



VOLUME 3

JOSEMAR MACHADO DE OLIVEIRA

A teoria democrática robepierrista:

do republicanismo clássico à democracia social





Esta obra foi selecionada para integrar a “Coleção Pesquisa Ufes”, a partir de Chamada Pública feita pela Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (PRPPG) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) aos programas de pós-graduação da universidade.

A seleção teve por base pareceres que consideraram critérios de inovação, relevância e impacto.

O financiamento da Coleção foi viabilizado por meio do Programa de Apoio à Pós-Graduação (Proap) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e de recursos do Tesouro Nacional.



**Universidade Federal
do Espírito Santo**



Editora Universitária – Edufes

Filiada à Associação Brasileira
das Editoras Universitárias (Abeu)

Av. Fernando Ferrari, 514
Campus de Goiabeiras
Vitória – ES · Brasil
CEP 29075-910

+55 (27) 4009-7852
edufes@ufes.br
www.edufes.ufes.br

Reitor

Paulo Sergio de Paula Vargas

Vice-reitor

Roney Pignaton da Silva

Chefe de Gabinete

Zenólia Christina Campos Figueiredo

Diretor da Edufes

Wilberth Salgueiro

Conselho Editorial

Carlos Roberto Vallim, Eliana Zandonade,
Eneida Maria Souza Mendonça, Fátima Maria
Silva, Graziela Baptista Vidaurre, Isabella Vilhena
Freire Martins, José André Lourenço, Marcos
Vogel, Margarete Schat Góes, Rogério Borges
de Oliveira, Sandra Soares Della Fonte, Sérgio da
Fonseca Amaral

Secretaria do Conselho Editorial

Douglas Salomão

Administrativo

Josias Bravim
Washington Romão dos Santos

Seção de Edição e Revisão de Textos

Fernanda Scopel, George Vianna,
Jussara Rodrigues, Roberta
Estefânia Soares

Seção de Design

Ana Elisa Poubel, Juliana Braga,
Samira Bolonha Gomes, Willi Piske Jr.

Seção de Livraria e Comercialização

Adriani Raimondi, Dominique Piazzarollo,
Marcos de Alarcão, Maria Augusta
Postinghel, Maria de Lourdes Zampier



Este trabalho atende às determinações do Repositório Institucional do Sistema Integrado de Bibliotecas da Ufes e está licenciado sob a Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



Diretora da MC&G Editorial

Maria Clara Costa

Secretaria do Conselho Editorial

Helena Pires

Seção de Edição e Revisão de Textos

Carlos Otávio Flexa | Natalia Natalino |
Roberto Azul | Joyce Guimarães | Thais Shelp

Seção de Design

Glaucio Coelho | Victória Sacagami

Conselho Editorial

Alexandra Santos Pinheiro | UFGD | Brasil
Angélica Ferrarez de Almeida | UERJ | Brasil
Antonio Liberac C. Simões Pires | UFRB | Brasil
Arlindo Nkadibuala | UniRovuma | Moçambique
Juan Miguel González Velasco | UMSA | Bolívia
Luciano Brito | UFRB | Brasil
Maria Alice Resende | UFRB | Brasil
Núria Lorenzo Ramírez | UB-GREC | Barcelona
Rosy de Oliveira | UFRB | Brasil
Thayse Figueira Guimaraes | UFGD | Brasil

Preparação de texto

Roberto Azul

Projeto gráfico

Edufes

Diagramação e capa

Glaucio Coelho

Revisão de texto

Carlos Otávio Flexa
Natalia Natalino

Imagem da capa:

Retrato en buste de perfil de
Maximilien de Robespierre
[Perfil de Robespierre] por
Joseph de Boze, 1794, séc. 18.
Domínio público, via Wikimedia
Commons

Esta obra foi composta com
a família tipográfica Crimson Text.

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)

O48

Oliveira, Josemar Machado de.

A teoria democrática robespierrista : do republicanismo clássico à democracia social [recurso eletrônico] / Josemar Machado de Oliveira. — Vitória : EDUFES ; Rio de janeiro : MC&G, 2021.
Dados eletrônicos (e-pub) — (Coleção Pesquisa UFES ; 3).

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-88077-00-9 [coleção]

ISBN: 978-65-88077-50-4

1. Robespierre, Maximilien Marie Isidore de, 1758-1794. 2. França - História - Revolução, 1789-1799. 3. França - Política e governo - 1789-1815. I. Título.

CDU: 944.04

Bibliotecária Priscila Pena Machado – CRB -7/6971

JOSEMAR MACHADO DE OLIVEIRA

A teoria democrática robepierrista:

do republicanismo clássico à democracia social

 **EDUFES**

Vitória, 2021

Situação de toda evidência ligada ao caráter antinômico do imaginário político moderno. Este é de uma parte trabalhado pelo desejo de autonomia e sua extensão sucessiva aos diferentes campos de instituição social; de outro lado, ele apenas chega muito raramente e brevemente, a se livrar da representação da política — e da instituição — como feudo exclusivo do Estado e desse Estado (que continua ele mesmo a encarnar, mesmo nas sociedades mais modernas, a figura de um poder de direito divino) como somente pertencendo a ele mesmo. É assim que, na modernidade, a política como atividade coletiva (e não profissão especializada) apenas pôde até aqui estar presente como espasmo e paroxismo, acesso de febre, de entusiasmo e de raiva — como reação aos excessos de poder que, de resto, é sempre hostil e inevitável, inimigo e fatalidade — logo, como Revolução.

Cornelius Castoriadis

A república vinha efetivamente de ser proclamada na primeira sessão da Convenção. Dos setecentos e quarenta e nove homens que, em 21 de setembro de 1792, reuniram-se nessa pequena sala das Tulherias, na qual iriam ser votados tantos funerais, quão poucos deveriam retornar à terra natal! Ah! Sabemos hoje, e eles mesmos o pressentiam: eles se reuniam sob a presidência da morte! Mas — e é o grande caráter dessa época estranha — para ninguém então a conservação da vida era o fim da vida

Louis Blanc

Sumário

Introdução	11
-------------------------	-----------

PRIMEIRA PARTE

UMA INTRODUÇÃO À HISTORIOGRAFIA DO ROBESPIERRISMO: A IDENTIDADE ROBESPIERRE-DEMOCRACIA

Capítulo I

História e historiografia frente à identidade

Robespierre-democracia	25
“Robespierre-rei” e a reabilitação babovista	25
O robespierrismo frente à historiografia revolucionária.....	31

Capítulo 2

As origens do antirrobespierrismo na historiografia da revolução 38

Mito e história	38
Os historiadores da Restauração: o Abbé Papon	49
Os historiadores da Restauração: Madame de Staël	53

Capítulo 3

Os historiadores liberais da Restauração

Adolphe Thiers	60
Auguste Mignet: o robespierrismo e a Revolução da multidão.....	65

Capítulo 4

A historiografia republicana de 1847: Lamartine, Esquiros, Michelet e Louis Blanc.....

Alphonse de Lamartine e a “normalização” da imagem de Robespierre	73
Alphonse Esquiros e o “Cristo-povo”	82
Jules Michelet.....	88
Louis Blanc e as raízes da social-democracia	97

Capítulo 5

A terceira república e o robespierrismo: Taine, Aulard e Jaurès 105

Taine: a rejeição da Revolução pelo medo 105

Robespierre no contexto do radicalismo

de Alphonse Aulard e da consolidação

da Terceira República..... 111

“Marx contra Rousseau”: a historiografia

de Jean Jaurès e o robespierrismo..... 119

Capítulo 6

A historiografia universitária 130

Albert Mathiez..... 130

Georges Lefebvre: robespierrismo e “passadismo”..... 133

Albert Soboul: história popular e robespierrismo..... 137

Capítulo 7

Dois contrapontos ao robespierrismo

da historiografia universitária:

Pierre Gaxotte e Daniel Guérin 145

Pierre Gaxotte e a persistência da visão historiográfica monarquista

no século XX..... 145

Daniel Guérin: uma oposição historiográfica de esquerda 147

Capítulo 8

A historiografia “revisionista” francesa152

François Furet e o Robespierre 152

SEGUNDA PARTE

A TEORIA DA DEMOCRACIA ROBESPIERRISTA:

DO REPUBLICANISMO CLÁSSICO À DEMOCRACIA SOCIAL.

Capítulo 1

Republicanismo clássico e robespierrismo163

Republicanism clássico, liberalismo e Revolução Francesa.....	163
O “momento neoclássico”	168
O “Culto da Antiguidade” e o republicanism clássico.....	181

Capítulo 2

Robespierre primeiros tempos: da república das letras

à revolução republicana	188
Reforma e Revolução: de Montesquieu a Rousseau.....	188
O papel da república das letras e a formação do pensamento pré-revolucionário robespierrista	200
A demofilia de Robespierre ou o <i>qu'est-ce que le peuple</i> robespierrista.....	227
Da demofilia à democracia: o encontro com Jean-Jacques	229

Capítulo 3

O republicanism robespierrista: entre o teórico da democracia

e O teórico da revolução.....	236
Os dois ‘momentos maquiavelianos’ de Maximilien Robespierre	236
Democracia, republicanism e forma de governo republicano na visão do robespierrismo	270
A rejeição da <i>democracia absoluta</i> e do <i>despotismo representativo</i>	290

Capítulo 4

Do republicanism clássico à democracia **300** |

O robespierrismo frente à liberdade: a liberdade como igualdade perante a lei ea liberdade como igualdade através da lei.....	300
A liberdade como igualdade <i>perante</i> a lei.....	315
A igualdade <i>através</i> da lei: a <i>economia política popular</i> e a reciprocidade entre o direito de propriedade e o direito à existência.....	347
A igualdade <i>através</i> da lei: a ideia de fraternidade e as antecipações da democracia social	371

Considerações finais **383** |

Referências.....	391
Índice	426
Sobre o autor	432

Introdução

Machado de Assis, em seu conto *Suje-se gordo!* (MACHADO, 1986), nos oferece, a despeito desse seu trabalho se passar durante o Segundo Reinado, o que pode ser considerado um verdadeiro comentário da futura república brasileira — comentário que os dias que correm não desmentem, ao contrário. Nesse conto, o nosso maior escritor narra a história de uma personagem que tinha sido membro do tribunal do júri algumas vezes e de quem se poderia dizer que possuía uma certa virtude republicana.

Dizendo-se contrário ao sistema de jurados, pois não gostava de julgar ninguém — lembrava sempre o preceito do Evangelho: “Não queirais julgar para que não sejais julgados” — a personagem em questão afirmava que, das vezes em que tinha participado do tribunal do júri, em apenas duas delas votara pela condenação dos réus. Nessas duas vezes, o primeiro julgamento tinha sido de um jovem acusado de ter roubado duzentos mil réis e a maioria dos jurados o acompanhara na condenação desse réu. A segunda vez foi o julgamento de um outro réu, caixa do Banco do Trabalho Honrado, que tinha roubado cento e dez contos de réis. Nesse julgamento, ao contrário da nossa personagem, a maioria dos jurados pronunciara-se pela absolvição desse outro réu.

A moral da história — brasileira, mas certamente não machadiana — é que o *suje-se gordo!* do título é justamente a ideia de que

se alguém vai se sujar por roubar que então *suje-se por muito*, pois, além da vantagem de roubar muito, ainda há a possibilidade de se obter a absolvição.

Como se pode ver, numa sociedade com essas características, a qual ainda era a sociedade escravagista do Império, a lei sofria muitas das torções que a riqueza e as relações de compadrios e de clientela podiam perpetrar e que a república que nasceria desse contexto não conseguiria eliminar. Tal regime republicano certamente não seria o regime no qual todos estão submetidos à lei e no qual todos são iguais perante ela, mas sim um regime dito quase por *antífrase* republicano, na medida em que ele é o regime em que “uns são mais iguais do que os outros” e em que a lei pode ou não pode “pegar”. Na verdade, esse regime é aquele em que o mais fraco, *não dependendo só da lei*, não consegue evitar as cadeias da dependência pessoal e, portanto, o é também o da privação do exercício pleno da cidadania, numa palavra, da liberdade.

Outra foi a trajetória do republicanismo francês no século Ilustrado e durante o processo histórico de 1789. Nessa trajetória, nos defrontamos justamente com um projeto político que visava a abolir as dependências pessoais e instaurar aquilo que se considerava ser o instrumento mais eficaz para isso, o reino imparcial e impessoal da lei (SPITZ, 2000, p. 17) E aqui nos vêm à lembrança a célebre passagem do *Emílio*, em que Rousseau resumia as bases desse projeto. Tratando do que ele chamava as “duas espécies de dependência: a das coisas, que é da natureza; a dos homens, que é da sociedade”, Rousseau observava:

A dependência das coisas, não tendo nenhuma moralidade, não é nociva à liberdade e não engendra vícios; a dependência dos homens, sendo desordenada, os engendra todos. E é por ela que senhores e escravos se depravam mutuamente. Se há meio de remediar a esse mal na sociedade, é substituir a lei ao homem, e armar as vontades gerais com uma força real, superior à ação de

qualquer vontade particular. Se as leis das nações pudessem ter, como as da natureza, uma inflexibilidade que nunca nenhuma força humana pudesse vencer, a dependência dos homens retornaria aquela das coisas; reunir-se-iam na república todas as vantagens do estado natural às do estado civil; juntar-se-ia a liberdade, que mantém o homem isento de vícios, à moralidade que o eleva à virtude. (ROUSSEAU, 1995, p. 68-69)

Leitores atentos de Rousseau e do seu *Emílio*, os robespierristas fizeram do republicanismo rousseauísta e de sua concepção de lei um verdadeiro programa, como se pode ver no texto deixado inédito por Saint-Just, os seus *Fragments d'institutions républicaines* de 1793. Nesse texto, o *enfant terrible* defendia como fundamento da nova sociedade francesa que se deveria “dar a todos os franceses os meios de obter as primeiras necessidades da vida, sem depender de outra coisa que não das leis e sem dependência mútua no estado civil” (SAINT-JUST, 2003, p. 969).

Anos antes de Saint-Just conceber as ideias contidas em suas *Instituições republicanas*, Robespierre já tinha delineado os elementos fundamentais desse programa no momento em que atuava como deputado pelo Artois aos Estados Gerais. O advogado de Arras foi, assim, a figura central de um processo histórico em que emergiu o primeiro projeto político republicano-democrático dos tempos modernos.

Lançados no centro de uma revolução conduzida pelas classes médias da sociedade francesa, os robespierristas defenderam um conjunto de ideias que seria encarado pela historiografia revolucionária como uma variante do pensamento burguês em época de revolução. E isso, como veremos, tanto por parte da tradição universitária dessa historiografia quanto por seus opositores.

Contudo, essa não era a percepção dos movimentos políticos que marcaram a história da França desde a Monarquia de Julho (1830-1848). Com efeito, a partir dessa época, a história do século XIX na França foi caracterizada por uma longa luta pela instalação

da república democrática, o que o jargão da época chamava de a *una e indivisível*, acompanhando a tradição da linguagem política revolucionária. Aqueles que tomaram parte nessa luta — os *démoc-soc* de 1848 e os seus antecessores durante a Monarquia de Julho, assim como os que levaram adiante o republicanismo durante o Segundo Império (1851-1870) — também se viam como oponentes tanto das sempre presentes vozes do Antigo Regime como das tendências políticas liberais.

Ao mesmo tempo, esses homens viram na Revolução de 1789, nos jacobinos e na República do ano II o passado dileto ao qual se identificavam e não fazia referência a outra coisa um dos líderes da Terceira República, Georges Clemenceau, com a expressão de que a “Revolução era um bloco” e que, portanto, devia-se aceitá-la como um todo. Desse modo, mesmo tendo sido “derrotado no curto prazo”, os robespierristas ajudaram a deslegitimar o monarquismo na França e a pavimentar “[...] o caminho para a emergência do *moderno* republicanismo, a cultura política da Terceira República” (WRIGHT, 1997, p. 209. Grifo do autor).

Tal percepção que os homens do século XIX tiveram da especificidade do republicanismo francês frente a outras tradições políticas, analisada de forma notável pelos trabalhos de Claude Nicolet, (NICOLET, 1982; 1992) não foi muito considerada nos estudos dedicados especificamente à Revolução Francesa. Nem mesmo quando o paradigma do humanismo cívico, originalmente desenvolvido por Hans Baron em suas análises do pensamento político florentino da Renascença, foi utilizado para o estudo da história inglesa e da Independência Norte-Americana e, dessa forma, parecia confirmar aquela especificidade em outras paragens.

Nossa tentativa, portanto, foi estender aos estudos da Revolução o modelo interpretativo do humanismo cívico ou republicanismo clássico que teve na obra pioneira de Hans Baron seu marco inicial. Devemos lembrar que o grande estudioso alemão foi o primeiro a usar a noção de humanismo cívico em

seus escritos, particularmente em sua obra *The crisis of the early Italian Renaissance*. Tal vertente do humanismo implicava, nas palavras de Baron, numa “nova filosofia do engajamento político e da vida ativa” (BARON, 1966, p. 459), o que fazia com que essa tradição concentrasse seu discurso político não sobre “[...] a razão, o contrato e o mercado, mas sobre a virtude e a corrupção da *politeia*, o poder e a liberdade dos cidadãos e o perigo dos exércitos permanentes” (FLORENZANO, 2005, p. 45-66). Nessa perspectiva, a história da Revolução Francesa pode reivindicar, a nosso ver, mais do que qualquer outro episódio das “revoluções atlânticas”, o mérito de ser estudada “como o último ato do Renascimento” (BARON *apud* FLORENZANO, 2005, p. 16).¹

Assim, a leitura do pensamento político robespierrista com base na tradição do republicanismo clássico ou humanismo cívico, além de nos permitir entender melhor sua especificidade frente a outras correntes políticas, também nos permitiu entender a formulação da linguagem dos direitos sociais no contexto revolucionário como uma transformação nos conteúdos do paradigma cívico-humanista, as quais levaram o robespierrismo a conceber o regime republicano como democrático e social.

Para alcançarmos esses objetivos, nossos estudos se concentraram na formulação da noção de ‘robespierrismo’ ao invés da de jacobinismo, assim como também se concentraram mais na teoria democrática robespierrista do que na sua teoria revolucionária. Esse recorte, portanto, coloca em questão o sentido mais frequente do jacobinismo. Para que possamos entender melhor tal recorte devemos lembrar que o jacobinismo, como bem demonstraram vários historiadores, a começar por Michelet (MICHELET, 1952, t. 1, p.

1 Lembramos aqui a observação de Joyce Appleby de que a Revolução Norte-Americana, a partir do surgimento do livro de John Pocock, *Momento Maquiaveliano*, deveria ser vista “menos como o primeiro ato político do Iluminismo revolucionário e mais como o ‘último grande ato do Renascimento’”.

52).² variou de momento a momento durante a Revolução. Houve, assim, três etapas principais na história do jacobinismo: o jacobinismo inicial, de 1789, que agrupava desde nobres liberais até a pequena burguesia; o jacobinismo misto de Brissot e de Robespierre, de 1791, e, por fim, o jacobinismo dominante de Robespierre e seus companheiros, de 1793.

Contudo, o termo jacobinismo acabou adquirindo um sentido mais vulgar, do qual tratam mais frequentemente os livros de história da Revolução Francesa e que se refere ao sentido que a própria história posterior ao 9 de termidor deu ao termo, ou seja, o significado desse último momento, quando da preeminência dos robespierristas. Fazendo uso desse sentido, o estudioso do jacobinismo acabava por confundir o robespierrismo quase que exclusivamente com seu momento terrorista, perdendo de vista toda sua trajetória anterior.³

Portanto, para um trabalho que faz uso do modelo interpretativo do republicanismo clássico, nada mais natural do que seguir as sugestões metodológicas da historiadora italiana Ana Maria Battista como tentativa para sair dos limites estreitos que a noção de jacobinismo submete os estudos robespierristas. Assim, nosso recorte

2 Conferir Soboul (1977, p. 277). Mesmo que usássemos as observações de Vovelle, mudando os conteúdos das “inflexões” do jacobinismo da política nacional para conteúdos mais sociológicos, isso não modificaria nosso ponto-de-vista sobre o robespierrismo. Conferir ainda Vovelle (2000, p. 35).

3 O nosso propósito, ao nos afastarmos da noção mais usual de jacobinismo em benefício da noção de robespierrismo, era permitir dar toda centralidade a teoria democrática robespierrista, ao mesmo tempo em que isso permitiria separá-la de sua teoria revolucionária. Certamente que, para dar consistência a essa noção, é preciso incluir, além do próprio pensamento político de Robespierre, é claro, também o de alguns companheiros e colegas do Comitê de Salvação Pública e da Convenção, principalmente, Saint-Just e, de certa forma, mesmo Billaud-Varenne, se conseguirmos deixar de lado a análise dos conflitos pessoais entre ele e Robespierre e nos concentrarmos apenas no estudo do seu ideário político.

teve por base a sugestão dessa historiadora de que os estudos sobre Robespierre muito ganhariam se deslocassem a atenção do teórico do governo revolucionário para o teórico do princípio da democracia, o que implica questionar e mesmo negar uma relação de causa e efeito entre as duas teorias. Como afirma uma voz oposta à tradição historiográfica que seguimos, “a república segundo Robespierre, ao menos quando ele evoca seu conteúdo material, não estabelece nenhuma relação evidente, e *a fortiori* necessária, com o Terror. Não vemos em que o Terror seria necessário à sua instituição ou mais tarde à sua manutenção” (GUENIFFEY, 2000, p. 320).⁴

Estabelecida dessa forma, a relação entre jacobinismo e robespierrismo contraria a sugestão do historiador norte-americano Johnson Kent Wright de que a história do humanismo cívico na França deveria mudar sua atenção da teoria da política para sua prática, na medida em que os primeiros anos da Revolução teriam visto a incubação de um novo tipo de republicanismo clássico, mais popular e democrático do que o de Rousseau e de Mably. Esse historiador atribui tal incubação, entre outras razões, à falta de uma liderança revolucionária, ao cancelamento da legitimidade monárquica no episódio de Varennes e ao início da guerra. Todo esse processo levou ao estabelecimento de uma terceira grande fase na história do republicanismo clássico na França (depois das fases de Boulainvilliers-Montesquieu e Rousseau-Mably), essa fase se confundiria com o jacobinismo do ano II (1793-94) e consagraria o que pode ser chamado de um republicanismo “unidade-teoria-e-prática” (WRIGHT, 1997, p. 205).

Como o leitor poderá notar ao longo desse trabalho, tentamos demonstrar que a formulação desse humanismo cívico *mais popular* não esteve ligada ao paroxismo da crise revolucionária, isto é, aos

4 Conferir Bacsko (1996, p. 53-54) sobre testemunho da mesma tradição e com o mesmo raciocínio é o caso de Bronislaw Bacsko, segundo quem “[...] a Revolução não se reduz ao Terror, da mesma forma que o papel de Robespierre não se reduz àquele de um terrorista [...]”.

acontecimentos que colocaram em xeque a possibilidade de conciliação entre a monarquia e a Revolução. Tal humanismo cívico foi consubstancial à própria evolução do pensamento político robespierrista, da passagem do que chamamos sua “demofilia” pré-revolucionária para sua defesa da democracia, defesa essa abraçada desde os primeiros momentos da Revolução.

Desse modo, no caso do robespierrismo, sua relação com o que Kent Wright chama de prática — “[...] a desconfortável coalizão entre as elites intelectuais e políticas e sua tropa de choque pequeno-burguesa, o triunfante prosseguimento da guerra e não menos bem sucedida direção da economia, o recurso aos grandes festivais públicos da época e o fatal recurso ao Terror” (WRIGHT, 1997, p. 205) — veio se juntar a uma teoria que vinha sendo desenvolvida pelo menos desde 1789 e que mesmo quanto ao axioma sobre o qual se apoiaram as medidas revolucionárias, a ideia de salvação pública, já tinha sido tematizado muito cedo na trajetória revolucionária de Robespierre.

E como encaixar, então, na trajetória revolucionária do nosso personagem a defesa tão radical desse “recurso ao Terror”, na trajetória de alguém que foi considerado por vezes tão insuspeitas “um dos maiores profetas da democracia” ou o primeiro a defender a soberania popular, um dos princípios que “modelaram o curso da civilização”?⁵ Essa pergunta certamente não encontra respostas fáceis, muito menos a respondem as simplificações da “legenda negra” de Robespierre. Ademais, nas páginas do nosso trabalho, o leitor não vai encontrar uma tentativa de respondê-la, na medida em que nele tratamos basicamente da teoria democrática robespierrista e a discussão sobre o Terror aí só tem um papel quando tentamos demonstrar a autonomia entre uma coisa e outra.

Por essa razão, algumas palavras precisam ser ditas antes de finalizarmos esta introdução.

5 Respectivamente Robert Palmer e Alfred Cobban.

A justificativa para o “recurso ao Terror” durante a Revolução, em boa medida, esteve ligada à ideia de salvação pública que, por sua vez, emergiu em contextos diversos da história do republicanismo, da época de Cícero até a de Montesquieu e Rousseau. E esse foi o caso principalmente do “momento maquiavélico”. Como observa Ana Martínez Arancón (ARANCÓN, 2000, p. 9-10), o *Príncipe* se integra estruturalmente nos *Discursos* — compondo a análise do funcionamento da república, objetivo principal dos *Discursos*, a necessidade de analisar também sua instituição e conservação, tarefa contida quase exclusivamente nas análises do *Príncipe*.

Em outras palavras, quem quer que escolhesse defender a transformação da monarquia em república, o que, em 1789, não significava passar do absolutismo para a democracia, mas sim fazer a passagem⁶ da monarquia de direito divino para uma monarquia constitucional — que do ponto de vista de nossa época atual é considerada moderada e necessária — devia se preparar para fazer uma revolução e, portanto, para o uso, em alguma medida, da violência. Se é que a tentativa de fazer essa passagem pudesse ser objeto de uma escolha!

Dessa forma, parece estranha a questão que veio à tona durante os debates do bicentenário da Revolução de que nenhum ideal justificaria a morte de uma pessoa (KAPLAN, 1993, p. 82). Certamente, colocar essa questão atualmente faz todo sentido, mas colocá-la como uma opção para os homens de 1789 é, no mínimo, um anacronismo. Quem quer se proponha partir de uma tal questão hoje em dia para entender o que aconteceu naquela época se esquece

6 Conferir Rousseau (1973, Livro segundo, cap. VI, p. 61). Tal passagem, os próprios membros *noirs* da Constituinte entendiam como uma “republicanização” da monarquia, já que muitos deles eram conhecedores da polissemia da palavra república. Certamente, muitos deles tinham em mente a famosa classificação de república de Rousseau: “todo Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público e a coisa pública passa a ser qualquer coisa”.

que nós, e não aqueles homens, podemos ter em mente as palavras do escritor russo Aleksandr Herzen — um filo-jacobino e combatente pela mudança do regime czarista — o qual, a propósito da violência da Revolução Francesa e sua possível utilidade na Rússia da segunda metade do século XIX, observava que “o Terror dos anos noventa não pode se repetir, ele tinha a pureza ingênua da ignorância, a fé incondicional na justiça e no sucesso que os terrores ulteriores não podem mais ter” (HERZEN, 1989, p. 45).

Desse modo, foi por meio da ideia da salvação pública que o *terror* fez sua entrada na teoria revolucionária. O terror propriamente dito teve por causa indutora a violência popular, a qual, por sua vez, emergiu no cenário da Revolução por meio do “medo” que explode no verão de 1789. Medo generalizado combinado com a vontade punitiva, faces da mesma moeda, que reproduzem um quadro típico do Antigo Regime, das violências dos motins da fome e de um cotidiano em que a morte era presença obrigatória, como nos lembram Maurice Agulhon e Michel Bée.⁷ A revolução nesse ponto infelizmente não inova, estando em continuidade com o Antigo Regime, como também nos lembraram Babeuf, Madame de Stael e Tocqueville.

Esse *primeiro* terror tomou a forma de uma reação defensiva que gerou “[...] a produção de um sistema mítico de explicação da ameaça que se sente, o qual fornece tanto os meios de um discurso legitimador quanto aqueles da ação própria a superar o perigo e reconstituir a unidade da comunidade, condição necessária à sua *salvação*” (MAZAURIC, 1989, p. 1020. Grifo do autor). Essa exigência de salvação pública foi todo o problema do estado de direito em vias de

7 Conferir ainda Agulhon (1988b, p. 268) e Bée (1983): “O lado embaraçoso, provocante, exibicionista do cadafalso em praça pública era recebido com mais naturalidade nas mentalidades rudes desses tempos longínquos do que poderia ser em nossos dias, em que a exibição excitante nos revolta quase tanto quanto a própria execução”.

“(re)constituição em 1789”, pois implicava conciliar as medidas de exceção e a proteção das pessoas e dos bens. Desse modo:

[...] a questão da necessidade do *terror* se encontrava consubstancialmente colocada não somente no **Contrato social** tornado a referência comum, mas concretamente, desde as primeiras manifestações de “reação” como de violência revolucionária de abril a outubro de 1789, depois no momento da tentativa da fuga de Louis XVI, enfim desde junho de 1792 no momento dos primeiros revezes dos exércitos franceses. (MAZAURIC, 1989, p. 1020. Grifo do autor).

Durante todo esse período, Robespierre foi consciente dessas questões e desenvolveria *pari passo* com sua teoria da democracia sua teoria revolucionária. De fato, muito antes de pronunciar sua famosa apóstrofe aos girondinos “cidadãos, quereis uma revolução sem revolução”, ele já tinha esboçado uma verdadeira teoria do governo revolucionário e das medidas de salvação pública. Todavia, o sentido comezinho dessa teoria teve a concordância de vários integrantes da burguesia revolucionária, entre eles Antoine Barnave e Madame Roland, que concordaram também quanto a seus efeitos práticos.

Por outro lado, tais efeitos, o derramamento de sangue provocado pelos motins populares nos inícios da Revolução — a propósito dos quais Barnave também cunhou uma famosa apóstrofe, “o sangue que acaba de correr era, pois, tão puro” (BARNAVE *apud* GUENIFFEY, 2000 p. 64) — e, mais tarde, a lei dos suspeitos, só adquiriram a dimensão trágica que conhecemos bem depois do momento inicial em que sua justificação foi esboçada teoricamente, quando o processo de deslegitimação da monarquia, a partir da fuga do rei em junho de 1791, e as guerras interna e externa colocaram fora de questão qualquer tentativa de conciliação.

A derrubada da monarquia e a ameaça de invasão estrangeira durante o verão de 1792 fez com que houvesse uma nova escalada

na violência revolucionária, o que levou ao enquadramento pelas autoridades públicas do terror político (MAZURIC, 1989, p. 1020). Começava assim uma nova fase, o *terror* deixava de ser esporádico e passava a ser o *Terror* institucionalizado.

Nesse ponto, gostaríamos de enfatizar dois aspectos para concluir a relação do robespierrismo com o Terror.

Em primeiro lugar, ao colaborar tanto teoricamente quanto na prática para que a Revolução entrasse nessa nova fase, em nada Maximilien se diferenciava de seus colegas, fossem eles os seus adversários girondinos ou seus colegas montanhese, daqueles que defenderam o terror por “cálculo” ou por “princípio”.

Contudo, como veremos,⁸ mais do que qualquer outro revolucionário, ele foi o alvo de uma verdadeira lenda negra, o que obscureceu sua participação nos acontecimentos mais trágicos durante o ano II. Além disso, ele era o mais visível na defesa da institucionalização do terror. Como observa David Jordan:

no caso de Robespierre foram suas palavras que criaram sua demoníaca reputação mais do que seus feitos, os quais foram consideravelmente menos horríveis do que os daqueles de vários colegas. Mas ele falou tão frequentemente, tão bem, e tão ferozmente sobre o Terror que fazendo isso ele preparou sua própria condenação. Ele era um fácil e óbvio (e necessário) alvo. (JORDAN, 1985, p. 183)

Em segundo lugar, é preciso levar em conta o próprio caráter do nosso personagem para entender, em parte, sua aceitação da escalada terrorista. A imagem que sincera e profundamente ele construiu de si mesmo era de uma pessoa que deveria viver de acordo com os mais puros princípios cívicos, o que implicava um devotamento total

8 Conferir capítulo 1 na PRIMEIRA PARTE, a seguir.

à causa e ao bem públicos. É este um dos significados da expressão de Hegel de que o advogado de Arras “tomou a virtude a sério”.

Em seu caso, isso significou estabelecer um padrão de comportamento para o representante do povo de que este não podia errar (foi isso que o convencional Joseph-Dominique Garat registrou em suas memórias), padrão este que poucos podem atingir, se é que alguém o possa.⁹ Tal característica, no contexto de um processo político tão radicalizado como foi o caso da Revolução depois da queda da realza em 1792, acabava por levar, nas palavras de Georges Lefebvre, a uma “[...] dureza impiedosa para com os traidores [...]” (LEFEBVRE, 1989c, p. 408). Certamente, ele não era capaz de entender que até a virtude precisa de limites, como Montaigne e Monstesquieu sabiam!

Uma palavra final quanto à organização do nosso texto.

Organizamos o texto em duas partes. A primeira parte tem como eixo a identidade Robespierre-democracia, na qual repertoriamos a historiografia do robespierrismo, norteadas quase sempre de acordo com a aceitação ou rejeição pelo historiador da opção incondicional feita por Robespierre da democracia. Ao mesmo tempo, buscamos fazer nessa parte um apanhado da formação da legenda robespierrista, de sua representação histórica e de como se desenvolveu, sobretudo a partir de Alphonse de Lamartine, uma historiografia sobre o robespierrismo menos preocupada com os tabus e mais com o debate dos fatos e das ideias. A segunda parte do nosso trabalho trata do robespierrismo propriamente dito, passando por uma análise do republicanismo clássico ou humanismo cívico durante o século Ilustrado francês, a formação inicial de Robespierre nesse contexto e a discussão sobre sua teoria democrática.

9 Conferir Michelet (1952), pois foi a esse respeito que ele, o próprio Michelet, produziu sua ironia cruel de que “de desconfiança em desconfiança, ele acabaria por guilhotinar a si mesmo”.

PRIMEIRA PARTE

**Uma introdução à
historiografia
do robespierismo:
a identidade Robespierre-
democracia**

Capítulo 1

História e historiografia frente à identidade Robespierre-democracia

ROBESPIERRE-REI E A REABILITAÇÃO BABOVISTA

Noite do dia 9 de termidor (27 de julho de 1794).¹⁰ Impasse momentâneo. Dois grupos que lutam pelo poder se organizam para um enfrentamento.¹¹ De um lado, a chamada comuna robespierrista, ou pelo menos, o que restava dela, tentava se preparar para encetar uma nova

10 N.R.: corresponde ao ano II da Revolução Francesa, segundo calendário revolucionário, datando de 27 de julho de 1794.

11 Devemos lembrar que após a prisão de Robespierre no dia 9 de termidor, prisão essa ordenada pela Convenção e pela maioria dos integrantes dos Comitês, ele acabou sendo solto pelas autoridades da Comuna. Na noite desse dia, o clima era de incerteza e de vacância de poder. Nesse momento ninguém poderia afirmar qual dos dois lados poderia ter ganho a disputa pelo poder.

jornada revolucionária; do outro, a coligação formada pelo *marais*¹² e pelos montanhese organizava os últimos detalhes da ação que levaria à destituição definitiva de Robespierre. Todos os preparativos necessários para cumprir tal tarefa foram colocados em marcha pelos membros dessa coligação — entre eles, muitos terroristas que ansiavam por deixar de sê-lo —, principalmente preparativos de ordem militar. Porém, como bons “técnicos” (BACZKO, 1989, p. 46)¹³ que eram do Terror, era preciso adicionar aos “atos concretos” alguma coisa de caráter ideológico para que a tarefa pretendida tivesse sucesso.

A ideia parece ter sido de Marc Alexis Vadier, um dos principais membros do Comitê de Segurança Geral (BACZKO, 1989, p. 35).¹⁴ Difundir o boato de que Robespierre desejava se tornar rei. Criou-se então o que Bronislaw Bacsko chama “a fábula do Robespierre-rei” (p. 17). O “tirano” tinha sido desmascarado. Ele na verdade ambicionava o trono. Para consegui-lo, casar-se-ia com Madame Royale, filha de Luís XVI, aprisionada no Templo. Colocado em circulação, o boato aumentou a desconfiança com que algumas seções parisienses já olhavam Robespierre desde a liquidação dos hebertistas em março.¹⁵ Ele também criou o mesmo sentimento em algumas daquelas seções que ainda nutriam respeito pelo Incorruptível, já que não havia maior crime para os *sans-culottes* do que ser suspeito de monarquismo.

Assim, no momento de tomar o poder dos robespierristas, os futuros termidorianos construíram uma imagem mítico-ideológica de Robespierre como monarquista, o que foi importante, sobretudo, para convencer a opinião de um público burguês, mas principalmente

12 Significado de “pântano” em francês: termo que servia para classificar pejorativamente os moderados da Convenção, também chamados de *plaine* (planície).

13 Expressão de Bronislaw Bacsko.

14 Vadier “plantou” um falso selo com a ‘flor de lis’, símbolo da monarquia francesa, nos objetos de Robespierre.

15 Conferir Soboul (1958a, p. 984). “Quando esse governo, simbolizado por Robespierre e seus amigos, estivesse em perigo, muitas seções ficariam neutras”.

sans-culotte, cuja adesão, mesmo passiva, era muito importante.¹⁶ Tal imagem foi o começo de toda uma legenda antirrobepierrista que se estendeu do Diretório até a Restauração — influenciando toda a historiografia posterior sobre o advogado de Arras, por mais que muitos historiadores fizessem profissão de fé de objetividade.¹⁷ Essa legenda começou justamente pelo exato contrário da identificação de Robespierre à democracia — imagem construída pelo próprio Robespierre¹⁸ e por seus oponentes ao longo de sua carreira de revolucionário — por sua identificação à monarquia, que era a fábula Robespierre-rei.

Todavia, o “boato Robespierre-rei” — bastante eficaz na atmosfera nervosa do 9 Termidor para ajudar os adversários do Incorruptível a derrubá-lo — não teve futuro histórico.¹⁹ Isso porque, na

16 Conferir Bernet (1994, p. 106). Esse boato também foi importante para obter a aprovação para os acontecimentos do 9 de termidor dos departamentos e dos clubes filiados aos jacobinos da capital. Em alguns deles houve exclamações do tipo: “Robespierre aspirava à monarquia, nós detestamos os reis”.

17 Aqui, conferir Rudé (1975, p. 92). Veja-se, por exemplo, as caracterizações de Richard Cobb, a despeito de sua formação ter sido marcada pela obra de Georges Lefebvre, em seu *The police and The people: french popular protest 1789-1820*. Oxford: Clarendon, 1973. Cobb, segundo Rudé, teria voltado às vendetas do passado. Veja-se também o verbete Robespierre escrito por Patrice Gueniffey no *Dicionário Crítico* de Furet e Ozouf. Como observa Isser Woloch, “o ensaio imaginativo de Gueniffey oferece vívidos **insights**, mas o efeito é estragado por uma firme embora subterrânea hostilidade, por uma sufocante malignidade de objetivo atribuída a Robespierre”. Para tanto, conferir Woloch (1990, p. 1466).

18 Conferir Sartori (1994, p. 47) sobre o único a ter explicitamente utilizado a palavra democracia durante a Revolução teria sido Robespierre. Na verdade, Robespierre, em seu discurso à Convenção de 5 de fevereiro de 1794, mencionou a palavra democracia por diversas vezes e num sentido claramente positivo. Conferir aqui Palmer (1953, p. 216). O que só foi feito antes com a mesma veemência e positividade por Thomas Paine.

19 Porém, ao criarem a legenda antirrobepierrista, os vitoriosos do 9-10 do termidor “[...] também reconheceram, em seus frenéticos esforços para exorcizar a perturbadora sombra de Robespierre, seu significado. Em um certo sentido, a

história e na historiografia, o que ficou de herança do robespierrismo foi sua identidade com a democracia, tanto para o bem quanto para o mal. Ajudou nesse processo não só o fato de que o boato era absurdo por si mesmo, como também o fato de que os próprios revolucionários retomaram o legado democrático do robespierrismo. Com efeito, isso aconteceria no decorrer mesmo do processo revolucionário de 1789, quando Graccus Babeuf, um revolucionário irreprochável do ponto de vista da história dos movimentos populares, atestaria a “folha corrida” de democrata sem mácula de Robespierre.

Babeuf parecia ter sido envolvido pelo sentimento aparente de congraçamento e concórdia que pairava no ar logo após a derrubada de Robespierre (GAUTHIER, 1992, p. 248).²⁰ Quem lia seu *Journal de la Liberté de la Presse* naqueles dias, constatava sua aprovação em relação à derrubada do Incorruptível, o qual ele chegou a considerar como “o mais infame dos tiranos” (BABEU, 1966a, p. 5). Babeuf afirmava ainda em seu jornal que “o 10 de Termidor marca o novo limite depois do qual nós estamos trabalhando para renascer à liberdade” (BABEU, 1966a, p. 2).²¹ Contudo, logo percebeu o *vrai visage* dos termidorianos, fazendo uma verdadeira autocrítica de suas posições (BABEU, 1988, p. 285).²² Desse modo, o jornalista picardo afirmava:

vituperação termidoriana manteve Robespierre vivo.”Conferir em Jordan (1983, p. 17).

20 Florence Gauthier fala de hesitação de Babeuf diante do significado do 9 do Termidor.

21 Talvez o mais marcante libelo antirrobessierrista de Babeuf tenha sido o seu livro “*Le Système de Dépopulation ou la vie et les Crimes de Carrier. Son procès et celui du Comité révolutionnaire de Nantes. Avec des recherches et des considérations politiques sur les vues générales du Décemvirat dans l’intention de ce système*”. Segundo Bacsko, “é um texto alucinante, um verdadeiro inventário dos medos que obcecava o Antigo Regime amalgamados com fantasmas engendrados pela Revolução”. Esse texto foi publicado antes de frimário do ano III, quando Babeuf cessou seus ataques contra Robespierre. Conferir Bacsko (1996, p. 46, nota 27).

22 Interpretação de Mazauric.

Quando eu, um dos primeiros, gritei com veemência para fazer tombar a estrutura monstruosa do sistema de Robespierre, estava longe de prever que concorria para fundar uma construção, que, numa direção completamente oposta, não seria menos funesta ao povo (BABEU, 1966b, p. 237).

Constatado o reacionarismo da “revolução termidoriana”, a política de Robespierre era reabilitada,²³ tanto que Babeuf chegou a usar uma expressão mais forte do que reabilitar: *réveiller*.²⁴

Em que residia o cerne dessa política para o pioneiro do comunismo? Na democracia. Como observa Mazaauric, “Babeuf estabelece mesmo uma cadeia de equivalentes entre democracia e robespierrismo, robespierrismo e República, chegando a dizer de seus companheiros e dele mesmo que eles eram somente os ‘segundos gracos da Revolução Francesa’” (MAZAUURIC, 1994b, p. 291).²⁵ Assim, em sua carta ao hebertista Bodson, de 9 do ventoso do ano IV, Babeuf afirmava que:

O robespierrismo está em toda República, em toda classe judicosa e clarividente e naturalmente em todo o povo. A razão é simples, é que o robespierrismo é a democracia, e essas duas

23 Há pelo menos duas maneiras de ver a mudança de ideia de Babeuf sobre o robespierrismo. Segundo Mathiez, Babeuf, como jornalista, foi obrigado a “[...] renegar Robespierre, a se (des)solidarizar com um nome comprometedor”. Posição diferente era a de Daline. Conforme o historiador russo, foi a constatação posterior da necessidade de uma ditadura revolucionária que levou Babeuf a ver com outros olhos o papel de Robespierre. Para tanto, conferir Mathiez (1926, p. 247) e Daline (1960, p. 402).

24 N.R.: despertar.

25 Com a expressão “segundos gracos”, Babeuf faz referência às leis do ventoso, nas quais o robespierrismo teria enunciado uma forma de divisão da propriedade fundiária e que, portanto, aproximava Robespierre e seus companheiros dos tribunos romanos defensores da reforma agrária.

palavras são perfeitamente idênticas: pois reconstruindo o robespierrismo, vós fiqueis seguros de reconstruir a democracia. (BABEUF, 1988, p. 287)

Contudo, tal resgate da imagem de Robespierre, feito em plena Revolução, não teve grande significado para o destino dessa última e do movimento popular revolucionário. Depois das revoltas de germinal e prairial do ano III (abril-maio de 1795) — nas quais os *sans-culottes* não mais conseguiram impor seus interesses como tinham feito, ao menos em parte, em outros momentos da Revolução — e do fracasso da chamada *conspiração dos iguais* do próprio Babeuf (1796), o robespierrismo não seria mais praticado. E, coincidentemente, nem a democracia, até a Revolução de 1848. Até lá, a história da democracia deixou de ser um capítulo da história *tout court* para voltar a ser um capítulo da história das ideias.

No entanto, como parte da história das ideias, a reabilitação de Robespierre por Babeuf serviu para estabelecer uma verdadeira linha de transmissão para a legenda robespierrista, dessa vez pró e não contra o Incorruptível. Isso porque Buonarroti, companheiro de Babeuf na *conspiração dos iguais*, encarregou-se de passar para a posteridade o pensamento político de Babeuf, assim como também o apreço que esse tinha por Robespierre (LEWIS, 1999, p. 194-211)²⁶ — talvez Buonarroti tenha sido o responsável pela mudança de ideia de Babeuf sobre Robespierre, haja vista sua convivência pessoal também com este último. De qualquer modo, Babeuf e Buonarroti legaram a certos seguimentos da esquerda e da historiografia uma visão

26 Isso pode ser percebido de maneira evidente por um exemplo não francês. O cartista Bronterre O'Brien no começo de sua carreira era um antirrobespierrista. Sua visita a França, nos anos 1836 e 1837, o fez mudar de ideia. Essa mudança foi motivada pelo contato com a obra de Buonarroti, *La Conspiration pour l'Égalité dite de Babeuf*. A partir daí ele se tornou um dos principais defensores do pensamento político robespierrista na Inglaterra.

de Robespierre que foi bem evocada principalmente na historiografia de Jaurès e do seu mais famoso seguidor, Georges Lefebvre, o qual afirmou que o Incorruptível foi “o mais famoso dos apóstolos da democracia” (LEFEBVRE, 1954, p. 96).

O ROBESPIERRISMO FRENTE À HISTORIOGRAFIA REVOLUCIONÁRIA

O que resultou da visão termidoriana e do legado babovista sobre o robespierrismo compôs a base do que consistiu durante o século XIX e XX a visão histórica de Robespierre. Contudo, a tentativa termidoriana de identificar Robespierre ao monarquismo fracassou. A partir do século XIX, foi a identidade entre o robespierrismo e a democracia que se tornou o verdadeiro problema sobre o qual se debruçou a historiografia do advogado de Arras. No seio dessa historiografia algumas questões tiveram grande relevância. Assim, a formulação robespierrista da democracia foi questionada com base nas respostas dadas à questão social (robespierrismo e proto-socialismo), à relação entre o laico e a religião (a religião cívica) e ao Terror.

Quanto à identidade com a democracia, na verdade, Robespierre foi quase uma unanimidade, já que à direita e à esquerda do espectro político esse foi o ponto mais valorizado de sua trajetória. A avaliação de sua carreira revolucionária a partir dessa identificação deu início a toda uma historiografia que viu nela tanto origem de positividade quanto de seu contrário. Como afirma Godechot, “[...] ou bem os historiadores aprovam a evolução republicana e democrática da Revolução, e eles eram favoráveis à Robespierre ou bem eles a reprovam, e eles lhe eram hostis” (GODECHOT, 1967, p. 168).

Contudo, devemos relativizar essa ideia de Godechot. Como veremos, Maurice Agulhon observa que nem todos os historiadores republicanos foram favoráveis ao Incorruptível, mesmo entre aqueles

da esquerda republicana. Ademais, para a historiografia francesa sobre a Revolução — apesar de em seu interior ser predominante a ideia de Clemenceau de que a Revolução era um bloco — vale uma espécie de lei que, conforme Bruhat, “[...] quer, de qualquer maneira, que cada grupo social escolha no movimento da Revolução Francesa seu período de predileção (à cada um sua Revolução!)” (BRUHAT, 1966, p. 146).²⁷ Essa “lei” não deixaria de influenciar os setores republicanos de esquerda, os quais escolheram cada um a “sua” Revolução e, por meio de cada Revolução, aquele personagem que supostamente a encarnava.

Porém, a ideia de Godechot identificava uma tendência de conjunto, na qual, de fato, a linha de demarcação entre a defesa da república/democracia e seu repúdio demarcava quase sempre a rejeição ou a aprovação do robespierrismo.

Outro problema irrompe quando partirmos do segundo termo da relação robespierrismo/democracia. A democracia, esse outro duplo da Revolução, teve uma história ao longo do século XIX francês não menos polêmica. Como afirma Englund, retomando uma ideia de Tocqueville (TOCQUEVILLE, 1987. Introdução),²⁸ “a democracia tornou-se na França, para o pior e o melhor, como Tocqueville o notou com perspicácia o ideal da consciência política moderna, a referência a partir da qual todo sistema político é julgado” (ENGLUND, 1991, p. 115).

27 Conferir Furet (1986, p. 9): uma outra variante dessa ideia: “a historiografia da Revolução Francesa é comparável ao desenrolar da Revolução Francesa: atravessada de contradições e de batalhas espetaculares, como se o caráter teatral do acontecimento tivesse sido legado a seus historiadores, [...] parte comum de uma herança conflitual”.

28 Conferir Bétourné e Hardig (1989, p. 28), pois para Tocqueville o processo de nivelamento das condições sociais tinha o significado de democracia. Depreende-se disso que ele veria a democracia como uma época histórica, a qual se estabeleceria nos últimos séculos da história europeia.

Compreender em que medida esse ideal foi perturbado por uma má consciência provocada pela Revolução, ou seja, por sua relação com os terroristas (pais fundadores da democracia), é uma chave para se entender a própria história da democracia e seu drama na França do século XIX. Os momentos desse drama, isto é, a luta pela implantação do regime democrático que durou a maior parte desse século, são bem conhecidos. Se for certo que se possa dizer que esse drama ainda era resultado das remanescências do confronto entre o Antigo Regime e a Revolução, de uma Revolução que só veio a terminar na longa duração, o fato era que, do começo daquele século até o seu final, a implantação de um regime político democrático enfrentou diversos adversários poderosos que a Revolução fez emergir, mas que eram tanto quanto os *manarchiens*,²⁹ adversários da democracia, como por exemplo, o liberalismo, o monarquismo e o bonapartismo, quando não a lei e as prisões.³⁰

Todavia, o paradoxo foi que a tentativa de implantação do regime democrático necessariamente não foi agravada pela relação da democracia com o robespierrismo. Em outras palavras, pela relação entre a democracia e o Terror, o que poderia ter feito com que certos historiadores rejeitassem o regime político democrático, fazendo coro com os grupos sociais dos quais eram a expressão. Basta citarmos o exemplo dos historiadores liberais, os quais, ao mesmo tempo em que justificaram de alguma forma o Terror³¹ — assim como os republicanos, mas por outra razão, como veremos

29 Grupo formado por deputados aos Estados Gerais, tendo em Jean Joseph Mounier seu principal membro, os quais defendiam a adoção de uma constituição “à inglesa”, ou seja, com duas câmaras e um rei dispondo do direito de veto absoluto.

30 Conferir o exemplo de Laponneraye nos capítulos seguintes.

31 Conferir Furet (1989 p. 78): “[...] o historiador pode dar ao Terror uma ‘explicação’ que convém tanto à tradição jacobina, pois é exatamente o que essa tradição diz, quanto ao pensamento liberal, pois a sobrevivência nacional está em jogo, e tem primazia sobre qualquer outra consideração.”

— rejeitaram a democracia, pelo menos até a Terceira República. Para esses historiadores não vale a afirmação de Palmer de que “a associação da ‘democracia’ com Robespierre e, portanto, com o Terror e o assassinato judicial, naturalmente tendia a desacreditar a democracia em si mesma” (PALMER, 1953. p. 203-226; p. 216).

Curiosamente, foi somente no fim do século XX que essa relação constituiu um problema para uma determinada corrente historiográfica francesa, salvo casos isolados. Os chamados revisionistas colocaram em xeque a democracia revolucionária por sua relação com o terror. As demais correntes historiográficas tiveram outras preocupações para sua condenação ou aprovação da democracia, as quais passavam mais por temas do tipo: república/monarquia constitucional, natureza social do governo revolucionário ou o tratamento dado à questão religiosa pelos robespierristas.

De qualquer forma, a historiografia do robespierrismo caracterizou-se por uma série de questões teóricas, todas intimamente associadas ao momento histórico na qual foram formuladas, tendo na identidade Robespierre/democracia um dos seus elementos fundamentais. Podemos dizer que essa identidade se desdobrava à volta de três questões básicas: o programa social e político robespierrista, a questão religiosa e o Terror. Foi em torno dessas questões que se produziram diversas correntes historiográficas desde o século XIX. Podemos resumi-las da seguinte forma:

a) As que se situam fora da tradição republicana e, portanto, sua rejeição do robespierrismo era homônima à sua rejeição da democracia. Era o caso da historiografia contrária à Revolução — e a Robespierre em particular. Essa corrente historiográfica, que podemos chamar de conservadora, foi a primeira a se constituir. Ela teve como precedente mais notável Edmund Burke (FLORENZANO, 1993). Os historiadores dessa corrente, como veremos, tiveram a característica de rejeitar a Revolução e essa rejeição originava-se na acusação de que ela pretendia nivelar as propriedades, produzir

anarquia³² etc., o que seria o suposto contrário da monarquia. Numa palavra, o que chocava essa historiografia era o advento da democracia e de quem a encarnava, Robespierre. Nela nasceu a caracterização da Revolução como uma “tirania inerente à marcha da democracia igualitária”³³ e que tem no século XX um exemplo característico em Pierre Gaxotte. (GAXOTTE, 1988).

b) A historiografia liberal da Restauração se assemelhava a essa primeira corrente historiográfica pela rejeição tanto da democracia quanto do robespierrismo. Ao retomar o projeto político dos girondinos e dos homens do Diretório, essa historiografia foi partidária da Revolução, mas não da democracia (MIGNET, 1824; THIERS, 1865).

c) A corrente historiográfica republicana era, em geral, partidária do robespierrismo. Contudo, se todo robespierrista é republicano, nem todo republicano é robespierrista. Assim, essa corrente dividia-se em várias tendências, caracterizadas por aquilo que Maurice Agulhon chamou de “posteridade republicana” (AGULHON, 1994, v. 3, p. 527). Essas tendências expuseram diferenças em relação aos seus adversários à direita, como seria natural, como manifestaram diferenças de seu próprio lado na avaliação do legado revolucionário. Sua visão do robespierrismo adquire uma grande complexidade, pois a relação entre a democracia e revolução social, de um lado, e de outro, a questão religiosa, colocavam em questão sua adesão ao robespierrismo.

Uma primeira tendência foi inaugurada com os trabalhos de Lamartine e de Michelet. Ela se constituiu durante o processo

32 Essa expressão era muito comum no ambiente contrarrevolucionário. E não é à toa que Pierre Gaxotte a usou para dar título a um capítulo do seu livro.

33 Conferir Aulinas (1995, p. 33) sobre expressão de Irene Castells.

pré-revolucionário de 1848, momento em que o republicanismo passou a ter um crescente número de adeptos. O ponto comum desses historiadores foi a tentativa de ancorar a Revolução num projeto republicano não-robepierrista. Assim, a historiografia representada por Lamartine e por Michelet vai ser, como afirmava Godechot, (GODECHOT, 1967) respectivamente, girondina e dantonista.

A segunda tendência se pretendia revolucionária e, desse modo, conforme Maurice Agulhon, era próxima “[...] do povo mais humilde e dos projetos mais avançados, ela se sentiu *sans-culotte*, enraivecida, descristianizadora, hebertista, maratista, bobouvista [...]”. Tal tendência contrapõe esses projetos ao projeto político do advogado de Arras e, nesse caso, “[...] Robespierre pecava dessa vez por falta mais do que por excesso!” (AGULHON, 1994). Essa visão teve no revolucionário Louis Auguste Blanqui seu ancestral mais notório e ecoa até os nossos dias em trabalhos como os do historiador Daniel Guérin (GUÉRIN, 1968).

Uma terceira tendência viu no Incorruptível o pioneiro do revolucionário moderno, na acepção de defensor do povo e da democracia, buscando definir o robepierrismo como uma ideologia democrática radical com conteúdos sociais, os quais a aproximaria dos *démoc.soc.* da Revolução de 1848 e do que hoje em dia chamamos de socialdemocracia. Ela teve origem, basicamente, em Louis Blanc e um prolongamento, no começo do século XX, em Jaurès. Sua continuidade pode ser constatada entre os historiadores da Sorbonne mais conhecidos. Um exemplo de tal tendência é o historiador Claude Mazauric, que apresentou o Incorruptível no *Dicionário histórico da Revolução Francesa* da seguinte maneira: “Maximilien Robespierre foi a figura central da Revolução Francesa. Não porque ele tivesse encarnado todos os seus aspectos complexos e diversos, mas porque geralmente exprimiu sua essência profundamente plebeia e democrática” (MAZAURIC, 1989, p. 914-921).

d) Uma quarta corrente, majoritariamente³⁴ de origem anglo-saxônica, teve grande difusão na França e mundo afora a partir dos trabalhos de François Furet. Diferentemente das correntes anteriores, ela questionava a ligação entre antagonismo social e ação revolucionária e colocava boa parte de sua problemática histórica na relação democracia-Terror,³⁵ afirmando que a ausência da possibilidade de representação política eliminou o debate político não violento. Sua crítica da Revolução aproxima-se muitas vezes de uma rejeição pura e simples da Revolução como momento de positividade na história, ou ao menos se recusa a considerar como positivo aquilo que na Revolução relacionava-se ao robespierrismo.³⁶

34 Conferir Tackett (1997, p. 13): essa predominância pode ser percebida na simples citação de autores “revisonistas” feitas por Timothy Tackett, na qual o único autor francês citado era Furet.

35 Nada melhor para compreendermos essa tendência do que as cenas do filme “Danton” de Andrey Wajda, nas quais Eleonor Duplay usou a “técnica” do castigo corporal para ensinar a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão a uma criança. Sem entrarmos em detalhes sobre a completa falsidade histórica dessas cenas, essa era uma alegoria perfeita para aqueles que discutiram como a democracia, em seu primeiro momento nos tempos modernos, pôde ser implementada *pari passu* com o Terror.

36 Conferir ainda Furet e Ozouf (1993), pois basta citarmos o volume de Furet e Ozouf sobre o “advento republicano”. Nele não há nenhum artigo sobre Robespierre e seus companheiros.

Capítulo 2

As origens do anti-robepierrismo na historiografia da Revolução

MITO³⁷ E HISTÓRIA

Fazer um estudo do pensamento político robepierrista ainda é, mais de dois séculos depois da morte de Robespierre, uma tarefa que permanece embaraçante. Isso porque para se conseguir chegar a analisar os elementos que compuseram esse pensamento e o inescapável papel que nele possuiu o Terror — duas questões que voltaremos a tratar com mais vagar ao longo de todo esse trabalho, a primeira

37 Conferir Ferreira (1986, p. 1.143): a palavra mito em nosso texto remete a pelo menos três significados: 1) representação de fatos ou personagens reais, exagerada pela imaginação popular, pela tradição, etc.; 2) ideia falsa, sem correspondente na realidade; 3) imagem simplificada de pessoa ou de acontecimentos, não raro ilusória, elaborada ou aceita pelos grupos humanos, e que representa significativo papel em seu comportamento.

mais do que a segunda — é preciso antes enfrentar um outro problema, a saber, o advogado de Arras teve, provavelmente mais do que qualquer outro personagem da história, sua trajetória estabelecida entre mito e história.³⁸ O que resultou em avaliações ambivalentes e contraditórias.

Para termos uma ideia de como ainda é atual esse tratamento da biografia intelectual do advogado de Arras basta nos voltarmos para dois exemplos recentes, um de 1999 e o outro de 2003. O primeiro deles, mais próximo de nós, nos é dado por Milton Meira do Nascimento, no texto de sua resenha da primeira edição dos textos de Robespierre no Brasil. Esse autor começa observando que “homens de ação, políticos profissionais, revolucionários, enfim, todos aqueles que se põem a tarefa de transformação das instituições da sociedade visando a melhorá-las, não escondem o fascínio diante dos ‘Discursos’ de Robespierre”. Na sequência do seu texto, ele comenta a apresentação de João Batista Natali dos textos de Robespierre, o qual, segundo Nascimento, “revela-nos também seu entusiasmo e convida o leitor a ouvir um dos maiores oradores da Revolução Francesa, destacando-o como ‘um ‘inventor’ do discurso político’, ‘uma espécie de agente da metaforização, dentro do espaço de poder, da palavra latente da pátria e dos patriotas que ele acreditava materializar por meio da linguagem’”. Para concluir observando que “no entanto, a admiração pela lógica do ‘incorrupível’, com frequência, não se sustenta diante do incômodo ou da decepção, ao se constatar que este mesmo homem pudesse ter sido o principal protagonista do terror revolucionário (NASCIMENTO, 1999).

38 Conferir Sirinelli (1996, p. 240) sobre a indagação de Marc Bloch às facções que se construíram em torno do legado de Robespierre nos revela o quanto essa relação entre mito e história caracterizou o estudo do advogado de Arras: “robepierristas, antirrobepierristas, nós lhes suplicamos; por piedade, digam-nos apenas: quem foi Robespierre?”. Conferir Furet (1973, p. 221) para um testemunho insuspeito dessa interpretação.

O segundo vem de uma biografia de vulgarização de Robespierre da italiana Alberta Gnugnoli. Essa escritora, por sua vez, começa observando que “Maximilien Robespierre é um dos personagens mais controversos e estudados de toda a história francesa. Seu papel político antecipa aquele dos ditadores totalitários do século XX” para concluir que, “todavia, a recente historiografia superou o mito negativo de Robespierre, o revolucionário frio e intransigente que justificava o assassinato sistemático para a salvação da Revolução. O Incorruptível foi antes um ardente idealista que lutou pela igualdade e pela justiça, o apóstolo da democracia que se imolou por sua fé revolucionária” (GNUGNOLI, 2003, contra-capá).

Sem querer pretender fazer a história das representações históricas de Robespierre, o que ainda, conforme Lucien Jaume, resta por ser feito (JAUME, 1986, p. 685-691), podemos, apesar de tudo, avançar algumas razões para que sua trajetória fosse marcada por avaliações tão díspares. A começar pela natureza de sua figura histórica. Não sendo um homem dotado de um passado aventureiro como Mirabeau, nem também de uma trajetória histórica de vencedor de batalhas como Napoleão, a figura seca do Incorruptível era pouco afeita a uma visão passível de ser romanceada que pudesse absolvê-la de possíveis pecados.

O que sobrou de sua figura foi sua condição de “legislador”, o que também, de qualquer forma, não era propício a romantizações de novela popular ou mesmo da grande literatura. E aí aparece outra razão para a visão mítica do Incorruptível. A imagem que se tinha e se tem de sua figura foi, em parte, construída pela literatura. Basta citarmos o exemplo de uma das passagens fundamentais da carreira de revolucionário de Robespierre, a saber, seu papel no julgamento de Danton. Robespierre foi acusado de ser o responsável principal por sua morte. Essa ideia em grande parte foi reproduzida pela literatura e pelo teatro, e no século XX, pelo cinema. No entanto, conforme Jordan:

Não foi Robespierre, estritamente falando, que destruiu Danton, embora os escritores Hugo, Büchner e Dickens, tanto quanto vários historiadores, fizessem parecer assim. Robespierre, de fato, era relutante em sacrificar Danton; mas seus colegas do Comitê de Salvação Pública prevaleceram. (JORDAN, 1985, p. 248).³⁹

Por fim, talvez a razão mais importante para a mitificação de Robespierre tenha sido o fato de que ele foi o primeiro personagem histórico que teve deliberadamente sua biografia construída pelo Estado. Isto porque, preocupados em justificar a necessidade da derrubada dos robespierristas no 9 Termidor e, ao mesmo tempo, em estabelecer uma diferença entre Robespierre e seu projeto político, os termidorianos⁴⁰ se dedicaram à construção de uma imagem de Robespierre que não deixasse dúvida sobre sua condição de aspirante à ditadura, senão como simples e puro ditador.⁴¹ Essa

39 Além desses escritores, deve-se acrescentar o nome de Balzac, para quem, segundo Patrick Berthier, “[...] Robespierre aparece como um ser uniformemente antipático, o arquétipo do tirano sem coração e sem escrúpulo, ao qual nos referimos quando se trata de evocar a fria crueldade ou ambição ilimitada daqueles que, como Napoleão, exploram as revoluções apenas em benefício de seu poder”. (BERTHIER *apud* MILNER, 1996, p. 327). E, no século XX, podemos acrescentar à literatura também o cinema como importante veículo para a formação de uma imagem legendária do Inocorrupível. Se desde o cinema mudo Robespierre não se beneficia de nenhuma complacência — e isso se pode ver no caso do filme de David W. Griffiths, *Deux Orphelines* — mais ainda nos dias de hoje, quando um filme como o de Andrej Wayda fez tanto sucesso.

40 Essa expressão identificava os vitoriosos do 9 do termidor. Eles se transformarão em diretoriais em 1795, quando o regime do Diretório começar a funcionar.

41 Como afirma Jordan (1985, p. 40): “[...] é irônico que um homem que tão consistentemente evitou cargo e influência deveria ser acusado de estar buscando a ditadura”.

elaboração acabou produzindo uma imagem mítico-ideológica do advogado de Arras.

Como que abrindo o caminho para o que viria com o relatório Courtois, alguns autores foram pioneiros nesse processo termidoriano de construção de uma biografia “oficial” do *arrageois*.⁴² Entre outros, Pierre-Louis Roederer, que considerava Robespierre “um menestrel sanguinário sem coragem e sem talento” e que criou uma concepção sobre a carreira política de Robespierre que viria a fazer um enorme sucesso, a saber, que foi à custa de nada fazer que ele acabou obtendo êxito. Segundo Roederer, “foi porque [Robespierre] nada fez enquanto as circunstâncias trabalhavam para ele que ele adquiriu esse poder de um ano que, na verdade, foi um século de crimes [...]” (ROEDERER *apud* WALTER, 1961, t. II, p. 144).

Vieram se juntar a esse festival de condenações, os livros de Edmond Dubois Crancé, no qual ele descrevia Robespierre como um monstro que tinha “desejado aprisionar os talentos, o espírito [...]”; e de Galart de Montjoye (1796), que instigava a imaginação folhetinesca de seus leitores, descrevendo um Robespierre organizador de “orgias com prostitutas” (*apud* GARMY, 1967, p. 19).

Contudo, um dos instrumentos principais para a construção de uma “biografia política oficial” de Robespierre foi o chamado Relatório de Edme-Bonaventure Courtois (COURTOIS, 1794). Esse deputado da Convenção, responsável pela direção da comissão encarregada de analisar os papéis de Maximilien, produziu um relatório que era uma verdadeira tentativa de encontrar motivos para a condenação póstuma de Robespierre, na medida em que ele não chegou a ser julgado formalmente. Encontra-se nesse Relatório a fonte originária de muitos clichês sobre Robespierre, como, por exemplo, sua covardia, sua aspiração à ditadura, entre outros.

Já nas primeiras páginas de seu relatório, Courtois lançava mão da habitual discussão retórica sobre os pais fundadores da Antiguidade

42 Em francês, natural de Arras.

Clássica para condenar o robespierrismo, igualando Robespierre a César. Esse percurso de paralelismos levava logo a outro lugar comum: Robespierre era comparado à *bête fauve* de Gévaudan.⁴³ Nesse ponto, o relatório chegava ao recorrente tema de comparar o personagem a uma figura monstruosa ou as feras, como no caso mais famoso da imagem do Robespierre *chat-tigre* (*apud* ROBESPIERRE, OCR, v. X, p. 336). Como nos mostra Bronislaw Bacsko, “[...] nos textos retorna sem cessar esse clichê, a imagem de uma fera assimilada a um monstro, ao mesmo tempo ameaçador e imundo. Essa representação se alimentou de fantasmas e por sua vez os alimentou” (*apud* ROBESPIERRE, OCR, v. X, p. 336).

No relatório Courtois vemos os robespierristas sendo retratados como “esses homens que, ao sair de suas criminais orgias, bêbados de vinhos e de sangue [...]” (COURTOIS, 1794, p. 6), cometiam os piores crimes, como por exemplo, “aniquilar doze ou quinze milhões de Franceses [...]” (1794, p. 6). Esse tipo de interpretação dos robespierristas, estendida ao conjunto dos jacobinos,⁴⁴ inaugurava um estilo muito comum entre os publicistas da legenda antirrobepierrista do Diretório e da Restauração e que repercute mesmo em historiadores de quase um século depois, como foi o caso de Hippolyte Taine. (TAINÉ, 1986)

Contudo, o que era evidente no relatório Courtois é a diferença ideológica entre os termidorianos e os homens que eles tinham derubado. A começar pela noção de felicidade pública que deixava claro a diferença das concepções republicanas de ambos os grupos, o que pode ser visto na crítica que o relatório fazia de que os robespierristas conceberam uma felicidade coletiva, esquecendo-se “que a felicidade pública apenas se compõe de elementos da felicidade individual”

43 Episódio legendário do século XVIII. Um animal misterioso, possivelmente um lobo, matou mais de cem pessoas na região francesa de Gévaudan e no sul de Auvergne entre 1764 e 1767.

44 Courtois (1794, p. 3) afirmava que para os devedores bastava tornarem-se jacobinos “[...] para serem probos por excelência”.

(COURTOIS, 1794, p. 3) e em afirmações de que os robespierristas queriam “[...] distribuir a cada um arado e algumas *landes* [terras pouco férteis] para preparar, para nos salvar dos perigos da felicidade de Persépolis” (COURTOIS, 1794, p. 6).⁴⁵ Nessas críticas, os termidorianos afirmavam sua continuidade com os girondinos.⁴⁶

Esse aspecto ficava mais claro ainda quando Courtois procurava identificar as devidas culpas da “conspiração robespierrista”. Conforme seu relatório:

[...] os líderes dos comitês favoreciam a tirania de Robespierre, porque ela fundava a deles; não era para elevá-la isoladamente, nem da mesma maneira que Robespierre; era para realizar sua quimera, que era o *nivelamento*, a sans-culottização geral, pela extinção das riquezas e a ruína do comércio. (COURTOIS, 1794, p. 13. Grifo do autor)

Somado a esses argumentos ideológicos, outros elementos desses “autos” eram verdadeiras pérolas de mistificação. Um dos argumentos foi forjar formas simplórias para provar a acusação de que Robespierre pretendeu tornar-se ditador. Para prová-la, o relatório Courtois usou de distorções e interpretações primárias de suas palavras. A frase dos rascunhos de Robespierre, “é preciso uma vontade única” (COURTOIS,

45 Conferir Saint-Just (2003, p. 729), pois Persépolis foi a capital erguida por Dario, rei dos persas. Seu luxo chegava a ser proverbial. Saint-Just afirmava que a Revolução não deveria oferecer a felicidade de Persépolis, que era a felicidade dos corruptores da humanidade. A Revolução ofereceria a felicidade de Esparta e de Atenas, que era a felicidade da virtude, a felicidade que nasce do gozo do necessário sem supérfluos. *Rapports au nom du comité de Salut Public sur les factions de l'étranger, présenté à la Convention Nationale dans la séance du 23 ventôse an II.*

46 O girondino Pierre-Victorin Vergniaud, deputado à Convenção, já tinha feito a mesma crítica à concepção de frugalidade e vida simples robespierrista.

1794, p. 13),⁴⁷ tirada do contexto, dava a impressão de que ele estaria falando de sua vontade pessoal. Porém, na verdade, ele se referia a unidade republicana do governo (JAURÈS, 1969, t. VI, p. 168). Além disso, esse relatório fazia afirmações de um psicologismo absolutamente grosseiro, do tipo: “Maximilien foi no colégio o que ele seria depois na Convenção. Criança, ele queria dominar as crianças; homem, ele quis subjugar os homens” (COURTOIS, 1794, p. 23).

Na via aberta pelo relatório Courtois, surgiram outras obras dedicadas à construção do mito Robespierre. Talvez a mais característica obra desse tipo seja *La vie et les crimes de Robespierre, surnommé le tyran, depuis sa naissance jusqu'à sa mort*, publicada em 1795. A despeito do tom que ela já revelava no título, e mais ainda no subtítulo, tal obra tinha certa importância, já que seu autor, o abade Proyart (NEUVÉGLISE, 1795),⁴⁸ foi diretor do colégio Louis-le-Grand e teve sob seus olhos o jovem estudante durante oito anos. Assim sendo, os historiadores podem retirar dela alguns dados sobre a vida de Robespierre que não se encontram em outras biografias.

Uma amostra do que esperava o leitor nessa obra pode ser verificada pela análise com que Proyart descrevia os jacobinos. Conforme esse autor:

para se ter uma ideia justa do que se chamava outrora *Jacobinos*, é preciso visualizar uma monstruosa assembleia de tudo o que Paris, a França e os Estados vizinhos tinham de mais culpado e de mais abjeto; uma horda de aventureiros e de escroques, de homens

47 Conferir Jordan (1999, p. 22-23): “Robespierre no Ano II, Robespierre o terrorista, fixou a atenção de todo estudioso da Revolução, determinando como seu início de vida seria visto e julgado. Nós procuramos todo traço precoce do fanatismo futuro em seus começos de carreira. Essa obsessão foi herdada da tradição termidoriana que primeiro aviltou e depois demonizou o Incorruptível”.

48 Subtítulo: *Ouvrage dédié à ceux qui commandent, et à ceux qui obéissent*. Apesar de ter sido publicado sob o nome de Neuvéglise, os historiadores em geral não colocam em dúvida que essa obra foi escrita pelo Abbé Proyart.

perdidos pela luxúria, arruinados por dívidas e marcados pelas leis; o mais impuro rebotalho das nações; uma seita de energúmenos, cuja linguagem e a loucura somente mereceriam o desprezo, se não fosse o fato de que a atrocidade de seus atos ultrapassasse sempre a extravagância de seus discursos. (NEUVÉGLISE, 1795, p. 81).

E a obra de Proyart seguia sendo pontuada por uma série de espantosos absurdos. Falando do Tribunal Revolucionário, ele relatava que “[...] esse tribunal estrangulador espalhava tanto sangue sobre a praça da Revolução, que, para lhe dar o escoamento, Robespierre fez construir um canal de comunicação com o grande esgoto do bairro de Saint-Antoine” (NEUVÉGLISE, 1795, p. 81).

Não contente com esse tipo de afirmação, Proyart chegava ao paroxismo com a vulgarização de verdadeiros delírios, como o que se segue:

Robespierre, vendo os montes de cadáveres aumentar todos os dias sob o ferro da guilhotina, concebeu o desejo de tornar os Mortos úteis aos Vivos, e, por uma especulação digna da filantropia, ele imaginou criar um curtume de peles humanas. O estabelecimento foi feito em Meudon, e no castelo mesmo, cujas portas foram cuidadosamente fechadas à curiosidade pública. O Tirano encontrava nisso uma dupla vantagem, fornecer sapatos à seus *sans-culottes* que não os tinham e ainda fazer esmagar sob os pés, depois de sua morte, todos aqueles que tinham sido seus inimigos durante sua vida. (NEUVÉGLISE, 1795, p. 81).

Esse tom se repetia em sua obra *Louis et ses vertus*. Nela, Proyart mais uma vez narra o encontro entre Robespierre e Luís XVI diante do colégio Louis-le-Grand, em 1775, no momento em que este vinha de sua sagração em Reims. Robespierre foi encarregado de fazer o discurso de boas-vindas ao rei e, conforme a cerimônia, devia se ajoelhar diante do monarca. Proyart descreve Robespierre

nesse momento como “a serpente” que “rastejava aos pés do casal real” (PROYART *apud* WALTER, 1961, t. I, *La Vie*, p. 27).

Para o *Abbé* Proyart não havia dúvida quanto ao controle que Robespierre exercia sobre o governo revolucionário e sobre a França. Para ele, o Incorrupível era “o mestre absoluto da França” (WALTER, 1961, p. 90) e era dessa compreensão do papel de Robespierre que decorriam todas as estatísticas de Proyart sobre as execuções durante o Terror.

No cerne do relatório Courtois e da biografia do abade, assim como no conjunto dos panfletos antirrobepierristas termidorianos — e, como se verá, ao longo da historiografia do século XIX, pelo menos até Alphonse Aulard — manifestava-se uma contradição fundamental.

Objetivando uma condenação de Robespierre, esses textos só se sustentavam se ele estivesse associado intimamente ao Terror, isto é, cabia a ele a responsabilidade principal, senão única, sobre os atos terroristas. Daí a acusação de ditadura. O paroxismo desse processo de associação entre o robespierrismo e o Terror pode ser percebido numa das mais extraordinárias e brilhantes peças de mistificação histórica que se tem notícia, o discurso feito por Jean-Lambert Tallien, em 28 de agosto de 1794, na Convenção. Nesse discurso, Tallien acusou Robespierre de ter erigido o Terror em sistema. Aparentemente, tomando emprestado essa expressão de outro terrorista arrependido, Bertrand Barère, Tallien afirmou que “esse sistema foi aquele de Robespierre; foi ele que colocou em prática com a ajuda de alguns subalternos, alguns dos quais caíram com ele e outros foram enterrados vivos no desprezo público”. Continuado sua peroração, Tallien afirmava que a “Convenção disso foi vítima, nunca cúmplice”.⁴⁹

49 Tanto Tallien quanto Barère pareciam fazer uso da condenação que Robespierre já tinha lançado em seu último discurso sobre os representantes em missão, como era o caso do próprio Tallien, os quais ele acusou de estarem estendendo o “sistema de terror e de calúnia”. Conferir Robespierre (OCR,

Por outro lado, paradoxalmente, Robespierre era visto nessas mesmas obras como uma figura política menor, sua grande qualidade era seguir a corrente, ou seja, seu único mérito seria uma espécie de oportunismo, de estar no lugar certo na hora certa.⁵⁰ Assim, quaisquer qualidades que o *arrageois* pudesse ter eram menosprezadas ou desconhecidas. Mesmo seu dom da palavra, única coisa que ele exercitou de 1789 ao 27 de julho de 1794, era caracterizado negativamente.⁵¹ Segundo a tradição antirrobepierrista, o advogado de Arras era um *piètre orateur*, um orador medíocre (MATHIEZ, 1977, p. 7).⁵²

Esse paradoxo pode ser resumido pela seguinte observação de Bacsko:

v. X, p. 546, para o discurso de Robespierre. Quanto à fala de Jean-Lambert Tallien feita na seção do 11 do frutidor do ano II (28 de agosto de 1794), conferir *Moniteur universelle* (1794). Das passagens marcantes da vida do deputado à Convenção Tallien, podem-se citar a suspeita que existe sobre ele de ter participado dos Massacres de Setembro e sua atuação como representante em missão nas províncias. Esta última motivou a acusação de corrupção e conspiração do próprio Robespierre.

50 Esse tipo de análise esquece a luta isolada de Robespierre contra a guerra e seu quase ostracismo por causa disso. Segundo Woloch (1990, p. 1466) “[...] Robespierre não estava sempre afinado com o tempo em momentos críticos, por exemplo, ele correu riscos ao se expor opondo-se à febre da guerra em fins de 1791- começos de 1792”.

51 François Furet parece fazer eco a essa visão. No volume que ele organizou com Ran Havéli sobre os grandes oradores da Constituinte, Robespierre não aparece. Na verdade, usou-se uma manobra já tradicional para uma historiografia revolucionária incomodada com a figura de Robespierre, manobra que consistia em “esquecer” o Incorruptível. Exemplo característico desse processo de esquecimento foi o dicionário clássico de Kuscinski sobre os convencionais, no qual não existe um verbete Robespierre. Conferir Furet e Halévi (1989, t. I, *Les Constituants*) e Kuscinski (1919).

52 Contudo, como observa Patrice Gueniffey (1996, p. 5), “na Assembleia jacobina podia-se ser brilhante, violento, jamais medíocre”.

os retratos de Robespierre hesitavam assim entre dois extremos e se fechavam em uma contradição. De uma parte, Robespierre era um ser extraordinário; na e por sua malignidade, mas extraordinário assim mesmo [...] um gênio do mal, mas um gênio apesar de tudo [...] De outra parte, esse mesmo discurso denegria Robespierre, o apresentava como medíocre. (BACSKO, 1996, p. 40)

O mesmo processo mitificador continuou durante o império napoleônico. Apesar de Napoleão ter tido veleidades robespierristas numa certa época, ele não tinha o menor interesse em se ver confundido com Robespierre quando assumiu o poder. Assim, escritores como Lacretelle, Nougaret, Schoell, entre outros, retomaram e difundiram os lugares-comuns da legenda antirrobepierrista. O historiador oficial do regime, Jean-Charles-Dominique Lacretelle, chamado Lacretelle, o jovem, por exemplo, afirmava que faltava talento a Robespierre, ao mesmo tempo em que fazia uma estranha mistura de caráter: casto, Robespierre subitamente passara a se dedicar às mais “vergonhosas orgias” (TULARD, 1967, p. 39-40). Não era difícil deduzir a concordância do regime napoleônico para com essas obras, dado que elas escaparam a censura sempre vigilante desse regime. Elas assumiam, assim, um caráter oficial (TULARD, 1967, p. 40).

OS HISTORIADORES DA RESTAURAÇÃO: O ABBÉ PAPON

Quando em 1815 houve a derrota definitiva do regime napoleônico e os Bourbons retornaram ao poder, a maneira com que se retratava o robespierrismo não mudou muito em relação ao período anterior. O ambiente político da França de então foi marcado pela tentativa de restauração de alguns aspectos do Antigo Regime, tentativa essa que fracassou em grande parte. Mas, quanto à mentalidade política, a monarquia dos Bourbons pareceu ter tido mais sucesso. Herdando toda a legenda antirrobepierrista construída depois do

9 de termidor, o discurso oficial da Restauração acrescentou a essa lenda seus próprios elementos.

Ambiente fechado às ideias e aos homens da Revolução, essa época foi bem representada na literatura pelo velho convencional dos *Miseráveis* de Victor Hugo e a aura de tabu que o envolve. Pensar a Revolução para os ultras era um verdadeiro pesadelo, composto pelo fim dos privilégios, pelo regicídio e pelo regime democrático, e este último, o que é pior, confundiu-se com a condenação do rei à morte. E quem encarnou tudo isso, Robespierre, não devia ter seu nome nem mesmo pronunciado.

Assim, ser partidário da democracia como da república, seu sinônimo, era ser visto por aqueles que pretendiam retomar o Antigo Regime (por sobre os escombros do Estado napoleônico), como uma espécie de partidário do demônio. Maurice Agulhon salienta que por volta de 1815 “ser republicano era ser partidário da guilhotina e do *maximum*, um opressor que polícia pessoas e bens, um ‘homem de sangue’” (AGULHON, 1991, p. 11). Como a palavra república estava associada a esse sentido negativo, essa dimensão negativa aumentava ainda mais se lembrarmos que, além de tudo, Robespierre foi o único a usar a palavra democracia de forma explicitamente positiva durante a Revolução. Isso era o suficiente para que setores conservadores dessa época associassem à palavra uma carga negativa insuperável.

Nesse ambiente histórico de retração do republicanismo, pode-se imaginar que o relatório do convencional Courtois, a biografia do abade Proyart e tantos outros textos do mesmo tipo tivessem dado o tom sobre o papel de Robespierre.

Exemplo característico desse período foi a *Histoire de la Révolution de France*, de Jean-Pierre Papon (PAPON, 1815), publicada em 1815, mas escrita durante a época de Napoleão. Esse autor fazia a condenação padrão do personagem, associando suas convicções políticas democráticas ao orgulho e ao espírito de dominação e, portanto, ao seu suposto desejo que era se tornar ditador (PAPON, 1815, t. IV, p.

338).⁵³ Além disso, a análise de Papon repetia os clichês habituais que já tinham sido criados pelos adversários de Robespierre à época da Constituinte, como a acusação de que Robespierre seria sobrinho de Damiens, o homem que atentou contra a vida de Luis XV (PAPON, 1815, t. IV, p. 331),⁵⁴ ao mesmo tempo em que repetia a acusação de covardia.⁵⁵ Nessa linha de raciocínio, a conclusão de Papon sobre Robespierre só podia ser que ele era um “[...] homem sem nome, sem talentos, sem fortuna, sem personalidade [*figure*], em uma palavra sem nenhuma das qualidades que atraem [...] os olhares do homem razoável” (PAPON, 1815, t. IV, p. 338-339).

Mas aquilo que parecia verdadeiramente incomodar esse autor era a relação de proximidade de Robespierre com o povo e sua defesa da soberania popular, ou seja, da democracia. Ele era, segundo Papon, “o homem da populaça” (PAPON, 1815, t. IV, p. 333). Como se pode ver pela sequência do texto de Papon, *populace* significava para ele *sans-culottes*. Nesse requisitório contra a identidade de Robespierre com o povo, Papon afirmou que Robespierre distorcia o sentido das palavras, dando o nome:

53 Essa argumentação de Papon parece ser um eco daquela feita por um dos “ideólogos”, Pierre Claude François Daunou, já em agosto de 1794. Nela Daunou, afirmava: “em boa hora ele alterou a significação da palavra povo, atribuindo à parte menos instruída da sociedade os caracteres e os direitos da sociedade inteira. Ele também exaltava sem cessar a justiça e as luzes do povo; ninguém tinha o direito de ser mais sábio do que o povo [...], a revolução só podia ter fim no momento em que não haveria mais intermediários entre o povo e seus verdadeiros amigos. Robespierre fazia desse povo uma divindade, do patriotismo uma religião, da revolução um fanatismo do qual ele exercia o pontificado supremo”. (DAUNOU *apud* BACSKO, 1996, p. 40).

54 Conferir Robespierre (OCR, v. VI, p. 564), sobre essa era uma acusação comum dos jornais realistas, como a *Gazette de Paris*.

55 Conferir também Papon (1815, t. IV, p. 337-338): “[...] pois desde que havia perigo, satisfeito de pregar o assassinato e de incitar à desordem, ele se escondia, como fez no 10 de agosto, tanto ele era covarde”

De **povo** e de **bons cidadãos** a esse conjunto de bandidos, e os familiarizou tão bem com essas denominações, que eles as apropriaram exclusivamente. Em consequência, eles se acostumaram em acreditar que a **soberania** lhes pertencia, pois eles eram essencialmente o **povo**; que cabia a eles traçar os limites da liberdade, estender esse nivelamento que, sob o nome de igualdade, devia levar a uma nova divisão nas fortunas. Robespierre foi um daqueles que mais contribuíram para fazer nascer essas pretensões entre os **sans-culottes**, por sua doutrina e sua conduta; de maneira que o **povo**, colocando nele sua esperança, tornou-se o instrumento mais poderoso de seus projetos (PAPON, 1815, t. IV, p. 334. Grifo do autor).

Conforme observou Jacques Godechot, apesar de combater Robespierre, Papon mostrou que ele tinha a paixão da igualdade, não só política, mas também econômica (GODECHOT, 1967, p. 168-69). Na verdade, era esse ponto que causava um grande incômodo à historiografia do tipo da de Papon.

