comuns. Sobre isso, ele julgava mais apropriada ainda a reunião de cidadãos que, em algum momento, eram incentivados a se associar para deliberar sobre questões que lhe diziam respeito, investidos de uma autoridade outorgada por todo o grupo ou municipalidade, região ou cantão.

Bastará responder que todo homem tem o direito de discutir publicamente interesses comuns a todos os homens, que não se trata de saber se as assembleias são bem constituídas em si mesmo, mas somente se elas são bem constituídas pela nação; que todo corpo consultado sobre sua própria constituição tende, por uma inclinação natural, a desejar, mesmo de muito

³⁶⁴ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Essai sur la constitution et les fonctions des Assemblées provinciales*. In : *Oeuvres Complètes* 8, 1847, p. 117.

*boa fé, o que aumenta sua autoridade e a importância de seus membros, [...], é necessário se defender deste espírito de corpo que nasce no próprio instante no qual os homens se reúnem e contra o qual a sabedoria humana não pôde ainda achar uma prevenção.*³⁶⁵

O grande perigo era que essa reunião de pessoas para discutir assuntos de interesses comuns se transformasse em um grupo de privilegiados que, ao invés de serem porta-vozes da vontade do povo, se tornassem usurpadores do poder, quando as decisões fossem em favor do grupo privilegiado e contra os interesses do próprio povo. Esse desvio já era muito comum nos parlamentos e nas aristocracias desde a instituição das repúblicas europeias. Há alguns exemplos que o filósofo apontou como desvios da representação: a Turquia, com os janízaros e a tribo das pessoas da lei; Roma, com a guarda pretoriana; a França, com os doze parlamentos; a Prússia com o exército; a Rússia, com o regimento das guardas e dos grandes; e a Inglaterra, com a Câmara dos Comuns. Contra isso, o filósofo escreveu o artigo *Ideia sobre o despotismo para o uso daqueles que pronunciam esta palavra sem entendê-la*.³⁶⁶ Eis o que ele diz: “...o despotismo do pequeno número sobre o grande número é muito comum e tem duas causas: a facilidade que o pequeno número tem de se reunir e suas riquezas, com as quais ele pode comprar outras forças.”³⁶⁷

Contra o despotismo do poder legislativo, Condorcet estabeleceu antídotos, como uma lei eleitoral que impedisse manobras de eleição, de forma que essa fosse a que melhor refletisse a representação, conforme o que o povo desejasse; que houvesse sempre uma mudança de representantes, de maneira que esses só representassem por um tempo médio, de modo que se permitisse a atuação livre dos representantes, porém se impedisse a perpetuação no poder legislativo, a menos que se consultasse novamente o povo.

Ora, segundo Condorcet, era possível reconhecer os verdadeiros representantes e a fórmula do filósofo para atestar a veracidade destes representantes era simples: “*uma assembleia nacional verdadeiramente representativa, [...] pode ser vista com uma justa probabilidade, como a vontade geral e refletida da nação.*”³⁶⁸

³⁶⁵ Idem, p. 119-120.

³⁶⁶ *Idee sur le despotisme à l'usage de ceux qui prononcent ce mot sans l'entendre.*

³⁶⁷ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Idee sur le despotisme à l'usage de ceux qui prononcent ce mot sans l'entendre*. In : *Oeuvres Complètes* 9, 1847, p. 147.

³⁶⁸ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Essai sur la constitution et les fonctions des Assemblées provinciales*. In : *Oeuvres Complètes* 8, 1847, p. 126.

A expectativa de Condorcet em relação à influência das assembleias provinciais nos costumes políticos do país, mostra que, para ele, a república seria construída no cotidiano e o que se mostraria mais importante é que essa república seria mais bem formada por estruturas que nascem do povo, que estariam distribuídas pelo território e poderiam selecionar, dessas assembleias esparsas no país, representantes para a Assembleia Nacional. Ademais, essa estrutura seria uma barreira para impedir as decisões impostas pelo governo central, fosse ele monárquico ou republicano, no que diz respeito ao que importa para cada localidade específica. Se cada província tomasse suas decisões, por cidadãos que tanto conhecessem profundamente os problemas de suas localidades, como soubessem e estivessem interessados em resolvê-los da melhor forma possível, impedia-se, de alguma forma o despotismo. As decisões das assembleias seriam então decisões republicanas e, dessa forma, tomava-se gosto pela república enquanto forma de organização política. A convicção de Condorcet dos benefícios que advêm da participação nesta instituição, podemos vê-la expressa na citação que segue:

*É aqui o momento onde cada cidadão deve oferecer a seu país o tributo de suas reflexões, submeter seus pensamentos àqueles que um interesse comum uniu com ele. [...] Declarando seus primeiros regulamentos provisórios o governo parece ele próprio ter convidado todos os cidadãos para discutir e publicar o resultado de suas observações, ele sentiu que, em uma nação onde os simples cidadãos foram tão longamente afastados de toda função pública, onde jamais a discussão dos princípios da administração foi livre, seria necessário reunir todas luzes, escutar todas as vozes as quais, pela primeira vez, é permitido se fazer entender.*³⁶⁹

É por isso que, para exaltar a liberdade política que se adquire quando se tem constantemente o exercício das decisões políticas, o filósofo narrou a história do sino de Novogorod. A beleza dessa história e seu melancólico final também indica que a liberdade política para Condorcet se reflete na alegria do povo em ser seu próprio guia e conduzir sua história:

Novogorod, fundada no quinto século, conservou por mais de mil anos sua liberdade e suas formas democráticas. Ela resistiu às conquistas tártaras durante a invasão dos filhos de Gengiskan. Esta república queria mesmo ter por chefe os príncipes da Rússia, mas nunca reconheceu neles nem um direito hereditário, nem uma autoridade superior àquela do povo. Assim

³⁶⁹ Idem, p. 120.

*que os cidadãos acreditavam que sua liberdade fora violada, eles tocavam um sino, chamado vetchevoi, da palavra vetche, que designava, antigamente na Rússia, as assembleias gerais do povo. Elas ocorriam em todas as possessões da nação russa. O uso se estabeleceu pouco a pouco, mas Novogorod o conservou. Ao som deste sino, todos os cidadãos se reuniam e o povo em corpo retomava o exercício de seus direitos. Achava-se que este sinal forte detinha os déspotas, mas Novogorod foi presa em 1475 e o vetchevoi transportado para Moscou, onde só foi empregado para chamar à oração.*³⁷⁰

E, finalmente, o filósofo mostrou que o símbolo de liberdade do sino foi tão forte que não desapareceu nos anseios do povo, pois “*a província de Novogorod, após três séculos de silêncio, pôde sonhar ainda o sonho do povo e a hora da liberdade*”.³⁷¹

Ainda sobre as considerações de Condorcet no *Ensaio sobre a constituição e função das assembleias provinciais* é de suma importância examinar a sua teoria sobre o *direito de cidade*. Quando cada cidadão influencia direta ou indiretamente nas decisões correspondentes às instâncias onde ele habita, ele está na verdade efetuando um retorno a um direito que lhe é, não somente civil e político, mas é um direito natural. Isto inclui todas as circunscrições, tais como a municipalidade, a província e a própria nação, ou seja, o Estado. Dessa forma, esse direito de cidade é concomitantemente natural, civil e político, uma vez que sua base advém da natureza, e sua ação ocorre nas instâncias civis, na partilha desse direito com os outros cidadãos e sobre os assuntos comuns da sociedade e da política. Uma república, na visão do filósofo, é aquela que restabelece esse direito natural, que do ponto de vista civil e político, foi negado ao povo por todos os regimes, inclusive pelos próprios regimes republicanos. Mesmo que em alguns regimes, republicanos ou até monárquicos, alguns cidadãos tenham tido esse direito de cidade, se esse direito, entretanto, não for estendido a todos, o direito natural terá sido constantemente anulado. Eis o conceito de direito de cidade:

Entende-se por direito de cidade o direito que a natureza dá a todo homem, que habita um país, de contribuir para a formação das regras às quais todos os habitantes deste país devem se sujeitar para a manutenção dos direitos de cada um e daquelas às quais são submetidas as ações que eles

³⁷⁰ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Aux Germains*. In : *Oeuvres Complètes* 12, 1847, p.179 (159).

³⁷¹ Ibidem.

*devem exercer em comum, para assegurar a execução destas primeiras regras e manter a segurança e a tranquilidade geral.*³⁷²

Segundo o filósofo, ao longo da história registrou-se muito raramente o cumprimento amplo desse direito. Ele apontou somente dois exemplos, recentes ainda na sua época: “*os Estados Unidos da América e algumas pequenas repúblicas escondidas nas montanhas da Suíça*”.³⁷³ Mesmo assim, não é devido ao fato desse direito jamais ter se efetivado que ele seja inexistente. Pelo contrário, se é um direito natural, que se exerce na sociedade e na política, então ele é um direito preexistente, se foi constantemente negado, foi também continuamente e, sob várias formas, reivindicado. Podemos ir mais além: a negação desse direito indica que a república nunca havia se instituído amplamente sobre a terra; ela estava às portas. Daí sua alegria pela independência estadunidense, seu elogio às pequenas repúblicas suíças e seu empenho em formar a república francesa.

Jean-Paul Joubert³⁷⁴ esclareceu que o texto *Ensaio sobre a constituição e função das assembleias provinciais* propunha que, das assembleias provinciais, fossem escolhidos representantes para uma Assembleia Nacional indivisível, sem a separação das três ordens, ou seja, previa a extinção imediata de três ordens separadas, retirando-se, assim, todo o poder da nobreza e do clero enquanto ordens distintas. No entanto, quando foram convocados os *Estados Gerais* –que mantinha a nobreza e o clero e adicionava o *Terceiro Estado* –, Condorcet reformulou sua maneira de pensar a organização da representação, rendendo-se ao modo como o país resolveu o assunto. Foi neste período que ele publicou o texto *Sentimentos de um republicano sobre as assembleias provinciais e os Estados Gerais*,³⁷⁵ no qual adaptava sua organização política para as condições nas quais a França escolhera no momento. Assim, abandonava temporariamente a ideia de uma Assembleia Nacional e se inseria nas discussões sobre os *Estados Gerais*. Entre estes textos e o artigo *A república ou se um rei é necessário à liberdade?*³⁷⁶ ocorreu a fuga do rei Luís XVI; logo depois foi tornado vacante o cargo de monarca, para que se procedesse ao julgamento de Luís de Bourbon, então ex-rei Luís XVI.

³⁷² CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Essai sur la constitution et les fonctions des Assemblées provinciales*. In : *Oeuvres Complètes* 8, 1847, p. 127.

³⁷³ Ibidem.

³⁷⁴ JOUBERT, Jean-Paul. *Condorcet et les trois ordres*. In : Condorcet : *Mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*. Colloque international. Paris: Minerve, 1989, pp. 305-312.

³⁷⁵ *Sentiments d'un républicain sur les Assemblées provinciales et les États-Généraux*

³⁷⁶ *De la République ou Un Roi est-il nécessaire à la conservation de la liberté?*.

Uma vez destituído o rei e suprimida a monarquia, o problema que se apresentava no momento era como seria constituída a república e como seriam enfrentados os problemas tanto da falta de um poder forte e centralizado, como o poder monárquico, e sua substituição por um poder colegiado, cuja força residiria no poder legislativo, partilhado por muitos, e eleito pelo povo. É relevante lembrar que o poder legislativo como representante legítimo do povo, com poderes efetivos de fazer as leis, promulgá-las e constituir um governo, era uma instituição nova no mundo, pelos menos para os países com vasta extensão de território, como a França. Havia um forte parlamento na Inglaterra, mas esse país era uma monarquia constitucional. Somente os Estados Unidos da América, após sua independência, havia constituído uma organização política, na qual havia a divisão de poder entre legislativo e executivo, sendo todos os seus representantes escolhidos pelo povo. Dito de outra forma, os argumentos que se apresentavam em relação à manutenção da monarquia podiam impedir o estabelecimento de um regime político estritamente republicano e eram esses argumentos que era necessário combater para a implantação da república. Da análise dos argumentos combativos à monarquia e favoráveis à república podemos observar quais os fundamentos dessa república.

Condorcet pronunciou um discurso *na Assembleia Federativa dos Amigos da Verdade*, que foi publicado no periódico do *Círculo Social* com o título *A república ou se um rei é necessário à liberdade?* Este discurso foi apresentado no período em que se definia o regime e a forma de governo do país, após a morte do rei Luís XVI.

Léon Cahen situou o discurso no âmbito das tentativas republicanas de Condorcet: “*Ele julga que a ocasião é única e que é necessário aproveitá-la.*”³⁷⁷ E, conforme Cahen, o discurso foi elaborado também como recurso didático para as decisões políticas dos cidadãos: “*as escolhas dos cidadãos não seriam duvidosas se eles fossem esclarecidos; o dever dos filósofos é de lhes ensinar a verdade*”³⁷⁸

Embora o discurso tenha sido pronunciado na Assembleia Federativa dos Amigos da Liberdade, círculo ao qual Condorcet pertencia, seu objetivo era influenciar a Convenção Nacional, da qual também fazia parte como deputado. A Convenção Nacional era a instituição que, segundo o filósofo, o povo se reservou o direito de constituir para

³⁷⁷ CAHEN, Léon. *Condorcet e la révolution française*. Paris : Félix Alcan, Éditeur. 1904. p. 278 (248).

³⁷⁸ Idem, p. 280 (248).

legislar em nome dele. Era nessa Convenção que estava se decidindo qual a forma de governo da França.

Considerando como acepção de *república* um regime político no qual o povo detém a liberdade e no qual a *razão comum* é representada pelo parlamento e cumprida pelo poder executivo, então a França do período revolucionário, após a queda da Bastilha, já era considerada uma república, segundo o escrito de Condorcet. Conforme a argumentação geral do texto observa-se que alguns realistas eram republicanos, ou seja, alguns que defendiam a monarquia no período, a defendiam como forma de governo e não mais como regime político.