Desse modo, as afirmações de Papon se calcaram, sobretudo, numa crítica ao projeto político popular dos robespierristas. Podemos perceber isso inclusive em sua crítica da linguagem do robespierrismo. Segundo ele, “a transformação da palavra *povo*, transportada, como eu o disse, à assembleia impura dos *sans-culottes*, aportou uma mudança em sua linguagem” (PAPON, 1815, t. IV, p. 335. Grifo do autor). Em sua crítica da linguagem revolucionária, parece ecoar as palavras de Brissot, que tratou da distinção entre povo e plebe “à romana”, transpondo as distinções que esses termos possuíam na sociedade da Roma Antiga para a sociedade da Revolução, na qual a linha divisória passava entre os proprietários e a arraia miúda. Conforme Brissot, no momento em que:

A tirania foi abaixo, que o trono está dissolvido, quem é que nos ameaça de insurreição? Não é o povo, *populus*, ele se insurgiria contra si mesmo; é a plebe, *plebs*, que, pobre e desejosa de

riquezas, quer tirá-las dos proprietários, seja por sedições, seja por leis que ele quer ditar aos representantes de todo o povo. (BRISSOT *apud* JAUME, 1989, p. 71)

OS HISTORIADORES DA RESTAURAÇÃO: MADAME DE STAËL

Uma obra de um nível superior à do Abbé Papon são as *Considérations sur la Révolution française* de Madame de Staël, inteligente observadora dos acontecimentos da Revolução. Diferentemente de Papon, ela chegou a se encontrar com Robespierre à época dos Estados Gerais, quando Necker, seu pai, concedeu-lhe uma entrevista. O conteúdo político da obra de Madame de Staël antecipava o liberalismo da Restauração e da monarquia de julho.⁵⁶ Era, assim, um discurso político liberal duro (GODECHOT, 1983, p. 31), não aceitando qualquer forma de restrição à propriedade e tendo um profundo ressentimento em relação ao povo.

O tratamento histórico dispensado pela filha de Necker aos principais acontecimentos da Revolução era caracterizado por considerações muito subjetivas, a começar pelo papel excessivo que seu pai tinha em sua história da Revolução. Esse tipo de consideração iria caracterizar, por exemplo, sua maneira de ver o Comitê de Salvação Pública. Conforme Staël, “se se excetua a conduta da guerra, a direção dos negócios apenas era uma mistura de grosseria e de ferocidade, na qual não se pode descobrir nenhum plano, fora aquele de fazer massacrar a metade da nação por outra”(GODECHOT, 1983, p. 306).⁵⁷

56 Conferir Godechot (1983, p. 31) sobre “o liberalismo de Germaine de Staël é, com efeito, aquele dos liberais da Restauração e da monarquia de julho [...]”. O livro de Madame de Staël foi publicado originalmente em 1818.

57 Quanto a esse subjetivismo, são conhecidas as observações severas de Stendhal e Manzoni. O primeiro disse que o único mérito da autora das *Considerações* foi “de bem pintar os homens com quem ela jantou”, o que levava o grande escritor francês a concluir sarcasticamente que “os talentos necessários para encetar

Por outro lado, Madame de Staël fez análises que historiadores posteriores deram grande importância. Sua visão das causas do Terror é desse gênero. Segundo Viallaneix, ela foi a primeira a colocar “[...] o problema do Terror que dividiu os espíritos ao longo de todo o século XIX, apresentando-o como um acesso de loucura coletiva. Ela desculpou Robespierre. Deve-se condenar o carrasco que uma sociedade suporta e encoraja?” (VIALLANEIX, 1971, p. 210)

A originalidade de sua visão do Terror residia no fato de que ela o enraizou no contexto do Antigo Regime e não como uma excepcionalidade da Revolução. Podemos ver isso quando ela se interrogava: “[...] e de onde vinha então os pendores desordenados que foram tão violentamente desenvolvidos nos primeiros anos da Revolução, se não fosse de cem anos de superstição e de arbitrário?” (STAËL, 1983, p. 304).

Essa sua maneira de ver os desregramentos provocados pelos primeiros anos da Revolução se assemelhava muito à avaliação feita por Gracchus Babeuf desses mesmos acontecimentos do início da Revolução. O jornalista picardo, escrevendo para sua mulher a respeito dos tumultos políticos da capital em julho de 1789, afirmava profeticamente: “tudo isso, minha pobre mulher, terá, ao que parece, consequências terríveis”. Continuando seu comentário, ele se indagava

[...] o furor do povo está longe de ser apaziguado pela morte do Governador da Bastilha, e a demolição dessa infernal prisão [...]. Eu compreendo que o povo faça justiça, eu aprovo essa justiça quando ela é satisfeita pelo aniquilamento dos culpados, mas ela hoje poderia não ser cruel?

A resposta que ele dava à essa indagação era extraordinariamente semelhante às reflexões de Staël, ao fazer também apelo à continuidade entre Antigo Regime e Revolução: “os suplícios de todos

um bom romance são um pouco diferentes daqueles que é preciso para escrever a história”. (STENDHAL *apud* CONFALONIERI, 1996, p. 422, nota 61).

os gêneros, o esquartejamento, a tortura, a roda, as fogueiras, o chicote, as forcas, os carrascos multiplicados em todas as direções, nos engrandaram hábitos muito maléficos!”⁵⁸

Contudo, a avaliação de Staël sobre o robespierrismo retomou, em parte, os clichês da legenda negra de Robespierre. Ao mesmo tempo, ela manifestou uma tomada de posição ideológica bem clara, na qual sobressai uma condenação dos jacobinos em benefício dos girondinos. Para ela, “os últimos homens que, nesses tempos, eram ainda dignos de ocupar um lugar na história, foram os girondinos. Eles sentiam sem dúvida no fundo do coração um vivo arrependimento dos meios que eles tinham empregado para derrubar o trono” (STAËL, 1983, p. 305).

58 Conferir Dommanget (1935, p. 74-75) e Legrand (1981, p. 12): a visão da continuidade entre o Terror revolucionário e o do Antigo Regime é bastante recorrente entre os próprios homens que viveram a Revolução. Além de Madame de Staël, podemos citar os redatores do jornal *Voyages de l'opinion dans les quatre parties du monde*, que em 1789, em seu número 1, afirmavam que: “como homem e como cidadão, deve-se detestar tais excessos, mas, pensando nisso com o sangue-frio de um político, era quase impossível que não fossem cometidos; as sessões de justiça nos parlamentos, a audiência do rei nos Estados Gerais, tudo havia acostumado o povo a ver a força assumir o lugar da lei. Os abusos do poder popular sucederam-se necessariamente aos abusos do poder ministerial; a raiva do povo é o contraponto do despotismo”. (*apud* NASCIMENTO, 1989, p. 67). Mais tarde coube a Tocqueville retomar em suas análises da Revolução essas ideias. ‘Conceitualizando’ ele afirmava que “a Revolução Francesa nada mais que trevas será para quem só quiser examiná-la ela própria: é nos tempos que a antecedem que é preciso procurar a única luz capaz de iluminá-la. Sem uma visão nítida da antiga sociedade, das suas leis, dos seus vícios, dos seus preconceitos, das suas misérias, da sua grandeza, nunca se chegará a compreender o que os franceses fizeram no decorrer dos sessenta anos que se seguiram à sua queda, e esta visão ainda não será suficiente para penetrar até o cerne da nossa nação”. *O Antigo Regime e a Revolução*. p. 188.

Já os jacobinos eram condenados sem apelação. Ela procedia à distinção historiográfica habitual entre os dois principais montanheses, sem vantagens para nenhum dos dois: “Danton era um faccioso, Robespierre um hipócrita [...]” (STAËL, 1983, p. 314). Contudo, a filha de Necker reforçava a visão termidoriana do Robespierre sedento de poder. Assim, se:

Danton queria o prazer, Robespierre somente o poder. Ele enviava ao cadafalso uns como contrarrevolucionários, outros como ultrarrevolucionários. Havia alguma coisa de misterioso em sua maneira de ser, que fazia planar um terror desconhecido no meio do terror ostensivo que o governo proclamava. Nunca ele adotou os meios de popularidade geralmente percebidos então: ele não se vestia mal; ao contrário, ele usava pó em seus cabelos, suas roupas eram cuidadas e sua atitude não tinha nada de familiar. O desejo de dominar o levava, sem dúvida, a se distinguir dos outros no momento mesmo em que se queria em tudo a igualdade. Percebia-se também os traços de um desejo secreto, em seus discursos obscuros que ele fazia na Convenção, e que lembravam, a certos respeito, aqueles de Cromwell. Entretanto, só um chefe militar poderia tornar-se ditador. Mas então o poder civil era bem mais influente que o poder militar; o espírito republicano estigmatizava com a desconfiança todos os generais vitoriosos; os próprios soldados entregavam seus chefes, no momento mesmo em que se elevava a menor inquietude sobre sua boa-fé. (STAËL, 1983, p. 314)

No entanto, sua visão da queda de Robespierre era pelo menos curiosa. Segundo ela:

Os dogmas políticos, se esse nome pode convir a tais desvios, reinavam então e não os homens. Via-se alguma coisa de abstrato na autoridade, para que todo mundo nela supusesse tomar parte. Robespierre tinha adquirido a reputação de uma

alta virtude democrática; acreditavam-no incapaz de uma vida pessoal: desde que suspeitaram-na, seu poder foi comprometido (STAËL, 1983 p. 314).

Robespierre, assim, ao celebrar a festa do Ser Supremo, quis tirar partido pessoal de uma “religião arrumada a sua maneira” (STAËL, 1983, p. 314). Madame de Staël, comentando o cortejo da festa do Ser Supremo, dizia que na procissão dessa festa ímpia, Robespierre teve a atitude de passar à frente do cortejo, para fazer valer sua preeminência sobre seus colegas e desde então ele se perdeu. Analisando essa passagem, o escritor italiano Alessandro Manzoni afirmava:

Como se pode esquecer e negligenciar a esse ponto os fatos ao mesmo tempo em que se quer dar tanta eficácia aos mais pequenos? Enquanto presidente da Convenção [Manzoni lembra aqui a eleição de Robespierre para a presidência mensal da Convenção], ele devia caminhar em sua cabeça; estava no cerimonial regulado por um decreto. Se disse — o teriam mesmo, eu creio, reprovado, no 9 de termidor — que ele tinha afetado ficar alguns passos à frente da Convenção; nesse caso, esta somente tinha que andar mais rápido para o alcançar. Mas o que seria a história se uma tal circunstância tivesse sido a perda de um homem que era um sistema. (MANZONI *apud* CONFALONIERI, 1996, p. 424).

Todavia, se a visão de madame de Staël do início do Terror tinha bastante originalidade, sua visão do governo revolucionário era equivocada. Creditando o terror parcialmente à guerra, ela imaginava que o episódio mais violento do Terror tinha sido motivado por causa das paixões dos homens. Para ela, esse episódio se desenrolaria em 1793, quando o sucesso militar dos exércitos revolucionários já tinha permitido colocar a paz no horizonte e só aquelas paixões podiam justificar o uso do recurso à violência. Entretanto, esquecia que a guerra continuou durante todo o período do governo revolucionário.

Já quanto a Robespierre, Madame de Staël fez a seu respeito um retrato sem meias medidas, deixando transparecer claramente o que ela pensava de Robespierre. Ela reteve do contato pessoal com o Incorruptível alguns traços que lembravam a legenda negra construída pelos escritores do período termidoriano e diretorial. A começar pela subjetividade da análise dos traços do personagem, bem ao gosto dessa legenda. Eles “[...] eram ignóbeis, sua tez pálida, suas veias de uma cor verde” (STAËL, 1983, p. 313-314).⁵⁹ Na verdade, ela reproduzia um dos conteúdos característicos do anti-robepierismo, a saber, a identificação de Robespierre à monstruosidade ou feiura. Nesse aspecto, ela voltava a reproduzir uma visão subjetiva sobre o *arrageois*, já que as fontes não corroboravam uma imagem desse tipo do Incorruptível (FLEISCHMANN, 1909).

Por outro lado, ela entremeava às análises subjetivas análises que perpassavam uma certa perplexidade diante do cidadão de Arras: “[Robespierre] não era, entretanto, nem mais hábil nem mais eloquente que os outros; mas seu fanatismo político tinha um caráter de calma e de austeridade que o fazia ser temido por todos os seus colegas”. (STAËL, 1983, p. 313-314).

Associado a essas perplexidades, vinha uma condenação de Robespierre, em tom condescendente, pelo que ela chamava de suas teses absurdas: seu desejo de igualar as fortunas e as classes, ou seja, seu lado nivelador (como diria o convencional Courtois):

Eu conversei com ele uma vez na casa de meu pai em 1789, quando o conhecíamos apenas como um advogado do Artois, extremado em seus princípios democráticos. Sustentava as teses mais absurdas com um sangue frio que tinha um ar de convicção e acreditaria fortemente que, nos começos da revolução, ele tinha adotado de boa-fé, sobre a igualdade de fortunas tanto quanto

59 Godechot (1983, p. 644, nota 142) afirmava que Madame de Staël, ao descrever dessa forma o Incorruptível, dava credibilidade à “legenda negra”.

sobre aquela de status [*rangs*], certas ideias apanhadas em suas leituras, e com as quais seu caráter invejoso e medíocre se armava com prazer. (STAËL, 1983, p. 313-314)

Concluindo essa análise, ela fazia a avaliação típica sobre o personagem, a já velha acusação de ambição: “ele tornou-se ambicioso quando triunfou sobre seu rival em demagogia, Danton, o Mirabeau da população” (STAËL, 1983, p. 313-314).

Não havia dúvida que madame de Staël via com a maior hostilidade os acontecimentos do Terror, por ela atribuídos ao fanatismo político. Um sentimento de perturbação caracterizava seus comentários sobre essa época, em relação à qual ela dizia ao leitor que “nós passaremos, o mais rapidamente que nós será possível, sobre essa crise horrível, nas quais nenhum homem deve fixar a atenção, nenhuma circunstância poderia excitar o interesse [...]” (STAËL, 1983, p. 301). Entretanto, ela reconhecia que “nenhum nome restará dessa época, exceto Robespierre” (STAËL, 1983, p. 313).

Capítulo 3

Os historiadores liberais da Restauração

ADOLPHE THIERS

Na historiografia da Revolução, o advento dos historiadores liberais da época da Restauração constituiu um momento fundamental. Isso era tão evidente que Engels, a propósito de Auguste Mignet, afirmava que ele fazia uma historiografia de nova escola (BRUHAT, p. 142-143, nota 47). O mesmo também pode ser dito dos trabalhos sobre a Revolução de Augustin Thierry, François Guizot, e do “gêmeo siamês”⁶⁰ de Auguste Mignet, Adolphe Thiers. Todos esses trabalhos implicaram numa mudança considerável da visão que se tinha até então dos acontecimentos de 1789, à medida que conseguiram ultrapassar, entre outras coisas, a visão mítico-ideológica da Revolução. Fruto dialético da relação entre dois acontecimentos, a

60 Conferir MacManners (1965, v. 8, p. 627) sobre Thiers e Mignet chamar de “os irmãos siameses dos estudos revolucionários”.

Revolução Francesa e a monarquia restaurada dos Bourbons,⁶¹ essa historiografia fez uma opção clara pela defesa do processo revolucionário de 1789, visto como um elemento de positividade na história.

Ancorada no desejo de refutar as tentativas de retomada do absolutismo após a ascensão de Carlos X⁶² ao trono em 1824, a historiografia liberal da Restauração deu à luta de classes, pela primeira vez, contornos de conceito histórico (PIGUET, 1996, cap. 6). Através desse conceito, os historiadores liberais defenderam o projeto revolucionário, à medida que esse era uma consequência da luta pela ampliação do poder das classes médias e, dessa forma, uma manifestação do progresso frente à sociedade do Antigo Regime e a sua estrutura de privilégios. Entre outras coisas, isso implicou tanto para Thiers quanto para Mignet uma avaliação da Revolução como um passo na evolução rumo à liberdade, para a qual o Terror foi um mal necessário (BETOURNÉ, 1989, p. 52).

Contudo, quanto ao aspecto propriamente ideológico, a busca de um caminho entre os excessos da república jacobina e os excessos da monarquia restaurada fez com que esses historiadores definissem a liberdade de forma limitada, afastando-se, ao mesmo tempo, de qualquer projeto igualitário. Desse modo, eles eram partidários de fórmulas políticas do tipo monarquia constitucional ou república censitária.

Num quadro historiográfico composto por esses elementos, o papel de Robespierre durante a Revolução ainda era analisado, no mínimo, com acrimônia. Como tratar historicamente o personagem fundamental do ano II? Os grandes historiadores liberais da década de 1820, apesar de demonstrarem clara seriedade profissional e arrojo

61 Comentando o trabalho desses historiadores, McManners (1965, v. 8, p. 625) afirma que “Franceses estavam agora confrontando a história porque a história, na forma de Revolução, os estava confrontando”.

62 Conferir Gérard (1999, p. 43): “Publicadas no período de plena reação política, as obras de Thiers e Mignet atuam como uma máquina de guerra contra o governo de Carlos X”.

político — o que significa dizer que, além de defendê-la, para eles a Revolução era um todo (BETOURNÉ, 1989, p. 52) — prosseguiram, de certa forma, o requisitório termidoriano de condenação do Incorruptível. A começar por Thiers.

Desejoso de fazer valer as garantias liberais originárias da Revolução e o primado político da “classe média”, Adolphe Thiers era, conforme Godechot (GODECHOT, 1967, p. 170), *hostil à República democrática do ano II e ao Terror*. Para ele, a liberdade era “aquela de uma sociedade dirigida por uma “elite” apoiando-se sobre os votos limitados das classes esclarecidas” (WALCH, 1986, p. 192). Partindo desse ponto-de-vista, Thiers construiu uma história da Revolução em que sua visão ideológica se acomodava naturalmente com o projeto político girondino. Desse modo, sua análise do processo revolucionário construiu-se apoiada na preferência pelos girondinos em detrimento dos jacobinos e, entre esses, era o robespierrismo o alvo principal.

Apesar dos historiadores liberais da Restauração terem adotado instrumentais teóricos de “nova escola”, os quais faziam com que eles escapassem da mitificação do período anterior, cabe a eles também a fórmula que Gérard Walter aplicou a outros historiadores da Revolução, isto é, de que passagens de suas obras pareciam “ensaios de psicologia intuitiva aplicada em matéria historiográfica” (WALTER, 1946, p. 313). Isso porque Thiers, mais do que Mignet, como veremos a seguir, alimentava-se da lenda antirrobepierrista, ao mesmo tempo que ele próprio a alimentava, e, por via de consequência, pontuava sua obra com análises subjetivas de Robespierre, limitando muito, no tocante a nosso personagem, a margem para se conhecer suas ideias.

Isso se evidenciava mais ainda nas passagens em que ele comparava especificamente os girondinos e Robespierre. Nessas passagens, a adjetivação dos personagens ganhava um tom francamente subjetivo. Desse modo, as reações políticas de Robespierre eram retratadas como a manifestação da inveja e do ciúme. Com efeito, Robespierre era descrito nos começos da Convenção como alguém que “era então somente um ciumento, mas não tinha bastante grandeza para ser um

ambicioso” (THIERS, 1865, t. I, p. 330). Porém, quanto aos girondinos, suas diferenças para com Robespierre eram uma questão de cólera e de irritação, que Thiers desculpava afirmando que eles:

[...] se encolerizavam impiedosamente contra Robespierre, porque o sucesso do que se chamava sua virtude e sua eloquência os irritava muito; eles tinham por ele o ressentimento que sofre a verdadeira superioridade contra a mediocridade orgulhosa e muito celebrada. (THIERS, 1865, t. I, p. 330)

Mesmo durante a Constituinte, momento em que o deputado de Arras foi, ao final dos seus trabalhos, aclamado pelo povo, Thiers não deixava de avaliá-lo negativamente em relação aos futuros girondinos. Se Robespierre era retratado de uma forma mais positiva do que Marat — “Robespierre teria sido mais capaz [que Marat], porque ele tinha feito nos jacobinos uma clientela de ouvintes, ordinariamente mais ativa que uma clientela de leitores; mas ele também não tinha todas as qualidades necessárias” — a comparação com os brissotistas lhe era desfavorável (THIERS, 1865, t. I, p. 251).

Ao mesmo tempo, Thiers retomava a lenda antirrobepierrista em muitos aspectos. Ele repisava, por exemplo, o tema da mediocridade do cidadão de Arras:

Robespierre, medíocre advogado de Arras, foi deputado por essa cidade aos Estados Gerais. Lá, ele se aliou com Pétion e Buzot, e sustentava com afetação as opiniões que estes defendiam com uma convicção profunda e calma. Ele parecia antes ridículo pela gravidade de sua alocação e a pobreza de sua eloquência (THIERS, 1865, t. I, p. 251).

Esse tipo de análise continuou ao longo de toda a *Histoire de la Révolution française*. Na análise da crítica de Robespierre ao “sistema burguês” dos girondinos, no momento em que, na primavera de

1793, acirravam-se os conflitos entre estes e os jacobinos, a atitude de Robespierre era tratada como difamação (THIERS, 1865, p. 490-492).

Se o julgamento político era negativo, a visão do personagem não deixava de ter um tom quase sempre cáustico. Para Thiers, ele era “um dos seres mais odiosos que tinham dominado os homens [...]”. E ele seria um dos mais vis “se não tivesse tido uma convicção forte e uma integridade reconhecida” (THIERS, 1865, t. I, p. 92). Porém, Thiers não deixava de considerar positivamente certos aspectos do personagem. Assim:

No meio dessa desordem de opiniões, uma reputação mantinha-se sempre inacessível aos ataques, era a de Robespierre. Ele certamente nunca teve indulgência para com os indivíduos; não tinha gostado de nenhum proscrito, nem frequentou nenhum general, nenhum financista ou deputado. Não se poderia acusá-lo de ter tido nenhum prazer com a revolução, pois vivia obscuramente junto a um marceneiro, e entretinha, diz-se, com uma de suas filhas, uma relação, de qualquer maneira, ignorada. Severo, reservado, íntegro, era e passava por incorruptível. Somente se poderia lhe reprovar o orgulho, espécie de vício que não suja como a corrupção, mas que faz grandes males nas discórdias civis, e que se torna terrível junto aos homens austeros, aos devotos religiosos ou políticos, porque sendo sua única paixão, eles a satisfazem sem distração e sem piedade. (THIERS, 1865, t. I, p. 587)

O mesmo procedimento psicológico apontado mais acima se repetia quando era analisada a atitude de Robespierre durante o “drama do germinal”,⁶³ o episódio político que levou à condenação de Danton. Assim, para explicar a tomada de posição de Robespierre frente aos Indulgentes, Thiers de novo apresentava a suposta “alma ciumenta” (THIERS, 1865, t. I, p. 771) do personagem como um dos

63 Expressão de Soboul (1958a. p. 761, e seguintes).

elementos que levaram Robespierre a agir da forma como agiu contra Danton. A mesma avaliação já tinha aparecido quando da disputa entre Robespierre e Louvet durante o Legislativo. Quando Robespierre acusou este último, a compreensão de Thiers se resumiu a afirmar que “o ciumento Robespierre o denunciou imediatamente”. (THIERS, 1865, t. I, p. 184)

Mesmo num dos momentos fundamentais da carreira do advogado de Arras, o julgamento de Thiers segue os mesmos passos. Trata-se de sua moção vitoriosa pela não reelegibilidade, e era novamente a inveja que teria motivado Robespierre a propor tal moção.

Thiers repetiu também, em parte, os mesmos clichês anteriormente difundidos pelos termidorianos. Inclusive a ideia cara aos homens desse regime de que, além de tudo, faltava a Robespierre a coragem. Como, por sua vez, esse tipo de concepção era típico dos girondinos — foi Vergniaud quem primeiro publicamente usou esse tipo de argumento contra Robespierre — Thiers parece apenas reproduzi-la automaticamente. Foi dessa forma que ele julgou a ausência de Robespierre nas ações que levaram à Revolução do 10 de agosto. Para Thiers, Robespierre era “um devoto [...]se escondendo de dia do perigo; aparecendo para se fazer adorar depois da vitória conseguida por outros” (THIERS, 1865, t. I, p. 92).⁶⁴

AUGUSTE MIGNET: O ROBESPIERRISMO E A REVOLUÇÃO DA MULTIDÃO

Falando para seus contemporâneos por meio da Revolução, Mignet preocupava-se, de uma certa forma, com que a história funcionasse por meio da fórmula ciceroniana da história “mestra da vida”. Desse modo, um dos ensinamentos que a Revolução podia dar aos homens

64 Thiers deveria ter revisado esse tipo de afirmação à luz do que Tocqueville (1991, p. 79) escreveu, em seus *Souvenirs*, sobre seu comportamento no dia 24 de fevereiro de 1848.

do seu tempo, e sabemos que Mignet dialogava diretamente com a situação política da Restauração, era que não se devia opor uma resistência fanática àquelas inovações fundamentais que aparecem na história com o passar dos séculos. Esse era o caso do advento das classes médias e do regime econômico e político que elas encarnavam. Resistir a essa inovação acabou levando a uma espiral de radicalização, que trazia personagens indesejáveis à cena da História.

Assim, ele pretendia que o exemplo da Revolução pudesse ensinar “[...] que em revolução tudo depende de uma primeira recusa e de uma primeira luta! Para que uma inovação seja pacífica, é preciso que não seja contestada: senão, a guerra se declara e a revolução se estende, porque o povo inteiro se compromete para defendê-la”. Não seguindo esse ensinamento, o que aconteceria seria que “[...] quando a sociedade é assim modificada em seus fundamentos, são os homens mais audaciosos que triunfam, e, no lugar dos reformadores prudentes e moderados, têm-se reformadores extremos e inflexíveis”. (MIGNET, 1824, t. II, p. 58-59)

Era nesse contexto que aparecia, na história de Mignet, o robespierrismo e o que ele chamava de “a Revolução da multidão” (MIGNET, 1824, t. II, p. 5): “Lá [em Lyon], como em outras partes, quis-se, depois do 10 de agosto, fazer a revolução da multidão, e estabelecer seu governo”. Tal revolução seria fruto do fanatismo, no sentido de visionário e inspirado, e da pobreza intelectual.⁶⁵ A revolução da multidão era a maneira como Mignet caracterizava a Revolução do 10 de agosto de 1792, a qual tinha colocado no centro da revolução os proletários.⁶⁶ Essa Revolução viria a estabelecer em 1793, por meio do poder dos montanheses, um regime constitucional sob

65 Conferir Knibiehler (1973, p. 161-1622), pois Mignet defendia a ideia de que a “multidão” devia ser excluída da soberania à medida que ela ignorava a natureza e os limites da vida política..

66 Expressão do próprio Mignet.

o signo da multidão. Assim, a crítica histórica de Mignet recaía justamente sobre a radicalização democrática que se iniciou em 1792.

Como adepto de uma forma moderada de governo, Mignet preferia o projeto constitucional encarnado na Constituição de 1791. Pode-se ver isso em sua crítica da constituição de 1793. Dizia ele que “em alguns dias essa constituição nova foi adotada na Convenção, e submetida à aceitação das assembleias primárias. Concebe-se facilmente o que ela devia ser das ideias que então reinavam sobre o governo democrático”. (MIGNET, 1824, t. II, p. 11-12)

Por outro lado, a Constituição de 1791 tinha um outro caráter. Ele a apresentava dessa forma:

Os constituintes passavam por aristocratas: a lei que eles tinham estabelecido era considerada como uma infração aos direitos do povo, porque ela impunha condições para o exercício dos direitos políticos; porque não consagrava a igualdade mais absoluta; porque estabelecia a nomeação dos deputados e dos magistrados pelos eleitores, e esses eleitores pelo povo; porque limitava em certos casos a soberania nacional, excluindo uma parte dos cidadãos ativos das grandes funções públicas, e os proletários das funções de cidadãos ativos; enfim, porque no lugar de fixar por base única dos direitos a população, ela a combinava em todas essas operações com a fortuna. (MIGNET, 1824, t. II, p. 11-12)

Concluindo, ele afirmava que “a lei constitucional de 1793 estabelecia o puro regime da multidão: não somente ela reconhecia o povo como a fonte de todos os poderes, mas também ela lho delegava o exercício. Uma soberania sem limites [...]” (MIGNET, 1824, t. II, p. 12).

Portanto, assim como Thiers, Auguste Mignet não era simpático ao Incorruptível e aos jacobinos. Contudo, ele reconhecia o papel fundamental dos montanheses no processo revolucionário. Mesmo tendo uma nítida preferência pelos girondinos, Mignet era consciente da circunstância excepcional da Revolução e aprovaria as

palavras de Regis Debray, que dizia que “nas crises desesperadas, soluções centristas são inoperantes” (DEBRAY *apud* KAPLAN, 1993, p. 721). Mignet deixava claro que, sem os montanhese, a França não teria obtido as conquistas fundamentais que compuseram a agenda da liberdade e da civilização:

É duvidoso que os girondinos tivessem triunfado, mesmo se mostrando unidos, e sobretudo que triunfando tivessem salvo a Revolução. Como teriam feito com leis justas o que os Montanhese fizeram com medidas violentas? Como teriam vencido os inimigos estrangeiros sem fanatismo, comprimido os partidos sem amedrontar, alimentado a multidão sem o **maximum**, alimentado os exércitos sem requisição? Se o 31 de Maio⁶⁷ tivesse tido lugar em sentido inverso, ter-se-ia visto provavelmente desde então o que se mostrou mais tarde, a diminuição da ação revolucionária, os ataques redobrados da Europa, a retomada das armas da parte de todos os partidos, as jornadas de prairial, sem poder rechaçar a multidão; as jornadas de vendemiário, sem poder rechaçar os realistas, a invasão dos coalisados, e, com base na política em uso nessa época, a fragmentação da França. A república não era bastante poderosa para suportar a tantos ataques, como o foi depois da reação de termidor. (MIGNET, 1824, t. II, p. 2. Grifo do autor)

Assim, o Terror era justificado pela situação histórica vivida pela França revolucionária, no momento em que a Europa e a Revolução se confrontaram quando a guerra foi declarada, assim como pela ideia da resistência oferecida pelo Antigo Regime, o que Mignet analisava por meio da sua ideia de que a “primeira recusa” engendrara a “primeira luta” e daí por diante todo o edifício social fora perturbado pela revolução da multidão. Dessa avaliação saía uma clara justificativa do Terror e do papel dos montanhese e, com eles, o de Robespierre.

67 Dia da queda dos girondinos.

Contudo, seu julgamento político dos robespierristas era bem claro. Concebendo a impossibilidade nos velhos e grandes estados da liberdade democrática (MIGNET, 1824, t. II, p. 191-197), Mignet afirmava que Saint-Just e Robespierre queriam “fazer uma república à maneira dos antigos” (1824, t. II, p. 61):

Robespierre e Saint-Just deram o plano dessa democracia, da qual professavam os princípios em todos os seus discursos; queriam mudar os costumes, o espírito e os hábitos da França; queriam fazê-la uma república à maneira dos antigos. A dominação do povo, dos magistrados sem orgulho, cidadãos sem vícios, a fraternidade das relações, o culto da virtude, a simplicidade das maneiras, a austeridade dos caracteres; eis o que pretendiam estabelecer (MIGNET, 1824, t. II, p. 61).

Depois dessa caracterização dos robespierristas, Mignet fazia uma relação dos hábitos, costumes e atitudes que eles queriam implantar, como a liberdade e igualdade, indivisibilidade, salvação pública, culto do Ser Supremo, proibidade, modéstia, bom senso. E conclui: Tal era o símbolo dessa democracia. O fanatismo não poderia ir mais longe” (MIGNET, 1824, t. II, p. 61-2). No decorrer de sua obra, ele fazia desses hábitos e costumes as justificativas utilizadas pelo robespierrismo para liquidar, um a um, seus adversários. Em resumo, foi esse sistema que gerou os excessos do terror.

Aqui, mais uma vez, se repete o debate entre antigos e modernos, como se verá ao longo da historiografia da Revolução e do robespierrismo. De uma certa forma, ele já havia aparecido, mesmo durante a Revolução, no embate entre Vergniaud e Robespierre de maio de 1793, evocado por Jaurès em sua comparação desses dois personagens. Em parte, o que estava implícito nesse debate era a incompatibilidade do projeto liberal dos homens da Restauração com o projeto político robespierrista.

Para homens como Mignet e Thiers, escrevendo a partir de uma época em que a Revolução ainda era história recente, o republicanismo robespierrista era visto como a tentativa de instaurar o governo direto do povo e perturbar assim toda uma concepção política baseada numa ideia de sociedade em que o poder político estivesse nas mãos da classe média, sob um governo de *juste milieu*. Daí a condenação do robespierrismo, por desejar construir uma república à maneira dos antigos e do radicalismo excessivo, metafísico da Revolução na sua fase central (CALVIÉ, 1993, p. 143-158).

Conforme Mignet, Robespierre possuía o apoio de:

Uma seita imensa e fanática, da qual tinha pedido o governo e sustentado os princípios desde o fim da Constituinte. Essa seita tinha sua origem no século XVIII, da qual representava certas opiniões. Ela tinha por símbolo em política a soberania absoluta do *Contrat Social* de Jean-Jacques Rousseau, e na crença do deísmo da *Profissão de fé do vicário saboiano*; ela conseguiu mais tarde realizá-los por um momento na constituição de 93 e no culto do Ser Supremo. Houve, em diversas épocas da revolução, mais sistema e fanatismo do que se acreditava. (MIGNET, 1824, t. I, p. 324)

Mignet não colocava em questão a acusação girondina e depois termidoriana de que Robespierre aspirava à ditadura. Podemos ver isso no retrato que ele fez de Bertrand Barère (MIGNET, 1824, t. I, p. 66). Para ele, Barère era um homem que teria se dedicado ao regime do Terror não por fanatismo ou por crueldade. Porém, a atitude de Robespierre não deixava dúvidas: Robespierre era alguém que ambicionava a tirania. Assim ele tinha “qualidades para a tirania: uma alma sem nenhuma grandeza, é verdade, mas pouco comum; a vantagem de uma única paixão, as aparências do patriotismo, uma reputação merecida de incorruptibilidade, uma vida austera, e nenhuma aversão pelo sangue” (MIGNET, 1824, t. I, p. 323-324).

Outra característica comum da história de Mignet com a legenda antirrobepierrista dos termidorianos e da historiografia da Restauração era o julgamento de Robespierre por meio do lugar comum de ver nele um homem sem grandes qualidades, salvo a ambição e a demagogia. Para ele, Robespierre “[...] foi uma prova que no meio dos problemas civis não é com o espírito que se faz a fortuna política, mas com a conduta, e que a mediocridade que é obstinada é mais potente que o gênio que se interrompe” (MIGNET, 1824, t. I, p. 323-324).⁶⁸

Ao mesmo tempo, sua carreira política era justificada por sua vaidade. Conforme Mignet, Robespierre associava “sempre a causa da vaidade àquela da multidão” (1824, t. I, p. 323-324). Continuando esse raciocínio, Mignet caracterizou o *arrageois* como alguém dotado de um espírito de contradição derivado de seu amor-próprio e da vaidade. Assim, durante a Assembleia Constituinte, ele se mostrou reformador exagerado para se fazer notar diante de personagens célebres; durante o Legislativo, ele se fez constitucional⁶⁹ porque seus rivais eram inovadores; e se ele defendeu a paz, foi porque seus adversários defenderam a guerra (1824, t. I, p. 323).

Repetia-se com Mignet a contradição que encontramos na legenda antirrobepierrista. Descrito como medíocre, Robespierre assim mesmo era apontado como o detentor de todo o poder sobre a Convenção e sobre o Comitê de Salvação Pública (MIGNET, 1824, t. I, p. 64). Para ele, o triunvirato (Saint-Just, Couthon e Robespierre) detivera todo o poder sobre o governo revolucionário. Nas palavras de Mignet: “[...] o triunvirato governou soberanamente a Convenção e o próprio Comitê”. A ascendência ditatorial de Robespierre era tanta que qualquer murmúrio ou hesitação diante desse poder

68 Conferir também Knibiehler (1973, p. 158-159).

69 O jornal publicado por Robespierre nessa época levava o título de “Defensor da Constituição”.

“Robespierre se mostrava, e com uma palavra ele fazia tudo retornar ao silêncio e ao terror” (MIGNET, 1824, t. I, p. 64).⁷⁰

Contudo, apesar de Mignet ser um historiador antirrobespierista, ele não deixou de concluir sua narrativa do Termidor de uma forma bastante curiosa. Antecipou, de certa forma, os historiadores posteriores que viram em Robespierre um moderado frente aos outros membros do governo revolucionário. Segundo Mignet, com Robespierre:

Acabou o reino do Terror, a despeito de que ele não fosse em seu partido o maior zelador desse sistema. Se ele buscava a supremacia, depois de tê-la obtido ser-lhe-ia necessário a moderação, e o Terror que cessou por sua queda, teria igualmente cessado por seu triunfo (MIGNET, 1824, t. I, p. 103).

No caso de Mignet, mais do que no de Thiers, revelava-se uma característica de muitos historiadores frente à Revolução e a Robespierre. A primeira era analisá-la com grande objetividade: ponto por ponto suas análises são marcadas pela erudição e a inteligência. Porém, ele não tinha nenhuma simpatia pelo Incorruptível. Daí conclusões contraditórias como a que acabamos de citar.

70 Constata-se a diferença entre essa opinião e a de Louis Blanc, citada mais abaixo, na qual o revolucionário de 1848 relativizou de forma convincente o poder dos robespieristas no seio do governo revolucionário.

Capítulo 4

A historiografia republicana de 1847: Lamartine, Esquiros, Michelet e Louis Blanc

ALPHONSE DE LAMARTINE E A “NORMALIZAÇÃO” DA IMAGEM DE ROBESPIERRE

Outro momento importante na história francesa e na historiografia da Revolução foi a década de 1840. Assim como a Restauração, a Monarquia de Julho excluiu largos setores da população francesa do centro decisório e não conseguiu balancear os diversos interesses sociais e políticos que a Revolução tinha desencadeado. À medida que essa década avançava, a caducidade do regime liberal de 1830 foi sendo resolvida por um processo político que acabou na Revolução de 1848. Verdadeiras obras primas historiográficas que serão fundamentais para a compreensão do processo revolucionário de 1789 e da historiografia robespierrista foram publicadas nesse momento. Mais precisamente, no

ano de 1847 ocorreu uma verdadeira “revolução” historiográfica com a publicação das histórias de Louis Blanc, Jules Michelet e Alphonse de Lamartine — sem falar na de Alphonse Esquiros (*Histoire des Montagnards*) também do mesmo ano, mas menos conhecida.

Alphonse de Lamartine, como tantos outros desgostosos com o regime de Luís Felipe, converteu-se ao republicanismo e passou para a oposição a esse regime em 1843,⁷¹ no momento em que a monarquia de julho atingiu o seu momento mais conservador, no ministério Guizot. Foi nesse contexto pessoal e político que ele escreveu sua *Histoire des Girondins*. O advento dessa obra foi um momento fundamental na historiografia revolucionária e, em particular, para a história do robespierrismo. Na história de Alphonse de Lamartine, que causou uma enorme sensação e foi considerada com exagero uma das causas da Revolução de 1848,⁷² Robespierre foi retratado sem os lugares comuns da legenda antirrobepierrista e isso provocou um verdadeiro escândalo.

Qual a razão para esse escândalo? Outros autores já tinham começado ao longo da década de 1830 um processo de desmistificação da visão que se tinha sobre Robespierre, incluindo o próprio Louis Blanc.⁷³ Como afirmou William Fortescue, uma interpretação similar à de Lamartine “[...] já tinha sido avançada por Buchez e Roux, por Tissot, Cabet, Louis Blanc e Alphonse Esquiros” (FORTESCUE, 1989, p. 353). Pode-se também acrescentar a essa lista, o socialista utópico Albert Laponneraye,⁷⁴ que recolheu as lembran-

71 Conforme Maurice Agulhon (1991, p. 26), “pela via romântica”.

72 Conferir Fortescue (1989, p. 349) sobre história de Lamartine: “[...] segundo muitos historiadores, contemporâneos ou posteriores, contribuiu para a derrubada do rei Luís Felipe na revolução de fevereiro de 1848”. Entre esses contemporâneos pode-se citar Tocqueville (1991, p. 94).

73 Quanto a Louis Blanc, além de ele ser menos conhecido que Lamartine, sua História da Revolução apenas teve início em 1847, quando são publicados os dois primeiros volumes de uma série de treze.

74 Conferir Walter (1961, t. II, p. 176): Laponneraye era apelidado pelo bibliógrafo Joseph Marie Quérard de “*robespierrrolâtre*”.

ças da irmã do Incorrupível, Charlotte Robespierre, e, entre uma e outra estadia na prisão,⁷⁵ iniciou o processo de publicação das obras completas de Robespierre. Contudo, nenhum desses autores possuía a respeitabilidade política, a fama literária de Lamartine e nenhuma de suas obras alcançou a vendagem da *Histoire des Girondins*.

A maneira como a *Histoire des Girondins* foi lida causou uma enorme surpresa para o próprio autor. De todas as partes partiram um só entendimento: seu livro teria dado grande relevância a Robespierre, o teria mesmo absolvido. Numa palavra, a *História dos girondinos* o teria reabilitado. Desse modo, ele viu as pessoas que lhe eram mais próximas, sobretudo os conservadores, atacarem a obra, achando-a escandalosa, já que a leram como um livro que fazia apologia da Revolução (COURT, 1988, p. 71). E para sua surpresa viu os homens de esquerda, como Alexandre Auguste Ledru-Rollin, aplaudirem a obra. Ledru-Rollin, que daí a pouco seria colega de Lamartine na junta de governo provisória da Revolução de 1848, construiu um aforismo definitivo sobre a *Histoire des Girondins*. Conforme Ledru-Rollin, “o imenso serviço que Lamartine fez à República foi que se pode presentemente discutir Robespierre sem ser tomado por um antropófago” (*apud* COURT, 1990, p. 1).

O abalo causado pelo livro de Lamartine residira no fato de que ele foi o primeiro a reabrir “o processo ‘julgado, sem defesa’” de Robespierre e isso “diante de um vasto pretório que nada preparou para uma revisão, ainda menos para uma defesa” (COURT, 1990, p. 148).⁷⁶ Desse modo, mais do que o questionamento historiográfico levantado por Lamartine a propósito do papel de Robespierre durante a Revolução “o crime de Lamartine foi atrapalhar uma

75 Nas palavras geniais de Gérard Walter (1961, t. II, p. 176), Laponneraye foi um “pensionista inamovível das prisões de Luís-Felipe”.

76 Conferir Mathiez (1977, p. 8) sobre: a expressão “julgado, sem defesa” [*jugé, non plaidé*] é de Jean Jacques Régis de Cambacères, na qual ele evocava o fato de que Robespierre não foi julgado formalmente.

imagerie [conjunto de imagens] conservada durante meio século com vigilância e intransigência: entre seus reprovadores e seus canonizadores, ele reduziu as distâncias” (COURT, 1990, p. 151).

E, nesse momento da história francesa, o nome de Robespierre ainda tinha o dom de assustar, entre outras razões, porque para “todas as famílias conservadoras o nome de Robespierre soava como uma ameaça para a propriedade” (COURT, 1990, p. 151).

O que tinha de especial a história escrita por Lamartine? Logo de saída, pelo título, o leitor da obra de Lamartine imaginava que iria ler uma história da Revolução, na qual os protagonistas seriam os girondinos. Na verdade, essa história tinha como personagem principal Robespierre, e isso era tão evidente que ela não acabava no 31 de maio-2 de junho de 1793, dia da queda dos girondinos, mas no 9 de termidor (27 de julho de 1794), dia da queda de Robespierre.⁷⁷

Acontecia, assim, com Lamartine, um fenômeno comum a muitos historiadores que tentaram plasmar a Revolução em um outro personagem que não Robespierre. Esses historiadores acabaram fazendo um esforço enorme de desconstrução de Robespierre para erigir outro personagem como o centro da Revolução e esse esforço, quando se tratava de escritores da envergadura de um Lamartine, acabava levando a uma visão bastante sóbria sobre o Incorruptível.⁷⁸ Como afirmou Petitgard, Lamartine “fascinado pelo personagem o via bastante objetivamente” (PETITGARD, 1988, p. 24).⁷⁹ Essa

77 O que vai se repetir com Michelet, como veremos a seguir.

78 Conferir Godechot (1967, p. 176) sobre a questão: no caso de Lamartine essa questão possui um tom anedótico. Sua mulher chegou a temer sua admiração pelo advogado de Arras.

79 Como sempre, François Crouzet faz observações eivadas de má fé. Conforme este autor, robespierristas “tentaram também transformar Lamartine em um admirador fascinado por Robespierre; eles fecharam os olhos (talvez deliberadamente) a algumas explícitas condenações desse último”. Isso não é verdade. A afirmação de que Lamartine estaria fascinado por Robespierre partiu dos setores conservadores e moderados quando seu livro veio a público, e contaminou

objetividade chegou a incomodar o próprio Michelet, que lamentava que Lamartine tivesse personificado a Revolução em Robespierre (COURT, 1990, p. 154). E era óbvio que essa objetividade incomodava sobremaneira aos contemporâneos do autor.

Antes de Lamartine, parecia imperar, afora nos meios democráticos radicais marginais, o pensamento do antigo ministro de Luís XVI, Necker, sobre o tratamento que se deveria dispensar a Robespierre. Segundo ele, como o advogado de Arras não era um homem, mas sim um monstro, “talvez fosse importante para a honra da humanidade considerá-lo como um ser fora da natureza, e com o qual, mesmo pelo estudo e pela observação, não se poderia ter nenhuma relação” (NECKER *apud* WALTER, 1962, t. II, p. 158-159).

O próprio autor da *História dos girondinos*, de saída, honestamente explicitava na sua obra as preocupações inerentes ao trabalho que pretendia realizar e, ao mesmo tempo, o definia como uma tarefa objetiva. Assim, como que se desculpando da obra que ia começar a empreender e para negar o tipo de pensamento enunciado por Necker, Lamartine afirmava que:

[...] há abismos que não se ousa sondar e caracteres que não se quer aprofundar, de medo de encontrar muitas trevas e muito horror; mas a história, que tem o olho impassível do tempo, não deve se paralisar diante desses terrores, ela deve compreender o que se encarrega de contar. (LAMARTINE, 1984, t. I, p. 55)⁸⁰

mesmo sua mulher como podemos ver na nota anterior. Além disso, mesmo num livro dirigido por Furet e Ozouf, essa ideia sobre a obra de Lamartine é repetida. Conferir Court (1990, p. 159) e Viallaneix (1991) para a visão dos setores conservadores e moderados e ainda conferir sobre a afirmação de Cruzet (1999, p. 258, nota 09).

80 Em 1861, em sua *Crítica dos Girondinos*, Lamartine voltaria a tocar nessa questão. Ele explicou a seus leitores: “deve-se justiça mesmo àquele que se reprova, e, se há uma virtude misturada por acaso ao crime em um homem justamente detestado por seus inimigos ou por suas vítimas, não é preciso negar esse amálgama

Era aí que residia a especificidade da obra de Lamartine em relação aos demais trabalhos historiográficos anteriores. Como observa William Fortescue, o retrato que Lamartine fez:

De Robespierre é um misto de elogio e de acusação. Robespierre é louvado por seu idealismo, sua independência política e sua oposição à política de guerra dos girondinos, mas Lamartine o acusa de ter insistido sobre a pena de morte para Luís XVI, de ter tolerado o Terror e de ter-se preocupado muito com sua popularidade e com sua posição política. No conjunto, porém, é um retrato extremamente favorável (FORTESCUE, 1989, p. 353).

Podemos perceber isso pelo contraste com o tratamento dispensado a outros personagens por nosso autor. Marat era tratado como um monstro sanguinário e Robespierre — e esse era um dos elementos de força da análise de Lamartine sobre Robespierre — era descrito como alguém que tentara moderar o Terror, a partir de junho de 1794 (FORTESCUE, 1989, p. 353).

Quanto aos problemas históricos propriamente ditos, um deles a relação entre o robespierrismo e o Terror, Lamartine desenvolveu duas interpretações importantes, ambas significativas para o entendimento do robespierrismo. A primeira estava relacionada à explicação da causa do Terror. Para Lamartine, esse fenômeno podia ser explicado pelo que veio a ser conhecido como a “teoria das circunstâncias”. Além disso, ele acrescentava a essa explicação as rivalidades interpessoais e contestava a ideia de que o Terror tivesse se tornado um sistema de governo (LAMARTINE, 1984, t. II, p. 470). Rebatia, dessa maneira, por antecipação, uma série de historiadores que

monstruoso, mas frequentemente real; é preciso separar, com uma sinceridade leal, essa virtude do crime, e dizer à história: tal era a virtude, tal era o crime; e tais, crime e virtude, eram o homem”. (LAMARTINE, 1984, *apud* WALTER, 1961, t. II, p. 180).

farão dessa ideia, criada por Tallien (um dos principais terroristas e um dos responsáveis pela queda de Robespierre), elemento fundamental de suas análises.

A segunda interpretação era baseada na visão de Robespierre como um moderado que tentara limitar o Terror. Segundo ele, “o *terror* foi, pois, bem menos inventado por Robespierre e por Danton contra os inimigos interiores da República que contra os excessos e as anarquias da própria Revolução” (LAMARTINE, 1984, t. II, p. 470. Grifo do autor).

Lamartine também percorreu vários pontos da legenda antirrobepierrista. Desconstruiu por exemplo, a concepção de que Robespierre seria um demagogo. Assim, falando da característica de alguns revolucionários (Danton, Marat, Hébert) que adotavam os hábitos da linguagem popular, Lamartine afirmava que “Robespierre nunca desceu até esse ponto. Ele não conquistava o povo por seus vis instintos, mas pela razão” (LAMARTINE, 1984, t. I, p. 165).

Quanto a outro ponto importante da legenda antirrobepierrista, a ambição de Robespierre de tornar-se ditador, Lamartine oferece uma refutação ainda mais veemente. Segundo ele, o fim de Robespierre era a:

Soberania representativa de todos os cidadãos, extraída em uma eleição tão ampla quanto o próprio povo, e agindo pelo povo e para o povo em um conselho eletivo que seria todo o governo. A ambição de Robespierre, tão frequentemente caluniada então e depois, não ia além disso. (LAMARTINE, 1984, t. II, p. 445).

Ele fechava essa questão sem tergiversações, Robespierre “não aspirava ser o mestre” (LAMARTINE, 1984, t. II, p. 445).

A análise de Lamartine das concepções sociais e políticas do robespierrismo foi outro ponto notável da *História dos Girondinos*. Para espanto de seus contemporâneos, Lamartine fez um elogio candente da Declaração de Direitos de Robespierre, concluindo de forma mais espantosa ainda:

[...] se a ciência faltava à declaração dos direitos de Jean-Jacques Rousseau e de Robespierre, o espírito social, filosófico e cristão respirava em cada uma de suas fórmulas. Era o ideal de igualdade e de fraternidade entre os homens. Era a verdade das relações entre Estado e os cidadãos. Era a sociedade intelectual e moral, no lugar da sociedade egoísta e tirânica; o Estado tornava-se família humana, a pátria mãe, no lugar de madrasta de todos os seus filhos. Um instinto seguro advertia Robespierre e seus discípulos de se limitar a esse projeto de organização da sociedade que podia se realizar imediatamente. Eles respeitavam a família e a propriedade. Semelhante aos arquitetos da Antiguidade, que, batizando aos deuses um templo, conservavam sempre no edifício novo algumas partes da parede ou algumas pilastras do velho edifício, Robespierre conservava as tradições da antiga sociedade na nova. Ele iria tão longe quanto a reforma permitisse. Parava na utopia. Dava Deus por fonte e por garantia de todos os direitos. Sentia-se desde as primeiras palavras que remontaria à verdade suprema, para daí extrair as verdades secundárias. Para refutar suas doutrinas, seria necessário assim começar por refutar Deus. (LAMARTINE, 1984, t. II, p. 281)

Esse apelo à transcendência era outro traço fundamental da historiografia de Lamartine. Para ele, o advento democrático era o elemento essencial da Revolução e tinha uma relação com a história do cristianismo:

O que se podia entrever então da Revolução Francesa anunciava o que havia de maior no mundo: o advento de uma ideia nova no gênero humano, a ideia democrática, e mais tarde o governo democrático. Essa ideia era uma consequência do cristianismo. O cristianismo, encontrando os homens escravizados e degradados sobre toda a terra, tinha-se levantado na queda do Império Romano como uma vingança, mas sob a forma de uma resignação. Tinha

proclamado as três palavras que repetiria a dois mil anos de distância a filosofia francesa: liberdade, igualdade, fraternidade dos homens. Mas tinha escondido por um tempo esse dogma no fundo da alma dos cristãos. (LAMARTINE, 1984, t. I, p. 38)

E o responsável por essa relação cristianismo/Revolução era, no entender de Lamartine, Robespierre, já que ele tinha por inspiração o ensinamento do cristianismo. Notando esse aspecto, William Fortecue disse que, para Lamartine:

Robespierre, inspirado pelos ensinamentos do cristianismo e pelos escritos de Rousseau, procurou colocar em prática os princípios da liberdade, igualdade e fraternidade através dos instrumentos da democracia política, de uma mais igual distribuição da riqueza e de um sistema geral de instrução elementar. (FORTE-SCUE, 1989, 353).

Lamartine avalia o papel político do robespierrismo dando relevância a construção de um projeto democrático baseado numa inspiração ética, que não poderia deixar de ser cristã. Robespierre era alguém que tinha um:

Objetivo em sua vida, e esse objetivo era grande: era o reino da razão pela democracia. Havia um motor, e este motor era divino: era a sede da verdade e da justiça nas leis. Havia uma ação, e esta ação era meritória: era o combate até a morte contra o vício, a mentira e o despotismo. (LAMARTINE, 1984, t. II, p. 921)

Segundo Fortescue, “na *História dos girondinos* Lamartine definia essencialmente a Revolução Francesa como a evolução de um novo conceito, aquele de democracia e, mais tarde, de governo democrático” (FORTESCUE, 1989, p. 350). Assim, o ponto de partida de Lamartine era bem diferente do de Michelet, para quem a combinação

da religião com a democracia era algo completamente incompatível. Ao contrário, para o nosso autor tal conceito tinha uma origem cristã “e tinha sido formulado por Fénelon, Montesquieu, Rousseau, Voltaire e outros seus discípulos [...]” (FORTESCUE, 1984, t. II, p. 921).

Lamartine afirmava que a filosofia que precedeu um século à Revolução era cética em aparência, mas crente na realidade. Essa filosofia só se interessava pelas reformas exteriores e pelos dogmas sobrenaturais do cristianismo, adotando com paixão sua moral e seu senso social (LAMARTINE, 1984, t. I, p. 38).

Por fim, a avaliação de Lamartine sobre o robespierrismo, apesar de seus contemporâneos não concordarem, era bastante equilibrada. Para Lamartine, Robespierre foi o responsável pelo Terror, daí a condenação final do personagem. Conforme nosso autor, Robespierre esperava “redimir mais tarde o que não se redime jamais: o crime presente pela santidade das instituições futuras” (LAMARTINE, 1984, t. II, p. 921).

ALPHONSE ESQUIROS E O “CRISTO-POVO”

O *petit romantique* Alphonse Esquiros fez parte da geração de historiadores que se formaram sob a monarquia de Julho e que, coincidentemente, fizeram sua estreia como historiadores da Revolução no ano de 1847. Das duas obras efetivamente finalizadas nesse ano, os *Girondinos* de Lamartine e os seus *Montanhese*s, foi esta última que concebeu uma história da Revolução francamente favorável aos robespierristas e seus companheiros montanhese

Nesse sentido, a obra de Esquiros foi, em parte, uma tentativa de refutação do trabalho de Lamartine, a começar pelo título da obra. Ao primeiro contato do leitor com sua obra, percebe-se que os girondinos cedem o lugar de protagonistas da Revolução aos montanhese

E é obvio, no jogo das comparações entre girondinos e montanhese

s, Esquiros deu a estes últimos, com razão, o papel fundamental no processo revolucionário. Conforme Esquiros, “[...] os girondinos

tiveram no grande drama revolucionário somente um papel rápido e subordinado. Não somente a Montanha sobreviveu, mas é ainda em seu seio, no meio dos raios e das tempestades, que se revelaram os oráculos do espírito humano transfigurado” (ESQUIROS, 1903, p. 1).

Como se pode ver na *História dos Montanheses*, a participação dos girondinos nos acontecimentos de 1789 seria reduzido a um papel secundário. Ao longo da obra de Esquiros, o caráter dessa análise não varia. Seu conteúdo era uma verdadeira tentativa de demolição dos girondinos. Esquiros vai desde a dúvida sobre o caráter do seu republicanismo até a condenação da personalidade de cada um dos girondinos. De acordo com Esquiros:

Em suas ideias, a forma republicana não era o corpo, nem a vestimenta da democracia; era a toga romana jogada sobre uma nova classe de libertos. A abolição da realeza na França consumava a humilhação e a ruína dessas famílias patrícias que ainda abrigavam suas esperanças à sombra do trono. A política dos girondinos era, pois, como aquela dos constituintes, uma política do egoísmo; eles somente buscavam apoiar a vitória da classe média sobre o povo, enquanto os *Feuillants*, isto é, os homens da alta burguesia, queriam associar sua causa àquela das antigas classes privilegiadas. (ESQUIROS, 1903, p. 320)

O mesmo tom continuou na caracterização dos homens da Gironda. Começando por comentar a reputação de seu líder mais importante, Brissot, Esquiros dizia que ela “era proverbial: dizia-se *brissoter* para dizer *escroquer*” (ESQUIROS, 1903, p. 308).⁸¹ Sua análise segue no mesmo diapasão. Ele desqualificava acidamente cada um dos girondinos. Assim, “a intriga, era Brissot; a hipocrisia, era Pétion;

81 Na verdade, era corrente usar a palavra *brissoter* com o sentido de intrigar, pelo menos entre os montanheses. Conferir Robespierre (OCR, v. V, p. 111, nota 34).

a traição, era Dumouriez; a dissimulação, era Louvet” (ESQUIROS, 1903, p. 314) Para finalizar, ele afirmava que a “liberdade era para eles somente uma figura de retórica” (ESQUIROS, 1903, p. 308).

Esse cinismo dos girondinos estava por trás da aliança que eles pretenderam estabelecer entre a burguesia e a multidão. Tal aliança era superficial e se desfaria após a vitória na guerra. Para os girondinos, o povo era só uma espécie de instrumento político (ESQUIROS, 1903, p. 323) Nas próprias palavras de Esquiros, “o povo era em sua política um instrumento, um aríete com a ajuda do qual eles pretendiam atacar as últimas defesas de uma aristocracia ligada ao trono” (ESQUIROS, 1903, p. 323). Isso estava ligado a concepção política dos girondinos, os quais não tinham apreço pela igualdade. Conforme o nosso autor, os girondinos eram dotados de “um espírito de categoria que penetrava todas as medidas estreitas que eles propuseram, sendo sempre a divisão dos cidadãos pelos signos, pela diferença das denominações e das armas” (ESQUIROS, 1903, p. 308).

Já os montanhesees eram diferentes a esse respeito dos girondinos, já que pretendiam uma verdadeira fusão com o povo. A Montanha, para Esquiros, foi a salvadora do território francês da invasão estrangeira, assim como renovou o sentimento religioso, destruiu as facções abjetas e assegurou o respeito à soberania nacional:

Sós, no meio de tantos agentes de decomposição, eles conseguiram manter a República Una e Indivisível [...] por trás de todos esses males provisórios, eles pressentiam a terra prometida da humanidade. Como todos os grandes legisladores, Moisés, Maomé, que retiraram os povos da servidão, eles queriam impor com viva força a felicidade da nação francesa. (ESQUIROS, 1903, p. 420)

E essa virtude cívica os desculpava até de seus erros: “os montanhesees tiveram, quase todos, uma virtude civil que redime bastante

os erros, o desinteresse. Ao menos eles não eram nem sanguessugas do povo, nem ladrões” (ESQUIROS, 1903, p. 691).

Outro ponto da crítica de Esquiros à obra de Lamartine foi o tipo de relação que o autor da *História dos girondinos* estabeleceu entre o cristianismo e a Revolução. A ideia, cara a Lamartine, de buscar a origem da democracia no cristianismo era refutada com certa impaciência por Esquiros. Para ele, “alguns escritos modernos olhavam a democracia como o desenvolvimento necessário das ideias cristãs: para eles a Revolução francesa tinha saído do Evangelho; o que eu digo? Era o próprio Evangelho encarnado em um fato” (ESQUIROS, 1903, p. iii-iv).

Ele reconhecia na democracia e no cristianismo os dois maiores fatos históricos desde o nascimento do mundo: “o cristianismo trouxe sem objeção à Revolução Francesa um princípio, a igualdade dos homens diante de Deus; um sentimento, a fraternidade. Era muito, sem dúvida, mas isso foi tudo.” (ESQUIROS, 1903, p. xvi). Era “tudo”, porque quanto à liberdade, no sentido viril e nacional, segundo o entendimento de Esquiros, ela adveio da filosofia do século XVIII, já que a religião cristã propiciava uma espécie de liberdade passiva (ESQUIROS, 1903, p. xvi-xvii).⁸²

Contudo, mais ainda do que Lamartine, a concepção de Esquiros sobre o processo revolucionário de 1789 não se afastava de uma tentativa de associar cristianismo e Revolução. Ele via a França como devotada à salvação universal, como uma nação-cristo (ZIELONKA, 1985, p. 191) e a Revolução como uma espécie de saga do *Christ-people*:

A revolução estava no povo; era seu coração, sua fonte. Os homens que se mantiveram então mais perto da massa foram

82 Conferir Lamartine (1984, t. I, p. 38): quanto a esse ponto, existe um contraste marcante entre os dois autores. Lamartine afirmava que a filosofia que precedeu de um século a Revolução era cética em aparência, mas crente na realidade. E essa filosofia só se interessava pelas reformas exteriores e aos dogmas sobrenaturais do cristianismo, e adotava com paixão sua moral e seu senso social.

aqueles que participaram mais do espírito da liberdade. O povo teve o papel no grande drama revolucionário do coração nas tragédias antigas: ele aconselha, inspira, conduz. Em todas as situações embaraçosas e patéticas, ele intervém. Nada se resolve sem ele. No fim dessa peripécia, ele se apaga e deixa aos atores de renome as honras do triunfo. Sua influência anônima se assemelha àquela de Deus, que não é visto em nenhuma parte e está em todos os lugares. (ESQUIROS, 1903, p. lvii)

Já a visão de Esquiros do conjunto da história tinha por base uma dinâmica evolutiva caracterizada pela gradual emergência, desenvolvimento e progresso do *peuple* [povo] (ZIELONKA, 1985, p. 140). Nesse processo, o papel mais importante era o da classe operária.

A liderança necessária para fazer “a travessia do deserto” cabia aos montanhese, já que eles eram “os mais importantes representantes da liberdade e da dinâmica do progresso da sociedade, nos escritos de Esquiros [...]” (ZIELONKA, 1985, p. 141). E o papel de Robespierre entre os montanhese era evidente. De acordo com Antony Zielonka, “ao espontâneo movimento de massa da Revolução precisava ser dado uma direção e uma forma de controle por homens que interpretavam o progresso da história. Ela precisava de líderes tais como Robespierre” (1985, p. 145-146).

Assim, Esquiros assegurou um papel fundamental ao Incorruptível nesse processo, à medida que ele, em última instância, encarnou a concepção republicana que estava por trás da Revolução. Conforme o autor da *História dos montanhese*, o objetivo íntimo do pensamento de Robespierre era “assegurar a existência da República, fazer cessar esse estado de incerteza que entregava a fortuna pública aos intrigantes e as cabeças ao cutelo, retomar uma aliança séria entre o homem e Deus, um tipo de concordata, para a qual o Evangelho devia ser o liame [...]” (ESQUIROS, 1903, p. 677).

Contudo, a Revolução conduzida pelos montanhese tinha um caráter de totalidade e era nesse contexto que o Terror era explicado

na *História dos montanheses*. Conforme Esquiros, “se vós admitistes uma vez a Revolução, é preciso admiti-la plena, inteira, lógica, envolvida por todas as condições necessárias que devem estabelecê-la e perpetuá-la, a despeito dos ataques de seus inimigos”. Todavia, se ele avançava a “teoria das circunstâncias” como forma de entender o caráter necessário do Terror, afirmando que o que se designava com o nome de Terror era “o conjunto de meios violentos com a ajuda dos quais os montanheses queriam conter as facções, afastar a guerra e fundar a república, isto é, o reino da justiça da humanidade”, ele não deixava de aprofundar essa ideia comparando a França com a América:

Havia de resto má fé em sustentar que esses rigores fossem próprios ao governo da multidão. A democracia se constituiu na América pacificamente. Se na França ela não estabeleceu da mesma maneira seu reino sobre uma base tranquila, foi culpa de seus inimigos que a atacaram sem cessar pelo flanco, tornando-a furiosa. À força resistiu-se pela força, ao gládio pelo gládio, à insurreição pelo cadafalso. (ESQUIROS, 1903, p. 621).

Outra ideia ainda mais radical defendida por Esquiros foi a de que o Terror era um método revolucionário de combate de classe para impor aos ricos o fim dos seus privilégios:

esse sistema assemelhava-se na cabeça de Robespierre e de Saint-Just à uma ideia fixa: o bem público, segundo eles, devia ser imposto com viva força aos homens sempre egoístas; de outra maneira, diziam eles, o pequeno número de cidadãos ricos e acostumados aos privilégios se unirão contra o fraco, e oporão constitucionalmente à felicidade das massas uma resistência eterna. (ESQUIROS, 1903, p. 612)

Como podemos ver, Esquiros admitia a ideia de que o Terror fosse um sistema. Entretanto, ele afirmava que os excessos

cometidos se deveu a alguns homens somente (ESQUIROS, 1903, p. 620). Atacado, o governo revolucionário se defendeu. Isso levou esse governo a colocar meios poderosos nas mãos de seus agentes, os quais muitas vezes abusaram desses meios (ESQUIROS, 1903, p. 620-601).

Se, como dissemos, Esquiros tentou refutar muitas das ideias de Lamartine, em pelo menos um aspecto sua *História dos montanheses* se assemelhava à *História dos girondinos*. Quando avaliou o papel de Robespierre sobre o Terror, Esquiros afirmou que o Incorrup-tível “queria parar o Terror”. Porém, dava ao fracasso dessa tentativa uma dimensão fantasmagórica, já que o Terror “semelhante às criações fantásticas da alquimia, [...] desafiava a mão que lhe tinha dado a existência” (ESQUIROS, 1903, p. 676-677). Assim, a lei do Prairial foi concebida como uma espécie de último suplício. Querendo acabar com o Terror, Robespierre ameaçou aqueles membros do Comitê de Salvação Pública e da Convenção responsáveis pelos excessos.

Esquiros terminava sua história com um tom francamente “evangélico”. A saga de Robespierre e seus companheiros terminou em sacrifício, como o do Cristo na cruz. Seu sacrifício, segundo Esquiros, foi o 9 de termidor, quando Robespierre e seus adeptos foram massacrados aos “milhares”.

JULES MICHELET

“Nós seguiremos a via real [popular]. Nascido povo, nós iremos ao povo” (MICHELET, 1952, t. I, p. 282). Era essa concepção que embasava a visão de história de Michelet. E isso não era diferente em relação à sua obra sobre a Revolução. Nela, era a intervenção do povo que determinava a importância dos acontecimentos (VIALLANEIX, 1971, p. 298). Como observou Soboul, “o povo é o ator principal na *História da Revolução Francesa*. Não os *sans-culottes*, mas o povo do qual nenhuma definição e nenhuma análise são tentadas: o povo, isto é,

o conjunto da nação erigida, como a França, numa pessoa mística” (SOBOUL, 1958a, p. 5).

Partindo da ideia de que o povo era o ator principal da Revolução, foi em Danton — no mais povo dos revolucionários — que ele tentou plasmá-la. Danton era, assim, descrito como “de raça agrícola”, por trás do tribuno, do grande orador, “havia um rude camponês” (MICHELET, 1952, t. I, p. 1284). Michelet fazia-se, assim, herdeiro da ideia de Auguste Comte⁸³ de fazer ancorar a república em um revolucionário “menos sanguinário” do que aquele que Louis Blanc e Esquiros não tiveram dúvida em tornar protagonista de suas histórias. Para tanto, Michelet se colocou a tarefa de encontrar as provas necessárias para justificar essa âncora.

Danton, portanto, era diferente de Robespierre e dos jacobinos. Estes pertenciam ao século XVIII, a Rousseau, à burguesia filosófica; eles eram todos espíritos de análise e de lógica. Enfim, eram “datados”. Já Danton, conforme Michelet, “[...] era uma força orgânica: diferença profunda de natureza e de método, que devia torná-los irreconciliáveis ainda mais do que seu ódio” (MICHELET, 1952, t. I, p. 1284).

Se os jacobinos eram homens do século XVIII, Danton, ao contrário, não era um homem de seu século. Danton era imóvel como o oceano, eterno como o camponês da França: “tudo muda, ele não muda” (MICHELET, 1952, t. I, p. 1284). Aqui cabe uma pergunta

83 Conferir Godechot (1967, p. 168): “Foi Auguste Comte que parece ter sido o primeiro, em seu *Système de Politique Positive*, a tentar reconciliar com a República e a democracia todos aqueles que tinham sido amedrontados pelo Terror. Foi ele que fez de Danton o herói da Revolução republicana, foi ele que apresentou um Danton fundador da República [...] um Danton que se opusera a Robespierre.” Conferir também Gérard (1999, p. 65-66) pois é curioso o dantonismo de Auguste Comte: para quem vai fazer da virtude um dos elementos do seu republicanismo, a escolha da figura corrupta de Danton como o herói epônimo do positivismo não poderia ser mais estranha.

impertinente: se Danton tinha um espírito eterno, o que ele estava fazendo numa revolução?

Se Danton tinha esse enraizamento popular, Robespierre era exatamente o contrário. Este era “todo beletista [...] todo cultura e todo arte, a cem léguas da natureza, do instinto, da inspiração. A bonomia, como disse muito bem o jornalista mais acima [Brissot], alguma coisa de ingênuo e de profundo que faz compreender as massas, faltava-lhe totalmente”. (MICHELET, 1952, t. I, p. 872)

Outra característica de Maximilien, importante para Michelet condená-lo ao mesmo tempo em que ao Terror, era a ideia de que ele só era dotado de ideias abstratas. Segundo Michelet:

[...] Robespierre, o direito abstrato, absoluto. Contra [as] soluções bastardas, anglo-francesas, *soi-disant* constitucionais, ele apresentava teorias, não especialmente francesas, mas gerais, universais, com base no *Contrato social*, o ideal legislativo de Rousseau e de Mably. (MICHELET, 1952, t. I, p. 483)

Desse modo, Robespierre e os montanheses cometeram o *peché d'abstraction*. Essa ideia também já tinha sido utilizada por Michelet para explicar a decadência da Igreja e a perda da importância do cristianismo. Michelet afirmava que a Igreja “passara da jovem vitalidade popular às abstrações de escola, a santo Tomás” (MICHELET, *apud* VIALLANEIX, 1971, p. 308). Segundo Viallaneix, Michelet estabelecia, assim, uma ligação estreita entre a “*abstraction*” filosófica e a tirania. Essa lei histórica, segundo esse mesmo autor, “[...] se verificaria tristemente na carreira de um Robespierre” (MICHELET, 1952, t. I, p. 483).

Essa caracterização do pensamento político robespierrista era importante para entender o fracasso da república revolucionária. É o que podemos entender por meio da observação de Viallaneix de que Michelet tinha o hábito de apresentar em sua obra *História da França* “todo acontecimento considerável como o signo de uma

intenção, de um sentimento ou de uma ação populares” (MICHELET, 1952, t. I, p. 301). Eram característicos desse processo todos os grandes acontecimentos: monarquia, cristianismo, revolução. Michelet chegava ao mesmo diagnóstico sobre o fracasso da democracia. Segundo Viallaneix, Michelet:

[...] descobrirá então que a República, ela também, pode trair o povo. Apenas a revolução terminada, o novo regime foi tentado em ser-lhe infiel. Bem que a nação unânime a justifique, bem que os federados a santifiquem, de alguma maneira, por sua fraterna reunião, ele mantém, renovando o erro da Igreja medieval, um corpo de falso sábios, que pretendiam estabelecer a ortodoxia democrática. Esses clérigos reinavam sobre os clubes e entre eles se recrutavam os homens de governo. (MICHELET, *apud* VIALLANEIX, 1971, p. 318)

Assim, à pergunta “quais as razões que levaram a República Francesa a acabar no tirânico Bonaparte?”, Michelet respondia afirmando que “como todo outro regime, a democracia cai quando ela cessa de se apoiar sobre o consentimento do povo” (MICHELET, 1952, t. I, p. 301).

Desse modo, a cisão que se estabelece entre o povo e os revolucionários se produz à medida em estes últimos se erigiram em donos de um suposto conhecimento político que o povo não detém, um conhecimento abstrato, sem ligação com os interesses populares. Em resumo, os jacobinos combateram a aristocracia de sangue e acabaram se transformando numa aristocracia de doutores (MICHELET, 1952, t. I, p. 301). Como observa Viallaneix, Michelet afirmava que eles teriam passado a ter o hábito de:

Falar em nome do povo, que eles conheciam mal e que logo desprezariam. Eles acreditavam que a “razão” deve “vir de cima, do mais alto, isto é, deles mesmos, que ela tombasse sobre o simples

povo da cabeça do filósofo e do sábio”. Girondinos e montanheses, quaisquer que sejam os méritos de tal ou tal dentre eles, compunham assim uma aristocracia no seio de um regime que não devia tolerar nenhuma. Em nome de seu saber discutível, eles empreenderam fazer a felicidade dos cidadãos sem os consultar e, se fosse preciso, contra sua vontade. (VIALLANEIX, 1971, p. 318).

Quem mais senão Robespierre era o representante típico dessa aristocracia? Seus discursos eram somente a “moral, o interesse do povo, os princípios, sempre os princípios” (MICHELET, 1952, t. I, p. 489). Contudo, Michelet cometia aqui uma contradição. Se ele condenou a abstração, um discurso sem vida como forma de afastar o povo da Revolução, ele próprio afirmou que com esse discurso Robespierre acabou por se tornar popular. Desse modo, mesmo com esse discurso seco, baseado nos princípios, Robespierre acabou por não ser arbitrário e atingir o coração do povo. Conforme Michelet:

[...] a despeito de todas essas circunstâncias pouco próprias a popularizar, o povo tão faminto e sedento de direito, que o orador dos princípios, o homem do direito absoluto, o homem que professava a virtude, e cuja figura séria e triste parecia sua imagem, tornou-se o favorito do povo. (MICHELET, 1952, t. I, p. 485).

De qualquer forma, Michelet ficava a um passo de poder caracterizar o Terror como algo produzido exclusivamente por essa aristocracia revolucionária. Para isso, ele fez uso da ideia da relação entre abstração e tirania. A Revolução em seu início glorioso foi fruto do povo: “uma coisa que é preciso dizer a todos, que é muito fácil estabelecer, é que a época humana e benevolente de nossa Revolução tem

por ator o povo mesmo, o povo inteiro, todo mundo”.⁸⁴ Já o Terror, ao contrário, a época das violências, “a época dos atos sanguinários para a qual mais tarde o perigo a empurrou, somente teve por atores um número de homens mínimo, infinitamente pequeno”.⁸⁵

Ao fazer o elogio do regime constitucional de 1791 e das eleições que se desenrolaram ao longo dos últimos meses da Constituinte (a livre escolha do povo), Michelet preparou o caminho para atacar o terror e o desvio robespierrista. Nesse elogio, havia também uma apreciação da constituição de 1791 e do tipo de regime que o agradava. Conforme Michelet, a Constituição de 91 “[...] na verdade, deixava o poder público muito fraco, compactando muito pouco o liame político, restringindo pouco, reprimindo pouco, ela fez por isso mesmo um apelo imenso à moralidade individual”. (MICHELET, 1952, t. I, p. 761).

O cenário estava preparado para mostrar Robespierre como o representante principal da época do Terror. Se abstração e tirania formavam um par, nada mais lógico que Robespierre e Terror formassem outro. Foi, dessa forma, que Michelet analisou o robespierrismo.

Para fundamentar sua concepção da Revolução, Michelet realizou uma verdadeira batalha contra Robespierre em sua vasta obra, tentando fazer de Danton o verdadeiro protagonista de 1789. Para ele, se Danton encarnou a tragédia revolucionária, Marat e Robespierre comprometeram a Revolução (MICHELET, 1952, t. I, p. 281). Porém, essa tentativa não teve muito sucesso. Na história de Michelet, curiosamente, Danton era um protagonista que aparecia menos quando comparado ao coadjuvante Robespierre e, para corroborar isso, sua história não acabava na crise do germinal, mas no dia da morte do Incorruptível.

84 Prefácio de 1847, p. 13 da 2. ed. de 1868 (*apud* SOBOUL, 1958a, p. 5, nota 15).

85 Prefácio de 1847, p. 13, 2. ed. 1868. Ponto de vista contestável, diz Soboul (1958a, p. 5, nota 15).

O conteúdo da análise de Michelet sobre Robespierre caracterizava-se por seu “anti-robepierrismo de esquerda”.⁸⁶ E isso chegava a ser uma questão desesperada. Nutrido de uma repulção-fascinação⁸⁷ pelo personagem, Michelet explicitava isso claramente em algumas passagens de suas obras sobre Robespierre, como as seguintes:

Robespierre não tinha a audácia política, o sentimento da força que faz com que se tome a autoridade. Ele também não tinha o alto elã especulativo, seguia de muito perto seus mestres, Rousseau et Mably. Faltava-lhe enfim o conhecimento variado dos homens e das coisas, conhecia pouco a história, pouco o mundo europeu. (MICHELET, 1952, t. I, p. 489):

[...] ele tinha o ar na tribuna de um triste bastardo de Rousseau, concebido em um mal dia. (MICHELET, 1952, t. I, p. 865).

Em revanche, ele tinha, entre todos, a vontade perseverante, um trabalho consciencioso, admirável, que não se desmentiu jamais. (MICHELET, 1952, t. I, p. 489-90).

Quem acreditaria? O maior vazio nessa mesa de madeira branca, da qual meu livro se vai agora e onde eu permaneço só, é de não ver mais nela meu pálido companheiro, o mais fiel de todos, que, de 89 ao termidor, não tinha me deixado; homem de grande vontade, laborioso como eu e pobre como eu, com quem, cada manhã, tive tantas ásperas discussões. (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 9)

O conteúdo da análise histórica de Michelet sobre o robepierrismo lembrava o tom da legenda antirrobepierrista, sobretudo na utilização dos adjetivos. Robespierre era: padre, santo dos santos,

86 Conferir em Agulhon (1994, p. 445) sobre tal expressão.

87 Conferir Jean Ehrard (1996, p. 145) sobre tal expressão.

papa, rei, tirano. Desse modo, ele retomava algumas das ideias que se tornaram correntes na mitologia sobre o personagem, algumas “pura fantasia”, outras mero subjetivismo.

Assim era sua maneira de descrever Robespierre, com a velha fórmula do oportunismo e da falta de audácia. Segundo Michelet, “Robespierre, na verdade, tinha avançado, à força de nada fazer. Seus adversários ou seus rivais, se imolavam uns aos outros, trabalhavam para ele e o elevavam sempre”. (MICHELET, 1952, t. I, p. 1.268).

No entanto, o objetivo da historiografia de Michelet não foi, certamente, negar o papel “republicano” do Incorruptível, mas de diminuir sua importância. Tanto assim era que ele situava Robespierre entre aqueles que ele chamava de republicanos clássicos, qualificação que ele utilizava para diferenciar revolucionários como Maximilien dos republicanos românticos, ou seja, dos socialistas (MICHELET, 1952, t. II, p. 438). Estes últimos tentaram questionar o direito à propriedade que os jacobinos não colocavam em jogo (p. 766).⁸⁸

As caracterizações de Robespierre como papa e como rei (sua *paupoté* nos jacobinos e sua *royauté* no Comitê de Salvação Pública (MICHELET, 1952, t. I, livro XIV, cap. V e livro XV, capítulo I) eram um recurso claro de Michelet para estabelecer a prevalência de Robespierre no seio do governo revolucionário. Numa palavra, para Michelet, ele era o tirano. Quanto a esse ponto de sua análise, Michelet repete os erros da historiografia da Restauração. Sua posição era de ascendência mais do que de domínio. Se ditadura havia, ela era coletiva.

A razão para a complexa aversão de Michelet por Robespierre pode ser explicada, em grande parte, por sua condição de historiador do século XIX e de seu republicanismo. Essas duas condições fizeram

88 Conferir Michelet (1952, t. II): “Pois, como Marat e Robespierre, tudo o que se pode chamar a Revolução Clássica, Saint-Just defendia a propriedade.”.

de Michelet um veemente defensor do Estado laico.⁸⁹ Desse modo, a apreciação do papel de Robespierre foi submetida à ideia de que ele fosse um adversário desse Estado (SOBOUL, 1978, p. 2). Daí o acento cáustico com que ele analisava o caráter do Incorruptível, o qual, conforme Michelet, “tinha nascido padre” (MICHELET, 1952, t. I, p. 865). Para Michelet, Robespierre tinha uma natureza mais de padre do que de revolucionário, uma política religiosa que representava mais uma posição contrarrevolucionária por que clerical, “bigote”.

Seu discurso girava sempre em torno de elementos como: “o direito, *não das coisas* (das propriedades, dos feudos) *mas o direito dos homens*, o direito igual das almas humanas, princípio essencialmente espiritualista [...]” (MICHELET, 1952, t. I, p. 484. Grifo do autor). Robespierre era assim descrito como uma figura que só tinha a capacidade de produzir abstrações, sem nenhum senso prático. Ele era o:

[...] testemunho fiel dos princípios, e sempre protestando por eles, ele se explicava raramente sobre a aplicação, não se aventurava sobre terreno escabroso das vias e meios. Ele disse **o que se devia** fazer, raramente, muito raramente, **como se podia** fazê-lo. É aí, portanto, que a política engaja mais sua responsabilidade, é aí que os eventos vinham frequentemente desmentir-lo e convencê-lo do erro. (MICHELET, 1952, t. I, p. 484. Grifo do autor)

89 Conferir Agulhon (1988b. t. 2, Capítulo: *La droite et la gauche*): “O homem de esquerda na França do século XIX foi um partidário de 1789 e da Revolução global (bem secundário, a esse respeito, o fato de ser entusiasta de 1793 ou de ser um aderente mais ou menos reticente) e, porque ele foi um partidário de 1789, ele foi um partidário, no mínimo, da estrita laicidade do Estado”.

Contudo, o vaticínio final das apreciações históricas de Michelet sobre o Incorrupível acabava entrando em contradição com sua vontade de colocar em xeque o papel que ele tivera durante a Revolução e deixava uma espécie de absolvição do *arrageois* para o leitor:

Robespierre tinha no coração o ideal da democracia; ele queria menos o poder que a autoridade moral, em benefício da igualdade. O que realmente ambicionou toda sua vida foi ser o ditador das almas e o rei dos espíritos por uma triunfante fórmula que resumiria a fé jacobina, e diante da qual girondinos, Cordeliers, a França, o mundo, tombariam de joelhos [...]. (MICHELET, 1952, t. II, p. 422)

LOUIS BLANC E AS RAÍZES DA SOCIAL-DEMOCRACIA

A obra de Louis Blanc possuía nítidas diferenças em relação aos outros autores de sua geração (Lamartine e Michelet). Como eles, ele começou sua história da Revolução Francesa às vésperas da Revolução de 1848, mas, diferentemente deles, ele concluiu os doze volumes que compõem sua obra fora da França, em seu exílio em Londres. Exílio esse justamente provocado pelo tipo de envolvimento que ele teve com aquela Revolução.

Comprometido não só com a forma do regime a ser instalado em 1848, mas também com a resposta que esse regime deveria dar à chamada questão social, precursor da “oficina social”, o socialista Louis Blanc valorizou sobremaneira em sua história da Revolução de 1789 a forma como os revolucionários tentaram resolver os problemas sociais do seu tempo. Nesse sentido, ele viu a Revolução como origem do que poderíamos chamar em nosso tempo de um estado socialdemocrata.

Outra diferença fundamental com os outros dois grandes escritores de sua geração foi que Blanc não era um robespierrista “inconsciente” como Lamartine ou um antirrobespierrista como Michelet. Ele escreveu, como afirmava François Crouzet, “a única grande

obra do século XIX que era favorável a Robespierre” (CROUZET, 1999, p. 264).

O que se poderia esperar de Blanc em relação ao Incorrúptível podia ser visto desde o princípio de sua obra, pois retirou Robespierre do anonimato por meio de uma célebre descrição do deputado de Arras entre o cortejo dos deputados reunidos para a cerimônia de abertura dos Estados Gerais:

Um só, no cortégio, um só pressentia então, iluminado que era por sua convicção, as conseqüências supremas. Ora, ele se encontrava entre os mais obscuros; era daqueles que os passantes demandavam o nome; e sua postura rígida afastava todo propósito familiar, andava retirado em si mesmo e como distraído da agitação ambiente pelo silêncio de seus pensamentos (BLANC, s.d., t. I, p. 100).

Porém, não devemos nos enganar do que nos espera a seguir na obra de Louis Blanc. Num dos trabalhos mais brilhantes sobre a história revolucionária, o tratamento dado à Revolução e a Robespierre⁹⁰ não se limitava ao partidarismo fácil. Ao contrário, havia nele uma análise bastante complexa. Assim sendo, Blanc realizou uma tentativa de refutação das teses antirrobepierristas mais tradicionais e uma conceitualização do pensamento robepierrista como o protótipo de um projeto socialdemocrata.

A acusação habitual da legenda antirrobepierrista de que Robespierre foi um ditador e de que ele foi o responsável exclusivo pelo

90 Porém, a história de Louis Blanc seguia sua maneira particular de definir o papel do indivíduo na história. Ele afirmava que “a força que os indivíduos poderosos possuem, eles somente a extraem deles mesmos numa parte muito pequena: eles a obtêm, sobretudo, do meio que os envolve. Sua vida é apenas uma concentração da vida coletiva no seio da qual eles estão mergulhados”. (BLANC *apud* RIGNEY, 1996, p. 207).

Terror, acusações que na historiografia revolucionária eram geminadas, Blanc tentou refutar claramente. Para ele a ideia de que o Incorruptível era uma figura isolada no seio do governo revolucionário e que não poderia ser considerado ditador ou o responsável principal pelos atos do governo revolucionário era algo indiscutível. Conforme Blanc, o homem:

[...] do qual, com tanta astúcia, se proclamava a onipotência, apenas tinha no manejo efetivo do poder uma parte muito limitada. À exceção de Saint-Just, quase sempre em missão, e do paralítico Couthon, frequentemente ausente, o Comitê de Salvação Pública integralmente lhe era hostil; ele contava no Comitê de Segurança Geral, salvo David e Lebas, tantos inimigos mortais quantos eram os membros. O agente mais temível do Tribunal Revolucionário, Fouquier-Tinville, nutria contra ele um ódio profundo, e tinha ali certamente uma influência bem capaz de contrabalançar aquela de Dumas. É verdade que Robespierre, na Comuna, apoiava-se sobre Payan; mas, desde a morte de Chaumette e de Hébert, a Comuna tinha perdido sua importância política. Restava pois o clube dos Jacobinos, o qual dominava pela palavra, e a Convenção, sobre a qual não exercia, depois de tudo, outro império que aquele da eloquência unida a um grande caráter. Na realidade, ele somente tinha as aparências de um poder cujos mecanismos estavam entre as mãos de seus inimigos. (BLANC, s.d., t. II, p. 504-505).