Condorcet proferiu esse discurso para combater a ideia de uma forma de governo monárquica, apontava para o conceito de república, enquanto regime político. Embora admita que, se o povo assim preferir e se tiver meios de manter sua liberdade, a forma de governo pode ser monárquica, o filósofo mostrou, em seu discurso, as causas pelas quais ele era contrário a essa forma de governo. Sobre a decisão a respeito da forma de governo, ele afirmou que o legislativo “*deve [...] examinar esta grande questão com toda a liberdade, toda a maturidade que merece uma decisão que pode avançar ou recuar algumas gerações*”³⁷⁹

A opinião de que esse discurso tinha como objetivo estabelecer claramente as bases da república também se encontra em Cahen, quando afirma que a questão que se impunha era a “*de saber em que consiste exatamente a república e em que a república difere da monarquia.*”³⁸⁰ Isto porque, segundo o comentador, para Condorcet “*todas as definições que se deram e todas as distinções que se formularam são superficiais e falsas.*”³⁸¹ Assim, Cahen mostrou que Condorcet entendeu que aquele momento seria o mais propício para aprofundar o conceito de república e deplorar todo e qualquer regime que tivesse como suporte a monarquia.

O discurso foi organizado da seguinte forma: após a introdução, Condorcet apresentou alguns argumentos dos realistas e a cada um dos argumentos ele exibiu seus contra-argumentos; em seguida, em resposta ao último dos argumentos dos realistas, o

³⁷⁹ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *De la République ou Un Roi est-il nécessaire à la conservation de la liberté ?* In : *Oeuvres Complètes* 12, 1847, p. 235.

³⁸⁰ CAHEN, Léon. *Condorcet e la révolution française*, 1904, p. 283 (252).

³⁸¹ Ibidem.

filósofo o subdividiu em vários outros, aos quais combateu paulatinamente; e por último, há uma conclusão do discurso.

Logo no início do discurso Condorcet afirmou: “*os franceses não tem mais necessidade que a eloquência os chame à liberdade.*”³⁸² Esta afirmação mostra que a república francesa já estava estabelecida, uma vez que o povo gozava de sua liberdade política e, por isso, não era exatamente sobre o estabelecimento da república que ele discutiria, uma vez que não eram mais necessários discursos para chamar o povo à formação da república; porém, se fazia necessário o debate sobre a constituição do governo dessa república. O filósofo justificou sua afirmação apontando os seguintes motivos da confiança em relação à firmeza do povo em manter sua própria liberdade: a coragem que os franceses demonstraram para restaurar a liberdade e a firmeza serena com a qual enfrentaram o grande perigo que os ameaçava, que era a servidão. Para o filósofo, isso seria suficiente para demonstrar que o povo será sempre fiel ao juramento de viver e de morrer pela sua própria liberdade.

Devido a restauração da liberdade o povo instalou a república na França, sucumbira o antigo regime pela própria ação do povo e um novo regime fora instaurado. Essa era uma das mais fortes razões para a destruição completa de uma das instituições mais fortes do Antigo Regime: a monarquia.

O problema que surgia para a reflexão é o que diz respeito à forma de governo mais apropriada para garantir a liberdade do povo, para que essa liberdade jamais estivesse ameaçada, nem por usurpação de poder, nem por quaisquer artifícios dentro do próprio poder, ainda que constituído pelo povo. Os monarquistas alegavam que, ao contrário, a liberdade estaria ameaçada se a forma de governo não continuasse nas mãos da monarquia. Por isso o filósofo usou o método da inversão para mostrar que a liberdade só está assegurada na república estrita.

Assim, é dessa forma que Condorcet explicou o motivo do discurso sobre *A República...*, afirmando que, quanto ao povo “*é à sua razão somente que é necessário falar dos meios de assegurar uma liberdade pacífica, afortunada e digna [...] de um povo esclarecido*”.³⁸³ Para o filósofo, agora já consolidada a liberdade, convém pensar nas formas da sua manutenção. François Aulard narrou a admiração dos participantes do

³⁸² CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *De la République ou Un Roi est-il nécessaire à la conservation de la liberté ?* In : *Oeuvres Complètes* 12, 1847, p. 227.

³⁸³ Ibidem.

Círculo Social pelo discurso de Condorcet; segundo o historiador, foi um momento apoteótico:

*Condorcet havia feito solenemente a apologia da república no Círculo Social, diante da “Assembleia federativa dos amigos da verdade”. É a 8 de julho de 1791 que teve lugar esta manifestação; esta foi uma ação que o maior pensador de seu tempo, o discípulo e o herdeiro dos enciclopedistas empreendeu: de pregar esta república que todos os filósofos, seus mestres, haviam declarado impossível ou perigosa de se estabelecer na França.*³⁸⁴

Condorcet afirmou quanto à monarquia que *“somente a necessidade pode desculpar esta instituição corrupta e perigosa.”*³⁸⁵ Julgava que havia somente uma condição para que se pudesse ser mantida a monarquia. E essa condição era que o povo não considerasse sua existência como essencialmente contrária aos direitos dos cidadãos. Ou seja, que fosse estritamente uma forma de governo, submetida ao povo e seus representantes, sem nenhuma possibilidade de usurpação do poder e como meio de manter a liberdade.

A realza é vista, então, como perigosa para a liberdade política, porque mais que o regime onde o povo está submetido aos caprichos de um homem, nele, o povo continua subjugado aos interesses de uma família – a família real -, de uma classe – a nobreza – e da igreja ou, mais precisamente, do clero. Para Condorcet, todos esses domínios ensejavam uma servidão, da qual os homens deveriam se libertar. Isto nos mostra que livrar-se da monarquia, até mesmo como forma de governo, era livrar-se do despotismo e da servidão. Dessa maneira, concordamos com Cahen quando escreveu que *“não somente a instituição monárquica não comporta vantagens intrínsecas, mas ela apresenta graves inconvenientes”*³⁸⁶ e, *“assim, o regime monárquico, longe de apresentar alguma vantagem, é um regime vicioso e perigoso.”*³⁸⁷ Na sequência, Cahen explicou a posição de Condorcet em relação à manutenção da monarquia, quando não era possível destruí-la e a posição contrária em favor da destituição da monarquia, quando da fuga do rei, que tornava possível instituir a república estrita:

³⁸⁴ AULARD, François. *Histoire politique de la Révolution Française*, 1901, pp. 151-152.

³⁸⁵ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *De la République ou Un Roi est-il nécessaire à la conservation de la liberté ?* In : *Oeuvres Complètes* 12, 1847, p. 228.

³⁸⁶ CAHEN, Léon. *Condorcet e la révolution française*, 1904, p. 286 (255).

³⁸⁷ Ibidem.

*[...] não é necessário escolhê-la pelo entusiasmo, mas resignar-se a ela se não se pode agir de outra forma; esta é a solução do desespero e não a da razão. Isto o levou a retornar os termos do problema: é necessário proclamar a república, se ela é possível e ela é evidentemente.*³⁸⁸

Essa explicação de Cahen corrobora a nossa asserção de que Condorcet sempre tivera ideias republicanas sob a monarquia absoluta e a monarquia constitucional e se tornou um dos construtores da república francesa. O motivo de o filósofo ter sido ministro sob Luís XVI era que, na impossibilidade de destruir a monarquia, o que se tinha a fazer era não somente resignar-se, como afirmou Cahen, mas promover estratégias para modificá-la a ponto de destruir paulatinamente suas estruturas, no entanto, quando o momento fosse propício, destruir-se-ia totalmente a monarquia e construir-se-ia a república.

Os argumentos dos realistas foram então apresentados e refutados da seguinte maneira: O primeiro argumento apresentado:

*[...] é necessário um rei para não haver um tirano: um poder estabelecido e limitado pela lei é bem menos redutível [à usurpação] que o poder usurpado por um chefe que não tem outros limites que aqueles de seu interesse e de sua audácia.*³⁸⁹

Condorcet afirmou contra isso que a França não precisaria ter medo dessa espécie de usurpador. Isso porque a divisão do poder em departamentos resultaria por tornar impossível esse projeto ambicioso de usurpação. Assim, contra um poder concentrado nas mãos de uma pessoa, há o poder dividido por instituições, o que impediria muito mais a usurpação.

O pacto federativo impediria também que o ídolo da capital se tornasse um tirano dentro do país e isto ocorreria porque a extensão do país seria mais favorável ao regime republicano. Outro impedimento a essa usurpação seria uma divisão do poder fundada não somente na lei, mas também nas divisões reais das funções públicas. “*As divisões dos poderes fundadas não somente sobre a lei, mas sobre a diferença real das funções públicas, é ainda uma outra barreira*”³⁹⁰ à usurpação do poder na república federativa.

³⁸⁸ Idem, pp. 286(255)-287(256).

³⁸⁹ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *De la République ou Un Roi est-il nécessaire à la conservation de la liberté ?* In : *Oeuvres Complètes* 12, 1847, p. 228.

³⁹⁰ Idem, p. 229.

Assim, o exército, a marinha, a administração das finanças, a justiça, por exemplo, seriam cargos ocupados por homens que tem educação, luzes e hábitos essencialmente diferentes. Para que alguém aspirasse à tirania em uma república, seria necessário destruir, corromper e modificar todos esses poderes.

Com todas estas medidas preventivas, Condorcet julgava que estaria assegurado que o poder não fosse usurpado por corporações ou grupos que tomassem o poder de forma violenta ou por meio de artifícios e assim estariam a salvo de tiranos.

Embora se cercando de muitas medidas que considerava eficientes e suficientes para impedir a usurpação do poder, o filósofo não previu o problema que ocorreria se todo o aparato governamental se tornasse corrompido, pois ao dividir as funções públicas para que fossem exercidas em nome da república e as quais seriam repartidas em muitas mãos, sem a obediência a um homem que representasse o poder central, como o monarca, ele não considerava o perigo deste corpo na sua grande parte tornar-se corrompido. Ele não considerava a possibilidade de, em cada uma das funções do governo, os homens, ao invés de trabalharem pelo bem público, trabalhassem cada um tão somente para seus próprios interesses.

Pensamos que Condorcet deixou de ponderar sobre a possibilidade de uma corrupção geral na república porque tinha diante de si uma das medidas que, conforme seu pensamento, tornava-se uma das mais poderosas para impedir essa doença do corpo político. Essa medida seria a instrução pública. Podemos apreender de seus escritos sobre a instrução pública este instrumento como o mais impeditivo para a corrupção na república, pois com a instrução pública os homens se tornariam de fato republicanos. Assim, na visão do filósofo, não haveria nem o perigo das instituições se corromperem ou esse perigo seria tão diminuto que não deveria nem ser considerado. Essa instrução pública serviria também para construir a defesa e o respeito da república por parte dos cidadãos. E, conforme o filósofo, para ampliar os efeitos da instrução, as medidas externas ao próprio poder, que serviriam de barreiras para a sua usurpação, seriam a liberdade de imprensa, o uso quase universal da leitura e a multidão dos documentos públicos abertos ao povo. Estas medidas seriam, segundo Condorcet, suficientes para prevenir o perigo da usurpação do poder por um tirano.³⁹¹

³⁹¹ Havia também o problema da educação e a instrução do filho do rei Luís XVI. Condorcet afirmava também que, até aquele momento, os legisladores ainda não haviam decidido sobre a forma de governo, e por isso eles se reservaram o direito de nomear um preceptor para o delfim (o filho de Luís XVI), eles não se pronunciaram se o delfim devia reinar. Contudo, Condorcet asseverou que os legisladores [...] somente

Como Catherine Kintzler afirmou, “*Condorcet pensa a esfera do direito e a da moralidade sobre o modelo do conhecimento*,”³⁹² porque “*o ignorante não tem nem leis, nem costumes, nem liberdade*” e “*há então uma circularidade entre a boa forma legislativa e a existência das luzes, mas os dois aspectos do círculo não tem um peso equivalente*,”³⁹³ tudo isso porque

[...] pode-se concluir que as luzes existem e se difundem sob as más leis e coexistem com os maus costumes, de outra forma, as leis justas, as que enunciam os direitos fundamentais do homem, não podem nem existir nem se perpetuar sem as luzes e pode-se citar povos sábios e oprimidos, mas

afirmaram que seria possível que a constituição o destinasse para tal; eles desejaram que a educação, destruindo tudo que o prestígio do trono poderia inspirá-lo como preconceitos sobre os direitos pretendidos de seu nascimento, que essa educação lhe fizesse conhecer no melhor momento, a igualdade natural dos homens, a soberania do povo, que ela lhe ensinasse a não mais esquecer que o povo terá constantemente o título do rei e que o povo não tem o direito de renunciar ao poder de destituí-lo. Eles desejaram que essa educação o tornasse igualmente digno, por suas luzes e suas virtudes, de receber com resignação o fardo perigoso de uma coroa, ou de depô-lo com satisfação nas mãos dos cidadãos, que ele sentisse que o dever e a glória de um rei de um povo livre é o de reconhecer o momento de não ser mais que um cidadão ordinário. Eles desejaram que a inutilidade de um rei, a necessidade de procurar os meios de substituir um poder fundado sobre ilusões, fosse uma das primeiras verdades oferecidas à razão do delfim. Eles não ignoraram que, neste momento, o que se tratava era bem menos de formar um rei, mas muito mais de lhe ensinar a ponto de ele não desejar mais ser um rei. (Condorcet, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *De la République ou Un Roi est-il nécessaire à la conservation de la liberté ?* In : *Oeuvres Complètes* 12, 1847, p. 236.) Esta análise da questão do delfim tinha como objetivo situar o possível herdeiro do trono na condição política do período no qual estavam vivendo. Dessa forma, a educação do delfim teria como alvo apelar à sua razão para que ele se inserisse em uma posição de igualdade entre todos os homens. Desejava-se quebrar a tradição de desigualdade que desequilibrava toda a organização política e assim se, de alguma forma, o delfim alcançasse o trono enquanto chefe do poder executivo, ele teria destruído a ideia de que estava acima de todos os outros cidadãos. Na verdade, se operaria um ajuste: o rei se tornaria o funcionário de todos os cidadãos, estaria na chefia para cumprir a vontade do povo. Operaria não mais uma distinção por artifícios religiosos e políticos, porém uma distinção pela vontade do soberano. A educação do delfim nos remete às questões de educação do *Emílio* de Rousseau. Sobre as questões de educação do *Emílio*, podemos afirmar que Rousseau imaginou o aluno ideal para formar o homem ideal; dessa forma, a obra o *Emílio* fora concebida para refletir sobre formação de uma criança que se tornaria o homem símbolo do cidadão ideal. Foi nesta perspectiva que Condorcet propôs a educação do delfim: primeiro, ele seria instruído para ser um homem que exerceria sua razão, de maneira a ter consciência que todos os homens são iguais; assim, ele se tornaria um cidadão que poderia contribuir junto a todos os outros cidadãos, para o bem de seu próprio país; e, se em uma circunstância excepcional, o povo da França decidisse instituí-lo rei, enquanto chefe do executivo, então ele estaria preparado para se tornar o rei constitucional do país, sem nenhum preconceito absolutista, tendo sido instruído contra preconceitos políticos e religiosos. O próprio Condorcet se colocava como preceptor do delfim e parece que seu propósito era ensinar o príncipe a ser cidadão e jamais desejar ser rei. Talvez, para Condorcet, era impossível manter a monarquia, visto que jamais um rei seria um autômato construído mecanicamente para este fim e, porventura, um rei humano estaria sempre na posição de superioridade, até mesmo na monarquia constitucional. Com isso, podemos afirmar que Condorcet leva ao extremo a sua teoria da república estrita. Educar o delfim como homem e cidadão e livrá-lo dos preconceitos monarquistas requeria dar-lhe igual instrução que era dada aos outros cidadãos e levá-lo a ser conhecedor das teorias políticas dos filósofos, as quais primavam pela liberdade e igualdade.

³⁹² KINTZLER, Catherine. *Condorcet : L'instruction publique et la naissance du citoyen*. Paris: Minerve, 1987. p. 61.

³⁹³ Idem, p. 63.

*ninguém jamais viu um povo ignorante no seio do qual os direitos humanos sejam respeitados...*³⁹⁴

Assim, não somente a instrução pública se tornou uma garantia contra as tiranias na república, como também a difusão do conhecimento em toda a sua dimensão. Dessa forma, é necessária a liberdade de pensamento e expressão, com a abolição da censura para a publicação de livros. Há que se desenvolver as ciências, a filosofia, as pesquisas científicas, a liberdade das artes e dos artistas, o incentivo à literatura, ao teatro e a todas as artes. Condorcet desejava a difusão do conhecimento com toda a liberdade, de igual forma, para o aperfeiçoamento dos homens, independente se estes participassem ou não participassem de qualquer poder na república. Sobre isso, o filósofo escreveu que “*a liberdade de imprensa, o uso quase universal da leitura e a multidão de documentos públicos são suficientes para preservar deste perigo [da tirania]*.”³⁹⁵ O desenvolvimento do conhecimento livremente, em uma república laica, reflete-se, ao mesmo tempo, em todas as formas de organização da república. Dessa forma, o filósofo pensava que a liberdade e a independência do ensino na instrução pública e a difusão do conhecimento e das manifestações artísticas deveriam ser conduzidas pelos cidadãos, embora incentivadas pelo governo e pelo legislativo. Contudo, o governo não deve fazer dessas atividades instrumentos para doutrinação. Dessa forma, a composição do poder legislativo, do poder executivo e dos cargos do governo devem ser um reflexo das luzes na sociedade.

Entretanto, nem toda literatura difundida entre o povo se presta ao esclarecimento. Segundo Condorcet é preciso que haja, não só liberdade e independência na difusão do conhecimento, mas também efetiva multiplicidade de literaturas. O filósofo buscou na história da Inglaterra um exemplo para mostrar a necessidade de difusão da leitura. Afirmou que uma das coisas pelas quais Oliver Cromwell se tornou tirano foi que o povo da Inglaterra lia somente a Bíblia; por isso, é necessário a propagação da leitura sem uma interferência religiosa, ou seja, é preciso fazer a difusão de obras que não tenham somente objetivo de doutrinação, mas que levem as pessoas a pensar de maneira autônoma.

Como já vimos anteriormente, um dos inimigos da república é a conduta religiosa do clero na política, ou seja, a influência do clero nas decisões referentes a tudo aquilo

³⁹⁴ Idem, pp. 63-64.

³⁹⁵ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *De la République ou Un Roi est-il nécessaire à la conservation de la liberté ?* In : *Oeuvres Complètes* 12, 1847, p. 229.

que interessa ao seu domínio, com seu arsenal de moralidade, superstição e perseguição a toda liberdade e no que diz respeito também à liberdade de expressão escrita. Isso implica em obscurantismo e difusão de mais ignorância, ou seja, em controlar todas as obras que o povo deveria ler. Condorcet escrevera um texto intitulado *Os Três Imperadores da Sorbonne*, no qual zombou dos teólogos da universidade que criticavam as obras consideradas antirreligiosas, já que a crítica desses teólogos servia, ao contrário, como estímulo para que a obra condenada fosse mais lida pelo povo; parece que isto se tornou uma estratégia dos próprios editores para aumentar o número de leitores. Está na base dessa crítica a liberdade de pensamento e expressão, a difusão do conhecimento e a liberdade das pessoas escolherem o que desejam ler, independente da influência da religião. Já discutimos no segundo capítulo a respeito da literatura proibida, que envolvia livros de caráter erótico, mas também livros filosóficos, como as obras de Voltaire, Diderot, Rousseau e a própria *Encyclopédia*. Eis a crítica de Condorcet:

*Desde a invenção da imprensa, a faculdade de Paris se arrogou o direito de dizer sua opinião, em mau latim, sobre os livros que a contraria e como desde cinquenta anos o público está na posição de zombar desta opinião, ele constantemente a humilhou traduzindo as opiniões [sobre as obras proibidas] para o francês, a fim de multiplicar os leitores e as zombarias [às opiniões].*³⁹⁶

Outro aspecto importante para o combate à tirania é a transparência em relação ao poder. Quanto a isso o filósofo afirma: “os tiranos populares só podem agir sob a máscara e desde que exista um meio de forçá-los a agir com a face descoberta, eles não podem mais oferecer perigo.”³⁹⁷

Condorcet era leitor de Rousseau e nesta afirmação podemos ouvir o eco dos escritos do filósofo, que mostraram o homem que põe sobre si a máscara do poder para dominar o povo e assim tornar-se um tirano. No entanto, se a ninguém for permitido agir sob máscara, impedir-se-ia que ocorresse a emergência de tiranos, pelo fato deles não poderem mais enganar o povo. É assim que a transparência do homem em relação a si mesmo se transforma em uma poderosa arma contra a tirania, conseqüentemente contra a monarquia.

³⁹⁶ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Les trois empereurs de la Sorbonne*. In : *Oeuvres Complètes* 4, 1847, p. 238.

³⁹⁷ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *De la République ou Un Roi est-il nécessaire à la conservation de la liberté ?* In : *Oeuvres Complètes* 12, 1847, p. 229.

No final da sua contra argumentação, Condorcet mostrou sua convicção de que a França estaria livre da tirania. Afirmou que não se deve procurar fazer um mal real – o restabelecimento da monarquia –, para prevenir um perigo imaginário – a usurpação do poder de um tirano.

Ao segundo argumento, “*um rei é necessário para preservar o povo da tirania dos homens poderosos*”³⁹⁸, a resposta é que a constituição não permitia mais que houvesse homens tão poderosos que pudessem usurpar o poder. Isso porque não haveria mais dignitários, prerrogativas hereditárias e a divisão igualitária das sucessões e haveria a publicidade de todas as operações financeiras, a administração popular do imposto e a liberdade do comércio, as quais limitaram suficientemente a desigualdade de riqueza. Ao destruir a nobreza, o poder do clero e os corpos perpétuos de magistratura, o povo francês destruiu tudo o que era favorável à proteção da monarquia. Os franceses fizeram a reforma dos abusos do poder e, assim, inutilizaram a própria monarquia, e por essa razão não haveria abertura para o surgimento de tiranos. É fato que emergiu pouco tempo depois o tirano Robespierre, com seu regime de terror; contudo, a república na qual este era o chefe não era a república pensada por Condorcet.

Pensar em manter ou constituir um homem acima de todos para preservar o povo dos abusos de poder dos homens poderosos implica em aceitar a submissão. É um argumento insustentável quando se reflete sobre a liberdade e principalmente sobre a igualdade. É referendar a desigualdade como pertencente de forma quase natural à sociedade humana. E, no pensamento de Condorcet, a igualdade é parte integrante da sociedade, e se não puder ser instituída na sua inteireza, pelas dificuldades inerentes à própria sociedade, pelo menos deve ser garantida como direito e como horizonte constante de busca de condições para efetivá-la.

O combate ao terceiro argumento é também a terceira divisão do texto. Trata-se de uma indagação que põe em dúvida a própria credibilidade do poder legislativo. O argumento dos realistas era que um rei era necessário para defender os cidadãos das usurpações de um poder legislativo.

Condorcet inicia a contra argumentação para o terceiro argumento com a indagação: “*um rei é necessário para defender os cidadãos das usurpações de um poder*

³⁹⁸ Ibidem.

*legislativo?”*³⁹⁹ Esse terceiro argumento era crucial porque era o que confrontava diretamente o poder legislativo. Podemos nos lembrar que todo o objetivo do texto é defender a liberdade na república. Dessa forma, afirmar que o poder legislativo pode suprimir a liberdade do povo é desmontar todo o alicerce da república representativa. Isso porque a instituição que foi constituída para fazer com que a vontade do povo fosse realizada, seja por meio de leis, seja por meio de medidas, seria a usurpadora de um poder que lhe foi outorgado.

Não podemos deixar de admitir que este receio dos realistas não era infundado. A história subsequente mostrou que, por muitos deslizos, por muitos interesses alheios à vontade do próprio povo, o poder legislativo, seja por má-fé, seja por ignorância, por acordos espúrios ou quaisquer outros motivos, passou muitas vezes ao largo da vontade do povo e zombou algumas vezes da soberania popular. A solução de Condorcet comportou problemas, mas não podemos esquecer que era uma instituição nova e que realmente era difícil prever alguns problemas. Mesmo as dificuldades apontadas pelos realistas estavam sendo alvo de ponderações. As soluções por vezes foram insuficientes, mas pensadas como formas de dirimir os riscos.

A resposta de Condorcet contra este argumento era que o receio de que o legislativo se tornaria despótico não se justificaria, porque não se tratava de um poder legislativo ligado anteriormente à monarquia. Além disso, tratava-se de um poder frequentemente renovado, ou seja, não era permanente. A forma de escolha também impediria a usurpação, pois os representantes seriam escolhidos entre os cidadãos e os oficiais públicos. Os executores das leis seriam escolhidos também pelo povo e eles não teriam o poder de mudar as leis. Outra barreira à usurpação do poder pelo legislativo seria o direito do povo de convocar convenções nacionais em datas fixas. Em se tratando do legislativo em vigor na época, a constituinte ainda estava se formando e, por isso, poderiam ser estabelecidas leis que impedissem a usurpação, visto que segundo ele “*não se quer criar o mal para ter necessidade do remédio*”.⁴⁰⁰

Como vemos, a liberdade não era assim tão facilmente assegurada, nem na república. Contudo, podemos afirmar que se ela era ameaçada na própria república, na monarquia ela era impossível, porque, para o filósofo, a monarquia, mesmo como forma de governo, era essencialmente inimiga da liberdade. Mesmo tomando o poder legislativo

³⁹⁹ Idem, p. 230.

⁴⁰⁰ Idem, p. 231.

como defensor da liberdade do povo, as ameaças sempre existem em relação à usurpação. No entanto, a república é o regime por excelência da liberdade e o que transparece é que Condorcet, mostrando as formas de proteger a liberdade da república, quer demonstrar que o povo, em cada perigo que apareça para ameaçar sua liberdade, saberá se defender e mantê-la. E esta força do povo só ocorre na república. Espantosamente, não era essa a opinião de Sièyes naquele período. François Aulard relatou que Sièyes pensava que havia mais liberdade sob a monarquia do que sob a república.

Ao argumento seguinte dos realistas, segundo o qual *“um rei é necessário para que se previna da tirania do próprio poder executivo, pois é melhor ter um senhor que muitos”*⁴⁰¹, Condorcet contra argumentou que não seria necessário nenhum tipo de senhor, pois um conselho executor das leis não poderia aspirar ser senhor se os limites das suas funções fossem bem fixados, se fossem eleitos pelo povo, se não gozassem de uma importância individual e fossem fiscalizados pelo poder legislativo.

Assim, um pequeno número de homens momentaneamente investidos de um poder limitado não poderia formar um projeto para estender os limites desse poder até torná-lo um poder pessoal. Só se poderia temer em relação a eles opressões particulares, às quais seria necessário opor não um rei, e sim leis e juízes.

Quanto ao argumento dos realistas de *“que um rei é necessário para dar força ao poder executivo”*⁴⁰², o contra argumento de Condorcet é que a única força real em um país livre é a força da nação e, assim, os poderes estabelecidos por ela e para ela só podem ter a força que nasce da confiança do povo e de seu respeito pela lei. Complementou afirmando que *“quando a igualdade reina, é necessária muito pouca força para obrigar os indivíduos à obediência e o interesse de todas as partes do império é que nenhuma delas se furtem à execução das leis que os outros reconheceram”*.⁴⁰³ Condorcet criticou o costume de tratar os assuntos públicos como se ainda se estivesse no tempo em que as associações poderosas conferiam a seus membros o odioso privilégio de violar as leis. Somente neste caso seria necessário que se dessem aos chefes do poder executivo uma grande força. Neste trecho do documento, pode-se observar a influência da teoria de Rousseau, segundo a qual os cidadãos são soberanos quando se dão a si mesmos as leis e são ao mesmo tempo súditos quando se submetem às mesmas leis que promulgaram.

⁴⁰¹ Ibidem.

⁴⁰² Idem, p. 232.

⁴⁰³ Ibidem.

Nesse sentido, a liberdade e a igualdade se entrelaçam e se subordinam uma à outra. O poder executivo, composto de cidadãos, é uma parte da organização da república e ao obedecer e fazer obedecer as leis que os cidadãos promulgaram, não age com despotismo, pois executa a vontade do povo.

O filósofo admitia que, quando fora instituída a monarquia, existia abuso e perigo contra os quais a existência de um rei foi útil. Sendo assim, as instituições humanas as mais viciosas seriam somente um remédio destinado a males reais e não imaginários, pois os homens não fariam mal a si mesmos somente pelo prazer de sofrer; dessa forma, a submissão voluntária ocorrida na sua origem só aconteceria por motivo de uma forte utilidade.