Além disso, Louis Blanc levou às últimas consequências essa argumentação, aprofundando as ideias de Mignet e de Lamartine a respeito da tentativa dos robespierristas de parar o Terror. Segundo ele, “se desenhava dia a dia mais vivamente a política do partido robespierrista, que era de suspender o Terror, sem, entretanto, nada fazer que desse aos realistas a esperança de atingir a Revolução” (BLANC, s.d., t. II, p. 528). Assim, o projeto político de Robespierre e de seus

amigos teria como objetivo dar “[...] segurança a todas as classes de cidadãos, de liberar os suspeitos, de dar a mão aos restos da Gironda, e de pacificar as antigas facções pela fusão geral, eis o que sabiam vários membros da Convenção [...]” (BLANC, s.d., t. II, p. 531).

Outra forma de combater os historiadores antirrobepierristas, em particular Michelet, era a negação de Blanc de que o Terror fosse um sistema. Nesse sentido, ele antecipava Aulard. Com veemência ele afirmava: “não, não, o governo do Terror não foi o produto de um *sistema*” (BLANC, s.d., t. II, p. 375. Grifo do autor). Assim, ele defendia claramente a teoria das circunstâncias. O Terror “[...] saiu, todo armado e fatalmente, das entranhas da situação: as injustiças do passado o tinham concebido, as lutas prodigiosas e os perigos sem exemplo do presente o engendraram. E veja o que aconteceu” (s.d., t. II, p. 375).

Para conseguir seu intento — negar a responsabilidade exclusiva dos robepierristas pelo Terror — ele chegou a produzir uma verdadeira taxionomia entre os revolucionários a respeito do Terror. Havia aqueles para quem o “Terror servi[ndo] às paixões ou satisfa[zendo] o caráter violento”, buscaram nele “um abominável ponto de apoio. Assim foram Hébert, Ronsin, Fouché, Collot-d’Hérbois, Carrier” (BLANC, s.d., t. II, p. 375); outros tinham uma inclinação “[...] natural para com a clemência [...]”, inclinação que associavam a convicções desgastadas. Estes recuaram “[...] para fugir à vista do cadafalso, até a contrarrevolução. Assim foram Danton e Camille Desmoulins” (p. 375).

No caso dos robepierristas, ele defendia a tese de que eles, ao mesmo tempo em que se mantinham apegados ao ideal revolucionário, para o qual o Terror foi fundamental, buscaram moderá-lo. Blanc retomava, de certa forma, a ideia do próprio Robespierre da relação entre virtude e Terror. Citando as próprias palavras de Robespierre, ele dizia que havia:

[...] aqueles que, queriam que a Revolução se divorciasse do furor sem nada perder de sua energia, pronunciaram-se tanto contra

“o moderantismo, que está para a moderação como a impotência está para a castidade”, e contra o excesso, “que se assemelha à energia como a hidropisia à saúde”. Eu nomeio Robespierre, Saint-Just e Couthon. (BLANC, s.d., t. II, p. 375).

Seguindo o mesmo raciocínio, Blanc desenvolveu a ideia de que uma série de revolucionários (Hébert, Ronsin, Collot-d’Herbois, Billaud-Varenne e tantos outros), os quais ele chamava de partido dos terroristas, só tinham como freio Robespierre, com o apoio de Saint-Just e Couthon. Ele sintetizava: “uma palavra resumia então o hébertismo: era *Terror*. Os robespierristas lhe opuseram *Justiça*, e os dantonistas a palavra *clemência*.” (BLANC, s.d., t. II, p. 423, Grifo do autor).

Quanto à lei do Prairial, a acusação mais pesada que recaía sobre os robespierristas, Blanc não deixava de demonstrar sua rejeição e seu espanto frente a ela. Contudo, ele tentava justificar a ação de Robespierre e seus companheiros, afirmando que o *arrageois* tentara com a lei do Prairial evitar as manobras judiciais que só beneficiavam os ricos. Para ele “Robespierre partia do ponto de vista, talvez verdadeiro em certas circunstâncias, mas cheio de perigos, que as *formas* apenas asseguram uma proteção efetiva aos culpados poderosos” (BLANC, s.d., t. II, p. 483-484. Grifo do autor).

Porém, Blanc notava com grande acuidade que a única objeção à lei do Prairial pelos colegas convencionais de Robespierre (podemos acrescentar aqueles que vão acusar os robespierristas de serem os únicos responsáveis por essa lei) foi em relação ao conteúdo da lei que tratava das pessoas que deveriam ser trazidas ao Tribunal Revolucionário, o qual era dúbio o suficiente para suscitar a dúvida de que, a partir de então, os Comitês podiam acusar sem a permissão da Convenção seus próprios membros, o que contrariava disposições anteriores (BLANC, s.d., t. II, p. 487).

]Outro ponto fundamental da reflexão de Blanc sobre a Revolução era sua ideia sobre a ditadura revolucionária. É em relação à essa questão que Cesare Vetter (VETTER, 1993, p. 80) afirma existir uma

aporria no pensamento de Blanc. Segundo esse autor, a compreensão de Louis Blanc sobre o governo revolucionário se fazia por meio de uma contradição: ao mesmo tempo em que defendia a ideia de que a ditadura do ano II foi um evento de exceção e irrepetível, Blanc via a ditadura como um modelo que poderia se repetir em situações de grave crise político-social. Essa interpretação não o impedia de fazer uma clara condenação do Terror, não admitindo que esse regime pudesse ter salvado a França. (VETTER, 1993, p. 80).

Outra importante contribuição de Louis Blanc à historiografia da Revolução e do robespierrismo foi sua teoria geral da Revolução. Nela se destacava uma concepção inovadora, de que o processo revolucionário de 1789 poderia ser dividido em dois momentos, sendo o segundo, o ano II, o momento mais positivo. Conforme Madeleine Rebérioux, Louis Blanc “[...] sustenta com grande energia a teoria dita das ‘duas revoluções’” (REBÉRIOUX, 1989, p. 62). Havia então, segundo Blanc, “[...] uma [1789], marcada pelos traços de Voltaire, será facilmente vitoriosa e semelhante quase a uma festa do que a um combate; a outra [1793], saída de Jean-Jacques, somente terá uma majestade fúnebre e terminará numa catástrofe” (BLANC, s.d., t. I, p. 9).

Assim, a Revolução era dividida em duas: uma baseada na burguesia, a outra no povo. Esta última contrastava com a primeira, a dos girondinos, para os quais a “sociedade não é outra coisa senão um sistema de garantia entre os indivíduos.” (REBÉRIOUX, 1989, p. 65). Já a segunda, capitaneada pelos montanheses, entre os quais a ascendência do robespierrismo era óbvia para Louis Blanc, contrastava com a revolução burguesa porque para a revolução baseada no povo era a “[...] coesão do corpo social, nascida da fraternidade e fundada sobre a solidariedade, que era essencial” (BLANC, s.d., t. I, p. 9).

Blanc via nas diferenças religiosas que separavam os montanheses e os girondinos o ponto de partida que os separava nos conteúdos sociais. Os girondinos rejeitavam qualquer apelo à providência

divina; os montanhese faziam a defesa de uma força divina superior confortando a condição humana. Estas duas concepções religiosas estavam relacionadas às opções político-sociais que cada um defendia. A ausência de um espiritualismo girondino os conduzia à defesa do princípio individualista:

Qual era o princípio dos girondinos? O individualismo puro. Qual era o estado social que demandavam suas aspirações? Um sistema bem combinado de garantias. Que um quadro fosse construído no qual o forte e o fraco, o rico e o pobre, o sábio e o ignorante, viessem a se movimentar tão livremente quanto possível, mas com a diversidade das chances ligadas à desigualdade de suas forças naturais ou de seus recursos adquiridos, o ideal dos girondinos não ia além. Portanto, nada de despotismo com face humana em sua doutrina, mas também nada de proteção social; a cada um cabia prover o seu próprio destino, em sua esfera particular e fazendo o seu melhor! Se acontecesse que os fardos não fossem proporcionais às forças, tanto pior para os fracos! (BLANC, s.d., t. II, p. 245).

Para ele, essa ausência de uma defesa de garantias sociais por parte dos girondinos estava ligada a seu ateísmo:

Ora, por que aqueles que afastavam a noção de um poder tutelar entre os homens teriam admitido aquele de um poder tutelar nos céus? Estes estariam bem perto de ser ateus, se fossem lógicos, os quais, desconhecendo a ligação misteriosa dos seres, reduzem tudo à existência individual [...] (BLANC, s.d., t. II, p. 245).

Já no caso dos montanhese, seu espiritualismo explicava sua defesa dessas mesmas garantias. O tipo montanhês “[...] seria espontaneamente panteísta, que, generalizando a vida, reencontra a sua na dos outros” (BLANC, s.d., t. II, p. 245). Assim, os robespierristas,

acreditavam haver a necessidade de “uma alta sanção moral para a ideia de que a intervenção de um poder ativo e justo era requerida lá onde havia fracos para proteger, pobres para alimentar, infelizes para salvar, não somente da opressão, mas do abandono” (BLANC, s.d., t. II, p. 246). Por via de consequência dessa visão espiritualista, eles buscavam combater a pobreza desenvolvendo uma política de direitos que deveria desembocar numa prática de proteção social garantida pelo Estado. Como observa Blanc:

Eles sabiam que ao doente que se vira gemendo sobre seu leito de dor importa pouco saber que existe o **direito** de ser curado, se ele não é curado; eles sabiam que o **direito** de andar, reconhecido ao paralítico, é apenas derrisão da parte de quem não lhe estende a mão; eles sabiam que as destruições da miséria tem por principal obstáculo a miséria mesmo, despotismo mais terrível que qualquer um daqueles que portam o nome de homem, e contra o qual é um triste preservativo a doutrina gelada do **cada um em seu lugar, cada um por si; deixar passar, deixar fazer... deixar morrer!** (BLANC, s.d., t. II, p. 246. Grifo do autor).

Dessa forma, Robespierre e seus companheiros não se limitaram a uma defesa retórica dos direitos políticos, mas também compreenderam a necessidade de pôr em prática uma série de medidas sociais. Assim, foram instituídos o *maximum* de preços, a assistência aos patriotas, o culto da virtude e do Ser Supremo “[...] tudo graças a um ‘poder ativo’ necessário ‘lá onde havia fracos para proteger’: em suma, um estado democrático” (REBÉRIOUX, 1989, p. 65). Eles preconizaram, portanto, o que viria a ser conhecido mais tarde como um estado do bem-estar social e que Blanc designava pura e simplesmente pela expressão estado democrático, o qual implicava necessariamente na igualdade política, mas também na igualdade social, na possibilidade de todos gozarem do bem-estar coletivo (BRACCO, 1983, p. 78).

Capítulo 5

A Terceira República e o robespierrismo: Taine, Aulard e Jaurès

TAINE: A REJEIÇÃO DA REVOLUÇÃO PELO MEDO

“Era uma escolástica de pedantes recitada com uma ênfase de energúmenos”. Com classificações dos revolucionários como essa, Hyppolyte Taine atraiu muitos leitores e admiradores. Se pudéssemos utilizar uma metáfora psicanalítica, sendo, dessa forma, um pouco como o próprio Taine, diríamos que essa raiva verborrágica era fruto de uma espécie de história do medo. Assim como Hobbes produziu um pensamento político baseado no medo da guerra civil político-religiosa, Hippolyte Taine também foi marcado pelo medo da guerra civil, só que, no seu caso, pela guerra civil político-social: a Comuna de Paris de 1871.

Não sendo, no começo de sua carreira literária, um conservador em política, Taine mudou a partir daquele acontecimento. Este o desesperou (AULARD, 1907, p. 15). A partir daí, passou a ter uma visão política francamente conservadora, que se refletia em

concepções como a negação do direito ao voto universal, considerado o “ninho do monstro demagógico” (AULARD, 1907, p. 16), e na defesa do direito à propriedade. E isso a tal ponto, que ele incluía esse último como elemento de coesão da sociedade tanto quanto a proibição do incesto e do canibalismo (TAINÉ, 1986, p. 156).

O choque causado pela Comuna fez de Taine, entre todos os grandes historiadores franceses do século XIX, talvez o único francamente contrário à Revolução. Contudo, ele fez causa comum com todos os historiadores partidários da Revolução quanto ao desejo de fazer uma busca das origens para explicar o presente. Assim, ele afirmou: “foi porque, quando nós quisemos compreender nossa situação presente, nossos olhares estiveram sempre voltados para a crise terrível e fecunda pela qual o Antigo Regime produziu a Revolução e a Revolução o novo Regime” (TAINÉ, 1986, t. I, p. 5.)

Como que demarcando uma posição frente à historiografia anterior, a história de Hippolyte Taine foi uma tentativa de construir uma história científica. Para ele, a história era um objeto explicável tanto quanto a natureza. Dizendo de outra forma, as descobertas científicas permitiram ao homem, durante os séculos XVII e XVIII, conhecer melhor as regularidades do comportamento do mundo natural. Os mesmos procedimentos também podiam ser aplicados ao homem (TAINÉ, 1986 p. 129, e seguintes). Tratando do Antigo Regime, da Revolução, do Regime Novo, ele afirmava que iria “[...] descrever esses três estados com exatidão. Ouso declarar aqui que não tenho outro fim; permitir-se-á a um historiador agir como naturalista; eu estava diante de meu assunto como diante da metamorfose de um inseto” (TAINÉ, 1986, t. I, p. 5).

Sua história científica era permeada de um jargão no mínimo estranho: história natural da alma, patologia mental, entre outros. Na verdade, essa era um pouco a linguagem do cientificismo do século XIX. Desse modo, sua história foi marcada por uma sustentação baseada na concepção de ciência desse século, que influenciou homens da cena política e cultural das mais diversas tendências ideológicas. Além de Taine, essa preocupação pode ser encontrada em

Marx, que pretendia dedicar *O Capital* a Charles Darwin; e em Émile Zola justificando, na *Besta Humana*, os caracteres de seus personagens com base nas ideias de Lombroso.

Partindo dessas concepções, Taine pretendia que a ciência fosse um elemento fundamental para a compreensão da história. Ao mesmo tempo, ele afirmava que era a incapacidade de usar de forma adequada as conquistas científicas dos dois últimos séculos antes da Revolução que permitiu o aparecimento de um pensamento revolucionário. Este estava na raiz do que aconteceu em 1789. Foi a incompreensão do que ele chamava de *espírito clássico* em relação a tais conquistas que produziu a filosofia do século XVIII e as doutrinas da Revolução (TAINÉ, 1986, t. I, p. 140).

Para Taine, o espírito clássico foi uma forma fixa. Essa forma foi “o molde do qual saem todos os discursos, todos os escritos, até as frases e o vocabulário da Revolução” (TAINÉ, 1986, t. I, p. 140). O que foi esse espírito clássico? Uma certa razão, “a razão raciocinante [*raisonnante*]”, aquela “[...] que quer pensar com menos preparação e mais comodidade que se possa, que se contenta com o que tem, que não pensa em aumentá-lo ou em renová-lo, que não sabe ou não quer abraçar a plenitude e a complexidade das coisas reais” (TAINÉ, 1986, t. I, p. 145).

Foi essa doutrina que permitiu a formulação de um pensamento como o de Rousseau, que visava questionar a tradição e a autoridade com base na ideia do direito natural. Esse tipo de pensamento passou às camadas médias da população francesa e também aos setores populares. No caso desses últimos, a noção mais importante que eles absorveram foi o dogma da soberania popular. Conforme Taine, esse dogma permitia todo tipo de explosão e de atentado popular (TAINÉ, 1986, t. II, p. 567-568). Foi com base nele que “Robespierre desculpou as *jacqueries*, recusou que se chamasse de bandidos os incendiários de castelo, justificou os insurgentes de Soissons, de Nancy, d’Avignon, das colônias” (TAINÉ, 1986, t. I, p. 569).

No capítulo de onde são tiradas essas referências, *A conquista jacobina: primeira etapa*, Taine analisava os jacobinos, ou melhor, o que ele

chamava o espírito jacobino. E como nasceu esse espírito? Do “amor-próprio exagerado” e do “raciocínio dogmático”. Para demonstrar sua tese, ele relatava o orgulho ferido do burguês diante da nobreza. Isso, somado às teorias do *Contrato social*, resultava no típico jacobino. Como afirmou Jaurès, Taine “[...] parece somente ter visto no movimento burguês um acesso de vaidade ou de tola exaltação filosófica. O burguês de cidade pequena sofreu no seu amor-próprio dos desdêns do nobre. Leu Jean-Jacques e se fez jacobino: eis toda a Revolução”. (JAURÈS, 1969, t. I, p. 111).

Partindo dessa concepção, não se podia esperar de Taine outra coisa senão a seguinte descrição dos jacobinos:

[...] estes são os nossos jacobinos: eles nascem na decomposição social, como champignons no húmus que fermenta. Consideremos sua estrutura íntima: eles têm uma, como outrora os puritanos, e apenas temos que seguir seu dogma a fundo, como uma sonda, para descer neles até a camada psicológica em que o equilíbrio normal das faculdades e dos sentimentos foi revertido. (TAINÉ, 1986, t. I, p. 575)

Sua descrição do tipo jacobino parecia mais a descrição de um personagem de *1984* de George Orwell, *avant la lettre*:

[...] construção lógica de um tipo humano reduzido, esforço para nele adaptar o indivíduo vivo, ingerência da autoridade pública em todas as províncias da vida privada, coerção exercida sobre o trabalho, as trocas e a propriedade, sobre a família e a educação, sobre a religião, os hábitos e os sentimentos, sacrifício dos particulares à comunidade, onipotência do Estado, tal era a concepção jacobina (TAINÉ, 1986, t. II, p. 75).

Aqui a história científica de Taine tem mais de subjetividade do que qualquer outra coisa. Nessa passagem, ele confunde medidas

emergenciais com princípios políticos. Se tivesse lido Saint-Just com mais atenção, saberia que o estado ideal para os jacobinos era aquele no qual a:

[...] vida civil é a mais natural, é ela que é preciso cultivar com mais cuidado. A liberdade do povo está em sua vida privada, não a pertubes, somente pertubes os ingratos e os criminosos. Que o governo não seja uma autoridade para o cidadão, que seja para ele um órgão de harmonia, que somente seja uma força para proteger esse estado de simplicidade contra a força mesmo (SAINT-JUST, 2003, p. 968).

Para Taine, evidentemente, Robespierre era quem representava melhor esse espírito jacobino. Dos três grandes nomes montanheses, Marat, Danton e Robespierre, este último foi o melhor dotado da *raison raisonnée*. Ele explicava por quê. Não podia ser Marat, já que “[...] não se toma por guia um maníaco homicida”; também não podia ser Danton porque “[...] não se confia sem repugnância a um açougueiro político”. Assim, a Revolução precisava de um outro intérprete:

Tendo como ela uma aparência especial, e tal era Robespierre, com seu costume irreprochável, seus cabelos bem empoados [*pou-drés*], sua veste bem cuidada, com seus hábitos corretos, seu tom dogmático, seu estilo estudado e pálido. Nenhum espírito, por sua mediocridade e sua insuficiência, achava-se tão conforme ao espírito do tempo; ao contrário do homem de Estado, ele plana no espaço vazio, entre as abstrações, sempre a cavalo sobre os princípios, incapaz deles descer, e de colocar o pé na prática. (SAINT-JUST, 2003, t. II, p. 112-113).

Feito esse caminho na obra de Taine, observamos em sua obra uma total falta de complacência para com o Incorruptível, pois,

segundo ele, o advogado de Arras era o depositário de toda a concepção maniqueísta que a Revolução produziu:

[...] de uma ponta à outra da revolução, Robespierre será sempre, aos olhos de Robespierre, o incomparável, o único puro, o infalível, o impecável; nunca homem manteve tão corretamente e tão constantemente sob seu nariz o porta-incenso que enchia com seus próprios elogios. — Nesse nível, o orgulho pode beber a teoria até o fundo, tão repugnante quanto seja o resíduo [*lie*], tão mortais quanto sejam os efeitos sobre aqueles mesmos que enfrentam a náusea para engolir seu veneno. Pois a virtude não podia resistir-lhe sem crime. Interpretada por ele, a teoria divide os franceses em dois grupos: de um lado, os aristocratas, os fanáticos, os egoístas, os homens corrompidos, logo, os maus cidadãos; de outro lado, os patriotas, os filósofos,⁹¹ os homens virtuosos, isto é, as pessoas da seita (TAINÉ, 1986, t. I, p. 582).

Dando um passo além, Taine caiu na reprodução das mais insanas fantasias do Abbé Proyart, como o hino que, conforme ele, Robespierre tinha composto e que seus adeptos entoavam: “Robespierre unicamente encontrou a forma ideal do cidadão. Robespierre unicamente a preencheu exatamente, sem excesso nem lacuna. Robespierre unicamente é digno e capaz de conduzir a Revolução” (TAINÉ, 1986, t. I, p. 120).

Para provar que Robespierre era um sanguinário, Taine o acusou de ter apoiado expressamente os “afogamentos de Nantes” e os principais massacres executados por Carrier, Turreaux etc (TAINÉ, 1986, t. II, p. 124, nota 1). O que era falso. Como afirmou Aulard, “foi exatamente o contrário que aconteceu: o Comitê de Salvação Pública desautorizou Carrier, o convocou, e foi precisamente Robespierre

91 Conferir Michelet (1952., t. I, p. 872) sobre Taine desconhecer elementarmente a desconfiança que Robespierre tinha em relação aos filósofos.

que, por meio de seu amigo, o jovem Jullien, foi o principal autor dessa convocação” (AULARD, 1907, p. 265).

Na verdade, Taine pretendia produzir um tipo de história que tinha por objetivo a cientificidade, mas que, na maior parte das vezes, só conseguia ser uma espécie de história literária, pois misturava acontecimentos que ocorreram em datas diversas sem alertar o leitor, usava memórias de inimigos dos revolucionários sem relativizar seu testemunho, omitia passagens de textos e não dando as referências ao pé da página de outras passagens — coisa que um escritor menos “científico” como Louis Blanc naquela altura já tinha ensinado a todos os historiadores —, adjetivava personagens históricos com expressões do tipo “maníaco homicida”. Isso tudo estava longe de construir uma história que se arrogava não ter nenhum tipo de *parti-pris*.

Assim, a apreciação mais sóbria da obra de Taine, com a qual compartilhamos, foi aquela emitida por Seignobos, “Taine era o espectador, o narrador de um duelo; suprimindo um dos dois adversários, ele deu aos atos do outro o aspecto da gesticulação de um louco.” (SEIGNOBOS *apud* JAURÈS, 1969, t. II, p. 415, nota 44).

ROBESPIERRE NO CONTEXTO DO RADICALISMO DE ALPHONSE AULARD E DA CONSOLIDAÇÃO DA TERCEIRA REPÚBLICA

Em 1886, iniciou-se o que veio a ser conhecido mais tarde como a historiografia universitária da Revolução, já que a prefeitura de Paris criou um curso de história da Revolução Francesa na Sorbonne. Cinco anos depois esse curso transformou-se em cátedra. Esse acontecimento marcou uma virada nos estudos sobre a Revolução, os quais passaram a ser embasados numa pesquisa verdadeiramente acadêmica. O primeiro historiador a ocupar essa cátedra foi Alphonse Aulard.

Historiador liberal de inspiração radical (BURGIO; GARGANO; VOVELLE, 1996, p. 89), Aulard pretendia ser o mentor político do partido radical, que durante as décadas de 1880 e seguintes teve um

papel dominante na política francesa da Terceira República. Assim, ele fez o mesmo movimento de seus antecessores: presente e passado dialogavam entre si. Desse diálogo saiu sua avaliação da Revolução e do Incorrutível.

República ainda nos seus começos, a Terceira República por meio de seus líderes não queria ferir as susceptibilidades da burguesia e colocar em risco sua estabilização. Com uma célebre frase, Georges Clemenceau, um dos líderes do partido radical, definiu bem a política da Terceira República em relação à Revolução e em particular a Robespierre: a Revolução era um bloco, com uma continuidade entre 1791 e 1793. Porém, Clemenceau e os radicais eram fortemente contrários ao robespierrismo, pois ele evocava, para os setores burgueses, as ainda recentes cenas da Comuna de 1871 e, dessa maneira, dificultava a consolidação republicana em curso.⁹²

Foi com esse pano de fundo político que Alphonse Aulard escreveu sua *Histoire politique de la Révolution française*. Para além de um certo folclore evocado pela obra de Aulard — por causa do seu conflito com Mathiez, o qual foi travestido no conflito dos personagens Danton-Robespierre — seu trabalho pode ser considerado como a primeira obra de história das ideias políticas da Revolução (NICOLET, 1994, p. 97).

Aulard, o “republicano do ano II” (VOVELLE, 1996, p. 166) como ele mesmo se comprazia em se autodenominar, embasou seu trabalho de historiador tendo subjacente essa ideia de que a Revolução era um bloco, mas certamente um bloco que precisava ser representado por uma figura mais palatável aos gostos burgueses. No caso, a figura adequada era Danton, que “foi em um momento o homem nacional, se se pode dizer, o chefe da defesa militar, o arauto do

92 Conferir Lamartine (1984, p. 921), pois parecia que os homens da Terceira República tinham em mente a frase de Lamartine “ele [Robespierre] inspira ao futuro o medo do reino do povo, a repugnância à instituição da República, a dúvida sobre a liberdade.”

patriotismo, sobretudo em setembro de 1792” (AULARD, 1901, p. 425). Tendo Danton como herói fundador, a Terceira República poderia tentar conciliar burguesia e Revolução. Nada melhor para buscar essa conciliação que um historiador que escrevia que “Danton procede de Mirabeau, como Gambetta procederá de Danton” (AULARD, 1901, p. 425).

Assim, a Terceira República podia festejar o centenário da Revolução sem agastar a burguesia, tão importante para a consolidação definitiva do regime republicano. Desse modo, o dantonismo de Aulard — que não se resumia a ser somente um culto à personalidade, mas tinha a função ideológica que descrevemos — era uma retomada das ideias de Comte e, nesse aspecto, ele era continuador da historiografia de Michelet.

Tendo esse quadro como pano de fundo, a *Histoire Politique de la Révolution Française*, de Aulard, foi centrada no contraste Danton-Robespierre, que iria nortear sua interpretação do processo revolucionário. Desse modo, os caracteres dos dois personagens eram apresentados de forma que o leitor tivesse a impressão desejada pelo autor, isto é, que Danton era um revolucionário muito mais aceitável do que o advogado de Arras, a começar pela tipologia dos caracteres políticos dos dois personagens. Danton era descrito como o oportunista (AULARD, 1901, p. 425), no bom sentido da expressão, é claro:

[...] em política, Danton não tem um sistema, se não se conduzir segundo a razão, ou antes segundo a razão esclarecida pela história. Ele é democrata, mas não propõe nenhum outro programa de organização da democracia que não seja a instrução pública. Ele nunca antecipa a opinião. É um republicano do amanhã. Pois já que a república existe, aceitemo-la, salvemos por ela a pátria e a revolução. Seu método é agir no dia a dia, resolvendo imediatamente as dificuldades, de uma maneira empírica, na medida em que se apresentam. (AULARD, 1901, p. 424).

Quanto às concepções religiosas de Danton, ponto fundamental das diferenças entre ele e Robespierre, Aulard novamente apresentava Danton sem nenhuma ideia preconcebida, mais próximo de alguém que pensava sobre o tema como um radical da Terceira República:

[...] antes ateu, ele diz ao Tribunal Revolucionário: “minha residência será logo no vazio”. Se ele fala uma ou duas vezes do “Deus do universo” e do “Ser supremo”, sente-se que se trata do Deus “amplo” de Diderot. Ele não filosofa. Ele não pensa, como Robespierre, em mudar a alma da nação. Deixar ao povo seus padres, impedir que estes façam muito mal ao Estado, disseminar a instrução, se fiar no tempo, e, esperando, pois, a massa da nação é católica, não ferir o sentimento religioso, mesmo pela separação da Igreja e do Estado, que, boa em si, seria prematura em 1792 ou em 1793. (AULARD, 1901, p. 424)

Pelo contrário, Robespierre fazia da religião um elemento para sua dominação política. Desde sempre, segundo Aulard, ele teve a intenção de criar uma religião que fosse seguida por toda a França: “em Robespierre, o fundo do homem, era a crença no neo-cristianismo de Rousseau, na religião do *Vigário saboiano*, e seu fim supremo, então secreto, era fazer dessa religião a religião da França”. Danton, por outro lado, “não tem o ar de acreditar na imortalidade da alma, um desses dogmas essenciais, segundo seu rival, à sociedade” (AULARD, 1901, p. 424)

Outro traço de Danton era o seu talento para a negociação política, já que ele “seguia uma política de conciliação, com vistas a formar, com os elementos prudentes da Gironda e da Montanha, um terceiro partido que, ajudado do centro, teria tido a maioria na Convenção e teria governado” (AULARD, 1901, p. 424). Já Robespierre, assim como Marat, é visto como incapaz de aceitar a negociação. Ambos representavam “na Montanha, a tendência intransigente, a política violenta que consistia em destruir materialmente o partido adverso” (p. 424).

Quanto às características políticas de Robespierre, Aulard começou fazendo-lhe um candente elogio, atestando sua incorruptibilidade:

[...] o povo teve outros advogados, outros amigos, mas ele não teve quem mostrasse uma estima tão viva, tão imperturbável das virtudes do povo. O democrata Condorcet acreditava que o povo seria bom, quando o tivessem instruído; o democrata Marat tinha o povo por frívolo e o tratava como criança: Robespierre acreditava o povo maior, razoável, virtuoso; dizia mesmo que toda razão, toda virtude residia no povo. Proclamava que o povo nunca erra. Era seu tema oratório, nos jacobinos e na Convenção. E era sincero e via o povo assim, vivo entre os trabalhadores irreprocháveis, instruídos, generosos, os Duplays. Essa sinceridade, sua perfeita probidade, sua austeridade fazia dele, aos olhos do povo, o Incorruptível. (AULARD, 1901, p. 422).

Contudo, feito o elogio, passa-se à crítica acerba. Robespierre era então descrito de uma forma que Taine não se negaria a dar sua concordância:

[...] a virtude! Toda a política, segundo Robespierre, deve tender a estabelecer o reino da virtude, em aniquilar o vício. Ele raciocina assim: aqueles que se enganam são viciosos, aqueles que são virtuosos têm razão; o erro é uma corrupção do coração, o erro não pode ser sincero, o erro é sempre mentira. Há somente dois partidos: os bons e os maus cidadãos. Conclusão: é preciso eliminar da cidade aqueles que não pensam como nós: são criminosos, insociáveis. Eliminemos hoje os girondinos: amanhã nós eliminaremos os hebertistas, os dantonistas (AULARD, 1901, p. 422-423).⁹³ — Há uma verdade política. Qualquer um que dela

93 Aulard deveria ter prestado mais atenção a essa sua análise. Ela lembrava muito a de Taine, o qual ele combateu encarniçadamente.

se afasta, pouco que seja, é inimigo do povo. E como distinguir essa verdade, essa linha tênue? Ver-se-á, se se é honesto. E de resto Robespierre a mostra ao povo: este somente tem que seguir Robespierre: ele é, ele deve ser o ministro da verdade, o ditador da verdade. (AULARD, 1901, p. 423)

Contudo, o mesmo movimento que fez com que Aulard fizesse uma espécie de apologia de Danton e de sua capacidade de representar uma Revolução sem “derrapagens”, o levou a ter uma visão bastante balanceada de uma das questões principais da historiografia do robespierrismo, a saber, sua relação com o Terror. Para ele, a Revolução jamais erigiu o Terror em sistema:

Compreende-se também Terror um sistema político que se acredita descobrir na república democrática. Nós vimos, entretanto, que não houve nada de sistemático na criação do governo revolucionário. Quase todos os fatos acima relatados mostram que o governo não foi a aplicação de nenhum sistema, de nenhuma ideia preconcebida, ele se formou empiricamente, no dia a dia, de elementos impostos pelas necessidades sucessivas da defesa nacional, em um povo em guerra contra a Europa, todos inteiramente armados para defender sua existência, em um país que tinha se tornado como que um vasto campo militar. O governo revolucionário, expediente de guerra, era sem cessar anunciado como devendo ter fim com a guerra. (AULARD, 1901, p. 457-458).

Aulard evocava aqui o testemunho de Marie-Joseph Chénier:

é preciso convir, uma monarquia de quatorze séculos, mudada subitamente em república, uma guerra contra a metade da Europa, uma vasta guerra civil no interior, são estas as ligeiras circunstâncias que podem bem justificar temporariamente

algumas medidas que seriam substituídas na calma de um tempo mais feliz. (*apud* AULARD, 1901, p. 358, nota 1).

Assim sendo, o Terror era explicado pelo que viria a ser conhecido como a “teoria das circunstâncias”, da qual Aulard foi um dos principais defensores, “ela [a Convenção] queria que a França vivesse, que a Europa sentisse que, se ela empregava meios tão contrários aos princípios da Revolução, era porque as circunstâncias a isso a forçavam”. (AULARD, 1901, p. 357).

Aulard afirmava que o aparato terrorista foi construído ao sabor do momento, no dia a dia revolucionário. À medida que o uso do terror foi motivado pelas circunstâncias graves que a França revolucionária viveu durante os anos de 1793-94, Aulard pintava com cores menos fortes o papel de Robespierre no conjunto desse processo. Ao mesmo tempo, ele analisava o chamado *Grande Terror*, produzido pela lei do Prairial, partindo da ideia de que a responsabilidade por sua origem fora coletiva, e não podia ser debitado exclusivamente a Robespierre, já que este último nem mesmo assinou a maior parte das listas de execução. Lembrava, também, que Robespierre esteve pouco presente às reuniões do Comitê de Salvação Pública durante esse momento, e as listas de execução raramente trazem a assinatura de Robespierre (VOVELLE, 1996, p. 171).

Todavia, Aulard não poupava Robespierre nesse processo. Ele teria sido o responsável por sua escalada sangrenta, confundido que foi o Terror com uma luta de facções, na qual Robespierre sacrificou os dantonistas e os hebertistas por sua ambição pessoal (AULARD, 1901, p. 362). Porém, há aqui uma contradição. Conforme Aulard, Robespierre se serviu do Tribunal Revolucionário para condenar seus adversários, hebertistas e dantonistas, e quando a ditadura do Comitê de Salvação Pública tornou-se a ditadura de Robespierre, o Terror acelerou-se por meio da Lei do Prairial. Mas devemos lembrar que Aulard afirmou que nesse momento Robespierre estava ausente desse Comitê (AULARD, 1901, p. 362-363).

Outro ponto importante da análise de Aulard era o menosprezo que devotava às ideias de Robespierre, como, por exemplo, sua Declaração de Direitos de abril de 1793. Segundo ele, essas ideias eram apenas questão de tática política. Se Robespierre fez uma Declaração de Direitos mais radical que a dos girondinos, Aulard creditava isso ao fato de que “Robespierre tinha fingido ser socialista para parecer mais democrata que os girondinos” (AULARD, 1901, p. 291). Assim, na história de Aulard não há espaço em matéria de ideias para o Robespierre “homem princípio”,⁹⁴ ou ele era um oportunista ou se comportava como um menino mimado. Por birra, diante de adversários que apresentavam um projeto democrático, Robespierre só poderia marcar sua posição indo além, produzindo um projeto socialista.

Além disso, Aulard colocava em questão a sinceridade das ideias políticas de Robespierre. Para ele, a adesão do Incorrupível à República foi feita após o 10 de agosto contra a sua vontade, já que Robespierre “visto tão teimosamente monarquista, não acreditou mais poder resistir à corrente de opinião que se formou contra a monarquia” (AULARD, 1901, p. 235). Para Aulard, Robespierre de forma alguma tomou parte na luta contra a monarquia, pois teria “formalmente negado, em toda ocasião, o republicanismo”. Porém, Aulard honestamente reconhece que o advogado de Arras “não voltaria mais atrás, e ele permaneceria fiel à essa república da qual ele tinha sido o adversário até o 10 agosto” (AULARD, 1901, p. 235).

Contudo, mais que preocupado com questões de natureza política e social, pois não fazia muita diferença entre girondinos e montanheses, Aulard se preocupava com o problema religioso durante a Revolução. Ele fez da diferença entre Robespierre e os girondinos uma questão de orgulho religioso ferido. Assim, Maximilien teria se indisposto com os girondinos por causa das críticas e

94 Expressão de Lamartine (1984, t. I, p. 267), segundo o qual havia “[...] homens épocas como Mirabeau, homens princípios como Robespierre”.

brincadeiras de Guadet e da acusação do jornal *Chronique de Paris* de que ele era um padre e não seria jamais outra coisa (AULARD, 1901, p. 423). Como dissemos mais acima, Aulard afirmava que Robespierre queria fazer de sua religião a religião da França. Ele o acusava, na verdade, de ser o promotor de uma religião de Estado (BURGIO, 1996, p. 92).

“MARX CONTRA ROUSSEAU”: A HISTORIOGRAFIA DE JEAN JAURÈS E O ROBESPIERRISMO

Se a historiografia de Aulard foi paralela ao surgimento dos estudos universitários na historiografia da Revolução, marco crucial para uma abordagem científica da pesquisa histórica do processo revolucionário, o advento da *Histoire Socialiste de la Révolution Française*, de Jean Jaurès, foi, da mesma forma, um marco fundamental para essa historiografia. Jaurès produziu uma mudança no eixo nos estudos revolucionários, os quais passaram a ter como uma de suas preocupações fundamentais as questões econômicas e sociais.

Sua contribuição metodológica e teórica inovadora foi fruto de uma aproximação com a teoria marxista, o que permitiu que a empreitada historiográfica jauresiana tivesse como fundamento a tentativa de centralizar a análise da Revolução nas questões econômicas e sociais mais que na tradicional leitura política e, dessa forma, sua história socialista seguiu caminhos radicalmente diferentes da preocupação da historiografia revolucionária até então. Por outro lado, Jaurès trabalhou num contexto em que a república já tinha sido consolidada e sua preocupação centrava-se mais na questão do aprofundamento da democracia e do que isso podia trazer para a conquista do socialismo. Isso porque:

[...] Jaurès estava convencido que o socialismo na França somente era possível por um reforço constante da democracia. Nisso ele via o único meio para o proletariado se libertar como se libertou

a burguesia, o único meio para o proletariado se confundir um dia com a humanidade. (REBÉRIOUX, 1966, p. 192).

Essa compreensão de que somente por meio da democracia se poderia chegar à libertação social dos setores populares fez do trabalho de Jaurès um passo fundamental para o conhecimento do pensamento político do robespierrismo, à medida que ele tomou a peito um dos cerne desse pensamento, isto é, a relação entre a democracia e a ampliação dos direitos sociais dos setores populares, ou seja, do programa de igualização social.

Dois pontos podem ser retidos do tratamento histórico dado por Jaurès a Robespierre. O primeiro diz respeito ao papel do personagem. Na *Histoire Socialiste de la Révolution Française*, Robespierre foi muitas vezes avaliado com as prevenções do historiador que vimos acima (GODECHOT *apud* REBÉRIOUX, 1966, p. 193), mas Jaurès escapava frequentemente dessas prevenções. Mesmo sendo um praticante do método marxista na historiografia revolucionária, Jaurès deu um largo tratamento aos personagens que dominaram a cena da Revolução, já que não excluiu “os homens da luta dos homens” (REBÉRIOUX, 1967, p. 191). Isso se explicava também não porque Jaurès estivesse em busca de um personagem que identificasse toda a Revolução, como Michelet com seu Danton, mas porque, para ele, cada fase da Revolução encontrava um homem que a encarnava (REBÉRIOUX, 1967, p. 196):⁹⁵

Mas não é de uma exasperação sectária, é do poder e larga evolução da democracia que o socialismo sairá: e eis porque, a cada um dos momentos da Revolução Francesa, eu me pergunto: qual

95 A famosa frase de Jaurès (1969, t. VI, p. 202-203) confirma essa concepção: “Robespierre era uma causa. Aqui, sob o sol de junho de 93 que esquentava sua dura batalha, eu estou com Robespierre, e é do lado dele que eu vou me sentar nos jacobinos”.

é a política que serve melhor toda a Revolução, toda a democracia? Ora, é agora a política de Robespierre! (JAURÈS, 1969, t. VI, p. 204)

Desse modo, Robespierre foi a figura central da *Histoire Socialiste* a partir da queda dos girondinos no 2 de junho de 1793.

Um segundo ponto estava relacionado às preocupações políticas da *Belle Époque*. Essas explicavam, em parte, suas escolhas teóricas. Assim, a análise do papel político de Robespierre passava por algumas questões que eram fundamentais nessa época. Entre elas o problema da paz, pela qual Jaurès acabou dando, literalmente, sua própria vida, assim como a questão da democracia e do socialismo.

Na descrição do caráter político do personagem, Jaurès contrapôs-se à visão comum de que o advogado de Arras apenas estaria voltado para questões abstratas, dotado de um espírito puro, numa palavra, um idealista (JAURÈS, 1969, t. VI, p. 308). Tal era uma das ideias sobre o Incorrupível que Jules Michelet, entre outros historiadores, tentou passar a seus leitores. Para o autor da *Histoire Socialiste*, Robespierre “não era, pois, nem um utópico nem um espírito vago, mas o teórico inflexível da soberania nacional e da democracia” (JAURÈS, 1969, t. I, p. 574).

Ele prossegue essa avaliação positiva do realismo robespierrista quando julga o papel de Robespierre no momento que a Revolução pretendia ultrapassar as fronteiras da França, ou seja, quando amplos setores políticos desejaram que a França declarasse guerra às potências europeias. A recusa de Robespierre em seguir a grande maioria da nação no entusiasmo belicista foi vista como um ponto alto em sua carreira. Jaurès não escondia seu maravilhamento: “[...] mas que sentido maravilhoso da realidade, sobretudo que sentido das dificuldades, dos obstáculos nesse homem que de hábito se qualifica de ideólogo, de teórico abstrato!” (JAURÈS, 1969, t. II, p. 188). Nesses elogios à crítica robespierrista dos “missionários armados”, sobressaía nitidamente a preocupação do militante pacifista da *Belle Époque*.

Outra consideração de Jaurès sobre o realismo robespierrista era sobre sua visão da democracia. Justamente por não ser um utopista ou um espírito vago, Robespierre rejeitava, segundo Jaurès, a concepção rousseauísta de que a democracia era inadequada aos grandes estados. Segundo ele, Robespierre acreditava que a democracia podia ser estabelecida em nações como a França “com a única condição de aceitar uma concentração de poder mais forte que nas pequenas repúblicas” (JAURÈS, 1969, t. II, p. 188). Podemos ver porque a obra de Jaurès foi a origem de uma corrente interpretativa que se apoiava na afirmação de que o robespierrismo se caracterizava como um meio termo entre a democracia pura e o governo representativo (CATTANEO, 1968).

O “tribuno socialista” contestou de forma convincente e veemente a noção de que Robespierre mudava ao sabor do momento. Conforme Jaurès, durante o período da Constituinte, Robespierre manteve-se apegado aos valores democráticos e aos limites constitucionais diante das rivalidades dos partidos e dos homens. Jaurès ressaltava assim a firmeza política de Robespierre que “através de todos esses dilaceramentos, [...] caminha[va] com seu inflexível ideal de democracia” (JAURÈS, 1969, t. I, p. 839) no rumo de uma república democrática.

Ao avaliar o pensamento político de Robespierre, Jaurès levantava um problema crucial: a relação entre a concepção democrática de Robespierre e as questões sociais. Esse problema apareceu no desenrolar de sua história no momento em que analisava a evolução política do personagem. Diferentemente de uma interpretação atual (JAUME, 1989, cap. II) que expõe a ideia de um discurso jacobino, leia-se robespierrista, de oposição e de poder, para Jaurès foi a dinâmica revolucionária que levou Robespierre a reagir politicamente como fez. Segundo ele:

[...] se a realeza tivesse seguido os conselhos de gênio que lhe dava Mirabeau, se Louis XVI tivesse desarmado a desconfiança

da Nação por uma adesão sem reserva aos princípios essenciais da Revolução, e pela prática manifestamente leal da Constituição, Robespierre teria sido, na Revolução, apenas um poderoso doutrinário da democracia. Teria lembrado sem cessar seu princípio: teria talvez impedido a Constituição de pender muito para uma oligarquia burguesa. Mas não teria dirigido os acontecimentos e realizado plenamente sua fórmula. Unicamente, o lento crescimento econômico do proletariado industrial, a lenta difusão das luzes entre o povo teria transformado pouco a pouco a Revolução em democracia. (JAUME, 1989, t. I, p. 840).⁹⁶

Preocupado com a política do *Bloc des gauches*, que não se caracterizava só na tentativa de consolidar de vez a República, mas em ampliar e aprofundar seu significado, Jaurès fez uma avaliação do Incorruptível diferente de seus principais antecessores. Acreditando que a afirmação e a ampliação da democracia permitiriam o aparecimento do socialismo — preocupação fundamental por trás do Bloco das esquerdas — Jaurès se interessou pelo papel de Robespierre como “o homem da democracia política total, aquele a quem obseda uma única ideia, a soberania nacional integral: ela só pode existir se dela participarem todos os cidadãos e os mais desprotegidos” (REBÉRIOUX, 1967, p. 194).

Robespierre era, assim, na visão jaressiana, um antecipador. Segundo o autor da *História socialista*, Robespierre concebeu durante a Revolução “[...] um sistema de democracia cujo desenvolvimento lógico concordou com o movimento geral da Revolução e toda a história da França, nos últimos 120 anos, foi a justificação evidente” (REBÉRIOUX, 1967, p. 203).

96 Frédéric Moret (1993, p. 4-12) levanta a hipótese de que Jaurès estimava “que Robespierre, se o curso da Revolução não o tivesse empurrado para frente, não teria ultrapassado o estágio de pensador político”.

Para Jaurès, Robespierre não era um pensador abstrato, como vimos. Apesar disso, seu pensamento era incapaz de deixar a dimensão política e, portanto, Robespierre teria acreditado que “a democracia política bastaria, por seu próprio funcionamento, em realizar a democracia social, uma democracia modesta, idílica, que ignorava as grandes fortunas e o proletariado” (REBÉRIOUX, 1967, p. 203-4). Desse modo, ele:

[...] não era de nenhuma maneira socialista ou comunista; sua maior audácia social, em 1789, foi pedir que se retomasse aos senhores os bens das comunidades usurpadas por eles e que se restabelecesse os prados e os bosques que tinham sido substituídos, depois da divisão, pela cultura do trigo. (JAURÈS, 1969, t. I, p. 572)

Concebendo a ideologia robespierrista dessa forma, Jaurès concluía que Robespierre não teria dado a importância necessária às questões econômicas e sociais. Assim, analisando a lei Le Chapelier, a qual não estava convencido de ter sido feita para desarmar o proletariado, ele indagava: “[...] como explicar em todo caso o silêncio completo de Robespierre? Entendo que ele não fosse um socialista; mais era um democrata e se apoiava antes sobre o povo dos artesãos e dos trabalhadores que sobre a burguesia industrial” (JAURÈS, 1969, t. I, p. 907).

Para Jaurès, a única forma de explicar essa omissão de Robespierre era compreender o temor que ele tinha da volta das corporações (JAURÈS, 1969, t. I, p. 911). Contudo, essa preocupação também era comum à esquerda revolucionária. Marat dizia que a abolição das corporações iria liquidar as manufaturas e assim todos poderiam trabalhar por conta própria, havendo uma multidão de pequenos patrões e ninguém querendo ser operário. Logo, não haveria a grande indústria (JAURÈS, 1969, t. I, p. 928)

E talvez aqui nós tenhamos a chave do problema. Segundo Florence Gauthier (GAUTHIER, 1992, p. 62-63), não se pode

entender a posição de Robespierre frente à lei Le Chapelier (14 de junho de 1791), se não se levar em consideração que essa lei foi um complemento da lei Marcial. Segundo ela, durante a Revolução não se distinguia a lei Marcial da lei Le Chapelier, esta fazendo parte do conjunto daquela. Mais ampla, a lei Marcial era um instituto legal que visava punir um conjunto de manifestações sociais, como, por exemplo, a luta contra certos resquícios feudais. Robespierre teria a percepção, comum aos homens da Revolução, que o direito de greve fazia parte de um conjunto de ações — como a revolta agrária, os motins da fome — o qual a lei marcial visava e essa, por sua vez, foi denunciada por Robespierre. Segundo Gauthier, “Robespierre denuncia a lei marcial sob todas as suas formas, e não estabelece hierarquia na repressão do movimento popular” (GAUTHIER, 1992, p. 64).

Como Jaurès critica a especialização do robespierrismo nas questões políticas, ele traça um retrato do “robespierrismo social” com grande acrimônia. Entre outras coisas, faz uma crítica severa a certos aspectos desse programa, como, por exemplo, a típica condenação robespierrista da riqueza, uma das dívidas do robespierrismo para com Rousseau e o republicanismo clássico. Nesse ponto, como afirmava Jean Ehrard (EHRARD, 1996, p. 147) o tribuno socialista colocava Marx contra Rousseau.

O autor da *História Socialista* levantava a questão: “Por que considerar a riqueza como corrompedora essencialmente, no lugar de buscar assegurar a participação de todos nas forças e nas alegrias da vida?”. Ele prosseguia analisando no mesmo tom as atitudes robespierristas, as quais pareciam “[...] considerar que ‘a miséria’ do povo é a condição de seu desaparego. Dir-se-ia que ele aplica à Revolução as palavras do Evangelho: ‘os pobres unicamente entrarão no reino de Deus!’ ” (JAURÈS, 1969, t. II, p. 468).

Desse modo, Jaurès colocava em xeque a crítica de Robespierre à riqueza e sua valorização da pobreza (JAURÈS, 1969, t. II, p. 468) Assim, ele dizia que:

[...] o que entristece desde agora na exposição do pensamento social de Robespierre, é que ele comunica um tipo de aridez, é o *parti pris* virtuoso contra a riqueza. Sim, ela tem seus vícios, mas a pobreza também tem os seus, mesmo quando ela não se abai-xou até a miséria. Ela é frequentemente sórdida de espírito, roti-neira e estreita. É pueril opor à cabana de Fabricius o palácio de Crassus. O mundo, o que quer que se faça, é fascinado pelo bri-lho dos palácios: é preciso ampliá-los para que toda a humanidade deles tenha orgulho. Certamente Robespierre não quer proscre-ver a opulência: mas a desdenha e quase a despreza, como se ela não fosse a forma, antes necessariamente oligárquica, mais tarde social, popular e comum, do poder do homem sobre as coisas, o signo de seu domínio sobre o universo. O que teria sido grande e belo teria sido chamar em socorro da Revolução todas as for-ças de produção, da arte, da riqueza, e dizer: “As medidas que nós tomaremos para que todos os cidadãos tenham uma parte desse bem-estar crescente, dessa riqueza humana crescente, somar-se-á ao desenvolvimento da riqueza bem longe de contrariá-la”. (JAURÈS, 1969, t. VI, p. 140)

Ou seja, o Incorruptível “não presentiu nada da evolução eco-nômica nem do socialismo” (JAURÈS, 1969, t. VI, p. 140).

Por outro lado, Jaurès fazia um elogio candente do pensamento de um dos adversários de Robespierre, Louis Victorien Vergniaud. Esse brilhante girondino fez uma ampla defesa do regime econômico burguês, na qual contrastava a virtude antiga, a de Montesquieu e a de Rousseau, a uma virtude burguesa. Segundo Vergniaud:

Rousseau, Montesquieu, e todos os homens que escreveram sobre os governos, nos dizem que a igualdade da democracia se apaga lá onde o luxo se introduz; que as Repúblicas somente podem se sustentar por meio da virtude, e que a virtude se corrompe por meio da riqueza. Vós pensais que essas máximas aplicadas

apenas por seus autores a Estados circunscritos, como as Repúblicas da Grécia, em estreitos limites, devem sê-lo rigorosamente e sem modificações à República francesa? Vós quereis criar-lhe um governo austero, pobre e guerreiro como aquele de Esparta? (VERGNIAUD, 1950, p. 228)

A importância que a avaliação de Jaurès deu ao discurso do girondino era clara. Para ele, Vergniaud:

[...] traçou o quadro magnífico das democracias modernas, variadas e complexas, obrigadas, todas em conjunto de se precaver contra as tiranias armadas que subsistem no mundo e, sem cessar, de fazer jorrar mais abundante a atividade da paz, cuidadosas de prevenir a extrema desigualdade das fortunas, mas abrindo aos indivíduos e à sociedade inteira perspectivas de riqueza e de brilho. Sim, magnífica imagem da democracia ainda burguesa, brilhante e necessário corretivo da secura do ideal de Robespierre; programa admirável se somente Vergniaud tivesse pressentido que, pelo duplo esforço combinado da democracia e da riqueza, um dia todo o povo trabalhador participaria da grande festa harmoniosa da vida [...] (JAURÈS, 1969, t. VI, p. 141).

Jean Ehrard avança uma explicação para as razões que levaram Jaurès a esse julgamento severo do pensamento social robespierrista. Segundo ele:

[...] nada em Robespierre é mais estranho para Jaurès que o tema da frugalidade virtuosa. É dizer pouco que a ideia o irrite: ela o exaspera. Tudo o que podia conter de inovador e de profundo na crítica rousseauísta da alienação pelo ter e o parecer parece-lhe escapar. Em uma França que é aquela de Zola o espectro cotidiano dos efeitos morais da miséria não incita, na verdade, idealizar a pobreza. Isso devia ser diferente um século mais cedo, num

tempo de desigualdades ainda bem mais fortes? E se se recusa a desigualdade, porque seria preciso igualizá-la por baixo, quando o progresso técnico e econômico abre à humanidade as esperanças indefinidas? Herdeiro das Luzes, Jaurès relança à sua maneira contra Robespierre, o processo de obscurantismo intentado a Jean-Jacques por Voltaire e os enciclopedistas: a ele não se fará andar sobre quatro patas! É por isso que ele recusa energicamente o falso dilema no qual se fechou Robespierre: seja a virtude dos fracos, seja o egoísmo dos ricos. (EHRARD, 1996, p. 146-7)

Contudo, essa questão não se reduzia a uma incompreensão do progresso social e técnico, ao qual, de resto, Robespierre não era refratário. A nós parece mais adequado ver esse problema em sua dimensão mais apropriada: a política. A ideia da frugalidade estava relacionada ao combate à corrupção e, obviamente, aos desníveis sociais. Tudo isso, por sua vez, dizia respeito ao problema de evitar a preponderância, dentro da “república”, de um grupo social sobre o outro, de permitir mesmo a existência desse regime político, o qual a excessiva diferenciação social impediria. Como observa Georges Lefebvre, “Robespierre, como Saint-Just, da qual as *instituições republicanas* se mostram particularmente explícitas, estimava, na esteira de Rousseau, que a liberdade e a igualdade civil e política se apagavam para a maioria dos cidadãos na medida em que se exagera a desigualdade social”.⁹⁷

Jaurès fez assim uma clara opção pelo pensamento girondino (que representava uma filosofia do progresso econômico) em detrimento do robespierrismo, que ele compreendeu, ao nosso ver, equivocadamente, pois o caracterizava como um ataque à riqueza e ao progresso. Aqui, embrionariamente, ele antecipou a ideia de Georges

97 Conferir Lefebvre (1989, p. 408) além de ver também as considerações de Lemay (1981, p. 398): “[...] assim ele detecta o inimigo no seio mesmo do Terceiro Estado, não acordando nenhum papel aos benefícios do enriquecimento geral da população pela agricultura, o comércio ou a indústria”.

Lefebvre sobre o pensamento passadista de certos grupos da Revolução. Isso não era um equívoco para quem pensava que o aprofundamento da democracia traria o socialismo? Não para Jaurès. Nesse ponto do pensamento jaressiano, Marx prevalece contra Rousseau (EHRARD, 1996, p. 147). Como bom rousseauísta, Robespierre “parece se fixar numa sociedade amarga e triste na qual a riqueza crescente de uns não seria abolida, mas controlada e equilibrada pelo poder político de uma massa desafiante e pobre” (JAURÈS, 1969, t. II, p. 468). Conforme Ehrard, “uma tal sociedade estaria evidentemente nas antípodas da organização social igualitária e fraternal, na prosperidade compartilhada, para o advento da qual milita o tribuno socialista” (EHRARD, 1996, p. 148).

De qualquer forma, deve-se repetir que a crítica à riqueza feita pelo robespierrismo não pode ser entendida como um ataque moralizador em relação ao luxo, à vida na Persépolis, ou seja, se nos situarmos apenas na dimensão moral dessa crítica. Para compreender essa noção cara ao robespierrismo da frugalidade, do ascetismo material, é preciso levar em consideração o que significava para os revolucionários de 1789, ligados a Robespierre, a importância que a limitação das desigualdades sociais tinha para seu pensamento político e seu significado para a construção da sociedade democrática que eles almejavam. Nesse ponto, o robespierrismo era tributário de uma corrente do republicanismo para a qual o desequilíbrio econômico causado pelo desenvolvimento, numa linguagem atual, das formas pré-capitalistas de produção (comércio, luxo), produziria um efeito nefasto sobre a organização social e, por meio dessa, da organização política. Na verdade, o robespierrismo estava profundamente ligado à noção que a independência econômica era a condição para a liberdade política, independência que só podia ser alcançada, na visão de mundo de então, através das pequenas propriedades urbanas e rurais. Robespierre subscrevia, sem hesitação, a ideia de Saint-Just de que era preciso que o homem vivesse independente (SAINT-JUST, 2003, p. 935).

Capítulo 6

A historiografia universitária no século XX

ALBERT MATHIEZ

No século XX historiadores como Albert Mathiez, Georges Lefebvre e Albert Soboul foram os herdeiros naturais daquilo que chamamos de a “agenda jaressiana”. Como vimos, tal agenda caracterizou-se pela mudança de eixo produzida pela empreitada historiográfica de Jean Jaurès, a qual, num momento de consolidação da república, as questões políticas cederam passo aos problemas de natureza social e econômica.

Seguindo a tendência da agenda jaressiana, esses historiadores centraram sua análise no programa social revolucionário. Quanto a Robespierre, os trabalhos desses historiadores buscaram esclarecer o papel do robespierrismo na determinação desse programa. Assim, o projeto democrático robespierrista foi problematizado a partir de ideias tais como o robespierrismo como precursor do socialismo (Mathiez) ou como formulador da democracia social (Lefebvre).

A princípio poderia parecer estranho que historiadores voltados para os problemas da carestia (Mathiez), da história camponesa (Lefebvre) e dos movimentos populares urbanos (Soboul) pudessem aportar algum elemento significativo para uma discussão sobre o pensamento político robespierrista. No caso de Mathiez, isso é fácil ser explicado. Apesar de seu livro *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur* (MATHIEZ, 1927), ser uma obra de grande importância (e que segue mais de perto a obra de Jaurès), seu trabalho, ou melhor, sua vida, foi dedicada a oferecer todas as provas que pudessem absolver Robespierre perante a história. Contudo, no momento em que seus trabalhos escaparam da hagiografia, eles deram uma contribuição significativa para o entendimento do papel de Robespierre durante a Revolução.

Muitas de suas ideias acabaram sendo aceitas ou confirmadas por vários historiadores posteriores. Sua análise do papel de Robespierre na acusação de Danton foi, por exemplo, seguida por uma série deles,⁹⁸ assim como também sua cabal comprovação da venalidade deste último.

Mathiez, o doutrinário da república pura e dura,⁹⁹ estava sempre pronto a entender e encontrar uma explicação plausível para a conduta de Robespierre ao longo da Revolução, às vezes de forma simplista. Mas sua apreciação da Revolução com base nos acontecimentos que ele próprio viveu em sua época tiveram uma grande importância, em particular, sua experiência com o governo de guerra entre 1793-1794, possibilitou entender melhor o governo de salvação pública em 1793 e as limitações que a liberdade pode sofrer num tal contexto.

Em contrapartida, com relação ao pensamento político de Robespierre, Mathiez avançou explicações pouco satisfatórias. Desse modo, o Incorruptível foi consagrado por seu percurso de democrata e o momento crucial desse percurso foi sua defesa do voto

98 Conferir as análises de David Jordan (p. 30).

99 Conferir ainda Gérard (1970, p. 87) sobre expressão de Alice.

universal. Todavia, segundo Mathiez, Robespierre recusou-se por diversas vezes, nos fatos e nas ideias, a admitir que os problemas políticos pudessem ser diretamente decididos pelo povo. A razão para isso foi que ele “sabia que sua [do povo] capacidade política era ainda muito restrita para que se pudesse estabelecer de um só golpe sem perigo o governo direto, o qual talvez fosse o fim da evolução lógica da democracia” (MATHIEZ, 1988, p. 27).

Mais insatisfatório ainda foi sua tentativa de ver em Robespierre um proto-socialista. Como afirma Cattaneo (CATTANEO, 1968, p. 165), Mathiez via no advogado de Arras um precursor do socialismo. Desse modo, ele tentou construir uma visão do robespierrismo que o colocava nas antípodas das ideias da burguesia girondina. Quando, no discurso de 2 de dezembro de 1792, a propósito dos problemas de abastecimento, Robespierre afirmou que “eles [os comerciantes] não estabeleciam nenhuma diferença entre o comércio do trigo e aquele do índigo” (MATHIEZ, 1913, p. 561-563), Mathiez se apressou em afirmar que o cidadão de Arras “atacava o ídolo do dia, o dogma da liberdade econômica” (MATHIEZ, 1913, 1926, p. 245), vendo nisso as raízes de uma concepção socialista da economia.

É com o mesmo intuito de corroborar essa sua defesa de um Robespierre socialista que ele recorreu às ideias de Babeuf sobre o Inocorrível. Segundo Mathiez, o jornalista do *Tribuna do Povo* classificou Robespierre de *agrairien*, partidário da lei agrária. Isso queria dizer, segundo Mathiez, comunista (MATHIEZ, 1913, p. 244). Essa ideia seria posteriormente defendida por Mathiez em sua síntese sobre a Revolução. Nela, ele afirmou que “quando adveio o 9 de termidor, os robespierristas já tinha se engajado profundamente na via que conduz ao comunismo” (MATHIEZ, 1934, p. 161).

Contudo, Mathiez, herdeiro de Jaurès, reforçava frequentemente a ideia desse último de que a maior contribuição do robespierrismo foi sua defesa da democracia. Segundo ele, “robespierrismo e democracia foram uma e a mesma coisa no espírito de nossos pais até depois de 1848” (MATHIEZ, 1989, p. 231).

Quanto às ideias religiosas de Robespierre, Mathiez chegou ao ponto central da concepção robespierrista da religiosidade. Nesse ponto, retomava as ideias de Louis Blanc e superava as frágeis argumentações de seu rival, Aulard. Assim, o culto do Ser Supremo foi avaliado por meio da ideia rousseuista do culto cívico, imprescindível à república. Robespierre foi considerado assim “[...] o precursor consciente e lúcido de uma ética cívica, sem a qual, sabe-se desde Montesquieu, as repúblicas não podem sobreviver, valores que conviria hoje ainda exaltar” (VOVELLE, 1996, p. 182-183).

GEORGES LEFEBVRE: ROBESPIERRISMO E PASSADISMO

Com a historiografia do mais célebre historiador da Revolução, Georges Lefebvre, chegamos ao centro dos questionamentos que conduziram às investigações desse trabalho. Isto porque as análises deste historiador acerca dos robespierristas e suas ideias levantaram uma série de questões que este trabalho retoma em sua Segunda Parte, em particular sobre o ideário democrático robespierrista.

De origem popular, autor de verdadeiras obras primas históricas, Lefebvre deu uma contribuição extraordinária para os estudos do campesinato em sua tese *Les Paysans du Nord Pendant la Révolution Française*, assim como também contribuiu para definir a natureza do programa político e social dos diversos grupos que se envolveram nos acontecimentos de 1789, ao fazer sua célebre divisão da Revolução em quatro revoluções: aristocrática, burguesa, popular e camponesa.

Quanto à avaliação da trajetória revolucionária de Robespierre, esse historiador chegou à conclusão de que Robespierre e seus companheiros eram defensores de um ideal revolucionário “passadista”. Isto porque concebiam uma democracia de pequenos proprietários incompatível com a sociedade capitalista que a Revolução anunciava. Ao mesmo tempo, o historiador acabou por situá-los no interior da única vertente revolucionária *porteuse d’avenir*, o liberalismo, mesmo

que algumas de suas atitudes os fizessem parecer um tanto relutantes em se encaixar nessa vertente.

Assim, Robespierre nos foi apresentado em alguns trabalhos do autor do *Grande medo* como sendo, acima de tudo, o representante da democracia política (LEFEBVRE, 1954, p. 96). Desde o começo de sua carreira essa trajetória se afirmaria. Isso podia ser corroborado pela luta conduzida por Robespierre nos primeiros anos da Revolução contra o censo eleitoral e em defesa da monarquia. Essa defesa de um regime misto, combinação de monarquia e democracia, a qual foi sintetizada pela expressão cunhada pelo próprio Robespierre “monarquia popular” (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 265), levou Lefebvre a afirmar que Robespierre defendia uma “monarquia com sufrágio universal” (LEFEBVRE, 1954, p. 96).

Desse modo, a natureza da concepção política robespierrista, nascida já na primeira fase da carreira revolucionária do Incorruptível, foi voltada mais para a noção de democracia que de república. Portanto, Robespierre não se preocupava muito com a forma de regime de governo, pois concebia a ideia de uma monarquia com sufrágio universal. Daí, conforme Lefebvre, sua negação do valor dos regimes republicanos de Veneza, da Suíça, das Províncias Unidas e dos Estados Unidos, todos considerados oligarquias (LEFEBVRE, 1954, p. 96).

Quanto às ideias sociais e econômicas de Robespierre, as análises de Lefebvre pareciam ver nelas a contrapartida lógica de um pensamento político democrático. Segundo ele, o Incorruptível sustentava “[...] que nem o nascimento nem o dinheiro poderia ser a medida dos talentos, da dignidade e dos direitos do cidadão: ora, tal é o princípio fundamental da democracia.” (LEFEBVRE, 1954, p. 95).

Com o avançar do processo revolucionário, quando se afirmar com mais clareza a opção robespierrista também pelo regime republicano, suas ideias socioeconômicas adquiririam ainda mais coerência com suas opções políticas. É isso que Lefebvre ressaltava ao afirmar que:

Robespierre, como Saint-Just, cujas *Institutions républicaines* se mostram particularmente explícitas, estimava, na esteira de Rousseau, que a liberdade e a igualdade civil e política se apagavam para a maioria dos cidadãos na medida em que se exagera a desigualdade social. (LEFEVBRE, 1989c, p. 408)

Nesse sentido, a função da república era buscar “[...] de uma parte, limitar as fortunas e multiplicar os pequenos proprietários, de outra parte, dar a todos os meios de se elevar na sociedade graças à instrução, e aos deserdados uma certa segurança por uma assistência nacional apropriada”. (LEFEVBRE, 1989c, p. 408)

Em sua obra *Questões agrárias no tempo do Terror*, Lefebvre já tinha analisado esse ponto central do pensamento robespierrista. Comentando as leis do ventoso e as ideias de Saint-Just, ele afirmou que:

[...] um regime político não é viável se tem contra ele aqueles que têm em mão a autoridade social pela posse dos capitais e a direção da economia nacional. Seria necessário que a república do ano II despojasse a aristocracia do Antigo Regime e a burguesia censitária, ou que ela acabasse. (LEFEVBRE, 1954, p. 63-64).

Outra consideração de Lefebvre foi que Robespierre almejava a construção de uma democracia social integral, aproximando-se assim do ideário *sans-culotte* (LEFEVBRE, 1954, p. 97), o que fez dele, além do mais famoso dos apóstolos da democracia, também o “[...] da República, tal como nós a concebemos, a qual não é somente uma forma de governo, mas um regime cujo objeto é realizar a igualdade e que não teria sentido se não fosse democrático e social” (LEFEVBRE, 1954, p. 96).

Georges Lefebvre ressaltava, assim, as referências clássicas do republicanismo de Robespierre. Ele constatava que o político para os robespierristas englobava também as noções socioeconômicas

(LEFEVBRE, 1954, p. 95), como tinha sido a característica e continuaria a sê-lo do republicanismo. Por via de consequência, o robespierrismo não admitia que a riqueza fosse o parâmetro para determinar os direitos do cidadão, supondo, como consequência dessa visão, a democracia como um regime de igualdade social.

Assim, o ideal dos robespierristas era de uma democracia de pequenos proprietários autônomos, camponeses e artesãos independentes que trabalhassem e comercializassem livremente. Nesse contexto, o Estado atuaria por meio do imposto progressivo e de leis sucessórias, impedindo a constituição de fortunas excessivas. Conforme Lefebvre, cabia também ao Estado favorecer, por todos os meios, o desenvolvimento da pequena propriedade, além da iniciativa individual, mantendo a liberdade de trabalho e se resignando com uma certa desigualdade social. Esse mesmo pensamento podia ser encontrado entre democratas intervencionistas e socialistas utópicos (LEFEVBRE, 1989b, p. 172-173).

Apesar de ter dado grande relevo a esse aspecto do republicanismo robespierrista, Georges Lefebvre não fez disso a porta de entrada de um projeto político portador de futuro, projeto esse que idealizou e levou a execução, mesmo parcialmente, medidas sociais que antecipariam, de certa forma, a socialdemocracia. Nesse sentido, esse historiador parecia não levar em conta a sua própria consideração de que a política preconizada pelos robespierristas visava dar “aos deserdados uma certa segurança por uma assistência nacional apropriada” e o quanto essa política dos direitos sociais possuía então, como depois, um grande alcance renovador.

Ao contrário, os robespierristas, assim como a *sans-culotterie* e certas tendências do campesinato, acabaram sendo considerados como defensores de soluções políticas “saudosistas” por conceber um projeto econômico-social que se ancorava em condições de realização que começavam a deixar de ter sentido no presente, pois estavam em vias de desaparecer frente à dinâmica capitalista do século XVIII. Especificamente quanto aos robespierristas, seu ideal seria:

“[...] de uma democracia social de pequenos produtores independentes, camponeses e artesãos, sem que se dessem conta que, contraditória com a liberdade concorrencial da economia, a qual assegurava o futuro à concentração capitalista, esse ideal não podia se realizar” (LEFEVBRE, 1989c, p. 408-409).

Contudo, além de considerar os robespierristas como defensores de uma república democrática e igualitária e, dessa forma, serem taxados de “passadistas”, nos trabalhos de Lefebvre também emergia um Robespierre adepto da economia liberal. Lefebvre afirmava que os montanheses, aí incluso os robespierristas, não tinham uma compreensão profunda dos problemas agrários, pois não eram camponeses e pertenciam à burguesia que tinha lido “os economistas”. A combinação desses fatores fez com que os montanheses desconhecem os problemas dos camponeses menos favorecidos e fossem adeptos da economia liberal (LEFEVBRE, 1989b, p. 172), assim como também não aceitaram de bom grado a economia dirigida.

Na verdade, nesse ponto reside uma certa incongruência. Como veremos, nossa argumentação vai de encontro justamente a essa tentativa de classificar os robespierristas como relutantes defensores do dirigismo econômico e, por meio dessa argumentação, situá-los na tradição liberal, justamente aqueles que o próprio Lefebvre afirmava serem os defensores de uma democracia de pequenos proprietários.

ALBERT SOBOUL: HISTÓRIA POPULAR E ROBESPIERRISMO

Considerado pioneiro na tentativa de escrever uma “história vinda de baixo”, o seu monumental *Les Sans-Culottes Parisiens en l’an II*, Albert Soboul deu contribuições definitivas para o entendimento da história do movimento popular durante a Revolução, assim como também foi decisivo para que a historiografia universitária da Revolução

se identificasse a uma concepção geral do processo revolucionário de 1789, para a qual o conceito de revolução burguesa era uma de suas chaves principais.

É, portanto, na relação, de um lado, com o desenvolvimento da revolução burguesa, do outro, com o movimento popular, que emerge o papel de Robespierre nos trabalhos de Soboul. Soboul segue, em parte, as hipóteses levantadas pelo seu mestre, Georges Lefebvre, para caracterizar esse papel.

Quanto à definição desse papel, Soboul afirmava que “o princípio fundamental da democracia política e social lhe era de alguma maneira inata” (SOBOUL, 1978, p. 5). Porém, para Soboul, tal princípio era direcionado pelos interesses da revolução burguesa (SOBOUL, 1978, p. 6). Dessa maneira, Robespierre teria se oposto ao *sans-culottismo* porque, ao fim e ao cabo, ele apoiava a democracia liberal “tal como a concebia a burguesia” (SOBOUL, 1978, p. 5).

Assim, o que estava em jogo durante o processo revolucionário era a luta entre duas concepções políticas: a concepção burguesa e a concepção *sans-culotte*. Tal luta tinha produzido um único contraste político possível, entre a democracia direta e a democracia liberal. Isso poderia ser constatado no contexto da formação do governo revolucionário e da definição do poder do Comitê de Salvação Pública.

Foi nesse contexto que o papel histórico de Robespierre foi compreendido e seria impossível entendê-lo sem levar em consideração a dinâmica capitalista que estava por trás da Revolução. Desse modo, durante a formação do governo revolucionário tal papel teve a função de “tranquilizar as classes médias e os proprietários, rejeitando as medidas de exceção e de terror que reclamavam os extremistas” (SOBOUL, 1958a, p. 38).

Tem claramente esse objetivo as ações contra a oposição de esquerda, hebertistas e *enragés* (enraivecidos), efetivadas durante a tomada de poder pelos montanheses em junho de 1793 e a formação do governo revolucionário nos meses subsequentes, quando

apareceram as diferenças que separavam internamente o bloco *sans-culotte*/jacobino. Tais diferenças se manifestaram sobretudo na luta entre os montanhese e os líderes da *sans-culotterie*, enraivecidos e hebertistas, descritos na obra de Soboul como sendo mais próximos das aspirações do movimento popular.

Essa luta teve por cenário o estado de guerra e a criação do governo revolucionário. Apesar de Robespierre manejar politicamente as duas tendências contraditórias da burguesia e da *sans-culotterie*, sua posição inicial subordinava :

“[...] tudo às exigências da defesa nacional, o Comitê não pretendia ceder nem às reivindicações populares em detrimento da unidade revolucionária, nem às reclamações moderadas às expensas da economia dirigida necessária para sustentar o esforço de guerra [...]” (SOBOUL, 1958a, p. 404).

Contudo, Robespierre se inclinava à tendência de fundo desse processo, a qual fazia prevalecer o projeto burguês sobre o dos setores populares, tendência essa que o governo revolucionário, em última instância, veio a garantir. Conforme Soboul, a:

“[...] oposição se manifestava, entretanto, rapidamente entre governo revolucionário e *sans-culotterie* parisiense. Se ela nasceu das consequências da guerra, ela não traduzia menos as tendências irreduzíveis de duas categorias sociais diferentes”.

Detalhando esse processo, Soboul demonstrou que:

No plano político, a guerra exigia um governo autoritário, e os *sans-culottes* tinham bem consciência disso pois eles contribuíram para sua criação. Mas, dessa maneira, a guerra e suas exigências entravam em contradição com a democracia que montanhese e *sans-culottes* invocavam. Além disso, a democracia, tal como os

sans-culottes a praticavam, tendia espontaneamente para o governo direto cuja fraqueza é incompatível com a conduta da guerra. Os *sans-culottes* tinham reclamado um governo forte que esmagaria a aristocracia; eles não tinham percebido que, para vencer, o governo seria obrigado a forçá-los a obedecer e a enquadrar seus passos. (SOBOUL, 1958a, p. 1025-1026).

Isto pode ser melhor entendido no confronto dos montanheses com a liderança *sans-culotte*, na figura dos enraivecidos Leclerc, Varlet e Roux.

Conforme Soboul, “Robespierre se queixava dos homens novos” (SOBOUL, 1958a, p. 140), isto é, ele atacava Roux e Leclerc, os enraivecidos, quando estes últimos tentavam uma política extremista, a qual era incompatível com a estrutura do governo revolucionário. Este ataque de Robespierre veio na esteira das críticas às medidas de salvação pública feitas por Leclerc. Segundo este último, o Comitê de Salvação Pública estava se transformando num “Capeto com nove cabeças” e num “nonunvirato” (SOBOUL, 1958a, p. 1025-1026).

Contudo, o cerne dessa luta estava na confrontação entre duas modalidades de democracia. Uma que Leclerc defendia, assim como também os *sans-culottes*, e que “[...] era hostil ao regime representativo e pendia para um sistema de democracia direta: um povo representado não é livre [...]” (SOBOUL, 1958a, p. 145). Essa também era a mesma modalidade de democracia que Varlet “[...] se fazia o intérprete: o povo pode se reunir onde e quando ele quiser, sua soberania não pode se limitar”. (SOBOUL, 1958a, p. 187).¹⁰⁰

A outra era aquela representada pelo governo revolucionário. Com efeito, à questão: “como conciliar as exigências da soberania popular, tal como a concebia os militantes seccionários, e as

100 No dia 17 de setembro de 1793, Varlet propôs uma petição para revogar o decreto de 9 de setembro do mesmo ano que diminuía o número de assembleias por seção a duas por semana.

necessidades do governo revolucionário totalmente absorvido pela política de defesa nacional”, Soboul respondia que o governo de exceção do Comitê de Salvação Pública estava subsumido à revolução burguesa e sua concepção política se acomodava, portanto, à democracia liberal (SOBOUL, 1958a, p. 515).

Que esta última tenha tido ardorosos defensores durante a Revolução era patente. Lá estavam os girondinos e muitos montanheses para provar isso. Porém, o problema era fazer do robespierrismo um dos defensores da democracia liberal. O próprio Soboul manifestava a dificuldade de entender o programa social e político dos grupos de esquerda e do robespierrismo. Como ele observava:

[...] eles se posicionam contra a concentração dos meios de produção; mas eles mesmos são proprietários. Quando os mais avançados reclamavam, no ano II, o máximo das fortunas, a contradição entre sua posição social e essa reivindicação lhes escapava. As reivindicações desses artesãos se sublimaram em queixas apaixonadas, em elãs de revolta, sem jamais se precisar em um programa coerente; o mesmo acontecia com os homens e os grupos políticos que participaram de sua mentalidade: assim foram Jacques Roux, Hébert, e também Robespierre e Saint-Just. (SOBOUL, 1958a, p. 453).

O fato de os trabalhadores-proprietários não verem uma contradição em reivindicar o limite para a riqueza deriva de que para eles, talvez, não houvesse contradição. Primeiro, podemos especular sobre a repercussão das ideias rousseauístas sobre a limitação da riqueza no meio popular; segundo, o próprio movimento econômico pré-capitalista, sua economia moral (THOMPSON, 1988), tinha uma compreensão política que visava limitar a acumulação e a concentração de capital; terceiro, seu programa era coerente, nem mesmo podemos dizer que era utópico — para isso basta lembrarmos a luta dos movimentos sociais ao longo dos séculos XIX e XX

por formas de melhoria das condições vida, tais como limitação da jornada de trabalho, férias, assistência à saúde, sem falar na progressividade do imposto, as quais foram, mesmo que indiretamente, um limite à riqueza e tiveram sua raiz na política social revolucionária.

Quanto ao programa social de Robespierre, Soboul identificava sua importante contribuição. Aqui ele retomava as análises de Georges Lefebvre, que afirmava que o ideal social dos robespierristas era uma sociedade de pequenos proprietários independentes. Daí a preocupação de Robespierre em colocar um limite ao direito de propriedade em sua proposta de Declaração de Direitos de 1793, na qual ela passava da condição de um direito natural imprescritível à condição de um direito social submetido à lei (SOBOUL, 1978, p. 10).

Contudo, Soboul afirmava que Robespierre era adepto da economia liberal (THOMPSON, 1988, p. 11). Emerge nesse ponto a contradição no seio do robespierrismo: defensor, ao mesmo tempo, de uma república igualitária e do liberalismo econômico. Essa contradição, Soboul reconhecia como sendo do século XVIII, da qual o advogado de Arras e seus partidários não conseguiram escapar. No entanto, para Soboul, ao fim e ao cabo, ele se rendia às concepções da ideologia burguesa. Falando dos *sans-culottes*, Soboul afirmava que suas práticas populares não os conduziam “em direção a democracia liberal tal como a concebia a burguesia e na qual se apoiava finalmente Robespierre” (THOMPSON, 1988, p. 7).

Isso também podia ser constatado na própria linguagem oficial do governo revolucionário. Segundo Soboul, “mesmo a expressão de soberania popular, que se tinha sido feito um tal uso em 1792 e 1793, desaparecia no ano II do vocabulário político governamental [...]” (SOBOUL, 1958a, p. 515).

Na verdade, talvez isso fosse o mesmo caso de uma inclinação dos princípios frente às circunstâncias graves da guerra, que Soboul mesmo já tinha constatado em relação à *sans-culotterie* quando afirmou que “qualquer que tenha sido a convicção popular em matéria

de soberania, não se pode, entretanto, esconder que os princípios mais solenemente proclamados se inclinavam às circunstâncias” (SOBOUL, 1958a, p. 520).

Apesar de Robespierre subordinar o direito à propriedade ao direito à existência (SOBOUL, 1958a, p. 469), Soboul afirmava que diante dos problemas da regulamentação e da taxaço, Robespierre manteve um significativo silêncio. Conforme nosso autor:

[...] havia nele muita profundidade política para que, apesar de seu amor pelo povo, subestimasse a balança de forças sociais e negligenciasse os interesses da burguesia. Por trás das aparências que cercavam as declarações unânimes, a oposição dos interesses permanecia irredutível. (SOBOUL, 1958a, p. 471).

Soboul perguntava: “Mas entre as exigências contraditórias, onde encontrar exatamente o ponto de equilíbrio?” Segunda ele, Robespierre não via outro recurso que não fosse a virtude. Isso podia ser visto em seu relatório sobre *Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention Nationale dans l’administration intérieure de la République* de 17 de pluvioso do ano II (5 de fevereiro de 1794). Soboul atribuiu a outra característica da biografia política de Robespierre esse recurso à virtude. O fato é que ele era “[...] incapaz de uma análise precisa das realidades econômicas e sociais de seu tempo.” (SOBOUL, 1981, p. 361). Desse modo, os robespierristas acabaram por conceber um regime que “repousava sobre uma concepção espiritualista das relações sociais e da democracia; as consequências disso lhe foram fatais” (SOBOUL, 1958a, p. 362). Essa concepção espiritualista os dotava de uma visão política que não permitia que eles subestimassem “a balança das forças sociais e negligenciassem o papel preponderante da burguesia na luta contra a aristocracia e o Antigo Regime” (SOBOUL, 1958a, p. 361).

Assim, Robespierre cumpria um papel inevitável:

Havia sobre esse ponto oposição fundamental entre burguesia mesma jacobina e *sans-culotterie* parisiense. Chefe de uma Revolução com sustentação popular, mas com direção burguesa, estava excluído que Robespierre se pronunciasse por uma prática popular da democracia política. (SOBOUL, 1978, p. 10)

Ou seja, havia um limite de classe o qual Robespierre não conseguia ultrapassar. Porém, como afirma um antigo discípulo de Soboul, Robespierre:

[...] valorizava no direito natural o direito à existência como condição de todas as construções políticas e de direito positivo. Eis a originalidade. Ora, essa escolha era incompatível com um compromisso qualquer, eu diria um compromisso “burguês”. [...]. Tornou-se uma questão de princípio.

Mazauric foi mais claro ainda ao dizer que Albert Soboul “falava outrora de “limite de classe”; a expressão nos parece hoje uma fórmula fora de moda: o pensamento de Robespierre era um pensamento em marcha.” (MAZAURIC, 1994b, p. 232-233).

Capítulo 7

Dois contrapontos ao robespierrismo da historiografia universitária: Pierre Gaxotte e Daniel Guérin

PIERRE GAXOTTE E A PERSISTÊNCIA DA VISÃO HISTORIOGRÁFICA MONARQUISTA NO SÉCULO XX

O historiador Pierre Gaxotte (1895-1982) foi, ao longo de boa parte do século XX, o estandarte historiográfico dos que se opuseram à historiografia revolucionária da Sorbonne, antes que essa oposição ganhasse foros de respeitabilidade acadêmica com os trabalhos do “revisionismo” de François Furet.

De tradição monarquista e nacionalista, Gaxotte foi um historiador de extrema direita, integrante da *Action française*. No entanto, ele não foi colaboracionista (BETOURNÉ, 1989, p. 153-154). Assim, não é de se estranhar que ele fizesse um percurso diferente na explicação e apresentação do processo revolucionário.

Para ele, a Revolução emergiu quando a França vivia um contexto histórico positivo. Gaxotte dava a entender, assim, que a Revolução foi algo dispensável. Um quadro idílico dos reis absolutistas franceses e do século XVIII como um século de prosperidade foi o que nos apresentou esse autor como introdução à sua obra. Como que retomando Taine, Gaxotte fez suceder a esse quadro introdutório a anarquia, justamente o título do capítulo que dá início ao tratamento dos acontecimentos de 1788 em diante (GAXOTTE, 1988, p. 93).

Ecoavam na obra de Gaxotte as avaliações típicas da historiografia do século XIX, por exemplo, quando tratava do problema da propriedade. Assim, Robespierre e seus companheiros são acusados de comunistas ou de terem se submetido às ideias comunistas de outros grupos revolucionários (*enragés*). Foi somente por tática política que em momentos anteriores essa opção de Robespierre ainda não tinha ficado clara.

Gaxotte, contra grande parte da historiografia da Revolução, fez afirmações extremamente controversas para provar sua análise sobre o programa social robespierrista. Ele chegou a qualificar o desejo de vender os bens nacionais como uma forma explícita de atacar a propriedade. Como as ideias pioneiras, mesmo que muito vagas, de comunização partiram dos grupos mais radicais como, por exemplo, os *enragés*, o movimento da análise de Gaxotte faz dos robespierristas um grupo próximo das ideias desses grupos (GAXOTTE, 1988, p. 23).

Outra apreciação equivocada desse historiador diz respeito justamente aos *enragés*. Em seu desejo de amalgamar os grupos que defenderam posições mais extremadas com os montanheses, ele caracterizou os *enragés* como a extrema-esquerda desses últimos. Na verdade, eles não pertenceram nem formalmente, nem ideologicamente aos montanheses. Isso porque esses últimos formavam um grupo parlamentar e nenhum dos enraivecidos foi deputado à Convenção. Quanto à ideologia, as ideias radicais de Roux, Leclerc e Varlet não tinham nenhum eco para a grande

maioria dos montanhese. Pelo contrário, eles os combateram e os levaram à prisão ou ao ostracismo.

Apesar de uma clara oposição ao robespierrismo, Gaxotte fez uma análise bastante objetiva da vida pré-revolucionária de Robespierre. Para ele, o Incorrupível não era nessa época nem o monstro em estado embrionário da legenda nem o messias marcado com o sinal divino (GAXOTTE, 1988, p. 326).

Porém, a complacência com o Incorrupível terminava aí. Gaxotte, seguindo Michelet, fez de Robespierre um homem de clube. No caso, o clube jacobino. Incapaz de ter uma vida real, ele era adequado a essa pequena reprodução do mundo real que era o clube jacobino (GAXOTTE, 1988, p. 327).

Contudo, a apreciação de Gaxotte comete erros elementares. No afã de condenar a Revolução, ele não percebeu que Robespierre era capaz, para defender o projeto revolucionário jacobino, de se livrar de seus inimigos, mesmo à *gauche*. Desse modo, não vale para Robespierre a ideia de Gaxotte de que “[...] ele compreendeu, sentiu, adivinhou que a lei dos movimentos revolucionários era: “nenhum inimigo à esquerda” (GAXOTTE, 1988, p. 288).