A expressão de Condorcet é a que segue:

*É ao contrário a existência de um chefe hereditário que tira do poder executivo toda sua força útil, armando contra ele a desconfiança dos amigos da liberdade, obrigando-o a proporcionar-lhe entraves que embaraçam e retardam seus movimentos. A força que a existência de um rei daria ao poder executivo seria somente vergonhosa e nula, essa força só poderia ser aquela da corrupção.*⁴⁰⁴

Nesta série de argumentos contra a garantia de que um rei protegeria o povo da usurpação do poder executivo, Condorcet, além de defender a liberdade, defende de igual maneira a igualdade. Por esta dupla defesa que aparece claramente aqui, concluímos que, para que a liberdade seja defendida numa república é necessário defender na mesma medida a igualdade. Podemos afirmar que os homens só são livres se forem iguais em direitos, deveres e condições. Ora, a monarquia é o regime político e a forma de governo estabelecida sob a desigualdade. É somente na república que a igualdade pode se manifestar em toda sua extensão e força. O poder executivo na república é somente o executor das leis, as quais o povo aprovou, feitas por representantes eleitos por ele para codificar na escrita a na vontade do povo. Nesse sentido, nenhuma forma de arbítrio poderia ser aceita ou cometida pelo poder executivo na república, o que seria mais difícil de ocorrer na monarquia.

⁴⁰⁴ Idem, p. 233.

Condorcet conhecia os perigos do poder executivo, mesmo na república, pois já fora advertido por Rousseau, no *Contrato Social*,⁴⁰⁵ que todo governo é perigoso para o corpo político. Contudo, para Condorcet, seria mais adequado, na república, prevenir o poder executivo de uma usurpação, criando leis e mecanismos para este fim e, da mesma forma, criando limites para o seu poder. Quanto à monarquia, tanto pelo costume quanto pela história, seria muito mais temeroso mantê-la, mesmo que a limitassem pois, ainda assim, o povo correria mais risco em relação à sua liberdade, além de referendar a desigualdade, pois o fato de haver uma pessoa que de alguma forma estaria acima das outras pessoas, já seria uma negação da igualdade.

Para mostrar o erro da desigualdade política e ao mesmo tempo combater a teoria do direito divino da monarquia, Condorcet argumentava que já havia passado o tempo em que os homens consideravam o rei como investido de poder divino para governar, porque seus súditos acreditavam em superstições. Ele afirmou que “*sem dúvida não cremos mais que é necessário para governar os homens manipular suas imaginações por um luxo pueril e que o povo será tentado a desprezar as leis de seu supremo executor não tendo um grande senhor...*”⁴⁰⁶

Podemos ver que o embate de Condorcet com a religião não ocorreu somente em relação ao poder do clero, mas também ao poder de crenças infundidas por ele. Vemos, assim, que o filósofo buscou destruir a crença de que o poder do rei seria um poder divino; esta crença é supersticiosa e é um artifício para a manutenção da desigualdade e, consequentemente é funesta para a liberdade. Ao lermos a história da religião e da política, vemos que a religião teve o papel de alimentar nos costumes referentes à política essa confusão entre o direito divino – religioso – e o direito político – temporal – dos reis. A força deste preconceito conferia ao rei um poder imaginário, despótico e arbitrário pois se Deus concedia ao rei o poder temporal, este, investido do poder, destruindo toda igualdade, poderia dispor da vida dos súditos, destruindo a liberdade. Foi por isso que Condorcet combateu a manipulação da *imaginação* que levava ao misticismo e se imiscuía na política para dar legitimidade religiosa e política à monarquia.

De igual forma, Condorcet combateu a remissão à história das sedições das repúblicas antigas para justificar a monarquia. Segundo ele, remeter-se à história dessa

⁴⁰⁵ O clube *Os Amigos da Verdade*, do qual Condorcet fazia parte, lia e interpretava o *Contrato Social* como uma espécie de guia para a Revolução.

⁴⁰⁶ Idem, p. 233.

forma não demonstra um profundo conhecimento da história. Aqueles que se assustam com tumultos, injustiças, corrupção de algumas repúblicas antigas, não sabem analisar as razões dos problemas, as diferenças entre repúblicas antigas e o novo modelo de república, e as soluções prévias para os possíveis problemas da república. Somente

*[...] quando se examina estas repúblicas é que se observa que há nelas em geral um povo soberano e também povos submissos e por isso, desde sempre há grandes meios de corromper o povo soberano e um grande interesse em seduzi-lo.*⁴⁰⁷

Condorcet afirmava que a França não estava mais sujeita à avidez de chefes. Asseverava que um general francês não poderia mais despojar províncias conquistadas para comprar os sufrágios dos franceses. Não haveria mais a possibilidade de um ambicioso propor aos franceses, como foi feito aos atenienses, pagar os tributos aos aliados para a construção de templos ou a promoção de festas; e prometer aos soldados franceses a pilhagem de territórios, como foi feito aos cidadãos de Roma com a pilhagem da Espanha ou da Síria. Isso ocorria porque os franceses, permanecendo um povo livre, não podiam mais ter um rei. Dessa forma, de todas as razões que são alegadas em favor de um poder hereditário, nenhuma delas era aplicável à nação francesa a partir daquela época. Nessas considerações de Condorcet, as críticas às repúblicas antigas se referem ao domínio contra os povos com menos potencial bélico, por meio da guerra. A guerra, para as repúblicas antigas, era uma maneira de dominação. Assim, se desvirtuava a objetivo da guerra, que só poderia ser justa se tivesse como objetivo único a defesa do país em seu próprio território. A belicosidade das repúblicas antigas indicava que o respeito à liberdade nacional de outros países só ocorria na proporção em que estes países pudessem se defender. A guerra injusta e de dominação, mais do que atingir a liberdade nacional e política, destrói a liberdade e a vida dos cidadãos dos países conquistados. Estes argumentos do filósofo mostram o quanto ele era contrário à instituição de uma república constituída por um ditador com aparato militar. Aulard escreveu que Marat pregava a favor da instituição de uma república deste tipo e previa que Danton poderia ser este ditador. A história registrou anos depois a transformação da França em uma ditadura militar com Napoleão Bonaparte fazendo as vezes do ditador militar. Ora, uma ditadura militar iria contra todos os princípios da liberdade e da igualdade.

⁴⁰⁷ Idem, p. 234.

Havia mais argumentos dos realistas em favor da monarquia, os quais Condorcet combateu, como, por exemplo, a unidade da atividade do poder executivo, que era um privilégio exclusivo da monarquia; a necessidade de conservar por mais tempo a instituição mais vulnerável à corrupção quando os costumes se corromperam, a impossibilidade de constituir uma república em um país de grande território e o interesse particular da capital em conservar um rei e prover um pagamento a ele. Contra esses argumentos, Condorcet afirmava não ser correta a oposição que se procurava fazer entre a capital e as províncias, como se a liberdade e a igualdade não fossem no período os primeiros dos desejos e das necessidades de todos os franceses e que seria uma máxima da tirania o fato de dar a um juramento a força para comprometer tanto os pensamentos quanto as ações posteriores. Na república, havia a vantagem do governo só executar as leis, e o povo não somente obedecê-las, mas também confiar nelas, tendo participado de alguma forma de sua elaboração.

Disso tudo se pode dizer que não era suficiente e eficiente utilizar nem a história, nem artifícios de guerra, nem simplicidade de poder, nem costumes, para argumentar em favor da monarquia. Todos os argumentos foram refutados por Condorcet um a um. O que é mais importante ressaltar é que a liberdade seria incompatível com a monarquia. Se é a liberdade que é necessária preservar e se ela só é inaugurada pela igualdade, logo ela é contrária à monarquia, lugar por excelência da desigualdade. Então a liberdade só se daria na república. Só a república é o regime da liberdade, indispensável ao povo e aos seus representantes.

Em defesa da Convenção Nacional, Condorcet afirmou que não se poderia tratar como loucos aqueles que tinham a felicidade de pensar como os sábios de todos os tempos e de todas as nações.

*É àqueles que, naquele momento, a nação francesa confiara o direito de lhe propor uma constituição que pertencia o direito de determinar qual a forma, após um acontecimento que livrava o povo de seus compromissos com o monarca, que convinha de formar um poder executivo. Eles tinham perante os cidadãos, o dever de examinar esta grande questão com toda liberdade, toda a maturidade que merece uma decisão que podia fazer avançar ou recuar por algumas gerações, os progressos do espírito humano.*⁴⁰⁸

⁴⁰⁸ Idem, p. 235.

Está presente nesta defesa da Convenção Nacional a ideia de que a França seria o país mais civilizado, no sentido de ser mesmo o mais desenvolvido em todos os setores e níveis, e que os legisladores franceses eram guias não só do país, mas de todo o mundo. Aqui vemos o coroamento da ideia de progresso em Condorcet. A perfectibilidade dos homens teria alcançado, desta forma, o maior desenvolvimento e os franceses deveriam confiar em seus legisladores para que a Revolução e a república nascente estendessem suas raízes sobre o mundo.

Condorcet concluiu afirmando:

*Os homens que quebraram os grilhões da feudalidade e da superstição, que enfraqueceram a tirania judiciária e financeira; os redatores da primeira declaração dos direitos do homem e dos cidadãos, dos quais a Europa podia se orgulhar deles, seriam fiéis à sua glória. Eles não renovariam livremente aquelas leis infelizes, aquelas honras exageradas que o medo dos pretores impôs ao senado dos imperadores; se eles se mantinham em silêncio ainda, era porque refletiam sobre estes grandes assuntos não como árbitros, mas como os intérpretes da vontade nacional; eles esperavam que ela fosse claramente manifesta para obedecê-la.*⁴⁰⁹

Da exposição destes argumentos do discurso podemos concluir que Condorcet estava lançando ali os fundamentos da república moderna. Quais são então estes fundamentos?

Sem enumerá-los para não conferir-lhes um grau hierárquico, podemos dizer que a república moderna é, em princípio, um regime regido pela vontade do povo. Ela sustenta um poder legislativo forte, sendo assim um regime representativo. Esse legislativo tem a incumbência de organizar a república, elaborando as leis e organizando os sistemas de poder.

Dessa forma, a liberdade é constitutiva da república. Por isso, para Condorcet, a forma de governo era uma deliberação do legislativo, mas depois de consultada a vontade do povo e, mesmo que fosse a monarquia – se o povo assim o desejasse –, só poderia ser uma monarquia constitucionalista, uma vez que o povo não poderia jamais transferir seu poder a um monarca.

⁴⁰⁹ Idem, p. 237.

Contudo, o filósofo apontou os inconvenientes da monarquia. Diferente da monarquia, na qual o povo emprestaria sua confiança ao monarca para exercer o poder executivo, ficando assim o poder na mão de uma só pessoa, o poder na república deve ser dividido e compartilhado por muitos, para evitar o perigo de usurpadores e a ascensão de tiranos. Disso podemos concluir que, quando o poder encontra-se partilhado por muitos, pode haver um controle maior das ações, para que ninguém possa usurpá-lo, dificultando assim a emergência da tirania.

Um dos instrumentos para a manutenção da liberdade e da igualdade é a liberdade de imprensa; por isso, deve haver liberdade de expressão e de imprensa e divulgação do conhecimento. Somente quando todos partilhassem de certo nível de conhecimento que ensejasse uma igualdade é que se poderia assegurar uma liberdade, pois o esclarecimento é essencial para a república e seus cidadãos.

Só a república é o regime da igualdade, e dessa forma para Condorcet, eram necessárias medidas para a diminuição das desigualdades, como a extinção de privilégios nobiliárquicos, hereditários e religiosos.

Diferente do poder monárquico, que era vitalício e hereditário, os poderes só podem ser legítimos se adviessem diretamente do povo; assim, o poder devia ser temporário e ser eleito periodicamente. Isso implicava no compromisso dos representantes em obedecer a vontade do povo e só cumprir aquilo para o qual eles estavam estritamente delegados.

Por fim, Condorcet proclamou a laicidade da República, pois não deve haver proeminência de nenhuma religião e nenhuma instituição pública deve ter símbolos religiosos. Tal relação com a religião não implica que o Estado aja contra a religião, mas ao contrário, que garanta o direito de todas as religiões, como a religião dos judeus e dos protestantes, por exemplo. Na medida em que nem o Estado e nem os seus poderes estão submetidos a uma só religião, ele garante liberdade de consciência a todos os homens para seguirem a religião que desejarem.

Pensamos que, com estes argumentos, Condorcet estabeleceu as bases da liberdade e da igualdade na república contemporânea. Eles não são de somenos importância porque ainda nos dias atuais estas questões são discutidas.

Considerações finais

No livro *Estudos de história do pensamento filosófico*, lemos esta passagem de Alexandre Koyré:

*A filosofia do século XVIII – e para ela isso é um título de glória – não queria apenas explicar o mundo; queria também transformá-lo. Acreditava mesmo que poderia transformá-lo explicando como ele era, em outros termos, acreditava que bastaria mostrar aos homens onde está a verdade e onde está o erro para que, irresistivelmente, eles se dirigissem para a verdade. [...] Assim, o otimismo de Condorcet é um otimismo racional e, de algum modo, empirista. O progresso não é de forma nenhuma inevitável e fatal.*⁴¹⁰

Apesar de elogiar os filósofos do século XVIII, Koyré afirmou que as ideias do século XVIII foram vencidas pelas ideias do século XIX, no que diz respeito ao que afirmaram os filósofos deste último século de que os iluministas (os filósofos do século XVIII) confiaram demasiadamente na razão para resolver todos os problemas da humanidade e fracassaram nesta confiança, pois os acontecimentos subsequentes mostraram que a razão não era tão capaz de solucioná-los como se pensava.

Não concordamos que os iluministas foram vencidos. A confiança na razão foi abalada, mas não foi porque as ideias iluministas fracassaram, visto que alguns deles não confiavam tanto na razão como Rousseau e Condillac, por exemplo. A derrocada de Condorcet, por exemplo, não era a destruição das ideias iluministas. Afirmáramos que a história de uma pessoa não pode ser confundida com a história de um povo ou de vários povos. De fato, ele “*ocupa um lugar à parte na história do pensamento francês. Ele é o último dos “filósofos”, o único que tomou parte ativa na Revolução. Não concebeu um sistema absolutamente original, mas reuniu todas as teorias de seus predecessores.*”⁴¹¹ Se, de um lado, “*encontramos nele as ideias de Voltaire, de Rousseau, de Turgot, d’Helvétius, de Condillac, pouco a pouco amoldadas num tom harmonioso...*”⁴¹², podemos asseverar que, de outro lado, houve originalidade em Condorcet. Se a pena dos

⁴¹⁰ KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento filosófico*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991. p. 82.

⁴¹¹ Idem, p. 79.