Ele também não deixava de ter, como Michelet, seus rasgos contraditórios. Quase concluía sobre a carreira política de Robespierre afirmando sua moderação e seu espírito de conciliação: “[...] sem dúvida sentia a necessidade de uma pausa que permitiria à República de se assentar, de se dar instituições duráveis, de organizar a instrução pública, sem dúvida mesmo de negociar a paz” (GAXOTTE, 1988, p. 350).

DANIEL GUÉRIN: UMA OPOSIÇÃO HISTORIOGRÁFICA DE ESQUERDA

Com Daniel Guérin nos encontramos com a ideia de que a Revolução Francesa foi, no interior de uma revolução burguesa, uma luta de classes, cujos protagonistas foram os *bras nus* e a burguesia. Em

suas palavras, “[...] na Revolução Francesa, nós o mostraremos, combinam-se uma revolução burguesa e um embrião de revolução antiburguesa, que nós chamamos revolução ‘proletária’, apesar de que este último termo, aplicado aos trabalhos de 1793, seja um pouco anacrônico [...]” (GUÉRIN, 1946, v. I, p. 1-2).¹⁰¹

Desse modo, a Revolução do ano II teria sido uma revolução proletária que teria sido abortada justamente pelos robespierristas. Essa Revolução, o momento em que os *bras nus* entraram em cena, foi controlada e por fim liquidada por meio da ação da burguesia revolucionária capitaneada por Robespierre:

Para ter sucesso na operação que iria provocar a interrupção brusca, depois o recuo da Revolução, seria necessário para a burguesia revolucionária um sólido ponto de apoio na opinião. O movimento das massas desencadeara-se com um vigor extremo. Ao enfrentá-lo, arriscava-se a ser levado como uma palha. Para avançar contra a corrente, seria preciso homens tendo os pés solidamente mergulhados nas camadas da torrente, homens conhecidos do povo e conhecendo o povo. (GUÉRIN, 1946, v. I, p. 372)

Robespierre era o homem certo para esse papel porque “Robespierre de todos os personagens da Revolução, era o mais popular. Ele não tinha sido ainda desmascarado. Os *bras nus* ainda não o tinham pegado em flagrante delito de ‘moderantismo’” (GUÉRIN, 1946, v. I, p. 372).

Com Guérin retomamos um tipo de avaliação do robespierrismo de uma longa trajetória dentro da historiografia de esquerda, ainda que minoritária, de considerar o cidadão de Arras o responsável pelo fracasso do movimento popular. Desse modo, Guérin fez parte de uma

101 Outro era o ponto de vista de Soboul (1958, p. 453). Segundo ele, “nem pelo pensamento, nem pela ação, os trabalhadores podiam constituir sob a Revolução um elemento independente”.

tendência historiográfica que acusou Robespierre de pecar por falta de radicalismo, não por excesso, como afirmou Maurice Agulhon.

Guérin, em sua obra *La Lutte de Classes sous la Première République*, além de tentar retratar Robespierre como colaborador da derrota da revolução proletária, tentou também demonstrar a derrota do próprio Robespierre frente à burguesia revolucionária. Com efeito, Guérin explicou a derrota do Incorrupível no 9 de termidor com uma série de questões não menos polêmicas do que sua visão de uma revolução proletária no ano II. Entre elas, a questão religiosa e o problema da guerra.

Quanto à primeira, Guérin afirmava a importância do papel da religião como protetora da ordem social. Daí que a descristianização de 1793 foi barrada, pela frente Danton-Robespierre, como forma de impedir a destruição de uma das bases sobre a qual repousava a dominação da burguesia, a religião. Não limitando seu poder de polemizar, Guérin também afirmava que, a princípio, os *sans-culottes* foram atraídos para a descristianização por setores da burguesia “afim de desviá-los da luta sobre o plano econômico e social” (GUÉRIN, 1946, t. I, p. 426). Ele inclusive ressaltava o papel do procurador da Comuna de Paris, Pierre Gaspard Chaumette, nesse processo de desviar a atenção dos *sans-culottes* de seus problemas sociais.¹⁰²

Na verdade, o papel de Robespierre nesse processo foi mais uma vez motivado por sua tentativa de preservar a união da frente revolucionária. Sua preocupação maior parece ter sido não provocar

102 Soboul criticou essa posição de Guérin com base no argumento de que o movimento de descristianização foi fruto de indivíduos de fora da *sans-culotterie*, como Cloots e Pereira, e que só uma minoria do movimento popular tinha verdadeiros sentimentos antirreligiosos, enquanto a grande maioria continuava apegada à tradição religiosa. O próprio papel de Chaumette no processo descristianizador foi contestado por Soboul. Segundo ele, Chaumette já tinha saído da região da Nièvre quando Fouché nela desencadeou esse movimento. Em Paris, Chaumette só tomou a frente do movimento quando ele já tinha começado; sobre isso conferir Soboul (1958a, p. 287; 291).

irritações no sentimento religioso da massa popular, majoritariamente crente, mas sim impedir que as bases de dominação da burguesia fossem perturbadas pela descristianização.

Se Robespierre teve esse papel de limitar o furor da descristianização, garantindo a existência de formas tradicionais de crença religiosa, cometeu um erro ao achar que poderia erigir um culto cívico. Aí começam as razões que explicavam, segundo Guérin, sua derrota. Com o culto do Ser Supremo, Robespierre alarmou a burguesia revolucionária e ela “[...] não seguiu Robespierre de boa vontade nessa tentativa de restauração religiosa, seja porque ela temia um retorno ofensivo da antiga Igreja seja porque ela temia que ele explorasse o novo culto com fins pessoais” (GUÉRIN, 1946, t. II, p. 226).

Desse modo, a burguesia teria se separado de Robespierre porque o culto do Ser Supremo constituiu um encorajamento excessivo ao catolicismo, o que serviria às ambições de Robespierre, mas, sobretudo, “porque era uma etapa na direção da restauração da Igreja e ela temia ter de restituir um dia aos homens *noirs* as imensas riquezas que ela lhes havia despojado”. (GUÉRIN, 1946, t. II, p. 226).

Georges Lefebvre fez uma crítica a essa afirmação de Guérin de que Robespierre instituiu o culto do Ser Supremo para salvar a propriedade. Lefebvre lembrava que tal afirmação não levava em consideração o deísmo espiritualista de Robespierre e sua convicção de que a democracia não era possível sem a “virtude!” (LEFEBVRE, 1947).

Quanto ao problema da guerra, esse foi outro elemento usado por Guérin para explicar a derrota de Robespierre no 9 de termidor. Assim, a razão importante para que a burguesia revolucionária se desfizesse de Robespierre teria sido porque ele queria fazer a paz. Conforme a tese de Guérin, Robespierre teria chegado ao poder por causa da guerra revolucionária. Adequado a esse tipo de guerra, ele se viu em maus lençóis quando a guerra revolucionária se transformou em guerra de conquistas (GUÉRIN, 1946, t. II, p. 232-234). Não vendo em Robespierre nenhum pacifismo, Guérin somente via no projeto

político robespierrista a preocupação com essa mudança na tipologia da guerra, já que tal mudança colocaria no poder os grandes burgueses girondinos e os generais vitoriosos (GUÉRIN, 1946, t. II, p. 233).

Vivendo esse drama, Robespierre passou a defender a paz, única forma de garantir seu poder pessoal. Conforme Guérin, “assim, na véspera de termidor, o conflito fundamental entre os robespierristas e a maioria dos Comitês parecia ser a respeito da conduta da guerra” (GUÉRIN, 1946, t. II, p. 259).

Assim, em *La Lutte de Classes sous la Première République* tanto o culto do Ser Supremo como as diferenças em relação à guerra acabaram levando a burguesia a se desfazer de Robespierre.

Capítulo 8

A historiografia “revisionista” francesa

FRANÇOIS FURET E O ROBESPIERRISMO

Partindo de uma perspectiva interpretativa diferente da tradição historiográfica universitária, o historiador François Furet construiu uma crítica dos seus cânones que, se em muitos aspectos não era inovadora,¹⁰³ teve ao menos o mérito de suscitar um grande debate sobre o processo revolucionário de 1789 e de sua abordagem por aquela historiografia. Tal perspectiva, construída com base em alguns pressupostos teóricos, dentre os quais, a substituição da história social pela história política, com forte viés intelectual, possui uma função primordial. Partindo dela, Furet defendeu a ideia de que a:

Revolução **como acontecimento** é uma modalidade da ação histórica; é uma dinâmica que pode ser chamada de política,

103 Conferir Solé (1988) sobre sua crítica ao conceito de revolução burguesa, por exemplo, que tinha por antecedente a crítica de Alfred Cobban.

ideológica ou cultural, para dizer que seu poder multiplicado de mobilização dos homens e de ação sobre as coisas passa por um superinvestimento de sentido. (FURET, 1989, p. 37. Grifo do autor)

Sua concepção de história, portanto, fundamentou-se numa série de noções, como o primado da política sobre o social, ou mesmo a exclusão deste último, o uso da noção de imaginário político e, sobretudo, de cultura política, em relação à qual Furet desenvolveria a versão mais pura.¹⁰⁴ Daí a crítica ou o elogio, dependendo do ponto de vista, a essa historiografia de que para ela “tudo que se pensou” vale mais do que o “tudo que se passou” (AGULHON *apud* KAPLAN, 1993, p. 717).

Com base nessas noções, algumas mudanças em relação ao enfoque clássico da Revolução marcaram significativamente o trabalho de François Furet. Uma delas está relacionada à cronologia da Revolução. Trata-se da incansável repetição feita por esse autor de que as transformações básicas em relação à monarquia já estavam dadas desde 1787 ou, no mais tardar, em 1789, como podemos ver pelas observações seguintes, “[...] uma revolução teve lugar antes da Revolução, operada

104 Colin Lucas define assim a noção de cultura política: “esta se definiu essencialmente como um conjunto de discursos, de práticas simbólicas e de jogos institucionais pelos quais a natureza do projeto revolucionário, sua legitimidade e seus valores cívicos vêm a ser definidos. [...] Nuances importantes existem entre os historiadores (sobretudo entre os anglófonos) que buscam tirar proveito dos elementos do tema cultura política em sua interpretação da Revolução. Na versão mais pura dessa interpretação, o discurso domina tudo. Apenas há o político. A Revolução inventa o futuro *ab novo*. Seu projeto social é em realidade um projeto político, do qual trata-se de explorar as consequências da tensão entre a soberania absoluta da nação indivisível e a igualdade absoluta dos direitos dos indivíduos. Para um Furet ou um Baker, a resolução dessa tensão somente pode se fazer no discurso, somente pode se fazer discursivamente.” Lembremos a observação de Hardig e Bétourné (1989, p. 24-25) a propósito de Furet, mas que também vale para Baker e o próprio Lucas (1994, p. 13-14): “essa análise mecanicista, que dá às estruturas mentais o primado sobre o acontecimento da parte de um campeão da luta contra o determinismo marxista faz sorrir um pouco”.

pela monarquia, que deu lugar à sociedade ao renunciar à sua natureza” (FURET, 1988, t. I, p. 83) ou “na realidade, tudo foi dito no começo de agosto, com ‘a abolição do regime feudal” (FURET, 1989c, p. 709).

Desse modo, a Revolução propriamente dita não é o processo que teria levado à derrocada da monarquia absoluta, mas sim o processo que se desenrolaria no vazio deixado por esta. Atuando no interior desse vazio de poder, a Revolução se manifestava por meio de uma ideologia específica, a ideologia revolucionária, que não é outra coisa senão a “democracia pura”.¹⁰⁵

Aqui devemos lembrar que o uso feito por Furet da expressão “democracia pura” tem origem em sua leitura de Tocqueville. Furet faz, assim, da democracia pura ou revolucionária apenas um conteúdo pleno de negatividade, já que essa ideologia produz a ausência de representação política, e, conseqüentemente, a ideia de que a política democrática tem virtualidades despóticas, ou como às vezes, de forma ligeira, ele chegou a afirmar, totalitárias (KAPLAN, 1993, p. 686).

No desenvolvimento dessas análises, a “democracia pura” levava inexoravelmente ao Terror, que foi o aspecto que permitiu condenar todo o processo revolucionário e, por ricochete, da democracia revolucionária. Contudo, para se ter essa visão do Terror, foi preciso desmontar a chamada “teoria das circunstâncias”, cara à praticamente toda a historiografia liberal e republicana da Revolução. Para tanto, Furet afirmou que o “Terror faz parte da ideologia revolucionária” (FURET, 1989b, p. 78), já que não seria algo externo à Revolução, e não “como uma escalada de reações populares aos acontecimentos que a contrariam ou assediam” (FURET, 1989b, p. 78).

Antes de tudo, o terror era dependente de um elemento do imaginário revolucionário, a ideia de conspiração, fundamental

105 Solé (1988, p.105) afirma que tal “despotismo semiótico esquece, em seu monismo abstrato, digno do prisma marxista da economia, as realidades e limitações da luta de classes, das relações internacionais, das alianças internas e da construção do Estado”.

para a formação de uma mentalidade maniqueísta e violenta. Nutrido por essa ideia, que aparece mesmo antes da Revolução ter sérios inimigos, o Terror não estaria associado às famigeradas circunstâncias. Com base nesse raciocínio, o Terror era visto como um elemento consubstancial à Revolução, o qual teria se desenvolvido mesmo quando os grandes perigos pareciam conjurados como, por exemplo, a queda das facções, a superação dos problemas militares, a guerra na Vendéia esmagada e quando já nenhum exército estrangeiro ameaçava o território francês (FURET, 1989b, p. 85).

Assim, escrevendo sobre a primavera de 1794, Furet observava que então o Terror:

[...] retoma novamente na primavera, sob a ditadura de Robespierre, quando mais nada ameaçava a Revolução no interior e que os exércitos da República retomam a ofensiva sobre as fronteiras: a lei de praírrial e o Grande Terror perderam toda aparência de relação com a salvação pública (*apud* KAPLAN, p. 711). Todavia, essa interpretação furetiana do Terror produziu um sem-número de respostas. Steven Kaplan, por exemplo, se perguntava:

É verdadeiramente possível imaginar que então a Revolução não estivesse mais em perigo? Tensões tão profundas e tão agudas quanto aquelas que marcaram em 1793 as vidas tanto privadas quanto públicas se dissiparam tão rapidamente quanto o deixa entender a objetivação retrospectiva?

E o mesmo autor responde, “pensá-lo seria, nos parece, ter da experiência psicológica tanto quanto da socioeconômica une visão grosseiramente mecanicista” (FURET, 1989b, p. 78).

Outra objeção à contestação de Furet de uma explicação externa à Revolução para o Terror veio de Maurice Agulhon. Partindo da ideia de que desde sempre houve por parte da monarquia, como era

“natural”, uma rejeição da Revolução e mesmo, se se pode dizer assim, da negociação, Agulhon notava que:

[...] a Revolução de 1789 foi violenta porque ela foi atacada. Suas exigências mais simples ou ao menos as mais pacíficas (a reunião das três ordens para formar uma Assembleia Nacional, o desejo de dar uma constituição), o rei e os privilégios os recusaram logo de saída, somente concordaram de má vontade, pois, desde o 11 de julho de 1789, tentou-se colocar a força na balança (a demissão de Necker e apelo às tropas em volta de Paris). A contrarrevolução, ou no mínimo a não-aceitação da Revolução precedeu a violência revolucionária, e essa não-aceitação sem cessar agravada (intriga e duplo jogo, conspiração e emigração-apelo ao estrangeiro) recusar mesmo a revolução puramente jurídica, e simplesmente modernizante dos constituintes em seus inícios. A Revolução tornou-se violenta porque ela foi recusada no que ela tinha mesmo de mais evidentemente legítima. (AGULHON, 1988b, p. 238).

Quanto a Robespierre, a análise de seu papel durante a Revolução dependia da visão geral da Revolução como um acontecimento político, isto é, um acontecimento em que a noção de cultura política, assim como a ideia de imaginário político, tinham um papel fundamental.

Nos comentários de Furet sobre a Revolução, Robespierre aparece como um habilidoso mestre da manobra política:

[...] sem exercer sobre seus colegas a menor preeminência de direito, ele se beneficia de uma autoridade moral que seu passado de opositor e sua ausência de comprometimentos lhe prepararam. Seu gênio e suas pequenezas igualmente o serviram. Longe de ser um doutrinário, era um tático notável, um político *expert* na escolha do momento oportuno, hábil em distinguir o possível e a aventura, apto a seguir a opinião popular ou parlamentar sem se deixar ultrapassar por ela. (FURET, 1966, p. 222)

Além disso, Furet parece disposto a concordar que muito da visão que se tem de Robespierre foi fruto de uma distorção produzida por um anti-robespierrismo nutrido pelo subjetivismo da análise historiográfica, já que poucos foram “tão deformados pelo ódio quanto Maximilien Robespierre. Esse ódio transformou em demagogo esse homem de gabinete, em sanguinário esse moderado, em ditador esse hábil parlamentar, em detrator da religião esse deísta intransigente (FURET, 1966, p. 221).”

Essa linha de raciocínio parecia se confirmar nas análises do seu trabalho mais polêmico, seu *Pensando a Revolução*. Uma frase parecia rejeitar toda hagiografia ou demonização: “no fundo, há duas maneiras de nada compreender do personagem histórico Robespierre: ou detestar o indivíduo ou celebrá-lo” (FURET, 1983, p. 87). Nesse trabalho aparece mesmo um Robespierre “genial”, dotado de uma indiscutível maestria revolucionária. Assim, Robespierre é descrito como o “inventor” da política de igualdade: “Robespierre só se torna Robespierre no momento em que lhe é necessário conquistar seu lugar de deputado no Terceiro Estado de Arras: o jovem conformista inventou o discurso da igualdade” (FURET, 1989a, p. 59).

Contudo, rapidamente seus argumentos retomam os mitos perpassados pela legenda antirrobespierrista, já que sua historiografia tomou, em parte, a representação histórica pela história. A começar por construções do tipo: “[...] é de sua pregação sobre os bons e os maus que se alimenta a guilhotina; é o poder formidável que essa pregação lhe dá de definir o povo que lota as prisões” (FURET, 1989a, p. 75). O leitor se depara, assim, novamente com o Robespierre “*buveur de sang*” dos termidorianos, já que a impressão que se tem é que só a Robespierre cabia a responsabilidade de decidir quem seria preso ou executado.

Nessas avaliações do advogado de Arras ressoavam significativamente historiadores que Furet considerava como os verdadeiros formuladores de uma interpretação da Revolução. Como não

lembrar um deles, Taine, na passagem abaixo, na qual sobressai uma visão unívoca da revolução e do robespierrismo: “[...] como a própria Revolução, Robespierre só conhece os bons e os maus, patriotas e culpados, a palavra pública da vigilância e a conspiração oculta dos ministros” (FURET, 1989a, p. 84).¹⁰⁶

Além disso, para justificar sua análise do Terror, o qual progrediu até o paroxismo da lei do Prairial (junho de 1794), Furet repete o velho discurso termidoriano de que nesse momento Robespierre tinha se tornado o senhor do poder. É certo que no caso de Furet o que “reina incontestemente” é a “metafísica igualitária e moralizante de Robespierre” (FURET, 1989a, p. 85) e não o personagem real. Mas isso pouco importa. O fato é que ele dá a entender que o poder estava completamente na mão do robespierrismo quando, na verdade, como o próprio Furet afirmara em uma outra passagem de seus escritos, o processo de tomada de decisão no interior do governo revolucionário era oligárquico (FURET, 1989a, p. 79).

Quanto ao pensamento político de Robespierre, Furet parecia ignorá-lo, senão menosprezá-lo. Com efeito, tanto no livro *Orateurs de la Révolution française* quanto no *Le Siècle de l'Avènement Républicain*, o robespierrismo está ausente como protagonista. Uma das hipóteses para entendermos isto é que Furet, usando as noções de cultura política e de imaginário político, deu mais importância ao discurso revolucionário do que aos conteúdos de uma agenda de transformação da realidade social e econômica. Não se trata mais de discutir quais respostas o robespierrismo deu aos problemas do autogoverno, da participação popular, e da pobreza, mas sim entender seu funcionamento como um discurso e uma ideologia demagógica, mergulhada na abstração e no fanatismo. Cabendo, somente, aos adversários do Incorruptível quaisquer laivos de positividade.

106 Tal avaliação não está em contradição com aquela mesma afirmação, citada mais acima, de que Maximilien tinha sido um moderado?

Assim, comentando a expressão de Robespierre, “de onde vem o mal? Dos burgueses”, a qual foi escrita às vésperas do 2 de junho, Furet afirmava que, além de sua significação política, importava mais ainda a significação metafísica dessa expressão: “[...] para Robespierre e Saint-Just a Revolução burguesa, a qual eles deram à luz, porta nela o mal absoluto, esse luxo, essa comodidade, esse ateísmo, esse individualismo do interesse que eles detestam” (FURET, 1966, p. 222-223).

A ideia de igualdade robespierrista é avaliada apenas como um discurso, pois só cumpriria uma função dentro da “ideologia revolucionária”. Desse modo, tal ideia não se enraizaria numa tradição e numa prática republicana, à medida que só tinha a função de existir como instrumento para a tomada do poder. Daí que para Robespierre não havia “[...] nenhuma distância entre a luta pelo poder e a luta pelos interesses do povo, que coincidem por definição”. (FURET, 1989a, p. 74). Furet continua:

[...] a metafísica robespierrista não é um parêntese da história da Revolução, mas um tipo de autoridade pública que somente o fenômeno revolucionário tornou possível e lógico. Lugar das lutas pelo poder, instrumento de diferenciação dos grupos políticos, meio de integração das massas ao novo Estado, a ideologia acaba sendo, por alguns meses, coextensiva ao próprio governo. Desde então qualquer debate perde sua razão de ser, pois não há mais espaço a ocupar entre a ideia e o poder, e nenhum lugar para a política, além do consenso ou da morte. (FURET, 1989a, p. 85).

O final da análise no texto de Furet confirmaria o objetivo inicial da tentativa de conceber a ideologia revolucionária robespierrista como um discurso maniqueísta, predicação sobre o bem e o mal, e resultante da ausência de mediação política. A ausência desta manifestava-se exatamente pela exigência do consenso que caracteriza o discurso revolucionário, deixando aos contrarrevolucionários somente o cadafalso. Porém, aqui devemos perguntar: em que

lugar deveríamos colocar os 73 convencionais girondinos que não morreram porque, correndo o risco de desagradar à esquerda mais extremada, Robespierre evitou que eles fossem julgados? Podemos ver, desse modo, que o discurso não era sempre uma predicação maniqueísta e sanguinária.

Quanto à luta pelos interesses do povo, o robespierrismo ajudou, no momento fundador que era a Revolução, a construir a noção moderna de povo, redefinindo-a com base em uma acepção universal e positiva frente à ideia de aristocracia. Como afirmava Jaurès,

[...] o povo propriamente dito não tem interesses contrários àquelas da nação, e eis porque a soberania da Nação torna-se rápido, no pensamento de Robespierre, a soberania do povo. [...] o povo, para Robespierre, representava, a cada crise da Revolução, o conjunto dos cidadãos que não tinham nenhum interesse em limitar a soberania da Nação e em contrariar seu pleno exercício. Dessa forma, sob sua política puramente democrática, começa a penetrar uma política de classe, mas incerta como os lineamentos mesmos das classes. (JAURÈS, 1924, t. I, p. 572-573).

Essa visão do robespierrismo se repete com frequência na história de François Furet. Nela, seu papel só pode se encontrar dentro desse discurso metafísico, maniqueísta e moralizante. Mesmo quando Robespierre se pronuncia contra a possibilidade de a França revolucionária declarar guerra às monarquias europeias que acolhiam os nobres emigrados e pareciam ameaçar seus interesses foi por ter visto nos revolucionários que a defendiam um acordo para tomar o poder e trair a Revolução. O argumento subjetivo faz uma verdadeira manobra para não ver outras razões que não sejam uma visão maniqueísta e conspiratória. Assim, a avaliação feita por Robespierre de que a guerra não seria algo fácil, dado o despreparo das tropas francesas e o fato de seu comando estar nas mãos de um oficialato nobre, assim como sua extraordinária visão política de que os povos estrangeiros

não receberiam bem “missionários com armas na mão”, era reduzida exclusivamente à paranoia da conspiração e da traição.

E aqui chegamos a um ponto importante: o problema de uma historiografia presa excessivamente à conceituação, que despreza a erudição e utiliza quase sempre dados de segunda mão e que descambam em conclusões historicamente equivocadas. Assim, só podemos nos espantar quando Furet afirma que o julgamento de Danton tem seu precedente na tentativa de fazer uma acusação formal de Mirabeau por sua participação nas jornadas de outubro de 1789 (a volta do rei de Versalhes para Paris), o que provaria desde o começo a lógica terrorista revolucionária. Isso porque quem tentou fazer essa acusação foram os conservadores, um grupo sobre o qual pode se dizer tudo, menos que estivesse imbuído de uma ideologia revolucionária (FURET, 1989a, p. 79).¹⁰⁷ A nosso ver, esse é um dos exemplos típicos de uma de suas “torções” historiográficas.¹⁰⁸

107 Em 14 de outubro de 1789, a Assembleia Constituinte autorizou o Châtelet a abrir uma “information” sobre as jornadas de outubro. O tribunal do Châtelet era um sobrevivente das estruturas jurídicas do Antigo Regime e que, como a Revolução não colocava em funcionamento seu novo ordenamento jurídico, continuou funcionando na prática. De qualquer forma, o importante a se ressaltar é que esse tribunal era composto por pessoas ligadas à monarquia e se norteava por procedimentos jurídicos do tipo “antigo regime”. Assim, quando o “lieutenant du roi au Châtelet”, com base na autorização da Assembleia, produziu um requisitório contra Mirabeau, nem de longe isso poderia ser visto como uma manifestação com a mesma natureza dos embates revolucionários posteriores. Ao contrário, isso foi uma típica tentativa das forças contrarrevolucionárias em atacar aquele que, naquele momento, era um dos principais representantes do partido patriota. Portanto, não era o caso de se dizer desse episódio que a Revolução, como Saturno (Cronos), devorava seus filhos.

108 Expressão de Modesto Florenzano (1995, p. 105-106).

SEGUNDA PARTE

**A TEORIA DA
DEMOCRACIA
ROBESPIERRISTA:
DO REPUBLICANISMO
CLÁSSICO À
DEMOCRACIA SOCIAL**

Capítulo 1

Republicanism clássico e robespierrismo

REPUBLICANISMO CLÁSSICO, LIBERALISMO E REVOLUÇÃO FRANCESA

O historiador russo Viktor Daline, num artigo em que analisava a visão de Gracchus Babeuf sobre Robespierre, chegou a uma conclusão célebre sobre um dos momentos centrais da carreira do advogado de Arras: “A Declaração de Direitos de Robespierre, assim como os decretos do ventoso, constituem o máximo que podia e queria atingir os ideólogos e políticos pequeno-burgueses do século XVIII mais avançados e mais sinceros” (DALINE, 1960, p. 397). No outro polo ideológico, o também historiador Patrice Gueniffey, observa, em seu livro *La politique de la Terreur*, que o republicanism robespierrista era “[...] burguês e conservador” (GUENIFFEY, 2000, p. 327). Tradições historiográficas diferentes conclusões semelhantes: o robespierrismo, ao fim e ao cabo, não passaria de uma variante do pensamento burguês em época de Revolução.

Mas a historiografia pode ser mais sutil e menos unilateral nas atribuições dos interesses sociais. Assim, o robespierrismo poderia ser algo mais complexo e combinar concepções ideológicas de grupos sociais antagônicos. Ele seria o prisioneiro de suas contradições, dos famosos “limites”¹⁰⁹ históricos em que Albert Soboul parecia tê-lo encerrado. Assim, ele observava:

[...] Robespierre, como Saint-Just, continuou prisioneiro de suas contradições: estavam por demais conscientes dos interesses da burguesia para se ligarem totalmente à *sans-culotterie*, e bastante atentos às necessidades dos *sans-culottes* para merecer misericórdia da burguesia. (SOBOUL, 1981, p. 362)

Aqui começa o estudo que esta parte de nosso trabalho se propõe realizar. Partindo do pressuposto de que sobre a segunda parte da observação de Soboul, isto é, de que os robespierristas eram “atentos às necessidades dos *sans-culottes*”, resta pouco a dizer, se se pretendesse com ela incluir os robespierristas entre os socialistas,¹¹⁰ visão que parece se confirmar pela pesquisa empírica desde Jaurès¹¹¹ e do

109 Conferir Mazauric (1994, p. 232), pois mesmo um discípulo de Soboul, outrora seu escudeiro na disputa com Furet, Claude Mazauric é muito reticente quando considera tais “limites”: “[...] é preciso considerar também os limites da atitude de Robespierre. Albert Soboul falava em um outro momento de ‘limite de classe’; a expressão me parece hoje uma fórmula fora de moda: o pensamento de Robespierre era um pensamento em marcha”.

110 É certo que se possa falar de uma linha de continuidade entre jacobinismo e socialismo quanto ao método político para a tomada do poder. Assim, por meio da reinterpretação do jacobinismo feita pelo babovismo, transmitida às sociedades secretas e a Blanqui durante a época da Restauração, o jacobinismo foi reapropriado pelos partidos socialistas revolucionários do século XX. Conferir Buonarroti (1957) e Kondratieva (1989).

111 Jaurès (1924, t. I, p. 572) afirmava que Robespierre não era, de forma alguma, socialista ou comunista.

próprio Soboul. Já quanto à primeira parte da observação desse historiador, assim como também quanto às conclusões de Daline e Gueniffey muita coisa, a nosso ver, merece ainda ser esclarecida.

Com efeito, para fazer com que as ideias políticas robespierristas correspondam, quanto ao essencial, com o pensamento político da burguesia é preciso, antes de tudo, estabelecer sua identidade com o programa que já tinha sido apresentado desde julho de 1789 por Emmanuel Joseph Sieyès. Em seu relatório *Préliminaire de la Constitution, Reconnaissance et Exposition Raisonnable des Droits de l'Homme et du Citoyen*, o autor do *Que é o Terceiro Estado* exporia os fundamentos da linguagem política dos liberais franceses dali para frente. Foi nesse texto que ele inventou a famosa diferenciação entre cidadãos ativos e passivos, que não era outra coisa senão a separação entre direitos naturais e civis, os primeiros chamados por Sieyès de direitos passivos e os outros de direitos ativos.¹¹² Estes últimos, como consagra Sieyès no artigo vigésimo sexto do seu projeto de Declaração de Direitos, são exercidos por aqueles “cidadãos que têm pela coisa pública interesse com capacidade” (SIEYÈS, 1994, p. 199).¹¹³

Contudo, foi em contraposição a esse programa que o robespierrismo se afirmou desde o princípio. Sua luta contra o “racismo eleitoral” está na raiz da tradição do republicanismo francês, o qual “[...] nunca aceitou a ideia de que a “sociedade civil”, pelo exercício sem limites dos direitos individuais, pelo espírito de empresa e as leis do mercado, podia funcionar sozinha e assegurar o bem comum”. (NICOLET, 1992, p. 33). Ademais, o bem comum para o

112 Conferir Sieyès (1994, p. 199) “Todos os habitantes de um país devem nele gozar dos direitos de cidadão **passivo**: todos têm direito à proteção de sua pessoa, de sua propriedade, de sua liberdade etc., mas todos não têm o direito de tomar parte ativa na formação dos poderes públicos; não são todos cidadãos **ativos**”. (Grifos do autor).

113 Conforme Lucien Jaume (1990, p. 34), “‘interesse’ era o estatuto social e econômico, ‘capacidade’ designava essencialmente a instrução”.

jacobinismo robespierrista só podia ser alcançado por meio de um programa político baseado na concepção de uma “cidadania de participação”, a qual faz da política dos republicanos “[...] uma política à antiga, uma política de participação no poder, mesmo se é, sob a República, por intermédio dos representantes; não é uma política de limitação dos poderes, como aquela dos anglo-saxões e dos liberais” (NICOLET, 1994, p. 357).

Mais ainda: o robespierrismo a um só tempo defendeu os direitos individuais, políticos e sociais,¹¹⁴ assim como também um programa social de “democratização da propriedade”, o que lhe deu uma natureza que dificilmente poderia ser incluída na tradição política do liberalismo enunciada por Sieyès.

Nem mesmo seria admissível usarmos a terminologia empregada pelos herdeiros atuais da historiografia universitária da Revolução, capitaneada por Florence Gauthier, Françoise Brunel, Jean-Pierre Gross, entre outros, que apesar de permitirem uma compreensão muito importante do programa político dos robespierristas — em relação à qual nosso trabalho permanece sendo muito dependente — insistem em usar a noção de liberalismo para classificá-lo. Aparentemente numa tentativa de dar “respeitabilidade” ao jacobinismo robespierrista e, ao mesmo tempo, combater a escola furetiana, acabou por incluir o advogado de Arras e seus companheiros também na tradição do liberalismo. Com efeito, tais historiadores chamam o robespierrismo de “liberalismo igualitário” ou “liberalismo político de direito natural universal”. Jean-Pierre Gross, por exemplo, usa o argumento de que a defesa robespierrista dos direitos civis, incluindo aí o

114 Conferir Marshall (1967, p. 63 e seguintes) para o jacobinismo robespierrista, a cidadania só fazia sentido se fosse composta pelos três elementos: civil, político e social, que o pensamento jurídico posterior veio a dividir. Se esses direitos foram alcançados em etapas históricas diferentes, do fim do século XVIII até o século XX, como defende Marshall, o certo é que o programa político daquela corrente revolucionária já os concebia e defendia como um bloco.

gozo do direito de propriedade, permite responder positivamente se Robespierre mereceria o qualificativo de liberal (GROSS, 2000, p. 41).

A nosso ver é preciso buscar localizar o robespierrismo numa outra tradição para que se possa tentar dar mais precisão à sua teoria da democracia. Em se tratando da história da França esse é um caminho evidente, já que quem quer se debruce sobre as lutas sociais que marcaram a história desse país entre a Revolução de 1830 e a instalação da Segunda República em 1848, e os respectivos ideários políticos dos grupos que estiveram envolvidos nessas lutas, depara-se com uma especificidade, qual seja, a natureza hegemônica do ideário republicano como referencial ideológico para essas lutas.¹¹⁵ Na verdade, o republicanismo era *todo um programa* para a maior parte daqueles que lutaram pela implantação de projetos de reformas políticas e sociais durante essa fase da história da França. E a *una e indivisível* era entendida como uma república que deveria ser democrática e social, o que significava dar uma resposta tanto política quanto socioeconômica para as angústias dessa época de dupla revolução.

A natureza assim assumida pelo republicanismo na história da França teve, como não poderia deixar de ser, seu nascedouro na Primeira República francesa e nos seus formuladores, os jacobinos. Desse modo, uma via ligou os robespierristas aos defensores da república democrática e social de 1848, aos que a gíria da época chamava de *démoc-soc* (AGULHON, 1991, p. 95). E uma outra via ligou o republicanismo robespierrista à tradição republicana do Período Moderno e a uma de suas características marcantes, o republicanismo clássico.

É percorrendo essa segunda via que a historiografia do fenômeno jacobino ganha em precisão, já que por meio dela podemos entender

115 Num certo sentido, o republicanismo teve para os movimentos sociais do século XIX o mesmo papel que a história da Revolução, pois como afirma Tony Judt, “[...] a história revolucionária francesa, em um sentido real, substituiu uma grande parte da pesquisa e da teoria política da esquerda francesa”. (JUDT *apud* HOBBSAWM, 1996, p. 114).

melhor sua recusa em encarar como o fim exclusivo da associação civil a prosperidade econômica, constituindo como seu programa a liberação do indivíduo frente a qualquer dependência, inclusive e principalmente, a dependência de ordem material. Tal programa se afirmou na segunda metade do século XVIII e durante a Revolução, constituindo o que Jean-Fabien Spitz chama de “momento neoclássico”.

Portanto, num certo sentido, as dívidas jacobinas são muito maiores para com Maquiavel do que para com Locke. Com efeito, se no caso inglês ou norte-americano existe uma dificuldade de separar o liberalismo do republicanismo, essa questão oferece menor dificuldade quando se chega ao “solo francês”. E isto é assim, como diz Johnson Kent Wright, em parte porque:

[...] a característica do republicanismo francês do século XVIII, em qualquer perspectiva comparativa, foi seu simples **radicalismo**, em vários de seus aspectos: sua mudança de atenção de modelos romanos para as mais “primitivas” cidades-estados gregas, sua elevada hostilidade ao comércio e ao capital, seu comprometimento bem maior com os ideais igualitários e comunitaristas. É possível questionar as credenciais republicanas de um Harrington ou de um Madison — mas isso parece muito menos plausível a respeito de um Mably ou de um Robespierre, nenhum dos dois pode por sua vez ser confundido com liberais de qualquer tipo. (WRIGHT, 1997, p. 208. Grifo do autor)

O MOMENTO NEOCLÁSSICO

A história do republicanismo moderno teve seus momentos fundamentais em três etapas sucessivas: o Renascimento, as revoluções inglesas do século XVII e os acontecimentos do século Ilustrado, tanto na América anglo-saxônica quanto na França. A crítica e a superação das formas tradicionais de organização política originadas na

sociedade feudal criaram o campo propício para o surgimento dessa história e o seu entrelaçamento e oposição com uma outra linguagem política que, assim como ele, ajudou a dar forma as sociedades europeias, o liberalismo. Desse modo, é com base nessa oposição que podemos compreender mais profundamente as características do republicanismo, sua especificidade e sua relação com o processo revolucionário de 1789.

Assim, quando voltamos nossa curiosidade para entendermos como ressurgiu na história europeia a partir da Baixa Idade Média as formas republicanas de estado nos vem à mente inevitavelmente a fórmula de Claude Nicolet: “A República somente se faz contra os reinos” (NICOLET, 1992, p. 34). Por meio dela, o historiador da Roma antiga nos lembra como emergiu a República no contexto da Revolução e suas idas e vindas ao longo do século XIX. À primeira vista, essa fórmula pareceria óbvia demais, já que a dicotomia monarquia-república deveria ter um caráter auto-evidente nos processos históricos de transformação do “governo de um” para o “governo de muitos”, sobretudo depois que Maquiavel renovou as ideias sobre as formas de regime político. Contudo, só à primeira vista, pois sabe-se que o republicanismo não se confunde no século XVIII necessariamente com uma vontade de subverter a forma de governo monárquico, mas antes com a defesa de uma ética e do estado de direito.¹¹⁶

Na verdade, Nicolet está chamando nossa atenção para o entendimento do processo de implantação de um regime republicano, por meio de seu formato revolucionário ao fim do

116 Conferir Florenzano (2005, p. 45-66) e Maquiavel (s.d., p. 37): devemos nos lembrar da forma lapidar com que Maquiavel trata o tema logo no seu primeiro capítulo d’*O príncipe*: “todos os Estados, todos os domínios que tiveram e têm império sobre os homens, foram ou são ou repúblicas ou principados”. Assim, Maquiavel propõe “[...] uma classificação binária e, portanto, nova, das formas de governo, passando a aristocracia a ser uma das modalidades de república, sendo a outra a república democrática [...]”.

século das Luzes, como um modelo de estado de direito que se contrapôs aos privilégios hereditários, aos elementos corporativos que caracterizavam as formas dos “antigos regimes”. Para Nicolet, o republicanismo se produziu no embate “[...] contra toda uma tradição religiosa e monárquica, tanto a do absolutismo como quanto à das leis fundamentais ou das franquias do reino, que ele constituiu e impôs” (NICOLET, 1982, p. 290).¹¹⁷ Assim, a República só pôde nascer “contra uma monarquia, contra uma igreja, contra os “corpos” aristocráticos, isto é, os preconceitos de nascença e os privilégios”(NICOLET, 1982, p. 290).¹¹⁸

Como observa Mazauric, a propósito da fórmula citada de Nicolet:

“[...] o estabelecimento da república não implicaria em nenhuma subversão automática na ordem das relações sociais tanto do ponto de vista do direito de propriedade quanto da distribuição do sobreproduto ou da direção da economia [...]” (MAZAURIC, 1994a, p. 284).

Desse modo, na luta contra o Estado do Antigo Regime, republicanismo e liberalismo se confundiram, à medida que priorizaram os direitos individuais como o centro de seu pensamento e ação. Nesse

117 Conferir Waley (1969, p. 21) e Skinner (1996, p. 25): Nicolet retoma essa ideia quase literalmente em seu outro livro, *La République en France, Etat des Lieux*, do qual extraímos a sua fórmula “a República somente se faz contra os reinos”, citada à p. 5. Nesse livro, Nicolet escreve que a “república somente pôde nascer de uma revolução: contra uma monarquia, contra uma igreja, contra “corpos” aristocráticos, isto é, tanto preconceitos de nascença quanto privilégios”.

118 A interpretação de Claude Nicolet sobre o republicanismo que estamos evocando se confirma, pelo menos em parte, mesmo para uma época muito recuada na história do republicanismo moderno. Observadores como o bispo germânico Oto de Freising e o viajante judeu Benjamim de Tudela já tinham notado, durante o século XII, que o movimento comunal italiano se caracterizava pela emergência de uma oposição ao feudalismo e à forma monárquica de governo.

sentido, a busca pela superação das formas monárquicas absolutistas e das sobrevivências feudais ancorou-se numa política dos direitos do homem que veio a constituir o fundamento inicial do republicanismo, assim como da chamada síntese liberal.

Contudo, esse parece ser o único ponto de confluência entre republicanismo e liberalismo, já que este último vai trilhar um caminho que tem por fundamento associar “[...] os conceitos de direito e de lei para formular a tese da soberania legislativa estável e consentida cuja missão é de proteger uma série de direitos individuais dados pela própria natureza humana” (SPITZ, 1995, p. 265). O núcleo central do liberalismo seria assim a linguagem do direito, a qual constituiu um programa político que tinha por premissa “[...] a dimensão produtiva e social da existência humana”. Desde seu início, portanto, o liberalismo afirmou a modernidade de sua concepção da existência humana à medida que contradisse os valores da virtude antiga. Como todos sabem, a virtude antiga via naquela dimensão um aspecto inferior da condição humana, ao passo que o liberalismo deu grande relevância ao que veio a ser conhecido como o espírito do capitalismo, isto é, ao trabalho, a produção, numa palavra, o econômico. Comentando essa evolução, Spitz afirma:

[...] o pensamento jurídico enriqueceu, pois, nossa compreensão das mentalidades humanas e de sua história. Porém, inversamente, porque ele se interessa antes pelas relações dos homens com as coisas [...], ele tende a reduzir as relações que os homens estabelecem entre eles às relações que eles mantêm **a propósito** das coisas: situando as relações inter-humanas sobre o terreno dos direitos que uma pessoa pode reivindicar frente a outra **sobre** tal coisa ou **a** tal coisa, o pensamento jurídico faz das relações com as coisas a condição das relações entre os homens, como se estes últimos somente se ligassem a propósito das coisas e por seu intermédio; assim mediatizadas, as relações entre

os homens tendem a não ser mais do que relações entre as coisas”. (SPITZ, 1989, p. 314)

Desse modo, os que se utilizaram dessa linguagem tiveram por objetivo algo bastante diferente do que se tinha proposto o republicanismo clássico:

[...] quando o direito procura definir a justiça, a igualdade e a vida boa, ele coloca o problema em termos de repartição: construir uma sociedade justa é distribuir a cada um as coisas e os direitos que lhe cabem; a igualdade e a justiça não se pensam em termos de participação igual de todos em um bem que não pode ser repartido (a atividade cívica), mas em termos da distribuição de objetos e de vantagens, como se o universo das atividades sociais fosse o lugar exclusivo da justiça. (SPITZ, 1989, p. 314)

Enquanto, por seu lado, a homologia do republicanismo moderno com uma vertente específica do humanismo renascentista, a qual Hans Baron chamou de humanismo cívico, deu a essa tradição de pensamento uma característica bastante diferente. Isso porque o paradigma cívico-humanista se contrapõe à linguagem política do discurso jurídico, contestando essa linguagem:

“[...] de ser impotente para consolidar a liberdade: a estabilidade da lei, a proteção do direito de propriedade e o respeito pelas liberdades pessoais não bastam para assegurar a independência e a autonomia dos cidadãos [...]”. (SPITZ, 1995, p. 262)

Desse modo, a diferenciação entre republicanismo e liberalismo pode ser melhor entendida quando remontamos à história do humanismo cívico. Com efeito, foi no processo de superação do feudalismo e das formas monárquicas de governo que surgiu uma linguagem política caracterizada por uma “nova filosofia do

engajamento político e da vida ativa” (BARON, 1966, p. 459), a qual era devotada “à celebração das liberdades republicanas florentinas” (SKINNER, 1996, p. 93).

Se considerarmos as objeções de Skinner à forma como Baron concebeu a origem do humanismo cívico (SKINNER, 1996, p. 91-105), nosso campo de abordagem do republicanismo se enriquece ainda mais. Skinner criticou a interpretação de Baron sobre as origens do humanismo cívico, interpretação que se apoiava na ideia de que essas origens estariam ligadas exclusivamente à luta travada pelos florentinos nos finais do século XIV e começos do seguinte contra as pretensões expansionistas do Estado milanês. Skinner demonstrou que os começos dessa “nova filosofia do engajamento político e da vida ativa” não podiam ser localizados somente na crise florentina, na medida em que os conteúdos da tradição cívico-humanista já podiam ser observados, a partir do século XI, nas lutas travadas pelas cidades-repúblicas italianas tanto contra o Sacro Império como contra o Papado, e no século XIV com o humanismo petrarquiano.

Assim, as raízes do moderno republicanismo podem ser encontradas na luta pela independência das comunas medievais italianas. Nesse contexto, o pensamento político de Marsílio de Pádua (1275/1280-1343) e de Bartolo de Saxoferrato (1314-57) são de uma enorme importância. O pensamento político de Marsílio de Pádua emerge no contexto da disputa entre o papa e as cidades-repúblicas italianas. O pensamento político dominante durante a época medieval estabelecia que não havia separação entre o poder temporal e o poder religioso. A autoridade pontifícia, portanto, não se limitava ao terreno religioso, possuindo o direito de se imiscuir nos assuntos políticos profanos, e no caso concreto das comunas italianas, exigindo, entre outras coisas, que os seus sacerdotes ficassem fora do alcance legal dos magistrados republicanos. Assim sendo, a pretensão dessas comunas de conquistarem ou manterem sua independência encontrava-se formalmente contestada.

É nesse contexto que aparece o pensamento de Marsílio. Em apoio à luta das comunas italianas contra a soberania papal, Marsílio de Pádua teve que produzir uma ruptura com o pensamento teológico-político que caracterizava a Idade Média até então. No *Defensor Pacis*, Marsílio expressou a concepção de que na Igreja e no mundo civil a autoridade pertence ao povo (GAUDEMET, 1986, p. 211), contrapondo, ao fundamento transcendente do poder, um fundamento terreno. Assim, Marsílio passou da fórmula *omnis potestas a Deo*, todo poder deriva de Deus, para a fórmula *omnis potestas a populo*, todo poder deriva do povo (SARTORI, 1994, p. 50). Dessa fórmula Marsílio extraiu a defesa clara da origem humana das leis (BIGNOTTO, 2002, p. 38-39).

Marsílio, ao se diferenciar das teses políticas consagradas até então, entrou em choque com o pensamento do principal formulador dessas teses, Santo Tomás de Aquino. O pensador cristão afirmava que uma sociedade política legítima tem o consentimento do povo, mas este não delegava e sim alienava a autoridade soberana que originalmente detinha (SKINNER, 1996, p. 82). Contrariamente às teses tomistas, Marsílio defendia que o corpo inteiro dos cidadãos sempre conservou a soberania legislativa. O legislador era associado ao conjunto dos cidadãos e em suas palavras:

[...] que o legislador, quer dizer a causa eficiente, primeira e específica da lei, é o povo ou conjunto dos cidadãos, ou sua parte preponderante (*valentior pars*) por sua eleição ou sua vontade expressa oralmente no seio da assembleia geral dos cidadãos, ou prescrevendo ou determinando que alguma coisa seja feita ou omitida no que toca aos atos humanos, sob pena de sanção ou punição temporal. (MARCÍLIO *apud* BIGNOTTO, 2002, p. 43).

Assim, as leis só teriam validade se aprovadas pelo corpo inteiro dos cidadãos (BIGNOTTO, 2002, p. 45-46). Segundo ele, “o poder efetivo de instituir ou eleger um Governo diz respeito ao legislador

ou a todo o corpo dos cidadãos, assim como lhe diz respeito o poder de fazer leis [...]” (*apud* BOBBIO, 1986, p. 321).

Nesse debate, Marsílio veio a ter o apoio do jurista Bartolo de Saxoferrato. Como Marsílio, este também defendia o princípio da inalienabilidade da soberania popular. Isso ficou claro na discussão sobre a questão-chave de como garantir a paz e evitar a luta de facções e a discórdia. Bartolo afirmava — em oposição à corrente de pensamento que se enraizava em Aristóteles, passando por revolucionários como Rabaut de Saint-Étienne no século XVIII, chegando até a cientistas políticos dos dias atuais, como Giovanni Sartori (SARTORI, 1994, p. 35-42), que afirmavam que a razão principal para se temer a democracia está em que esta provocava a luta de facções e não era capaz de produzir a paz pública — que a luta contra o facciosismo teria sucesso quando se impedisse a divisão do poder entre diversos magistrados. Como afirma Skinner, ambos defenderam uma solução muito radical, “que ‘o governante’ seja o corpo inteiro do povo, de modo que, já por princípio, nenhuma luta intestina possa prosperar” (SKINNER, 1996, p. 81-82).

Para Bartolo era ponto pacífico “que todos os poderes concedidos a um governante no ensejo de criação de um organismo político legítimo haviam originalmente estado em posse do próprio povo” (SKINNER, 1996, p. 456). Bartolo compartilhava com Marsílio a ideia de que o melhor regime para o *Regnum Italicum* era a forma de governo republicana.

Os “populistas” Marsílio e Bartolo fizeram da soberania popular a fórmula básica para solucionar os problemas que afligiram as cidades-repúblicas italianas. Ambos os autores tomaram o cuidado, no desenvolvimento do seu pensamento, em propor soluções “técnicas” para que o exercício do poder por uma autoridade delegada (*valentio rem partem*,¹¹⁹ na linguagem de Marsílio) não levasse a um processo de alienação. Segundo Skinner são três as soluções

119 Conferir Sabine (1994, p. 239) sobre tradução: parte de maior valor.

propostas: 1) a eleição onde toda autoridade deveria ser eleita; 2) toda autoridade deveria possuir uma delegação de poder tendo como limite a lei; 3) a capacidade dos eleitores de demitir seus magistrados a qualquer momento.¹²⁰

Desse modo, a retomada do republicanismo clássico durante a Baixa Idade Média já colocava de saída a questão de uma “cidadania de participação”, que os humanistas cívicos dos fins do século XIV e começos do seguinte teriam todo o cuidado de exaltar ainda mais e que ganharia uma dimensão definitiva com a obra de Maquiavel.

Contudo, antes de constituírem uma vertente do pensamento político da Ilustração na França, as ideias maquiavélicas — as quais defendiam a igualdade e a independência, o equilíbrio dos poderes e a liberdade, a recusa de uma representação que derivasse para a profissionalização, a rejeição dos exércitos permanentes, a rotação de funções, a renovação frequente dos parlamentos, entre outras (SPITZ, 1995, p. 264) — passariam antes pelos súditos da monarquia inglesa.

Na trajetória inglesa do republicanismo, certos aspectos deste último seriam ainda mais reforçados, na medida em que a Inglaterra era uma sociedade em rota para se tornar uma economia capitalista e na qual o poder do dinheiro e o aumento das disparidades de fortuna mais e mais modificavam as estruturas sociais tradicionais. Desse modo, os anglo-saxões cultivaram uma linguagem política que defendia que se deveria “reduzir a política à ética se não se quisesse que ela se reduzisse à corrupção” (SKINNER, 1996, p. 85). Portanto, a linguagem política do republicanismo anglo-saxão vai reforçar o

120 Conferir Skinner (1996, p. 85): “Nossos dois autores [Marsílio e Bartolo] já estão preparados para sustentar que a soberania reside no povo, que este apenas a delega sem nunca a alienar, e que por isso nenhum governante legítimo jamais pode desfrutar de uma condição mais elevada que a de um funcionário nomeado por seus próprios súditos, e a quem estes, portanto, podem demitir a qualquer momento”.

fundamento ético da política como elemento essencial para qualquer sociedade política.

Assim, ao atravessar o Canal da Mancha, essa linguagem trouxe consigo tanto a ideia do fundamento ético da política quanto da valorização da vida ativa, da participação política. Não é à toa que Rousseau recomendaria aos cidadãos ter no coração as palavras do palatino da Posnânia, “prefiro a liberdade perigosa à tranquila servidão”. O mesmo exemplo do mestre seria utilizado pelo discípulo. Depois de já ter tratado do tema “repouso versus liberdade” em seu segundo discurso sobre a guerra, Robespierre o retoma no terceiro e repete essa famosa passagem de Rafael Leszczynski: “portemos a divisa do Palatino da Posnânia; ela é sagrada, ela nos convém. *Eu prefiro as tempestades da liberdade ao repouso da escravidão.*” (ROUSSEAU, 1973, Livro Terceiro, cap. IV, p. 91; ROBESPIERRE, OCR, t. VIII, p. 109. Grifos do autor).

Tal concepção encontra-se em marcante contraste com a síntese liberal que fundamenta as democracias modernas, as quais, por sua vez, veem essas “tempestades da liberdade” como um penoso fardo, como nascedouro da discórdia e da instabilidade, quando não da política totalitária (ROUSSEAU, 1973, p. 266)

Em decorrência da linguagem do direito adotada pela síntese liberal, vale ressaltar uma diferença ainda mais marcante entre o liberalismo e o republicanismo. Como vimos, para os defensores do pensamento liberal, a contestação da monarquia absoluta não colocava em xeque o problema da propriedade e da dinâmica da economia de mercado, o que a princípio era o caso do próprio republicanismo. Contudo, este também postulou uma “definição política das relações econômicas e sociais” (NICOLET, 1992, p. 36-38), isto é, o republicanismo se opôs à ideia de que as relações econômicas e sociais pudessem ser um fim em si da política, vendo nessas relações uma condição subordinada, que permitiria aos cidadãos gozar da independência necessária para o exercício de sua função política (SPITZ, 1995, p. 255).

Essa trajetória do republicanismo desembocou no século Ilustrado francês e veio a constituir o que Jean-Fabien Spitz chama de

“momento neoclássico”, no qual houve a emergência de um sem-número de ideias que tinham por princípio acentuar a dimensão perversa “[...] que consiste em definir de maneira exclusiva o fim da associação civil pelo desenvolvimento da prosperidade” (SPITZ, 2000, p. 22). Assim, o “momento neoclássico” formulava:

[...] o projeto de libertação do indivíduo em termos que exigiam que a igualdade dos direitos fosse apoiada sobre os meios da independência material e mostrando que a desigualdade das fortunas é, quando ela ameaça essa independência, criadora de males políticos e morais destrutores da liberdade autêntica. (SPITZ, 2000, p. 13).

Essa ressurgência das ideias clássicas de república foi bem representada pelas ideias de Rousseau e de Mably,¹²¹ os quais praticamente definiram os termos por meio dos quais os revolucionários mais extremistas de 1789 conceberiam sua teoria política.

Desse modo, as diferenças entre o republicanismo e o paradigma liberal constituíram o pano de fundo das principais tendências políticas revolucionárias. Se excetuarmos os *monarchiens*, cujo saudosismo político fazia deles os únicos defensores de um projeto político *ancien régime* em vias de desaparecer, as demais tendências políticas que constituíram a frente patriótica de 1789 se

121 Não é à toa que dos dois nomes que estão sob a mira da crítica de Constant (1997, p. 605) em seu texto *Da liberdade dos antigos comparada a dos modernos*, Rousseau e Mably, é sobre este último que recai a maior atenção. Como ele escreveu não é a “Rousseau, como se verá, que principalmente se deve atribuir o erro que eu vou combater; ele pertence bem mais a um de seus sucessores, menos eloquente, mas não menos austero, e mil vezes mais exagerado. Este último, o abade Mably [...]. Ele detestava a liberdade individual como se detesta um inimigo pessoal [...]”.

definiram com base nessas duas linguagens políticas.¹²² De um lado, estavam os que achavam que o bem comum só podia ser assegurado pelo automatismo das leis naturais e que a felicidade pública se compunha exclusivamente da felicidade individual;¹²³ do outro, aqueles que achavam que o bem comum só poderia ser assegurado pela adesão ativa de cada um no seio de uma comunidade política (NICOLET, 1992, p. 33). É essa diferença que ao fim e ao cabo caracterizou a dissensão e finalmente o antagonismo insuperável no seio do partido patriota.

Como exemplos da primeira tendência podemos elencar os revolucionários como Sieyès, os girondinos e seus herdeiros posteriores, os diretoriais, que abraçaram essa linguagem característica da síntese liberal. Assim, a tentativa de “modernização” da política feita por esses grupos durante a Revolução fala por si só sobre as razões que os levaram a ver com profunda desconfiança o uso do vocabulário da virtude antiga e as soluções políticas influenciadas pela tradição republicana clássica. Com efeito, os grupos que eram adeptos da monarquia constitucional ou de uma espécie de república moderada, antes mesmo dos embates mais radicais que

122 A nosso ver, mais do que o Terror político, o pomo de discórdia entre esses grupos estava na solução proposta para a “questão social”. Excetuando o caso daqueles que tiveram o medo de serem os próximos a perder a cabeça — os ultraterroristas comprometidos com a corrupção e os “excessos”, como Barras e Tallien, os quais paradoxalmente foram fundamentais para acabar com o Terror — era o Terror social e econômico que mais separava os robespierristas das outras tendências revolucionárias, todas demonstrando poucos escrúpulos em derramar sangue. Nesse sentido, nos parece insuperável a afirmação de Labrousse (1995, v. 12, p. 126) de que “se o advento nacional radicaliza e coliga as forças revolucionárias, o advento social radicaliza-as, mas divide-as”.

123 Ideia explicitamente defendida por Courtois (1794, p. 3), personagem que foi encarregado pelos termidorianos de fazer justamente o relatório dos papéis de Robespierre, mas que produziu um verdadeiro balanço do robespierrismo e demarcava as posições da burguesia em relação a essa corrente revolucionária. .

viriam à tona no ano I e no II, já tinham demonstrado que quando eles aparentavam ter uma erudição marcada pelo estudo dos antigos não queriam com isso significar a adesão aos corolários políticos da virtude clássica.

Desse modo, Sieyès, desde o princípio da Revolução, já manifestara sua posição em relação à herança política clássica. Com efeito, no seu posicionamento sobre o veto real, ele dizia que os povos europeus modernos se pareciam bem pouco com os povos antigos (SIEYÈS, 1994, p. 236). O que o levava a uma posição bem diferente das posições dos grupos radicais, negando de uma só vez tanto a democracia quanto o direito do voto popular:

O povo ou nação somente pode ter uma voz, aquela da legislatura nacional [...]. A expressão apelo ao povo é, pois, ruim, enquanto ela é impoliticamente pronunciada. O povo, eu o repito, em um país que não é uma democracia (e a França não poderia sê-lo), o povo apenas pode falar, apenas pode agir por meio de seus representantes. (SIEYÈS, 1994, p. 238)

A esse respeito, mais contundente ainda são as ideias defendidas pelo mais brilhante orador brissotista, Pierre-Victorin Vergniaud:

Rousseau, Montesquieu, e todos os homens que escreveram sobre os governos, nos dizem que a igualdade da democracia se apaga lá onde o luxo se introduz; que as Repúblicas somente podem se sustentar por meio da virtude, e que a virtude se corrompe por meio da riqueza. Vós pensais que essas máximas aplicadas apenas por seus autores a Estados circunscritos, como as Repúblicas da Grécia, em estreitos limites, devem sê-lo rigorosamente e sem modificações à República francesa? Vós quereis criar-lhe um governo austero, pobre e guerreiro como aquele de Esparta? (VERGNIAUD, 1950, p. 228).

Na segunda tendência encontram-se os que se apoiavam na ideologia rousseauísta, elemento fundamental na transmissão da tradição do republicanismo clássico, como o conjunto da *sans-culotterie*, os enraivecidos, os hebertistas, os robespierristas e o característico humanismo cívico daquele que, já pelo “*surnom*”, indicava sua ligação com a virtude antiga, Graccus Babeuf. Portanto, os que foram acusados de fazer um verdadeiro “culto da Antiguidade”, mas que, como veremos a seguir, tal culto, quando se trata dos robespierristas, não tinha a dimensão de fazer reviver os “áureos tempos antigos” como a fala de Vergniaud nos induz a pensar.

O “CULTO DA ANTIGUIDADE” E O REPUBLICANISMO CLÁSSICO

O uso dos conteúdos do republicanismo clássico pelos revolucionários teve na exemplificação com base nos personagens, nas passagens e nas soluções políticas da Antiguidade Clássica seu aspecto mais evidente. O chamado “culto da Antiguidade” (PARKER, s.d.) era um hábito usual para os homens de 1789. Por meio desse culto, os revolucionários acusavam-se ou defendiam-se, davam colorido aos seus discursos ou propunham soluções políticas utilizando-se dos nomes de Demóstenes ou César, de expressões como tirania ou ditadura, defendiam o tribunato como uma saída institucional ou davam curso àquilo que veio a ser conhecido como o “mito esparciata”.

Assim, muitas correntes políticas endereçaram uma crítica ao pensamento político jacobino ou robespierrista cujo conteúdo tem um certo quê de derrição quando se trata do uso do “vocabulário da virtude clássica”. Todavia, para além da caricatura, a crítica da ideia de liberdade antiga e do culto da Antiguidade foi o ponto de convergência tanto dos grupos moderados durante a Revolução quanto, posteriormente a ela, dos liberais e dos marxistas quando se tratava de analisar o pensamento político revolucionário radical.

Tal visão transparece, em parte, na crítica de Marx ao robespierrismo, como se pode ver em passagens como a do *18 Brumário de Luís Bonaparte*, em que ele afirmava que Robespierre e Saint-Just, entre outros, “[...] desempenharam a tarefa de sua época, a tarefa de libertar e instaurar a moderna sociedade *burguesa*, em trajes romanos e com frases romanas.” (MARX, 1978, p. 18).¹²⁴ Assim como também permeia significativamente o livro citado de Harold Parker. Nele encontramos afirmações do tipo, “[...] Robespierre, Saint-Just, e numa menor extensão Billaud-Varenne pareciam ávidos em fazer reviver as instituições e os belos dias da Grécia de Esparta” (PARKER, s.d., p. 162).

Na verdade, a crítica ao uso do vocabulário da virtude antiga antecede a Revolução. Seu nascedouro pode ser encontrado já nas análises de Bossuet sobre a liberdade antiga em seu *Discours sur l'histoire universelle* (SPITZ, 1995, p. 273), assim como também nas críticas endereçadas por Voltaire a Rousseau. Nesse ponto, o famoso discurso de Benjamin Constant *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*, pode ser considerado uma síntese de pelo menos dois séculos de reflexões sobre essa questão. Contudo, ultrapassado o tom de escárnio que norteava a “batalha dos antigos e dos modernos”, é possível por meio da análise do vocabulário da virtude antiga conseguirmos chegar à natureza da recepção do republicanismo clássico pelos diversos contendores dessa batalha ao longo do século XVIII e com base nisso perceber as mais importantes divergências entre

124 Quanto a isso, Labica (1990, p. 15) comenta: “Marx projetava escrever uma história da Convenção, para a qual ele tinha reunido uma documentação considerável; pode-se adivinhar o lugar que nela teria tido Robespierre. Entretanto, os julgamentos que exprimiu sublinham toda uma outra problemática. O Incorruptível teria feito desandar sua própria modernidade, confundindo 1789 com a Antiguidade, e, no fim das contas, conduzido uma revolução burguesa. O que não é verdade, quaisquer que sejam os argumentos da historiografia marxista, nós o veremos, que do resultado da revolução fez-se a contrarrevolução de 1794”.

eles, em particular, no que tange aos homens da Revolução. Conforme Claude Nicolet:

[...] a leitura da literatura política [...] da época revolucionária mostra que as alusões ou as referências da Antiguidade eram um pouco mais que uma moda: no plano ideológico e cultural, seja para com ela se identificar ou para dela se demarcar, pensa-se em Esparta, em Atenas e em Roma de maneira insistente e contínua. (NICOLET, 1992, p. 135).

Se, por um lado, com esse apelo à Antiguidade, os revolucionários franceses só fizeram obedecer ao “espírito do seu século” (SPITZ, 1995, p. 136), impregnados que estavam pela cultura clássica, na qual diversos grupos sociais estavam imersos, por outro, o processo histórico do *Settecento Riformatore*¹²⁵ francês fez emergir uma referência ideológica muito particular, a saber, os homens que então propugnavam um programa reformista buscaram legitimá-lo fora dos quadros do pensamento tradicional e foram levados a aproximá-lo dos exemplos políticos da Antiguidade clássica. Como observa Henri Morel:

[...] o recurso à Antiguidade é, pois, primeiramente a procura de uma nova legitimidade, de um novo sistema de valor fundado sobre a história, ou antes, os exemplos que forneciam uma história que foi totalmente estrangeira à França, à sua monarquia, à sua religião e a suas estruturas sociais, dito de outra maneira as repúblicas gregas e romanas. (MOREL, 1996, p. 314)¹²⁶

125 Título da obra enciclopédica de Franco Venturi.

126 Conferir Venturi (2003, p. 53): ideia semelhante já tinha sido formulada por Franco Venturi. Segundo ele, “os *philosophes*, os girondinos e os jacobinos olhavam para Camilo e para Brutus justamente porque na história dos franceses havia pouco ou nada que lhes pudesse servir de modelo ou inspiração”.

Foi nesse quadro de pensamento que se formaram os homens que se tornariam os principais personagens de 1789. Indo dos moderados da Constituinte, passando pelos girondinos e chegando aos montanheses e jacobinos. Contudo, o que gostaríamos de ressaltar aqui é que, quanto ao caso específico de Robespierre, suas referências clássicas nada tiveram a ver com o desejo de fazer reviver os “áureos tempos antigos”. Ele é o caso que se encaixa exemplarmente na conclusão a que chegou François Hartog sobre a batalha dos antigos e dos modernos:

A Revolução Francesa pode ser vista como a última grande disputa sobre os antigos e os modernos: disputa política, focalizada sobre o problema da liberdade. Na qual, porém, cada um reivindicava, no fundo, a própria modernidade. Os revolucionários, os jacobinos se queriam decisivamente modernos e, se faziam apelo à república antiga era justamente pelo motivo de se tornar plenamente modernos. (ARMANDI, 1999, p. 147, nota 04).

Desse modo, podemos dizer que o vocabulário cívico robespierrista era moderno apesar de “[...] seus empréstimos clássicos, pois ele [se] endereça[va] aos problemas que nasceram do desenvolvimento mesmo das sociedades mercantis e liberais [...]” (SPITZ, 1989, p. 334). Isso não poderia ser diferente para quem, procedendo a um balanço das transformações revolucionárias, fazia uma clara defesa do valor positivo do progresso, dizendo que “o mundo mudou, ele deve mudar ainda” (ROBESPIERRE, OCR, v. X, p. 444). Assim como também, ao fazer sua famosa exposição sobre a teoria revolucionária, afirmava que “a teoria do governo revolucionário é tão nova quanto a revolução que a produziu” e, portanto, não adiantava procurá-la nos livros dos escritores políticos, “[...] que não previram essa revolução [...]” (ROBESPIERRE, OCR, v. X, p. 274). E quanto a república que ele pretendia ver instaurada na França, ela não seria moldada “como a

de Esparta” pois não queria “[...] dar-lhe nem a austeridade, nem a corrupção dos claustros” (p. 354-355).¹²⁷

Dessa forma, sua utilização de exemplos políticos da Antiguidade Clássica funcionava como uma forma erudita de argumentação e como um diálogo com conteúdos políticos que eram uma herança comum para os homens do Período Moderno e que, em parte, Maximilien ajudaria a renovar. Mesmo seu companheiro de lutas, Saint-Just, conhecido a esse respeito por ter pronunciado a famosa frase “[...] o mundo ficou vazio depois dos romanos; e sua memória o preenche, e profetisa ainda a liberdade [...]”¹²⁸ e que conclamou os revolucionários para serem “romanos, e não tártaros”, fazia a seguinte reflexão:

Não duvides, tudo o que existe a nossa volta deve mudar e acabar, porque tudo que existe a nossa volta é injusto; a vitória e a liberdade cobrirão o mundo. Nada desprezes, mas não imites nada do que se passou antes de nós: o heroísmo não tem modelos. É assim, eu o repito, que vós undarás um poderoso império, com a audácia do gênio e o poder da justiça e da verdade.¹²⁹

Pode-se, assim, extrapolar para os robespierristas a mesma conclusão a que se chegou sobre a tradição republicana inglesa e norte-americana, isto é, de que os republicanos anglo-saxões:

[...] não recorreram ao **vocabulário** da virtude clássica somente para disfarçar suas aspirações burguesas em sentimentos elevados,

127 Conferir Robespierre (1999, p. 147) em sua edição brasileira.

128 Conferir Saint-Just (2003, p. 778): Rapport sur la conjuration ourdie depuis plusieurs années par les factions criminelles (11 de germinal do ano II-31 de março de 1794).

129 Conferir Saint-Just (2003, p. 819): Rapport sur la police générale, sur la justice, le commerce, la législation et les crimes des factions, présenté à la Convention nationale dans la séance du 26 de germinal an II (15 de abril de 1792). I.

mas eles **pensaram** a realidade na qual se encontravam, e as tarefas que ela lhes impunha, segundo os conceitos do republicanismo clássico; suas ações e as soluções que eles colocaram em prática portam a marca dessa convicção. (SPITZ, 1997, p. xl. Grifos do autor)

Assim, a retomada da tradição de pensamento antigo e renascentista pelos homens do século Ilustrado e pelos revolucionários produziu, como vimos, o “momento neoclássico”, algo que era mais importante do que a caricatura pode nos revelar. O passado foi utilizado como um repositório de modelos teóricos alternativos, os quais propiciavam uma nova legitimidade política para a política de contestação do passado feudal e da monarquia absoluta que estava em curso.

Com efeito, os jacobinos foram o nascedouro daquela tradição que pretendia “[...] confundir os dois contratos (aquele que, pelos direitos naturais, afirma a eminente dignidade dos indivíduos e aquele que, pela intermediação da cidadania ativa, exige a participação de todos na vontade geral)”. Assim como também pretenderam:

[...] reconciliar a liberdade dos modernos, individualista, possessiva e empreendedora, e a liberdade dos antigos, que implica exercício real do poder e prática das “virtudes cívicas”. Este último ponto não foi somente o sonho utopista e passageiro dos jacobinos: pela proclamação, desde 1848, do sufrágio universal, a república francesa dele tentou se aproximar o mais possível (SPITZ, 1997, p. 32-33).

Para uma vertente, por assim dizer, mais radical dessa tradição, aquela que levou às últimas consequências tanto esse referencial republicano clássico quanto o rousseauísmo, a democracia foi o ponto de chegada desse projeto reformista. Isso pode ser exemplificado já no início da Revolução pelo movimento seccionário que, mesmo tendo então as seções controladas pela pequena burguesia,

defendia radicalmente os princípios da “democracia pura” (GENTY, 1987), mas também e principalmente por Robespierre, a despeito de que ele não defendesse esse tipo de democracia, já que o Incorruptível inovaria quanto à definição dessa forma de regime político. Porém, isso é o que começaremos a ver a seguir.

Capítulo 2

Robespierre primeiros tempos: da república das letras à revolução republicana

REFORMA E REVOLUÇÃO: DE MONTESQUIEU A ROUSSEAU

Falando do espírito da Revolução, que teria aparecido na crise de 1788 e se manifestado durante a preparação dos *Cahiers de Doléances* e dos trabalhos dos Estados Gerais, Tocqueville comentava que:

No começo, somente se fala de melhor perdoar os poderes, de melhor ajustar as relações de classes; logo anda-se, corre-se, precipita-se em direção à ideia da pura democracia. No início, é Montesquieu que se cita e que se comenta; no fim, apenas se fala de Rousseau. Ele tornou-se e vai permanecer o preceptor único da Revolução em sua primeira época. (TOCQUEVILLE, 1980, Obras Completas, t. II, livro II, cap. 5, p. 106-107).

De certa forma, essa poderia ser a conclusão sobre a formação do pensamento político robespierrista na sua fase pré-revolucionária. Profundamente influenciado pelo barão de la Brède, convencido da possibilidade de regeneração da monarquia como a maioria dos franceses seus contemporâneos, o jovem advogado de Arras fazia do autor do *Espírito das Leis* uma referência obrigatória para seu pensamento político. Se durante a instalação do processo revolucionário, ele veio a se tornar quase um duplo do “cidadão de Genebra”, em seus escritos pré-revolucionários ele era predominantemente influenciado por Montesquieu.

Curiosamente, aquele que foi chamado de o “cidadão de Arras”, “Rousseau no poder”¹³⁰ e o “*Contrato Social* em forma de homem”¹³¹ — epítetos que têm um tom derrisório na maior parte das vezes, mas que também nos revelam, como era o caso do primeiro deles, como já era marcante a identidade de Robespierre com Rousseau a ponto de não escapar aos contemporâneos — desenvolveu frequentemente verdadeiras paráfrases de Montesquieu nos diversos textos que escreveu antes da Revolução. No entanto, essa curiosidade é só aparente. Como veremos, o jovem Robespierre, como o conjunto dos franceses, partilhava de uma visão reformista e regeneradora da monarquia que encontrava no pensamento político de Montesquieu um amparo seguro. Aliás, é este aspecto da influência de Montesquieu que nos deixa entrever a passagem citada de Tocqueville.

Assim, não é exagerar caracterizar o então jovem advogado, como se tem feito, como um “[...] discípulo fervoroso e fiel de Montesquieu” (DESPREZ; LESUEUR, t. I, p. 13). A influência da leitura do autor do *Espírito das leis* marcou o pensamento pré-revolucionário de Robespierre quando ele dava seus primeiros passos como um filósofo diletante. Foi dela que ele retirou a “teoria da honra,

130 Korngold (1936, p. 26) dizia que Robespierre poderia ser chamado de “*Rousseau au pouvoir*”.

131 Conferir Godechot (1967, p. 181) sobre expressão Lanfrey.

alma do governo monárquico”, a qual se pode ver claramente em seu *Discours sur les Peines Infamantes* (DESPREZ; LESUEUR, t. I, p. 13). Com efeito, alguns aspectos da realidade do Antigo Regime eram analisados nesse discurso com base nas concepções de Montesquieu, como sua tipologia das formas de governo: monarquia, república e despotismo.

Além disso, Robespierre demonstrou ser consciente e partidário de um dos elementos centrais do pensamento de Montesquieu, a saber, sua ideia de balanço de poderes, como se pode ver em sua memória judiciária do caso François Déteuf de 1783. Nesse texto, ao definir a importância do papel do clero nas monarquias modernas, ele o caracterizava como um corpo intermediário que, como tal, seria uma garantia de que a monarquia não se transformaria em despotismo. Ele comentava que o político esclarecido (referência a Montesquieu) “[...] vê no Clero das Monarquias modernas um corpo intermediário, cuja existência provém da constituição, e que não se pode abatê-lo sem comprometer os limites que separam a monarquia do despotismo” (ROBESPIERRE, p. 235).

Mesmo suas ideias sobre a noção de virtude republicana, segundo George Rudé, viriam de Montesquieu e não do seu estudo dos clássicos (RUDÉ, 1976, p. 96).¹³² O que não significa que elas não devessem nada a Rousseau. Pelo contrário, Rousseau também foi bastante influenciado por Montesquieu em suas ideias sobre a virtude (JAGGI, 1966, p. 44) e foram os desdobramentos rousseauístas da ideia de virtude que certamente mais tocaram o pensamento político robespierrista. De todo modo, o próprio Maximilien explicitou sua dívida para com Montesquieu no já citado *Discurso Sobre as Penas Infamantes*, sua primeira tentativa nos tradicionais concursos acadêmicos da época. Nesse discurso, ele afirmava que “a energia essencial das repúblicas é a virtude, como provou o autor do *Espírito das Leis*,

132 Mario Cattaneo (1968, p. 122) já havia feito esta mesma constatação, isto é, que a ideia de virtude de Robespierre derivava antes de tudo de Montesquieu.

isto é, a virtude política, que não é outra coisa senão o amor das leis e da pátria [...]” (ROBESPIERRE, OCR, v. I, p. 24).

Como poderíamos entender essa maior aproximação com o pensamento de Montesquieu e não com o de Rousseau, o qual durante o processo da Revolução vai se tornar quase seu alter-ego? A resposta a essa pergunta é importante preliminarmente porque nos ajuda a entender, entre outras coisas, a dinâmica do pensamento político pré-revolucionário robespierrista e o quanto ela era tributária da conjuntura histórica dos últimos decênios do Século das Luzes e, em particular, do da década de 1780. Ao mesmo tempo, a resposta a essa questão também nos permite ver como Maximilien, rejeitando a ideia de que a regeneração da sociedade francesa passasse pela revolução, não guardava nenhuma aproximação com qualquer tipo de voluntarismo revolucionário.

Dessa forma, compreender a influência do pensamento de Montesquieu sobre o jovem Robespierre passa necessariamente pelas particularidades políticas da conjuntura histórica do Século Ilustrado, a qual foi marcada pela emergência do que Michel Ganzin chama de “a ambiguidade do espírito do século”, que é o resultado “de um programa reformista que se insere no quadro do absolutismo monárquico [...]” (GANZIN, 1996, p. 342).¹³³ Como um jovem formado nesse ambiente político, Robespierre era mesmo uma manifestação exemplar dessa ambiguidade.

Com efeito, o jovem advogado combinou em várias passagens de seus escritos uma eloquente defesa das reformas sociais e políticas com a ideia de que tais reformas deveriam se produzir dentro e por meio da monarquia. Isso fica bem claro em sua última grande atuação judiciária, o caso Dupond (1789), no qual Robespierre, ao mesmo tempo em que constatava a necessidade de reformar

133 Essa ambiguidade pode ser percebida em certas passagens emblemáticas dos escritos pré-revolucionários de Robespierre, como a do seu *Discours sur les Peines Infamantes*.

a sociedade francesa, fazia um apelo pela salvação do país direcionado a Luís XVI (WALTER, 1961, t. I, p. 65).

Assim, no momento em que ele parecia transitar entre as concepções de uma monarquia regenerada e a defesa de uma espécie de governo misto, o que vai se dar nos primeiros momentos do processo revolucionário, essa sua última memória como advogado ainda nos revela como Robespierre acompanhava a maioria dos seus compatriotas como partidário de uma monarquia temperada.

Tendo como uma de suas referências principais o pensamento de Montesquieu, a remodelação da monarquia absoluta na direção de uma monarquia que aceitasse a restrição do poder do rei em benefício de uma assembleia ou de corpos intermediários parecia seduzir o conjunto dos franceses, mesmo que a maior parte deles não justificasse tal remodelação apoiando-se em argumentos teoricamente mais complexos, tais como a ideia de que um regime monárquico era o que melhor se adequava a um grande Estado.

Na verdade, tal remodelação se combinava com o respeito e mesmo a devoção pela monarquia. Com efeito, o sentimento majoritário da sociedade francesa no momento em que ela se encaminhava para a Revolução indicava tanto essa devoção quanto esse respeito pela monarquia e o seu inquestionável desejo de vê-la mantida, como transparece nos *Cahiers de Doléances* (Cadernos de Queixas).¹³⁴ Tais Cadernos foram o mais profundo conjunto de reivindicações reformistas feito até então pelos franceses e realizado sob um clima intelectual que é bem resumido nas palavras de Marcel Dorigny, segundo quem:

134 Nas palavras de Georges Lefebvre (1989a, p. 90), todos se caracterizavam por serem “[...] monarquistas; nem sequer contestam ao rei a iniciativa e a sanção das leis, nem sobretudo a integralidade do poder executivo, especialmente a livre escolha dos ministros, o direito de paz e guerra e a conclusão de tratados.”.

[...] a pessoa e a instituição reais eram veneradas pelas multidões e pareciam para muitos, entre eles os reformadores mais esclarecidos, como a última esperança de regeneração social e política, mesmo moral, de um país em crise profunda há já vários decênios. (DORIGNY, 1994, p. 109).

Desse modo, o desejo de reforma dos franceses dos fins do Antigo Regime buscava se adequar aos limites de uma morigeração da monarquia, a qual era o ponto máximo a que poderia concordar uma mentalidade popular ainda ligada ao que Roger Barny chama de o “tema da unidade entre o rei e seu povo”, isto é, o rei só pode querer o bem da nação, já que o interesse da nação e o do soberano são idênticos. Nessa mesma linha vão as argumentações de François Furet, para quem a sociedade francesa do Antigo Regime “permanecia no interior da legitimidade política tradicional: a melhor prova disso é a frequência do tema do bom rei e dos maus ministros, típica da representação ‘absoluta’ da monarquia” (BARNY, 1993, p. 9; FURET, 1989a, p. 57-58).

Essa legitimidade tradicional ainda tinha uma grande penetração nos momentos iniciais da Revolução Francesa, como pode ser visto na linguagem política utilizada pelos revolucionários, na qual eles preservavam de seus ataques a monarquia e o rei. Daí o recurso a expressões correntes à época da crise dos parlamentos, em meados do século XVIII, quando quem era visado pela oposição parlamentar não era o rei, mas sim o “despotismo ministerial” (CHALINE, 1996, p. 964).

Tal linguagem transparece nas próprias palavras de Maximilien, já então deputado, para quem não se podia esquecer que a “revolução não é outra coisa que o combate da liberdade contra o poder ministerial e aristocrático” (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 244).¹³⁵

135 Nas próprias palavras de Robespierre (OCR, v. VI, p. 35) o rei é “cercado de aristocratas que o enganam e afastam sempre a verdade de sua pessoa”. Assim como também para se evitar ataques à figura do rei, Robespierre utilizava-se

De forma mais marcante ainda se pode ver em seus escritos pré-revolucionários essa correlação ambígua entre reforma e monarquia, como no já citado caso Dupond. Com efeito, na digressão final desse caso, Robespierre combinava a ideia sempre recorrente do “bom rei” com a da “*nation assemblée*”, a qual aquele devia respeitar (até por ser um bom rei!) (ROBESPIERRE, 1789, p. 83-84).¹³⁶

Assim, foi nesse contexto histórico que o jovem advogado adquiriu os principais elementos de seu pensamento político, o mesmo contexto em que emergiu esse projeto político ambíguo, caracterizado ao mesmo tempo pela contestação e pela aceitação da monarquia. Luciano Guerci resume tal contexto, lembrando que:

[...] no meio desta grande efervescência, havia quem chegava a [fazer] contestações radicais e quem, apesar de querer reformas incisivas, desconfiava dos ímpetos inovadores ousados demais; mas, o que importa destacar aqui é que, além das divergências e até das cisões no interior do *parti philosophique*, era comum a vontade de debater, mudar, construir ou reconstruir: portanto, utopia e reforma nascem a partir do mesmo comprometimento crítico, da mesma ânsia de liberdade. (GUERCI, 1978, p. 48).

Essa ânsia de liberdade constituiu-se naquilo que vai ser chamado de uma verdadeira política de contestação. É certo que essa era uma política reformista, mas ela não deixava de propor alternativas que, caso fossem postas em prática, começariam a colocar em xeque

da imagem de que o “despotismo ministerial” falava pela “boca do rei”, mas não era o próprio rei. Conferir Robespierre (OCR, v. VI, p. 290).

136 Roger Barny (1994, p. 46) afirma que os escritos pré-revolucionários de Robespierre revelam seu conformismo frente à monarquia. Contudo, essa questão só seria importante se em algum momento a ideia de uma transformação radical da realidade tivesse sido colocada e correspondesse a uma mudança de regime. Ao contrário, o que todos então falavam era em reformar a monarquia e, quanto a isso, Robespierre acompanhava a corrente.

o funcionamento da monarquia absoluta. Mesmo contemporâneos, como Madame d'Épinay, falavam do mal irreparável dessa política de contestação pública, acrescentando que a sabedoria assim adquirida pelos povos mais cedo ou mais tarde deveria produzir “*révolutions*” (BAKER, 1987, p. 43).¹³⁷

De todo modo, a dinâmica dessa relação ambígua entre reformismo político e monarquia absoluta não pôde ser resolvida no contexto político do Antigo Regime. Apesar dos homens dessa época terem a ilusão do contrário, como era o caso do próprio Robespierre, o qual em uma passagem famosa afirmava que não se devia “[...] mudar todo o sistema de nossa legislação; de buscar o remédio de um mal particular em uma revolução geral frequentemente perigosa [...]” (ROBESPIERRE, OCR, v. I, p. 42).¹³⁸

Contudo, nos momentos iniciais da Revolução, poderíamos dizer, nos prolongamentos daquilo que já foi chamado de Revolução Aristocrática por Georges Lefebvre (LEFEBVRE, 1989), a tentativa de reforma da monarquia centrada no resgate do antigo papel político da nobreza, o que implicava na ideia de valorizar os corpos intermediários e a divisão dos poderes, foi visto pelo partido patriota como um programa inaceitável. Esse partido rejeitou em bloco tanto esse programa quanto o pensamento de Montesquieu, ao qual faziam apelo os nobres conservadores.

Desse modo, os revolucionários acabaram por estabelecer um afastamento do pensamento de Montesquieu, bem na linha das críticas que lhe foram endereçadas pelas cartas apócrifas atribuídas a Helvétius, nas quais se afirmava que as ideias contidas no *Espírito das Leis* tendiam a justificar a ordem estabelecida e o regime dos privilégios

137 Essas análises podem ser encontradas também no livro *Au tribunal de l'opinion*. Paris: conferir Payot (1993, p. 224). Nele, Baker retoma esse artigo.

138 Como se pode ver, o jovem Robespierre era mais um caso que confirma as palavras de Martial Guéroult de que “antes de 1789, a razão prática é reformista”. (GUÉROULT *apud* GÉRARD, 1999, p. 16).

(STAROBINSKI, 1990, p. 159, nota única).¹³⁹ Montesquieu recebeu, assim, o rótulo de “primeiro autor aristocrata”, já que os revolucionários, tanto quanto seus adversários, lembravam-se de sua afirmativa de que a máxima fundamental do regime monárquico era que “sem monarca, não há nobreza; sem nobreza, não há monarca”, máxima essa evocada, por exemplo, por um dos campeões da reação, o abade Maury (MONTESQUIEU, 1989, p. 745).

Diante da apropriação das ideias de Montesquieu feitas pela nobreza, a grande maioria dos revolucionários delas se afastou em nome de uma monarquia constitucional que tinha por base justamente o fim das ordens e o estabelecimento da igualdade jurídica. E mais, a reforma da monarquia assim pretendida pelo partido patriota fazia apelo justamente às ideias de Rousseau, indo ao encontro da defesa da soberania popular e da primazia do legislativo sobre o executivo preconizado pelo autor do *Contrato Social* (BARNY, 1995, p. 287).

Assim se fechava o ciclo descrito por Tocqueville, isto é, o pensamento político rousseuista ultrapassou o de Montesquieu na mentalidade revolucionária do partido patriota, ficando as ideias do autor do *Espírito das Leis* relegadas a fundamentar as concepções políticas dos grupos conservadores.¹⁴⁰ A impossibilidade de utilização do

139 Entre outras coisas, dizia o falso Hélietius (1991, p. 185): “O senhor vê que, por intermediários, eu entendo os membros dessa vasta aristocracia de nobres e de sacerdotes cuja cabeça está em Versalhes, que usurpa e multiplica à vontade quase todas as funções do poder graças unicamente ao privilégio de nascimento, sem direito, sem talento, sem mérito, e que retém em sua dependência até mesmo o soberano, o qual ela sabe fazer querer e mudar de ministros segundo o que convém aos seus interesses”.