⁴¹² Ibidem.

filósofos anteriores a ele era a maior arma política que detinham e já era poderosíssima, o filósofo da Picardia teve a prerrogativa da atuação política. O peso das teorias que vigoraram, antes da Revolução, o encontrou sozinho quando esta eclodiu; todos os outros filósofos já haviam descido à terra e coube a ele encarnar, na sua teoria e ação política, esta herança sublime, porém pesada demais para levar adiante e que de fato o fez sucumbir. A obra que os outros esboçaram no seu desenho, de uma sociedade e política mais racional e humanista, coube a Condorcet finalizar. Assim, podemos apontar, por exemplo, *a Declaração dos direitos do homem e do cidadão, o direito de cidade para as mulheres e a organização da instrução pública* como trabalhos de uma impressionante originalidade, pois se já existiam como ideias circulantes no seio da sociedade, foram transformadas pelo filósofo em teorias e, de alguma forma, em práticas, com uma abrangência amplamente consistente.

Para aclarar um pouco mais a questão vejamos a distinção de Henri Lefebvre sobre *homem político* e *pensador político*:

*Conforme convém distinguir (sem dissociá-los) o político e a política, é necessário distinguir e não separar o pensador político (o pensamento) e o homem político (a ação). O homem político pode ter um projeto, uma estratégia, uma ação de longo alcance; o que faz dele um “homem de Estado”. Atribuirá sempre a prioridade às circunstâncias, aos dados, ao concreto no imediato; digamos mais elogiosamente: ele se inspira na experiência – ele a tem! Enquanto que o pensador político busca uma teoria. Ele analisa a experiência. Chega-lhe a desejar a ação. É raro que ele o consiga. Os grandes pensadores políticos não foram homens de ação.*⁴¹³

Considerando esta distinção de Lefebvre, afirmamos que Condorcet foi ao mesmo tempo *homem político* e *pensador político*. E isso explica o fato de, sob algumas circunstâncias, agir contingentemente sob a monarquia absoluta, sob a monarquia constitucional e, no momento oportuno, buscar instituir a república estrita. No entanto, é importante ressaltar que a república era seu alvo constante. Entendemos que a república não era nem o ponto de partida, nem o alvo absoluto de Condorcet. Ela é o regime político no qual o cidadão poderia exercer seu *direito de cidade* pleno. Contudo, os homens não

⁴¹³ LEFEBVRE, Henri. *Le retour de la dialectique...*, 1986, p. 90.

são somente cidadãos naquilo que diz respeito às questões políticas, eles são muito mais que cidadãos e suas atividades e necessidades envolvem uma dimensão humanista mais complexa. Assim, antes de transformar-se em cidadão e cidadã, já subsistiam o homem e a mulher e depois subsistem enquanto seres da espécie e enquanto participantes de uma sociedade e de uma organização política. Por isso a república não deve ser o ambiente de igualitarismo; no entanto, deve ser o espaço da igualdade. Qual é então a distinção entre igualitarismo e igualdade? No igualitarismo procura-se igualar a todos, ou seja, opera-se por um padrão no qual cada um é um elemento que compõe o que se espera daquele padrão. Em relação à igualdade, respeitam-se as diferenças, as quais não anulam umas às outras e dá-se para aqueles diferentes, direitos, vozes, oportunidades e peso nas decisões de maneira equivalente, como já discutimos: sobre os negros e as negras, os protestantes e as protestantes, os judeus e as judias, os servos e as servas, as mulheres e os profissionais e as profissionais da noite, os artistas e as artistas e as pessoas fora dos padrões sexuais religiosos.

Não se trata, como vimos da igualdade antiga:

*Como a igualdade que eles queriam estabelecer entre os cidadãos tinha constantemente por base a desigualdade monstruosa do escravo e do senhor, todos os seus princípios de liberdade e justiça eram fundados sobre a iniquidade e servidão. [...] Seu indomável amor de liberdade e justiça não era uma paixão generosa pela independência e pela igualdade, mas a febre da ambição e do orgulho; uma mistura de dureza e injustiça corrompia suas mais nobres virtudes; e como uma liberdade pacífica, a única que possa ser durável, pertenceria a homens que não poderiam ser independentes exercendo a dominação e vivendo com seus concidadãos como irmãos, mas tratando como inimigos o resto dos homens?*⁴¹⁴

A igualdade, no entanto, era uma ideia relativamente nova na Europa. Jonathan Israel situa sua origem em Espinosa.⁴¹⁵ Benjamin Constant, no seu discurso *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*⁴¹⁶, asseverou que a liberdade dos antigos era uma espécie de liberdade política e também nacional, mas suprimia as liberdades individuais

⁴¹⁴ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, 1994, p. 82.

⁴¹⁵ ISRAEL, Jonathan I. *The problem of equality*. In: *Enlightenment contested...*, 2006.

⁴¹⁶ CONSTANT, Benjamin. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes – discours prononcé à l'Athénée royal de Paris en 1819*. In : *Écrits politiques*, 1997, pp. 591-619.

e que, entre os modernos, houve uma inversão: as liberdades individuais, sua criação, passaram a ser mais importantes, daí, segundo ele, um dos motivos da necessidade de representação.

A representação política é mais premente entre os modernos, ela é o modelo político mais utilizado depois da independência estadunidense e da Revolução Francesa. As repúblicas, a partir deste período, operaram com o fortalecimento da representação política. Conforme Condorcet, no entanto, a representação política não é unicamente instrumento para garantir as liberdades individuais. Ela assegura a própria república na medida em que, sendo fiel a seu propósito, garante que a vontade do povo seja transformada em lei, seja posta em exercício pelo poder executivo e assegurada pelo poder judiciário, em muitas ocasiões exercido pelo próprio poder legislativo. A representação política também assegura as liberdades individuais porque foi escolhida igualmente para esta tarefa. Por isso a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* deve servir da base para a constituição do Estado.

Assim, da mesma forma que a representação política é o equilíbrio da república, ou seja, situa-se no meio entre a vontade do povo ou a *razão comum* e o governo e suas manifestações no Estado, a república é o espaço político, onde os homens e as mulheres, tornados cidadãos, podem viver e exercer suas atividades da maneira mais livre, obedecendo a regras. Podemos afirmar que os homens e as mulheres não devem viver tão somente para cumprir as funções da república, porém, ao contrário, a república deve promover para os cidadãos todos os direitos que lhes são devidos; dessa forma, os cidadãos têm o dever de, conforme suas condições e segundo seus talentos, trabalharem para o bem da república. Afirmamos com isso que a república não deve ser tomada como um alvo em si mesmo, mas como meio de tornar as vidas e as condições dos homens e das mulheres mais aptas para alcançarem suas potencialidades, enquanto seres da espécie humana.

A representação política e a república moderna diminuiriam assim a distância entre o povo e o governo, tornando o segundo como funcionário do primeiro e não mais a inversão na qual o governo escravizava o povo e,

Assim, não se ousou mais dividir os homens em duas raças diferentes, das quais uma é destinada a governar, a outra a obedecer; uma a mentir, a outra a ser enganada; foi-se obrigado a reconhecer que todos têm um direito igual a se esclarecer sobre todos os seus interesses, a conhecer

*todas as verdades; e que nenhum dos poderes por eles mesmos estabelecidos sobre si pode ter o direito de esconder-lhes alguma.*⁴¹⁷

Estamos convencidos por Koyré que essa bela passagem “*resume de maneira admirável as convicções, ou melhor, a fé [...] republicana de Condorcet. E não só Condorcet. Pois – é ele mesmo quem nos diz – foi essa fé que animou o século XVIII inteiro...*”⁴¹⁸ Por isso, pensamos que a república é, para Condorcet, uma das maiores invenções dos homens, no sentido de traçar um rumo definido para o progresso. Embora com enormes dificuldades, se a liberdade e a igualdade reinarem no seio dessa república, os problemas podem ser equacionados e os homens e os cidadãos em seu conjunto podem se tornar os agentes do progresso político dos povos.

⁴¹⁷ CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes* 6, 1847, p. 178.

⁴¹⁸ KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento filosófico*, 1991, p. 85.

ANEXO I

Declaração de direitos do bom povo da Virgínia – 1776⁴¹⁹

Declaração de direitos formulada pelos representantes do bom povo de Virgínia, reunidos em assembleia geral e livre; direitos que pertencem a eles e à sua posteridade, com base e fundamento do governo.

I

Que todos os homens são, por natureza, igualmente livres e independentes, e tem certos direitos inatos, dos quais, quando entram em estado de sociedade, não podem por qualquer acordo privar ou despojar seus pósteros e que são: o gozo da vida e da liberdade com os meios de adquirir e de possuir a propriedade e de buscar e obter felicidade e segurança.

II

Que todo poder é inerente ao povo e, conseqüentemente, dele procede; que os magistrados são seus mandatários e seus servidores e, em qualquer momento, perante ele responsáveis.

III

Que o governo é instituído, ou deveria sê-lo, para proveito comum, proteção e segurança do povo, nação ou comunidade; que de todas as formas e modos de governo esta é a melhor, a mais capaz de produzir maior felicidade e segurança, e a que está mais eficazmente assegurada contra o perigo de um mau governo; e que se um governo se mostra inadequado ou é contrário a tais princípios, a maioria da comunidade tem o direito indiscutível, inalienável e irrevogável de reformá-lo, alterá-lo ou aboli-lo da maneira considerada mais condizente com o bem público.

IV

⁴¹⁹ In: Textos Básicos sobre Derechos Humanos. Madrid. Universidade Complutense, 1973, traduzido do espanhol por Marcus Cláudio Acqua Viva. APUD. FERREIRA Filho, Manoel G. et all. Liberdade Públicas. São Paulo, Ed. Saraiva, 1978. Disponível no site <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Table/Documentos-Hist%C3%B3ricos/>

Que nenhum homem ou grupo de homens tem direito a receber emolumentos ou privilégios exclusivos ou especiais da comunidade, senão apenas relativamente a serviços públicos prestados; os quais, não podendo ser transmitidos, fazem com que tampouco sejam hereditários os cargos de magistrado, de legislador ou de juiz.

V

Que os poderes legislativo, executivo e judiciário do Estado devem estar separados e que os membros dos dois primeiros poderes devem estar conscientes dos encargos impostos ao povo, deles participar e abster-se de impor-lhes medidas opressoras; que, em períodos determinados devem voltar à sua condição particular, ao corpo social de onde procedem, e suas vagas se preencham mediante eleições periódicas, certas e regulares, nas quais possam voltar a se eleger todos ou parte dos antigos membros (dos mencionados poderes), segundo disponham as leis.

VI

Que as eleições de representantes do povo em assembleia devem ser livres, e que todos os homens que deem provas suficientes de interesse permanente pela comunidade, e de vinculação com esta, tenham o direito de sufrágio e não possam ser submetidos à tributação nem privados de sua propriedade por razões de utilidade pública sem seu consentimento, ou o de seus representantes assim eleitos, nem estejam obrigados por lei alguma à que, da mesma forma, não hajam consentido para o bem público.

VII

Que toda faculdade de suspender as leis ou a execução destas por qualquer autoridade, sem consentimento dos representantes do povo, é prejudicial aos direitos deste e não deve exercer-se.

VIII

Que em todo processo criminal incluídos naqueles em que se pede a pena capital, o acusado tem direito de saber a causa e a natureza da acusação, ser acareado com seus acusadores e testemunhas, pedir provas em seu favor e a ser julgado, rapidamente, por um júri imparcial de doze homens de sua comunidade, sem o consentimento unânime dos quais, não se poderá considerá-lo culpado; tampouco pode-se obrigá-lo a testemunhar contra si próprio; e que ninguém seja privado de sua liberdade, salvo por mandado legal do país ou por julgamento de seus pares.

IX

Não serão exigidas fianças ou multas excessivas, nem infligir-se-ão castigos cruéis ou inusitados.

X

Que os autos judiciais gerais em que se mande a um funcionários ou oficial de justiça o registro de lugares suspeitos, sem provas da prática de um fato, ou a detenção de uma pessoa ou pessoas sem identificá-las pelo nome, ou cujo delito não seja claramente especificado e não se demonstre com provas, são cruéis e opressores e não devem ser concedidos.

XI

Que em litígios referentes à propriedade e em pleitos entre particulares, o artigo julgamento por júri de doze membros é preferível a qualquer outro, devendo ser tido por sagrado.

XII

Que a liberdade de imprensa é um dos grandes baluartes da liberdade, não podendo ser restringida jamais, a não ser por governos despóticos.

XIII

Que uma milícia bem regulamentada e integrada por pessoas adestradas nas armas, constitui defesa natural e segura de um Estado livre; que deveriam ser evitados, em tempos de paz, como perigosos para a liberdade, os exércitos permanentes; e que, em todo caso, as forças armadas estarão estritamente subordinadas ao poder civil e sob o comando deste.

XIV

Que o povo tem direito a um governo único; e que, conseqüentemente, não deve erigir-se ou estabelecer-se dentro do Território de Virgínia nenhum outro governo apartado daquele.

XV

Que nenhum povo pode ter uma forma de governo livre nem os benefícios da liberdade, sem a firme adesão à justiça, à moderação, à temperança, à frugalidade e virtude, sem retorno constante aos princípios fundamentais.

XVI

Que a religião ou os deveres que temos para com o nosso Criador, e a maneira de cumpri-los, somente podem reger-se pela razão e pela convicção, não pela força ou pela violência; conseqüentemente, todos os homens tem igual direito ao livre exercício da religião, de acordo com o que dita sua consciência, e que é dever recíproco de todos praticar a paciência, o amor e a caridade cristã para com o próximo.

ANEXO II

Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789⁴²⁰

Preâmbulo

Os representantes do povo francês, constituídos em ASSEMBLEIA NACIONAL, considerando que a ignorância, ou esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas das infelicidades públicas e da corrupção dos governantes, resolveram expor, em uma Declaração solene, os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem, a fim que esta Declaração, constantemente presente para todos os membros do corpo social, lhes lembrem sem cessar seus direitos e seus deveres, a fim que os atos do Poder legislativo e os do poder executivo, podendo ser a cada instante comparado como o objetivo de toda instituição política, sendo mais respeitados; a fim que as reclamações dos cidadãos, fundadas doravante sobre princípios simples e incontestáveis, trabalhando sempre para a manutenção da Constituição e para a felicidade de todos.

Em consequência, a ASSEMBLEIA NACIONAL concordou e declara, em presença e sob os auspícios do Ser Supremo, os direitos seguintes do homem e do cidadão:

ARTIGO PRIMEIRO. – Os homens nascem e continuam livres e iguais em direitos; as distinções sociais só podem ser fundadas sobre a utilidade comum.

ARTIGO 2. – O objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem; estes direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.

ARTIGO 3. – O princípio da toda a soberania reside essencialmente na Nação; nenhum corpo, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente.