140 Comentando a penetração do pensamento de Montesquieu entre os revolucionários, Barny afirma que ela apresentava uma originalidade. Se o pensamento de vários autores do século XVIII, principalmente o de Rousseau, é utilizado tanto pelos patriotas quanto pelos aristocratas, Montesquieu “parece utilizado quase exclusivamente pelos contrarrevolucionários, que bebem [puisent]

pensamento político de Montesquieu como uma ideologia revolucionária nos momentos iniciais do processo revolucionário se refletiu também na diminuição de sua influência sobre Robespierre. Como no caso deste último, esse distanciamento não se limitou ao debate sobre o papel das ordens e do balanço dos poderes na sociedade francesa, mas estava em continuidade com suas opções políticas pré-revolucionárias, as quais podemos identificar por meio do que chamaremos sua “demofilia”, devemos nos voltar para as origens políticas de Robespierre e para o papel que a relação entre a república das letras e o republicanismo teve em sua formação.

Contudo, antes de passarmos a essa discussão devemos antes lembrar um ponto importante quanto à relação do advogado de Arras com o pensamento de Montesquieu. Assim, se Jean-Jacques Rousseau tornou-se o inspirador de Robespierre e aquele com quem ele estabeleceu uma efetiva relação de identidade — e, em decorrência disso, o caráter da personalidade e o pensamento político de Rousseau foram fundamentais para sua formação como revolucionário (BARNY, 1995, p. 46) —¹⁴¹ isso não significou que, ao longo da Revolução, Robespierre deixasse de fazer referências diretas ou indiretas que demonstravam claramente sua admiração e respeito pelo pensamento político de Montesquieu. Isso não poderia ser diferente, até porque o autor do *Espírito das leis* teve um papel central na história do humanismo cívico francês, e não porque ele fosse republicano em qualquer sentido do termo, mas sim porque ele estabeleceu os termos com que o republicanismo foi discutido pelo resto do século.¹⁴²

abundantemente no *Espírito das leis*, e são os patriotas que respondem, não para disputar o adversário, mas, salvo exceções, para o condenar na qualidade de primeiro autor aristocrático”. Conferir Barny (1995, p. 269).

141 Conferir, ainda, Barny (1995, p. 47), pois lembra também que os próprios partidários de Robespierre faziam essa identificação.

142 Essa é uma conclusão de Wright com base nas análises de Judith Shklar. Contudo, não é uma posição isolada. Alberto Burgio observa que “Montesquieu transmite ao século das Luzes e da Revolução uma divisão de questões e categorias

É por isso que se pode falar de um Montesquieu dos jacobinos como se fala de um Rousseau dos jacobinos, já que o autor do *Espírito das leis* estabeleceu para os jacobinos os quadros da “[...] reflexão sobre a história antiga, sobre o modelo antigo de república, sobre a virtude republicana, sobre o controle da paixão”.¹⁴³

Como exemplo dessa admiração robespierrista, pode ser citada a conhecida passagem de seu discurso *Sur les Principes de Morale Politique qui Doivent Guider la Convention Nationale dans l'Administration Intérieure de la République*, na qual ele se utilizava quase literalmente da definição de democracia feita por Montesquieu no *Espírito das leis*.¹⁴⁴ Assim, no tocante a Robespierre, a “influência de Montesquieu não se apaga depois de 89, quando a de Rousseau torna-se dominante, a despeito da reputação detestável daquele junto aos patriotas: primeiro autor aristocrata” (BARNY, 1995, p. 50). Isso fazia do advogado de Arras um caso raro entre os revolucionários.

O PAPEL DA REPÚBLICA DAS LETRAS E A FORMAÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO PRÉ-REVOLUCIONÁRIO ROBESPIERRISTA

Diferentemente de Jean-Jacques Rousseau que, conforme Starobinski, nunca teve o desejo “*de abandonar a si mesmo e de sair para o mundo da ação*” (STAROBINSKI, 1991, p. 46), Robespierre pôde fazer a passagem que o transformaria num revolucionário. Houve, assim, uma tomada de posição política que antecedeu o processo revolucionário,

que contém todo o debate político. Mesmo seus opositores mais firmes, os Voltaire, os Rousseau, os Robespierre, [...] parecem impotentes em se desenredar da rede de princípios e conceitos tramada no *Espírito*”. Conferir Wright (1997, p. 202), SHKLAR (1990, p. 265-279) e BURGIO *apud* ARMANDI (1999, p. xxxvi).
143 Conclusões de Paolo Viola (*apud* ARMANDI, 1999, p. 160, nota 59).

144 Conferir Montesquieu (p. 19, para o texto de Montesquieu). Conferir Robespierre (OCR, t. X, p. 353), para a passagem de Robespierre. (Tradução brasileira: ROBESPIERRE, 1999, p. 141 e seguintes)

tomada de posição esta que esteve relacionada com sua formação como um jovem da Era do Iluminismo e com a identidade do advogado idealista, que antes fora um estudante pobre em Paris, e o povo miúdo das cidades e dos campos do Artois.

Variadas são as hipóteses explicativas para justificar essa tomada de posição. Apesar de algumas delas serem das do tipo que George Rudé chama de “psico-história” (RUDÉ, 1976, p. 15), não devemos menosprezá-las. Isso porque uma época tão desprovida de testemunhos documentais como foi a da juventude de Robespierre leva o historiador, às vezes, a socorrer-se de hipóteses de uma outra natureza que não seja apoiada estritamente na documentação de tipo tradicional, o que nem por isso deixa de lançar alguma luz sobre o personagem estudado.

Começemos pela menos consistente dessas hipóteses explicativas. É ela a que para demonstrar o “enraivecimento”¹⁴⁵ robespierrista pré-revolucionário, ou seja, sua simpatia pelos mais humildes e uma possível oposição à monarquia já nessa época, invocava supostos traços do caráter do personagem, como sua inveja, sua ambição ou seu ressentimento. É ela que deu origem “[...] a imagem de um Robespierre ‘complexado’, que se tornou irascível e invejoso devido à sua juventude marcada por humilhações” (GÉRARD, 1999, p. 33).

Aqui um parênteses: o curioso de tal estilo de análise não é tanto que ela norteie versões da Revolução como a que pode ser vista no relatório Courtois, mas que ela repercuta mesmo numa historiografia acadêmica de grande envergadura, como se pode ver, por exemplo,

145 Conferir Robespierre (OCR, v. VI, p. 21, nota 3): esse termo, muito em voga durante a Revolução, antes de designar o grupo formado em 1792-1793 por Jacques Roux, Théophile Leclerc e Jean Varlet, foi utilizado, durante a Constituinte, para caracterizar os jacobinos mais radicais. Contudo, esse qualificativo já tinha sido empregado pelo jornal, *Les Affiches d’Artois, du Boulonnais et du Calais*, no dia 1º de maio de 1789, para designar um dos deputados recém-eleitos do Artois para os Estados Gerais, nada mais nada menos que o próprio Robespierre!

nas análises de Alphonse Aulard sobre o projeto de Declaração de Direitos robespierrista. Seguindo esse tipo de análise, Aulard apenas requentava a maneira como a legenda antirrobepierrista costumava analisar a carreira pré-revolucionária de Maximilien.

Desse modo, podia-se explicar suas atitudes políticas fazendo uso de passagens de sua vida, como o acaso extraordinário que o colocou frente a frente, aos dezessete anos, com Luís XVI, em junho de 1775, quando este entrava em Paris vindo de sua saagração em Reims. Cabia tradicionalmente a um estudante do *Louis-le-Grand* — obviamente escolhido entre os mais brilhantes — fazer uma saudação ao monarca nesse dia. Robespierre foi o estudante escolhido. É aí que começa o fato anedótico. Assim, o estudante pobre, em humilde prostração diante do casal real, ainda mais que em dia chuvoso e sem obter nem mesmo um simples assentimento do monarca para sua peroração — o que levou George Rudé a afirmar que tal encontro poderia ter sido no momento em que se desenrolava algo mais humilhante do que recompensador¹⁴⁶ — sentiu-se rebaixado e adquiriu os germes da revolta que o fariam mais tarde um revolucionário.¹⁴⁷

Mesmo que concordássemos com as considerações de George Rudé, é no mínimo um exagero transformar essa possível humilhação momentânea na razão para um ressentimento contra a monarquia e numa obsessão por causas de oposição. Com mais probabilidade de acerto a participação nessa cerimônia tradicional deveria ser analisada como um momento de distinção para o aluno escolhido. Numa sociedade marcada por atos de precedência e etiqueta tão formais como era

146 Rudé (1976, p. 16) considera o episódio humilhante, mas não faz dele uma causa para futuros complexos e ressentimentos.

147 É curioso que esse tipo de explicação ainda ecoe até em escritores atuais. Esse é o caso J. L. Carr (1972, p. 14), para quem “a preparação do mártir já tinha começado nessa rua de Paris encharcada pela chuva e o jovem nunca esqueceu totalmente a vergonha que ele sentiu durante estes terríveis momentos de desespero”.

a sociedade do Antigo Regime, o estudante escolhido para essa cerimônia só poderia ver sua participação como um motivo de orgulho e não de ressentimento permanente. Se assim não fosse, por que Robespierre, ao voltar para o Artois, tornar-se-ia durante toda a década de 1780 um frugal provedor de família e pacífico membro de grêmios litero-culturais, “fazendo maus versos gentilmente” (LABICA, 1990)¹⁴⁸ nos Rosati, e aqui e ali elogiosas conclamações ao rei.

Por esse caminho da psico-história, outras hipóteses são mais consistentes.

Jacques Goulet (GOULET, 1981, p. 79), tendo em mente a infância desprotegida de Robespierre, defende a hipótese de que foram as dificuldades afetivas (sua orfandade na prática e a obrigação daí decorrente de passar a ter responsabilidades sobre seus irmãos) que aproximaram o jovem advogado dos humildes e o fizeram cultivar uma visão sentimental da justiça.

Já Max Gallo desenvolve uma hipótese diferente em seu curioso trabalho biográfico sobre Robespierre (GALLO, 1968, p. 56 e seguintes). Nesse trabalho, ele faz considerações freudianas sobre a infância do Incorrupível, notadamente quanto a seu suposto sentimento de culpa em relação a seu pai, o que explicaria sua expectativa por martírio e seu desejo de morte. Ele parte da consideração de que como advogado Robespierre se sentia frustrado para realizar suas ambições, o que o teria levado a buscar um caminho alternativo para satisfazer tais ambições. Esse caminho acabou por se encontrar com a grande rota que o levaria à Revolução.

De uma certa forma, Max Gallo acompanha as explicações que já tinham sido avançadas por Gérard Walter (WALTER, 1961, t. I, p. 58). Para este historiador foi a marginalização profissional de Robespierre, a diminuição de seu espaço de trabalho, que o levou a se chocar com o meio jurídico local. Para justificar tal interpretação, Gérard Walter utilizou a *Lettre adressée par un avocat au Conseil*

148 Expressão de Labica.

d'Artois à son ami avocat au Parlement de Douai (WALTER, 1961, t. I, p. 58),¹⁴⁹ na qual o jovem advogado de Arras fazia um apanhado de seus ressentimentos para com o meio jurídico local, sobretudo das dificuldades de um advogado em início de carreira nele se estabelecer. Assim se explicaria seu desejo de almejar um lugar ao sol, pleiteando a condição de deputado na futura Assembleia dos Estados Gerais. Levado à oposição, o embate robespierrista com a sociedade estabelecida de Arras foi marcado, é claro, por um programa político que só poderia ser radical.

todavia, tanto a explicação de Max Gallo quanto a de Gérard Walter encontram dificuldades em se sustentar, principalmente porque Robespierre não era um advogado com poucas causas no momento em que a França se aproximava da grande crise revolucionária. Ele se ocupava de treze dossiês no primeiro semestre de 1789, mais ou menos a metade do que ele defendia anualmente. Como observa Mazauric (MAZAURIC, 1994, p. 230), ele tinha um futuro na elite de proprietários rurais de Arras.

A nosso ver, a tomada de posição política de Maximilien passa também e principalmente por outras explicações. Assim, para compreendermos os caminhos que levaram o *arrageois* a adotar as posições que adotou é preciso investigar sua condição de homem formado na Era das Luzes, a maneira como ele levou adiante o legado das influências do movimento iluminista, suas ambiguidades, e a forma como esse todo foi absorvido por um estudante que vivia de bolsa e que depois se tornou um advogado pequeno burguês com forte propensão a defender causas pouco comuns.

149 O significado dessa carta é a mesma inquietação juvenil que está por trás do desabafo de Barnave quando, na mesma época da *Carta* de Robespierre, ele dizia que “todos os caminhos estão fechados”. Contudo, o resultado dessa inquietação teve uma consequência bem diferente em cada caso, como se pode ver pelo futuro dos dois jovens, o *Feuillant* Barnave e o Jacobino Robespierre. Conferir Lefebvre (1989, p. 69), para a expressão de Barnave.

Ao mesmo tempo, o que é inegável, esses elementos se relacionaram com seus sentimentos pessoais e seu caráter. Obviamente que esses últimos elementos são quase insondáveis, dada a escassez de informações de que dispomos. Quanto a isso, só podemos mesmo ficar no campo das conjecturas. Contudo, quanto à sua carreira de homem das Luzes e como ela se relacionou com seu destino pessoal e político podemos caminhar por um terreno mais sólido.

A construção da carreira pré-revolucionária e a formação do pensamento político do “cidadão de Arras”¹⁵⁰ tiveram a ver, em parte, com sua origem familiar. Como esse epíteto satírico nos revela, ao fazer a associação dele com o outro “cidadão”, o de Genebra, Robespierre era natural da cidade de Arras, capital da província do Artois, região junto à fronteira belga. Essa cidade tinha então perto de vinte mil habitantes. Ele era originário de uma família da pequena burguesia, cujas raízes remontavam ao século XVI e que, na época de Maximilien, já há cinco gerações tinha por ofício a carreira dos tribunais. Foi essa tradição social e profissional que fez acrescentar ao nome da família a partícula nobiliárquica *de*.

Todavia, o conforto material dos *de* Robespierre era frágil. Durante a primeira infância de Maximilien, as condições econômicas de sua família se deterioraram significativamente. A morte de sua mãe quando ele tinha seis anos provocou um choque profundo em seu pai, levando-o pouco a pouco a abandonar o ofício tradicional da família e, por fim, a abandoná-lo de vez. Esse abandono da profissão combinou-se com a decisão de partir de Arras.¹⁵¹ Tal situação acabou levando Robespierre e seus irmãos a serem entregues à proteção de seu avô materno e às suas tias. Nessas condições, Robespierre

150 É assim que o chamavam certos jornais contrarrevolucionários, como o *Correspondence Générale des Départemens de France*. Conferir Robespierre (OCR, v. VI, p. 655).

151 Conferir Massin (1988, p. 12): segundo Jean Massin, ele “[...] passou a vagabundear”.

só conseguiu estudar graças a uma bolsa de estudos, a qual permitiu que ele fosse pensionista num dos mais tradicionais colégios franceses, senão o mais tradicional, o *Louis-le-Grand*.

Dos onze anos até os vinte e três, o estudante pobre¹⁵² habitou Paris, onde foi um dos mais brilhantes estudantes de sua geração. Após obter o grau de advogado na Universidade de Paris em 1780 e ser admitido, no ano seguinte, como praticante dessa profissão no Parlamento de Paris, singularmente preferiu retornar à província, diferentemente de muitos de seus colegas que escolheram continuar na grande capital.

Paralelo ao seu início de carreira no Artois, relativamente bem-sucedido para um advogado de pouca experiência, o futuro deputado deu seus primeiros passos na carreira de “*philosophe*”. Com efeito, assim como muitos indivíduos que frequentavam os salões da capital e das províncias da França do Iluminismo, Robespierre foi uma espécie de filósofo diletante.¹⁵³ Esse caminho literário estava profundamente imbricado com sua condição de advogado. E ele, melhor do que ninguém, era consciente da amplitude política que o ofício das leis havia adquirido em seu tempo. Ao rememorar sua carreira anterior à Revolução durante um dos debates da Constituinte, ele dizia que a prática dos advogados:

[...] parecia mostrar ainda os últimos traços da liberdade exilada do resto da sociedade; que era nela que se encontrava ainda

152 A condição social de Robespierre levou George Rudé (1976, p. 15) a afirmar que “o que é mesmo certo, e talvez mais significativo para sua futura carreira, é que, desde muito cedo, ele tornou-se pessoalmente e vivamente consciente — muito mais que qualquer dos outros líderes revolucionários, com a possível exceção de Marat — do que significava ser pobre”.

153 Conferir Brunel 1992, p. 19): Robespierre como advogado-*philosophe* diletante é um tipo comum entre os principais revolucionários. Esse é o caso também de Billaud-Varenne, como nos lembra Françoise Brunel. Ele, como Robespierre, também fazia parte da “população recorde de “*philosophes*” potencial”.

a coragem da verdade, que ousava reclamar os direitos do fraco oprimido contra os crimes do opressor poderoso; enfim, esses sentimentos generosos que não contribuíram pouco para uma revolução, que somente foi feita no governo porque ela fora preparada nos espíritos. (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 665).

O papel dos advogados, assim como o dos homens de letras, teve uma importância significativa no processo que levou à Revolução. Isto assim era porque uma espécie de “política pública”, por definição, era inexistente no Antigo Regime. Na sociedade daquela época, a política era um “segredo do rei” (BAKER, 1987, p. 42) e o espaço para o debate político com certa autonomia restringia-se, na prática, ao tribunal e aos locais de discussão literária. Desse modo, o tribunal e a academia literária assumiram uma posição central e se intercambiaram no papel de formadores intelectuais e de educadores políticos de muitos homens durante o século XVIII francês.

O causídico de província que era Robespierre foi um bom exemplo desse processo.¹⁵⁴ Com efeito, como homem de tribunal, o futuro deputado se comportava não como um advogado que “sacrificava o estilo para ganhar uma causa”, mas como “*gens de lettres*” que “usavam o estilo para revelar enfaticamente princípios racionais” (JORDAN, 1985, p. 65-66). Procedendo quase sempre a partir de uma discussão geral sobre as condições da sociedade de então, *les gens de lettres* faziam da excelência literária o meio para realizar seus interesses filosóficos, como também para chegar à verdade (jurídica). Assim, vários casos judiciais do jovem advogado como, por exemplo, Pagès, Mary Somerville, Déteuf e Dupond, este último exemplar quanto a isso, eram meios para uma discussão mais geral sobre os problemas

154 Como afirma William Doyle (1990, p. 25), Robespierre estava destinado a ser o mais famoso caso do burguês provincial de sua época. Enquanto tal, é possível repertoriar, em sua carreira pré-revolucionária, diversos elementos que compuseram a sociabilidade político-literária iluminista.

da época, tais como, direito da mulher, lugar do clero na sociedade e combate a certos elementos da monarquia absoluta como, por exemplo, as *Lettres de Cachet*.

Esse aspecto do Antigo Regime foi fundamental para a formação dos futuros revolucionários. Como chamou nossa atenção Tocqueville, no ambiente político das últimas décadas do Antigo Regime, “[...] a vida política foi violentamente comprimida na literatura [...]” (TOCQUEVILLE, 1952, p. 190).¹⁵⁵ Nessa questão Tocqueville parecia seguir as conclusões já avançadas por Burke (BURKE, 1982, p. 90-2) e por um dos chefes dos “ultras” da Restauração, René Chateaubriand, o qual já havia afirmado que a Revolução Francesa foi em parte produto dos homens de letras.¹⁵⁶

Contudo, é preciso não exagerar o alcance desse tipo de explicação quando se trata dos homens que seriam escolhidos para os Estados Gerais. Quando Tocqueville afirmava que eles não tinham nenhuma ideia dos perigos que acompanhavam as revoluções “[...] mais necessárias [...]” (TOCQUEVILLE, 1952, p. 190),¹⁵⁷ é

155 Edição brasileira, p. 145. Em seus *Souvenirs*, Tocqueville (1991, p. 88) já tinha explicitado o que ele considerava como espírito literário em política: “[...] é ver o engenhoso e novo mais que o verdadeiro, é amar aquilo que faz um quadro interessante mais que seu caráter prático, é mostrar-se muito sensível à boa interpretação e à boa dicção dos atores, independentemente das consequências da peça, é pautar-se, enfim, mais pelas impressões que pelas razões”.

156 Conferir Chateaubriand (1978, p. 90): “Um traço distintivo de nossa revolução, é que é preciso admitir a via especulativa e as doutrinas abstratas por infinitamente em suas causas. Ela foi produzida em parte por *gens de lettres* que, mais habitantes de Roma e de Atenas que de seu país, buscaram trazer de volta à Europa os hábitos antigos”. É certo que há uma diferença importante aqui entre Tocqueville e Chateaubriand. O primeiro fez a ligação entre os literatos e sua pouca prática dos negócios do estado, enquanto Chateaubriand fez dessa condição dos homens da época pré-revolucionária a causa de sua defesa da liberdade antiga.

157 Edição brasileira, p. 144.

preciso lembrar que a Assembleia dos Estados Gerais não era uma reunião de homens dotados de uma espécie qualquer de voluntarismo revolucionário. Isto fica claro quando recordarmos uma passagem do discurso de defesa de Robespierre no caso Dupond (1789), já então no contexto da convocação dos Estados Gerais, na qual ele afirmava, “E vós nação generosa, que, única entre todos os povos do mundo, recobrades, sem revolução funesta, sem catástrofe sangrenta, por vossa própria magnanimidade e pelo caráter virtuoso de vosso rei, esses direitos sagrados e imprescritíveis [...]”. (ROBESPIERRE, 1789, p. 75)

Ou, quando a Revolução já parecia inevitável, ele demonstrava seu desassossego diante da “perigosa carreira que uma revolução extraordinária vem abrir diante de nós” (ROBESPIERRE, OCR, v. I, p. 212).

Quanto à inaptidão para a prática política que um espírito literário parecia produzir, devemos ter ainda mais cuidados. Em relação a esse ponto, devemos nos lembrar da crítica de Ernst Cassirer feita a Hyppolyte Taine. De uma certa forma, Taine, em sua crítica aos filósofos iluministas, foi um continuador das questões levantadas por Chateaubriand e Tocqueville.¹⁵⁸ Assim, Cassirer mostrou que:

[...] em *As Origens da França Contemporânea*, Taine censura aos enciclopedistas de terem sido doutrinários ingênuos, terem elaborado seu sistema político e social de um modo puramente sintético e se lhe aferrarem sem levar em conta a realidade histórica concreta.

158 Quanto a Tocqueville, conforme J. P. Mayer, sua influência sobre Taine é evidente. Ver sua introdução ao *O Antigo Regime e a Revolução*. (Edição brasileira, p. 34)

Para Cassirer, ao contrário do que pensava Taine, “ninguém pode contestar nesses pensadores a sede de realidade, a flexibilidade de seu sentido das realidades. Todos querem colaborar espontaneamente, todos compreendem como é longo, penoso e difícil o caminho que vai da ‘teoria’ à ‘prática’” (CASSIRER, 1997, p. 353-354).¹⁵⁹

A análise do filósofo alemão citado foi corroborada pelos trabalhos de um dos especialistas recentes mais importantes sobre a história do Antigo Regime, o historiador Steven L. Kaplan. Segundo as pesquisas desse historiador, para muitos homens da Revolução uma experiência literária não significou uma “deriva em direção à abstração pela redução do político à literatura” (KAPLAN, 1993, p. 754).¹⁶⁰ Ao contrário, “uma enorme documentação mostra que muitos intelectuais do século XVIII, profundamente engajados nos negócios públicos e cotidianos, eram em vários domínios homens de conhecimento e experiência” (KAPLAN, 1993, p. 754).¹⁶¹ Essa avaliação

159 Como se vê, há muito já havia uma resposta antecipada as conclusões, no mínimo apressadas, de François Furet (1989a, p. 52-53), que numa passagem afirmava que “a confusão de papéis, a instalação dos homens de letras em uma função da qual eles exercem apenas uma parte imaginária, ou seja, o magistério de opinião, com exclusão de qualquer prática do poder, tem sua ressonância sobre a própria ditadura política. Os homens de letras tendem a substituir o fato pelo direito, o equilíbrio dos interesses e a avaliação dos meios pelos princípios, e o poder e a ação pelos valores e os fins. Privados de verdadeiras liberdades, os franceses lançam-se à liberdade abstrata; incapazes de experiência coletiva, sem meios de experimentar os limites da ação, orientam-se sem saber para a **ilusão da política** (Grifos do autor).

160 Lembremos que Kaplan é especialista no Antigo Regime francês, autor de um livro recente, mas já clássico, sobre o problema do abastecimento naquela época, *Les Ventres de Paris; Pouvoir et Approvisionnement dans la France d’Ancien Régime*.

161 Timothy Tackett (1997, p. 74-76) é recidivista. Em um artigo anterior ao livro citado, ele já tinha se pronunciado a favor de uma atitude muito cuidadosa, senão oposta, ao papel da ideia da pouca experiência do conjunto dos homens da Constituinte como elemento explicativo do processo revolucionário. Conferir

pode ser estendida a Robespierre, ao menos para que não cometamos o erro, como observava Alfred Cobban, de exagerarmos o caráter abstrato de seu pensamento político (COBBAN, 1968, p. 143).

De qualquer forma, foi como aprendiz de *philosophe* que Robespierre se inseriu no contexto das Luzes e deu os primeiros passos na carreira que o levaria aos Estados Gerais. Em seu caso, militantismo judiciário propiciava tanto quanto os salões literários o desenvolvimento de uma filosofia diletante. Assim, no mesmo debate da Constituinte lembrado acima, ele mesmo se dava conta dessa relação:

Assim, vós deformaís, vós degradais funções preciosas para a humanidade, essencialmente ligadas ao progresso do espírito público, ao triunfo da liberdade; assim vós fechais [os cargos judiciais a] essa escola de virtudes cívicas em que os talentos e o mérito aprendiam, defendendo a causa do cidadão diante dos juízes, a defender um dia aquela do povo entre os legisladores. (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 666).

Dessa forma, por meio de seus escritos acadêmicos e de suas memórias como advogado, Robespierre se inseriu numa das características de fundo da vida intelectual e social do século XVIII, a saber, a passagem da questão política como coisa privada (particular ao monarca e a seus funcionários) para a política como questão pública.¹⁶² Foi nesse contexto que começou a derrocada da ideia de que o que era público restringia-se à instituição da monarquia e o

The constituent assembly em Baker (1994, v. 4, *The Terror*, p. 39-54). Mesmo um estudioso que partilha das principais teses de François Furet sobre a Revolução Francesa, Patrice Gueniffey (2000, p. 104-106), concorda em grande parte com as conclusões de Kaplan e Tackett.

162 Assim, nas palavras de Roger Chartier (1989, p. 17-18) contra a arte “[...] do segredo, o conceito de opinião pública apela à transparência que deve assegurar a visibilidade das intenções”.

aparecimento, num crescendo, do debate público sobre as questões que diziam respeito à sociedade e ao Estado. Essa era uma verdadeira política de contestação, como afirma Keith Michael Baker (BAKER, 1993, p. 221, e seguintes), que fez com que o que até então podia ser chamado de esfera privada adquirisse a condição de esfera pública.

Foi no contexto dessa política de contestação que se construiu o processo de transformação do pensamento do literato de província para o revolucionário e que nos permite constatar as diferenças e continuidades existentes entre os conteúdos pré-revolucionários robespierristas com os conteúdos do seu pensamento político durante o processo revolucionário.

Foi no contexto dessas peculiaridades políticas da monarquia absolutista francesa que se produziu a formação de Robespierre. Durante a segunda metade do século XVIII se a “república”¹⁶³ francesa era uma monarquia cuja política continuava sendo o “segredo do rei” e as estruturas políticas pareciam se modificar muito lentamente, o mesmo não acontecia na “república das letras”, na qual, mesmo que imaginariamente, podia-se construir um debate político. Era como se os súditos de Luís XVI não conseguindo se tornar verdadeiros cidadãos no dia a dia da “república”, ao menos tentavam ter o direito de cidade nessa outra república, a das letras.

Para um jovem como Robespierre, cheio de veleidades literárias, a atração da república das letras era irresistível. Do tribunal de Arras, local em que ele ganhava a vida, Robespierre fez uma tribuna para suas discussões sobre as questões recorrentes do dia a dia da sociedade da segunda metade do século XVIII. Ele demonstrava estar, assim, preocupado com outro tribunal, o “tribunal da opinião”. Desse modo, muito antes de fazer um de seus mais belos discursos, o seu conhecido discurso sobre a liberdade de imprensa de 9 de maio de 1791, no qual ele afirmava que a opinião pública era o único juiz competente das opiniões privadas, o único censor legítimo dos

163 Ver próximo capítulo.

escritos (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 326), o fenômeno da opinião pública já era para ele uma preocupação.

Essa preocupação com a opinião pública explícita, ao menos em parte, seu interesse pela publicação e com a importância da imprensa. Não sendo um escritor profissional, como já eram antes da Revolução Jacques Pierre Brissot ou Jean-Paul Marat, o jovem Robespierre não deixava de tornar público seus escritos como um bem-sucedido advogado de província (foi mesmo pioneiro ao publicar, contra os hábitos correntes, seus textos profissionais antes mesmo da causa por ele defendida ter sido julgada (WALTER, 1961, t. I, *La Vie*, p. 53) e de participar de sociedades literárias, o que era então muito comum.

Ao longo da década de 1780, ele produziu uma série de escritos de “juventude”. Nesses textos, Robespierre revelou ser um advogado que se caracterizava por uma advocacia militante. Contudo, essa advocacia militante tinha um caráter político particular, à medida que seus casos,¹⁶⁴ muitas vezes, eram casos que o obrigavam a enfrentar os padrões estabelecidos da sociedade de ordens, frequentemente ao lado dos menos favorecidos.

Esses textos de juventude podem ser divididos basicamente em memórias de advogado e discursos destinados às academias literárias. Neles não há, em geral, grande originalidade de conteúdo.¹⁶⁵ Entretanto, o mais importante é o que eles revelam ao historiador, isto é, a inserção de Robespierre no contexto intelectual do Século das Luzes e sua aproximação ou afastamento de certos elementos do programa político e social do movimento Iluminista.

E aqui devemos fazer uma ressalva importante para o entendimento do pensamento político posterior de Robespierre. Sua

164 Pelo menos os seus casos mais notórios, como os casos Déteuf, Mary Sommerville, Vissery de Boisvallé (o caso do para-raios) e Dupond.

165 Conferir Meriaux (1971, p. 81, nota 43): Porém, o jovem advogado não deixava de enunciar algumas ideias bem curiosas, como por exemplo, a criação de uma espécie de “pensão alimentícia” para os filhos naturais. .

aproximação com o movimento iluminista não fez dele certamente um liberal, já que não devemos tomar esse movimento como exclusivamente um processo de formação da mentalidade burguesa. Para compreendermos melhor as opções robespierristas, é preciso romper com uma certa tradição de ver o Iluminismo como uma “crua ideologia de classes”¹⁶⁶ e que, como tal, o movimento das Luzes seria um estágio fundamental da nascente sociedade capitalista, por aportar seus imprescindíveis conteúdos culturais e filosóficos. Entre utopia e reforma, afastamento e aproximação do *status quo* dominante, o pensamento político iluminista caracterizou-se por uma complexidade dificilmente contida em análises tão esquemáticas. E, no caso do robespierrismo, podemos dizer que a influência exercida pelo movimento iluminista sobre ele foi sem dúvida de uma natureza particular e mais radical, influência que se exerceu com base no que naquele movimento havia de uma tradição republicana, e essa última, bem entendido, via Jean-Jacques.

Assim, no início de sua carreira como advogado ele era um pretendente a *philosophe* envergando a roupagem típica do homem das Luzes em seus escritos. Neles, Robespierre passou por alguns dos temas recorrentes do Iluminismo: a crítica dos hábitos dos religiosos, a defesa do progresso frente à superstição, o reformismo social e, o que era um lugar comum político, a crítica ao despotismo. Em especial, chamou a atenção dos historiadores a atuação de Robespierre em dois casos particulares: o caso do *paratonnere* e o caso Déteuf.

A oportunidade de defender os valores típicos do Iluminismo, como a afirmação do progresso, por exemplo, aparece já no princípio da carreira de Robespierre. Em 1783, ele atuou no caso do *paratonnere* (para-raios) de Saint-Omer, um pioneiro espécime do tipo

166 Conferir Wood (2001, p. 120), para ver as distinções entre modernidade e capitalismo e entre este último e Iluminismo.

do “juízo do macaco”.¹⁶⁷ Esse caso causou certa sensação na região do Artois e teve mesmo repercussão em Paris, onde, por meio do jornalista P.-L. de Lacretelle, foi parar nas páginas do prestigioso *Mercure de France*.

A história começa quando um advogado de Saint-Omer, na região de Arras, o senhor de Vissery de Boisvallé, colocou, em maio de 1780, um condutor elétrico sobre a chaminé de sua casa. Passado um mês da instalação do para-raios, o *bailli* local comunicou ao advogado que alguns moradores, tomados pelo pânico diante de instrumento tão insólito, tinham feito uma reclamação formal contra sua instalação. A decisão da justiça foi favorável aos reclamantes. Porém, o senhor de Vissery apelou. Nesse ínterim, ele foi obrigado a retirar o para-raios. Contudo, fazendo uso de uma manobra, isto é, diminuindo o tamanho da ponta do condutor, ele continuou a mantê-lo. Foi nesse momento que Robespierre entrou em cena. O senhor de Vissery contratou o advogado Buissart que, por sua vez, encarregou o jovem advogado para fazer a defesa oral do caso.

A exposição oral feita por Robespierre pode ser considerada uma peça característica da defesa do progresso, da positividade do conhecimento científico frente à tradição. Além disso, uma curiosidade atrai nossa atenção nesse caso. Ele foi um dos acasos extraordinários da história ao reunir, anos antes de 1789, figuras como Condorcet, Marat e o próprio Robespierre, que ocuparão a cena principal durante a Revolução.¹⁶⁸ O discurso de defesa do senhor de Vissery que Robespierre foi encarregado de pronunciar estava povoado de digressões

167 O chamado “*Scopes Monkey Trial*”, ocorrido em 1925, foi o julgamento de um professor (John Scopes), do sul do Estados Unidos, acusado de ensinar a origem do homem por meio da teoria da evolução das espécies de Charles Darwin e não pela teoria criacionista. Esse julgamento virou filme, “*Inherit the Wind*”, dirigido por Stanley Kramer em 1960 e com Spencer Tracy no papel principal.

168 Conferir Huet (1997, p. 12): “O julgamento, que provocou um passageiro, mas intenso interesse, é revelador não só porque reuniu, alguns anos antes da Revolução, os nomes de Marat, Condorcet, Franklin e Robespierre, mas também

cujos conteúdos valorizavam as ciências e o progresso, assim como a valorização das luzes frente à ignorância. Nesse discurso afirmava-se que “o ignorante despreza as ciências; o homem frívolo apenas as olha como objetos de divertimento; o homem que pensa vê nelas a fonte da felicidade da humanidade e da grandeza dos impérios” (ROBESPIERRE, OCR, v. II, p. 144).

O mesmo contexto do Iluminismo esteve por trás de outro caso defendido por Robespierre: o caso Déteuf (ROBESPIERRE, OCR, v. II, p. 234 e seguintes). François-Joseph Déteuf, artesão em Marchiennes, foi acusado de roubo por um religioso, Dom Brogniard, da abadia d’Anchin. Na verdade, o monge buscou com essa acusação dissimular sua própria malversação das rendas da abadia, as quais ele tinha a função de recolher. Ao mesmo tempo, ele se vingava do artesão, já que sua irmã tinha rejeitado suas pretensões sentimentais. Essa acusação causou sérios problemas a Déteuf. Robespierre foi chamado para fazer a defesa do acusado. Sobressaiu de sua atuação uma nítida crítica a Igreja, mais precisamente uma crítica aos maus hábitos de certos religiosos.

Robespierre também seguiu os caminhos literários fora do tribunal, por meio dos concorridos concursos das academias literárias, aos quais recorriam tanto os pretendentes a *philosophe* do interior da França como também figuras notórias de Paris.¹⁶⁹ Não é coincidência o fato de que foi num desses concursos que o pai intelectual do revolucionário Robespierre, Jean-Jacques Rousseau, ganhou notoriedade, assim como o fato de que outras figuras que se tornaram

porque animou um debate sobre o Iluminismo e religião, ciência e progresso humano, que iria continuar até a morte de Robespierre [...]”.

169 Conferir Roche (1978, t. I, p. 338): “Pouca coisa separa o pessoal da toga da minoria ambiciosa dos homens de letras e das ciências profissionais do saber, professores e bibliotecários, para quem os concursos acadêmicos são um degrau em direção à glória e aos empregos”.

importantes com a Revolução, como Graccus Babeuf,¹⁷⁰ deles também tenham participado.

Sua participação nesses concursos tradicionais da época das Luzes, no seu caso especificamente nos concursos da Academia de Metz, o jovem advogado tinha a oportunidade de manifestar as influências típicas que recebera do movimento iluminista, como já tinha feito em suas memórias judiciais, mas agora em textos de maior envergadura.

Em 1784, Robespierre viu-se atraído em responder à questão proposta pela Academia de Metz: “*Quelle est l’origine de l’opinion qui étend sur tous les individus d’une même famille une partie de la honte attachée aux peines infamantes que subit un coupable?*” A resposta foi dada em seu *Discours sur les peines infamantes* (ROBESPIERRE, OCR, v. I), seu primeiro texto de fôlego. Nele, ele propunha modificações para uma questão polêmica daquela época, isto é, a condenação moral que recaía sobre os parentes de um condenado a uma pena infamante,¹⁷¹ o que lhe permitia realizar uma digressão ampla sobre a sociedade do Antigo Regime. Em seu Discurso, o jovem advogado traçava uma série de mudanças necessárias nos aspectos da lei, como a proibição do confisco dos bens dos criminosos que são condenados às penas infamantes.

E, como era comum no debate político daquela época, acabava-se passando a uma discussão reformista, com tons marcadamente ingênuos, pois se questionava certos problemas que só uma

170 Conferir Legra (1981, p. 05): curiosamente Babeuf participaria em 1785 do concurso promovido pela academia que Robespierre viria a presidir, a Academia de Arras. E não poderia ser outro o tema do concurso: “*Est-il utile en Artois de diviser les fermes ou exploitations des terres? Dans le cas de l’affirmative, quelles bornes doit-on garder dans cette division?*”.

171 Conferir Laingui (1996, p. 977): eram penas infamantes aquelas que se caracterizavam por um supliciamiento público, como, por exemplo, a roda. Esse tipo de pena tinha por consequência a infâmia maior de tornar aquele sobre quem ela recaía incapaz de pleitear algum cargo público e de ser ouvido como testemunha.

modificação de fundo da sociedade do Antigo Regime poderia resolver. Isso fica claro no caso das penas infamantes, já que sua discussão levava inevitavelmente a questionar a punição diferenciada por origem social, o que o jovem advogado fazia explicitamente pedindo uma pena igual para todos.

Esse tipo de discurso reformista se situava no interior da já mencionada ambiguidade do Antigo Regime, uma vez que ele nem de longe pretendia ser uma crítica à monarquia. Ao contrário, uma das soluções propostas por Robespierre para acabar com a condenação moral dos familiares dos acusados às penas infamantes constituía-se no apelo ao próprio monarca. Esse poderia distinguir os parentes de alguém condenado a tais penas com seu favor pessoal, ajudando assim a acabar com o preconceito que os cercava.

O desenvolvimento do pensamento iluminista robespierrista continuou em seu opúsculo sobre os *Droits et états des bâtards*, sua segunda tentativa nesses concursos. O mesmo princípio reformista (ou iluminista, na verdade) funcionava como pano de fundo nesse texto. De passagem, podemos lembrar o quanto tal texto talvez fosse uma evocação afetiva dolorosa para o próprio Maximilien, o qual foi concebido fora de uma união matrimonial regular.¹⁷² Seu discurso tratava de um problema que tinha uma natureza dupla: moral e social. Dessa forma, ele se reportava à situação das moças que engravidavam quando solteiras e a questão da condição dos filhos naturais. Ele preconizava algumas soluções: estabelecimento de locais adequados para o recebimento dos filhos naturais, punição pecuniária aos pais que abandonassem seus filhos por meio de uma multa, criação de uma espécie de censura pública aos mesmos, assim como o incentivo ao casamento como forma de prevenir e de resolver o problema dos filhos naturais.

172 Seu pai oficializou o casamento com sua mãe cinco meses após ela ter engravidado.

Assim, com o aproximar dos últimos anos da década de 1780, o jovem advogado caminhava a passos largos para a construção de um pensamento político que se, de qualquer forma, o situava no interior do movimento iluminista, o era não por esposar os princípios mais comuns desse movimento. A absorção dos conteúdos políticos de contestação da ordem estabelecida do Antigo Regime desenvolvidos por esse movimento levou o jovem advogado a construir um programa político no extremo do espectro político das Luzes, já que ele vai dar os passos necessários para a construção de uma “política popular”. É o que veremos a seguir:

A DEMOFILIA DE ROBESPIERRE OU O *QU'EST-CE QUE LE PEUPLE* ROBESPIERRISTA

O povo que seguia Robespierre era o povo. Robespierre encarnava o ser abstrato, o Povo, criado pela Revolução em face do ser vivo, o homem [...]. O povo portava em suas entranhas esse feto, o futuro. Robespierre foi seu precursor. Ele amava Robespierre como a manhã ama sua estrela [...].

Victor Hugo (*apud* COQUARD, 1996, p. 166).

O abade Sieyès escreveu, às vésperas da Revolução, um opúsculo que ficou famoso, o seu *Qu'est-ce que le Tiers État?* Nesse escrito, um panegírico com todas as letras do Terceiro Estado, ele trazia à tona a natureza desigual da sociedade de ordens do Antigo Regime e colocava na ordem do dia os conflitos sociais do Terceiro Estado com os estados privilegiados. O desvelamento das contradições daquela sociedade começava já pela resposta dada à questão colocada no título, o que é o Terceiro Estado?, à qual, sem tergiversações, ele respondia: o Terceiro Estado é tudo (SIEYÈS, 1994, p. 117).

Enquanto o conjunto dos extratos médios da sociedade francesa durante o processo de convocação e de estabelecimento dos Estados Gerais parecia atribuir-se a representatividade da nação, ao

identificá-la ao Terceiro Estado e, como se veria logo a seguir, à burguesia, outro foi o caminho robespierrista. O pensamento político pré-revolucionário e revolucionário robespierrista como que reverteu os conteúdos do texto do abade Sieyès apresentando, por assim dizer, uma nova questão: *qu'est-ce que le peuple?* A resposta dada a essa questão que imaginamos foi concretamente constituída de um duplo movimento: ele respondia às pretensões da nobreza¹⁷³ e mais tarde da burguesia, de representar a nação, negando-lhes essa condição por constituírem uma aristocracia de sangue e de dinheiro, o que contrariaria o princípio da vontade geral e, como afirma Edna Lemay, acordava “o primeiro lugar ao povo e à sua vontade no sistema político” (LEMAY, 1981, p. 397).

Assim, em seu *Discours sur les troubles de campagnes* de fevereiro de 1790, ele fazia as distinções que norteariam sua concepção democrática, ao mostrar uma França dividida em duas partes, o povo e a aristocracia (ROBESPIERRE, OCR, t. VI, p. 239). Mas ele faria essa distinção de forma mais explícita em seu *Discours sur l'organisation des gardes nationales*. Se, por um lado, aqueles que defendiam a exclusão do povo da guarda nacional, isto é, a quase totalidade da Constituinte, nobres e burgueses inclusos, eram “injustos e corrompidos”; por outro, o povo era “[...] bom, paciente, generoso [...] o interesse, o desejo do povo é aquele da natureza, da humanidade”. Continuando nessa dicotomia, ele afirmava que o desejo dos ricos e dos homens poderosos era o “[...] da ambição, do orgulho, da cupidez, das fantasias mais extravagantes, das paixões mais funestas à felicidade da sociedade”. Já o do povo era “o interesse geral” (p. 625).

O robespierrismo contrapôs-se, assim, à noção de burguesia-nação, comum a diversos grupos conservadores e moderados da

173 Aqui devemos ter em mente que Robespierre confrontou-se com os membros da nobreza do meio judiciário de Arras no momento em que pleiteava uma vaga para os Estados Gerais, como pode ser visto na redação do Caderno de Queixas dos *savetiers mineurs* e em seu *Apelo à nação artesiana*. Ver a sequência.

Revolução. Essa noção pode ser vista tanto nos monarquistas constitucionais, como Barnave, o qual, defendia que o processo de enriquecimento do povo, entenda-se burguesia, elevava seu poder;¹⁷⁴ quanto também nos republicanos moderados, como os girondinos, os quais afirmavam a diferença entre o povo e a plebe, ou seja, ricos e pobres, levando-os a condenar a pretensão destes últimos em controlar o poder (JAUME, 1989, p. 71).

Desse modo, uma das diferenças centrais entre o robespierrismo e as outras correntes políticas revolucionárias era que para o robespierrismo o regime político que deveria ser adotado na França se ancorava numa visão radicalmente diferente de quem poderia representar a nação. Na medida em que esse regime tinha por base um legislativo democrático, essa representação deveria caber ao *povo-nação* e, no processo de evolução do robespierrismo, ele viria mesmo a defender de forma original que a representação da nação cabia ao *povo-classe*.¹⁷⁵

Essas convicções foram fruto da aproximação do jovem advogado, por meio de um “advocacia popular”, das reivindicações do povo miúdo *arrageois*, como se pode constatar no incipiente conteúdo ideológico de suas memórias jurídicas, assim como seus textos claramente políticos como o *Caderno de Queixas dos Sapateiros Menores* e seu apelo *À nação artesiana*. Desse modo, a famosa passagem em que ele afirmava, “eu não sou nem cortesão, nem moderador, nem o tribuno, nem o defensor do povo; eu mesmo sou povo”

174 Conforme Pasquale Pasquino (1998, p. 51), Barnave concebia que “[...] o direito de sufrágio deveria ser atribuído à classe média que possui a uma só vez as luzes, o interesse pela coisa pública e a independência de fortuna”. Barnave desenvolveu esses argumentos no livro que escreveu quando estava preso e aguardava sua execução. Conferir Barnave: *Introduction à la Revolution Française* (Paris: Armand Colin, 1960). Escrito originalmente em 1793, teve sua primeira edição em 1843.

175 Conferir Labica (1990, p. 29): as expressões em itálico são do próprio.

(ROBESPIERRE, OCR, v. V, p. 39), foi apenas o paroxismo de uma tomada de posição feita já há bastante tempo.

Nos utilizaremos, para caracterizar essa tomada de posição política pré-revolucionária em defesa do povo e de uma agenda política popular, da expressão demofilia, cujo significado, simpatia pelo povo, expressa bem tal tomada de posição. Isso porque ela se caracterizava por um pensamento político ainda informe, que não era um pensamento político democrático ou republicano-democrático bem elaborado, como se veria, logo a seguir, durante a dinâmica inicial do processo revolucionário. Ademais, suas convicções políticas populares antes da Revolução eram antes de tudo um sentimento mais do que um projeto político, sendo que sua simpatia pelos pobres nessa fase de sua vida poderia ser qualificada de forma mais pertinente ainda como “uma evidência do coração” (BARNY, 1994, p. 48). Retome-mos a seguir o trajeto dessa tomada de posição:

Em meio aos primeiros poemas apresentados pelo recente integrante da sociedade dos Rosati,¹⁷⁶ corria então o ano de 1787, os quais a posteridade considerará sem maior valor literário, um chama a curiosidade de quem busca estudar a gênese do pensamento político robespierrista: O único tormento do justo, em sua hora derradeira, / E o único que então me difamaria, / É ver, ao morrer, a pálida e sombria inveja/ destilar sobre minha face o opróbrio e a infâmia, / De morrer pelo povo e de ser por ele odiado (ROBESPIERRE, OCR, v. I, p. 246).¹⁷⁷

A poesia parecia, assim, confirmar nesse momento da carreira do jovem advogado uma visão política que ele já tinha começado a

176 Uma espécie de grêmio literário do qual Robespierre era sócio.

177 *Le seul tourment du juste, à son heure dernière, / Et le seul dont alors je serai déchiré, / C'est de voir, en mourant, la pâle et sombre envie / Distiller sur mon front l'opprobre et l'infamie, / De mourir pour le peuple et d'en être abhorré.*

desenvolver em suas memórias judiciárias e em seus discursos acadêmicos. Com efeito, alguns anos antes de escrever esse poema, Robespierre já começara a trilhar um caminho que provocaria uma mudança profunda em sua carreira. Esse caminho o levaria a trocar uma posição importante no meio social e profissional da principal cidade do Artois — devemos nos lembrar que Maximilien tinha sido nomeado juiz na Sala Episcopal de Arras, com a idade de 24 anos —¹⁷⁸ por uma posição marginal a esse mesmo meio.

Assim, quando ele escreveu o poema citado acima — o qual, se atentarmos bem para as circunstâncias do 9 do termidor, vemos nele tons premonitórios—¹⁷⁹ em que ele manifestava a sua apreensão de ser odiado pelo povo, ele já tinha marcado sua carreira por associar-se a causas que revelavam uma aproximação com o *menu peuple* artesiano e a construir um dos traços de sua carreira política mais celebrados ou atacados pela historiografia robespierrista, conforme a inclinação ideológica de cada estudioso, aquilo que chamamos sua demofilia.

Sua carreira como escritor de província e como postulante a uma posição política no seio da sociedade provinciana tiveram nessa aproximação com os grupos populares sua faceta mais importante, já que é por ela que nós podemos perceber uma verdadeira continuidade entre o jovem advogado e o futuro revolucionário. E com base nessa continuidade, podemos perceber também a construção do republicanismo robespierrista. Desse modo, da demofilia à democracia, Robespierre deu um passo natural.

Como indicador da construção da mentalidade democrática robespierrista são de fundamental importância os conteúdos dos seus escritos de 1788-9, tais como: o *Cahier des Cordonniers Mineurs*

178 Cargo de importância no seio do ambiente judiciário da província na época do Antigo Regime.

179 Se se puder levar em consideração afirmações como a de Richard Cobb de que, depois do 10 de termidor, o povo francês ficou em júbilo pela morte do “tirano”.

(Caderno dos Sapateiros Menores), seu apelo *À la Nation Artésienne sur la Nécessité de Réformer les États d'Artois* e sua memória judicial do caso Dupond. Deve-se ressaltar que os dois primeiros escritos têm grande importância para rastreamos a posição política do jovem advogado, já que eles são fruto de seu esforço para se eleger aos Estados Gerais e também pelo fato de que esses foram seus primeiros textos genuinamente políticos — no sentido de luta política — e que não tinham nem destinação judiciária nem acadêmica.

Assim, sua posição de *philosophe* diletante e sua dedicação a causas de oposição e mesmo populares produziram uma evolução lógica em suas atitudes e ideias políticas, o que se combinou com uma aproximação com o setor mais pobre da população do Artois e o incipiente desenvolvimento de uma preocupação com a igualdade política. Como afirmamos mais acima, a rota profissional de Robespierre encaminhou-se para uma posição marginal no meio jurídico do Artois. Sem chegarmos a afirmar, como o fez sua irmã, que ele tinha se tornado o “[...] sustentáculo dos oprimidos e o vingador da inocência” (ROBESPIERRE *apud* GROSS, 2000, p. 23) e, por causa disso, aquele que os privilegiados evitavam cada vez mais, o certo é que a marginalização do jovem advogado pode ser atestada por sua exclusão das conferências jurídicas locais para discutir as questões levantadas pela convocação dos Estados Gerais em Arras (WALTER, 1961, t. I, p. 58). Essa exclusão o levaria a escrever sua *Lettre Adressée par un Avocat au Conseil d'Artois à son Ami Avocat au Parlement de Douai*.

Foi no contexto dessa marginalização que ele escreveu seu apelo *À la Nation Artésienne sur la Nécessité de Réformer les États d'Artois*, impresso pela primeira vez antes da campanha eleitoral para os Estados Gerais e, no decorrer desta campanha, novamente impresso com o acréscimo de mais algumas páginas ao texto original.

Como afirmava Gérard Walter (WALTER, 1961, p. 60-61), esse pode ser considerado o primeiro panfleto verdadeiramente político de Robespierre. Nele, ele demonstrava embrionariamente a sua tão elogiada habilidade para a tática política. Nessa altura, tendo já uma

certa experiência em lidar com a opinião pública, ele direcionou seu texto para um setor específico da sociedade. Assim, ao invés de dirigir seu texto aos ministros do rei, vangloriando-se de alguma espécie de panaceia que salvaria o país, como era natural nos escritos durante o processo das eleições para os Estados Gerais, ele se dirigiu à população local da província do Artois e, em particular, à sua população mais humilde (WALTER, 1961, p. 60-61).

Contudo, em seu apelo *À nação artesiana* encontramos mais do que essa habilidade tática. Há nele um embrionário pensamento político que se aproxima dos conteúdos do pensamento político revolucionário robespierrista. Sobretudo porque um dos traços marcantes desse texto era a já presente dicotomia povo-aristocracia, que nascia nesse momento de aproximação com o povo miúdo do Artois e que será uma ideia recorrente do deputado de Arras.

Além disso, devemos ressaltar que procedendo de um caso particular, o Estado do Artois, ele manifestava implicitamente uma crítica ao Estado francês, o que Jacques Goulet veio a chamar de paralelo estrutural entre o Estado do Artois e o Estado francês (GOULET, 1981, p. 147). Com efeito, ele retomava em escala regional todos os temas que naqueles dias eram habituais nas análises políticas francesas em escala nacional. Assim, era passado em revista uma série de aspectos da situação política francesa, entre os quais não podia faltar o problema financeiro, sendo criticado o descalabro que tinha atingido as contas públicas do Estado do Artois pela malversação dos fundos públicos.¹⁸⁰

180 É curioso como ele atacou um potentado local, M. Desmazières, possível rival na disputa por uma vaga aos Estados Gerais, pelo fato de que este foi encarregado de escrever uma memória histórica sobre a situação do Artois. A memória não foi feita por Desmazières, mas pelos funcionários da Assembleia dos Estados do Artois. Mesmo assim ele recebeu 3.000 libras. Robespierre (1789, p. 33) considerava isso um abuso não só porque o referido deputado deu seu nome a um trabalho feito por outros, mas também, e principalmente, porque ele recebia 10.000 libras de remuneração como representante do Terceiro

No entanto, o mais importante para entender seu pensamento político de então era o reflexo do debate sobre a natureza dos Estados Gerais em sua análise da futura Assembleia dos Estados do Artois. Desse modo, ele fazia uma crítica acerba à Assembleia provincial, bem na linha de uma “política popular”, ao afirmar que os membros dessa Assembleia tinham se constituído numa aristocracia, na medida em que eles estavam se reunindo sem terem sido livremente nomeados pelo povo. Em particular, ele criticava a Assembleia do Terceiro Estado do Artois, da qual os setores camponeses não participavam. No tocante ao embasamento filosófico desse texto, Maximilien já utilizava as noções de direito do homem e do cidadão (ROBESPIERRE, 1789, p. 50) para defender o direito dos eleitores à revogabilidade dos mandatários (ROBESPIERRE, 1789, p. 52). Não é sem razão, portanto, que os conteúdos políticos do seu apelo já foram qualificados, a despeito de sua defesa da monarquia, de ter uma inspiração republicana (GOULET, 1981, p. 150).

Por fim, devemos salientar que nessa sua aproximação com as aspirações populares, mais particularmente com o campesinato, ele anteciparia uma das posições que recorrentemente defenderia ao longo do processo revolucionário, o direito à terra por parte do campesinato pobre. Em seu apelo, ele advogou uma das bandeiras mais caras do campesinato do Artois, os direitos comunais (GOULET, 1981, p. 75). Emerge nesse texto aquilo que já foi mencionado mais acima, a opção robespierrista por uma das vertentes da Ilustração que nitidamente o colocava em contraposição àquela que talvez fosse sua vertente dominante, a dos grupos liberais. Assim, a defesa dos

Estado à Assembleia ordinária do Artois, o que já deveria cobrir largamente as despesas de um tipo de trabalho que já era sua atribuição realizar regularmente. Conferir ainda Gross (2000, p. 289): para se ter uma ideia do montante elevado dessa remuneração, basta lembrarmos que na época da Revolução uma pessoa com uma renda anual em torno de 10 000 libras poderia ser considerada rica.

direitos comunais, que ele logo retomaria durante a Constituinte, e também o que discutiremos ao comentarmos a seguir o Caderno de Queixas dos sapateiros menores, sua “opção pelos pobres”, era a manifestação, mesmo que incipiente, de suas futuras concepções de propriedade e dos direitos sociais.

Do mesmo modo que o apelo *À nação Artesiana*, o texto que ele redigiu para o *Cahier de Doléances* dos *Corps de Cordonniers Mineurs* (ROBESPIERRE, 1870) da cidade de Arras veio confirmar de forma definitiva a guinada que o jovem advogado tinha dado por aquela época em sua carreira. Nesse Caderno de Queixas ele se fez porta-voz dos interesses dos mais humildes habitantes dessa cidade. Assim, nesse texto, a defesa dos interesses sociais dos sapateiros menores já prefigura as preocupações democráticas do futuro deputado.

Vão nessa direção as suas preocupações com a miséria dos *cordonniers*, agravada pela dificuldade em ganhar a vida numa época de retração econômica provocada pelos acordos comerciais com a Inglaterra e sua crítica ao “despotismo” dos oficiais municipais. Quanto a essa crítica, é importante ressaltar que ela permite perceber claramente a incipiente preocupação com um conteúdo político democrático. Com efeito, o futuro deputado afirmava que esses representantes locais eram os mandatários do povo e não se comportavam como tais, já que eles agiam arbitrariamente contra os *cordonniers mineurs*, às vezes, realizando mesmo prisões. Aparece, assim, um dos traços futuros do robespierrismo, isto é, a delgada linha que separava em seu pensamento político a manifestação de uma atitude de simpatia pelo povo de uma visão social dos embates políticos. Podemos notar isso em sua crítica das atitudes arbitrárias dos magistrados municipais frente aos sapateiros. Ele atribuiu essa arbitrariedade à condição social desses trabalhadores, ou seja, à sua pobreza (ROBESPIERRE, 1870, p. 282).

Em sua última memória como advogado, a memória do caso Dupond (ROBESPIERRE, 1789), Robespierre tratou do drama do soldado Louis-Marie-Hyacinte Dupond, que lutou em várias campanhas

no estrangeiro e que veio a desertar. Ao retornar, depois de vários anos, à sua região natal na França, e como acaba acontecendo nesse tipo de situação, causou sérios constrangimentos para sua família, sobretudo de ordem material, e, a pedido dela, foi encarcerado. Esse foi um dos últimos casos judiciais de Robespierre (fevereiro de 1789). Sua importância reside no tom reformista do texto (havia mesmo uma evocação positiva do rei como reformador (ROBESPIERRE, 1870, p. 78) e no que esse tom permite compreender dos elementos característicos do pensamento pré-revolucionário robespierrista, sobretudo sua demofilia.

Esse tom reformista começava, é óbvio, pelo longo título do texto de Robespierre que serviu para sustentar a defesa do seu cliente. Além disso, dado o objeto de sua disputa judicial, ele também fazia um apelo ao rei para acabar com as *Lettres de Cachet*,¹⁸¹ ao mesmo tempo em que retomava um dos seus temas favoritos, já tratado em seu *Discurso sobre as penas infamantes*, ao fazer uma crítica à característica do Antigo Regime de estabelecer diferentes formas de punição para os condenados de acordo com sua posição social (ROBESPIERRE, 1870, p. 81). Nessa longa peça judicial, Robespierre fazia uma defesa dos setores populares e nela estava presente sua evocação sentimental e positiva do povo (“tão sagrado e tão majestoso” (p. 87), evocação feita por meio da figura do trabalhador artesão, o qual era defendido em detrimento dos homens ricos. Entremeadado ao chamamento ao bom rei repete-se o embasamento filosófico que já estava presente no seu apelo *À nação artesiana*, as ideias contratuálistas. Assim, ele fazia a defesa dos direitos naturais do homem, ao mesmo tempo em que explicitamente apelava para Luís XVI a

181 Instrumento pelo qual o rei determinava, entre outras coisas, o aprisionamento de alguém sem julgamento, muitas vezes a pedido da própria família da pessoa a ser detida. É longa a lista de casos notórios de detenção por meio das *Lettres de Cachet*, entre eles podemos citar o de Mirabeau e o do companheiro inseparável de Maximilien, Saint-Just.

aceitar a vontade de seu povo, no caso, o povo reunido em assembleia (p. 83-84), numa referência a futura reunião dos Estados Gerais.

DA DEMOFILIA À DEMOCRACIA: O ENCONTRO COM JEAN-JACQUES

Se Robespierre teve um encontro real ou não com Rousseau ou se teria apenas vislumbrado o cidadão de Genebra, enquanto este passeava em sua última morada em Ermenonville, como se debate até hoje, o certo é que ele não deixou de ter um verdadeiro encontro intelectual com o pensamento de Jean-Jacques (ROBISCO, 1994, p. 35-43). Assim, no momento em que se desencadeou o processo revolucionário, o jovem advogado passou a ter suas ideias influenciadas por aquelas do cidadão de Genebra. David Jordan resume bem essas influências:

O débito intelectual e emocional de Robespierre para com Rousseau é complexo e profundo. No entanto, sua devoção, sua lealdade e fidelidade como um discípulo é devido mais a similaridades de sentimentos de personalidade e caráter do que à identidade de interesses filosóficos. Os pronunciamentos de Robespierre são pontuados por ecos de Rousseau, paráfrases de Rousseau, citações de Rousseau, imitações de Rousseau, os quais revelam sua familiaridade com toda a variedade dos escritos de seu mentor, incluindo o pouco lido *Contrato Social*. (JORDAN, 1985, p. 31)

A explicitação clara dessa inflexão política foi sua *Dédicace aux mânes de Jean-Jacques Rousseau* de abril de 1789.¹⁸² Nessa homenagem,

182 A polêmica que existe sobre a data exata em que teria sido escrito esse texto nos parece pouco importante para o nosso propósito. Há quem afirme que ela teria sido publicada bem depois de 1789, em 1791. Contudo, o seu conteúdo é claro quanto a revelar a tomada de posição política do deputado de Arras, independente de as reflexões contidas em sua *Dédicace* terem sido feitas no exato

ele afirmava sua dívida pessoal para com o autor do *Contrato social* e a clara influência de seu pensamento naquilo que começava a ser o centro das preocupações robespierristas, o problema da soberania popular e da democracia. Antes de qualquer coisa é bom ressaltarmos que certamente não houve nenhuma espécie de conversão religiosa, algo como uma epifania. Como observa David Jordan, “se a homenagem a Rousseau registra uma fundamental alteração na vida de Robespierre, nesse caso a sua foi uma conversão diferente daquela mais frequentemente registrada nas vidas de indivíduos excepcionais” (ROBISCO, 1994, p. 33).

Na opinião do mesmo autor, tal conversão teria se dado por meio de uma *bookish conversion*. Em contato com o livro *Confessions*, Robespierre teria direcionado seu pensamento para descobrir um autêntico eu, marcado pela conexão entre eloquência e virtude, uma experiência revolucionária como essencialmente espiritual e moral (ROBISCO, 1994, p. 33). Essa explicação nos parece frágil, ao acordar a exclusividade do papel do livro citado como gerador dessa conversão. Na verdade, essa conversão foi o ponto de chegada de um processo de transformação que, conforme vimos, passou pela sintonia do jovem advogado com causas sociais e políticas típicas do movimento iluminista, por sua admiração por Montesquieu e por sua demofilia. Assim sendo, esse processo deriva “[...] de seus próprios antecedentes, seu caráter e as circunstâncias sob as quais ele nasceu [...]” mais do que simplesmente por meio da leitura isolada de um livro ou mesmo da instrução recebida dos oratorianos (RUDÉ, 1976, p. 97).

Como quer que seja, sua *Dédicace* é fundamental para compreendermos o amadurecimento de um pensamento político e uma tomada de posição com base na ideologia rousseauísta. É certo que Robespierre deixava transparecer nesse texto que ele teria se inspirado mais no exemplo do caráter de Rousseau do que na sua filosofia

momento em que essa tomada de posição ocorreu, em 1789, ou de ser apenas um testemunho retrospectivo da mesma.

(HAMPSON, 1996, p. 19-20), já que na homenagem a Jean-Jacques ele só mencionava uma única obra, as “*Confessions*”. Mas duas questões precisam ser lembradas quanto a isso. De um lado, não devemos nos esquecer de que na obra do cidadão de Genebra os valores éticos têm um papel fundamental para a vida política.¹⁸³ Por outro lado, se é correto afirmar que a quantidade de afirmações na *Dédicace* mostrava acima de tudo uma ligação afetiva de Robespierre para com Jean-Jacques, a linguagem desse texto não deixava de ser menos contundente na análise do quadro político da monarquia. Quanto a isso, suas palavras finais na *Dédicace* não deixavam dúvida quando ele comentava que se assistia “à agonia do despotismo e o acordar da verdadeira soberania” (ROBESPIERRE, OCR, v. I, p. 212).

O que também é certo é que ainda nesse momento, como já afirmamos mais acima, o diagnóstico da política francesa não levava Robespierre a propor uma reversão completa do regime político em benefício da república. Contudo, ele já associava claramente a monarquia dos Bourbons, no seu formato pré-revolucionário, ao despotismo. Esse diagnóstico da monarquia se deu no momento em que houve uma passagem fundamental em seu pensamento político, no tocante à definição da forma de governo a ser adotada pelos franceses. Sua “conversão” se fez também por meio daquilo que ele dizia ser “o único governo que convinha à França”, a monarquia popular (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 265).¹⁸⁴ Como veremos com mais vagar, Robespierre passou a fazer depois de julho de 1789 a defesa de

183 Conforme Venturi (2003, p. 140-141), “é justamente sob o aspecto ético que essa tradição republicana faz apelo aos escritores do Iluminismo [...]”, em especial, é claro, Rousseau.

184 Ele poderia ter se utilizado de uma expressão mais sofisticada criada por Louis-Félix de Winpffen, mais conhecido como barão de Wimpfen: *democracia real*. Comentando os partidos e sua localização na Assembleia Constituinte, o barão dizia que “à esquerda do presidente se reunia o partido dominante que fez da França uma democracia real”. Conferir Castaldo (1989, p. 28, nota 81). Retomaremos isso mais adiante.

uma espécie de governo misto, combinação de monarquia e democracia, o qual ele defenderia até a crise provocada pela fuga do rei em junho de 1791 e mesmo até às vésperas da insurreição do 10 de agosto de 1792.¹⁸⁵

Desse modo, a tomada de posição quanto à forma de governo e a adoção explícita do pensamento de Rousseau fazem parte de um só movimento, a “descoberta” da democracia.¹⁸⁶ E não há dúvida de que para o “Demóstenes de Arras”,¹⁸⁷ o rousseuismo veio a ser tornar algo para além de uma espécie de ideologia — caso tomássemos essa palavra por seu significado mais simples de adesão a certas ideias, no caso de Robespierre, especificamente, às concepções democráticas rousseuistas. Por outro lado, em seu caso a adoção do pensamento rousseuista ultrapassou mesmo a dimensão ideológica, tornando-se esse pensamento um parâmetro para o julgamento de si e dos homens e acontecimentos revolucionários. Num certo sentido, poderíamos dizer que o contratualismo rousseuista foi para Robespierre aquilo que para o próprio Jean-Jacques foram os princípios do direito político, uma espécie de escala.¹⁸⁸ No caso do cidadão de Arras tal escala servia para medir seus próprios atos e o dos outros no contexto da vida política revolucionária.

185 Como observa Luciano Guerci (1978, p. 109), a propósito do governo misto defendido por Mably — observação que também vale para o Incorruptível, seu leitor — não era um governo misto necessariamente na “acepção polibiana”.

186 Como observa Cobban (1968, p. 143), “pela época da reunião dos Estados Gerais, a ideia de soberania democrática estava totalmente amadurecida em sua mente, como pode ser visto pela sua contribuição aos debates constitucionais”.

187 Conferir Bouloiseau (1958, p. 34-39) Era como o jornal satírico os *Actes des Apôtres* o chamava.

188 Essa compreensão do contratualismo rousseuista deve-se a alguns autores, entre eles Salinas Fortes (1997, cap. 2). A passagem do Emílio é a seguinte: “antes de observar, é preciso criar regras para as observações; é preciso uma escala para as medidas que tomamos. Nossos princípios de direito político são essa escala”. Sobre isso conferir Rousseau (1995, p. 553).

Nesse sentido, a apreciação do membro da Convenção, o girondino Dominique Joseph Garat — apreciação que vindo de quem vinha tanto podia ser uma condenação quanto quase um elogio, de que “o sentimento que mais feria Robespierre, e do qual ele não fazia mesmo nenhum mistério, é que o defensor do povo não pode jamais se enganar” (*apud* TAINÉ, 1986, p. 120, nota 8)¹⁸⁹ — nos propicia magistralmente visualizar o doloroso instrumento de medição que ele se utilizava. E essa avaliação de Garat pode nos indicar outro índice da ultrapassagem do pensamento de Montesquieu pelo rousseauísmo na organização do pensamento político revolucionário robespierrista, já que se Maximilien tinha grande medo de se enganar como tribuno do povo, era certamente porque ele tinha grande dificuldade em lidar com a consideração de Montesquieu de que a própria virtude precisa de limites (MONTESQUIEU, 2000, p. 166).¹⁹⁰

De qualquer forma, o rousseauísmo de Robespierre era característico. Em mais de um aspecto Maximilien se assemelhava ao autor do *Contrato social*. Tanto como Jean-Jacques, ele estava inserido no contexto do Iluminismo e, da mesma forma que ele, seu pertencimento a esse momento da história da França era muito complexo.

Assim, para compreender o lugar de Rousseau no movimento das Luzes, devemos ter o cuidado necessário de considerar que esse movimento, como nos mostra Timothy Tackett, “não era essencialmente homogêneo [...] ele era atravessado por numerosas tradições conflituosas”. Sendo que Rousseau era a matriz de uma das várias correntes de pensamento que tais tradições produziram,

189 Conferir Murray (1990, p. 144-163) sobre Garat.

190 Montesquieu teve um antecedente ilustre. Em seus *Ensaio*s, Michel de Montaigne (1987, Livro I, cap. 30, p. 252) já dizia que “[...] jogam com as palavras os que dizem não haver excesso na virtude porque não há virtude sem excesso”. Ele corrobora sua ideia citando Tácito: “Não é sábio o sábio, nem justo o justo, se seu amor à virtude é exagerado”.

aquela “que privilegia a emoção, o instinto e a vontade popular”, a qual contrastava principalmente com uma outra “que acentua a razão e o elitismo político”, cuja referência maior era Voltaire (TACKETT, 1997, p. 52). Daí o antagonismo que nascia entre essas diversas correntes com respeito a certas questões, tais como a ideia de progresso ou o papel da religião. Ademais, no caso de Rousseau, sua própria personalidade era muito particular. Havia vários Rousseaus, dentre eles era certamente o orador republicano da sociedade virtuosa com quem Maximilien mais se identificava (BLUM, 1986, p. 35-36).

No caso de Robespierre, se ele era influenciado por algumas das características das principais correntes iluministas, por sua defesa do progresso, por exemplo — e nisso, paradoxalmente, ele está mais próximo de seu futuro adversário Condorcet do que de Rousseau — ¹⁹¹ ele se afastava delas por duas influências marcantes do rousseauísmo, seu apego a uma espécie de religião cívica e, particularmente, por sua demofilia.

Quanto a esse último aspecto da influência rousseauísta, Maximilien esteve sempre na contramão dos seus companheiros nos Estados Gerais e na Constituinte. Estes eram, em larga medida, herdeiros das concepções majoritárias do movimento iluminista, as quais tinham uma visão do povo basicamente negativa. Segundo Roger Dupuy (DUPUY, 2002, p. 19), o Iluminismo não admitia que o povo pudesse aceder à plenitude da humanidade e pretender participar da vida política. Basta nos lembrarmos aqui das palavras do maior rival

191 Conferir Labica (1990, p. 102, nota 1) e Besse (1993, p. 10). Contudo, como veremos, a noção de progresso de Robespierre se modificou em relação àquela da época do caso do **para-raios**. Jamais será a ideia liberal de um progresso técnico sem limites. O progresso, se há, terá que estar sempre ajustado ao calibre da virtude republicana. Assim, tratava-se antes do que ele explicitamente chamava de “progresso do espírito público”, mais do que do progresso material. Mais abaixo comentaremos sua ideia de progresso com base em seu discurso de 18 de floreal do ano II (7 de maio de 1794).

filosófico de Rousseau, Voltaire, para quem “o povo permanecerá sempre ignorante e bárbaro; são bois que necessitam jugo, chicote e feno” (*apud* EBY, 1962, p. 271).

Robespierre também não escapou das contradições enfrentadas pelo próprio Rousseau no tocante ao princípio da soberania da vontade geral e de que a soberania reside no povo. Conforme Salinas Fortes, se o Rousseau do *Contrato* desenvolveu nesse livro esse princípio como ponto fundamental de sua doutrina política, o mesmo não se repetiria quando ele tentaria traduzir tal doutrina para situações históricas particulares, como foi o caso de suas *Considerações sobre o governo da Polônia* (SALINAS FORTES, 1976, p. 25, *passim*).¹⁹² Para este último, ele admitiu formas mais conservadoras de organização política e mesmo a possibilidade da representação da soberania. Quanto a Robespierre, é manifesta “sua desconfiança da representação” (RUDÉ, 1975, p. 7), sua admissão deste instituto apenas por uma razão “técnica”, como algo condicionado pelo tamanho da população e pela geografia,¹⁹³ negando a ideia de que a vontade geral possa ser representada, mas aceitando e se conformando a uma espécie de “rousseauísmo adaptado aos grandes estados” (PASQUINO, 1998, p. 51).

Em resumo, foi com base na influência do rousseauísmo que o robespierrismo constituiu uma agenda marcada por uma série de referências republicanas clássicas. São dessa natureza os principais fundamentos políticos de que ele se serviu, a saber, sua relação entre política e fins éticos, sua definição de utilidade em termos morais,

192 Conforme Nicolet (1994, nota 2, p. 283-284), a concepção de constituições para a Córsega e para a Polônia fez com Rousseau adotasse uma “atitude pragmática”.

193 “**Se fosse possível** que todos os indivíduos da nação se reunissem, sem dúvida pertenceria a eles então o direito de julgar um de seus representantes”. “**Se a nação pudesse** julgar em corpo os representantes [...] mas desde que ela é obrigada a se fazer representar [...]”. (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 431-432. Grifos nossos). No capítulo seguinte, voltaremos a isso com mais vagar.

sua fé na bondade natural do povo, sua crença na utilidade social da religião civil, sua ênfase na igualdade, sua asserção da soberania do povo e da expressão da vontade geral e seu ideal social de uma república de pequenos e médios proprietários e artesãos não corrompidos pela extrema pobreza ou riqueza.¹⁹⁴

Portanto, foi como resultado da aproximação com o rousseuismo e, por meio dele, com o legado do republicanismo clássico, que Maximilien colocou no centro de suas preocupações uma concepção ética da política. Esta marcou seu pensamento revolucionário e fez dele um republicano antes mesmo de defender o republicanismo como forma de governo, na medida que a moral do jacobinismo robespierrista “[...] era o civismo, a ‘virtude’, a solidariedade; isto é, a primazia do interesse geral sobre o particular, das satisfações coletivas sobre o hedonismo dos indivíduos” (NICOLET, 1992, p. 172). Portanto, foi por meio do rousseuismo que Robespierre fez da virtude cívica elemento fundamental de seu pensamento político e entendendo a virtude cívica como a entendia o republicanismo clássico, isto é, que a “virtude do indivíduo é a mesma que a virtude do cidadão” (LEE, 1992, p. 33).

Assim, a noção de virtude se constituiu num “objeto supremo” para Robespierre. Essa importância acordada à noção de virtude já podia ser vista em seus escritos de juventude, como em seu *Droits et États des Bâtards*, no qual podemos ver afirmações do tipo: “É assim que o bem público é sempre o fruto da justiça e da moderação. E para as nações como para os indivíduos, a virtude é a única rota da felicidade” (ROBESPIERRE, 1971, p. 72). Desse modo, da noção de virtude se desdobraram sua defesa da frugalidade e da pobreza digna e, como veremos, da diferença entre sua ideia de progresso daquela professada pelas correntes liberais.

Assim, com o aproximar da Revolução boa parte da formação do advogado de Arras já tinha se produzido. O choque com a onda

194 Esses fundamentos políticos foram elencados por George Rudé (1975, p. 7).

revolucionária resultaria na construção de um programa político republicano baseado na virtude clássica, programa esse que foi construído antes do Terror e independentemente dele, como tentaremos demonstrar na sequência de nosso texto.

Capítulo 3

O republicanismo robepierrista: entre o teórico da democracia e o teórico da revolução

OS DOIS “MOMENTOS MAQUIAVELIANOS” DE
MAXIMILIEN ROBESPIERRE

E nenhum espírito esclarecido reprovará quem se tenha valido de uma ação extraordinária para instituir um reino ou uma república. Alguém pode ser culpado pelas ações que cometeu, e desculpado pelos resultados destas. Só devem ser reprovadas as ações cuja violência tem por objetivo destruir, em vez de reparar.

Nicolau Maquiavel¹⁹⁵

195 Conferir Maquiavel (3. ed. Brasília, da UNB, 1994. p. 49): *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio.*

Invejemos aqueles que encontraram resposta para a violência na história. Invejemos aqueles que fingem acreditar que um privilégio é sempre reduzido pela negociação, que um privilégio se deixa sempre convencer, nunca vencer. (DOMECQ, 1984, p. 91).

Jean-Philippe Domecq

Quem quer que esteja familiarizado com a leitura dos escritos revolucionários robespierristas poderia muito bem achar bizarro situá-lo em um “momento maquiavélico”, quanto mais em dois “momentos maquiavelianos”, como propõe este subcapítulo. Isso porque certamente saberia que nos textos revolucionários do advogado de Arras o vocábulo maquiavélico aparece com uma frequência quase semelhante à das palavras conspirador, intrigante, hipócrita e faccioso — e com a mesma conotação negativa dessas palavras. Com efeito, Maximilien não compreendia a obra de Maquiavel da mesma forma que seu mestre Rousseau, o qual foi bastante influenciado pelo autor d’*O Príncipe*, como demonstram as diversas citações da obra de Maquiavel no *Contrato Social* e, em particular, sua afirmação de que Maquiavel “[...] fingindo dar lições aos reis, deu-as, grandes, aos povos. *O Príncipe*, de Maquiavel é o livro dos republicanos” (ROUSSEAU, 1973, Livro terceiro, cap. VI, p. 95).¹⁹⁶

Já o advogado de Arras parecia ter somente absorvido o conhecimento da fama pejorativa da obra de Maquiavel, bem na linhagem da lenda do Maquiavel-assassino.¹⁹⁷ A explicação para que assim fosse talvez esteja naquele outro pensamento que marcou profundamente Robespierre, o de Montesquieu. O barão de la Brède parecia ver a obra de Maquiavel da mesma forma que a maior parte de seus contemporâneos. Com efeito, no vigésimo capítulo do livro XXI do *Espírito das Leis*, no qual, depois de comentar

196 Pocock (1997, p. 516) chama justamente Rousseau de “o Maquiavel do século XVIII”.

197 Conferir Skinner (1996, p. 157), para uma análise dessa lenda.

sobre “os grandes golpes da autoridade”, Montesquieu falava do maquiavelismo como uma doença da qual os príncipes começavam a se curar (MONTESQUIEU, 1996, p. 394).

Assim se pode ver em diversas passagens dos textos de Robespierre o uso, em tom condenatório, de adjetivos derivados do nome do autor d’*O Príncipe*. Em seu célebre discurso sobre a guerra de 18 de dezembro de 1791, ele qualificava a corte e o ministério de “*tourbe machiavelique*”. De outra feita, em 13 de maio de 1792, em plena batalha com os brissotistas dentro do Clube Jacobino, ele acusou seus adversários de estarem urdindo um “*système machiavelique*”. Ainda uma última vez — e literalmente a última vez, já que foi em seu discurso-testamento, o do 8 do termidor do ano II — ele faria uso da legenda pejorativa das ideias de Maquiavel, ao acusar a direção das finanças públicas de reduzir ao desespero os pequenos credores do Estado por meio de “*projets machiaveliques*” (ROBESPIERRE, OCR, v. VIII, p. 352; OCR, v. X, p. 563).

Mas a manifestação mais evidente da visão robespierrista sobre Maquiavel encontra-se em seu discurso de 5 de fevereiro de 1794. Nesse discurso, no qual ele se referia claramente a Camille Desmoullins, o advogado de Arras afirmava:

[...] se não tivéssemos um grande esforço a cumprir, se somente se tratasse aqui dos interesses de uma facção ou de uma aristocracia nova, nós poderíamos acreditar como certos escritores, mais ignorantes do que perversos, que o plano da Revolução Francesa estava escrito com todas as letras nos livros de Tácito e de Maquiavel [...]. (ROBESPIERRE, OCR, v. X, p. 351)¹⁹⁸

198 Conferir Robespierre (1999, p. 142). Em seu livro *On Revolution*, no qual ela comentava esse discurso de Robespierre, Hannah Arendt induz o leitor ao erro ao afirmar que “Robespierre tinha razão quando declarava que” e transcrever imediatamente a seguir apenas o seguinte trecho do discurso de Robespierre: “o plano da Revolução Francesa fora largamente descrito nos livros [...]

Como poderíamos então aproximar esses dois personagens centrais do pensamento e da história política modernos? Ou, por outra, como poderíamos situar Robespierre na problemática política que a expressão criada por Quentin Skinner — e sugerida a John Pocock para dar o título a sua obra, hoje célebre, sobre a história do pensamento político moderno, *The Machiavellian moment* —¹⁹⁹ caracterizada pelo equilíbrio de instituições no seio de uma constituição mista, pela independência política dos proprietários de terra, pela virtude cívica dos cidadãos que tomam parte nos negócios públicos e que portam eles próprios as armas (SPITZ, 1997, p. xxvi), isto é, toda uma problemática centrada na ideia do humanismo cívico, na virtude antiga e no republicanismo clássico? Todavia, a filiação é inelutável, a despeito do que o próprio advogado de Arras pudesse pensar.

Com efeito, dois especialistas da história do republicanismo clássico não afirmam outra coisa. Johnson Kent Wright, comentando duas críticas importantes feitas a Pocock, uma de Jan Shapiro, outra de Perry Anderson — sendo que a primeira consiste na afirmação de que poucos são os autores utilizados pelo autor do *The Machiavellian Moment* que, lidos por um ângulo diferente daquele proposto por Pocock, não poderiam ser citados como liberais e a segunda crítica a falta de conexão entre a história do pensamento político e a história

de Maquiavel”. Como se pode ver no trecho que citamos, a sequência anterior da frase indica claramente que ele se recusava a acreditar que o plano da Revolução estivesse escrito nos livros de Maquiavel e não o contrário, como é o que dá a entender Hannah Arendt. O tom de Robespierre continua a ser o mesmo em relação a Maquiavel como o tinha sido em outros momentos, o de condenação. Por outro lado, o raciocínio de Arendt é inquestionável quando ela aproximava Maquiavel e Robespierre por meio da fórmula “amamos mais o nosso país do que a salvação da nossa alma”. Conferir em Arendt (2001, p. 42-43).

199 Conferir Pocock (1997, p. l): “[...] Quentin Skinner [leu e criticou] diversas seções do manuscrito em diversos estágios. O senhor Skinner sugeriu mesmo o título, apesar de que não se deva culpá-lo pelo que eu fiz dele”.

propriamente dita — chega a afirmar que estas críticas teriam outra feição se o *The Machiavellian Moment* estende-se seus limites para incluir o século XVIII francês, tendo os nomes de Mably, Rousseau e Robespierre sido acrescentados aos de Maquiavel, Harrington e Madison (WRIGHT, 1997, p. 208).

Já o grande especialista em Maquiavel, Felix Gilbert, numa resenha do mesmo livro de John Pocock, faz uma afirmação que não deixa dúvidas:

Mas se se pensa onde na história europeia um momento maquiavélico ocorreu, nem a Guerra Civil Inglesa do século XVII nem os acontecimentos nas colônias britânicas da América vêm primeiro à mente: pensa-se na Revolução Francesa e nas reformas da Prússia. É aí que nós encontramos a esperança pelo começo de uma nova era integral, o apelo por uma completa renovação da organização social. É aí que nós temos a reivindicação por uma ativa participação na política para qualquer membro da sociedade, e nós observamos a criação de um exército de cidadãos. É aí que nós temos o apelo para uma conversão para uma verdadeira virtude — se este apelo é pronunciado na França pelo virtuoso Robespierre, ou na Prússia, promovido pelos jovens militares do Tugendbund (liga da virtude). (*apud* WRIGHT, 1997, p. 219-220, nota 45)

Como veremos mais detidamente, já que esse um é dos objetivos deste trabalho, vários elementos fundamentais do pensamento político robespierrista — suas ideias sobre o soldado-cidadão e a necessidade de um culto cívico, entre outras — emergiram no contexto do que se poderia chamar, com toda propriedade, de um *The Rousseauist moment*, isto é, a Revolução de 1789. Assim, é possível encontrar as raízes das ideias políticas robespierristas na tradição cívico-humanista, haja vista a função de elemento de ligação exercido pelo pensamento político de Jean-Jacques entre Robespierre e aquela tradição. Como antes foi dito, o cidadão de Genebra foi

marcadamente influenciado por Maquiavel. Em particular, no tocante às relações entre cidadania e religião, o autor do *Contrato Social* aprendeu com Maquiavel, como afirma Lucien Jaume, que uma república não pode resistir ao ateísmo (JAUME, 1989, p. 432).²⁰⁰

Antes, porém, de passarmos à discussão da teoria democrática robespierrista gostaríamos de discutir a ideia de que Maximilien Robespierre passou de um momento maquiavélico caracterizado pelo republicanismo neoclássico a um outro momento maquiavélico durante o processo revolucionário. É assim que poderíamos ler o trabalho de Joseph Ferrari, *Machiavel, juge des révolutions de notre temps* (FERRARI, 2003).²⁰¹

Com efeito, é uma espécie de “momento maquiavélico” que forma o pano de fundo que está por trás desse livro. Joseph Ferrari,

200 Outro caminho que possivelmente permitiu o contato entre Robespierre e o republicanismo maquiavélico também teve um caráter indireto, via republicanismo inglês. Não se sabe se ele teria lido o livro *Discours sur le Gouvernement*, de Algernon Sidney. Apesar de conhecer o personagem. Na sessão do clube jacobino, de 5 de dezembro de 1792, ele pediu que se substituísse o busto de Mirabeau pelo de Sidney. Conferir Robespierre (OCR, v. IX, p. 145). Mas, de qualquer forma, ele não teria escapado à influência das ideias republicanas desse autor, assim como das de Milton e Harrington, na medida que “essa influência pôde se exercer na ausência de um conhecimento direto dos textos”, pois as teses neles contidas sobre o controle democrático dos representantes, vigilância ativa exercida pelo povo e democracia direta “tinham se tornado de alguma maneira um lugar comum do pensamento político radical do século XVIII”. Conferir Gueniffey (2000, p. 46-49).

201 Ferrari foi para Paris em 1838, com uma promessa de trabalho como editor e com uma recomendação junto a Victor Cousin. Veio mais tarde a trabalhar como professor de Filosofia. Na França ele acabou se envolvendo no efervescente ambiente político às vésperas da Revolução de 1848. Conferir Lefort (1991, capítulo *A revolução enquanto princípio e enquanto indivíduo*), para os leitores brasileiros que quiserem ter uma ideia do pensamento de Ferrari no livro. Em seu texto sobre Ferrari, Lefort lamenta o esquecimento que teria acometido o trabalho de Ferrari. Isso já não é mais assim. A edição por nós consultada é de 2003.

filósofo italiano que passou a viver na França a partir de 1838, acreditava que a obra de Maquiavel, mais do que esclarecer sobre o tempo em que ele viveu, tinha a capacidade de fazer entender o futuro. Tal futuro consistia, como se pode ver pelo título de sua obra, nas revoluções que se desencadearam desde 1789 na França e, mais tarde, também na Itália. Falando da relação do autor d'*O Príncipe* com essas revoluções, ele afirmava que “nossas revoluções se desenvolve[ra]m com base nas leis que ele fixou; nossas lutas são governadas por suas teorias; nossos homens são julgados de antemão pelos tipos que ele propõe” (FERRARI, 2003, p. 68). Em particular, no tocante à Revolução Francesa, à qual ele dedicava o capítulo intitulado *A Revolução Francesa, segundo Maquiavel*, Ferrari escrevia que “a partir de 89, os princípios tomam conta dos acontecimentos e se diria que Maquiavel dita as palavras, mesmo dos homens que aparecem sobre a cena da Revolução” (FERRARI, 2003, p. 155).

De que forma Ferrari estabelecia o paralelo entre Maquiavel e os homens da Revolução? Justamente por meio do que poderíamos chamar de um “momento maquiavélico” baseado na máxima ciceroniana *salus populi suprema lex est*. Assim, Ferrari colocava lado a lado passagens dos textos dos revolucionários e dos de Maquiavel, como, por exemplo, quando ele citava a passagem em que Marat afirmava que a salvação do povo era uma lei suprema e que diante dela todas as outras devem se calar e que para salvar a pátria “todos os meios são bons, todos os meios são justos, todos os meios são meritórios”. Na sequência, nosso autor fazia o cotejamento com a passagem dos *Discursos*, na qual Maquiavel dizia que “quando se trata da salvação da pátria não há justiça nem injustiça, nem piedade nem crueldade, nem elogio nem vergonha; são considerações que é preciso sacrificar” (FERRARI, 2003, p. 156).²⁰²

202 A passagem de Maquiavel (2000, p. 433) é a seguinte: “[...] nas deliberações em que está em jogo a salvação da pátria, não se deve ter nenhuma consideração para com o justo ou o injusto, o piedoso ou o cruel, o louvável ou o

Como podemos ver, o tema principal que norteia as apreciações de Ferrari sobre a Revolução encontra-se no que ele próprio chamava de “*la grand art de réussir*” (a grande arte do êxito) de Maquiavel. Porque, segundo Ferrari, “dando a arte do êxito, ele [Maquiavel] traça[va] as leis das revoluções” (FERRARI, 2003, p. 131). Era o próprio autor d’*O Príncipe*, como criador dessa arte, que era chamado à cena da Revolução para julgar as ações dos revolucionários. Por sua vez, nesse cenário, Robespierre entrava quando, executando o preceito desse autor de que sem Deus não há virtude, ele deu à França a religião natural. Ferrari colocava então Maquiavel a aconselhar Robespierre:

Imite Moisés, lhe diz Maquiavel; estrangule seus inimigos: Robespierre o imita, ele acelera o suplício de seus inimigos; é ele quem empurra para o túmulo Luís XVI, a gironda, o dantonismo, o hebertismo. A religião o inspira, ela lhe indica as categorias dos suspeitos, ela exige as hecatombes da corrupção, e a indignação moral da França se acorda com a consciência de Robespierre para reproduzir fatalmente os massacres de Moisés (FERRARI, 2003, p. 157).

Procedendo dessa forma, Robespierre a princípio teve êxito. Mas para manter esse êxito era preciso seguir Maquiavel até o fim. Robespierre, como uma espécie de frei Girolamo Savonarola redivivo, devia então se armar para ter êxito, mas ele não o fez e teve que enfrentar novas resistências. Conforme Ferrari, *farsene capo* [assuma a liderança] é o que lhe teria aconselhado Maquiavel (FERRARI, 2003, p. 158).

Nesse trecho de seu livro, Ferrari poderia bem-estar evocando o único encontro privado que ocorreu entre Marat e o Incorruptível em suas carreiras de revolucionários (janeiro de 1792), pois o diagnóstico maquiavélico que ele produz sobre o Incorruptível parece ser o mesmo do de Marat. Em tal encontro, Robespierre, segundo a

vergonhoso, senão que, deixando de lado qualquer outro respeito, deve-se seguir aquele caminho que salve a vida da pátria e mantenha sua liberdade”.

narrativa do próprio Marat em seu *Ami du Peuple*, o teria acusado de defender medidas sanguinárias contra os adversários da Revolução, mas que ele, Robespierre, acreditava pessoalmente que fossem apenas “palavras ao vento” ditadas pelas circunstâncias. Confrontado com essa reação de Maximilien, Marat lhe respondeu que ele se enganava, que o que constava em seu jornal era uma escolha política deliberada, a qual ele estava disposto a transformar em realidade. Diante do choque provocado por essa afirmação em Robespierre, Marat disse ao Incorruptível que ele “reunia às luzes de um sábio senador romano a integridade de um verdadeiro homem de bem e o zelo de um verdadeiro patriota, que lhe faltava igualmente a visão e a audácia de um homem de estado” (COQUARD, 1996, p. 158-159).²⁰³ Ao afirmar que o advogado de Arras não tinha nem a visão nem a audácia de um homem de estado, Marat constatava a incapacidade de Robespierre de ir até às últimas consequências, de *farseno capo*, ou na linguagem de Marat, tornar-se ditador?

Com efeito, Ferrari terminava sua exposição sobre o papel de Maximilien durante a Revolução 1789 creditando seu fracasso às suas hesitações. Robespierre teria ameaçado seus adversários durante a crise de termidor, não seguindo o preceito de Maquiavel de que é melhor golpear do que ameaçar. Além disso, o Incorruptível, depois de ficar livre na noite do 9 de termidor, demora em fazer uma proclamação pela insurreição e quando o faz, supremo simbolismo, sua assinatura aparece pela metade na folha em que foi escrita tal proclamação: “Robespierre ainda hesita; como se ele fosse o tipo de homem irresoluto de

203 Este paralelo Maquiavel-Marat também foi percebido por outros escritores. Este é o caso de Louis Blanc, que chamou Marat de “Maquiavel sincero e furioso”, assim como também do autor de quem tiramos essa passagem de Blanc, Patrice Gueniffey. Este historiador afirma que “Maquiavel, mais que Montesquieu, o convenceu que o poder é sempre conquistado pela força ou pela fraude e que somente se pode conservá-lo por meio da força e da fraude”. Conferir Gueniffey (2000, p. 72).

Maquiavel, ele somente assina pela metade seu nome embaixo da proclamação dos insurgentes, e antes de acabá-lo ele foi preso”.²⁰⁴

Por meio desse paralelo ferrariano entre as ideias de Maquiavel e o processo revolucionário francês — isto é, esse outro *momento maquiavélico* para o qual o que importava era a arte do êxito — o nosso propósito foi introduzir uma discussão necessária para ressaltarmos duas questões. Uma de cunho mais teórico e uma outra que diz respeito à natureza da interpretação histórica da Revolução. Vamos a elas.

A primeira trata de interpretação de Lucien Jaume (JAUME, 1989, cap. II)²⁰⁵ sobre o discurso jacobino. Esse autor simplificou a trajetória política do jacobinismo, em particular a trajetória do jacobinismo robespierrista, dividindo em um antes e um depois da tomada de poder. O marco divisório desse processo foi o fim da Convenção dita girondina ocorrida durante a Revolução de 31 de maio-2 de junho

204 Conferir Ferrari (2003, p. 158). O historiador Robert Palmer, como que fazendo um comentário dessa hesitação, num registro histórico e não filosófico, afirma que “o Grande Comitê, apesar do Grande Terror e da lei do 22 do prairial, não executou um número suficiente de seus inimigos para esperar fundar um regime durável. Os objetivos do governo revolucionário somente podiam ser atingidos por um extermínio sistemático do qual os revolucionários falavam mais do que colocavam em prática. Porque eles cresceram com o século XVIII e tinham sido alimentados de retórica, eles tinham tendência, em seus discursos, a recorrer a uma linguagem exagerada. Mas, na verdade, a maior parte permanecia como que tributária de seus escrúpulos humanitários e cristãos. As quarenta mil vítimas do Terror, isto é, 0,16 por cento da população (essa cifra compreende aqueles que sucumbiram nas prisões ou foram executados sem julgamento), são menos numerosos que as vítimas das ditaduras de hoje”. Conferir ainda Palmer (1989, p. 322). Como vimos, David Jordan também salientou esse aspecto retórico do nosso personagem, para o seu próprio azar.

205 Essa concepção não é nova. Ivette Jaggi (1966, p. 21) já chamava a atenção para esse problema. Comentando a natureza das ideias políticas de Robespierre, essa autora afirmava que elas eram convenientes para alguém que fazia oposição e não para um chefe de governo. Na verdade, a diferença que existe é entre governo constitucional e Revolução!

de 1793. Com base nessa tomada de poder, fez-se também uma divisão no pensamento político jacobino e robespierrista. Assim, o historiador Lucien Jaume, seguindo esse tipo de caracterização, divide o discurso democrático jacobino em dois momentos: num primeiro momento, esse discurso constitui-se na luta sucessiva contra os grupos que nos primeiros anos dominaram a cena revolucionária até aquela Revolução; num segundo momento, tal discurso adquire um novo formato com os jacobinos controlando o governo. Desse modo, haveria um discurso jacobino de oposição e um de poder.

Sem entrarmos na questão da real dimensão do poder durante o domínio do Comitê de Salvação Pública, polêmica que implicaria em definir com precisão qual a real natureza do poder robespierrista e do seu discurso naquele momento, achamos muito mais pertinente a linha interpretativa proposta por Marco Armandi e Anna Maria Battista,²⁰⁶ os quais trouxeram uma mudança de perspectiva interpretativa do pensamento político de Robespierre que achamos muito, exemplarmente representada por sua figura central, fez o percurso inverso realizado por Maquiavel em suas duas principais obras, *O Príncipe* e os *Discursos*, nas quais ele passava das análises concernentes às situações de força, que são ligadas a fundação de um Estado e sua manutenção, para a análise da “normalidade” da vida sob o regime político ideal, a república (ARANCÓN, 2000, p. 9-10).

No caso do robespierrismo, pode-se lê-lo como uma corrente política que, num primeiro momento, os *anos felizes* de 1789-1792, tratou do que seria a dinâmica da vida sob uma constituição republicana, já num segundo momento, o Terror, ele lidou com a crise, com a necessidade de fundar o novo Estado francês.²⁰⁷

206 Conferir Armandi (1999, p. xxxiv-xxxv), para as ideias de Anna Maria Battista e Marco Armandi.

207 Ele pedia que não se confundissem “[...] a situação de um povo em revolução, com aquela de um povo cujo governo está fortalecido”. Conferir em Robespierre (OCR, v. IX, p. 122).

E, assim como Maquiavel, o Maximilien mais conhecido é aquele que defendeu a necessidade do uso da força nos momentos de salvação pública, e também como Maquiavel, é menos conhecido o defensor da república.

Chegando à nossa segunda questão, ao tentarmos fazer um encontro entre a teoria do governo revolucionário robespierrista e a teoria política exposta no *Príncipe* e nos *Discursos*, o que queríamos era ressaltar o papel que o axioma da *salus populi* teve durante o processo revolucionário e, com base nesse axioma, analisarmos a visão que os revolucionários tinham do Terror como sendo um procedimento de exceção, visão comum mesmo à burguesia constituinte, a qual indagava, por meio de um de seus principais porta-vozes, a propósito das primeiras mortes ocorridas durante as rebeliões populares: “será que esse sangue é tão puro que seu derramamento é tão deplorado?”²⁰⁸

Nesse sentido, Maximilien só fez continuar essa *disposição de espírito* da burguesia constituinte quando fez a indagação endereçada aos girondinos, quando estes, entre outras coisas, o acusaram de ditadura e de ter apoiado os atos da Comuna Insurrecional do 10 de agosto, que os homens liderados por Brissot passaram a considerar ilegais após as eleições para a Convenção: “cidadãos, quereis uma revolução sem revolução” (ROBESPIERRE, OCR, v. IX, p. 89).

Na verdade, o que existe de inovador na posição de Robespierre, assim como de Saint-Just e Billaud-Varenne, foi compreender a dinâmica particular de uma revolução a ponto de ter concebido uma teoria da revolução. Georges Labica chega a afirmar que “Robespierre nos oferece o primeiro pensamento filosófico da Revolução, o primeiro pensamento, não metafórico, de um objeto real, sua primeira sistematização ou teorização” (LABICA, 1990, p. 11).

208 Palavras de Antoine Barnave (*apud* LEFEBVRE, 1989, p. 132).

No caso específico de Robespierre, contrariamente a uma impressão corrente com que a historiografia nos acostumou, sua formulação de uma teoria revolucionária foi desenvolvida ainda em sua fase como deputado à Constituinte pelo Artois e não no período do Terror. Com efeito, em 23 de outubro de 1790, ele já defendia a ideia de que “a salvação pública é a primeira das leis e que a marcha das revoluções não é submetida às regras que convém ao estado pacífico de uma constituição estabelecida” (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 514). Com o correr do tempo, essa ideia só viria a adquirir uma maior complexidade, como podemos ver em seu famoso relatório *Sobre os princípios do governo revolucionário*, no qual ele afirmava que a “Revolução é a guerra da liberdade contra os seus inimigos; a Constituição é o regime da liberdade vitoriosa e pacífica” (ROBESPIERRE, OCR, v. X, p. 274).²⁰⁹

Como interregno entre passado e futuro, entre a abolição da ordem vigente anteriormente e a futura legitimidade de uma França regenerada de acordo com a razão e os direitos naturais, a Revolução tinha sua própria lógica. Uma lógica ilegal, no sentido de que a Revolução se situava além da antiga legitimidade e aquém da futura. É nesse sentido que se pode dizer que a “ilegalidade pertenc[ia] à lógica interna do processo revolucionário” (LABICA, 1990, p. 66).²¹⁰

209 Usamos a tradução de Maria Helena Franco Martins da edição brasileira desse relatório. Conferir Robespierre (1999, p. 130). Numa ocasião anterior a essa ele foi mais simples: “[...] nós também não esqueceremos que os tempos de Revolução não se assemelham aos tempos de calma, e que a política de nossos inimigos foi sempre de confundi-los para assassinar legalmente o povo e a liberdade”. *Le Défenseur de la Constitution* (o primeiro número foi colocado à venda entre os dias 17 e 19 de maio de 1792). Conferir Robespierre (OCR, v. IV, p. 14).

210 Analisando as acusações dos girondinos sobre os atos revolucionários da Comuna Insurrecional do 10 de agosto, os quais eles consideravam como ilegais, Robespierre afirmava que “todas essas coisas eram ilegais, tão ilegais quanto a revolução, quanto a queda do trono e da Bastilha, tão ilegais quanto a própria liberdade”. Conferir Robespierre (OCR, v. IX, p. 88).

Na teoria revolucionária robespierrista, o regime do Terror era considerado como algo provisório e transitório. Na verdade, só é possível afirmar o contrário se voltarmos a analisar uma das questões que foram discutidas na Primeira Parte deste trabalho, qual seja, a relação entre robespierrismo e ditadura. Como vimos, houve uma tendência historiográfica para a qual era um lugar comum considerar Robespierre como um ditador, desconhecendo a natureza coletiva do poder revolucionário, com base na Convenção e nos seus comitês.²¹¹ Contudo, essa relação robespierrismo-ditadura, de qualquer forma, pode ainda ser um tema para discussão se estivermos dispostos a especular se os robespierristas pretendiam prolongar seu regime de exceção, transformando-o numa verdadeira ditadura. Luciano Guerci, por exemplo, afirma:

[...] que não se pode descartar a hipótese de que a ditadura jacobina, apresentada por seus promotores como um expediente de guerra [...] tendesse a se perpetuar, e que os robespierristas tivessem secretamente *in animo* exercitar indefinidamente o poder”. (GUERCI, 1984, p. 73. Grifo do autor)

Contudo, esse mesmo autor também afirma que como a experiência jacobina foi breve, nós não estamos autorizados a dar por certo que, se não fosse o 9 de termidor, a ditadura jacobina teria durado bastante tempo. Ele nos lembra que a única prova que de fato temos sobre isso são as próprias afirmações dos homens do Terror, “os quais distinguiram constantemente entre governo revolucionário

211 Conferir Franz Neumann (2001) que afirma ser possível falar de ditadura coletiva. O Comitê de Salvação Pública bem poderia se encaixar nesse modelo. Porém, a estrutura do poder durante o ano II dependia de um órgão eleito, a Convenção, que, apesar de tudo, foi capaz de reverter o poder desse Comitê quando assim achou necessário.

(para os tempos de exceção) e o governo constitucional (para os tempos normais)” (GUERCI, 1984, p. 73).

Era consensual, portanto, entre a maioria dos homens da Convenção e dos seus comitês que a Revolução devia ser encarada como um estado de guerra e que ela exigia a suspensão temporária dos direitos em certos casos e desculpavam-se mesmo excessos que levavam a morte de pessoas.²¹² Enraizando-se nos *anos felizes*,²¹³ essa disposição para justificar e praticar excessos, com base na consideração que um país livre ao se defrontar com uma ameaça vital transforma a salvação do povo em lei suprema,²¹⁴ não descambou para uma prática sistemática do Terror até a crise provocada pela derrota na guerra em 1792 e a subsequente ameaça de invasão estrangeira.

Quanto a isso, as objeções de Patrice Gueniffey nos parecem frágeis. Segundo a lógica da argumentação desse historiador, uma série de disposições legais (leis contra os emigrados, contra os padres refratários) concebidas e aprovadas durante a Constituinte e o Legislativo, as quais renunciavam por sua natureza suspensiva dos direitos individuais as futuras leis terroristas, conduziram a um estágio na Revolução em que essas disposições terroristas se mesclaram com a vontade de fazer a guerra, a qual, segundo seu maior defensor, Jacques Pierre Brissot, teria a capacidade de “confundindo os homens e os níveis, elevando o plebeu, abaixando o fino patricio, somente a guerra pode[ria] igualar as cabeças e as almas” (*apud* GUENIFFEY, 2000, p. 162). Desse modo, a guerra regeneraria e purificaria os que a fizessem.

212 Nas palavras de Madame Roland, “se a Assembleia Nacional não processar em regra dois homens ilustres, ou se generosos como Decius não os abaterem, estareis todos f...”. (*apud* LEFEBVRE, 1989, 132).

213 Aqui colocamos no plural a famosa expressão, no singular, com a qual Furet e Richet (1965, p. 99) classificaram o ano de 1790, já que nos referimos ao conjunto dos anos do período da Constituinte.

214 Conferir Gueniffey (2000, p. 171) sobre se essa era a compreensão de Bertrand Barère.

Assim, essa função regeneradora da guerra nada teria a ver com a defesa da França revolucionária frente às monarquias absolutistas europeias. Com base nesse argumento, Gueniffey conclui que “o terror conduziu à guerra e a guerra ao terror” (GUENIFFEY, 2000, p. 162). Tal argumentação conduz esse autor à afirmação de que não é nem a guerra estrangeira nem a guerra contra a contrarrevolução que explicam o Terror, mas as lutas fratricidas entre os partidários da Revolução, “a concorrência que opõe os revolucionários contra os revolucionários” na medida em que [...] não se pode dizer que a guerra provoca a escalada (*surenchère*) alargando o teatro da Revolução e fazendo-a ultrapassar os objetivos que eram inicialmente seus; foi, inversamente, a radicalização da política revolucionária que engendrou a guerra e o terror. (GUENIFFEY, 2000, p. 226).

A fragilidade desse argumento reside na razão de que permanece o fato de que a segunda fase do Terror, quando, segundo Gueniffey, ele se transformou em sistema, veio depois do fato, a guerra, e foi nessas circunstâncias que atuaram os robespierristas, no único momento em que tiveram a real capacidade de interferir na condução da Revolução. Além disso, não há prova empírica alguma, a não ser elucubrações, que possa permitir a afirmação de que os brissotistas queriam a guerra para derrotar os robespierristas, isto é, que a guerra, na verdade, fosse um instrumento da luta entre esses dois grupos. Por outro lado, como explicar a posição de Robespierre contrária à guerra? É impossível imaginar que a guerra fosse um expediente visando à regeneração moral e a uniformidade da sociedade para alguém que afirmou que:

[...] a mais extravagante ideia que pode nascer na cabeça de um político é acreditar que basta um povo entrar com armas na mão em um país estrangeiro para lhe fazer adotar suas leis e sua constituição. Ninguém gosta dos missionários armados; e o

primeiro conselho que a natureza e a prudência dão é de expulsá-los como inimigos. (ROBESPIERRE, OCR , v. VIII, 81-82).²¹⁵

De qualquer forma, até julho de 1792, a teoria revolucionária robespierrista não se ancorava numa “economia da violência”,²¹⁶ baseada no binômio virtude-terror, em que a segunda noção desse binômio teria o sentido de institucionalização da violência como forma de impedir as ações violentas espontâneas e também no sentido de torná-lo uma “força coativa” capaz de amedrontar e eliminar os adversários da Revolução. Só quando se confirmar o “malogro do compromisso”, para retomarmos a expressão de Soboul (SOBOUL, 1981, p. 136), foi que o robespierrismo desenvolveu uma visão profundamente pessimista dos facciosos, dos aristocratas e dos ricos em geral, quando começa a “caça aos hipócritas”, a qual “é, por natureza, ilimitada”.²¹⁷

É nesse momento, e mais precisamente ainda, depois da queda dos girondinos, que para ele a virtude só podia existir se viesse junto com o terror, como fica claro na sua famosa passagem na qual ele afirmava que “[...] se o motor do governo popular na paz é a virtude, o motor do governo popular em revolução é, ao mesmo tempo, a virtude

215 Gueniffey, nessa avaliação, segue fielmente Furet (1989, p. 87). Este historiador já tinha afirmado que o Terror e a guerra tinham sido engendrados pelo jacobinismo. Na verdade, a responsabilidade pela guerra, se se deve respeitar os fatos, deve ser atribuída aos brissotistas que decidiram por levar a revolução à guerra e por essa decisão passaram a se antagonizar com os robespierristas. E nesse ponto não houve nenhuma descontinuidade com os diretoriais, à medida que estes são herdeiros dos brissotistas e de sua política de guerra.

216 Caracterização de Sheldon Wolin (196, p. 237) para o pensamento de Maquiavel.

217 A frase completa de Hannah Arendt (2001, p. 121) é a seguinte: “o terror do século XVIII era ainda decretado em boa fé e, se se tornou ilimitado, foi apenas porque a caça aos hipócritas é ilimitada por natureza”.

e o terror; a virtude, sem a qual o terror é funesto; o terror, sem o qual a virtude é impotente” (ROBESPIERRE, OCR, v. X, p. 352).²¹⁸

É somente em tal período que o estudo lexicográfico pode constatar a aparição do binômio virtude-terror nos discursos robespierristas, já que em nenhum outro momento, do 14 de julho até a crise que vai levar à Revolução do 10 de agosto, houve a ocorrência desse binômio em seus escritos, a despeito de o vocábulo virtude aparecer numa enorme profusão em seus textos desse período, assim como em seus textos posteriores.²¹⁹ Sua linguagem é então sempre permeada pela moderação e pelo humanismo rousseauísta.

De que outra maneira poderíamos entender sua defesa dissonante do fim, sem restrição, da pena capital feita em 30 de maio de 1791? Entre outras razões para abolir a pena capital, Robespierre indicava que “a ideia do homicídio inspira bem menos o medo quando a própria lei é dela o exemplo e o espetáculo; o horror do crime diminui no momento em que ela apenas o pune por outro crime” (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 432 e seguintes).²²⁰

Na verdade, tal defesa contrariava tendências importantes da filosofia do século das Luzes e dos revolucionários de 1789.²²¹

218 Tradução brasileira conferir em Robespierre (1999, p. 149). Fazendo a ressalva de que Maquiavel não teria sido o primeiro a associar o conceito de **virtù** à qualidade militar, Skinner (1996, p. 150. Grifo do autor) afirma: “isso porque a disposição a lutar pela **pátria**, a presteza a usar da violência por sua causa, sempre foi tida, pelos primeiros humanistas cívicos, como um elemento indispensável da **virtus** do autêntico cidadão”.

219 Na verdade, salvo engano, a única ocorrência desse binômio nos textos de Robespierre é a mencionada nas palavras citadas.

220 Curiosamente, os contrarrevolucionários se opuseram firmemente à sua proposta de acabar com a pena de morte, mandando-o pregá-la nas florestas de Bondy, local que na época tinha a fama de ser um antro de bandidos. Conferir ainda Robespierre (OCR, v. VII, p. 433).

221 Marat, em seu *Amigo do Povo*, tecia o seguinte comentário sobre a proposição de Robespierre e de Pétion para abolir a pena capital: “o direito de infringir

Podemos ver nela mais uma vez a influência de Jean-Jacques e, em particular, de Cesare Beccaria. E mesmo uma ultrapassagem desses dois escritores, já que é sabido que Rousseau não excluía totalmente a utilização da pena capital²²² e o “Rousseau dos italianos”²²³ que, em seu célebre livro *Dos Delitos e das Penas*, tinha proposto o fim desse tipo de pena, admitia exceções à abolição da pena de morte:

A morte de um cidadão apenas pode ser considerada necessária por duas razões: nos instantes confusos em que nação está na dependência de recuperar ou perder sua liberdade, nos períodos de confusão quando se substituem as leis pela desordem; e quando um cidadão, embora sem a sua liberdade, pode ainda, graças a suas relações e ao seu crédito, atentar contra a segurança pública, podendo a sua existência acarretar uma revolução perigosa no governo estabelecido. (BECCARIA, 2004, p. 52).

Aí estavam as razões que Robespierre invocaria quanto ao essencial para justificar a execução de Luís XVI. Assim, em seu discurso de 3 de dezembro de 1792, ele rememorou a famosa passagem em que havia defendido o fim da pena capital, a qual, segundo suas palavras, continuava a detestar. Porém, como se tinha decidido praticá-la

penas capitais que tem a sociedade não é duvidoso, já que ele decorre da mesma fonte que o direito de dar a morte que tem todo indivíduo, eu quero dizer, o cuidado de sua própria conservação. Ora, se toda pena deve ser proporcional ao delito, aquela do assassino e do envenenador deve ser capital; com mais forte razão, aquela do conspirador e do incendiário”. (*apud* ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 445).

222 Falando dos dogmas do culto cívico, Rousseau dizia que “se alguém, depois de ter reconhecido esses dogmas, conduzir-se como se não cresse neles, deve ser punido com a morte, pois cometeu o maior de todos os crimes — mentiu às leis”. Conferir Rousseau (1973, Livro Quarto, cap. VIII, p. 150).

223 Sobre expressão do frade e escritor italiano Ferdinando Facchinei, conferir Venturi (2003, p. 193).

contra os delitos comuns, porque ela não seria utilizada contra os graves delitos que o monarca francês tinha cometido. Quanto a isso ele se perguntava:

[...] mas se vós nunca pensastes em reclamá-la a favor de tantos infelizes, cujos delitos são menos deles do que do governo, por que fatalidade vós vos lembrais dela somente para defender a causa do maior de todos os criminosos?²²⁴ Vós pedis uma exceção à pena de morte para aquele que unicamente pode legitimá-la?

Respondendo a essas indagações vinham os argumentos que lembravam as ideias de Beccaria:

Sim, a pena de morte em geral é um crime, e só por essa razão que, com base nos princípios indestrutíveis da natureza, ela só pode ser justificada nos casos em que é necessária à segurança dos indivíduos e do corpo social. Ora, nunca a segurança pública a provoca contra os delitos ordinários, porque a sociedade pode sempre preveni-los por outros meios, e colocar o culpado fora da capacidade de prejudicá-la. Mas um rei destronado no meio de uma revolução que não é ainda cimentada pelas leis; um rei cujo nome só atrai o flagelo da guerra sobre a nação agitada; nem a prisão, nem o exílio podem tornar sua existência indiferente à felicidade pública; e essa cruel exceção às leis ordinárias que a justiça declara, somente pode ser imputada à natureza de seus crimes. Eu pronuncio lamentavelmente essa fatal verdade... mas Luís deve morrer porque é preciso que a pátria viva. (ROBESPIERRE, OCR, v. IX, p. 129-130).

224 Cabe ressaltar que para a primeira pergunta proposta aos convencionais: Luís é culpado de conspiração contra a liberdade da nação e de atentado contra a segurança geral do Estado? Os convencionais quase à unanimidade responderam sim, ou seja, 693 convencionais.

Contudo, ele parecia firmemente acreditar, no inverno de 1793, que essa morte seria um ato isolado e a Revolução poderia encontrar um caminho menos cruel. Assim, é revelador o que ocorreu na noite do dia da execução do rei, 21 de janeiro de 1793. Nessa noite, há uma sessão da Convenção para se discutir os procedimentos judiciais contra o assassinato que chocou os revolucionários, Michel Lepeletier de Saint-Fargeau tinha sido morto logo depois da sessão que aprovou a condenação à morte do rei, no dia anterior. Nessa sessão, Claude Basire propõe que se condene à morte até mesmo as pessoas que facilitaram a fuga ou esconderam o assassino. O que disse Robespierre a esse respeito: “eu ataco o fundo mesmo da moção. Ela é contrária a todos os princípios. No momento em que vós ireis apagar de vosso código penal a pena de morte, vós a decretais para um caso particular!” (ROBESPIERRE, OCR, v. IX, p. 255).

A formulação dos conteúdos do pensamento político robespierrista se deu, antes de tudo, durante os debates daquilo que já foi chamado “o maior seminário de teoria política que o mundo jamais conheceu”,²²⁵ que foi a Constituinte de 1789-1791. Nesse período, o pensamento político de Robespierre caracterizou-se por uma espécie de “robespierrismo de compromisso”, isto é, por um discurso político que considerava concretamente a possibilidade de uma conciliação entre Antigo Regime e Revolução, entre monarquia e estado de direito democrático, o que apenas em julho de 1792 ele consideraria como uma “[...] mistura monstruosa do antigo e do novo regime [...]”.²²⁶ Antes dessa data, só o historiador, conhecendo os

225 Conferir Pasquino (1998, p. 213, nota 3) sobre expressão de K. Löwenstein.

226 Podemos usar as palavras de Jean Jaurès (1924, t. I, p. 572-573) para resumir o que, até então, era o programa robespierrista: “ele portava em si uma única ideia: a nação é soberana; mas essa ideia única, ele a seguiu sem fraqueza, sem restrição, até às suas consequências extremas. Não que ele fosse deliberadamente republicano, ao contrário, era monarquista, mas não estava disposto a fazer à realeza nenhum sacrifício do direito nacional; ele tolerava o rei na medida que este se acordava com a soberania da nação”. Mais precisamente, foi somente

acontecimentos acabados, poderia observar que “sustentar a monarquia constitucional de Luís XVI e, ao mesmo tempo, advogar uma avançada política democrática, no entanto, era tentar combinar incompatíveis” (COBBAN, 1968, p. 144).

Para o ator histórico já não é a mesma coisa. Durante a Constituinte, a conciliação entre passado e presente permanecia em aberto para Robespierre e, de resto, para o conjunto dos revolucionários. Isso pode ser melhor entendido se tivermos em mente a observação de Roger Barny de que “a história da Constituinte é, em um sentido, aquela da ruptura entre a revolução e o rei, o qual nunca aceitou sua mudança de estatuto”. Por outro lado, os homens desse período da Revolução não percebiam que “[...] esse divórcio era inelutável: o historiador percebe hoje suas causas profundas, e relata suas manifestações, escondidas para a maioria dos contemporâneos, logo no começo do período. Mas essa evolução não era absolutamente previsível” (BARNY, 1995, p. 184).²²⁷

Por conseguinte, não era tão extravagante, durante os primeiros anos da Revolução, a defesa de um regime monárquico-democrático por parte de Robespierre e que a defesa desse regime

em 29 de julho de 1792 que Robespierre veio a se pronunciar pela deposição do rei. Nesse momento, ele chegou ao desalentado diagnóstico de que a revolução tinha produzido um governo que era uma “[...] mistura monstruosa do antigo e do novo regime [...]” Conferir Robespierre, (OCR, v. VIII, p. 408).

227 Quanto a esse divórcio, que impossibilitou a construção de uma monarquia constitucional, Timothy Tackett (1994, v. 4, *The Terror*, p. 50) afirma que “[...] parece provável que tal monarquia constitucional não poderia ter sido bem-sucedida quando ela foi repudiada não só pelo grande e poderoso segmento da nobreza, mas pelo próprio monarca Luís XVI”. Continuando sua análise, Tackett afirma que “talvez a crítica e fundamental contradição que emergiu da experiência da Assembleia Constituinte — a trágica contradição que mais ligou essa Constituinte ao período do Terror — não foi uma questão de linguagem ou de ideologia; mas antes a inabilidade do executivo, a figura chave no conjunto do edifício constitucional, em se reconciliar — talvez mesmo se entender — com o novo papel que a Revolução lhe tinha oferecido”.

fosse o fundamento em que se ancorava o compromisso que ele estava disposto a aceitar. Até porque tudo estava lá: a monarquia constitucional imposta pela revolução, como afirma Claude Nicolet, “[...] tinha criado a República sem o saber”. Todos tinham concordado em colocar o princípio da soberania na nação e fazer da lei uma expressão da vontade geral, mudanças que inauguraram a França moderna (NICOLET, 1994, p. 398-399).²²⁸ E mesmo quanto à instituição de um legislativo eleito pelo voto universal, isto é, o que permitiria fazer desta “monarquia republicana”,²²⁹ instituída pela Constituição de 1791, uma democracia, o jovem advogado de Arras estava disposto a levar a cabo de forma progressiva.

De fato, apesar da Constituição de 1791 ter sido feita amplamente de acordo com os interesses da grande burguesia e, dessa forma, distante de qualquer aspecto democrático, ele fez assim mesmo do papel de seu “defensor” sua missão após o fim dos trabalhos da Constituinte, objetivo anunciado no título do seu jornal, *O Defensor da Constituição*. Essa missão era definida no prospecto mesmo de apresentação do jornal. Nele, afirmava que na situação em que se encontrava a França “[...] um único meio nos resta para salvar a coisa pública, é esclarecer o zelo dos bons cidadãos para dirigi-lo em direção a um fim comum. Uni-los todos aos princípios da Constituição e do interesse geral [...]” (ROBESPIERRE, OCR, t. IV, p. 02). No número inaugural desse jornal ele seria ainda mais explícito, dizendo

228 Conforme Albert Mathiez (s.d., v. I, p. 120. Grifo do autor), “nenhuma Assembleia infundiu talvez maior respeito do que a chamada Constituinte, que teve realmente a honra de “**constituir**” a França moderna”.

229 Título do livro de François Furet e Ran Halévi *La Monarchie Républicaine. La Constitution de 1791* (Paris, Fayard, 1997). Essa monarquia era republicana no sentido que “a Revolução francesa foi de saída republicana: a proclamação da igualdade de direitos, a apropriação coletiva da soberania, a instituição de um governo representativo e a circunscrição de autoridade real nas funções executivas percebidas então como subordinadas, marcaram desde 1789 o advento de um regime republicano, sem o nome”. Conferir Gueniffey (2000, p. 243).

que se devia saber suportar as imperfeições da Constituição por algum tempo “[...] até que o progresso das luzes e do espírito público trouxesse o momento em que nós poderemos apagá-las no seio da paz e da união” (ROBESPIERRE, OCR, v. IV, p. 13).

Em decorrência disso, Robespierre também estava pronto a aceitar o fim da Revolução, como ele mesmo afirmou em seu discurso *Sobre os Direitos das Sociedades e dos Clubes* de 29 de setembro de 1791. Neste discurso ele defendeu a continuidade das sociedades e dos clubes como propagadores dos princípios da Constituição e como capazes de fortalecê-la, condições sem as quais a Constituição acabaria por enfraquecer e fenecer. Se isto viesse a acontecer faria com que a Revolução se prolongasse, já que a Revolução “não é outra coisa que os esforços da nação para conservar ou conquistar a liberdade” (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 746).

Além disso, é possível demonstrar a vontade de compromisso robespierrista na primeira fase da Revolução ressaltando alguns elementos que a maioria dos estudiosos da carreira política do *Dom Quixote da População*²³⁰ não deram, a nosso ver, a devida relevância. Isso porque, muitas vezes, a análise da carreira política de Robespierre parte do seu final,²³¹ quando qualquer projeto conciliador tinha se tornado impossível, e não dos seus primeiros tempos. Passasse-se dessa forma do estudo do teórico da democracia para o estudo do teórico do governo revolucionário, procedimento que só pode dar um grande

230 É como o chamava o jornal contrarrevolucionário “*L’Ami du Roi*” do abade Royou. Conferir em Robespierre (OCR, v. VII, p. 339).

231 Como exemplo podemos citar o texto de Alfred Cobban (1968, p. 137) *The Fundamental Ideas of Robespierre* que, à primeira vista, pareceria ao leitor como uma discussão sobre o conjunto das ideias políticas de Robespierre, desenvolvidas ao longo de sua carreira revolucionária. Porém, esse trabalho só enfoca o período da Convenção e do Comitê de Salvação Pública. Para o leitor brasileiro, outro exemplo é a única edição nacional dos textos de Robespierre, edição EdUERJ/Contraponto de 1999, a qual traduziu somente os textos do período da Convenção. Conferir também Robespierre (1999).

relevo à ligação do robespierrismo ao Terror e, portanto, perde-se de vista o robespierrismo de antes da Revolução do 10 de agosto, no qual já se encontravam suas “ideias fundamentais”.²³²

Confirmam esse posicionamento robespierrista durante os três primeiros anos da Revolução as seguintes atitudes: 1) sua defesa, até o final, da Constituinte como legítima representante da nação; 2) seu posicionamento diferente tanto do *triumvirato* quanto do dos Cordeliers no tocante ao que fazer com Luís XVI e com a monarquia logo depois da fracassada tentativa de deserção deste último; 3) sua defesa da constituição de 1791, a despeito da profunda desconfiança com que ele via a maior parte de seus dispositivos.

A defesa da legitimidade inquestionável da Constituinte pode ser encontrada no curioso episódio envolvendo o Abade Raynal. O famoso autor da *Histoire Philosophique de deux Indes* enviara a Assembleia uma carta na qual fazia duras críticas aos constituintes. Em tal carta, ele se perguntava: “O que vejo em volta de mim?” e o próprio abade respondia: “Desordens religiosas, dissensões civis; a consternação de uns, a tirania e a audácia de outros; um governo escravo da tirania popular” (*apud* ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 447). Coube a Robespierre produzir a resposta mais contundente à carta do abade Raynal. Nela, em tom respeitoso para com o autor célebre,²³³ afirmava que:

232 “Com efeito, ao estudar Robespierre, quando não prevalece o objetivo de desqualificar completamente seu discurso tomando-o como um delírio, a atenção do estudioso é voltada preferencialmente para o Robespierre teórico do governo revolucionário”. Desse modo, entre a figura do *buveur de sang* ou do antecipador das revoluções futuras, é preciso fazer “[...] uma valoração equilibrada da obra de Robespierre durante a Constituinte”, o que é não só “[...] necessário historiograficamente, mas também relevante para uma avaliação articulada e serena da natureza de seu pensamento democrático”. Conferir Armandi (1999, p. xxxiv-xxxv; p. 148, nota 07).

233 Dizia o jornal do então já falecido Mirabeau: “foi menos ainda para acusar e para refutar esse infortunado idoso, que para o desculpar e para justificar de alguma maneira, que o senhor Robespierre tomou a palavra. Ele falou como um filho

[...] nunca a Assembleia Nacional [lhe] tinha parecido tão superior aos reproches de seus inimigos do que no momento em que [ele] a tinha visto escutar com paciente tranquilidade a diatribe veemente que vinha de ser lida contra a Revolução, para a qual ela contribuiu. (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 447).

Desse modo, pode-se afirmar que durante os cinco anos de sua carreira de revolucionário, Robespierre foi sempre inspirado “pela vontade de combater, para instituir na ordem social os direitos naturais do homem” (MAZURIC, 2005, p. 916). Contudo, isso jamais se combinou, na primeira fase da Revolução, com o questionamento da legitimidade da Assembleia Constituinte e de sua inquestionável condição de representar o povo francês. Portanto, o combate conduzido por Robespierre no interior da Constituinte tem de ser visto levando-se em consideração a advertência de Patrice Gueniffey de que:

[...] a Assembleia Constituinte tinha sido sempre o objeto de ataques e de denúncias, mas era menos a instituição que era contestada que a influência de alguns de seus membros. Mesmo os mais violentos de seus acusadores não deixavam de distinguir a minoria “facciosa” da maioria dos “bons” representantes que eles convocavam a tomar pé das coisas, confirmando assim a legitimidade da instituição mesmo na denúncia de sua política”. (GUENIFFEY, 2000, p. 242)

Além disso, diga-se de passagem, em nenhum momento ele colocou em questão o fato de metade dos deputados da Constituinte,

sensível e respeitoso falaria dos erros de um pai perdido”. (*apud* ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 456). O tom desse jornal reflete um momento, maio de 1791, em que ainda era possível um certo otimismo, antes que a fuga do rei, no mês seguinte, colocasse tudo a perder.

o clero e a nobreza, não ter sido escolhido pelo conjunto da nação.²³⁴ Muito ao contrário, na discussão sobre a inviolabilidade dos deputados, justamente porque ele admitia o princípio da representação, como analisaremos mais abaixo, considerava a Assembleia Constituinte como o único poder legítimo para julgar seus membros.²³⁵

Já no episódio da fuga do rei sua posição é francamente moderada, na medida em que ele não compactua com a hipocrisia da burguesia constituinte, isto é, de que o rei teria sido forçado a sair da França, hipocrisia que a grande maioria dos deputados patriotas acabaram apoiando. E ele tampouco compartilhava da posição açodada defendida pelos *cordeliers*, os quais queriam a derrubada imediata do monarca. É isso que está por trás de sua resposta à crítica que lhe endereçaram seus adversários, no caso tanto a direita contrarrevolucionária quanto, nessa altura, o já em frangalhos partido patriota. Nela, ele dizia:

234 Questionamento que, com seu ódio imortal à nobreza, fez o abade Sieyès (1994, p. 192).

235 “Eu não venho examinar os fatos; mas venho fazer valer o primeiro princípio do direito público, defender os direitos de um representante da nação. Se vós não quereis vós mesmos derrubar a constituição por meio da mesma mão que acaba de construí-la, vós não podeis suportar que qualquer tribunal possa decretar a prisão de um representante da nação. [...] A inviolabilidade, eu sei, não é um privilégio de impunidade: mas um membro da Assembleia Nacional deve estar fora do alcance de todo tribunal, até que a Assembleia nacional tenha decidido que há lugar para a inculpação” Conferir em Robespierre (OCR, v. VI, p. 432). Apesar da convicção com que Robespierre defendeu a inviolabilidade dos deputados, não se pode imaginar que ele também defendesse qualquer coisa parecida com esse flagrante desvio do princípio da igualdade perante a lei que é o chamado “foro privilegiado”. Certamente esse não seria o caso de quem consagrou no artigo trinta e três do seu projeto de Declaração de Direitos de 24 de abril de 1793 o seguinte princípio: “os delitos dos mandatários do povo devem ser severamente e facilmente punidos. Ninguém tem o direito de se pretender mais inviolável que os outros cidadãos”. Conferir também Robespierre (OCR, v. IX, p. 469).

[...] que me acusem também de republicanismo, e eu declaro solenemente que eu detesto toda espécie de governo em que os facciosos reinam. Que me importa, com efeito, de livrar-se do jugo de um déspota, para se submeter a um despotismo que só seria diferente pelo número daqueles que o exerceriam? (OCR, t. VII, p. 562-563)²³⁶

Foi esse também o diagnóstico dos redatores do *Courier de Provence*. Segundo esse jornal:

Robespierre encontrou a chave de um grande enigma político quando ele disse que nada convém melhor aos facciosos e aos intrigantes que os governos fracos. Quereis saber porque os inimigos mais encarniçados se abraçaram fraternalmente? Por que os partidos mais divididos por princípios e sentimentos se reaproximaram? Por que os interesses mais opostos se uniram? Quereis saber por que a facção da corte anda agora de acordo com a facção que se tinha por muito tempo declarado com tanta violência contra essa corte a qual outrora ela tinha dominado? Por que eles se levantam fortemente em favor de um rei que a maior parte detesta, que todos desprezam? Eu vos responderei com o senhor Robespierre: nada convém melhor ao faccioso e aos intrigantes que um governo fraco. (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, nota 10, p. 568)

236 Como veremos mais abaixo, Robespierre considerava o rei como um *comes*, um funcionário, no caso, o primeiro funcionário do reino. Nessa condição, era pertinente imaginar que poderia perder o cargo, caso assim o desejasse a nação francesa. Mais uma vez Robespierre se expressava influenciado por Rousseau. Como nos mostra Claude Nicolet (1994, p. 407), para Rousseau só a soberano (o povo) tinha o verdadeiro poder. Assim, pouco importava que o governo fosse comissionado a um rei. Como tal, o cargo do rei era passível de ser revogado.

Até mesmo uma historiografia que não possui nenhuma simpatia pelo advogado de Arras, acaba por reconhecer esse diagnóstico sobre os acontecimentos de junho de 1791 e suas consequências. O já citado historiador Patrice Gueniffey afirma que Robespierre:

[...] suspeitava nas reivindicações para uma revisão da Constituição um golpe de força contra o trono, projetos ocultos, ambições inconfessáveis, e era o bastante para que ele adotasse um partido contrário. Mas querer a paz e a Constituição “tal como ela é”, era igualmente querer a ordem, se opor a todo suplemento de Revolução: era calçar as botas dos *Feuillants* que ele tinha abatido em 1791 e fazer sua a ambição de terminar a Revolução. Robespierre não pertence à geração de 1791; ele é daquela de 1789. Mesmo estimando que a Constituição contrariava os princípios em vários domínios, era o caso do regime censitário, ele pensava que as suas bases eram puras e que a Constituinte tinha desse ponto de vista cumprido o essencial: a Revolução estava feita, e só as maquinações das facções sempre renascentes comprometiam o restabelecimento “da paz e da união”. Robespierre tinha tanto mais razões de suspeitar da republicomania de seus adversários que ele não era absolutamente republicano. (GUENIFFEY, 1996, p. 9).

Por conseguinte, a solução por ele proposta para o impasse criado pela fuga do rei era que a Assembleia Constituinte aprovasse uma consulta à nação para a suspensão do rei, o que, na sua lógica, permitiria criar um governo infenso às manobras das facções.²³⁷ Para

237 A opção da consulta popular como a chave para se resolver a problemática questão da localização do centro político durante a Revolução — o que ele chamou em seu *Discurso sobre a Constituição* “[...] o problema ainda indeciso da economia política popular: de colocar na virtude do povo e na autoridade do soberano, o contrapeso necessário das paixões do magistrado e da tendência do governo à tirania” — afinal de contas não era uma saída tão radical assim. O

um bom rousseauísta nada melhor que a manifestação do soberano para escapar do domínio do facciosismo. Talvez isso tivesse permitido um resultado diferente do que se viu após as manobras dos líderes da grande burguesia, o *triumvirato* e Lafayette, os quais, diante da “alternativa de enfiar a cabeça na areia ou pedir a suspensão dos poderes do rei” empurraram a Assembleia Constituinte para a “solução do avestruz [que] foi adotada com a ficção do sequestro” (MURRAY, 1990, p. 154).²³⁸ O que se viu a partir daí foi uma monarquia enfraquecida e à mercê das intrigas. Na verdade, qual outro diagnóstico para a ascensão dos brissotistas ao poder em março de 1792 e a coroação de sua política aventureira de guerra?

Por fim, cabe ressaltar que mesmo tendo visto seu diagnóstico da fuga do rei, e do que se deveria fazer em relação ao papel do Luís XVI e da monarquia, rejeitado com profunda hostilidade pela quase totalidade dos membros da Constituinte e, em particular, ver aprovada uma constituição que pouco ou quase nada tinha a ver com algumas de suas principais ideias, ele foi o primeiro a defender, ao fim dos trabalhos da Constituinte, que os deputados aprovassem um dispositivo em que se juraria em não transigir a respeito das regras constitucionais com o executivo e que fosse considerado traidor da pátria quem pretendesse mudar os decretos constitucionais. Essa foi a ideia que ele defendeu em seu discurso sobre a apresentação da Constituição ao rei em 1.º de setembro de 1791 (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 694 e seguintes). De fato,

próprio Talleyrand, em suas memórias, advogara que o rei deveria ter recorrido a esse expediente para contestar a pretensão da Assembleia Constituinte em se arrogar o poder de representar o povo. Conferir Diaz (1986, p. 595). E para o discurso citado, conferir Robespierre (OCR, v. IX, p. 507).

238 Diante da decisão da maioria da Constituinte de fazer a nação acreditar na ficção do sequestro do rei, Robespierre (OCR, v. VII, 554) dizia que ele examinaria os limites da inviolabilidade real e que não iria examinar “se os povos ainda estão no ponto de acreditar que se rapta os reis como as mulheres”.

ele já era, bem antes de maio de 1792, quando abraçou uma nova função, a de jornalista, defensor da Constituição.²³⁹

Foi durante o período da Constituinte que seus argumentos políticos básicos amadureceram e que se produziu seu projeto de futuro. O programa republicano democrático trazia em si o discurso do Terror? Como vimos, o discurso político da burguesia constituinte não era refratário ao uso da linguagem terrorista durante o período da Constituinte. No entanto, esse mesmo discurso não podia ser considerado um discurso republicano democrático. Se há, portanto, uma semelhança de método entre os jacobinos de 1789 e os jacobinos robespierristas, existe, por outro lado, uma diferença de conteúdo político entre eles.

Qual era o conteúdo do programa democrático robespierrista? Algo como a ideia de que os “homens não são nada, só a pátria é tudo: ela ordena, obedecei”. Ou ainda: “tomemos em consideração só a conquista do bem da comunidade”, “um cidadão deve tudo ao bem comum”, “cada homem em uma república é propriedade pública. Seu tempo e sua capacidade, sua juventude, a idade adulta, a velhice, assim toda sua vida pertence ao seu país”, “ninguém é verdadeiramente republicano se não renuncia à própria voz individual em favor daquela pública”, “qualquer palavra que tenda a enfraquecer o interesse do povo é um crime diabólico”.

Esses princípios e ideias, isto é, o primado do coletivo, a soberania absoluta do povo, a exaltação da virtude pública, aversão às facções, são os conteúdos que comumente podemos ver no discurso político robespierrista. Isto é, um discurso em que haveria a predominância cada vez maior da sociedade sobre o indivíduo e a consequente afirmação do que se chama democracia totalitária (GUARNIERI, 1986, p. 161). Contudo, somente a primeira citação é de origem jacobina, mais precisamente uma circular do

239 Como mostramos mais acima, o nome do jornal era justamente *O Defensor da Constituição*.

Comitê de Salvação Pública de dezembro de 1793, as outras citações foram reunidas por Luciano Guerci²⁴⁰ e são de John Adams, Samuel Adams, Benjamin Rush, entre outros *whigs* norte-americanos. Eles, segundo Gordon S. Wood, desenvolveram idealmente um republicanismo que cancelava o indivíduo.²⁴¹ E sem que isso tivesse gerado o Terror.

Para concluir esta parte do nosso trabalho, podemos perguntar com Robert R. Palmer qual era o objetivo que os membros do Comitê de Salvação Pública perseguiram com a instalação do governo revolucionário e seu corolário, o Terror? Por que razão as pessoas estavam ameaçadas de perder sua liberdade? Em busca de que objetivo classes inteiras da população foram aviltadas, amedrontadas, perseguidas e a seus olhos expropriadas? A essas questões o historiador americano responde:

[...] é evidente com base nos arquivos — e a erudição mais escrupulosa não poderia minimizar o fato — que o grande desejo do governo revolucionário em 1794 era estabelecer e perpetuar a República francesa. Era precisamente o que Robespierre e outras centenas de responsáveis políticos acreditavam fazer. Em seu espírito a vitória militar somente representava uma etapa necessária à consolidação do regime republicano. Robespierre, como

240 Nesse trecho do nosso trabalho reproduzimos basicamente as ideias de Luciano Guerci. Ver seu artigo sobre o jacobinismo na bibliografia. A crítica de Guerci parece ter surtido efeito na galáxia furetiana. Pelo menos quanto a Patrice Gueniffey (2000, p. 320): “a república segundo Robespierre, ao menos quando ele evoca seu conteúdo material, não estabelece nenhuma relação evidente, e *a fortiori* necessária, com o Terror. Não vemos em que o Terror seria necessário à sua instituição ou mais tarde à sua manutenção”.

241 Conferir Wood (1972, p. 61-63): “[...] na mente de muitos *whigs*, em 1776, os direitos individuais, mesmo as liberdades civis básicas que nós consideramos tão crucial, possuíam pouco de sua relevância teórica moderna quando confrontadas com a vontade do povo”.

Abraham Lincoln, não pensava somente na guerra, mas na paz que se seguiria, nesse país a construir para o qual ele pedia aos homens para morrer. (PALMER, 1989, p. 227)²⁴²

O que seria esse país a construir? O que era essa república? Um sonho impossível? Novamente as palavras de Palmer podem nos ajudar a entender a utopia robespierrista:

[...] que ele tenha perseguido um sonho impossível também não significa que esse sonho não tivesse nenhum sentido e que ele não valesse a pena que se tentasse dele se aproximar. Dizer que a democracia está fundada sobre a virtude não deveria fazer rir a mais ninguém. Percorrendo a lista de mudanças que, segundo Robespierre, o governo revolucionário desejava ver se realizar na França, descobre-se nela hoje uma certa semelhança com o que se poderia ter lido nos jornais da manhã, uma semelhança desconcertante; desconcertante, com efeito, pois se trata de palavras pronunciadas em plena ditadura do Terror, para se estabelecer o que nós chamamos hoje muito simplesmente “civilização”. Maximilien, com todos os seus defeitos, e eles eram numerosos, conta entre a meia dúzia dos maiores profetas da democracia. (PALMER, 1989, p. 248).²⁴³

242 É curioso ver um historiador liberal comparando Robespierre a Lincoln!
243 Devemos observar que essas conclusões de Palmer foram feitas em 1940, ano da edição original de seu livro, época em que novamente se fazia necessário colocar em campo os instrumentos políticos que nasceram no século Ilustrado. Daí sua simpatia pelo “apelo à virtude”, o que hoje, numa época de puro cinismo, parece fora de moda. De qualquer forma, o grande historiador americano certamente estava evocando, em suas palavras citadas, a bela passagem de Maximilien em que ele afirmava que “nós queremos substituir, em nosso país, a moral ao egoísmo, a probidade à honra, os princípios aos usos, os deveres à conveniência, o império da razão à tirania da moda, o desprezo do vício ao desprezo da infelicidade, o orgulho à insolência, a grandeza de alma à vaidade, o

Assim, as ideias republicanas de Robespierre foram desenvolvidas antes da crise que tornou irremediável a radicalização revolucionária.²⁴⁴ Essas ideias nunca produziram o despotismo da multidão, pois no momento em que elas foram formuladas nada era mais diferente desse despotismo, a menos que assim seja considerado o período da Assembleia Constituinte e sua criação, o regime censitário do breve momento do Legislativo. E quando sobreveio aquela radicalização em 1793, foi no formato de uma ditadura de salvação pública que como afirmava o ‘médico dos pobres’, Ulysse Trélat “[...] não era uma república, mas uma composição (*transaction*) revolucionária, sublime em seus efeitos porque ela salvou a França do estrangeiro” (*apud* BRACCO 1983, p. 21).²⁴⁵

Foi, portanto, no contexto “feliz” desses anos iniciais da Revolução que se maturou a “utopia robespierrista”. Foi nele que apareceram os principais conteúdos políticos robespierristas, os quais repousavam na ideia chave de que a “França moderna” não poderia ser nem uma “democracia absoluta” e nem um “despotismo representativo”, e é isso que passaremos a ver no restante deste capítulo.

amor da glória ao amor do dinheiro, a gente de valor à boa companhia, o mérito à intriga, o gênio ao belo espírito, a verdade ao brilho, o charme da felicidade ao tédio da volúpia, a grandeza do homem a pequenez dos grandes, um povo magnânimo, poderoso, feliz, à um povo amável, frívolo, miserável, isto é, todas as virtudes e todos os milagres da República, a todos os vícios e todos os ridículos da monarquia. Conferir Robespierre (OCR, v. X, p. 352).

244 Poderíamos objetar que, nesses momentos, Robespierre não teve o poder necessário para implantá-las. Contudo, a resposta para essa objeção é que quando ele teve mais poderes, também não o fez, pois então o regime político que ele colaborou para implantar foi a ditadura de salvação pública, que nada tinha a ver com eleições anuais, não-reelegibilidade dos representantes, liberdade de imprensa, entre outros.

245 Trélat foi presidente de uma das primeiras associações republicanas à época da Monarquia de Julho, a *Association des Amis du Peuple*.

II DEMOCRACIA, REPUBLICANISMO E FORMA DE GOVERNO REPUBLICANA NA VISÃO DO ROBESPIERRISMO

Entre tantas acusações que a historiografia antirrobepierrista produziu, existe também aquela que afirma que Robespierre não teria sido um republicano da primeira hora. A acusação de que o republicanismo do advogado de Arras teve um caráter oportunista foi um dos elementos centrais da maneira como Alphonse Aulard o caracterizou em sua *Histoire Politique de la Révolution Française*. Com efeito, esse historiador questionou a sinceridade das ideias políticas republicanas de Robespierre e considerou sua adesão à República, feita durante o processo revolucionário do 10 de agosto, como uma atitude oportunista, no mau sentido da palavra (AULARD, 1901, p. 235).²⁴⁶ Para questionar a relação entre republicanismo e robespierrismo, Aulard usou a argumentação extraída de algumas passagens das reflexões de Robespierre nas quais supostamente ele teria formalmente desaprovado o republicanismo (AULARD, 1901, p. 235).²⁴⁷

Conforme vimos na primeira parte deste trabalho, Aulard tinha por preocupação construir uma história da Revolução centrada no republicanismo dantonista, tarefa historiográfica que teria melhor chance de ser bem-sucedida se ele conseguisse diminuir os méritos políticos de Robespierre, em particular no tocante às suas qualidades republicanas. Quanto a essa empreitada de Aulard duas objeções são possíveis. De um lado, ela contrariava o que o conjunto da historiografia revolucionária parecia ter por unanimidade até então, para o bem ou para o mal, a ligação da carreira de Robespierre com o republicanismo, a despeito dele, num primeiro momento, não ter

246 Como vimos, Aulard também afirmava que Danton era um republicano do amanhã. Só que em seu caso sua atitude oportunista era considerada como uma coisa positiva.

247 As passagens utilizadas por Aulard serão comentadas a seguir. Patrice Guennifey (1989, p. 320) também é um exemplo atual dessa argumentação.

defendido a forma de governo republicana;²⁴⁸ por outro lado, ignorava a polissemia que a palavra república teve ao longo história, o que faz da tentativa de classificar os revolucionários quanto ao regime político de sua preferência uma tarefa nada fácil.

De todo modo, a questão existe: por que Robespierre não foi um adepto de primeira hora da república como François Robert e Jacques Pierre Brissot ou como membros do Círculo Social, tais como, Condorcet e Nicolas de Bonneville? Robert, por exemplo, mesmo antes da crise de Varennes, já defendia essa forma de governo em seu livro *Le Republicanisme adaptée à la France*.²⁴⁹ E, mais importante ainda, por que Maximilien continuou na sua posição contrária ao estabelecimento da república mesmo depois daquela crise, quando os membros do Clube dos Cordeliers, Camille Desmoulins, entre outros, assumiram uma posição em defesa dessa forma de governo?

A tentativa de responder a essas perguntas nos obriga a atentarmos para algumas questões. Assim, já respondemos parcialmente à questão de ele não ter sido um adepto de primeira hora da república,²⁵⁰ ao analisarmos a evolução do pensamento pré-revolucionário robespierrista da demofilia à democracia e como essa evolução foi feita num contexto político reformista que não pretendia escapar aos limites de um regime monárquico constitucional.

Contudo, essa resposta pode ser complementada com uma consideração de fundo que nos ajudará a entender também a continuidade de sua atitude desde o momento em que ocorre a defecção do rei em junho de 1791 até às vésperas da crise que levou à Revolução do 10

248 Conferir Primeiro Capítulo desta Segunda Parte.

249 O jornalista François Robert refugiara-se na França vindo de Liège. Escreveu um livro chamado *Le Republicanisme Adapté à la France*, em 1790, no qual ele defendia a adoção da República na França. Como observa Dorigny, era um livro provocador e desagradou mesmo aos amigos republicanos de Robert, que não achavam que era o momento certo para se defender o fim do regime monárquico. Conferir Robert (1991) e Dorigny (1994, p. 116).

250 Conferir também Primeiro Capítulo desta Segunda Parte.

de agosto. Tal consideração centra-se no fato de que Robespierre foi partidário de uma espécie de regime misto de governo desde os primeiros momentos da Revolução. Com efeito, ele adotou um aspecto específico do rousseuismo, as inovações introduzidas por Jean-Jacques na teoria das formas de governo, da qual extraiu sua concepção de um regime monárquico-democrático.

A defesa desse regime como o formato constitucional ideal para a França revolucionária nos permite compreender dois pontos capitais na trajetória política do robespierrismo. Em primeiro lugar, é por meio de sua defesa de uma *monarquia popular* que compreendemos melhor a relação entre o robespierrismo e a ideologia rousseuista, sua inserção na tradição cívico-humanista e como ele veio a ser um dos mais característicos defensores do republicanismo clássico entre os revolucionários de 1789.

Em segundo lugar, o fato dele ter sido partidário de uma espécie de regime misto de governo não significava que ele tivesse sido marcado pelas ideias de Políbio e menos ainda pelas de Maquiavel, sobre quem ele repetia os clichês da lenda negra criada sobre o autor d'*O príncipe*, como vimos mais acima. Mas que sua ideia de governo misto era como se manifestava aquilo que chamamos de “robespierrismo de compromisso”, isto é, as concessões que ele esteve disposto a fazer ao Antigo Regime antes que sobreviesse a crise que levaria à Revolução do 10 de agosto de 1792. Depois do “malogro do compromisso”, isto é, o fracasso da compatibilização entre monarquia e democracia, as concepções democráticas de Robespierre continuaram as mesmas, exceto que o governo ou o executivo passou a ter o formato republicano.

Antes, porém, de passarmos à discussão sobre o regime misto de governo proposto pelo robespierrismo, devemos considerar algumas outras questões, as quais dizem respeito à natureza do republicanismo durante século XVIII. Durante esse período da história, a república não era definida com base em um contraste claro entre monarquia e república, e isto tanto por uma herança etimológica

quanto pela própria natureza do republicanismo na Era do Iluminismo, já que este era muitas vezes encarado mais como um modo de vida do que como uma forma de regime político. Uma outra questão está ligada à dificuldade do século XVIII em contrastar também república e democracia. Em particular, o republicanismo francês, desde Rousseau até os dias da Terceira República, encarava as duas palavras como sinônimos, o que nos ajuda a entender que a ênfase da luta robespierrista pela democracia não significava, de modo algum, oposição à república.

Por fim, devemos considerar a ideia de oportunidade do regime republicano durante o processo revolucionário, o que era uma variável explicitamente levada em conta por parte de Robespierre. Quanto a isso, não vemos porque não deveríamos ter a mesma condescendência para com o oportunismo de Robespierre como a que Aulard demonstrou ter para com o oportunismo político de Danton, reputado como uma qualidade positiva. Como tentaremos demonstrar, defender a oportunidade ou não do regime republicano nunca significou para o advogado de Arras um afastamento dos seus próprios princípios. Conforme Roger Barny, as convicções políticas de Robespierre “não o impedem nunca de analisar uma situação em termos de relação de forças e de luta política” (BARNY, 1995, p. 55).

A dificuldade do século XVIII em contrastar república e monarquia tem sua origem na própria palavra república. Com efeito, esta, em seu sentido latino, podia significar qualquer regime político, inclusive monarquia.²⁵¹ Esse é um dos significados que ela possui no clássico de Jean Bodin, *Os Seis Livros da República*. Na verdade, tal significado é um “vício de origem”, pois o uso da palavra república era profundamente tributário do sentido dado a ela pelos romanos, seus criadores, que era o de sociedade civil ou política (BOBBIO, 1997, p.

251 Conferir Dumont (1994, p. 14), “‘República’ era uma palavra ambígua que podia designar seja todo tipo de Estado, aí compreendido as monarquias, seja, por oposição a ‘reino’, um Estado não monárquico”.

120). Cícero, por exemplo, já acentuava “[...] como elementos distintivos da República o interesse comum e, principalmente, a conformidade com uma lei comum, o único direito pelo qual uma comunidade afirma sua justiça [...]” (MATEUCCI, 1986).

Os gregos já tinham essa mesma compreensão. Em uma passagem da *Política*, Aristóteles observara, em relação à palavra grega correspondente à latina república, *politeia*, que ela era a forma de estado “em que a multidão governa para a utilidade pública; este nome também é comum a todos os Estados” (ARISTÓTELES, 2002, p. 106).²⁵²

Tal sentido é que seria retomado durante o período moderno. Rousseau, por exemplo, denominava república: “[...] todo Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público e a coisa pública passa a ser qualquer coisa” (ROUSSEAU, 1973, Livro segundo, cap. VI, p. 61). Em nota, à mesma página do *Contrato Social*, Rousseau ainda era mais explícito ao afirmar que por república ele não entendia “[...] somente uma aristocracia ou uma democracia, mas em geral todo governo dirigido pela vontade geral, que é a lei. Para ser legítimo, não é preciso que o governo se confunda com o soberano, mas seja seu ministro. Então, a própria monarquia é república”.²⁵³

Nesse quadro semântico, não é difícil vermos os homens do século XVIII afirmando que “Rei, Lordes e Comuns, cada um

252 É bem provável que as ideias republicanas de Cícero derivassem das concepções helênicas de estado, já que, como afirma David Held (1992, p. 54), essas concepções acabaram influenciando os escritores romanos, especialmente o próprio Cícero.

253 Conferir Held (1992, p. 61, nota 156). É o que pensava Maximilien: “[...] para muitos indivíduos as palavras república e monarquia são inteiramente vazias de sentido. A palavra república não significa nenhuma forma particular de governo, ela pertence a todo governo de homens livres, que têm uma pátria. Ora, podemos ser livres com um monarca assim como com um senado. O que é a constituição francesa atual, é uma república com um monarca. Ele não é, pois, nem monarquia nem república, ela é uma e outra”. Confeir Robespierre (OCR, v. VII, 552).

formando contrapeso ao outro e tendo como resultado o bem do todo, podem com mais propriedade ser chamados uma república do que uma monarquia”.²⁵⁴ É certo que são palavras de um inglês no início daquele século, mas não estão muito distantes da compreensão política do conjunto da Era do Iluminismo.

Com efeito, na história da França, o republicanismo nunca chegou a se constituir como partido ao longo da história que vai do século XVIII até a crise de Varennes, no sentido que ele fosse uma “orgânica e coerente alternativa ao regime monárquico”. Por outro lado, ele era “[...] um sentimento de revolta e de rebelião, uma agitação que operava em vários níveis, do moral e individual ao político *stricto sensu*, do econômico-social ao educativo, em um complexo e variado entrelaçar-se de diversos componentes” (GUERCI, 1978, p. 36).

Nesse sentido, a posição de Robespierre não escapava à natureza complexa que cercava a ideia republicana no século XVIII, o que se pode dizer que era o caso da quase totalidade dos revolucionários até a crise de Varennes. Mesmo Camille Desmoulins que, como dissemos, defendeu a instalação da república a partir da deserção do monarca em 21 de junho de 1791, escreveu em sua famosa folha *Révolution de France et de Brabant*, que o que ele entendia por república era “[...] um estado livre com um rei ou um Stadhouder ou governador geral ou um imperador, o nome não importa” (*apud* ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 552, nota 04).²⁵⁵

254 Palavras de Thomas Wentworth (conde de Strafford), comentando justamente um panfleto, *The Art of Governing by Parties*, que chamava explicitamente o reino inglês de república. (*apud* VENTURI, 2003, p. 126-7).

255 Em outro momento de sua vida, agora como deputado à Convenção, Camille Desmoulins foi ainda mais explícito sobre o que ele considerava uma república. Durante os debates sobre o julgamento de Luís XVI, ele se perguntava o que constituía o estado da república, para responder citando Montesquieu: “é a igualdade de direitos; e a Assembleia constituinte tinha proclamado essa igualdade, a qual disse: a lei, seja que ela proteja, seja que ela puna, é igual para todos, tinha feito da França uma república, qualquer que fosse o nome que ela

Nesse sentido, considerações como a que fez George Rudé (RUDÉ, 1976, p. 156) de que Robespierre não era republicano por princípio, republicano como dotado da crença de que a república fosse por sua natureza preferível à monarquia, só são válidas quando entendemos o republicanismo como simplesmente a defesa de uma forma de governo. Ou, na linguagem dos homens da Revolução, no sentido político do termo.

Outro ponto importante a salientar para compreendermos o republicanismo robespierrista é a própria intercambialidade semântica entre as palavras república e democracia ao longo do século XVIII. Muitas vezes, os pensadores iluministas, assim como os revolucionários de 1789, tinham uma compreensão das duas palavras como sinônimos.²⁵⁶ Tratando do que ele chama a “ofensiva dos modernos” na década de 1770, Luciano Guerci nos dá o exemplo do *philosophe* d’Holbach que, ao condenar o apelo aos antigos, condenava a um só tempo república e democracia, encarando esses dois termos quase com o mesmo significado (GUERCI, 1978, p. 196).

Durante a Revolução não era diferente. Assim, Rabaut Saint-Étienne, em um discurso durante a Constituinte, fazia coro com a opinião unânime dos constituintes contra a república. Nesse discurso, ele dava à república o significado de democracia, o que se pode ver na passagem abaixo:

É impossível pensar que alguém na Assembleia tenha concebido o ridículo projeto de conversão do reino em República. Ninguém

tivesse dado a constituição; pois não é o nome que o notário dá ao ato, mas a substância mesma do ato que faz a sua natureza. Era então verdade dizer que nós nos tornáramos uma república em 1789 [...]”. (*apud* ROBESPIERRE, OCR, v. V, p. 213).

256 Robespierre (OCR, v. X, p. 352) resumia essa ideia quando disse, em seu discurso *Sur les Principes de Morale Politique qui Doivent Guider la Convention Nationale dans L’Administration Intérieure de la République*, de 5 de fevereiro de 1794, que “[...] governo democrático ou republicano: essas duas palavras são sinônimos [...]”.

ignora que o governo republicano é somente conveniente a um pequeno Estado, e a experiência nos ensinou que toda república acaba por ser submetida à aristocracia e ao despotismo. (SAINT-ÉTIENNE, 1877, tomo IX, p. 75).²⁵⁷

Desse modo, temos que levar em conta, como afirma Roger Barny, que “[...] em se tratando do ideal republicano, o principal problema é aquele das relações mantidas entre os termos república e democracia. Não parece que os homens da revolução tenham podido ter clareza a esse propósito” (BARNY, 1995, p. 190-191).

Não obstante, não é difícil situarmos Robespierre dentro do campo republicano desde o começo da Revolução. Isso por duas razões. A primeira é que à palavra republicano, como nos lembra Modesto Florenzano, acrescentou-se, depois da Revolução inglesa de 1640, o sentido de rebeldia (FLORENZANO, 2005, p. 3). Assim, Robespierre foi acusado, desde a Constituinte, pelos jornais contrarrevolucionários de ser republicano por sua constante luta pela extensão de direitos a todas as pessoas sem distinção, o que o fez ser alcunhado de deputado *populomano*²⁵⁸ pelo jornal *Gazette de Paris*, o mesmo que o chamaria mais simplesmente de “o republicano” (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 507; v. VII, p. 251).

A outra razão, mais importante, é que a palavra república tinha também o significado de um modo de vida ético e moral. Para os maiores *philosophes*, o republicanismo assumia antes de tudo essas características. Como afirma Blair Worden, é essa política

257 Mais explícito ainda nessa indiferenciação entre república e democracia é o caso de Robert (1991, p. 87). Em suas palavras, “o republicanismo ou a democracia é o governo de todos: para ser perfeito, é necessário que todos os cidadãos concorram pessoalmente e individualmente para a confecção da lei”.

258 Em outro momento, o jornalista girondino Gorsas o chamou de o “*Tout-peuple*” Robespierre. (OCR, v. IX, p. 74, nota 26).

de virtude que define o republicanismo (*apud* SKINNER, 1998, p. 31, Nota, 68).

É esse significado que emerge no debate que o advogado de Arras travou com Collot d'Herbois²⁵⁹ no clube jacobino em 2 de março de 1792. Durante esse debate, Robespierre defendeu que se retirasse a palavra republicano de uma proclamação que os jacobinos estavam produzindo, com a justificativa de que os jacobinos (sócios da Sociedade dos Amigos da Constituição, nome oficial do clube) não podiam defender a república, sob pena de contrariar o juramento à Constituição monárquica que tinham feito como membros do clube. Por outro lado, diante da afirmação feita por Collot d'Herbois, nesse mesmo debate, de que a palavra republicano possuía um sentido político e um moral, Robespierre afirmava não desconhecê-los, afirmando “Sim, senhores, eu amo o caráter republicano; eu sei que é nas repúblicas que se educaram todas as grandes almas, todos os sentimentos nobres e generosos” (ROBESPIERRE, OCR, v. VIII, p. 212).²⁶⁰

Ele assim é consciente de que a frugalidade, uma vida sem vícios e a pobreza digna eram considerados os elementos essenciais de quem levava uma vida republicana. Decorre daí que, para muitos republicanos, o único título que se poderia almejar era o de incorruptível.²⁶¹

259 Jean-Marie Collot d'Herbois, futuro membro da Convenção e do Comitê de Salvação Pública.

260 Como afirmamos, Robespierre foi acusado, desde a Constituinte, pelos jornais contrarrevolucionários de ser republicano. Assim, não é sem ironia o comentário que fez o *Journal de la Cour et de la Ville* sobre essa disputa semântica e tática que descrevemos em relação à palavra republicano no Clube Jacobino. Este jornal noticiava que “nós nos apressamos em dar conhecimento a todas as potências do universo, que o patriota Robespierre abdicou autenticamente sua república”. Conferir Robespierre (OCR, v. VIII, p. 212).

261 Esse sentido da palavra republicano, característico do Período Moderno, acabou avançando muito além desse momento. Seriam inumeráveis os exemplos na história e na historiografia francesa de quem defendeu e tentou viver respeitando os princípios decorrentes desse sentido. Um exemplo emblemático

A mesma consciência do sentido moral da palavra republicano voltou a aparecer quando ele exclamou em maio de 1792:

“Eu sou um republicano! Sim, eu quero defender os princípios da igualdade e o exercício dos direitos sagrados que a constituição garantiu ao povo contra os sistemas perigosos dos intrigantes que só a consideram como um instrumento de sua ambição” (ROBESPIERRE, OCR, v. IV, p. 09).

Contudo, quanto ao sentido político da palavra era melhor deixá-lo em suspenso, optando por respeitar a Constituição e defender Luís XVI.

A implantação de um regime republicano precisava levar em consideração a oportunidade política para fazê-lo. As escolhas feitas por Robespierre, mesmo no momento em que as esperanças por longo tempo depositadas na figura de Luís XVI tinham se desvanecido por completo, dependeram da avaliação de se era oportuna uma mudança radical da forma de governo e para onde essa mudança poderia levar a França.

Quanto a isso é preciso não esquecer que a Revolução, no momento em que a figura da monarquia já parecia profundamente desacreditada durante a crise de junho-julho de 1791, não podia contar com o clube jacobino, tomado por profundas divergências que emergiram justamente sobre os caminhos a serem seguidos após a fuga do rei. Tais divergências internas acabaram dividindo a Sociedade dos Amigos da Constituição que foi, segundo Roger Barny, “sangrada em branco pela cisão dos *Feuillants*” (BARNY, 1995, p. 183).

disso foi Georges Lefebvre, o qual ficou conhecido por ter levado uma vida frugal e, o que é mesmo motivo de chacota nesses tempos neoliberais, possuir uma casa simples demais para um catedrático da Sorbonne. Conferir Crouzet (1999).

Ao mesmo tempo, o que sobrou do clube, seu lado mais radical, encontrava-se enfraquecido e na defensiva após essa cisão, o que impossibilitava encetar uma nova etapa revolucionária. Contudo, mesmo antes da cisão se concretizar formalmente, Robespierre já era muito reticente quanto a força que um movimento para derrubar a monarquia poderia ter. Quanto a isso, ele estava certo. Quando em 17 de julho de 1791, os mais ardorosos defensores da derrubada do rei fizeram uma manifestação pública para recolher assinaturas para uma petição pela proclamação da república, eles acabaram sendo dispersos à bala, durante o episódio que acabou conhecido como a fuzilaria do Campo de Marte.²⁶²

Mesmo depois de passada a crise provocada pela fuga do rei e quando uma nova crise surge no horizonte com a decisão de declarar guerra ao império austríaco e ao reino da Prússia, sua posição permanece de hesitação quanto à opção pela forma de governo republicana e de pessimismo quanto ao seu sucesso. Nesse contexto, ele que tinha combatido ferozmente as contradições de princípio da Constituição de 1791 preferiu, mais uma vez, manter-se apegado aos dispositivos legais previstos nessa Constituição, já que ele pensava que uma mudança de regime poderia resultar numa solução política aventureira. E que, por sua vez, esta poderia provocar um retrocesso político ainda maior.

262 Duas foram as petições levadas ao Campo de Marte no dia 17 de julho de 1791. Uma primeira, discutida no clube jacobino e uma segunda, depositada por Brissot. Em seu primeiro número d'*O Defensor da Constituição*, Robespierre repertoriava o episódio do Campo de Marte, dizendo que nós “nos opusemos na Sociedade dos Amigos da Constituição, ao primeiro projeto de petição, que nós não contestávamos a legitimidade, mas que prevíamos as consequências funestas”. Cabe lembrar que o primeiro projeto de petição pedia à Assembleia Nacional que o povo fosse consultado sobre a fuga do rei. A segunda petição depositada por Brissot pedia a abolição da monarquia. Se em relação à primeira petição, cujo conteúdo era mais moderado, e mesmo assim Robespierre não achou prudente levá-la ao Campo de Marte, quanto à segunda, não cabe dúvida que ele a rejeitou completamente. Conferir Robespierre (OCR, v. IV, p. 12).

Assim, sua atitude acomodou-se à visão de que naquele momento não se devia radicalizar a Revolução com o fito de instituir a república. Isso porque, nessa altura, parece claro que ele não era refratário à monarquia como forma de governo, desde que temperada pelo voto universal, e, por outro lado, a solução proposta para o fim da monarquia parecia ser muito pouco viável. É nessa direção que vai o debate lembrado mais acima com Collot d’Herbois e tal atitude se reflete, em particular, no jornal que Robespierre lançou em plena crise provocada pela guerra (o primeiro número sai em 17 de maio de 1792) que, como já sabemos, tinha justamente o nome de *O Defensor da Constituição*.²⁶³

Desse modo, radicalizar a Revolução na direção de uma república poderia dar margem aos conservadores para estabelecerem um regime aristocrático ou ditatorial. Daí que no mesmo discurso lembrado acima, ao mesmo tempo em que ele exclama “eu sou republicano!”, ele não deixava de afirmar que ele gostaria mais de:

[...] ver uma Assembleia representativa popular e cidadãos livres e respeitados com um rei, que um povo escravo e rebaixado sob a vara de um senado aristocrático e de um ditador. Eu não gosto mais de Cromwell que de Carlos I; e eu não posso suportar o jugo dos decênviros mais do que o de Tarquínio. É nas palavras de república ou de monarquia que reside a solução do grande problema social? (ROBESPIERRE, OCR, v. IV, p. 09).

Isso porque para ele continuava a ser uma solução segura a “república com um monarca” (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, 552), solução que ele acreditava ter sido consagrada na constituição de

263 Massin comenta: “para ele [Robespierre], no perigo da guerra, sob a ameaça de um golpe de Estado reacionário, a insurreição aparece como a mais incerta solução, ela pode muito bem fracassar e precipitar o triunfo de uma facção”. (MASSIN, 1988, p. 106).

1791. E só essa solução era capaz de combater o “sistema perigoso dos intrigantes”, isto é, as ameaças lafayetteístas, que só consideravam tal constituição que como um instrumento de sua ambição.

Contudo, não cabe dúvida para onde se direcionava sua simpatia quando se tratava da forma de governo. Quanto a isso ele era claro: “Acusaram-me, no seio da Assembleia, de ser republicano, fizeram-me muita honra, eu não sou. Se me tivessem acusado de ser monarquista, teriam me desonrado, eu também não sou” (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, 552).

E também não há dúvida que as argumentações de Maximilien se calcaram em uma posição de princípio em defesa da democracia, como ele já vinha fazendo desde o início da Revolução, o que pode ser visto em seus principais pronunciamentos. Como se pode ver pelos conteúdos das suas argumentações, para Robespierre o fundamental era assegurar a soberania popular, já que para ele república e monarquia não eram incompatíveis com os princípios, a razão e os direitos sagrados dos povos (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 220). Isto é, com a democracia.

Entramos agora na consideração final sobre a posição de Robespierre até a deserção do rei em junho de 1791 e, sobretudo, a continuidade dessa posição contra o fim da monarquia, a qual persistiu até a crise que vai levar à Revolução do 10 de agosto. Nessa posição podemos ver, com efeito, aquilo que chamamos de “robepierrismo de compromisso”.

Assim, tem um papel importante em sua visão da forma de governo até o 10 de agosto suas concepções democráticas fundamentadas na preocupação em garantir antes de tudo a soberania popular do que o tipo de titularidade que deveria assumir o executivo. Como se pode ver, essa visão é profundamente marcada pela tipologia rousseauísta das formas de governo e, por meio dela, podemos entender sua acomodação a fórmulas constitucionais que refletem sua aceitação de um compromisso com o Antigo Regime ou, em suas próprias palavras, de uma “monarquia popular” (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 265).

À primeira vista essa linguagem poderia parecer exótica para quem está habituado às simplificações sobre a forma de governo, posteriores ao século XVIII, as quais, na verdade, poderiam ser entendidas como simplificações das conclusões do famoso aforismo maquiavélico que abre o primeiro capítulo d'*O Príncipe*: “Todos os Estados, todos os domínios que tiveram e têm império sobre os homens, foram ou são ou repúblicas ou principados” (MAQUIAVEL, s.d., p. 37).

Assim, para entender a tipologia de governo a qual se filia o caso de Robespierre, é preciso remontar à genealogia do seu pensamento político e seguirmos a pista dada por Jean Massin quando ele afirmava que o Incorruptível defendia uma monarquia democrática (MASSIN, 1988, p. 40). Massin segue de perto Jean Jaurès que afirmou que Robespierre era então mais democrata que republicano, assim como também Georges Lefebvre, para quem Maximilien concebia uma monarquia com voto universal (JAURÈS, 1969, t. III, p. 270; LEFEBVRE, 1954, p. 96).

Na verdade, para colocarmos nos termos exatos da teoria que ele evocava, o que Robespierre imaginava como possível para a França era um legislativo democrático e um executivo comandado por um rei. Para entendermos isso é preciso evocar o debate sobre a separação dos poderes e do governo misto e é nesse debate que podemos encontrar o enraizamento das opções políticas robespierristas da Constituinte até a derrocada da monarquia, o que aconteceria depois da declaração da guerra em abril de 1792.

A ideia do governo misto tem adeptos que vão do historiador greco-romano Políbio, seu mais apaixonado defensor, até Gabriel Bonnot de Mably (BOBBIO, 1997). Essa ideia é profundamente criticada por Jean Bodin e recebe um tratamento todo especial no interior da filosofia política de Jean-Jacques, o qual, como sempre, vai ser o guia para as reflexões políticas de Robespierre a respeito dessa ideia. Contudo, isso não quer dizer que ele não conhecesse de primeira mão a discussão sobre as formas de governo e a ideia de governo misto por sua própria leitura de Políbio ou Mably. Quanto aos trabalhos

deste último, por exemplo, constava em sua biblioteca um exemplar da edição de 1789 do *Des Droits e des Devoirs du Citoyen* (GROSS, 2000, p. 76, nota 52).²⁶⁴

A ideia do governo misto ou dos estados compostos, que se assemelhava e influenciara outra ideia ainda mais célebre, a da separação de poderes, tinha por base a teoria aristotélica das formas de governo. Segundo essa teoria, calcada numa taxionomia das formas de governo e numa visão cíclica da história, toda forma de governo possui um momento de degenerescência que levava a que ela se transformasse numa forma má. Aristóteles concebeu seis formas simples de governo: monarquia, aristocracia, *politeia* (as boas) e tirania, oligarquia e democracia (as más).

Assim, na variante de Políbio dessa teoria, a degenerescência das formas boas de governo transformava a monarquia em tirania, a aristocracia em oligarquia e a democracia, não a *politeia* como propusera Aristóteles, em oclocracia.²⁶⁵ Para evitar essa degenerescência, produzida como uma fatalidade intrínseca à natureza das formas boas de constituição, Políbio concebeu uma sétima forma, o governo misto. Esta resultaria da combinação das três formas boas. Reunidas, elas poderiam combater o mal que as atingia isoladamente, mal que era quase sempre identificado à instabilidade, à desordem. A combinação das três formas boas de governo produziria um equilíbrio de poder, garantindo a estabilidade que as três formas simples não tinham condição de gerar por si sós. Esparta, com seus dois reis, seus éforos e sua Assembleia representava o tipo ideal de constituição na opinião de Políbio, pois combinava o governo de um (monarquia), de poucos (aristocracia) e de muitos (democracia), ou seja, era um governo misto.

264 Conferir em Wright (1997, p. 6) sobre o grande impacto desse livro fez com que Jean Joseph Mounier se perguntasse: “eu seria acusado de exagero em chamá-lo [a Mably] de legislador da nação?”.

265 Expressão que serve para designar o governo da multidão.

Essa tipologia sofreu uma dura crítica de Jean Bodin. A teoria das formas de governo de Bodin tinha por base o que ele chamava *état* (estado), palavra usada para substituir em sua teoria o que nas outras teorias era chamado pura e simplesmente de governo ou constituição. Por aí já se vê que ele inovava na terminologia, ao considerar não as formas de governo, mas de estado, o que lhe permitia diferenciar em sua teoria este último do governo. O Estado era identificado ao poder soberano, a capacidade de fazer as leis. Por sua vez, o poder soberano era qualificado de absoluto, perpétuo e indivisível. Logo, a qualidade maior do Estado, sem a qual ele deixava de ser Estado, era ser uno e indivisível.