ARTIGO 4. – A liberdade consiste em poder fazer tudo o que não prejudica outro, assim o exercício dos direitos naturais de cada homem só é limitado pelos que asseguram

⁴²⁰ In: *Commentaire de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Paris, s/d. pp 16-18.

aos outros membros da sociedade o gozo destes mesmos direitos; estes limites só podem ser determinados pela lei.

ARTIGO 5. – A lei só tem o direito de proibir as ações nocivas à sociedade. Tudo o que não é proibido pela lei não pode ser impedido e nada pode ser contrário a que se faça o que ela não ordena.

ARTIGO 6. – A lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm direito de concorrer, pessoalmente ou por seus representantes, à sua formação; ela deve ser a mesma para todos, tanto se ela protege, quanto se ela pune. Todos os cidadãos sendo iguais a seus olhos, são igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo sua capacidade e sem outra distinção que a de suas virtudes e de seus talentos.

ARTIGO 7. – Nenhum homem pode ser acusado, preso nem detido, senão em casos determinados pela lei e segundo as formas que ela prescreveu. Aqueles que solicitam, expedem, executam ou fazem executar ordens arbitrárias devem ser punidos, mas todo cidadão, convocado ou preso em virtude da lei, deve obedecer no instante; ele se torna culpado pela resistência.

ARTIGO 8. – A lei só deve estabelecer penas estrita e evidentemente necessárias e alguém só pode ser punido em virtude de uma lei estabelecida e promulgada anteriormente ao delito e legalmente aplicada.

ARTIGO 9. – Todo homem sendo presumido inocente até que ele seja declarado culpado, se é julgado indispensável prender, todo rigor que não seja necessário para a guarda de sua pessoa deve ser severamente reprimido pela lei.

ARTIGO 10. – Ninguém deve ser perturbado por suas opiniões, mesmo religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei.

ARTIGO 11. – A livre comunicação dos pensamento e das opiniões é um dos direitos os mais preciosos do homem; todo cidadão pode então falar, escrever, imprimir livremente, salvo para a difusão dos abusos desta liberdade nos casos determinados pela lei.

ARTIGO 12. – A garantia dos direitos do homem e do cidadão necessita uma força pública, esta força é então instituída para a vantagem de todos e não para a utilidade particular daqueles aos quais ela é confiada.

ARTIGO 13. - Para a manutenção da força pública e para as despesas da administração, uma contribuição comum é indispensável, ela deve ser igualmente repartida entre todos os cidadãos, em razão de suas capacidades.

ARTIGO 14. – Todos os cidadãos tem o direito de constatar por eles mesmos ou por seus representantes a necessidade da contribuição pública, de consenti-la livremente, de determinar seu valor, sua quota, sua cobrança e sua duração.

ARTIGO 15. – A sociedade tem o direito de pedir conta a todo agente público de sua administração.

ARTIGO 16. – Toda sociedade, na qual a garantia dos direitos não é segura, nem a separação dos poderes determinados, não tem constituição.

ARTIGO 17. – A propriedade sendo um direito inviolável e sagrado, ninguém pode nela ser privado, desde que a necessidade pública, legalmente constatada, o exige evidentemente e sob a condição de uma justa e prévia indenização.

ANEXO III

Declaração dos direitos do homem e do cidadão adotado pela convenção nacional o de
23 de julho de 1793⁴²¹

O povo francês convencido que o esquecimento e o desprezo dos direitos naturais do homem são as únicas causas das infelicidades do mundo, resolveu expor, em uma declaração solene, estes direitos sagrados e inalienáveis, a fim que todos os cidadãos, podendo comparar sem cessar os atos do governo com o objetivo de toda instituição social, não se deixem jamais oprimir e aviltar pela tirania; a fim que o povo tenha sempre diante dos olhos as bases de sua liberdade e de sua felicidade, o magistrado, a regra de seus devotes, o legislador, o objeto de sua missão.

Em consequência, ele proclama, em presença do Ser supremo, a declaração seguinte dos direitos do homem e do cidadão:

ARTIGO PRIMEIRO. – O objetivo da sociedade é a felicidade comum.

O governo é instituído para garantir ao homem o gozo de seus direitos naturais e imprescritíveis.

ARTIGO 2. – Estes direitos são a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade.

ARTIGO 3. – Todos os homens são iguais pela natureza e a lei.

ARTIGO 4. – A lei é a expressão livre e solene da vontade geral; ela é a mesma para todos, seja quando ela protege, seja quando ela pune; ela só pode ordenar o que é justo e útil à sociedade; ela só pode proibir o que é nocivo.

ARTIGO 5. – Todos os cidadãos são igualmente admissíveis aos empregos públicos. Os povos livres não conhecem outros motivos de preferência, nas suas eleições, que as virtudes e os talentos.

ARTIGO 6. – A liberdade é o poder que pertence ao homem de fazer tudo o que não prejudica os direitos de outro; ela tem por princípio a natureza, por regra a justiça,

⁴²¹ In: *Commentaire de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Paris, s/d. pp 135-140

por salvaguarda a lei, seu limite moral é nesta máxima: “*Não fazer a outro o que não queres que te façam a ti.*”

ARTIGO 7. – O direito de manifestar seu pensamento e suas opiniões, seja pela via da imprensa, seja de toda outra maneira, o direito de reunião pacífica, o livre exercício dos cultos, não podem ser proibidos.

A necessidade de enunciar estes direitos supõe ou a presença ou a memória recente do despotismo.

ARTIGO 8. – A segurança consiste na proteção acordada pela sociedade por cada um de seus membros para a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de suas propriedades.

ARTIGO 9. – A lei deve proteger a liberdade pública e individual contra a opressão daqueles que governam.

ARTIGO 10. – Alguém só deve ser acusado, preso ou detido nos casos determinados pela lei e segundo as formas que ela prescreveu. Todo cidadão, convocado ou detido pela autoridade da lei deve obedecer no instante; ele se torna culpado pela resistência.

ARTIGO 11. – Todo ato exercido contra um homem, fora dos casos e sem as formas que a lei determina, é arbitrário e tirânico; aquele contra quem se queira executar pela violência tem o direito de resistir pela força.

ARTIGO 12. – Aqueles que solicitarem, expedirem, assinaram, executaram ou fizeram executar atos arbitrários, são culpáveis e devem ser punidos.

ARTIGO 13. – Todo homem sendo presumido inocente até que seja declarado culpado, se for julgado indispensável de prender, todo rigor que não seria necessário para a prisão de sua pessoa deve ser severamente reprimido pela lei.

ARTIGO 14. – Alguém só tem o direito de ser julgado e punido só após ter sido comunicado ou legalmente convocado e em virtude de uma lei promulgada anteriormente ao delito. A lei que puna delitos cometidos antes que ela existisse, seria uma tirania; o efeito retroativo dado à lei seria um crime.

ARTIGO 15. – A lei só deve reconhecer penas estrita e evidentemente necessárias; as penas devem ser proporcionais ao delito e úteis à sociedade.

ARTIGO 16. – O direito de propriedade é aquele que pertence a todo cidadão de gozar e de dispor à sua vontade de seus bens, de seus valores, do fruto de seu trabalho e de sua indústria.

ARTIGO 17. – Nenhum gênero de trabalho, de cultura, de comércio pode ser proibido para a indústria dos cidadãos.

ARTIGO 18. – Todo homem pode contratar seus serviços e seu tempo, mas ele não pode se vender nem ser vendido; sua pessoa não é uma propriedade alienável. A lei não reconhece domesticidade; só pode existir um contrato de ocupação entre o homem que trabalha e aquele que o emprega.

ARTIGO 19. – Ninguém pode ser privado nem de uma pequena porção de sua propriedade, sem seu consentimento, se não for pela necessidade pública, legalmente constatada, que o exige e sob a condição de uma justa e prévia indenização.

ARTIGO 20. – Qualquer contribuição só pode ser estabelecida para a utilidade geral. Todos os cidadãos tem o direito de concorrer para o estabelecimento das contribuições, fiscalizar sua aplicação e de solicitar prestar contas.

ARTIGO 21. – Os socorros públicos são uma dívida sagrada. A sociedade deve a subsistência aos cidadãos miseráveis, seja oferecendo-lhes trabalho, seja assegurando-lhes os meios de existir para aqueles que estão fora das condições de trabalhar.

ARTIGO 22. – A instrução é a necessidade de todos. A sociedade deve favorecer por todo seu poder os progressos da razão pública e colocar a instrução à disposição de todos os cidadãos.

ARTIGO 23. – A garantia social consiste na ação de todos para assegurar a cada um o gozo e a conservação de seus direitos; esta garantia repousa sobre a soberania nacional.

ARTIGO 24. – Ela não pode existir se os limites das funções públicas não são claramente determinados pela lei e se a responsabilidade de todos os funcionários não é garantida.

ARTIGO 25. – A soberania reside no povo, ela é una e indivisível, imprescritível e inalienável.

ARTIGO 26. – Nenhuma porção do povo pode exercer o poder de todo o povo, mas cada seção da assembleia soberana deve gozar do direito de exprimir sua vontade com uma completa liberdade.

ARTIGO 27. – Todo indivíduo que usurpe a soberania seja no mesmo instante condenado a morte pelos homens livres.

ARTIGO 28. – Um povo tem sempre o direito de rever, de reformar e de mudar sua constituição. Uma geração não pode sujeitar suas leis às gerações futuras.

ARTIGO 29. – Cada cidadão tem direito igual de concorrer para a formação da lei e a nomeação de seus mandatários ou de seus agentes.

ARTIGO 30. – As funções públicas são essencialmente temporárias, elas não podem ser consideradas como distinções nem como recompensas, mas como deveres.

ARTIGO 31. – Os delitos dos mandatários do povo e de seus agentes não devem jamais ficar impunes. Ninguém tem o direito de se pretender mais inviolável que os outros cidadãos.

ARTIGO 32. – O direito de apresentar petições aos depositários da autoridade pública não pode, em nenhum caso, ser proibido, suspenso, nem limitado.

ARTIGO 33. – A resistência à opressão é a consequência dos outros direitos do homem.

ARTIGO 34. – Há opressão contra o corpo social desde que um único de seus membros é oprimido. Há a opressão contra qualquer membro desde que o corpo social é oprimido.

ARTIGO 35. – Quando o governo viola os direitos do povo, a insurreição é, para o povo e para cada porção do povo, o mais sagrado dos direitos e o mais indispensável dos deveres.

Referências bibliográficas

Obras de Condorcet

CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Adresse à l'assemblée nationale sur les conditions d'éligibilité*. 5 juin 1790. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr>>

CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Aux amis de la liberté sur les moyens d'en assurer la durée*. In : *Journal de la Société de 1789*, n. X., 7 août 1790, p. 179. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr>>

CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Aux Germains*. In : *Oeuvres Complètes de Condorcet* 12. Paris : Firmin Didot, Frères, Librairies, 1847.

CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Avertissement qui doit être placé à la tête du prospectus*. In : *Oeuvres Complètes de Condorcet* 6. Paris : Firmin Didot, Frères, Librairies, 1847.

CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Avis aux espagnols*. In : *Oeuvres Complètes de Condorcet* 12. Paris : Firmin Didot, Frères, Librairies, 1847.

CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Ce que les citoyens ont droit d'attendre de leurs Représentants*. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr>>.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Cinco memórias sobre a instrução pública*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Cinq mémoires sur l'instruction publique*. Paris : Flammarion, 1994.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Correspondence entre Voltaire et Condorcet*. In : *Oeuvres Complètes de Condorcet* 1. Paris : Firmin Didot Frères, Librairies, 1847.

CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Correspondance général*. In : *Oeuvres Complètes de Condorcet* 1. Paris : Firmin Didot, Frères, Librairies, 1847.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe, 1786*. Economie politique et politique – Tome II. In : *Oeuvres Complètes de Condorcet* 8. Paris : Firmin Didot Frères, Librairies, 1847.

- CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre*. In : COUTEL, Charles (org.) *Politique de Condorcet*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 1996.
- CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *De la république ou un roi est-il nécessaire à la conservation de la liberté?* Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr>>.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Du nouvel établissement public de l'instruction en France*. Disponível em : <<http://gallica.bnf.fr>>.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Écrits sur l'instruction publique. Volume premier – Cinq mémoires sur l'instruction publique*. Texte présenté, annoté et commenté par Charles Coutel e Catherine Kintzler. Paris: Les Classiques de la République, 1989.
- CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Éloge de d'Alembert*. In : *Oeuvres Complètes de Condorcet 3*. Paris : Firmin Didot, Frères, Librairies, 1847.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Éloges des académiciens de l'academie royale des sciences morts depuis l'an 1666 jusqu'en 1699*. In : *Oeuvres Complètes de Condorcet 2 e 3*. Paris : Firmin Didot Frères, Librairies, 1847.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.
- CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. In : *Oeuvres Complètes de Condorcet 6*. Paris : Firmin Didot Frères, Libraires, 1847.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Ouvrage posthume de Condorcet. In : *Oeuvres Complètes de Condorcet 6*. Paris : Firmin Didot Frères Librairies, 1847.
- CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Fragment (I) (1794)* In : *Oeuvres Complètes de Condorcet 1*. Paris : Firmin Didot, Frères, Librairies, 1847.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Fragmento sobre a atlântida ou esforços combinados da espécie humana para o progresso das ciências*. Tradução de Maria das Graças de Souza, s/d (mimeo).

- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Idée sur Le Despotisme à l'usage de ceux qui prononcent ce mot sans l'entendre*. In: *Oeuvres Complètes de Condorcet 9*. Paris : Firmin Didot Frères Libraires, 1847.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Justice et nécessité d'assurer en France un état légal aux protestants*. Ausbourg, s/d. Disponible em : <<http://gallica.bnf.fr>>
- CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Lettres d'un bourgeois de New-Haven à un citoyen de Virginie*. In : *Oeuvres Complètes de Condorcet 9*. Paris : Firmin Didot Frères, Libraires, 1847.
- CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Lettre d'un laboureur de Picardie à M. N****. (1775). In : *Oeuvres Complètes de Condorcet 11*. Paris : Firmin Didot Frères, Libraires, 1847.
- CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Lettres d'un théologien à l'auteur du dictionnaire des trois siècles (1774)*. In : *Oeuvres Complètes de Condorcet 5*. Paris : Firmin Didot Frères, Libraires, 1847.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Moyens d'Apprendre à Compter Sûrement et Avec Facilité*. Paris : Art, Culture, Lecture Éditions, 1988. Disponible em : <<http://gallica.bnf.fr>>.
- CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Notes sur Voltaire*. Mélanges de Littérature et de Philosophie. In : *Oeuvres Complètes de Condorcet 4*. Paris : Firmin Didot Frères, Libraires, 1847.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Observations de Condorcet sur le vingt-neuvième livre de l'esprit des lois*. In : *Oeuvres Complètes de Condorcet 1*. Paris : Firmin Didot Frères, Libraires, 1847, pp. 363-381.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Oeuvres Complètes de Condorcet*. Tomo 1 a 12. Paris : Firmin Didot, Frères, Libraires, 1847.
- CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Opinion sur le jugement de Louis XVI*. In : *Oeuvres Complètes de Condorcet 12*. Paris : Firmin Didot, Frères, Librairies, 1847.
- CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Plan de constitution*. In : *Oeuvres Complètes de Condorcet 12*. Paris : Firmin Didot, Frères, Librairies, 1847.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Prospectus*. In : *Journal d'instruction social*. Disponible em : <<http://gallica.bnf.fr>>.

- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Que toutes les classes de la société n'ont qu'un même intérêt* in *Journal de Instruction Sociale*, 8 juin 1793. Disponible en : <http://gallica.bnf.fr>.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. *Réflexions d'un Citoyen Catholique, sur les Loix de France relatives aux Protestants*. Paris, 1778. Disponible en: <http://gallica.bnf.fr>.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. *Réflexions sur l'Esclavage des Nègres*. Paris : Société Typographique, 1781. Disponible en : <http://gallica.bnf.fr>
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. *Réflexions sur la jurisprudence criminelle, 1775*. Économie politique et politique – Tome I. In : *Oeuvres Complètes de Condorcet* 7. Paris : Firmin Didot Frères Librairies, 1847.
- CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *La république française aux hommes libres*. Disponible en: <http://gallica.bnf.fr>.
- CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Sentiments de un républicain sur les assemblées provinciales e les états-généraux*. In : *Oeuvres Complètes de Condorcet* 9. Paris : Firmin Didot, Frères, Librairies, 1847.
- CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. *Sur l'admission des femmes au droit de cité*. In : *Journal de la société de 1789*, n° 5, 3 juillet 1790. Disponible en : <http://gallica.bnf.fr>.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Sur la nécessité de l'union entre les citoyens*. Septembre 1792. Disponible en: <http://gallica.bnf.fr>.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Sur la persistance de l'âme*. In : *Sur les élections et autres textes de Condorcet*. Textes choisis et revus par Olivier de Bernon. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1986.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. *Sur le sens du mot révolutionnaire* in : *Journal d'instruction sociale*. Paris : samedi, 1^{er} Juin 1793. Disponible en : <http://gallica.bnf.fr>
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Sur les Élections et autres Textes*. Textes choisis et revus par Olivier de Bernon. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1986.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Vie de Turgot*. Paris : Association pour la diffusion d'économie politique, 1997.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Vie de Voltaire*. Paris : Quai Voltaire, 1994.

Obras em geral

ABREU, Maria Aparecida Azevedo. *Conflito e interesse no pensamento político republicano*. 2008. 198 p. Tese (Doutorado em Ciência Política). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

ALENGRY, Franck. *Condorcet*. Guide de la révolution française, théoricien du droit constitutionnel et précurseur de la science sociale. Paris : V. Giard & E. Bière. 1904.

ALTHUSSER, Louis. *Sobre o contrato social*. Trad. Luís Imaginário. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1976.

ARAGO, M. *Biographie de Jean-Antoine-Nicolas CARITAT DE CONDORCET, secrétaire perpétuel de l'ancienne académie des sciences*, pp. 14-185. *Oeuvres Complètes de Condorcet I*. Paris : Firmin Didot, Frères, Librairies, 1847.

ARANOVICH, Patrícia Fontoura. *História e política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora da UnB, 1988.

ARIÈS, Phillippe et al (org.). *História da vida privada 4: Da Revolução Francesa à primeira guerra*. Trad. Denise Bottman, Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Nestor Silveira Chaves. 2ª ed. revista. Bauru-SP: EDIPRO, 2009.

AUDIER, Serge. *Les théories de la république*. Paris : Éditions la Découverte, 2004.

AULARD, François Alphonse. *Histoire politique de la révolution française – origines et développement de la démocratie et de la république (1789-1804)*. Paris : Librairie Armand Colin, 1901.

BADINTER, Elisabeth. *Émilie, Émilie: a ambição feminina o século XVIII*. Trad. Celeste Marcondes. São Paulo: Discurso Editorial; Duna Dueto; Paz e Terra, 2003.

BADINTER, Elisabeth; BADINTER, Robert. *Condorcet*. Un intellectuel en politique. Paris : Librairie Arthème-Fayard, 1988.

BADINTER, Elisabeth (org.). *O que é uma mulher? Um debate*. Trad. Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

- BAKER, Keith Michael. *Condorcet: from natural philosophy to social mathematics*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1975.
- BARRE, François Poulain de la. *De l'égalité des deux sexes*. Paris : Fayard, 1984.
- BARROS, Douglas Ferreira. *Hobbes, Bodin e a liberdade como problema*. In: VILLANOVA, Marcelo Gross. BARROS, Douglas Ferreira (org.). *Hobbes: Natureza, História e Política*. São Paulo: Discurso Editorial; Bauru, SP: Canal 6, 2009.
- BAYLY, C. A. *The Birth of the modern world – 1780-1914*. Victoria, Australia: Blackwell Publishing. 2004.
- BÉNOT, Yves. *Condorcet et la république universelle*. In : *Condorcet : Homme des lumières et de la Révolution*. Paris : ENS Éditions, 1997, pp. 251-261.
- BÉNOT, Yves. *Condorcet journaliste et le combat anti-esclavagiste*. In : *Condorcet: Mathématicien, économiste, philosophe, homme politique. Colloque international*. Paris: Minerve, 1989, pp. 376-384.
- BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Trad. Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora da UnB, 1981.
- BERTRAND, Joëlle. BRUNET, Michele. *Les Athéniens : à la recherche d'un destin*. Paris : Armand Colin. 1993.
- BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira de Almeida. Ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, s/d.
- BIGNOTTO, Newton (org.). *Pensar a república*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.
- BIGNOTTO, Newton. *As Aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BIGNOTTO, Newton. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2001.
- BINOCHÉ, Bertrand (org.). *L'Homme Perfectible*. Paris : Éditions Champ Vallon, 2004.
- BINOCHÉ, Bertrand e TINLAND, Franck (org.). *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des lumières*. Paris : Champ Vallon, 2000.
- BLUCHE, Frédéric et al (org.). *Revolução Francesa*. Trad. Rejane Janowitz. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

- BOTO, Carlota. *A Escola do homem novo: entre o Iluminismo e a Revolução Francesa*. São Paulo: Editora da UNESP, 1996.
- BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*. Tome II : la philosophie moderne. Paris : Librairie Félix Alcan. 2005.
- BUISSON, Ferdinand. *Condorcet*. Paris : Librairie Félix Alcan, 1929.
- CAHEN, Léon. *Condorcet e la révolution française*. Paris : Félix Alcan, Éditeur. 1904.
- CALÇA, Robson Pereira. *Duas escolas, duas expressões do Iluminismo*. Rousseau e Condorcet: o futuro que o passado ousou projetar. 2010. 190 p. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- CARDON, Patrick (org.). *Les Enfants de Sodome à l'Assemblée National [1790]*. Paris : Gaykitsch, 2005.
- CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. 2ª ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1994.
- CECILIO, Ana Lima. *Tolerância religiosa em Voltaire*. Primeiros Escritos - Boletim de Pesquisa na Graduação em Filosofia-FFLCH-USP, São Paulo, nº 2, período 98/99.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina*. São Paulo: Nova Stella/Edusp, 1990.
- COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação histórica dos direitos humanos*. 7ª Ed. rev. e atualizada. São Paulo: Saraiva, 2010.
- CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : Librairie Armand Colin, 1924.
- CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Resumo selecionado do Tratado das Sensações*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- CHOUILLET, Anne-Marie e CRÉPEL, Pierre (org.). *Condorcet : homme des lumières et de la révolution*. Paris : ENS Éditions Fontenay/Saint-Cloud, 1994.
- CRÉPEL, Pierre e GILAIN, Christian. (org.) *Condorcet : Mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*. Colloque International. Paris : Minerve, 1989.
- CONSTANT, Benjamin. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. In : CONSTANT, Benjamin. *Écrits politiques*. Paris : Gallimard, 1997, pp. 589-619.

- CORRÊA Jr., M. Pio. *Primórdios da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas. 1985.
- COUTEL, Charles. *École de Condorcet contre l'orléanisme des esprits*. Paris : Ellipses, 1996.
- COUTEL, Charles. *La Question de l'égalité*. Université d'Artois, s/d (mimeo)
- COUTEL, Charles. *Laïcité et mondialisation*. Université d'Artois, s/d (mimeo)
- COUTEL, Charles (org.). *Politique de Condorcet*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1996.
- CRAMPE-CASNABET, Michèle. *A mulher no pensamento filosófico do século XVIII*. In: DUBY, Georges et al (org.). *História das Mulheres no Ocidente v. 3*. Do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Edições Afrontamento, 1991, pp. 369-407.
- Déclaration de Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789*. Paris : 1789. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/>>.
- Déclaration de Droits de l'Homme et du Citoyen de 1793 adopté par la Convention Nationale*. Paris : le 23 Juin 1793. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/>>.
- Declaração de direitos do bom povo da Virgínia – 1776*. In: Textos Básicos sobre Derechos Humanos. Madrid. Universidade Complutense, 1973, traduzido do espanhol por Marcus Cláudio Acqua Viva. APUD. FERREIRA Filho, Manoel G. et all. *Liberdade Públicas*. São Paulo, Ed. Saraiva, 1978. Disponível no site <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Table/Documentos-Hist%C3%B3ricos/>
- DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. Trad. João Gama. Rio de Janeiro: Edições 70, s/d.
- DIDE, Auguste (org.) *La Révolution française : Revue Historique*. Tome premier. 1er semestre. Paris : Charavay Frères, 1881.
- DIDEROT & D'ALEMBERT. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*. Paris: 1751. pp. 634: 462, 463, 464; 636: 468, 469, 470, 471, 472.
- DIDEROT, Denis. *A religiosa*. Trad. Antônio Bulhões e Miécio Tati. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- DIDEROT, Denis. *As joias indiscretas*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Global. 1999.
- DIDEROT, Denis. *O Sonho de D'Alembert*. Trad. J. Guinsburg. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DIDEROT, Denis. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unesp, 2006.

- DUHAMEL, J. *Analyse e définition des mots et des expressions employés dans l'art de constituer les sociétés politiques*. In : *Journal d'Instruction Sociale*, V. 5, samedi, 6 juillet 1793, pp. 150(129)-165(144). Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/>>.
- DURANT, Will e Ariel. *Rousseau e a revolução: a história da civilização na França, Inglaterra e Alemanha de 1756 e no restante da Europa de 1715 a 1789*. Trad. Gabriella de Mendonça Taylor. São Paulo: Editora Record, s/d.
- EPSTEIN, Isaac. *O Paradoxo de Condorcet e a crise da democracia representativa*. In: Revista Estudos Avançados, nº 11 (30), pp. 273-291. IEA – USP: São Paulo, 1997.
- ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FAUCHET, Claude. *La Bouche de Fer*, 14º Discurso, nº 7, Janeiro, 1791. Disponível em : <<http://gallica.bnf.fr/>>.
- FERNANDES, Florestan. *Resenha da Obra: Granger, Gilles-Gaston. La Mathématique Sociale du Marquis de Condorcet*. Paris : Presses Universitaires de France, 1956. O Estado de São Paulo. Suplemento Literário. São Paulo, 11 mai. 1957, p. 2.
- FINLEY, Moses I., *Escravidão antiga e ideologia moderna*. Trad. Norberto Luiz Guarinello. Rio de Janeiro: Graal, 1991
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. *O Engano do Povo Inglês*. In: Revista Discurso, n. 8.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: O Bom selvagem*. 2ª Ed. São Paulo: Humanitas, Discurso Editorial, 2007.
- FORTES. Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: entre o bem dizer e o bem fazer*. In: Discurso, n. 5, 1974.
- FREITAS, Jacira. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP; FAPESP. 2003.
- GELDEREN, Martin e SKINNER, Quentin (org.). *Republicanism: a shared european heritage*. Vol. II: The Values of Republicanism in Early Modern Europe. Cambridge: University Press. 2004.
- GIL, José. *Nação e representação*. In: SIÈYES, Emmanuel Joseph. *O que é o Terceiro Estado?* Trad. Teresa Meneses. Lisboa: Círculo de Leitores, 2009.
- GILLET, Mathurin. *L'utopie de Condorcet*. Paris : Guillaumin et Cie, Librairies, 1883.
- GOULEMOT, Jean-Marie. *Esses livros que se lêem com uma só mão*. Leitura e leitores de livros pornográficos no século XVIII. Trad. Maria Aparecida Corrêa. São Paulo: Discurso editorial. 2000.

- GRANGER, Gilles-Gaston. *La Mathématique sociale du Marquis de Condorcet*. Paris : Éditions Odile Jacob, 1989.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *As Funções da retórica parlamentar na Revolução Francesa. Estudos preliminares para uma pragmática histórica do texto*. Trad. Georg Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HERVEZ, Jean. *La galanterie parisienne sous Louis XV et Louis XVI d'après les mémoires, les rapports de Police, les libelles, les pamphlets, les satires, chanson du temps*. Paris : Bibliothèque des curieux, 1910. Disponível em : <<http://gallica.bnf.fr/>>.
- HILL, Christopher. *O Mundo de ponta-cabeça*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras. 1987.
- HOBBS, Thomas de Malmesbury. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- HOLBACH, Paul-Henry Thiry, Barão d'. *Histoire naturelle de la superstition ou Tableau des effets que les opinions religieuses ont produits sur la terre*. Tome premier. Londres, 1768. Disponível em : <<http://gallica.bnf.fr/>>.
- ISRAEL, Jonathan I. *Early enlightenment, revolution, and the modern age*. In: ISRAEL, Jonathan (org.). *Enlightenment contested: philosophy, modernity and the emancipation of man, 1670-1752*. Oxford: New York: Oxford University Press, 2006.
- ISRAEL, Jonathan I. *From 'History of philosophy' to history of l'esprit humain*. In: ISRAEL, Jonathan (org.). *Enlightenment contested: philosophy, modernity and the emancipation of man, 1670-1752*. Oxford: New York: Oxford University Press, 2006.
- ISRAEL, Jonathan I. *From Voltaire to Diderot*. In: ISRAEL, Jonathan (org.). *Enlightenment contested: philosophy, modernity and the emancipation of man, 1670-1752*. Oxford: New York: Oxford University Press, 2006.
- ISRAEL, Jonathan I. *Race, radical thought, and the advent of anti-colonialism*. In: ISRAEL, Jonathan (org.). *Enlightenment contested: philosophy, modernity and the emancipation of man, 1670-1752*. Oxford: New York: Oxford University Press, 2006.
- ISRAEL, Jonathan I. *Realigning the parti philosophique: Voltaire, voltairianisme, antivoltairianisme(1732-1745)*. In: ISRAEL, Jonathan (org.). *Enlightenment contested: philosophy, modernity and the emancipation of man, 1670-1752*. Oxford: New York: Oxford University Press, 2006.