Partindo do princípio da soberania absoluta e de sua indivisibilidade, Bodin afirmava que o soberano ou tem o poder ou não tem. Aquilo que parecia, à primeira vista, ser uma soberania dividida entre monarquia, aristocracia e democracia, na verdade, não constituía um estado, já que quando se fazia uma observação mais acurada o que se via era confusão e desordem. A esse respeito, ele citava o caso da Dinamarca, que, em sua opinião, não era um Estado. Ou então quando os defensores do governo misto exemplificavam a existência e o sucesso dessa forma de governo com os casos de Esparta ou de Roma, em que o Estado parecia ter o poder soberano dividido, Bodin afirmava que, na verdade, nesses estados o que predominava era uma forma sobre as demais. Assim, aquilo que se imaginava ser um governo misto na verdade era o governo tão-somente da forma predominante. Roma, por exemplo, ele afirmava ser uma democracia (SPITZ, 1998, p. 58-59).

Quanto à questão de as formas boas de governo degenerarem em formas más como postulavam os teóricos das formas de governo antes dele, ele a descartava, afirmando que essa distinção tinha um caráter pouco preciso. Essa falta de precisão permitiria uma classificação infundável das formas do Estado. Se não fazia para Bodin sentido em classificar os estados em bons ou maus, outra era seu posicionamento quanto à questão do governo. Para ele a degenerescência ou

não só podia existir quanto ao exercício do governo. É nesse ponto que entra sua ideia de diferenciar Estado e governo. Se na sua concepção de soberania indivisível identificada com o estado, era impossível estabelecer uma classificação axiológica da boa e da má constituição, já quanto ao governo essa questão era trazida de volta. O governo poderia ser, assim, bom ou mau, podendo ser exercido por meio de uma das formas tradicionais de governo.

Assim, podia haver várias combinações de estado e governo como, por exemplo, estado monárquico e governo democrático.

Diferenciando-se em relação à Bodin quanto à questão de quem detinha a soberania, que para ele residia no povo, Rousseau acompanhava as ideias do autor dos *Seis Livros da República* quanto à separação entre Estado e exercício do governo. Considerando este último como um corpo intermediário entre os súditos e o soberano, Jean-Jacques Rousseau afirmava que:

[...] os membros desse corpo chamam-se magistrados ou reis, isto é, governantes, e o corpo em seu todo recebe o nome de príncipe. Têm muita razão aqueles que pretendem não ser um contrato, em absoluto, o ato pelo qual um povo se submete a chefes. Isto não passa, de modo algum, de uma comissão, de um emprego, no qual, como simples funcionários do soberano, exercem em seu nome o poder de que ele os fez depositários, e que pode limitar, modificar e retomar quando lhe aprouver. (ROUSSEAU, 1973, Livro Terceiro, cap. I, p. 80-81).

Essas reflexões de Rousseau o levaram a dar um tratamento bastante característico da separação de poderes. Pode-se dizer que ele concebeu o formato mais acabado do que M. J. C. Vile veio a chamar de “versão pura” da doutrina da separação de poderes, isto é, aquela que se definia por sua natureza antimonárquica e, portanto, republicana. Tal versão defendia a separação do legislativo e do executivo, a fim de assegurar a supremacia do legislativo, em relação ao qual

o executivo era um “magistrado fiel”. Assegurada essa supremacia, tinha lugar a exigência da separação de poderes, dessa vez para evitar a concentração de poderes no legislativo (WRIGHT, 1993, p. 142).

Foi nesse quadro político que o robespierrismo concebeu suas ideias sobre a natureza do governo monárquico e sobre os poderes da nação, assim como também sua definição do papel do monarca na futura sociedade francesa e a relação que os representantes do povo deveriam manter com o executivo.

Quanto ao primeiro ponto, Maximilien o desenvolveu nitidamente em um dos seus discursos sobre a questão do veto real. Nele, afirmava:

[...] não é preciso dizer continuamente: a França é um Estado monárquico; e fazer proceder em seguida desse axioma os direitos do Rei, como a primeira e a mais preciosa parte da Constituição; e secundariamente a porção de direitos que se quer acordar à Nação. — É preciso antes saber, ao contrário, que a palavra *Monarquia*, na sua verdadeira significação, exprime unicamente um Estado onde o poder executivo é confiado a um só. — É preciso lembrar que os governantes, quem quer que eles sejam, são estabelecidos pelo Povo e para o Povo; que todos aqueles que governam, e por consequência os próprios reis, somente são os mandatários e os delegados do Povo; que as funções de todos os Poderes políticos, e por consequência da realeza, são deveres públicos, e não direitos pessoais nem uma propriedade particular; assim não é preciso se escandalizar ao escutar, na Assembleia dos Representantes da Nação Francesa revestida do poder constituinte, Cidadãos que pensam que a liberdade e os direitos da Nação são os primeiros objetos que devem nos ocupar, e que a autoridade real, estabelecida unicamente para os conservar, deve ser regulada da maneira mais adequada a preencher essa destinação. (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 88. Grifo do autor)

Como se pode ver, a posição de Robespierre, em setembro de 1789, já era a mesma que adotaria na crise provocada pela fuga do rei em junho de 1791 e mesmo semelhante àquela que defenderia às vésperas do processo revolucionário do 10 de agosto. Sua ideia de uma forma de governo misto se calcava no pressuposto de que o monarca tinha por função a chefia do executivo e, como tal, ele era tão somente um *commis*. Assim, o papel que ele atribuía à monarquia era claramente um papel secundário frente ao legislativo, o que a maioria da Constituinte também estava de acordo. Contudo, no caso de Robespierre, o legislativo deveria ser um poder exercido pelo povo.

Em suas palavras: “O rei é o *funcionário* [*commis*] e o delegado da Nação para executar as vontades nacionais [...]” (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 364. Grifo do autor), ou seja, um funcionário público encarregado de executar a vontade da nação e não o representante desta. Como afirma o comentador da edição brasileira do *Contrato Social*, Lourival Gomes Machado (ROUSSEAU, 1973, p. 81, nota 226), essa passagem de Robespierre era quase uma transcrição das ideias de Jean-Jacques que estão contidas na citação feita mais acima. No entanto, diferente do que afirma Gomes Machado, essa não é uma concepção que tenha tido adeptos na maioria dos constituintes. Ao contrário, Robespierre foi quase o único a defender que o legislativo deveria ficar nas mãos do povo, na medida em que se eliminassem quaisquer formas de voto censitário. Da mesma forma que ele também foi um dos poucos que defendeu retirada da capacidade legislativa das mãos do monarca, ao defender que este não tivesse o direito de veto, seja absoluto ou suspensivo:

Assim, explicando a uma plateia profundamente hostil a essa ideia, ele afirmava que por *commis*, “Eu somente quis entender o emprego supremo, o cargo sublime de executar a vontade geral; eu disse que só se representa a nação quando se é especialmente encarregado por ela de exprimir sua vontade. Todo outro poder,

por mais augusto que ele seja, não tem o caráter de representante do Povo” (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 364).

É preciso que fique claro para o leitor que esse discurso foi pronunciado antes da crise de Varennes. Quando emergiu essa crise, Robespierre não mudou os termos de suas reflexões. É nesses termos que ele defendeu que a Constituinte ouvisse o povo sobre a deserção do rei, na medida em que ele era tão somente o primeiro funcionário da nação e, como tal, não possuía nenhum privilégio (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 553 e seguintes). Isto é, o rei não poderia ser considerado inviolável.

Essa concepção está por trás de suas atitudes no contexto da crise de junho-julho de 1791. Portanto, essa não foi uma posição de ocasião, fruto da crise produzida pela deserção real ou pela situação de crise profunda provocada pela guerra, mas já era uma ideia básica da concepção política robespierrista, como podemos ver em seu *Dire de M. de Robespierre, Contre le Veto Royal, soit Absolu, soit Suspensif*, no qual afirmava que os representantes da nação podiam se ocupar sobre a liberdade e os direitos da nação e que a autoridade real tinha sido estabelecida para preservá-los e que fora concebida com o propósito de preencher esse objetivo.

Se Robespierre era cioso do papel democrático que se devia dar ao legislativo, ele não deixa de reafirmar a separação dos poderes. Quanto a isso propôs e viu aprovada, em 7 de abril de 1791, situação rara, sua proposta de decretar a incompatibilidade de funções de deputados e de ministros e a exclusão dos deputados do ministério durante quatro anos após o término de seu mandato. Medida que em nossos dias chamamos de *quarentena* (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 201, e seguintes).

Assim, o regime político defendido por Robespierre foi, por muito tempo durante o processo revolucionário, um regime que combinava monarquia e democracia. Mesmo em maio de 1792, quando a guerra tinha colocado a Revolução numa grande crise,

ele continuou adepto de um regime misto e nunca tinha sido mais claro quanto como fora então:

É nas palavras de república ou de monarquia que reside a solução do grande problema social? São as definições inventadas pelos diplomatas para classificar as diversas formas de governo que fazem a felicidade e a infelicidade das nações, ou a combinação das leis e das instituições que constituem sua verdadeira natureza? (ROBESPIERRE, OCR, v. IV, p. 9).

A defesa da “combinação das leis e das instituições” perdeu enquanto ele acreditou na possibilidade de um acordo entre o passado e o presente e ainda não tinha chegado a desalentada conclusão de que o governo produzido pela revolução era uma mistura monstruosa do antigo regime e do novo regime. De qualquer forma, como veremos a seguir, seja na fase em que defendeu um regime que combinava democracia e governo monárquico, seja na fase em que este último foi substituído pelo governo republicano, o formato constitucional das ideias republicanas robespierristas foram uma recusa tanto da *democracia absoluta* quanto do *despotismo representativo*.

A REJEIÇÃO DA DEMOCRACIA ABSOLUTA E DO DESPOTISMO REPRESENTATIVO

A teoria política robespierrista vai se defrontar, assim, com dois problemas cruciais do século Ilustrado: a possibilidade de estabelecer concretamente um regime republicano democrático e o problema da representação. A resposta que ele deu a esses problemas o colocou em contraposição à grande parte do pensamento político do Iluminismo, incluindo Rousseau. Maximilien partia, assim, do pressuposto de que

a democracia era possível no mundo moderno,²⁶⁶ desde que se buscase combinar democracia e representação. Com efeito, como afirma Mario Armandi, “longe de contrapor democracia direta e democracia representativa, ele acreditava que a democracia podia conter tanto elementos de democracia direta quanto elementos de democracia representativa” (ARMANDI, 1999, p. 150, nota 16). Nos termos mesmos de sua linguagem política, era a tentativa de se afastar tanto “das tempestades da democracia absoluta” quanto “da pérvida tranquilidade do despotismo da representação,²⁶⁷ o que revelava também a tentativa de corrigir Rousseau por meio de Montesquieu.

Assim, Robespierre apesar da grande dificuldade em aceitar a ideia de representação, o que era compreensível devido às influências ideológicas rousseuístas, foi levado, tanto por sua formação teórica — e aí entra a importância de Montesquieu — quanto por sua prática como mandatário do povo, a considerar a necessidade dessa ideia como incontornável. Com efeito, como ele mesmo afirmava: “Rousseau disse que uma nação cessa de ser livre desde o momento em que ela nomeia representantes. Eu estou longe de adotar esse princípio sem restrição [...]” (ROBESPIERRE, OCR, v. IV, p. 142). Porém, não era a adoção da representação sem mais. Sua noção de “governo representativo” considerava como importantes alguns elementos: 1) a representação não podia se coadunar com a existência

266 Conferir Robespierre (1999, p. 166. Grifos nossos). “Sim, podeis mostrar ao mundo **o espetáculo novo da democracia fortalecida num vasto império**”. Conferir Robespierre (OCR, v. X, p. 445). Mais uma vez usamos a tradução de Maria Helena Franco Martins da edição brasileira desse discurso.

267 Para a menção das expressões democracia absoluta e despotismo representativo, Conferir Robespierre (OCR, v. IX, p. 500). Conferir também o primeiro número de suas *Cartas a seus Comitentes*, no qual ele afirmava que a Constituinte tinha erigido um governo representativo absoluto e que a Assembleia Legislativa seguia seus passos. Tal governo precisava de “contrapesos”, tais como o voto universal. Conferir ainda Robespierre (OCR, v. IV, p. 19).

de facções, partidos ou mesmo de classes; 2) a justificativa para a existência da representação era “técnica”.

Desse modo, Maximilien, e de resto boa parte dos revolucionários, partia do princípio enunciado por Rousseau de que “importa, pois, para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo” (ROUSSEAU, 1973, Livro Segundo, cap. III, p. 53).²⁶⁸ Foi dessa ideia que os constituintes derivaram o artigo terceiro da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, “o princípio de toda soberania reside essencialmente na nação. Nenhum corpo, nenhum indivíduo podem exercer autoridade que dela não emane expressamente”.

Como comentava Norberto Bobbio:

esse artigo expressa também o conceito, destinado a tornar-se um dos fundamentos de todo governo democrático futuro, de que a representação é una e indivisível, ou seja, não pode ser dividida com base nas ordens ou nos estamentos em que se dividia a sociedade da época; e de que sua indivisibilidade e unidade é composta não por corpos separados, mas por indivíduos singulares, que contam cada um por um, de acordo com um princípio que, a partir de então, justifica a desconfiança de todo governo democrático diante da representação de interesses.²⁶⁹

Mesmo quanto às classes sociais podemos dizer o mesmo. Claude Nicolet nos lembra que a ideologia de 1789 negava a

268 Rousseau (1973, p. 53, nota 114) não esconde de quem sofreu influência nessa sua passagem sobre as seitas e facções, tão cara ao republicanismo clássico. Ele cita em nota a passagem da *História florentina* de Maquiavel em que este condenava como prejudiciais à república a existência de seitas e partidários.

269 Conferir Bobbio (1992, p. 96-97) e Godechot (1995, p. 33-34) para o artigo citado da Declaração.

possibilidade de existir relações sociais e, por via de consequência, não reconhecia nem mesmo a existência de classes sociais.²⁷⁰ Desse modo, o pensamento político robespierrista não podia admitir que a representação política fosse apropriada por uma aristocracia ou oligarquia plutocrática ou militar. Daí, como veremos mais adiante, a sua tentativa de instituir a plena igualdade de direitos, a começar pelo voto universal.

Colocando em prática, mais uma vez, a sua função de doutrinador da democracia, Robespierre só fez defender esses princípios estabelecidos na Declaração dos Direitos para fundamentar a negação da democracia pura ou absoluta e do despotismo da representação. Contudo, é no aspecto técnico que residia o motivo da renúncia do advogado de Arras à necessidade da representação. Assim, ele não se esquivava em lidar com a questão de que a “democracia pura” encontrava obstáculos devido à impossibilidade de uma nação extensa geograficamente e de grande população *s’assembler*.

Essa é a razão porque desde o início da Revolução, defendeu o princípio da representação. É certo que ao fazê-lo ele encarava a representação apenas como um “expediente técnico” (PASQUINO, 1998, p. 50),²⁷¹ seguindo a compreensão de Montesquieu de que a diferença entre as repúblicas antigas e os grandes estados modernos era uma questão de número. Como tal, essa questão, como afirma

270 Conferir Nicolet (1994, p. 332): “A ideologia da qual saíram os princípios de 1789 tal como ela se exprime no Código Civil é, de um lado, pronta, no limite, a negar que possam existir relações sociais, ao menos relações outras que aquelas, muito gerais, que ligam os indivíduos entre eles. Não há, não deve mais existir “classes” sociais, porque o direito civil e constitucional, precisamente, não as reconhece”.

271 Em suas próprias palavras: “[...] em um vasto império, o poder de fazer as leis, em nome do povo, deve ser confiado a representantes [...]”. Para tanto, conferir Robespierre (OCR, v. IV, p. 120).

Judith Shklar (SHKLAR, 1990, p. 266),²⁷² poderia ser resumida numa palavra: tamanho (*size*).

Partindo do princípio de que o regime monárquico é o único que convém a um grande estado e que nessa condição também é impossível o exercício direto do poder pelos cidadãos, Maximilien defendia a ideia de que o povo deve encarregar outros como seus mandatários (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 77-78). Como podemos ver quando ele, realista, afirmava que “se fosse possível que todos os indivíduos da nação se reunissem, sem dúvida pertenceria a eles então o direito de julgar um de seus representantes” (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 431). Desse modo, a ideia de representação já está presente pelo menos desde outubro de 1789 quando ele defendeu que “todos os cidadãos, quem quer que eles sejam, têm direito de pretender a todos os níveis da representação”(ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 431),²⁷³ na sua infatigável batalha pela extensão do voto universal a todos os franceses sem distinção.

Desde então se construiria uma compreensão da representação que nortearia todas as suas intervenções que tratavam em algum nível da delegação de poderes. Assim, ao discutir a organização do poder judiciário e a questão do número necessário de jurados para

272 Nesse ponto, o contraste é total com Sieyès. Conforme Maurice Genty, defendendo o governo representativo como a única solução para a sociedade francesa, o abade emprestava a Adam Smith uma das justificativas para a adoção da representação. Nesse sentido, ele afirmava que “é para a utilidade comum que [os cidadãos] se dão representantes bem mais capazes do que eles mesmos de conhecer o interesse geral e de interpretar a esse respeito sua própria vontade”. Conferir Genty (2005, p. 342) e Sieyès (1994, p. 236).

273 Na verdade, já em setembro de 1789, em seu Discurso sobre o veto real, ele já tinha defendido a ideia de representação. Conferir Robespierre (OCR, v. VI, 87). Saint-Just (2003, p. 819) também viria a defender a ideia de representação. Em seu relatório de 15 de abril de 1794, ele incluía entre as virtudes que se deveria impor aos cidadãos além da probidade, “o respeito da liberdade, da natureza, dos direitos do homem e da representação”.

se considerar alguém culpado, ele defenderia o princípio de que se deveria ao menos exigir a unanimidade e a convicção de cada um dos membros do júri para condenar um réu. Essa defesa era fundamentada justamente no fato de que a sociedade era obrigada a “delegar esse poderoso poder a um número muito pequeno de homens” (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 49).

Robespierre tinha a convicção da perda de poder que decorria do fato da Assembleia Constituinte ter decretado que a nação não exercia sua soberania e seus direitos por si mesma, mas somente por meio de seus representantes. Porém, vendo nisso uma necessidade, encarava o poder dos deputados como legítimo e estava sempre pronto a defender esse poder frente ao executivo quando este parecia querer extrapolar seu poder, como foi o caso quando se discutiu durante a Constituinte a quem cabia o direito de nomear os administradores do tesouro nacional e Robespierre foi favorável a que esse direito coubesse ao poder legislativo (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 113). Sua defesa da necessidade da representação e de sua legitimidade também está na raiz de sua oposição, manifestada diversas vezes, à derrubada dos girondinos antes do 31 de maio de 1792.²⁷⁴

274 Podemos citar as seguintes passagens no contexto da disputa com os girondinos, a começar por sua negação clara de uma revogação dos mandatos dos girondinos como começavam a querer muitos revolucionários: “[...] mas no lugar de pedir a revogação dos deputados infieis, nós acreditamos dever feri-los com a censura cívica, e entregá-los à vergonha da nulidade e da impotência de fazer o mal” em Robespierre (OCR, v. IX, p. 279). Na seção de 29 de março de 1793 dos jacobinos que tinha por ordem do dia “os perigos da pátria e por medidas vigorosas”, ele fez o seguinte pronunciamento: “Quando proponho medidas firmes e vigorosas, não proponho essas convulsões que dão a morte ao corpo político. Peço que todas as seções velem e se assegurem dos maus cidadãos, sem atentar contra a inviolabilidade dos deputados. Não quero que se toque nesses fragmentos da representação nacional, mas quero que eles sejam desmascarados, que sejam postos fora do estado de fazer o mal”. Conferir Robespierre (OCR, v. IX, p. 348). Três dias depois ele voltava à mesma questão: “Resta ainda,

Quando da discussão sobre quem tinha a competência em resolver as contestações em matéria eleitoral, novamente ele demonstraria suas convicções ao afirmar que essa competência cabia aos representantes do povo, na medida em que “julgar sobre os direitos políticos de cada cidadão, é evidentemente influenciar na soberania nacional” e que, portanto, cabia àqueles alçados pelo soberano à condição de seus delegados, o poder de resolver esses contenciosos. Esse poder pertenceria ao soberano “se ele pudesse exercê-lo por si mesmo; mas como a nação muito numerosa só pode se reunir em Assembleia [*s’assembler*] por seções, cabe aos seus representantes imediatos exercê-lo” (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 125). Ainda em maio de 1792, ele manteve o mesmo pensamento. Em seu primeiro número do *Defensor da Constituição*, encontrava-se a passagem, citada mais acima, na qual afirmava preferir “uma Assembleia representativa popular e cidadãos livres e respeitados com um rei, a um povo escravo e rebaixado sob a vara de um senado aristocrático e de um ditador” (ROBESPIERRE, OCR, v. IV, p. 09).

Como mostramos por esses exemplos, a defesa da representação por parte de Robespierre aconteceu em diversas passagens durante a sua carreira, em particular durante a Constituinte. Dessa forma, não se justificam análises como as que afirmam que:

[...] de 1789 à sua eleição para a Convenção, em setembro de 1792, o que dominava era a defesa dos princípios da democracia direta. O argumento de Rousseau segundo o qual seria impossível a um corpo político fazer-se representar sem alienar sua soberania lhe permitiu reivindicar para as seções do povo um direito ilimitado de revogação. A partir do fim de 1792, a uma mudança

nesse momento, um recurso à liberdade, é a luz, é o verdadeiro conhecimento dos meios de salvação pública, e eu vos digo, na verdade de meu coração, que a mais fatal de todas as medidas seria violar a representação nacional”. Conferir em Robespierre (OCR, v. IX, p. 355).

de tempo correspondeu uma mudança de linguagem: o discípulo desviou-se do ensino do mestre, e passaria a defender a representação.(GUENIFFEY, 1989, p. 320)²⁷⁵

Parece muito mais próximo de responder à questão do relacionamento entre o robespierrismo e a ideia de representação a conclusão a que chega a esse respeito o escritor Mario Cattaneo. Segundo ele:

[...] o princípio da soberania popular, a ideia que o poder legislativo cabe ao povo: essa tese é, porém, temperada pela admissão que, em um território amplo, o povo não pode exercitar diretamente essa função, isto é, do reconhecimento da representação política. Sobre esse ponto, Robespierre se encontra em um substancial contraste com Rousseau. Todavia, por desejar se manter fiel o mais possível à razão que inspirou a concepção rousseauísta, ele procurou eliminar o perigo de um “despotismo” ou de uma “aristocracia” dos representantes, apresentando vários meios que tendiam a por estes últimos sob um contínuo e preciso controle do povo. (CATTANEO, 1968, p. 89).

275 O tom desse texto de Gueniffey sobre Robespierre é marcado por uma “subterrânea hostilidade”, como afirma Woloch. De nossa parte, podemos dar um exemplo a que ponto chega essa hostilidade. Gueniffey afirma que Robespierre “pôde ser monarquista, em **9 de agosto de 1792**, e republicano **no dia 11**, sem contradição ou oportunismo grosseiro. A virada, por brutal que tenha sido, era legítima, tendo o povo soberano tudo decidido no dia 10. Qualquer ideia definida sobre o direito, as instituições ou a forma de governo cedia lugar diante do imperativo estratégico”. Porém, o que ele queria colocar no lugar da monarquia ao pedir a derrubada de Luís XVI em *29 de julho de 1792*? Conferir em Gueniffey (1989, p. 321), Woloch (1990, p. 1.466) e Robespierre (OCR, v. VIII, p. 419. (Grifos nossos).

Assim, é preciso atenção quanto às conclusões a se extrair da passagem do seu famoso discurso sobre a democracia de fevereiro de 1794, no qual o Incorruptível afirmava:

a democracia não é um estado no qual o povo, continuamente reunido, regula por ele mesmo todos os negócios públicos, ainda menos aquele em que cem mil frações do povo, por medidas isoladas, precipitadas e contraditórias, decidiriam da sorte da sociedade inteira: um tal governo jamais existiu, e apenas poderia existir para levar o povo ao despotismo. A democracia é um estado em que o povo soberano guiado por leis que são sua obra, faz por ele mesmo tudo o que pode fazer bem, e por delegados tudo o que não pode fazer por si mesmo. (ROBESPIERRE, OCR, v. X, p. 352-353).

Quando pronunciou tal discurso, ele não estava dando um passo motivado pelas contingências do momento e pelo seu desejo de “tomar o poder”, mas apenas estava reafirmando o que já era uma convicção há muito tempo amadurecida. Com efeito, a rejeição tanto da aristocracia pura quanto da democracia pura²⁷⁶ caracterizava a tentativa do robespierrismo de solucionar o problema da relação entre soberania e representação e que o deputado de Arras resolveria com base em adaptações do pensamento político rousseauísta, por meio do que já foi chamado de “rousseauísmo aplicado a um grande estado”. Isso porque ele jamais conseguiu escapar das ideias

276 Essa expressão era a fórmula mais usual para se designar a ideia de democracia que se tinha no Antigo Regime. Maximilien também conhecia essa expressão, como se pode ver na sua argumentação contra uma proposição que permitiria reunir as assembleias primárias extraordinariamente quando se tivesse a maioria simples dos seus membros: “por meio disso, [...] vós estabeleceis a democracia pura e não essa democracia que, para a felicidade geral, é temperada pelas leis” (OCR, t. IX, p. 557). Para as diversas fórmulas com que os homens do século XVIII expressavam sua ideia de democracia, Conferir Guweri (1999, cap. *Le Due Democrazie*).

de Jean-Jacques, como revela sua observação de que “a palavra representante não pode ser aplicada a nenhum mandatário do povo, porque a vontade não pode se representar. Os membros da legislatura são os mandatários a quem o povo deu o primeiro poder; mas no verdadeiro sentido não se pode dizer que eles o representem” (ROBESPIERRE, OCR, t. IX, p. 569).

Capítulo 4

Do republicanismo clássico à democracia social

O ROBESPIERRISMO FRENTE À LIBERDADE: A LIBERDADE
COMO IGUALDADE PERANTE A LEI E A LIBERDADE
COMO IGUALDADE ATRAVÉS DA LEI

Maximilien, com todos os seus defeitos, e eles eram numerosos, conta entre a meia dúzia dos maiores profetas da democracia.

(PALMER, 1989, p. 248)

Já se disse que é como uma política de virtude que o republicanismo melhor se autodefin. Ao fim do século XVIII essa mensagem possuía em Robespierre e seus companheiros os mais fortes partidários, na medida em que o robespierrismo fez da virtude o princípio articulador de suas ideias políticas sobre a democracia e mais tarde do regime democrático-republicano, quando este se tornou uma alternativa concreta ao reinado de Luís XVI. Para Maximilien, a virtude “[...] era o princípio fundamental do governo democrático ou popular [...]” (ROBESPIERRE, OCR, v. X, p. 353). Assim, não é à toa que

Hegel, em seus célebres comentários sobre a Revolução Francesa feitos em suas *Lições de Filosofia da História*, enfatizaria essa característica do robespierrismo. Segundo o grande filósofo alemão, “Robespierre colocou o princípio da virtude como o objeto supremo, e se pode dizer que esse homem tomou a virtude a sério” (HEGEL, 1987, p. 342).

Por outro lado, conforme vimos no capítulo inicial desta segunda parte, Robespierre amadureceu seu pensamento democrático ao desenvolver de início o que chamamos sua demofilia. Com base nela, desenvolver-se-ia sua concepção de democracia que se apoiava na noção de povo-nação e, com a evolução do processo revolucionário, na incipiente e inovadora ideia de povo-classe.²⁷⁷ Assim, desde o início de sua carreira como revolucionário, duas noções, virtude e povo, confluíram para formar um verdadeiro binômio, virtude-povo. Com efeito, como argumentou George Rudé, para o advogado de Arras, “[...] o fim da política deve ser a personificação da moralidade no governo; essa moralidade, ou bondade ou virtude, emana do povo e do povo somente [...]” (RUDÉ, 1976, p. 95).²⁷⁸

Na esteira da tradição rousseauísta, portanto, Robespierre opunha-se à ideia de que os ricos, os aristocratas e os poderosos de todo

277 Como dizia o *Journal des États Généraux*, “o senhor de Robespierre combateu pela causa do pobre [...]” (apud ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 132). Foi com base nesse tipo de compreensão da atuação de Robespierre que Georges Labica criou essas expressões.

278 É quando observamos os desdobramentos da demofilia de Robespierre que encontramos as razões que levaram certos historiadores do século XIX, entre eles Lamartine, a fazer a afirmação de que a Revolução e, em particular o jacobinismo, se enraizava no cristianismo. Pois fica subentendido na argumentação de muitos revolucionários que a defesa da liberdade política que eles faziam também se apoiava no conhecido adágio cristão de que “a voz do povo é a voz de Deus”. Mas esse é também um argumento “nobre” na tradição republicana. Não é outro o argumento utilizado por Maquiavel em seus *Discursos* para justificar sua afirmação de que o povo é prudente, estável e tem mais juízo que os príncipes. Conferir Maquiavel, (2000, p. 178).

tipo fossem capazes de possuírem o elemento que ele considerava natural ao povo, a virtude (ROBESPIERRE, OCR, v. X, p. 355). Assim, no contexto da disputa com os girondinos em abril de 1792, ele respondeu à acusação que lhe tinha sido endereçada de ser um agitador do povo, dizendo ter aprendido uma grande verdade moral e política com Rousseau “[...] que só o povo é bom, justo, magnânimo e que a corrupção e a tirania são o apanágio exclusivo de todos aqueles que o desdenham” (ROBESPIERRE, OCR, v. VIII, p. 308).

O robespierrismo, estatuindo o binômio virtude-povo como fundamento de sua concepção democrática e, posteriormente, democrático-republicana, rompia com uma tradição bem antiga de encarar o povo como desprovido da virtude necessária ao exercício do poder. Muito antes de muitos filósofos do Iluminismo encararem com profundo ceticismo o papel do povo na política, certos defensores renascentistas do republicanismo já afirmavam que o povo tenderia mais à corrupção que a virtude. Francesco Guicciardini, por exemplo, argumentava que o povo “não tem capacidade para decidir matérias da maior importância”, entre as razões que ele alegava para esse fato, estava a imprudência, inconstância e sua inveja dos ricos (*apud* SKINNER, 1996, p. 181).

Da mesma forma, as concepções políticas republicanas de Robespierre se diferenciavam nitidamente da vertente inglesa do republicanismo, a qual tem bons exemplos em John Milton e Algernon Sidney. O ideal republicano desses escritores era “para uma elite de homens, possuindo títulos de propriedade, pertencendo às camadas dominantes da sociedade” (PETIT, 2004, p. 23), para os quais o povo podia e, em muitos casos, deveria ser dispensado do exercício do poder. Isso porque a multidão justamente não tinha a necessária virtude, já que as massas são “menos sóbrias, menos ponderadas e menos cuidadosas em relação aos interesses públicos”.²⁷⁹ Ao contrário dessa vertente republicana, a compreensão da virtude pelo robespierrismo como

279 Palavras de Henry Neville. (*apud* SKINNER, 1999, p. 37).

um apanágio exclusivo do povo, faria dele um defensor da igualdade política irrestrita. Em decorrência disso, o republicanismo robespierrista só poderia ser democrático.

Desse modo, uma das características fundamentais dos robespierristas foi a exigência da igualdade política irrestrita. Ao mesmo tempo, essa exigência faria com que eles se defrontassem com a questão de como deter direitos políticos sem possuir também as condições sociais para tanto. Daí a articulação que eles fizeram do direito à liberdade com o direito natural à existência. O robespierrismo situava-se, assim, no quadro do “momento neoclássico”, programa filosófico e político que:

[...] formulava o projeto de libertação do indivíduo em termos que exigiam que a igualdade dos direitos fosse apoiada sobre os meios da independência material e mostrando que a desigualdade das fortunas é, quando ela ameaça essa independência, criadora de males políticos e morais destrutores da liberdade autêntica. (SPITZ, 2000, p. 13).

Com efeito, Robespierre seguia de perto as concepções de Rousseau no tocante à relação entre igualdade e liberdade. Para o cidadão de Genebra a finalidade de todo sistema de legislação se resume em dois objetivos principais, a liberdade e a igualdade, e que como condição para a existência tanto de uma quanto de outra, era preciso que quanto à riqueza “que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constringido a vender-se” (ROUSSEAU, 1973, Livro Segundo, cap. XI, p. 72). Daí sua insistência permanente, ao longo da Revolução, com detalhes fundamentais para o exercício da cidadania numa sociedade com profundas desigualdades sociais como, por exemplo, a necessidade de se remunerar os funcionários públicos, que em sua teoria democrática era a condição tanto do rei quanto dos deputados e das pessoas do povo chamadas a atuar nas assembleias primárias.

Desse modo, a questão social não entrou no pensamento republicano robespierrista por meio da compaixão ou de preocupações filantrópicas como imaginava Hannah Arendt. Conforme a grande filósofa, a compaixão e a filantropia teriam feito com que houvesse “a transformação dos Direitos do Homem nos direitos dos *sans-culottes*”, fazendo com que a Revolução trocasse o objetivo da liberdade pela felicidade do povo. Se na sua demofilia pré-revolucionária esses sentimentos estão presentes, no momento em que se desenvolveu seu pensamento político durante a Revolução e foi necessário dar respostas às questões constitucionais então levantadas, sua compreensão da questão social foi submetida a sua forma básica de raciocinar, a partir de então, sempre por meio da questão política e por aquilo que era o seu conteúdo fundamental, a tradição clássica do republicanism. Cornelius Castoriadis, criticando Hannah Arendt e lembrando justamente o enraizamento clássico da compreensão que tinham os revolucionários de 1789 da questão social, fazia as seguintes indagações: “[...] a democracia é compatível com a coexistência de uma extrema riqueza e de uma extrema pobreza?”, e, por outra, “o poder econômico não é, *ipso facto*, também poder político?” (CASTORIDIS, 1992, p. 167).

A defesa do princípio da igualdade política irrestrita emergiu na biografia política de Robespierre na prova de fogo que foram os debates sobre os direitos do homem e do cidadão na primeira constituição revolucionária, a de 1791. Com efeito, já em agosto de 1789, os constituintes tinham estabelecido a ideia da igualdade jurídica entre os homens como regra básica da sociedade francesa que eles pretendiam instituir, demonstrando o quanto isso parecia então ser consensual:

Contudo, outro seria o problema da articulação que o artigo primeiro²⁸⁰ da Declaração Universal dos Direitos do Homem e

280 Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 26 de agosto de 1789. Artigo primeiro – Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos;

do Cidadão fazia entre igualdade e liberdade. Como se veria nos debates posteriores à votação da Declaração, a burguesia constituinte estava disposta a esquecer os complexos e inquietantes desdobramentos que implicava em afirmar que “os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos”. Essa inquietação foi bem resumida na célebre frase de Antoine de Barnave em plena crise da monarquia provocada pela fuga do rei, “vamos concluir a Revolução, ou vamos recomeçá-la? Um passo a mais seria um ato funesto e culpável, um passo a mais na linha da liberdade seria a destruição da realeza, e, na linha da igualdade, a destruição da propriedade” (BARNAVE, 1989, tomo I, Les Constituants, p. 39).²⁸¹

Entretanto, esse não seria o caso do então deputado de Arras, como se pode ver com a continuidade dos debates depois de agosto de 1789. Neles, ele se bateu para tentar levar às últimas consequências esses desdobramentos, principalmente no tocante a um aspecto fundamental, isto é, evitar restringir a igualdade apenas ao seu aspecto jurídico, já que isso seria colocar em risco a própria ideia de igualdade. Certamente, tanto ele quanto os *sans-culottes*, não viam os conteúdos do artigo primeiro da declaração como uma “ficção filosófica” (OZOUF, 1989, p. 747). Por conseguinte, evitar restringir a igualdade implicava em ampliar a liberdade, desdobrando-a em liberdade como igualdade *perante* a lei e liberdade como igualdade *através* da lei.

Provavelmente sem o conhecimento e, principalmente, o interesse das complexas discussões teóricas sobre a liberdade, Maximilien retomava nesse ponto os elementos fundamentais dessa discussão que emergiram ao longo da história, como nos mostram as análises

as distinções sociais somente podem ser fundadas sobre a utilidade comum. Conferir Godechot (1995, p. 33).

281 Fizemos uso da tradução de Hélio Pólvora para o livro de Soubol (1981, p. 194).

do grande historiador da Grécia Antiga, Moses I. Finley. Com efeito, Finley (FINLEY, p. 197-198), lembrando que o conteúdo real da palavra liberdade varia consideravelmente de acordo com as épocas e os lugares, comentava que a “forma mínima” que assumia a liberdade entre os gregos antigos era a igualdade *perante* a lei. Mesmo naquelas cidades-estados onde não se tinha desenvolvido a democracia na Grécia Antiga, essa “forma mínima da liberdade” era aceita na esfera privada (o nosso atual direito civil) e na relação do indivíduo com o Estado.

Analisando as ideias do hegeliano Bernard Bosanquet sobre a fragilidade da liberdade jurídica sem a liberdade política e, portanto, a necessidade de assegurar as conquistas da primeira por meio da segunda, o autor do *Mundo de Ulisses* afirmava que esse mesmo tipo de situação já tinha aparecido no período da Antiguidade Clássica grega. Isso podia ser constatado ao se analisar os sentidos da palavra isonomia. Além daquele sentido mais comum, a igualdade *perante* a lei — em outras palavras, a igualdade jurídica — essa palavra possuía um outro sentido para os gregos antigos. Para eles, a isonomia também significava a igualdade *através* da lei. Era preciso, portanto, ultrapassar a “forma mínima da liberdade” por meio da reivindicação da igualdade política, que devia ser estabelecida com base em desenvolvimentos constitucionais, isto é, transformações na lei que permitissem a participação do conjunto dos cidadãos em sua feitura (SOBOUL, 1981, p. 198).²⁸²

Todos esses problemas são como que retomados pela Revolução de 1789, sobretudo quando os constituintes pretenderam prover a França com um novo pacto legal de extração liberal em contraposição

282 Esse tipo de compreensão clássica da liberdade soa bem comum para quem tem em mente a passagem do *Contrato Social*, na qual Rousseau afirmava que a liberdade “é a obediência à lei que se estatuiu a si mesma”. Conferir Rousseau (1973, Livro Primeiro, cap., VIII, p. 43).

ao paradigma igualitarista neoclássico,²⁸³ o qual teve em Robespierre um dos seus principais defensores. Com efeito, na discussão do novo arcabouço legal da sociedade francesa, a posição robespierrista esteve sempre em contraponto à da quase totalidade da burguesia constituinte, que pretendia manter as transformações constitucionais no limite da estrita igualdade jurídica.²⁸⁴

Essa posição da burguesia constituinte foi bem representada por Sieyès no debate sobre o direito de voto. Para o autor do panfleto *Que é o Terceiro Estado?*, esse direito poderia ser restringido pela criação de duas categorias de cidadãos, diferenciados censitariamente, os famosos cidadãos passivos e ativos.²⁸⁵ A burguesia constituinte acolheu essa ideia, aprovando tal diferenciação três dias após a votação da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão. E isso a despeito de se ter proclamado a liberdade e a igualdade no artigo primeiro dessa Declaração e, mais especificamente, ter-se afirmado as consequências desses direitos no artigo sexto, no qual se lê que “todos os cidadãos sendo iguais a seus olhos [da lei] são igualmente admissíveis a todas as dignidades, postos e empregos públicos, segundo sua capacidade, e sem outras distinções que aquelas de suas virtudes e de seus talentos” (GODECHOT, 1995, p. 34).

A criação das categorias de cidadãos passivos e ativos²⁸⁶ fazia assim, da política, um foro privilegiado, cujo acesso seria restrito, na linguagem de Robespierre durante o debate citado, as “*gens comme il*

283 Expressão que Spitz (2000, p. 7) se utiliza para caracterizar os aspectos igualitaristas da filosofia de Rousseau e Mably.

284 O “momento neoclássico” revolucionário buscou responder às distinções entre liberdade civil e liberdade política que já tinham sido estabelecidas, como mostra Spitz (2000, p. 44), por escritores como J. B. Suard, bem antes de Constant.

285 Conferir Introdução desta Segunda Parte.

286 Além dessas duas categorias de cidadãos, a legislação eleitoral de 1791 criou categorias híbridas de cidadãos, parte ativo e parte passivo, pela existência de diversos graus de elegibilidade, como notava Robespierre. (OCR, v. VII, p. 162).

faut” em detrimento das “*gens de rien*” (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 166). Desse modo, a visão do minoritário grupo de extrema esquerda da Constituinte foi bem representada pelas argumentações de Robespierre, as quais diziam que a instituição do censo do marco de prata dava “aos cidadãos essa espantosa lição, seja rico qualquer que seja o preço ou você não será nada” (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 170).²⁸⁷ Portanto, trocava-se a aristocracia feudal pela mais insuportável de todas, a aristocracia dos ricos (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 167).²⁸⁸

Robespierre não concordava nem mesmo com a limitação da liberdade para os trabalhadores manuais. Segundo proposição de Pierre Louis Roederer, o assalariado que somente ganhava sua subsistência deveria ser excluído da condição de cidadão ativo. Invocando o direito natural, Maximilien contestava essa proposição afirmando “que ninguém tem o direito, nem mesmo o legislador, de fixar os limites além dos quais não se pode ser cidadão” (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 553). Essa limitação era mesmo um ponto de confluência entre os setores conservadores, para quem o povo era habitualmente visto como a *canalha*, e a maior parte dos revolucionários, que via na condição dependente desses trabalhadores a razão para a impossibilidade deles escaparem à corrupção e, portanto, serem capazes de praticar o civismo. Mesmo um radical defensor da democracia durante o período da Constituinte, o jornalista Elisée Loustalot, fazia a seguinte observação sobre a lei que criara os cidadãos passivos e ativos: “nenhum cidadão deve, por direito, ser privado da faculdade de votar, e interessa,

287 Ele antecipava o *enriquecei-vos!* de Guizot. Contudo, o que era motivo de condenação em Robespierre, seria retomado como uma bandeira a ser defendida.

288 Robespierre (OCR, v. VII, p. 518 e nota 3) produz até uma analogia racial para criticar as diferenças censitárias dos eleitores. Assim, as restrições à cidadania plena criavam cidadãos “inteiros [cidadãos elegíveis], os meio-cidadãos [os simples ativos] e os *quarterons* [os passivos, que ele assimilava aos mestiços, filhos de pai branco e mãe mulata]”.

efetivamente, que todos os proletários, todos os cidadãos suscetíveis de corrupção sejam privados dela” (LOUSTALOT, 1998, p. 270-271).²⁸⁹

Robespierre rejeitava esse tipo de compreensão. Quando do seu questionamento sobre a manutenção do censo do marco de prata, em 1790, ele trouxe à tona essas objeções que, como dissemos, eram características de uma certa linhagem republicana. Ele não estava disposto a admitir tal manutenção, a qual eliminaria muitas vezes na hora de se contar os sufrágios que elegeriam os legisladores e esses excluídos não seriam mais que “proletários e escravos” (OCR, t. VI, p. 204). E retomava, assim, suas ideias de 1789:

[...] todos os cidadãos, quem quer que eles sejam, têm direito de pretender a todos os níveis da representação. Nada é mais conforme a vossa declaração de direitos, diante da qual todo privilégio, toda distinção, toda exceção devem desaparecer. Cada indivíduo tem, pois, direito de concorrer para a [feitura da] lei à qual ele está obrigado [...]. (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 131)²⁹⁰

Desse modo, como Robespierre não era um “homem a paradoxos” (ROUSSEAU, 1995. Livro Segundo, p. 79)²⁹¹ como seu mestre

289 Notemos, de passagem, como Loustallot tinha a compreensão do significado da palavra proletário como o entendiam os romanos, isto é, como “[...] os pobres excluídos, pelo fato mesmo de sua pobreza, não da esfera do direito civil, mas da esfera do direito político”. Conferir Nicolet (1994, p. 405). Tal significado não era desconhecido por Robespierre. Conferir também seu discurso de 29 de julho de 1793 (sobre o plano educacional elaborado por Michel Lepelletier). Conferir Robespierre (OCR, v. X, p. 32).

290 Roger Barny (1995, p. 67), constatando que a posição de Robespierre é isolada, comenta que “[...] de uma maneira geral, mesmo os homens da extrema esquerda desconfiam bastante das ‘pessoas sem eira nem beira’ para não aceitarem o afastamento dos cidadãos passivos. Eles temiam vê-los constituir uma massa de manobra a soldo dos aristocratas”.

291 Conferir Salinas Fortes (1976, p. 28), para um comentário.

Jean-Jacques, mas sim um “homem-princípio”,²⁹² ele tomou nota da incompatibilidade de base do projeto constitucional que a burguesia constituinte delineava com o conteúdo de seu preâmbulo, a Declaração de Direitos aprovada em 26 de agosto de 1789,²⁹³ e o evidente programa democrático que nela estava inserido. Em seu artigo sexto se lia que “a lei é a expressão da vontade geral”, por outro lado os constituintes estabeleceram a diferença entre cidadãos ativos e passivos,

292 Terminologia de Lamartine (1984, t. I, p. 267). Segundo esse autor, havia durante a Revolução “[...] homens épocas como Mirabeau, homens princípios como Robespierre”. Talvez Lamartine estivesse se lembrando, ao fazer essa caracterização de Robespierre, da sua famosa tirada “perissent les colonies plutôt qu’un prince” pronunciada quando se discutia o direito de voto para os homens de cor livres. *Sur la condition des hommes de couleur libres* (13 de maio de 1791). Conferir Robespierre (OCR, v. VII, p. 362). Os jornais da época não se cansavam de notar a associação entre a palavra princípio e Robespierre durante os trabalhos da Constituinte. Eram inumeráveis as vezes em que eles faziam essa associação, chegando a ponto de que mesmo os jornais contrarrevolucionários se renderem a ela. Conferir também o jornal *Ami du Roi* do abade Royou. (*apud* ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 419).

293 Adrien Duport dizia que Robespierre teria ocupado uma cadeira de direito natural durante a Constituinte. Conferir Mathiez (1958, p. 28). Compreendemos melhor isso por meio dessas críticas de princípio robespierristas à desarmonia entre as leis estabelecidas pela constituição com a declaração baseada na doutrina do direito natural. Como nos lembra Claude Nicolet, essa doutrina afirmava a existência anterior à toda legislação “dos direitos naturais, que não se pode criar nem estabelecer, mas que é preciso se contentar em declarar, em lembrar a fim que **a lei positiva os exprima e a eles se conforme da melhor forma**”. Conferir Nicolet (1994, p. 336). Grifos nossos. Conforme Camille Desmoulins escreveu à época dos trabalhos da Constituinte, Robespierre é o “comentário vivo da declaração dos direitos, e o bom senso em pessoa. Eu não creio, no entanto, que uma única das leis que ele propôs jamais tenha passado. É que Robespierre quase sempre foi o patriota, o legislador perfeito, e eu desafio me mostrarem em toda a coleção dos decretos uma meia dúzia que não sejam perfectíveis”. Conferir *Révolutions de France et de Brabant*. (21 de fevereiro de 1791). (*apud* ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 647).

fazendo com que, segundo Maximilien, só por “ficção” a lei fosse expressão da vontade geral.²⁹⁴

O Incorrupível fez da tentativa de ampliar os direitos políticos para além da igualdade jurídica o *leitmotiv* de sua carreira de constituinte e o centro de sua teoria da democracia. Ele concebeu uma série de proposições que, no seu modo de ver, poderiam efetivamente estabelecer a igualdade política, em particular, o voto universal. Como se pode ver, por meio da universalização do direito de voto, ele tendia a contrariar a ideia predominante de que o povo, principalmente os trabalhadores manuais, não deveriam gozar da cidadania plena.

Contudo, se a defesa da ideia de igualdade política irrestrita fez dele durante a Constituinte uma voz dissonante, conforme o título de um artigo de Edna Hinde Lemay, mais significativo ainda seria o desdobramento muito particular que ele deu a essa ideia. Esse desdobramento ancorou-se justamente na herança de um dos fundamentos do republicanismo clássico, a relação entre cidadania e independência, a qual se utilizavam amplos setores da burguesia revolucionária para questionar a participação política da “canalha”, conforme vimos acima. Menos afeito a esse traço do republicanismo clássico até mesmo que seu mais próximo companheiro de lutas, Saint-Just,²⁹⁵ Maximilien buscou defender mecanismos para evitar que uma exagerada diferença de fortunas implicasse tanto quanto o não acesso ao poder de fazer as leis em menos liberdade.

294 “O legislador não é infalível, fosse ele o próprio povo. As chances do erro são bem mais numerosas ainda, quando o povo delega o exercício do poder legislativo a um pequeno número de indivíduos; isto é, quando é somente por ficção que a lei é expressão da vontade geral”. Conferir Robespierre (OCR, v. IV, p. 145).

295 Saint-Just também não via com bons olhos o trabalho manual. Para ele, os únicos trabalhos dignos eram o das armas e o da terra. Segundo ele, “um ofício combina mal com o verdadeiro cidadão: a mão do homem é feita apenas para a terra e para as armas” (MALRAUX *apud* OLLIVIER, 1954, p. 18). Usamos a tradução de Iraci D. Poleti para o livro citado de Robert Castel (1984, p. 271).

A construção de uma república só seria possível se a cidadania fosse calcada na não-dependência,²⁹⁶ que a liberdade política ajudava a garantir, mas que só era assegurada plenamente se os cidadãos tivessem a devida independência socioeconômica. Sendo a base da liberdade a igualdade, Robespierre defendia o princípio de que “as leis devem sempre tender a mantê-la, tanto quanto a natureza das coisas o permitam”, (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 181 e seguintes)²⁹⁷ já que:

[...] a igualdade é a fonte de todos os bens: a extrema desigualdade é a fonte de todos os males. É ela que segue os tiranos e os escravos, os opressores e os oprimidos: é por ela que o homem envilece o homem, e faz de seu semelhante o instrumento de seu orgulho, o juguete de suas paixões ou o cúmplice de seus crimes. (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 181).

Essa extrema desigualdade de fortunas gerava o contrário da virtude, a corrupção, a qual era a fonte das más leis e dos maus governos, nos quais, por sua vez, se podia encontrar a desigualdade de fortunas (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 165). Assim, o robespierrismo trabalhou para que a igualdade *através* da lei fosse mais longe ainda nas transformações constitucionais que deveriam garantir a igualdade política, colocando no horizonte também a igualdade social.

Não há dúvida que esse objetivo era um ponto de confluência do jacobinismo robespierrista com o campesinato e a *sans-culotterie*, na medida em que esses grupos compartilhavam as mesmas expectativas

296 Segundo o companheiro de lutas de Robespierre, “a lei civil não pode ela mesma traçar-lhe [ao homem] outra lei que aquela de sua independência e feita de maneira que todo mundo sendo independente ninguém seja o mais forte e possa atentar contra o direito da cidade”. (SAINT-JUST, 2003, p. 935).

297 Robespierre ecoa, assim, a ideia de Rousseau (1995, Livro Segundo, cap. XI, p. 73) de que “precisamente por sempre tender a força das coisas a destruir a igualdade, a força da legislação deve sempre tender a mantê-la”.

em relação à manutenção de um modo de vida ancestral — que se podem classificar de dramáticas, haja vista as céleres transformações capitalistas do sistema produtivo — baseado na pequena propriedade fundiária e no artesanato. Ao mesmo tempo, para *sans-culottes* e robespierristas, esse modo de vida ancestral também fazia parte da solução para a questão de uma vida independente como requisito fundamental para uma comunidade de cidadãos de uma república igualitária. Mas, para além desse “saudosismo”, o robespierrismo apostou naquilo que foi uma inovação histórica fundamental ou, por outra, numa modernização,²⁹⁸ a defesa dos direitos que os juristas viriam a chamar de direitos de terceira geração, direito ao trabalho, à assistência social, entre outros (NICOLET, 1992, p. 36-38). Seu realismo político percebia claramente a impossibilidade de reverter as condições econômicas e sociais do seu tempo e que nós retrospectivamente atribuímos à dinâmica do capitalismo nascente. Assim, se por um lado, o robespierrismo tolerava o espírito de ganho e a lei da oferta e da procura, por outro, ele não deixava de atenuar seus efeitos negativos pela proteção das leis sociais (GROSS, 2000, p. 43).

É o que se pode ver por seu programa social. Tal programa era composto de dois eixos principais, de um lado, a defesa do artesanato e da pequena propriedade fundiária, de outro lado, no pioneirismo de uma legislação social que deveria fazer da propriedade, do trabalho, da educação, direitos sociais, os quais até hoje demonstram sua atualidade, o robespierrismo buscou ampliar a igualdade *através* da lei não só na direção da igualdade política, mas também na da igualdade social, elementos indissociáveis se se queria que aquela valesse alguma coisa em uma época de rápidas transformações na

298 Podemos dizer que o robespierrismo, na sua defesa dos direitos sociais, era moderno à medida que tivermos em mente que o vocabulário cívico do século Ilustrado também o é “incontestavelmente malgrado seus empréstimos clássicos, já que ele se direciona aos problemas que nasceram do desenvolvimento mesmo das sociedades mercantis e liberais”. Conferir Spitz (1989, p. 334).

propriedade e na forma do trabalho. Daí que, como afirma Claude Mazauric, para Robespierre, “no fim de sua trajetória, é o direito à existência que condiciona os direitos políticos e civis, isto é, ele valoriza no direito natural o direito à existência como condição de todas as construções políticas e do direito positivo” (MAZAURIC, 2005, p. 232).

Se como quer François Furet, Robespierre inventou a política democrática de massas (VIOLA, 1996, p. 215)²⁹⁹ ou simplesmente, como afirma Georges Labica, inventou a democracia (LABICA, 1990, p. 433), com mais certeza de acerto podemos dizer que a contribuição maior do robespierrismo foi seu pioneirismo ao apresentar os primeiros conteúdos de uma democracia que também se pretendia social. Como nos mostra Rosanvallon, Robespierre antecipava o século XIX, ao dar a palavra democracia um sentido sociológico, sentido esse que serve para “traduzir uma ideia de inclusão social e de igualdade” (ROSANVALLON, 1993, p. 21).³⁰⁰

Nesse ponto, tal pioneirismo não reside apenas em defender novos direitos sociais, mas também em percebê-los como intimamente ligados aos direitos políticos, já que, sem aqueles, estes últimos perderiam toda sua força. Isso foi feito com base na maneira como ele reorganizou os elementos políticos herdados da virtude antiga, construindo uma visão do econômico-social que não deixou de ser uma reação ao “individualismo possessivo” e que foi origem daquilo que, num primeiro momento, as concepções dos *démoc-soc* da Revolução de 1848

299 Alfred Cobban (1968, p. 158. Grifo nosso) chegou a afirmar que Robespierre “foi o **primeiro** a tentar dar efeito prático a uma daquelas ideias que modelaram o curso da civilização e depois de sua época, para o bem ou para o mal, a soberania do povo permaneceu na agenda da história”.

300 Essa característica sociológica da evolução do pensamento de Robespierre foi notada por estudiosos de diferentes matizes. Podemos acrescentar a Labica, Mazauric e Rosanvallon, também o nome de Colin Lucas, o qual afirma que Robespierre dava à palavra povo frequentemente uma acepção social. Conferir Lucas (1994, p. 13).

foram um esboço pioneiro e, num segundo momento, ganharam uma forma definitiva por meio daquilo que veio a ser melhor conhecido como socialdemocracia. É essa função de *transição* entre o antigo e o moderno que o republicanismo robespierrista cumpriu no eixo histórico que veio a constituir a Revolução e é por meio dela que podemos entendê-lo melhor (Grifos do autor)

A LIBERDADE COMO IGUALDADE *PERANTE* A LEI

Como vimos mais acima, o robespierrismo não se restringiu a defender a forma “mínima da liberdade”, a igualdade jurídica. Contudo, como as correntes majoritárias do pensamento da Ilustração, o jacobinismo robespierrista também tinha como parte fundamental de seu programa político a defesa dos direitos individuais. Nos primeiros três anos da Revolução, Robespierre não se cansou de reclamar a aplicação irrestrita dos chamados *droits-libertés*, o que ele mesmo chamava de “princípios imortais”.³⁰¹ a declaração dos direitos, a liberdade de imprensa, o direito de petição, de reunião.

Partindo da ideia de que “sem a liberdade civil, a liberdade política é somente uma quimera, ou antes, esta última apenas tem por objeto assegurar a outra, isto é, de proteger a pessoa e a propriedade de cada cidadão” (ROBESPIERRE, OCR, v. IV, p. 64), Maximilien defendeu uma sequência de liberdades que estão ligadas aos direitos civis ao longo de sua carreira de revolucionário, a começar por aquela que ele considerava a mais importante: a liberdade de expressão. A esse direito Robespierre acordava a capacidade de evitar que a adoção da representação descambasse para a oligarquia.³⁰²

301 *Le Défenseur de la Constitution* (o primeiro número foi colocado à venda entre os dias 17 e 19 de maio de 1792). Conferir Robespierre (OCR, v. IV, p. 13).

302 “A lei é somente a expressão da vontade geral: a vontade geral é somente o resultado das luzes gerais; e as luzes gerais somente podem ser formadas e acrescidas pela livre comunicação de pensamento entre os cidadãos. Sob o governo

Desse modo, o Inocorrível defendeu a liberdade de imprensa e de palavra numa amplitude muito além da desejada pela maioria dos membros da Assembleia Constituinte, entre essa maioria incluía-se mesmo os integrantes do chamado “lado esquerdo” dessa Assembleia. Até hoje não há dados conclusivos sobre se Maximilien teria atuado também como jornalista, no começo de sua carreira de revolucionário, como fizeram tantos outros personagens de 1789.³⁰³ Contudo, é justamente por meio de sua defesa dos jornalistas que podemos começar a exemplificar sua preocupação com a liberdade de expressão. Assim, ele defendeu Marat, em 2 de fevereiro de 1791, no clube Jacobino, contra a perseguição lançada pela Assembleia Constituinte, que decretara a prisão do Amigo do Povo por causa de seus escritos considerados incendiários (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 54-55). Mas foi em 9 de maio do mesmo ano que ele viria a pronunciar seu grande discurso sobre o tema, no qual considerava a liberdade de imprensa como um direito natural e seu exercício “uma censura perpétua e salutar sobre o vício” e considerava também a opinião pública como “o único juiz competente das opiniões privadas, o único censor legítimo dos escritos” (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 319).

Defendendo a liberdade de imprensa, ele superou mesmo seu decantado puritanismo, chegando a defender que mesmo imagens obscenas não deveriam ser proibidas. Para isso argumentou que não se deveria enterrar o princípio da liberdade de expressão por

representativo, sobretudo, isto é, quando não é o povo que faz as leis, mas um corpo de representantes, o exercício desse direito sagrado é a única salvaguarda do povo contra o flagelo da oligarquia”. *Le Défenseur de la Constitution* (Quinto número, junho de 1792). Conferir em Robespierre (OCR, v. IV, p. 146).

303 Como afirma Gustave Laurent, “é muito difícil saber se, no curso da Assembleia Constituinte, Robespierre teria colaborado com qualquer uma das numerosas publicações periódicas que vieram à tona nesta época”. Contudo, há suspeitas de que ele teria tomado parte da redação do *L’Union* ou *Journal de la Liberté*. (LAURENT, p. 1 e seguintes).

leis parciais, as quais, sob este ou aquele pretexto, acabariam atingindo “a liberdade de publicar seus pensamentos” (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 543).³⁰⁴

Ele combateu o desejo de se considerar o direito de petição como um direito individual exclusivo dos cidadãos ativos, considerando tal direito como pertencendo ao direito de expressão. Sua argumentação também tinha por base o princípio de que o direito de petição não era um direito político, mas um direito do homem (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 312-8; 334-343). Esse direito foi consagrado no artigo vinte e seis do seu projeto de Declaração de Direitos, apresentado à Convenção em 24 de abril de 1793 e que, em parte, foi absorvido pela futura Constituição dita montanhesa (ROBESPIERRE, OCR, v. IX, p. 468).

Todavia, o capítulo dos direitos individuais não sofreria mudanças importantes caso não se mexesse no sistema judiciário do Antigo Regime. Como advogado em Arras, Robespierre já tinha feito da reforma desse sistema, em particular, no tocante à legislação criminal, um verdadeiro programa político. Como era de se esperar, durante a Constituinte ele continuou dando a essa questão grande atenção. Todavia, a documentação disponível a esse respeito nos indica qual era o foco da atenção de Robespierre. Sua luta tinha por objetivo introduzir algumas mudanças no sistema judiciário que permitissem uma democratização do seu funcionamento, como o direito de qualquer cidadão de defender seu interesse em âmbito judiciário, seja

304 Contrariamente à grande maioria dos constituintes, o deputado de Arras defendeu, em vários de seus desdobramentos, a liberdade de expressão, a ponto de ser contra qualquer restrição à manifestação artística. Em relação, por exemplo, ao regulamento dos teatros, ele se levantou, sem sucesso, contra qualquer possibilidade de interferência do poder público na escolha e execução dos repertórios, reafirmando, para esse caso, o mesmo princípio que defenderia para a liberdade de expressão *tout court*, isto é, que “a opinião pública é o único juiz do que é conforme ao bem”. Conferir Robespierre (OCR, v. VII, p. 18-19).

por escrito ou pessoalmente³⁰⁵ e a instituição do sistema de jurados. Quanto a esta última mudança, Robespierre segue a maioria na defesa da instituição do júri popular em matéria criminal, mas, de balde, ele também propôs a atuação do júri popular em âmbito civil. Como lembra Marco Armandi, “na base da sua proposta estava a ideia iluminista de uma legislação tão simples que não requeresse juízes profissionais” (ARMANDI, 1999, p. 156, nota 42).

Contudo, pensando sempre na questão de fundo por trás dos debates constitucionais, Robespierre não escamoteava que a justiça se inseria no contexto mais amplo dos direitos políticos, o que o levava a criticar a monstruosidade que seria introduzir o sistema de jurado tendo sido estabelecida a separação entre cidadãos ativos e passivos. Considerada uma inovação capital, a introdução desse sistema era uma imitação da tradição liberal da Inglaterra. Neste país, conforme Robespierre, tal sistema tinha dado bons frutos, o que poderia acontecer também na França, desde que se mantivesse seu caráter essencial que residia no fato de “que os cidadãos sejam julgados por seus pares” (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 23).

No entanto, conforme o desejo dos constituintes, a escolha dos jurados também obedeceria à divisão dos cidadãos em ativos e passivos, os jurados sendo escolhidos entre a classe dos elegíveis, isto é, entre os cidadãos mais ricos e poderosos. Isso faria com que os ricos julgassem os pobres (naquela época como hoje, como se sabe, a justiça criminal era quase sempre frequentada pelos pobres). Frente a esse desejo, Robespierre indagava: “[...] é isso, pois, o que vós chamais ser julgados por vossos pares?”. De passagem, também criticava o fato de que os jurados seriam escolhidos na proporção de dois terços entre os cidadãos das cidades, o que deixaria a massa enorme dos camponeses de fora do direito de participar do júri. Como vemos, as influências

305 “Todo cidadão tem o direito de defender seus interesses em juízo, por escrito ou verbalmente; seja por si mesmo, seja por meio daquele a quem ele queira dar sua confiança”. Conferir em Robespierre (OCR, v. VI, p. 663).

liberais de Robespierre eram bem mais consequentes do que a dos seus pares! (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 22 e seguintes)³⁰⁶

Ele também esteve atento à confusão de poderes entre a função policial e a função judiciária, confusão que muitos, no seio da Constituinte, gostariam de promover. Desse modo, ele se opôs, como atentatórias à liberdade individual, à pretensão de continuar a atribuir aos oficiais da *maréchaussée*,³⁰⁷ além do poder de polícia, poderes judiciais, dando-lhes a condição de juízes de paz. Ele lembrava que se devia conciliar tanto quanto possível a necessidade de reprimir o crime com os direitos da inocência e da liberdade civil (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 677). Poucas semanas mais tarde, ele voltaria à carga nesse ponto, manifestando ainda mais sua admiração pelos procedimentos liberais ingleses:

Mas quê! Os ingleses associaram ao sistema de seus jurados esse poder monstruoso da *Maréchaussée*? Eles colocaram nas mãos da aristocracia militar o poder de pronunciar e de executar ordenanças de polícia; de tratar os cidadãos como suspeitos; de declará-los culpados [*prévenu*]; de entregá-los ao acusador público; de enviá-los à prisão; de instalar o processo e de fazer contra eles os procedimentos provisórios? [...] Ah! Eles respeitaram de tal forma os direitos do Cidadão que baniram com

306 Maximilien evocava, nessa questão, as ideias de Beccaria (2004, p. 29). Esse autor dizia: “Lei sábia e de efeitos sempre felizes é aquela que prescreve que cada qual seja julgado por seus iguais; pois, em se tratando da fortuna e da liberdade de um cidadão, todos os sentimentos que a desigualdade inspira devem silenciar. Ora, o desprezo do homem poderoso para com a vítima da desgraça, e a indignação que sente o homem de condição medíocre pelo culpado que está acima dele pela sua condição, são sentimentos perigosos que não existem nos julgamentos de que falo”.

307 A *maréchaussée* era a instituição que detinha o poder de polícia no Antigo Regime, mas, ao mesmo tempo, também detinha a função de instância judicial em muitos casos.

pavor todas essas instituições dignas do gênio do despotismo. (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 29).

Mas é quanto à questão do direito de ir e vir e da liberdade individual que mais claramente se manifestava a semelhança de sua posição com o liberalismo. Nesse ponto, o advogado de Arras contestava pura e simplesmente as contínuas prisões que as autoridades da monarquia continuavam a fazer, à moda do Antigo Regime, isto é, sem prévia autorização judicial. Este tinha sido o caso de quatro cidadãos de Marienbourg, detidos por tentarem promover eleições para substituir os funcionários municipais, os quais deviam sua posição à venalidade de seus cargos. Assim como defendeu também a libertação imediata dos detidos pelas famosas *lettres de cachet*. Quanto a essas últimas, retomou uma de suas preocupações de quando era advogado em Arras. Recordemos que em sua última memória, a do caso Dupond, o tema principal foi a crítica às *lettres de cachet*. A diferença é que agora, na Constituinte, ele já não precisava mais defender o seu fim, o que já tinha acontecido desde os momentos iniciais dessa Assembleia. Mas, por duas vezes, e isso já em 1790, defendeu a causa daqueles que continuavam presos por meio desse instrumento. Sua proposição era simples, o deputado de Arras pedia a soltura imediata desses presos, salvo aqueles sob os quais pairasse alguma acusação formal. Contudo, a ampla maioria da Assembleia acabou aprovando um projeto de decreto que ainda mantinha essas pessoas encarceradas por mais algumas semanas (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 176 e p. 282 e seguintes).

Robespierre foi também um dos partidários, contra a maioria da burguesia constituinte, do estabelecimento da igualdade para os homens livres de cor (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 346 e seguintes) e condenou claramente em seu projeto de Declaração de Direitos o comércio de escravos, ao afirmar que o direito de propriedade devia respeitar outros direitos, como o direito à liberdade. Desse modo, ele dizia no artigo nono de sua proposta de Declaração de Direitos para

a Constituição do ano I que “todo tráfico que viola esse princípio é essencialmente ilícito e imoral” (ROBESPIERRE, OCR, v. IX, p. 465).

Quanto à relação entre a liberdade individual e a autoridade pública, Maximilien contestava a característica do que chamava a velha mania do governo de querer muito governar. Assim, ele conclamava que se deixasse:

[...] aos indivíduos, deixasse às famílias o direito de fazer o que não prejudica a outrem; deixasse às comunas o poder de regular elas mesmas seus próprios negócios, em tudo que não está relacionado à administração geral da república. Em uma palavra, deixe à liberdade individual tudo que não pertence naturalmente à autoridade pública, e vós tereis deixado tanto menos ocupação à ambição e ao arbitrário. (ROBESPIERRE, OCR, v. IX, p. 501-502).

Não menos importante do que a defesa dos direitos supracitados foi sua defesa da liberdade de consciência. Nesse ponto, sua luta também foi quase sempre solitária, curiosamente agora não porque tivesse que ser conduzida contra os opositores da Revolução, mas contra a própria esquerda revolucionária. Desse modo, mesmo durante a maré montante do Terror, quando ocorreu o movimento de descristianização, Maximilien não se furtou a defender que não se atacasse o direito das pessoas de terem a liberdade de escolha em matéria religiosa, lembrando de que era preciso convencer-se da verdade de as consciências não podem ser comandadas. Ele voltaria ao tema da liberdade religiosa em seu discurso sobre o Ser Supremo, no qual aparece essa fórmula curiosa: “[...] não me consta que qualquer legislador jamais tenha pensado em *nacionalizar* o ateísmo” (ROBESPIERRE, OCR, v. X, p. 453).³⁰⁸

308 Usamos a tradução de Maria Helena Franco Martins da edição brasileira desse discurso. Conferir em Robespierre (1999, p. 176. Grifo nosso).

Como se vê, os republicanos franceses “aceitaram, naturalmente, as conquistas e a herança liberal. Num certo sentido, a conduziram ao seu ponto mais perfeito. Mas não pararam aí” (NICOLET, 1992, p. 33). De fato, Maximilien não parou por aí. Pois foi na defesa intransigente dos direitos políticos que o republicanismo clássico robespierrista se manifestou de forma mais evidente. Isso é o que passamos a analisar, a começar por aquilo que fez com que o jornalista Adrien Duquesnoy o chamasse de “vil e detestável incendiário” (*apud* ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 131), o fim das distinções censitárias para se obter o direito de votar, já que a política democrática robespierrista, como veremos, contraria a afirmação de François Furet de que ela não se referiria “a um conjunto de regras ou procedimentos destinados a organizar, a partir da consulta eleitoral dos cidadãos, o funcionamento dos poderes públicos” (FURET, 1989a, p. 42).

Em um trabalho sobre a relação entre os jacobinos e o Estado, Lucien Jaume dá a entender ao leitor que foi somente durante o período termidoriano que a Revolução fez “apelo aos possuidores” (JAUME, 1990, p. 31), objetivando com esse apelo tornar crível a identidade entre representantes e representados. Contudo, em uma outra parte desse mesmo trabalho, ele é mais coerente com os fatos ao afirmar que a ideia de cidadão suposta pela Constituição de 1791 era de que “o ser do homem não tem como a mais alta função se realizar na participação da coisa pública e no exercício da soberania” (JAUME, 1990, p. 31).³⁰⁹ Daí a diferenciação entre cidadãos ativos

309 Com certeza a maioria da Constituinte não fazia apelo a essa retórica elevada. Seu pensamento era melhor representado por Jean-Denis Lanjuinais que dizia que a “França é sobretudo agrícola e deve dar aos proprietários uma grande influência [...]. Os representantes da nação têm que estar apegados à terra que produz nossa riqueza; têm que ser independentes em sua existência, para que o sejam em sua opinião; têm que estar, portanto, além da necessidade, para que estejam além da sedução”. (*apud* DIAZ, 1986, p. 603).

e passivos e, por conseguinte, a ideia de propriedade e seu correlato necessário, o lazer que aporta aos proprietários, como condição para o exercício dos direitos políticos. Porém, a recusa em ampliar esses direitos apoiando-se no receio de uma revolução social já tinha uma longa história antes de 1789.

De início, foi a própria filosofia grega que colocou, ao conceituar a liberdade, a luta de classes como questão. Ao menos é isso que podemos deduzir, se dermos crédito à consideração de Hannah Arendt de que o responsável primeiro pela concepção materialista da história foi, muito antes de Marx, Aristóteles, quando este afirmou que o interesse de um grupo ou de um povo deve ter e tem supremacia em assuntos políticos (ARENDDT, 2001, p. 24-25). Mais próximo de nós, Renato Janine Ribeiro também corrobora a ideia da pensadora alemã quando afirma que “de modo geral, na tradição que se inicia na Grécia, a democracia passa por ser o regime dos *polloi*, dos muitos. Essa multidão de pobres se mobiliza, sobretudo, pelo desejo de ter, e o grande risco do regime em que ela prevalece é que oprima, com seu peso, os mais ricos” (RIBEIRO, 2002, p. 13).

Não é outra a percepção que se tinha da democracia, isto é, da ampliação das bases do poder em direção aos setores populares, de 1789 até a Revolução de 1848 — ou mesmo até os dias da Terceira República, quando por fim se tornou vitoriosa — como um regime político que colocava em questão a posição social dos ricos.

Na verdade esse temor era o *leitmotiv* dos grupos dominantes no momento em que a Revolução corria o risco de se radicalizar em direção ao estabelecimento da República. Ainda mais se lembrarmos que a mentalidade política dos homens do século XVIII, e mesmo da dos homens do século XIX, era marcada pela íntima conexão entre propriedade e liberdade, o que os levava à noção de que “a função das leis não era primariamente o de garantir as liberdades, mas a de

proteger o direito de propriedade; era a propriedade, e não o direito como tal, o que garantia a liberdade” (ARENDDT, 2001, p. 222).

Com base nesse pressuposto podemos ver o desassossego da burguesia constituinte no momento em que a fuga do rei, em junho de 1791, reuniu contra a monarquia as primeiras manifestações consistentes pela substituição da forma de governo monárquico pela republicana. Ao ver brandido o espectro da república, a burguesia viu nele uma ameaça à propriedade, como claramente o enunciava Antoine Barnave, quando dizia que um passo a mais na liberdade seria a destruição da realeza e um passo a mais na ampliação da igualdade, a destruição da propriedade. Barnave resumiu, assim, os objetivos da grande burguesia, ao final da Constituinte, de terminar a Revolução, tendo por programa político um regime moderado baseado no censo eleitoral.

O mesmo diagnóstico se repetiria depois do 9 do termidor, no momento em que, ao menos parcialmente, o projeto político da burguesia constituinte era retomado pelos termidorianos e diretoriais, os quais estavam fazendo aquilo que então Thomas Paine condenava: “virar a base da Revolução dos princípios para a propriedade” (BOSC, 1994, p. 248). É o que podemos ver na fala do antigo membro da Constituinte, François-Antoine Boissy d’Anglas. Ele foi bastante preciso em formular o projeto político da burguesia diretorial, quando ela pretendeu sepultar para sempre a possibilidade da participação política popular. Assim, ele afirmava que a França devia ser governada pelos melhores, os quais são os mais instruídos e os mais interessados na manutenção das leis, e essa condição advinha do fato de serem proprietários, já que “um país governado pelos proprietários está dentro da ordem social; o país onde os não-proprietários governam acha-se em estado de natureza” (*apud* SOBOUL, 1981, p. 400).³¹⁰

310 Durante o mesmo debate, essa tentativa de estabelecer o direito de voto com base na propriedade foi contestada pelo “robepierrismo” de Paine. Ele se posicionou firmemente contra seus colegas termidorianos quando afirmou

Esse modelo de discurso tinha mesmo um tom monocórdio a essa época. Poderíamos citar diversos exemplos do mesmo tipo. Para fecharmos, citemos mais um, o qual, por sua crueza, é digno de ser lembrado. Ele vem do artigo da *Gazette de France* no qual se lê que “em todas as associações *policées*, unicamente os proprietários compõem a sociedade. Os outros só são proletários, localizados na classe dos cidadãos supranumerários, esperam o momento que possa lhes permitir adquirir uma propriedade” (*apud* WORONOFF, 1972, p. 41).

Esse tipo de raciocínio também encontrou abrigo no pensamento político de Benjamin Constant. Em seus *Principes de politique*, de maneira menos crua que os seus companheiros da época do Diretório, discutia as condições necessárias para o exercício dos direitos políticos e considerava que onde existiam colégios eleitorais, estes estão nas mãos dos proprietários. Contudo, onde esses colégios foram substituídos pela eleição direta as “condições de propriedade tornavam-se indispensáveis”. Constant afirmava também que nenhum povo considerava como membro do Estado todas as pessoas que residiam em seu território. Assim, os menores de idade e os estrangeiros estão excluídos do direito de cidade. Contudo, estas duas classes de indivíduos podem obter esse direito, os primeiros quando atingirem a idade prescrita pela lei como requisito para participar da “associação política” e os outros por sua residência, suas propriedades e suas relações. Assim, a idade e naturalização garantiriam as luzes e os interesses, princípios necessários

que a “representação somente deve ter uma única e mesma raiz, e essa raiz é a *igualdade dos direitos*: se nela se toca, adeus Revolução”. (*apud* GROSS, 2000, p. 36-37). Essa similitude entre o posicionamento de Paine e Robespierre foi assinalada por Jean Baptiste Louvet, o mesmo girondino que atacara Robespierre durante o ano I. Ao mesmo tempo em que ele resguardava Paine em termos pessoais, ele não deixava de condenar suas ideias, justamente ao estabelecer a semelhança delas com as ideias do advogado de Arras e de creditar a essas ideias a razão para o “despotismo da multidão”. Conferir Bosc (1994, p. 245 e seguintes).

para a condição de cidadão. Porém, Constant considerava necessário uma extensão desses princípios “é preciso pois uma condição a mais que o nascimento e a idade prescrita pela lei. Essa condição é o lazer indispensável para a aquisição das luzes, para a retitude de julgamento. Só a propriedade assegura esse lazer: só a propriedade torna os homens capazes do exercício dos direitos políticos”. (CONSTANT, 1997, cap. VI, p. 367)³¹¹

No remontar do republicanismo, essa visão sofreu uma dura crítica das correntes democráticas do século XIX. Um dos seus maiores nomes, Philippe Buonarroti, herdeiro do robespierrismo e um dos fomentadores da retomada da luta democrática às vésperas de Revolução de Julho, afirmava que:

a partir do momento que se colocou a felicidade e a força da sociedade nas riquezas, foi-se necessariamente conduzido a recusar o exercício dos direitos políticos a todos aqueles que não ofereciam, por sua fortuna, uma garantia de sua ligação a uma semelhante ordem, reputado o bem por excelência. (BUONARROTI, 1957, p. 26)

Desse modo, é um verdadeiro *leitmotiv* do pensamento político dos setores médios da sociedade francesa o diagnóstico que associa o alargamento da base social do Estado, do “país legal”, por meio da implementação de um governo republicano democrático, com a

311 Nessa questão, Constant não era original. Ele retomava a argumentação de Sieyès para justificar a adoção do princípio da representação, calcada na ideia de que nem todos os homens tinham o lazer necessário para se ocupar das tarefas do governo. Conferir em Sieyès (1994, p. 236). Como veremos, a insistência por parte de Robespierre para que os representantes do povo fossem remunerados visava justamente combater essa necessidade da propriedade como condição para o direito de ser eleitor.

redistribuição da riqueza social, ou na linguagem amedrontada da burguesia revolucionária, a “destruição da propriedade”.

Por conseguinte, é em torno daquilo que simbolizava essa ampliação do “país legal”, o voto universal,³¹² que foi levantado o temor de que o poder político popular poderia representar o nivelamento social. Só bem tarde na história europeia, a ideia de extensão do voto universal viria a perder seu caráter de radicalização política e mostrar os meandros ilusórios que caracterizavam esse instrumento político como capaz de uma radical transformação político-social.³¹³ Enquanto este tempo não chegava, a exigência da cidadania plena por meio da extensão do voto a todos os homens adultos foi um programa político fundamental do robespierrismo e mostrou ser mesmo um de seus grandes legados à posteridade política da primeira metade do século XIX, repercutindo fortemente ainda durante a Terceira

312 Aqui é preciso nos desfazermos de qualquer confusão quanto ao uso da palavra república como sinônimo de democracia. Isso porque a ideia do voto universal como eixo da reivindicação política dos movimentos republicanos, desde a Revolução, estava ligada ao fato de que o republicanismo francês via a República como tendo o sentido de “democracia”, acompanhando a tradição dos Antigos e de Rousseau, e que, como tal, significava “[...] a o exercício mesmo do poder [...]” não podendo “[...] privar dele o cidadão tanto quanto ela não pode excluí-lo da cidade”. Conferir Nicolet (1994, p. 411). Com efeito, Robespierre (OCR, v. X, p. 352) era só um caso exemplar dessa situação. Basta lembrarmos a passagem em que ele dizia que “[...] governo democrático ou republicano, essas duas palavras são sinônimos [...]”.

313 Comentando a eleição pelo voto universal de Luís Napoleão Bonaparte, em dezembro de 1848, Hobsbawm (1996, p. 49-50) afirma que tal eleição “significou que mesmo a democracia do sufrágio universal, aquela instituição identificada com a revolução, era compatível com a manutenção da ordem social”. Mas os republicanos não se cansam! Conforme Nicolet (1994, p. 409), esses, diante do fato de que “o sucesso do golpe de estado e dos plebiscitos napoleônicos lhes lembravam que o sufrágio universal podia se perder e se alienar” buscaram “as condições que pudessem conciliar sufrágio universal e verdadeiro regime republicano”.

República Francesa. Tanto os republicanos franceses da época da Revolução de 1848, em particular os *démoc-soc* (AGULHON, 1991, p. 95), quanto o movimento cartista inglês foram bastante influenciados por essa ideia.

Este último, principalmente, evocava de forma exemplar as intenções políticas dos robespierristas ao fazer da luta pelo voto universal a reivindicação principal de sua Carta do Povo.³¹⁴ Um dos seus líderes, James Bronterre O'Brien, imbuía-se de uma compreensão política profundamente robespierrista no tocante ao voto universal, que para ele era o caminho para se alcançar "a igualdade política para cada um e para todos" e, por meio dela, "a igualdade social para cada um e para todos" (BEDARIDA, 1997, p. 324).³¹⁵ Aliás, a Carta do Povo, parece apropriar-se deliberadamente de alguns dos principais elementos do ideário democrático robespierrista, tais como o próprio sufrágio masculino, a pagamento aos deputados e o fim da propriedade como requisito para ser elegível.³¹⁶

Contudo, é quanto a esse último ponto, o fim da propriedade como requisito para o sufrágio, que a reflexão de Robespierre tem uma de suas dimensões mais características, pois não se furto a travar a luta pelo fim do censo eleitoral na própria linguagem do campo adversário. A base do seu raciocínio se apoiava no argumento de que a cidadania não era passível de ser relativizada, justamente

314 Além do voto universal, constavam entre as reivindicações dos cartistas o voto secreto, distritos eleitorais iguais, pagamento dos membros dos parlamentos, parlamentos anuais e o fim da condição de proprietários para os candidatos.

315 Como afirma Fabrizio Bracco (1983, p. 78), a propósito do republicanismo francês da década 1830, mas que pode, sem problemas, ser transferido para todas as correntes democráticas que surgiram com a Revolução de 1789, "o poder para os democratas não era mais um poder que disciplina a sociedade tal qual ela é, mas uma força destinada a transformá-la".

316 "Se o apego de O'Brien ao sufrágio universal masculino e a importância da ação política era neo-robespierrista, suas ideias sobre "a questão social" foram certamente mais influenciadas por Graccus Babeuf". Conferir Lewis (1999, p. 203).

porque todos os homens podiam reivindicar a cidadania plena na medida em que também deveriam ser considerados proprietários. Esse argumento devia muito à concepção de John Locke sobre a propriedade, em particular quando afirmou em seu *Segundo tratado sobre o governo civil* que:

[...] não é sem razão que o homem solicita e consente a tomar por associados outros homens, que estão já reunidos, ou que projetam se reunir, a fim de salvaguardar mutuamente suas vidas, suas liberdades, e suas fortunas, o que designo sob o nome geral de propriedades. (LOCKE, 1967, cap. 9, § 123, p. 146).

Ou ainda quando dizia que o homem “[...] porta em si mesmo a justificação principal da propriedade, porque é seu próprio mestre e o proprietário de sua pessoa, do que faz e do trabalho que realiza” (LOCKE, 1967, cap. 5, § 44, p. 100).

Com efeito, desenvolvendo um raciocínio bem próximo da conceituação lockeana de propriedade, Robespierre contestava a argumentação embutida na lógica do censo eleitoral, qual seja, que os direitos políticos não podiam ser estendidos àqueles que não tinham nada a perder, isto é, que não possuíam nenhuma propriedade, afirmando que:

[...] essas pessoas das quais vós falastes são aparentemente homens que vivem, que subsistem, no seio da sociedade, sem nenhum meio de viver e de subsistir. Pois se eles são providos desses meios, eles têm, ao que me parece, alguma coisa a perder e a conservar. Sim, as grosseiras roupas que me cobrem, o humilde casebre (*réduit*) no qual compro o direito de me retirar e de viver em paz, o módico salário com que alimento minha mulher, minhas crianças; tudo isso, confesso, não são terras, castelos, equipagens; tudo isso se chama nada talvez para o luxo e a opulência: mas é alguma coisa para a humanidade; é uma

propriedade sagrada, tão sagrada sem dúvida quanto os brilhantes domínios da riqueza. (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 164).³¹⁷

Desse modo, é preciso relativizar a argumentação de Jürgen Habermas, segundo a qual a tradição anglo-saxônica:

[...] procedendo de Locke, do direito natural racional, tradição na qual se apoiaram os pais da constituição norte-americana e a qual havia aludido Paine literalmente para a justificação de uma revolução, nunca é tomada a sério como uma teoria verdadeiramente revolucionária, e não só pelos rivais franceses como Robespierre, senão também por Burke e Hegel. (HABERMAS, 1990, capítulo *Derecho Natural y Revolucion*, p. 91).

Como mostramos, ambas, tanto a Revolução Norte-Americana, quanto a Revolução Francesa, em alguns momentos, fizeram apelo à filosofia do direito natural de tradição lockeana.

Robespierre fazia, assim, uso do modelo da filosofia do direito natural para condenar o sufrágio censitário. Contudo, é na noção de virtude cívica clássica que se apoia boa parte de sua argumentação para defender a supressão de qualquer censo eleitoral. Na lógica de sua teoria democrática, acusava a instituição de cidadãos de diversas categorias, passivos e ativos, não eleitores, eleitores e eleitores-elegíveis — fazendo ironicamente uma verdadeira categorização racial — como a criação de uma nova aristocracia, dessa vez, baseada na riqueza, e se perguntava quem são os ricos, quando comparados aos mais humildes,

317 Thomas Paine escreveu: “A faculdade de exercer um trabalho ou um serviço qualquer que assegure a um indivíduo sua subsistência, ou que o ajuda a fazer viver sua família, é uma natureza de propriedade. É a propriedade desse indivíduo, ele a adquiriu, e ela é para ele um objeto tão digno de proteção quanto uma propriedade ostensiva adquirida independentemente dessa faculdade pode sê-lo para uma outra pessoa” (*apud* BOSCH, 1994, p. 247).

senão os egoístas, incapazes, portanto, de se devotaram aos interesses da comunidade. Segundo Olivier La Cour Grandmaison:

Robespierre desenvolve uma abordagem ética das prerrogativas cívicas que erige a virtude em pré-condição ao uso correto dos direitos cívicos, na medida em que se define, em oposição ao egoísmo, por uma atitude em que o indivíduo renuncia a si mesmo para fazer prevalecer o interesse do corpo social (desprezo das riquezas, amor à simplicidade etc.) (LE COUR GRANDMAISON, 1992, p. 223).

Assim, Robespierre teria se inspirado em dois modelos: o primeiro foi o modelo do direito natural e um segundo modelo baseado numa concepção clássica, para o qual, “a virtude parece ser a pré-condição necessária, senão ao exercício dos direitos cívicos, ao menos para seu uso correto” (LE COUR GRANDMAISON, 1992, p. 151). Dessa lógica argumentativa, La Cour Grandmaison extrai à seguinte conclusão, “ou a cidadania é fundada sobre o direito natural, em tal caso a virtude é secundária, ou repousa sobre essa última e, por sua vez, o primeiro arrisca fortemente em ser marginalizado” (LE COUR GRANDMAISON, 1992, p. 152). Desse modo, o raciocínio de Robespierre apresentaria “duas lógicas argumentativas contraditórias”, construindo “uma visão da sociedade dividida entre os bons e os maus cidadãos; aí chegando, ele abre uma lógica da exclusão que se confirmará cada vez mais como contrária aos direitos naturais, à medida que se afirmará a “vertente virtuosa” dessa concepção” (LE COUR GRANDMAISON, 1992, p. 223).