- ISRAEL, Jonathan I. *Sex, marriage, and the equality of women*. In: ISRAEL, Jonathan (org.). *Enlightenment contested: philosophy, modernity and the emancipation of man, 1670-1752*. Oxford: New York: Oxford University Press, 2006.
- ISRAEL, Jonathan I. *The 'Unvirtuous atheist'*. In: ISRAEL, Jonathan (org.). *Enlightenment contested: philosophy, modernity and the emancipation of man, 1670-1752*. Oxford: New York: Oxford University Press, 2006.
- ISRAEL, Jonathan I. *The 'War of the Encyclopédie': the first stage (1746-1752)*. In: ISRAEL, Jonathan (org.). *Enlightenment contested: philosophy, modernity and the emancipation of man, 1670-1752*. Oxford: New York: Oxford University Press, 2006.
- ISRAEL, Jonathan I. *The Origins of modern democratic republicanism*. In: ISRAEL, Jonathan (org.). *Enlightenment contested: philosophy, modernity and the emancipation of man, 1670-1752*. Oxford: New York: Oxford University Press, 2006.
- ISRAEL, Jonathan I. *The parti philosophiques embraces the radical enlightenment*. In: ISRAEL, Jonathan (org.). *Enlightenment contested: philosophy, modernity and the emancipation of man, 1670-1752*. Oxford: New York: Oxford University Press, 2006.
- ISRAEL, Jonathan I. *The problem of equality*. In: ISRAEL, Jonathan (org.). *Enlightenment contested: philosophy, modernity and the emancipation of man, 1670-1752*. Oxford: New York: Oxford University Press, 2006.
- JOLIBERT, Bernard (org.). *L'Instruction Publique en France pendant La Révolution*. Paris : Éditions Klincksieck, 1990.
- JOUBERT, Jean-Paul. *Condorcet et les trois ordres*. In : Condorcet : *Mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*. Colloque international. Paris: Minerve, 1989, pp. 305-312.
- Journal de Instruction Sociale par les citoyens Condorcet, Sieyes et Duhamel. 1793*. Paris : Edhis. 1981. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr>>
- JURT, Joseph. *Condorcet : l'idée de progrès et l'opposition à l'esclavage*. In : Condorcet : *Mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*. Colloque international. Paris: Minerve, 1989, pp. 385-395.
- KAWAUCHE, Thomaz Massadi Teixeira. *A santidade do contrato e as leis: um estudo sobre religião e política em Rousseau*. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- KAWAUCHE, Thomaz Massadi Teixeira. *Religião e política em Rousseau*. 2012. 205 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

- KINTZLER, Catherine. *Condorcet : L'instruction publique et la naissance du citoyen*. Paris: Minerve, 1987.
- KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento filosófico*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.
- LEBRUN, Gérard. *Contrato social ou negócio de otário?* In: MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de et al. (org.) *A Filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac & Naify. 2006.
- LEFEBVRE, Georges. 1789. *O Surgimento da Revolução Francesa*. 2ª Ed. revista. Trad. Claude Mazauric. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- LEFEBVRE, Henri. *De l'État. 1. L'État dans le monde moderne*. Paris : Union Générale d'Éditions, 1976.
- LEFEBVRE, Henri. *Diderot*. Paris : Hier et aujourd'hui, 1949.
- LEFEBVRE, Henri. *Le retour de la dialectique : 12 mots clefs pour le monde moderne*. Paris : Messidor/Éditions sociales, 1986.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discurso da metafísica*. Trad. Marilena de Souza Chauí. In: *Os Pensadores*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- LENOBLE, Robert. *História da ideia de natureza*. Trad. Teresa Louro Pérez. Rio de Janeiro: Edições 70, s/d.
- LEPAPE, Pierre. *Voltaire: Nascimento dos intelectuais no século das luzes*. Trad. Mario Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o governo*. 2ª Ed. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. 7ª Ed. São Paulo: Editora Cortez, 1991.
- MAAMARI, Adriana Mattar. *A Instrução pública e os princípios de igualdade, liberdade e humanidade em Condorcet*. 2002. 102 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- MAAMARI, Adriana Mattar. *A República e a democracia em Thomas Paine*. 2007. 205 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- MACHIARELLI, Niccolò. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

- MARUYAMA, Natalia. *A Moral e a filosofia política de Helvétius: uma discussão com J. –J. Rousseau*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.
- MARX, Karl. *Miséria da filosofia: resposta à filosofia da miséria, do Sr. Proudhon*. Trad. José Paulo Netto. 1 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MAUZI, Robert. *L’Idée du Bonheur dans La Littérature et la Pensée Française au XVIIIe Siècle*. Paris : Albin Michel, 1994.
- MICHELET, Jules. *Histoire de la Révolution Française*. Vols I e II. Paris : Bouquins, s/d.
- MICHELET, Jules. *Histoire de la Révolution Française*. Paris: Gallimard, 1952.
- MICHELET, Jules. *História da Revolução Francesa: da queda da Bastilha à festa da federação*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1989.
- MIGNET, F. M. *História da Revolução Francesa*. Lisboa, 1835.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Barão de La Brède e de. *Do Espírito das Leis*. Vols. I e II. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda. 1997.
- MONTFORT, H. Archambault. *Les idées de Condorcet sur le suffrage*. Paris : Société française d’imprimerie et de librairie, 1915.
- MORISON, Samuel Eliot e COMMAGER, Henry Steele. *História dos Estados Unidos da América*. Tomo I. Trad. Agenor Soares de Moura. São Paulo: Edições Melhoramentos, s/d.
- MORNET, Daniel. *La pensée française au XVIIIe siècle*. Paris : Librairie Armand Colin, 1951.
- MOSSÉ, Claude. *Atenas: A História de Uma Democracia*. 2ª ed. Trad. João Batista da Costa. Brasília: Editora UnB, 1982.
- MUGNIER-POLLET, Lucien. *Un Précurseur de Condorcet : J. –F. De Chastellux ou « Le Philosophe tant Mieux »*. In : Les Études Philosophiques. Revue Trimestrielle publié avec le Concours du C. N. R. S. et des Universités d’Aux-Marseille, Bordeaux, Dijon, Grenoble, Montpellier et Nice. Octobre-Décembre, 1974, nº 4. Presses Universitaires de France.
- MUMFORD, Lewis. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. Trad. Neil R. da Silva. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- NASCIMENTO, Maria das Graças de Souza. *Voltaire e o materialismo do século XVIII*. 1983. 142 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1983.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião pública e Revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária*. São Paulo: Nova Stella, Editora da Universidade de São Paulo. 1989.

- NASCIMENTO, Milton Meira do. *Rousseau, a revolução e os nossos fantasmas*. In: Revista Discurso, 13, 1983.
- NICOLAS, Jean. *La rébellion française : mouvements populaires et conscience social - 1661-1789*. Paris : Éditions Gallimard. 2008.
- NICOLET, Claude. *L'idée républicaine en France (1789-1924) : essai d'histoire critique*. Paris : Éditions Gallimard, 1982.
- PAINE, Thomas. *Os Direitos do Homem: uma resposta ao ataque do Sr. Burke à Revolução Francesa*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes. 1989.
- PAINE, Thomas. *Senso Comum e Outros Escritos Políticos*. São Paulo: IBRASA. 1964.
- PATY, Michel. *D'Alembert ou, A Razão Físico-Matemática no Século do Iluminismo*. Trad. Flávia Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade. 2005.
- PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier. *A História da escravidão*. Trad. Mariana Escobar. São Paulo: Boitempo, 2009.
- PETTERSON, Orlando. *Escravidão e morte social: um estudo comparativo*. Trad. Fábio Duarte Joly. São Paulo: EDUSP, 2008.
- PIVA, Paulo Jonas de Lima. *O Ateu Virtuoso: materialismo e moral em Diderot*. São Paulo: Discurso Editorial: Fapesp, 2003.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.
- PLATÃO. *As leis, ou da legislação e epinomis*. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 1999.
- PLUCHON, Pierre. *Nègres et Juifs au XVIIIe siècle*. Paris : Tallandier. 1984.
- RASHED, Roshidi (org.). *Condorcet : Matemáticas y sociedad*. Tradução José Antonio Robles García. México : Fondo de Cultura Económica, 1990.
- RAASHID, Rushdai (org.). *Sciences à l'Époque de la Révolution Française : recherches historiques*. Paris : Librairie Scientifique et Technique Albert Blanchard, 1988.
- RESTIF DE LA BRETONNE. *As Noites Revolucionárias*. Trad. Marina Appenzeller e Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.
- ROBINET, Jean. *Condorcet. Sa vie, son œuvre – 1743-1794*. Paris : Ancienne Maison Quantin ; Librairies-Imprimeries Réunis, s/d. ROCHE, Daniel. *O Povo de Paris: Ensaio Sobre A Cultura Popular no Século XVIII*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.
- ROSANVALLON, Pierre. *La démocratie inachevée : histoire de la souveraineté du peuple en France*. Paris : Gallimard, 2000.

- ROSANVALLON, Pierre. *Le peuple introuvable*. Paris : Gallimard, 1998.
- ROSANVALLON, Pierre. *Le sacre du citoyen*. Paris : Gallimard, 1992.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas da Montanha*. Trad. Maria Constança Peres Pissara et al. São Paulo: EDUC: UNESP, 2006.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. In : *Oeuvres Complètes III*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, pp. 110-236
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. In : *Oeuvres Complètes III*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, pp. 3-30.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. In : *Oeuvres Complètes III*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, pp. 349-470.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. In : *Oeuvres Complètes III*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, pp. 240-868.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emílio ou da educação*. Trad. Sérgio Milliet. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Lourdes Santos Machado In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Lettres écrites de la Montagne*. In : *Oeuvres Complètes III*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, pp. 684-897.
- SADE, Marquês de. *Cartas de Vincennes: um libertino na prisão*. Trad. Gabriel Giannattasio. Londrina: EDUEL, 2009.
- SCHANDELER, Jean-Pierre. *Condorcet et l'Histoire de la Raison : la formation de l'idée de conflit*. In : BINOCHÉ, Bertrand e TINLAND, Franck (org.). *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des lumières*. Paris : Champ Vallon, 2000.
- SCHANDELER, Jean-Pierre. *Condorcet et L'Invention de La Perfectibilité Indéfinie : une contribution aux « Sciences Morales et Politiques »*. In : BINOCHÉ, Bertrand (org.). *L'Homme Perfectible*. Paris : Champ Vallon, 2004.

- SIÈYES, Emmanuel Joseph. *Des intérêts de la liberté dans l'état social et dans le système représentatif*. In : *Journal d'Instrucion Social*, nº II, samedi, 8 juin 1793, pp. 54(33)-69(48). Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/>>.
- SIÈYES, Emmanuel Joseph. *O que é o Terceiro Estado?* Trad. Teresa Meneses. Lisboa: Círculo de Leitores, 2009.
- SIÈYES, Emmanuel Joseph. *Qu'est-ce que le tiers-etat ?*. Paris, 1789. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/>>.
- SILVA, Fábio de Barros. *Autonomia e racionalidade: os fundamentos da filosofia e do pensamento pedagógico de Condorcet (1743-1794)*. 2008. 185 p. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- SILVA, Sidney Reinaldo da. *A arte social em Condorcet: luzes e democracia*. 1994. 149 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994.
- SILVA, Sidney Reinaldo da. *Aspectos lúdicos da perfectibilidade política em Condorcet*. 1999. 283 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do Liberalismo*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.
- SMITH, Adam. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. Vols. I e II. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SOBOUL, Albert. *História da Revolução Francesa*. Trad. Hélio Pólvora. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.
- SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial/Fapesp, 2001.
- SOUZA, Maria das Graças de. *Natureza e Ilustração: Sobre O Materialismo de Diderot*. São Paulo: UNESP, 2002.
- STAROBINSKI, Jean. *A Invenção da Liberdade*. Trad. Fulvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: Editora da UNESP, 1994.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: A Transparência e O Obstáculo*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

- TOCQUEVILLE, Alexis. *A Democracia na América*. Trad. Neil Ribeiro da Silva. 2ª Ed. Belo Horizonte: Livraria Itatiaia Editora Limitada. 1977.
- TOCQUEVILLE, Alexis. *O Antigo regime e a revolução*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- TORRÃO FILHO, Amílcar. *Tribades galantes fanchonos militantes: homossexuais que fizeram história*. São Paulo: Summus, 2000.
- Tratado dos Três Impostores*. Anônimo. In: LUCAS, Jean-Maximilien. *A Vida e o espírito de Baruch de Espinosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- VENTURI, Franco. *Utopia e Reforma no Iluminismo*. Trad. Modesto Florenzano. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- VIAL, Francisque. *Condorcet et L'Éducation Démocratique*. Paris: Librairie Paul Delaplane, s/d.
- VINCENT, Bernard. *Luís XVI*. Trad. Julia da Rosa Simões. Porto Alegre, RS: L & PM Editores, 2007.
- VOLTAIRE. *Cartas Inglesas*. Trad. Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: *Os Pensadores – Voltaire, Diderot*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico*. Trad. Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: *Os Pensadores – Voltaire, Diderot*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- VOLTAIRE. *Tratado de Metafísica*. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. In: *Os Pensadores – Voltaire, Diderot*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- VOLTAIRE. *Tratado sobre a Tolerância*. Trad. Paulo Neves. São Paulo : Martins Fontes. 2000.
- VOVELLE, Michel. (org.) *L'État de la France pendant la Révolution (1789-1799)*. Paris : La Découverte, 1988.
- VOVELLE, Michel. *Jacobinos e Jacobinismo*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2000.