A afirmação dessa vertente, segundo Grandmaison, seria notada no discurso de agosto de 1791 contra o marco de prata ou na intervenção à Assembleia eleitoral de Paris, em setembro de 1792, no curso das quais Robespierre pediu a exclusão dos participantes dos clubes anticívicos. A conclusão a que chega esse autor é de que “a cidadania tende assim a não constituir um direito, mas uma concessão

condicionada pela atitude dos atores e sua conformidade com a ortodoxia do momento” (LE COUR GRANDMAISON, 1992, p. 223).

É preciso que fique claro que em nenhum momento Robespierre defendeu qualquer impedimento para o exercício do voto universal. Sua defesa de que fossem excluídos da Assembleia Eleitoral de Paris seus membros anticívicos³¹⁸ atingiam somente os eleitores, isto é, aqueles que escolheriam na Assembleia, ou melhor dizendo, no Colégio Eleitoral, os futuros deputados à Convenção. Como se sabe, as eleições para a futura Convenção foram feitas indiretamente, em dois graus. O Incorruptível se posicionara contra tal modalidade eleitoral, defendendo a eleição direta dos representantes à Convenção pelas assembleias primárias (ROBESPIERRE, OCR, v. VIII, p. 424).³¹⁹ Quando ele se pronunciou a favor da exclusão dos anticívicos, assim como também da censura dos que postulavam uma candidatura à Convenção, estava fazendo apelo à própria lógica da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, a qual, no seu artigo sexto, evocava a diferença das virtudes e dos talentos. Diferentemente dos que fizeram inscrever esse artigo na Declaração, mas que pouco

318 Os anticívicos eram os que participaram das reuniões na Sainte Chapelle (os eleitores parisienses favoráveis aos *Feuillants* mantinham reuniões nesse local), assim como também das do clube monárquico e do clube dos *Feuillants*, os que assinaram a petição conhecida como “a dos oito mil” (petição contrária à convocação de vinte mil membros da guarda nacional para a defesa de Paris) e os que assinaram a petição dita “dos vinte mil” (petição que protestava contra a jornada popular do dia 20 de junho de 1792). Conferir Robespierre para esse posicionamento (OCR, v. VIII, p. 449 e seguintes; p. 460-461; p. 461-462).

319 Dias depois, em seu jornal o Defensor da Constituição, ele foi bem claro: “é de desejar também, que, para a convenção nacional, a assembleia se ocupasse em indicar um modo de eleição mais simples, mais curto e mais favorável aos direitos do povo. Dever-se-ia suprimir o intermediário inútil e perigoso dos corpos eleitorais, e assegurar ao povo a faculdade de escolher ele mesmo seus representantes”. Conferir Robespierre (OCR, v. IV, p. 358).

se preocuparam em evocá-lo, já que tinham instituído o “racismo eleitoral”, Maximilien o admite como condição para preencher os cargos públicos, sem que fosse impeditivo para o exercício do voto universal. Foi isto que ele defendeu no momento em que se definiu pela queda da monarquia:

Expieis, pois, esse crime de lesa-nação, e de lesa-humanidade, apagando essas distinções injuriosas, que medem as virtudes e os direitos do homem com base na quantidade das imposições. Que todos os franceses domiciliados no bairro de cada Assembleia primária, após um tempo bastante considerável para determinar o domicílio, tal que aquele de um ano, seja aí admitido a votar; que todos os cidadãos sejam elegíveis a todos os empregos públicos, nos termos dos artigos mais sagrados mesmo de nossa constituição, sem outro privilégio que aquele das virtudes e dos talentos (ROBESPIERRE, OCR, t. VIII, p. 415).

Se Maximilien fez uso de uma conceituação bastante ampla da propriedade e, por meio dela tentava combater aqueles que faziam da propriedade o lastro da representação e dos direitos políticos, também não deixou de propor soluções para o outro obstáculo levantado para se excluir a classe dos pobres dos direitos políticos, isto é, a ausência de independência e de tempo livre (o “lazer”), condições que deveriam preencher aqueles que se dispõem a tratar da coisa pública e que os desafortunados da sorte não conseguiriam cumprir.

Assim, desde os seus tempos de postulante à deputação aos Estados Gerais, defendeu que se atribuísse uma indenização diária a todos aqueles que os negócios públicos, afastando-os de suas preocupações habituais, privava de seu ganha pão. Com efeito, em março de 1789, já se pronunciara pela “indenização” dos artesãos que tinham deixado de trabalhar para se dedicar aos negócios da Comuna. No caso, a participação nas assembleias eleitorais que

escolheriam os futuros deputados dos Estados Gerais.³²⁰ Durante a Constituinte ele voltaria a repetir a mesma reivindicação. Em seu *Discurso sobre as Guardas Nacionais*, voltou a pedir que se indenizasse “aqueles que o interesse público chama às assembleias”, repetindo a mesma reivindicação durante a Convenção: “que a pátria indenize o homem que vive de seu trabalho, quando assiste às assembleias públicas” (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 627; OCR, v. IX, p. 507).³²¹

A defesa da indenização das pessoas pobres que se dedicavam às atividades cívicas vinha de par com a remuneração dos representantes. Mais uma vez o que estava em jogo era permitir às pessoas sem condições materiais terem condições para deixar seu trabalho para ocupar um cargo público. Em dezembro de 1792, ele lançava a seguinte pergunta aos jacobinos: “O que aconteceria se se recusasse uma indenização em favor de um cidadão qualquer que os sufrágios alçaram a postos que não lhe permitem realizar suas tarefas particulares?” E ele mesmo respondia: “O que aconteceria é que os cidadãos, cujas faculdades não permitem abandonar seus meios de subsistência ordinária, encontrar-se-iam afastados dos postos [...]” (ROBESPIERRE, OCR, v. IX, p. 165).

Essas ideias tiveram um alcance prático por meio da proposição de Danton que acordava uma indenização de quarenta sous para os trabalhadores que frequentavam as assembleias das seções. Robespierre a apoiou ao atacar o *enrage* Varlet, contrário à medida, observando “[...] quais eram aqueles que podiam sacrificar seu tempo para assistir às assembleias? Seria a classe industrial e estimável dos artesãos? Seriam os cidadãos que vivem do

320 Conferir seção da noite do dia 29-30 de março de 1789 da Assembleia do Terceiro Estado da cidade de Arras, em Robespierre (OCR, v. VI, p. 15-16).

321 Lembremos que, durante a Constituinte, eram frequentes as reuniões das Assembleias Eleitorais para se fazer o preenchimento de toda uma nova estrutura governamental criada pela Revolução.

produto do seu trabalho? Não, seriam os ricos, os intrigantes, os *muscadins*” (ROBESPIERRE, OCR, v. IX, p. 110).

Por outro lado, a remuneração dos deputados deveria funcionar também como uma barreira contra a corrupção. Foi isso que o motivou a se levantar contra Mirabeau, em 3 de março de 1791, quando este defendeu que uma parte da remuneração dos deputados fosse usada para complementar um plano de ajuda às famílias pobres. Afirmando que o salário dos representantes da nação não era uma propriedade individual, mas sim uma propriedade nacional, Maximilien dizia que “a nação lhes dá uma indenização porque o interesse exige que todos os cidadãos estejam em estado de preencher o emprego que lhes é confiado” (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 101). Dando a entender que o interesse do povo exigia que se remunerasse os representantes, caso contrário eles poderiam muito bem ser remunerados por outro interesse. Em uma outra ocasião, ele não deixaria subentendidos:

A remuneração dos mandatários do povo não é somente uma dívida da sociedade, é a salvaguarda da liberdade pública. Pois se os mandatários não forem suficientemente indenizados pelo povo, eles o serão por seus inimigos, e se indenizarão às suas expensas; a porta dos empregos públicos só será aberta para os ricos, e a mais odiosa das aristocracias será estabelecida pelo fato. (ROBESPIERRE, OCR, t. V, p. 82).

A preocupação com a corrupção fez com que o advogado de Arras também defendesse outras medidas constitucionais, além da remuneração dos representantes, para impedir a corrupção parlamentar. Como dizia Rousseau, o legislador em corpo é impossível de corromper, mas seus representantes são facilmente corrompíveis (ROUSSEAU, 1964, t. III, p. 978-979). Como evitar essa corrupção? Robespierre, como o Rousseau das *Considerações sobre o governo da Polônia*, preconizava parlamentos curtos, a proibição da reeleição e o que chamava a *police* (a organização) das assembleias políticas.

A proposta de parlamentos curtos, outro elemento tradicional ao republicanismo clássico, foi defendida pelo advogado de Arras quando apoiou a proposta de Michel Lepelletier para que a duração das assembleias fosse de apenas um ano. Conforme Robespierre:

[...] em uma grande monarquia o povo somente pode exercer todo seu poder nomeando seus representantes: é justo que o povo os mude frequentemente: nada é mais natural que o desejo de exercer seus direitos, de fazer conhecer seus sentimentos, de recomendar com frequência seus votos, aí estão as bases da liberdade. (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 77)

Sua proposta para que os deputados da Constituinte não pudessem ser reeleitos para o futuro período legislativo e, de resto, para todos os demais foi um dos momentos mais marcantes da carreira de constituinte de Robespierre, celebre por ter sido uma das únicas vitórias do deputado de Arras e também por suas consequências importantíssimas para o futuro da Revolução.

Como é sabido, em maio de 1791, o deputado de Arras propôs e viu ser aprovada sua proposta de decreto para impedir a reeleição dos deputados constituintes. Fazendo apelo, como de praxe, a um exemplo da Antiguidade, “os maiores legisladores da Antiguidade, depois de terem dado uma constituição ao seu país, obrigaram-se a retornar à multidão dos simples cidadãos” (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 383), Robespierre justificava sua proposta de decreto considerando que iria “impedir que sob esse pretexto [o da reeleição] os ambiciosos se perpetuassem pela intriga, pelo hábito e pela indolência dos povos” (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 392). Sendo assim, a proibição da reeleição permitiria respeitar o princípio de que “em todos os lugares em que o povo não exerce sua autoridade e não manifesta sua vontade por si mesmo, mas por representantes, se o corpo representativo não é puro e quase identificado ao povo, a liberdade é aniquilada” (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 404).

Bem na linha do republicanismo clássico, essa medida foi classificada por Patrice Gueniffey como uma manobra política. Isso assim é explicado porque, segundo tal autor, essa medida tinha por finalidade alcançar o objetivo último de todas as suas ações, o poder. Com essa decisão, o deputado de Arras conseguiu dar um golpe de morte na Constituição, já que ela ficava “privada do sustentáculo daqueles que a haviam elaborado” (FURET, 1989, p. 319). Como afirma Isser Woloch, essa é uma interpretação “implausível senão ridícula” (WOLOCH, 1990, p. 1459). Assim, Gueniffey acrescenta aos talentos de Robespierre o de pitonisa, já que era capaz um mês antes da fuga do rei tê-la adivinhado, assim como também conhecer de antemão o rumo que a Revolução tomaria depois da reentronização de Luís XVI e da entrada na guerra da França revolucionária, os fatos que realmente colocaram em xeque o regime de 1791 e sua constituição. E isso desde setembro de 1789, pois esta análise de Gueniffey deveria recuar de maio de 1791 para esse mês, quando o advogado de Arras já tinha defendido que a Constituição devia prever a nomeação dos “representantes por um tempo muito curto, depois do qual deviam reentrar na multidão dos cidadãos, dos quais devem receber o julgamento imparcial” (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 94).

Além disso, Robespierre em plena crise final da monarquia, no momento em que disputava a condução da Revolução com os brisotistas, voltou a pedir que os membros da Assembleia Legislativa — da qual, por causa da aprovação de sua proposta de não reeleição dos deputados da Constituinte, não fazia parte — também fossem impedidos de se candidatar à futura convocação de uma Convenção que naquele momento ele propunha como medida para solucionar a crise revolucionária.³²² Contudo, ele também se autoexcluía dessa

322 “É preciso uma assembleia nova, pura, incorruptível, composta sobretudo dos cidadãos que suas manobras [dos que ele chamava de “ambiciosos hipócritas”] afastaram da segunda legislatura, e que o despotismo proscreveu”. Conferir Robespierre (OCR, v. VIII, p. 419).

futura convenção, pois defendia que os antigos membros da Constituinte também não tivessem o direito de se eleger.³²³

Mesmo Hannah Arendt que, como já vimos, tinha eludido discutir o enraizamento clássico da compreensão que tiveram os revolucionários de 1789 da questão social, não fez o mesmo quando analisou a “famosa proposta de Robespierre” contra a reelegibilidade dos constituintes. Ela mostrou justamente qual o enraizamento que estava por trás dessa proposta, lembrando que fazia referência à figura do legislador grego que estava fora do corpo político. Essa proposta, segundo ela, é “o único vestígio que encontramos desta noção do papel e do estatuto do Legislador no que respeita ao corpo político na história das revoluções [...]” (ARENDDT, 2001, p. 230-231).

Se o impedimento da reeleição tinha por objetivo impedir a corrupção, outro instrumento adquiriria uma importância ainda maior nesse combate, a liberdade de expressão. Esse era o principal instrumento, segundo Maximilien, para se combater a corrupção que advém da necessidade de se utilizar da representação. Tal instrumento propiciaria a vigilância necessária sobre os representantes do povo. Como vimos, ele foi incansável na sua defesa da liberdade de palavra e de imprensa durante a Constituinte, mas também defendeu que se pudesse dar a maior publicidade possível às assembleias. Novamente foi sua preocupação em condicionar a representação que o faz desejar essa publicidade. Para ele “em todos os estados em que o povo é representado por mandatários a organização das assembleias

323 “Que os membros da Assembleia Constituinte se engajem formalmente a deixar a outras mãos o cuidado de erigir o templo da liberdade, do qual lançaram os fundamentos, que se excluam assim, gloriosamente, da próxima convenção e renunciem a toda nova escolha do povo até que ela esteja terminada”. Conferir Robespierre (OCR, v. VIII p. 419-420). Dois dias depois repetiria a mesma reivindicação: “[...] convocar uma convenção nacional, cujos membros serão escolhidos diretamente pelas assembleias primárias, e não poderão ser escolhidos entre aqueles da Assembleia Constituinte nem da primeira legislatura” Conferir também Robespierre (OCR, v. VIII, p. 424).

políticas é a primeira salvaguarda da liberdade e as regras das deliberações podem ser colocados no nível das leis mais importantes da república” (ROBESPIERRE, OCR, v. V, p. 127). Essas considerações o fazem defender o que foi talvez a sua proposta mais curiosa. Em algumas ocasiões ele propôs que se erguesse uma Assembleia para milhares de pessoas. Numa delas, defendeu que se construísse no local da Bastilha “[...] um majestoso edifício que pudesse conter ao menos dez mil espectadores, no qual o povo pudesse vir livre e comodamente ouvir discutir seus interesses e olhar seus mandatários” (ROBESPIERRE, OCR, v. VIII, p. 174; OCR, v. V, p. 129).³²⁴

A luta contra o “racismo” político que decorria da diferenciação entre cidadãos ativos e passivos encontrou um outro contexto para se manifestar quando do debate sobre o direito a pertencer à guarda nacional e da consequência direta desse direito, o porte de armas. Debate fundamental na história da Revolução, já que caracterizava um dos traços fundamentais da mentalidade popular e do republicanismo de 1789. Como afirma Denis Woronoff, “na ideologia republicana, o porte das armas era inseparável da condição do homem livre. O desarmamento impedia o acesso às funções públicas, levava a perda dos direitos cívicos e por vezes do emprego” (WORONOFF, 1972, p. 26).

A forma como Robespierre se portou nesse debate refletia seu desejo de defender mais essa causa popular³²⁵ e também os conteúdos cívico-humanistas que ele apreendera com Rousseau. Além disso, devemos ressaltar que a argumentação robespierrista assemelhava-se, em alguns aspectos, com os argumentos neo-harringtonianos contra o exército permanente na Inglaterra da década de 1670.

324 Em outra ocasião, ele faria a mesma reivindicação para as seções dos corpos administrativos. Conferir Robespierre (OCR, v. VII, p. 110).

325 Seu principal discurso sobre o problema das guardas nacionais foi reimpresso em várias cidades da França e teve, onde foi lido, uma aceitação entusiasmada. Conferir Robespierre (OCR, v. VI, p. 616, nota 01).

Como se sabe, alguns escritores influenciados por James Harrington, autor d'*Oceana* — livro no qual fizera a defesa de uma cidadania armada — atacaram a evolução que então ocorria no exército inglês, o qual estava em vias de se compor de corpos permanentes e profissionais sob o controle de Carlos II. Para tais neo-harringtonianos essa evolução levaria a eliminação da liberdade, da virtude e da estabilidade garantidas por um governo misto restaurado, composto pelo rei, lords e comuns e que tinha numa milícia cidadã de proprietários de terra um dos seus esteios (POCOCK, 1997, Terceira Parte, cap. XII).

Contudo, a influência direta era mesmo a de Rousseau. Desse modo, se em outros escritos a influência do rousseauísmo pode ser considerada difusa, em seu *Discours sur l'Organisation des Gardes Nationales* isso já não acontece. As questões centrais que ele levantou nesse discurso tiveram como texto referência as *Considerações sobre o Governo da Polônia*.³²⁶ Todavia, Rousseau propusera para a Polônia um conjunto de medidas abrangentes, entre as quais a criação de uma milícia de cidadãos era um dos pontos-chaves para dotar esse país de instituições republicanas. Robespierre, diferentemente, só interveio como constituinte para pleitear mudanças específicas, as quais, e esse era o caso da questão da guarda nacional, não podiam tocar naquilo que era um ponto consensual, a manutenção de um monarca hereditário dotado tanto do poder executivo quanto do poder militar constituído por um exército regular.

Diante do consenso de que a França era e devia ser uma monarquia, consenso que o deputado de Arras foi um dos primeiros a defender, a questão da guarda nacional só podia ser equacionada em sua relação com um rei comandante constitucional da força militar. Sempre cioso em defender o equilíbrio de poder dentro da “monarquia

326 Maximilien segue em pontos diversos as ideias contidas nas *Considerações*, chegando mesmo a citá-las textualmente, como se vê quando se serve da passagem sobre os cantões suíços. Conferir Robespierre (OCR, v. VI, p. 626).

popular”, Robespierre via nas guardas nacionais um bastião para resguardar a liberdade da nação frente a ameaça potencial que poderia advir do uso das tropas de linha nas questões internas e do perigo que significaria subordinar a guarda nacional ao rei, como queriam os constituintes. Se isso viesse a acontecer acabaria por colocar em risco a liberdade do povo francês que não teria nenhuma força para se proteger. Com efeito, partindo de um raciocínio que lembrava o autor d’*O príncipe*, por meio do autor das *Considerações*, Maximilien afirmava que “a mais inevitável de todas as leis, a única que sempre seria seguramente obedecida é a lei da força”, já que “o homem armado é mestre daquele que não está armado” (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 618).³²⁷

Fazendo uma digressão sobre o papel dos soldados no passado e no presente, Maximilien afirmava que “a ideia da instituição das guardas nacionais, ao menos tal como a concebemos, é nova; ela pertence à nossa revolução” (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 617). Em outros momentos da história, entre os povos livres, todo cidadão era soldado desde que nascia e se armava sempre que a pátria fosse ameaçada por forças estrangeiras. Já os outros povos, os modernos, entretêm, “ou antes, os monarcas entretêm, às suas expensas, corpos de tropas permanentes que empregam alternativamente para combater os inimigos estrangeiros e para aprisionar seus súditos” (p. 618). A França, assim, não era uma república como tinham sido Roma e Atenas e nem tampouco devia reproduzir as instituições dos “modernos”, que concebia esse tipo de força militar sob comando do monarca e nada que a contrabalançasse.

O papel fundamental da guarda nacional seria o de ser o contrapeso do exército regular (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 263), tendo por função precípua a defesa interna da república. Para que esse objetivo fosse alcançado, as guardas nacionais deviam ser a nação inteira

327 Em outro momento ele perguntaria: “vós ignoreis que são aqueles que dispõem da força armada que fixam a sorte das revoluções?” Conferir também Robespierre (OCR, v. IV, p. 98).

armada para defender seus direitos. Daí que novamente ele trazia à baila a questão do censo, o qual também tinha a função de selecionar a entrada na guarda nacional da mesma forma que tinha em relação ao direito de votar. Porém, quanto à interdição que o censo fazia aos direitos políticos, ele dizia que só podia se prescrever um “silêncio religioso”, afirmando, no entanto, que era impossível adicionar à essa interdição uma segunda interdição, a proibição de se armar para sua defesa pessoal. Maximilien, para justificar essa posição, recorreu ao argumento de que a defesa pessoal constituía um direito que precedia qualquer outro direito, e tal direito era “independente de todos os sistemas políticos que classificam os cidadãos, porque eles se relacionam essencialmente ao direito inalienável, ao dever imortal de velar por sua própria conservação” (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 623). Aqui reaparece a sua peculiar ideia de propriedade, a qual, como afirma Jean Bart (BART, 1994., p. 253-254), não estava relacionada exclusivamente à riqueza, bem imóveis ou objetos materiais, mas a uma concepção geral da propriedade que incluía a vida, a liberdade (SKINNER, 1996, p. 193).

Apesar de Maximilien lembrar a peculiaridade da criação da guarda nacional no contexto da Revolução e, a princípio, diferenciar a França revolucionária dos povos livres formados por cidadãos-soldados, o argumento cívico-humanista — “a figura aristotélica clássica do cidadão armado e independente” — acabava por permear toda sua argumentação. Isso porque, tendo em mente a afirmação de Rousseau de que “todo cidadão deve ser soldado por dever, nenhum deve sê-lo por profissão” (ROUSSEAU, 1964, t. III, p. 1.014), afirmava que a guarda nacional devia ser composta de cidadãos e não de soldados profissionais.³²⁸ Para isso era “preciso sobretudo apli-

328 Para argumentar, ele retomava o mesmo exemplo histórico utilizado por Rousseau em suas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, exemplo tirado da fase em que na Roma Antiga os exércitos tornavam-se mais e mais profissionais. Assim, ele escrevia: “veja os cidadãos romanos comandados por César:

car-se a fundir nelas a qualidade de soldado naquela de cidadãos”, o que poderia ser alcançado por meio de uma série de medidas que preconizava. Além, é claro, do acesso universal aos seus quadros, defendia a eleição dos oficiais pelos cidadãos-soldados, a eliminação da hierarquia militar tradicional, sua subordinação ao poder legislativo, entre outros.

Por fim, o argumento cívico-humanista tendia a prevalecer completamente na argumentação de Maximilien, na medida em que preconizava que no futuro a guarda nacional passaria a tomar o lugar do exército regular e ser a única força militar na França. Aqui é preciso ressaltar uma questão. Na época das guerras revolucionárias ocorreria a fusão do exército regular com a guarda nacional, foi o famoso “amálgama”, o qual eliminaria a segunda em benefício do primeiro. Não era isso que preconizava Robespierre. Posicionando-se desde então contra a guerra,³²⁹ como o fará mais tarde, preconizava a existência de uma milícia de cidadãos-soldados apenas com o caráter defensivo, usada para a defesa de invasões estrangeiras e para a defesa das liberdades conquistadas pelo povo francês:

[...] ora, ousou acreditar que ele [o sistema de tropas de linha] desaparecerá; ousou mesmo predizer que logo que as guardas nacionais forem organizadas, que a constituição solidamente fortalecida, que todo mundo sentirá quanto é absurdo que uma

se, em um descontentamento recíproco, ele buscava humilhá-los, no lugar do nome de soldados, ele lhes dava aquele de cidadãos, *quirites*; e a essa palavra, eles ficavam com as faces coradas e se indignavam”. Conferir Robespierre (OCR, v. VI, p. 620) e Rousseau (1964, t. III, p. 1017).

329 “[...] depois de ter renunciado à ambição das conquistas, e reduzido nossos tratados de aliança a termos puramente defensivos, nós devemos antes de tudo levar em conta que as ocasiões de guerra serão para nós infinitamente mais raras, a menos que nós tenhamos a fraqueza de nos deixar levar para fora das regras dessa virtuosa política pelas pérfidas sugestões dos eternos inimigos de nossa liberdade”. Conferir Robespierre (OCR, v. VI, p. 628).

nação que quer ser justa, que se proíbe toda agressão e toda conquista, e que pode a cada instante armar cinco milhões de braços para afastar criminosos ataques, acredite na necessidade de entreter perpetuamente um outro exército, cujo menor inconveniente seria ser inútil e dispendioso. (ROBESPIERRE, OCR, v. VI, p. 632; WRIGHT, 1997, p. 88)

Mesmo considerando de fundamental importância a figura do cidadão-soldado, o robespierrismo, diferentemente de outras vertentes do republicanismo, manteve sérias reservas em relação à guerra e à expansão imperialista. Quanto a esse aspecto, mesmo depois da França revolucionária entrar no ciclo infernal da guerra permanente, poucas mudanças ocorreram. Robespierre continuou desconfiando dos chefes militares e desprezando as conquistas militares. Sua famosa frase sobre os “missionários armados” foi como que explicada em detalhe no número cinco de suas *Cartas a seus Comitentes*. Nesta quinta carta, afirmava “que se pode ajudar a liberdade, jamais fundá-la pelo emprego de uma força estrangeira” e aqueles que “querem dar leis a mão armada somente parecem estrangeiros e conquistadores, sobretudo aos homens que é preciso desviar do erro [*désabuser*], e tornar mais familiar à república e à filosofia”. Ele pedia que se colocasse nas mãos dos próprios povos o seu destino (ROBESPIERRE, OCR, v. V, p. 271):

Em 5 de dezembro de 1793 ele voltaria à carga de forma ainda mais clara “Os franceses foram atingidos pela mania de tornar nenhuma nação feliz e livre, apesar dela. Todos os reis poderiam vegetar ou morrer impunes sobre seus tronos ensanguentados, se eles soubessem respeitar a independência do povo francês [...]” (ROBESPIERRE, OCR, v. X, p. 230).

Essa atitude foi sem sombra de dúvida um dos elementos que contribuíram para criar divergências com seu antigo conhecido de Arras, Lazare Carnot, no seio do Comitê de Salvação Pública. Como

se sabe, tal divergência foi de fundamental importância para o desenlace do drama do termidor.³³⁰

Na questão militar e no seu corolário, a guerra de conquista, o advogado de Arras estava em continuidade com o republicanismo de Mably. Com base no direito das gentes, que se fundava na igualdade jurídica dos povos e no respeito da soberania do outro (BÉLISSA, 1994, p. 349-350), Mably foi um crítico da guerra e um anti-imperialista. O que, como afirma Kent Wright, não representava uma quebra com a tradição republicana por parte de Mably. O mesmo se pode dizer de Robespierre, já que ele também invocava o direito das gentes para se opor à guerra de conquista³³¹ e afirmar seu desprezo pelo

330 Ainda em seu último discurso, Maximilien tocava nesse ponto sempre negligenciado pela quase totalidade dos políticos, o custo humano das guerras. Então ele diria que se falava das “[...] vitórias com uma ligeireza acadêmica que faria acreditar que elas não custaram a nossos heróis nem sangue nem trabalhos [...]”. Continuando afirmaria “não é nem com frases de retórica, nem mesmo com façanhas guerreiras que nós subjugaremos a Europa, mas pela sabedoria de nossas leis [...]”. Um dia depois, caso tivesse podido pronunciar seu discurso, Saint-Just teria dito: “somente os que estão nas batalhas podem ganhá-las, e somente os poderosos delas tiram proveito”. Conferir Robespierre (OCR, v. X, p. 568) e Saint-Just (2003, p. 911).

331 Ele chegou mesmo a defender a formação de uma “santa confederação” que fosse de uma ponta a outra da Europa, baseada na razão, na humanidade e na virtude; conferir em Robespierre (OCR, v. VI, p. 333). Sobre a sua intransigente defesa do direito das gentes, há uma passagem que vale a pena ser citada. Quem nos relata essa passagem, de forma irônica, é o jornal realista de Duquesnoy. Em fevereiro de 1790, houve uma discussão na Constituinte sobre a demanda dos príncipes possessionários da Alsácia, em relação aos quais se criou um problema jurídico depois das decisões da noite do 4 de agosto. Maximilien pretendeu fazer uma intervenção, mas a discussão foi fechada antes que ele pudesse falar. Curiosos, os senhores de Liancourt e de La Rochefoucauld lhe perguntaram: “Vós conheceis ao menos o tratado de Ryswick? Não. Estudastes o direito público da Alemanha? Não, não se trata aqui nem do direito público, nem de tratado, mas do direito das gentes”. Conferir Robespierre (OCR, v. VI, p. 231).

que “a extravagância feudal chamava de honra”. Ao mesmo tempo, ele se manteve atento a que se criasse uma força defensiva, na qual se combinassem as virtudes cívicas com os valores da coragem e do heroísmo do soldado, o que o inseria na mais pura tradição clássica do republicanismo.

Só a glória de combater pela pátria parecia justificar a seus olhos o exercício das armas, pelo qual tinha muito pouca simpatia. Com efeito, apenas aqueles que podiam provar seu amor pela glória, que Mably chamava a terceira virtude (WRIGHT, 1997, p. 86),³³² escapavam de suas invectivas. Nesse caso, sua indulgência recaía mesmo sobre aqueles pelos quais parecia ter o menor apreço, os generais. Desse modo, a única forma que encontrou para defender os generais Custine e Dumouriez das acusações dos girondinos, num momento em que estes futuros traidores ainda tinham sua confiança, foi afirmar que eles não podiam ser traidores “porque eles amam a glória” (ROBESPIERRE, OCR, v. IX, p. 157).

De resto, a glória era considerada um elemento fundamental da vida republicana. Em seu *Discurso sobre os Princípios de Moral Política* lá estava presente a ideia do amor da glória como um dos substitutos do amor ao dinheiro (ROBESPIERRE, OCR, v. X, p. 352). Perguntando qual seria o motivo que faria com que um cidadão virtuoso desejasse ser um legislador, respondia que não poderia ser a riqueza, o desejo de dominar ou o amor do poder, mas o desejo de servir à pátria e aquilo que a isso está ligado, o amor da verdadeira glória, “aquela que consiste, não no brilho das dignidades, nem no fausto de uma grande fortuna, mas na felicidade de merecer o amor de seus semelhantes por seus talentos e virtudes” (ROBESPIERRE, OCR, v. VII, p. 408).

E não foi à toa que a Convenção, por sua instigação, dedicou à glória uma das festas criadas do calendário republicano: “Instituíamos a festa da glória, não da que assola e oprime o mundo, mas da

332 Mably considerava o amor da glória como uma virtude auxiliar, junto com a temperança (primeira) e o amor do trabalho (segunda).

que o libera, ilumina e consola, da que, depois da pátria é o primeiro ídolo dos corações generosos” (ROBESPIERRE, OCR, v. X, p. 461).

A IGUALDADE ATRAVÉS DA LEI: A ECONOMIA POLÍTICA POPULAR E A RECIPROCIDADE ENTRE O DIREITO À PROPRIEDADE E O DIREITO À EXISTÊNCIA

Enganar-se-ia quem, ao se deparar com a curiosa fórmula *economia política popular* em seu *Discurso sobre a Constituição*, buscasse encontrar nos conteúdos desse texto e nos demais de Robespierre a articulação de um discurso econômico comparável à de seu discurso político. Essa é, na verdade, uma questão ociosa. Com efeito, em se tratando do pensamento dos robespierristas, a questão política e moral tinha precedência frente à econômica. Mesmo quando as contingências da Revolução exigiram que se lidasse com aquilo que foi o seu “pano de fundo, permanente e dramático” (GUILLEMIN, 1989, p. 235) — a questão das subsistências, isto é, o problema cotidiano do pão — e, portanto, era preciso tratar da economia, esta, ainda assim, era subordinada, no discurso robespierrista, a uma definição política das relações econômicas e sociais, bem na tradição republicana (NICOLET, 1992, p. 36-38). A economia robespierrista foi, assim, “uma economia moral, uma economia moralizada pelas virtudes republicanas” (BART, 1994, p. 262).

É isso que pode ser compreendido por meio da fórmula *economia política popular*. Retomemos a passagem em que ela aparece. A certa altura, no *Discurso sobre a Constituição*, Maximilien expunha as suas ideias sobre as assembleias públicas — entre essas ideias estavam a sua já tradicional preocupação com a indenização para os trabalhadores que assistissem a tais assembleias, a deliberação em alta voz, entre outros pontos — quando afirma: “[...] por meio disso vós tereis resolvido o problema ainda indeciso da *economia política popular*: de colocar na virtude do povo

e na autoridade do soberano, o contrapeso necessário das paixões do magistrado e da tendência do governo à tirania” (OCR, t. IX, p. 507. Grifos nossos).

Essa fórmula “não-usual” (ARMANDI, 1999, p. 147, nota 26) tinha a função de designar, como se pode ver na transcrição da passagem em que ela se encontrava, o funcionamento da democracia ou, melhor dizendo, do estado democrático, numa transposição e ampliação do significado dado por Rousseau à expressão *economia política*, também utilizada por Robespierre e com o mesmo significado rousseauísta original.³³³ Recordemos que para Jean-Jacques a expressão economia geral ou política significava, em contraposição à economia doméstica ou particular, o governo do estado (ROUSSEAU, 1964, t. III, p. 241).

Portanto, na passagem citada, não era sobre economia que tratava Robespierre. No entanto, um outro significado que poderíamos tirar dessa passagem seria que, na medida em que o uso mesmo da expressão economia política tinha a função de designar um conteúdo meramente político, os robespierristas mais uma vez se afastavam do liberalismo, ao menos de um liberalismo sumário (NICOLET, 1992, p. 41). Isso porque, como se sabe, estes erigiram a linguagem econômica como o cerne do seu discurso, numa verdadeira sacralização do econômico, e é justamente a recusa de tal sacralização que caracterizava o robespierrismo e as correntes republicanas francesas. É antes a essa recusa que se pode atribuir a inexistência de um discurso econômico coerente por parte dos robespierristas do que à falta de uma formação em “cultura

333 Conferir em OCR (t. VI, p. 617. Grifo nosso): “Examinemos, então, antes de tudo, qual é o objeto preciso da instituição das guardas nacionais, qual é o lugar que elas devem ter, qual é a função que elas devem cumprir na **economia política** [...]”.

científica”.³³⁴ Ele também, se quisesse, teria a habilidade para manejar essa linguagem como tinha demonstrado na passagem em que afirmava que:

A liberdade indefinida [de circulação] não é outra coisa que a desculpa, a salvaguarda e a causa desse abuso [o monopólio]. [...] De que reclamamos? Precisamente dos males que o sistema atual produziu ou, ao menos, dos males que ele não pode prevenir. E qual remédio nos é proposto? O sistema atual. Eu vos denuncio os assassinos do povo, e vós respondeis: deixe-os fazer (*laissez-les faire*). (OCR, t. IX, p. 115-6)

Essas considerações nos levam a concluir que a fórmula *economia política popular* tratava, antes de qualquer coisa, de sua concepção dos direitos políticos republicanos, o que vimos mais acima e, portanto, “deve ser entendida [...] como a economia geral de um sistema representativo popular, garantindo ao povo a integralidade de seus direitos de participação” (MARGAIRAZ, 1994, p. 266, nota 8). Contudo, ela também pode ser entendida pela articulação que os robespierristas fizeram dos “direitos de participação” com o direito à existência, na medida em que o “sistema representativo popular” robespierrista desdobrava-se necessariamente nesse direito. Essa articulação era uma maneira original de conceber uma das características do republicanismo clássico, a saber, a ideia de que a igualdade de direitos deveria se apoiar em ações que permitissem a independência material, sob pena daqueles direitos virem a perder sua força. Para tanto, era de fundamental importância reduzir a desigualdade de fortunas.

334 Lembremos a afirmativa de Soboul (1981, p. 361): “Robespierre, discípulo de Rousseau, mas de cultura científica e econômica quase nula [...]”. Na verdade, a resposta já se encontra nos termos da afirmação de Soboul. Alguém poderia tentar ser um seguidor fiel de Rousseau e, ao mesmo tempo, dar maior importância ao econômico — e, portanto, à sua linguagem — em detrimento do político?

Desse modo, para nos ajudar a entender melhor a articulação entre direitos de participação e o direito à existência, vamos começar por analisá-la com base na relação entre a teoria da democracia robespierrista e a ideia de progresso. Isso nos permitirá situar a questão da riqueza e da propriedade no interior dessa teoria e compreender também, por curioso que pareça, sua ideia de um culto cívico.

Como vimos, desde a época do caso do para-raios, Maximilien já tinha tomado partido de forma entusiástica por uma das noções dominantes do pensamento da Ilustração, a ideia de progresso. Contudo, sua defesa do progresso deve ser relativizada. Com efeito, ele parecia apoiar ou, melhor dizendo, conformar-se com uma das dimensões do progresso, no caso o progresso material, como se pode ver em seu famoso discurso sobre o Ser Supremo de 7 de maio de 1794, no qual afirmava que:

o mundo mudou, e deve mudar mais. O que há de comum entre o que é e o que foi? As nações civilizadas sucederam os selvagens que erravam nos desertos; as colheitas férteis tomaram o lugar das florestas antigas que cobriam o globo. Um mundo apareceu além das fronteiras do mundo; os habitantes da terra acrescentaram os mares a seu imenso domínio; o homem conquistou o raio, esconjurando a ira do céu. Comparai a linguagem imperfeita dos hieróglifos com os milagres da imprensa; cotejai a viagem dos argonautas com a de La Peyrouse; medi a distância entre as observações astronômicas dos magos da Ásia e as descobertas de Newton, ou então entre o esboço traçado pela Dibatade e os quadros de David. Tudo mudou na ordem física [...] (OCR, t. X, p. 444).³³⁵

335 Conferir Robespierre (1999, p. 164) pois usamos a tradução de Maria Helena Franco Martins da edição brasileira desse discurso.

No entanto, essa recepção positiva das mudanças na “ordem física” não o fazia defender a ideia de uma positividade intrínseca à riqueza, definindo de “maneira exclusiva o fim da associação civil pelo desenvolvimento da prosperidade” (SPITZ, 2000, p. 22). Ao contrário. Das lições que ele tirou dos escritos de Montesquieu certamente não se incluíam suas ideias sobre o comércio e sua capacidade de suavizar as maneiras.³³⁶ O progresso material, portanto, era encarado por Maximilien da mesma forma que seu outro mestre, Rousseau, para quem a riqueza antes de tudo corrompe. Daí sua descrença nas riquezas, “[...] que conduzem a tanta corrupção” (OCR, t. IV, p. 117).

Mais ainda, cometendo talvez um anacronismo, poderíamos dizer que Maximilien parecia corroborar o adágio popular que diz que o dinheiro não traz felicidade. Como se sabe, seu companheiro de lutas, e também de ideias, Saint-Just,³³⁷ cunhara a famosa frase sobre a felicidade, dizendo que ela era uma ideia nova na Europa. Para ambos, não se tratava da “[...] felicidade que consiste no esquecimento dos outros e no gozo do supérfluo [...]” (SAINT-JUST, 2003, p. 729), isto é, na busca pela felicidade individual que algumas vertentes do Iluminismo fizeram a apologia e que podia se circunscrever à liberdade negativa. Tratava-se da felicidade coletiva, e essa era a razão porque a felicidade era uma ideia nova:

336 Conferir em Montesquieu (1996, p. 344): “O comércio cura dos preconceitos destruidores; e é quase que uma regra geral que em todo lugar em que existem costumes suaves existe comércio e que em todo lugar em que existe comércio existem costumes suaves”.

337 Conferir Saint-Just (2003, p. 715) sobre a frase no original é “*le bonheur est une idée neuve en Europe*”. Rapport sur le mode d’exécution du décret contre les ennemis de la Révolution (13 do ventoso do ano II-3 de março de 1794). Conferir ainda, a seguir, o contexto em que Saint-Just formulou essa frase.

Tal ideia também não podia existir sem a liberdade. Com efeito, Robespierre escrevia que se olhava a liberdade como o supérfluo do qual o povo podia se passar, desde que se lhe deixasse a tranquilidade e o pão, mas ele — que via a liberdade como um ídolo — ele não conhecia felicidade sem liberdade (OCR, t. VII, p. 738). Durante a Convenção girondina, foi ainda mais claro em ligar riqueza e infelicidade, “uma parte dos defensores do povo se deixou corromper; eu também, eu poderia ter trocado minha alma pela opulência; mas eu olho a opulência não somente como o preço do crime, mas também como a punição do crime, e eu quero ser pobre para não ser infeliz (OCR, t. IX, p. 488).

Portanto, a “economia moral” robespierrista estava longe de fazer a apologia da riqueza. Com efeito, Robespierre retomava uma das chaves dominantes do humanismo cívico, “o receio de que o aumento das riquezas privadas se mostrasse capaz de corromper a vida pública”(SKINNER, 1996, p. 95-96),³³⁸ em outras palavras, o medo de que o gozo dos prazeres privados tomasse o lugar do amor ao bem público. A riqueza estava, assim, muito mais para o vício: “As grandes riquezas corrompem aqueles que as possuem e aqueles que as invejam. Com as grandes riquezas, a virtude fica horrorizada” (OCR, t. VII, p. 187).

A riqueza, melhor dizendo, a propriedade e as disparidades de fortuna, foram encarados pelo republicanismo de 1789 e seus partidários como um problema para o qual era preciso encontrar uma

338 Maximilien não teria dúvida em falar como Maquiavel (2000, p. 393-394), se tivesse superado seus preconceitos em relação ao autor d'*O Príncipe*. Pelo menos não teria rejeitado a passagem dos *Discursos* em que Maquiavel afirmava que “poder-se-ia falar muito disso, mostrando como a pobreza produz melhores frutos do que a riqueza e como uma tem trazido honra às cidades, às províncias e aos partidos, enquanto a outra os tem arruinado, se este assunto já não tivesse sido tratado muitas vezes por outras pessoas”.

resposta. Como afirmava Saint-Just, “é preciso que não haja nem ricos nem pobres” (SAINT-JUST, 2003, p. 819; 996). Herdeiros do rousseuísmo, os robespierristas tinham uma forte preocupação em advertir “sobre os perigos da excessiva disparidade nas condições materiais entre os cidadãos”, discutindo a cada passo de suas carreiras revolucionárias esse que era um dos temas chaves da tradição republicana, encontrado no pensamento de Aristóteles, Políbio, Maquiavel e Harrington (WRIGHT, 1997, p. 99).

Contudo, como enfrentar esse problema, à medida que jacobinos e robespierristas se recusavam a aceitar como solução tanto a lei agrária³³⁹ quanto à comunidade de bens?³⁴⁰

A resposta robespierrista se encontrava na afirmação do direito à existência, o qual “[...] não colocava em causa os fundamentos socioeconômicos da sociedade, em particular a propriedade, mas somente a excessiva disparidade das fortunas [...]” (MARGAIRAZ, 2005, p. 266). Por outro lado, essa resposta estava longe de ter um respeito supersticioso pela propriedade,³⁴¹ já que tal respeito implicava na concepção da propriedade como um direito subjetivo, ao passo que o robespierrismo defendia o “[...] reconhecimento de seu caráter eminentemente social” (CASTEL, 1998, p. 392), etapa necessária para passar a entender a propriedade como os republicanos da Terceira República o fizeram, como “propriedade função social”.³⁴²

339 “Procurar amedrontar a todos os ricos por meio da ideia de uma lei agrária, absurdo espantoso, apresentado a homens estúpidos por homens perversos”. (OCR, p. 116-117).

340 “Como se eles ignorassem que a igualdade dos bens é essencialmente impossível na sociedade civil; que ela supõe necessariamente a **comunidade** que é ainda mais quimérica [...]”. Conferir também OCR (p. 117. Grifo nosso).

341 Conferir em Spitz (2000, p. 206, nota 1) pois conforme Condorcet, era preciso “[...] respeitar a propriedade até à superstição”.

342 Expressão de Léon Duguit (*apud* CASTEL, 1998, p. 397).

Tendo por base o princípio de que era preciso “[...] conciliar os direitos de propriedade com a vida dos homens [...]” (OCR, t. IX, p. 108) e de que a sociedade deveria cumprir “a obrigação de assegurar a seus membros o necessário e a subsistência, pelo trabalho” (OCR, t. IV, p. 117), Maximilien desenvolveu sobre a propriedade uma concepção que, como disse Claude Nicolet, por muito tempo foi considerada “escandalosa”.³⁴³

Em tal concepção da propriedade ele avançou “[...] a ideia de um eventual *limite legal* ao direito de apropriação, à liberdade ilimitada de adquirir e acumular bens materiais [...]” (GROSS, 2000, p. 221. Grifos do autor). Mais uma vez Maximilien dava o formato final a uma concepção há muito elaborada³⁴⁴ quando sintetizou no artigo sétimo de sua Declaração de Direitos, suas ideias sobre a propriedade. Esse artigo rezava que “o direito de propriedade é limitado, como todos os outros, pela obrigação de respeitar os direitos de outrem” (OCR, t. IX, p. 465).³⁴⁵ E dos direitos de outrem, o principal, além da liberdade, era o direito de existir.³⁴⁶

343 Conferir em Nicolet (1994, p. 359): somente em 1945, na Declaração de Direitos da nova Constituição francesa, seria consagrada sua visão da propriedade.

344 Ele já tinha manifestado seu pensamento sobre o tema desde o seu discurso sobre as subsistências: “a primeira lei social foi, pois, aquela que garantiu a todos os membros da sociedade os meios de existir; todas as outras são subordinadas a ela; a propriedade somente foi instituída ou garantida para cimentá-la; é antes para viver que se têm propriedades. Não é verdade que a propriedade possa jamais estar em oposição com a subsistência dos homens” Conferir OCR (t. IX, p. 112).

345 Quanto à noção robespierrista da propriedade, Benjamin Constant (1997, p. 213, nota única) fazia, via sua crítica a Mably, a seguinte apreciação: “a propriedade é um mal: se vós não podeis destruí-la, enfraquecei sua influência de toda maneira: vós tereis, por essa combinação, a constituição reunida de Constantinopla e Robespierre”. *Principes Politiques*.

346 “Os principais direitos do homem são aqueles de prover à conservação de sua existência e a liberdade”. Conferir em OCR (t. IX, p. 464) sobre o artigo primeiro, parágrafo segundo.

Vejamos agora a quais *limites legais* o direito de existir pretendia subordinar o direito à propriedade na teoria democrática robespierrista, em particular sua tentativa de promover uma política de “democratização” da propriedade, deixando para o final desse capítulo a análise dos desdobramentos daquele direito nos direitos chamados de terceira geração.

Como as várias correntes políticas revolucionárias democráticas, os robespierristas também tiveram seus devaneios sobre o futuro da França depois da Revolução e acreditavam que o melhor dos mundos seria aquele formado por uma sociedade de pequenos camponeses e artesãos. Contudo, Robespierre sempre foi levado a confrontar esses devaneios com o *princípio da realidade* e propor concretamente uma solução para o problema da exagerada desigualdade de fortunas. Portanto, teve que buscar soluções concretas para resolver esse problema, a começar pela questão da propriedade da terra. Em relação à essa questão, a atuação dos robespierristas para tentar resolvê-la se articulou, principalmente, à volta de três pontos: a retomada das terras comunais, a mudança no direito de testar e a distribuição dos bens dos suspeitos. Além disso, a preocupação em diminuir as disparidades de fortuna também fez com que eles se voltassem para um outro ponto considerado de suma importância para esse objetivo e que, de qualquer forma, também estava relacionado à propriedade, o imposto progressivo.

Antes de analisarmos tais questões é preciso fazer uma consideração de ordem historiográfica. Quando lemos certas histórias revolucionárias antirrobepierristas somos levados, se não nos acautelarmos, a ver a figura do advogado de Arras de uma maneira bastante equivocada. Este é, particularmente, o caso da atuação de Robespierre frente às questões sociais. Basta lembrarmos Alphonse Aulard acusando Robespierre de ter proposto sua Declaração de Direitos “escandalosa” somente com o intuito de fingir “ser socialista para parecer mais democrata que os girondinos” (AULARD, 1901, p. 291); e Michelet tratando essa mesma Declaração como uma

tentativa robespierrista de superar Marat em popularidade, o qual na manhã do mesmo dia em que Robespierre apresentou sua Declaração, 24 de abril de 1793, tinha sido solto da prisão e carregado em triunfo pelo povo de Paris.³⁴⁷

Na verdade, se existe algo em que se possa constatar a continuidade entre o revolucionário e o jovem advogado de Arras e descartar qualquer tomada de posição oportunista por parte de Robespierre é justamente quanto às suas ideias sociais. Desse modo, já na época do seu apelo *À Nação Artesiana*, tinha esboçado, em grandes traços, algumas das ideias que ganhariam maturidade com a sua famosa Declaração de Direitos, e isso tanto em relação à questão da propriedade como quanto em relação ao imposto progressivo.

Quando incorporou esse instrumento em seu projeto de Declaração, Robespierre já tinha percorrido um longo caminho de reflexões sobre o imposto, tendo feito desde seu apelo *À la Nation Artésienne* até o seu último discurso de 8 de termidor (26 de julho de 1794) nada mais nada menos do que quarenta e uma intervenções relacionadas ao tema (GROSS, 2000, p. 297). Segundo Jean-Pierre Gross, nesse caminho ele incorporaria a chamada “teoria das faculdades”, presente na Declaração de 1789,³⁴⁸ para a qual um certo “Robert Pierre” colaboraria tomando parte na redação dos artigos vinte e vinte e três, sendo que este último artigo rezava que “[...] uma contribuição comum é indispensável; ela deve ser igualmente repartida entre todos os cidadãos, em razão de suas faculdades” (OCR, t. VI, p. 63).

347 Michelet (1952, t. II, p. 318-319) escreveu que, prevendo a chegada triunfal de Marat, Robespierre “que amarelava de inveja, desde a manhã, na abertura mesmo da Convenção, tinha lançado rapidamente” uma teoria da propriedade que fazia subir sua popularidade pelo menos ao nível da de Marat.

348 Conferir em Godechot (1995, p. 33-34) sobre o artigo treze da Declaração de 1789: “para o entretenimento da força pública e para as despesas de administração, uma contribuição comum é indispensável; ela deve ser igualmente repartida entre todos os cidadãos, em razão de suas faculdades”..

Contudo, se por um lado, a Declaração de 1789 incorporava essa teoria, por outro, ela mantinha a propriedade como um “direito inviolável e sagrado”. A Revolução fazia emergir o conflito fundamental entre “a sede individual” de enriquecimento ilimitado que estava por trás de tal definição do direito de propriedade e “o desejo coletivo de uma redistribuição mais igualitária”, isto é, o conflito liberdade-igualdade. Para alguns filósofos, como John Rawls e Jean Baechler, este seria mesmo um conflito insolúvel (GROSS, 2000, p. 281).

A solução para esse dilema encontrava-se naquilo que caracteriza todo pensamento político que se apoiava no republicanismo clássico: a busca constante do equilíbrio entre os direitos, ou seja, sua reciprocidade. Essa busca estava no centro da teoria democrática robespierrista, a qual tentou encontrar uma resposta que permitisse fugir à antinomia liberdade-igualdade. Diferentemente do conjunto dos revolucionários de 1789, ele redefiniu de forma muito particular o direito de propriedade, tornando-o um direito social como outro qualquer, redefinição sem a qual qualquer política igualitária seria destinada ao fracasso. Foi, no contexto dessa redefinição, que ganhou importância o instrumento que Michel Lepeletier³⁴⁹ chamava “a revolução dos pobres, mas revolução doce e pacífica, revolução que se opera sem alarmar a propriedade e sem ofender a justiça” (OCR, t. X, p. 32), o imposto progressivo.

Talvez essa visão teoricamente edulcorada do imposto progressivo explique a atração que este instrumento fiscal exercia sobre várias correntes revolucionárias, até mesmo sobre aquelas que foram fortemente contrárias aos robespierristas. Esse foi o caso de uma certa tendência girondina representada por Condorcet (SPITZ, 2000,

349 Deputado dos Estados Gerais e da Convenção, Michel Lepeletier foi o primeiro “mártir” revolucionário devido ao fato de ter sido assassinado por um monarquista logo após a decisão pela morte do rei tomada pela Convenção. Além disso, ele deixou um famoso plano de educação nacional lido e encaminhado para aprovação na Convenção por Robespierre.

p. 184), o qual se diferenciava do seu companheiro de lutas, Brissot, que em seu jornal, *Le Patriote Français*, fazia o seguinte comentário sobre o artigo de Robespierre: “um outro artigo de Robespierre consagra o princípio do imposto progressivo, imposto absurdo, destrutivo da igualdade, imposto que arruína a indústria [...]”:

Como já dissemos, com relação ao imposto progressivo, Robespierre só fazia retomar as ideias que constavam em seu apelo *À Nação Artesiana*. Nesse texto, constava uma longa e acerba crítica à natureza das imposições fiscais no Artois do fim do Antigo Regime, enfocando sobretudo a variedade abusiva e o mal-uso dos impostos exigidos à população, mas constava também a seguinte avaliação, “aqui, vós vereis uma desprezível propriedade senhorial pagando ao fisco uma contribuição duas ou quatro vezes do que aquela que um imenso domínio está sujeito; lá, o casebre esmagado [...] pelo peso das imposições, das quais o castelo soberbo está liberado [...]”(ROBESPIERRE, 1789, p. 37-38)

Maximilien já tinha, assim, percorrido um longo caminho quando fez desse instrumento poderoso “de redistribuição de riqueza e correção de desigualdades” (DORIGNY, 2005, p. 562-563), o artigo onze de sua Declaração de Direitos, o qual dispunha que “os cidadãos, cujos rendimentos não excederem o que é necessário à sua subsistência, são dispensados de contribuir para as despesas públicas. Os outros devem suportá-las progressivamente, segundo a extensão de suas fortunas” (OCR, t. IX, p. 466).

Assim como acontecera com relação ao imposto progressivo, a preocupação em ampliar a repartição da propriedade por meio de uma mudança na lei de transmissão de heranças — mudança que tinha por lógica a igualdade das sucessões — também atraiu outras correntes revolucionárias, além dos robespierristas. Mais uma vez há uma confluência de Condorcet com os robespierristas quanto à defesa desse tipo de procedimento para realizar a “democratização”

da propriedade. Como justificativa para acabar com a liberdade de testar, Robespierre utilizou o argumento de que se combatia a disparidade de fortunas sem causar traumas sociais, já que, como o imposto progressivo, essa medida incluía-se entre aquelas que são “suaves e eficazes”:

A igualdade é a fonte de todos os bens: a extrema desigualdade é a fonte de todos os males. [...] é por meio dela que o homem envilece o homem, e faz de seu semelhante o instrumento de seu orgulho, o juguete de suas paixões ou cúmplice de seus crimes. Que virtude, que felicidade pode existir num país em que uma classe de indivíduos pode devorar a substância de vários milhões de homens. [...] Legisladores, vós não fizeste nada pela liberdade, se vossas leis não tendem a diminuir, pelos meios suaves e eficazes, a extrema desigualdade das fortunas. (OCR, t. VII, p. 181 e seguintes).

Fazendo o questionando retórico se os homens podiam fazer valer leis quando eles já tinham morrido, condição que lhes era facultada pela liberdade de testar, Maximilien voltava a sua peculiar visão da propriedade, respondendo que “[...] a propriedade do homem, depois de sua morte, deve retornar ao domínio público da sociedade. É somente para o interesse público que ela transmite esses bens à posteridade do primeiro proprietário” (OCR, t. VII, p. 187). Com base nesse raciocínio, concluía que o interesse público é aquele da igualdade e é preciso “[...] que em todos os casos a igualdade seja estabelecida nas sucessões” (OCR, t. VII, p. 187). Isso mesmo para os filhos naturais.

A mesma tentativa de fazer inclinar a riqueza frente ao “espírito de igualdade”³⁵⁰ vai se dar mais especificamente no próprio campo

350 Conferir Gross (2000, p. 287) sobre essa fórmula, “espírito de igualdade”, que significava menos a preocupação de instalar a igualdade do que diminuir as desigualdades. .

da repartição da propriedade da terra. Da mesma forma que as questões fiscais, essa questão já estava presente em seu apelo *À nação artesiana*. Como já tínhamos afirmado no primeiro capítulo desta segunda parte, nesse texto, Robespierre dedicou especial atenção aos problemas camponeses e para aquele que era o cerne desses problemas: a posse e ampliação da propriedade da terra. Assim, desde a época do Artois, ele tomou o partido do campesinato dessa província no generalizado e crescente conflito que antagonizava os camponeses e os senhores na França dos fins do século XVIII pela posse das terras comunais. Ele tinha se engajado sobretudo na defesa de uma das maiores reivindicações do campesinato, a devolução dessas terras, já que, pela altura do fim do Antigo Regime, elas se encontravam em boa parte ocupadas pela nobreza. Assim, as vésperas da Revolução, enfrentou a elite dominante de sua província, acusando-a de ter violado os direitos do campesinato, ao tomar-lhe suas terras:

O crime! Nós vimos, durante vários anos, os chefes de nossa administração percorrer nossos campos a mão armada, como um país inimigo, para forçar seus infelizes habitantes a abandonar, entre as mãos da violência, esses bens preciosos aos quais estava ligada sua subsistência e aquela de sua família [...]. (ROBESPIERRE, 1789, p. 51-52)

Durante a Constituinte, quando imprimiu uma moção pela devolução dos bens comunais invadidos pelos senhores, ele só fazia retomar essa exigência de devolução das terras comunais. Nessa moção, constava um inventário das vexações que os camponeses sofreram no Artois, entre elas, a conversão arbitrária de pântanos em terras de cultivo, as espoliações violentas, para concluir que a mais revoltante era sem dúvida aquela “[...] que nos toma uma parte de nossos bens comunais para os fazer passar entre as mãos dos senhores” (OCR, t. VI, p. 219). Como ele já tinha feito em seu apelo *À Nation Artesiana*, sua argumentação para defender a propriedade comunal calcava-se

na ideia de que a expropriação desses bens por parte dos senhores do Artois constituía um atentado a um dos invioláveis direitos do cidadão que era o direito de propriedade (OCR, t. VI, p. 219).

Ele voltaria a esse tema em fevereiro de 1792. Novamente se faria porta-voz das comunidades que lutavam para recuperar as terras comunais tomadas pelos senhores, para os quais a Constituinte tinha feito um decreto obrigando a devolução dessas terras. Contudo, os camponeses continuaram a reclamar da dificuldade para se aplicar esse decreto (OCR, t. VIII, p. 178).

Todavia, a mais complexa e polêmica medida robespierrista de proceder a uma “democratização” da propriedade, foi a tentativa de distribuir os chamados “bens dos suspeitos”. Essa preocupação esteve por trás dos famosos “decretos do ventoso” do ano II (fevereiro-março de 1794).

Como sabemos, desde o seu princípio, a Revolução incorporou ao patrimônio do Estado uma massa enorme de bens, os chamados bens nacionais, que tiveram sua origem com a expropriação das terras da Igreja em 2 de novembro de 1789. O objetivo inicial com essa expropriação era sanar o problema do déficit orçamentário, fazendo dessas terras um lastro para a emissão de um papel público a juros de 5 %, os famosos *assignats*. Comprados pela população, os *assignats* tinham como objetivo principal a entrada de recursos no comalido tesouro público e, além dos juros de 5 %, tinham como atrativo a condição de poderem ser usados por seus possuidores para a compra dos bens nacionais. Em 27 de julho de 1792 veio se acrescentar à massa das terras da Igreja, os bens ditos de segunda origem, o dos emigrados. Assim, o cenário de uma das maiores reformas agrárias da história estava pronto.

Todavia, até hoje o debate historiográfico ainda tenta responder à pergunta: quais foram os beneficiários dessa maciça transferência de terras? Melhor dizendo, quem ganhou o embate que confrontava, de um lado, uma maioria de revolucionários, formados na tradição do pensamento liberal e que desejavam que as preocupações financeiras

prevalecessem na hora da venda dos bens nacionais, e do outro, os grupos revolucionários democráticos, entre eles os robespierristas, os quais desejavam que esses bens pudessem passar para os mais pobres, por meios que se imaginava que podiam chegar a pura e simples entrega gratuita? Os fatos demonstram que prevaleceu a vontade de fazer dos bens nacionais um instrumento de financiamento do déficit e das despesas do Estado. Não obstante, de qualquer ponto de vista que se olhe, houve uma brutal transferência de terras para o campesinato, beneficiando seus vários setores, entre os quais, os pequenos camponeses tiveram ganhos não negligenciáveis (IKNI, 2005, p. 119-121).

Contudo, como afirmava Georges Lefebvre, “não se tinha conseguido reservar a parte dos pobres nos bens do clero e não se tinha tido muito sucesso com aqueles dos emigrados” (LEFEBVRE, 1989, p. 61). Assim, havia várias categorias de agricultores que possuíam muito pouca terra, assim como também aqueles que já tinham caído na condição de proletários rurais e mesmo aqueles que viviam pura e simplesmente na indigência. Todos esses pouco ou quase nada ganharam com a transferência dos bens nacionais. Foi objetivando beneficiá-los que foram aprovados os “decretos do ventoso”, os quais se apoiavam no princípio de que os inimigos da pátria não tinham direito ao solo nacional.³⁵¹ Diferentemente do que tinha acontecido até então com os bens do clero e dos emigrados, aqueles bens seriam distribuídos gratuitamente, não sendo submetidos à regra dos leilões como acontecia com os outros bens nacionais. Além disso, Saint-Just, pai da proposta e encarregado de relatá-la à Convenção, não reservou nenhuma parte desses bens para cobrir os rombos do tesouro (LEFEBVRE, 1989, p. 62).

Os decretos de ventoso suscitaram um enorme debate, sobretudo quanto à sua natureza e alcance. Assim como a transferência de terras provocada pelos bens do clero e dos emigrados, até hoje a

351 Conferir em Saint-Just (2003, p. 705): “A revolução nos conduziu a reconhecer o princípio de que aquele que se mostrou inimigo de seu país nele não pode ser proprietário”.

historiografia tenta esclarecer seus meandros, sobretudo tentando responder à questão se eles teriam sido uma medida de circunstância para atender a *sans-culotterie*, e dessa forma retirá-la da órbita de influência da esquerda radical hebertista, ou se exprimiriam o ideal robespierrista de uma democracia de pequenos proprietários e de pequenos artesãos.

A essas questões, Georges Lefebvre deu uma resposta balanceada que tendia a responder afirmativamente às duas indagações. De um lado, a argumentação do autor d'*O Grande Medo* levou em consideração as tergiversações anteriores dos robespierristas, que não tinham insistido muito para que os bens nacionais, sobretudo os de segunda origem, fossem destinados para os mais pobres, inclinando-se às razões financeiras da maioria da Convenção. Por outro lado, considerou que os robespierristas, na pessoa de Saint-Just, teriam mudado de ideia no contexto da crise que os antagonizara com os hebertistas no inverno de 1793-1794. Essa mudança pode ser constatada nas famosas palavras do *enfant terrible* “a força das coisas nos conduziu talvez a resultados aos quais nós não tínhamos pensado” (SAINT-JUST, 2003, p. 705). No entender de Lefebvre, a mudança foi sincera, já que “os propósitos de Saint-Just são muito penetrantes e muito ardentes para que se pudesse colocar em dúvida sua conversão” (LEFEBVRE, 1989, p. 63).

Podemos dar uma contribuição para responder a essas questões levantando uma ponderação factual e uma outra que diz respeito à própria relação do robespierrismo e a tradição cívico-humanista. Quanto aos decretos de ventoso terem sido uma medida de circunstância para combater os hebertistas, o próprio Lefebvre levantou uma consideração sobre a natureza desses decretos que exige que ponderemos com mais cuidado essa caracterização. Tal consideração diz respeito ao fato de que as disposições desses decretos visariam somente os “indigentes” e “infelizes” do campo, pois os bens dos suspeitos eram, basicamente, terras rurais. Entretanto, a clientela de Hébert se restringia a *sans-culotterie* de Paris que, pelas considerações do próprio Lefebvre, não seria beneficiada pelas medidas previstas naqueles decretos (SAINT-JUST, 2003, p. 62).

A outra ponderação para a qual gostaríamos de chamar a atenção é que quando colocamos essas questões na tradição cívico-humanista que estava por trás da teoria democrática robespierrista percebemos que os decretos de ventoso não foram nem uma medida de circunstância nem uma “conversão” sincera, mas o desenvolvimento lógico da teoria política robespierrista, para a qual o próprio Lefebvre nos deu a pista, ao nos lembrar a maneira como o “arcanjo da morte” justificara tais decretos.

Dentre essas justificativas encontrava-se a ideia cívico-humanista de que na república é preciso que o cidadão seja independente, como se pode ver nas próprias palavras de Saint-Just “um homem não foi feito nem para os ofícios, nem para o asilo, nem para os hospícios, tudo isso é abominável. É preciso que o homem viva independente [...]”.³⁵² Por outro lado, os decretos de ventoso também exemplificam emblematicamente como a teoria democrática robespierrista transmutou uma ideia típica do humanismo cívico numa política de proteção social pioneira, pois os robespierristas visaram dar conta da necessidade de “[...] destruir a mendicância pela distribuição dos bens nacionais aos pobres” (SAINT-JUST, 2003, p. 996).

Foi por essa razão que Saint-Just afirmou, no relatório desses decretos, que “a felicidade era uma ideia nova na Europa”, felicidade coletiva capaz de ser alcançada pela luta contra às mazelas da mendicância, indigência e desemprego e luta essa que tinha por base não medidas de caridade, que ficariam à discrição da boa vontade individual e da caridade cristã, mas pelo direito ao trabalho conquistado pelo acesso à terra ou, como dizia Bertrand Barère, pelos “socorros territoriais” (LEFEBVRE, 1989, p. 71).

Para concluirmos, vamos retomar a discussão sobre a ideia robespierrista de progresso com que começamos este subcapítulo

352 Como afirmamos anteriormente, Saint-Just (2003, p. 996) não achava que a cidadania fosse compatível com os “ofícios”, isto é, com o trabalho manual. Ela só poderia se harmonizar com o trabalho da terra e das armas.

ou, melhor dizendo, do que Robespierre considerava como progresso e sua relação com o culto do Ser Supremo.

Quando citamos mais acima a conhecida passagem do seu discurso de 7 de maio de 1794, nós a interrompêramos quando Robespierre dizia que “tudo mudou na ordem física”. No entanto, na sequência imediata desse discurso, afirmava que “tudo deve mudar na ordem moral e política. Metade da revolução do mundo já foi feita; a outra metade deve completar-se” (OCR, t. X, p. 444). O advogado de Arras estava, assim, chegando ao desenvolvimento final de sua particular visão do progresso. E assim fazendo, parecia retomar sua recorrente noção de “progresso do espírito público”, noção que no contexto de sua teoria democrática tinha o caráter diferente e complementar à noção de progresso econômico.

É conhecida a trajetória da noção de espírito público durante a Revolução, tendo o girondino Roland criado mesmo “uma repartição do espírito público” durante sua gestão no ministério do Interior após o 10 de agosto (OZOUF, 1989, p. 695). Contudo, tal noção, que aparece de forma contínua no discurso robespierrista desde o início de sua luta política dentro da Constituinte, Maximilien a fazia preceder, muitas vezes, pela palavra progresso ou desenvolvimento e ela era também mais frequente que a noção de opinião pública.³⁵³

É possível afirmar que para Maximilien essa noção tinha o significado semelhante ao da palavra virtude. Para que compreendamos isso, vamos retomar a passagem já citada por nós do seu *Discurso sobre a Supressão dos Oficiais Ministeriais e dos Advogados*. Nesse discurso, ao

353 Além do discurso que citaremos mais abaixo no corpo do texto, essa noção aparece em vários outros textos do advogado de Arras, tais como: *Novo atentado contra a liberdade individual e contra os direitos do povo (O Defensor da Constituição – maio de 1792)*, *Sobre a Influência da Calúnia na Revolução (28 de outubro de 1792)*, *Sobre um Plano de Constituição Proposto à Sociedade [dos jacobinos] (15 de fevereiro de 1793)*, *Sobre a Situação dos Negócios Públicos (Cartas a seus comitentes – fevereiro de 1793)*, *Contra os Intrigantes (6 de março de 1793)*, *Contra Brissot e os Girondinos (10 de abril de 1793)*.

mesmo tempo em que defendia que o réu tivesse o direito de escolher livremente seu defensor e de se autodefender, afirmava que os entraves que os Comitês de constituição e de judicatura da Assembleia Constituinte queriam estabelecer ao livre exercício do direito de defesa, como estabelecer um defensor oficial escolhido exclusivamente pelos tribunais, degradavam:

[...] funções preciosas para a humanidade, essencialmente ligadas ao progresso do espírito público, ao triunfo da liberdade; assim vós fechais essa escola de virtudes cívicas em que os talentos e o mérito aprendiam, defendendo a causa do cidadão diante dos juízes, a defender um dia aquela do povo entre os legisladores. (OCR, t. VI, p. 666)

Como podemos ver nesse discurso, a ideia de espírito público tinha o sentido cívico-humanista de dedicação ao bem comum, “de disposição a situar os interesses da cidade acima das preocupações egoístas do indivíduo” (SKINNER, 1996, p. 199).

Em maio de 1794, a Revolução parecia ter percorrido um longo caminho ao estender os direitos políticos a todos os cidadãos franceses, o que comprovava o quanto ela fora capaz de fazer progredir o espírito público. Mas era preciso que essas mudanças se completassem. Ainda se fazia necessário um último e decisivo impulso no progresso do espírito público para que tudo pudesse mudar na “ordem moral e política”. E esse impulso só poderia vir de um culto cívico, única coisa que parecia ser capaz de fazer prevalecer a “disposição a situar os interesses da cidade acima das preocupações egoístas do indivíduo”. É este o principal significado que se pode tirar da festa do Ser Supremo.

Não negamos que se poderia considerar a relação do robespierreísmo com a religião civil como uma tentativa de limitar a degradação que uma mentalidade cada vez mais marcada pela ideologia do progresso e da prosperidade econômica provocava nas “relações morais entre os homens” (SPITZ, 2000, p. 31). Degradação que ele

constatava até mesmo em relação àqueles que deveriam velar pelas coisas mais sagradas, os próprios ministros da igreja: “[Deus] sabia que desde o momento em que [os ministros da igreja] se enriqueciam, eles contraíam todos os vícios que formavam o cortejo ordinário da opulência e que eles perdiam todas as virtudes [...]”. Mas, o que dizer dos demais:

[Deus] sabia que, se os ricos podem fazer o bem, eles o querem raramente; não somente porque a abundância e os prazeres que os cercam os tornam inacessíveis ao sentimento das misérias humanas, mas porque suas necessidades e suas paixões crescem sempre com suas riquezas [...]. (OCR, t. VI, p. 408-409)

Robespierre parecia, assim, querer fazer com o culto do Ser Supremo a tentativa de “recolocar o sagrado no coração da cidade” (DOMEcq, 1984, p. 200). Essa tentativa de estabelecer uma âncora transcendente para a política numa época de mercantilização crescente das relações sociais pode também ser explicada como constituindo:

[...] todo um complexo que talvez seja a maior originalidade da Revolução Francesa em termos de uma teoria crítica da história. Porque é Robespierre que, apesar de seu curto mandato, tenta implementar recursos ideológicos e políticos diante das consequências do capitalismo moderno que se evidenciam a longo prazo. (SABORIT, 1989, p. 219).

Assim, Maximilien teria tentado “condicionar moralmente a política do capitalismo” (SABORIT, 1989, p. 229), ao procurar estabelecer uma religião civil baseada na igualdade e na fraternidade. Este esteio transcendental parecia o único capaz de reverter a perversão moral

do ateísmo que acompanhava muito particularmente uma sociedade que evoluía em direção a uma aristocracia do dinheiro.³⁵⁴

Mas também se poderia explicar o culto do Ser Supremo como uma “fuga para frente”,³⁵⁵ explicação que parece atrair Michel Vovelle. Para o conhecido historiador francês, os robespierristas, ao romperem com a espontaneidade do movimento popular, “não têm outra escolha que esta fuga para frente na mística e na moral, meio ilusório para retomar a unidade sonhada restituindo à massa o sentido de um pertencimento coletivo” (*apud* ARMANDI, 1999, p. 155, nota 38).

Contudo, para essa argumentação se sustentar teria que responder primeiro por que Maximilien delineou suas ideias principais sobre a religião civil e o Ser Supremo já em novembro de 1793, em seu *Discurso pela Liberdade dos Cultos*,³⁵⁶ no momento em que combatia a descristianização. Portanto, antes da crise de germinal, solucionada pela eliminação dos hebertistas, o que facilitou o amordaçamento do movimento seccionário ao longo da primavera. A nosso ver, mais uma vez, a coerência do robespierrismo tem que ser buscada em sua teoria da democracia e em suas bases cívico-humanistas, como veremos mais abaixo, e não só na análise isolada de certos acontecimentos por mais significativos que estes sejam.

Outra explicação plausível para a ideia de uma religião civil se ancorava numa referência clássica, o Ser Supremo como um apelo a um “Legislador Imortal”, como pensava Hannah Arendt, único capaz de ser:

354 Ele afirmava em seu *Discours pour la Liberté de Cultes* que “o ateísmo é aristocrático; a ideia de um grande ser que vela pela inocência oprimida, e que pune o crime triunfante, é totalmente popular. O povo, os infelizes me aplaudem; se eu encontrasse censores, seria entre os ricos [...]”. Conferir OCR (t. X, p. 196).

355 Conferir ainda Robert (1989, p. 835) sobre a expressão francesa que significa a tentativa de “aceleração de um processo (político, econômico) julgada necessária apesar de perigosa”.

356 Ver a seguir as passagens citadas desse texto.

[...] uma fonte transcendente e onipresente da autoridade, que não pudesse ser identificado com a vontade geral, quer da nação, quer da própria Revolução, de modo a que uma Soberania absoluta [...] pudesse conferir soberania à nação, que uma Imortalidade absoluta pudesse garantir, se não imortalidade, pelo menos certa permanência e estabilidade à república, e, por fim, que alguma Autoridade absoluta pudesse funcionar como fonte da justiça, donde as leis do novo organismo político pudessem derivar a sua legitimidade (ARENDDT, 2001, p. 228).

Arendt também não se esquece de lembrar que o apelo a um Ser Supremo foi um traço comum entre o republicanismo francês e o republicanismo norte-americano. A duvidosa analogia que fazia entre a cerimônia do Ser Supremo e o espetáculo circense, ao afirmar que o “Deus dos filósofos” teria “[...] decidido revelar-se sob a aparência de um palhaço de circo”, ela própria se encarregava de desfazer, ao observar que o riso se extinguia quando vinha à lembrança o caso de John Adams exigindo um culto do Ser Supremo, chamado de grande Legislador do Universo (ARENDDT, 2001, p. 288-289).

Contudo, Maximilien só fazia dar vazão, mais uma vez, a suas ideias republicanas, que no caso do culto cívico tem sua raiz já à época da Constituinte, durante os debates sobre a nova estrutura do clero constitucional. Então ele deixou claro qual deveria ser a função dos homens da igreja: “Os padres na ordem social são verdadeiros magistrados destinados à manutenção e ao serviço do culto”. E, como tais, tinham como objetivo a felicidade dos homens e o bem do povo e da sociedade (OCR, t. VI, p. 386).

Delineava-se, assim, sua ideia sobre a necessidade de uma religião civil. Esta se fazia necessária para promover os valores morais e o civismo. Desse modo, em seu *Discours pour la Liberté de Cultes* manifestara sua opinião sobre o significado cívico que via na ideia religiosa:

A ideia de um grande ser que vela pela inocência oprimida e que pune o crime triunfante é totalmente popular [...] o povo não está ligado nem aos padres, nem à superstição, nem às cerimônias religiosas, ele o está somente ao culto em si mesmo, isto é, à ideia de um poder incompreensível, o flagelo do crime e o apoio da virtude [...]. (OCR, t. X, p. 196-197)

E o Deus desse culto era “aquele que criou todos os homens para a igualdade e para a felicidade; é aquele que protege os oprimidos e que extermina os tiranos; meu culto é aquele da justiça e da humanidade” (OCR, t. V, p. 117). E ele não podia concordar absolutamente que se dissesse ao povo que “não haverá religião, um povo religioso não pode ser republicano” (OCR, t. X, p. 213).

Desse modo, o culto do Ser Supremo pode ser melhor entendido se considerarmos que as concepções clássicas de Robespierre o levaram a ver a necessidade de um culto cívico como parte importante para a construção de uma república. Depois de Maquiavel, de Montesquieu, de Mably e, sobretudo, de Rousseau, Maximilien tinha consciência da necessidade de que sem uma base ética para a política tal construção era impossível e, como eles, acreditava que a legislação humana por si só não era capaz de fornecê-la. Nesse ponto, ele só fazia subscrever Rousseau, que escreveu no esboço do *Contrato Social* que “quanto ao concurso da religião no estabelecimento civil, vê-se que não será menos útil poder dar ao liame moral uma força que penetre até a alma e seja sempre independente dos bens, dos males, da própria vida e de todos os sucessos humanos” (ROUSSEAU, 1973, Livro Quarto, cap. VIII, p. 143, nota 477).

Se Rousseau termina seu tratado sobre *Contrato Social e os Princípios do Direito Político* com a discussão sobre a *police* [organização política] dos romanos e a conclui com o papel que nela exercia a religião civil (ROUSSEAU, 1973, p. 135-151, nota 477), Maximilien também quis terminar sua obra revolucionária por aquilo que Jean-Pierre Gross chama de “descristianização

positiva” (GROSS, 2000, p. 93), o culto cívico do Ser Supremo. Tal culto, sem dúvida, foi influenciado pela leitura da Confissão de fé do Vigário saboiano e sua ideia de uma religião da natureza, esta, que segundo o advogado de Arras, era o verdadeiro sacerdote do Ser Supremo e a ideia da existência deste último era “um apelo contínuo à justiça; ela [era] pois social e republicana” e “seu culto, a virtude” (OCR, t. X, p. 453; 457).

Ponto forte da “utopia robespierrista”, o culto do Ser Supremo deveria completar as transformações da revolução republicana, dando-lhe o esteio moral que a tradição clássica do republicanismo achava imprescindível. Contudo, nada melhor para caracterizar a impossibilidade histórica naquele momento dessa utopia do que o escárnio e a derrisão com que parte dos deputados da Convenção trataram a cerimônia de junho de 1794.³⁵⁷ Esse tratamento indicava simbolicamente a situação vivida então pela Revolução, marcada por divergências em seu núcleo dirigente e pelo fosso enorme que separava o projeto político robespierrista do da maioria da Convenção. Tal situação o 9 de termidor resolveria pela derrubada dos robespierristas.

A IGUALDADE ATRAVÉS DA LEI: A IDEIA DE FRATERNIDADE E AS ANTECIPAÇÕES DA DEMOCRACIA SOCIAL

Tratando da Primeira República francesa — a que foi proclamada em 22 de setembro de 1792 — no volume que escreveu para a *História geral das civilizações*, Ernest Labrousse classificou essa época de uma maneira que ficou célebre. Esta foi, segundo ele, “a era das

357 “Alguém acreditaria que no meio da alegria pública homens tenham respondido com sinais de furor às tocantes aclamações do povo? Alguém acreditaria que o presidente da Convenção Nacional, falando ao povo reunido, foi insultado por eles, e que esses homens eram os representantes do povo?” Conferir OCR (t. X, p. 561-562).

antecipações”. Isso porque durante este período “[...] surgem instituições e novidades monstruosas [...]” que estabeleceram um clima de “Cidade do Futuro” e, entre outras novidades monstruosas, estavam “[...] os arrojados princípios da democracia social” (LABROUSSE, 1995, v. 12, p. 137).

É nesse clima “futurista” que podemos constatar uma das passagens fundamentais do pensamento político de 1789, que já tinha começado a ser feita na Comissão sobre a Mendicância da Assembleia Constituinte — cujo relator fora o duque de La Rochefoucauld-Liancourt — e que o robespierrismo iria radicalizar no processo evolutivo de sua teoria da democracia. Processo evolutivo que o conduziu “[...] à descoberta da necessidade de consolidar a democracia política por uma democracia social” (MAZAURIC, 2005, p. 232). Com efeito, depois de ter enunciado claramente a ligação entre os direitos civis e os direitos políticos durante sua participação como deputado naquela Assembleia, Robespierre também viria a conceber a junção desses direitos com os direitos sociais, os chamados direitos de terceira geração.

Esse processo teria como ponto de chegada seu projeto de Declaração de Direitos de 24 de abril de 1793. Nele estavam postas o que poderia ser considerado como as “[...] bases doutrinárias e mesmo jurídicas de uma política social muito audaciosa [...]” (NICOLET, 1992, p. 34). Tal política veio na esteira da promoção do “espírito de igualdade” que deu origem, por um lado, como vimos, a uma política de promoção da “democratização” da propriedade e, por outro, a uma tentativa de consagrar em termos jurídicos e práticos uma série de direitos sociais.

Portanto, o que Ernest Labrousse chamou de “antecipações” se referia concretamente a uma série de medidas sociais tomadas durante o período da Convenção e que foram a origem da agenda de reivindicações dos movimentos sociais dos séculos seguintes. Em particular, tais antecipações diziam respeito a um conjunto de medidas que visava melhorar a situação social dos grupos populares e que recaíam

fundamentalmente sobre a questão das subsistências, isto é, do abastecimento alimentar, mas que se espraiaram especialmente para o campo dos direitos sociais: do direito ao trabalho, à aposentadoria, da assistência à velhice, às viúvas, entre outros.

Ao colocar no centro do debate político da Revolução de 1789 o problema dos direitos sociais, os jacobinos robespierristas desdobraram o programa político do republicanismo clássico de uma forma inovadora e, mais uma vez, recorriam a Rousseau como a ponte teórica necessária entre esse republicanismo e as contingências da Revolução. Isso porque se várias eram as pistas desta ponte que permitiram aos revolucionários se imbuírem da tradição republicana clássica, no que diz respeito especificamente aos direitos sociais, de certa maneira, os jacobinos estavam retomando uma pista bem particular, o tema rousseauísta da *grande família*. Em seu verbete *Economia política* para a *Encyclopédie*, Rousseau explicava que o significado da palavra economia remetia à noção de “governo da casa” e que o sentido dessa palavra “[...] foi em seguida estendido ao governo da grande família, que é o estado” (ROUSSEAU, 1964, t. III, p. 241).

Especificamente quanto ao robespierrismo, a porta de entrada desse tema encontrava-se na terceira palavra da famosa tríade revolucionária, liberdade, igualdade e fraternidade. Ao propor em seu *Discurso sobre a Organização das Guardas Nacionais*,³⁵⁸ de dezembro de 1790, que se deveria decretar que os soldados dessa guarda passariam a portar sobre seu peito, além das palavras já célebres, liberdade

358 Conferir em OCR (t. VI, p. 643) Grifo do autor: ele foi o primeiro, ao que se sabe, a pedir que essas palavras viessem juntas, seja no peito dos membros da guarda nacional, como dissemos, seja na bandeira dessa mesma guarda: “elas [as guardas nacionais] portarão sobre seu peito essas palavras gravadas: O POVO FRANCÊS, e abaixo as palavras: LIBERDADE, IGUALDADE, FRATERNIDADE. As mesmas palavras serão inscritas sobre suas bandeiras, que terão as três cores da nação”. Conferir também Gross (2000, p. 9; 55).

e igualdade, também a palavra fraternidade e, a partir daí, popularizar essa terceira palavra junto com as outras duas, como um dos símbolos da Revolução Francesa, Maximilien certamente tinha em mente a ideia de que os homens formavam uma comunidade de irmãos, isto é, uma grande família.

Essa visão também caracterizou uma série de outros revolucionários próximos ou distantes do robespierrismo. Num livro recente, o historiador Jean-Pierre Gross (GROSS, 2000), pôs em repertório um sem-número de práticas dos chamados “representantes em missão” que decorreriam dessa visão jacobina de que os homens constituíam uma “grande família”. Nesse livro, analisando o trabalho desses representantes nos departamentos, Gross demonstra como os membros da Convenção introduziram políticas sociais que derivavam do tema da grande família, isto é, da ideia de fraternidade.

Assim, representantes como Gilbert Romme, Joseph Lakanal, Jean-Baptiste Bo, entre outros, designados para executar as tarefas urgentes da Revolução, combate a contrarrevolução, convocação de tropas e a implementação de soluções para garantir o abastecimento alimentar, acabaram por estabelecer uma série de outras práticas que efetivaram a visão dos jacobinos em relação aos direitos sociais. Como observa Gross, o próprio Saint-Just dizia que os representantes em missão “[...] deveriam ser os pais e os amigos dos soldados” (GROSS, 2000, p. 88).³⁵⁹

Nesse sentido, foram estabelecidas pensões para órfãos, viúvas e idosos, assim como também garantidos meios para a sobrevivência dos soldados que ficaram impossibilitados de trabalhar. Da mesma maneira, as primeiras instituições educacionais com a marca republicana foram colocadas em funcionamento por esses mesmos representantes. A tal ponto o paradigma da grande família percorre a ação desses homens que a historiografia caracterizou suas medidas com

359 Conferir ainda Saint-Just (2003, p. 526), para o próprio Saint-Just.

a expressão “terror suave”,³⁶⁰ isto é, eles teriam evitado pôr em prática, nas diversas regiões em que atuaram, as disposições mais radicais das leis terroristas.

Como tentamos mostrar no subcapítulo anterior, as políticas sociais robespierristas respondiam ao problema central da liberdade do republicanismo clássico, a saber, a necessidade de garantir a independência [econômica] do cidadão no seio da “economia política popular”. Como permitir, portanto, o acesso do homem comum aos meios de produção que poderiam assegurar-lhe essa independência? Numa sociedade pré-capitalista em que tais meios basicamente se restringiam à terra, tal garantia passava necessariamente pela posse dessa última e, portanto, implicava um movimento de “territorialização”³⁶¹ do trabalhador. Segue daí que Saint-Just defendia a ideia de que era preciso “[...] dar alguma terra a todo mundo” (SAINT-JUST, 1957, p. 996).

Assim, uma política de repartição da propriedade da terra era a solução mais lógica a se promover para aqueles que se inseriam na tradição do republicanismo clássico. Era essa tradição que evocava exemplarmente o mesmo Saint-Just, como vimos, ao associar a independência dos cidadãos exclusivamente ao exercício das armas e ao trabalho da terra — sem que, no seu caso, ele pudesse ser confundido com certos adeptos do tradição cívico-humanista que foram muitas vezes partidários de uma república de proprietários de terras com um claro viés aristocrático. Isso porque para o *enfant terrible* o regime político ideal era necessariamente republicano e democrático.

360 Expressão de Richard Cobb retida por Gross (2000, p. 134).

361 Robert Castel usa a expressão reterritorialização para indicar que os revolucionários desejavam para o homem comum francês um retorno à terra. Contudo, talvez fosse melhor falar em territorialização, haja vista que se tratava mais de manter e aumentar os pedaços de terra à disposição dos camponeses franceses, a imensa maioria da população da França de então, do que dar terras para quem não possuía. (CASTEL, 1998 p. 391).

Contudo, para aqueles que propugnavam, como os robespierristas, uma efetiva política de diminuição das desigualdades sociais por meio da repartição da propriedade da terra, dentro da lógica da influência da tradição do republicanismo clássico, era preciso enfrentar as dificuldades que decorriam dos limites mesmos que uma política dessa natureza enfrentava numa mentalidade que não pretendia lançar mão de instrumentos, tais como, a lei agrária ou a socialização dos meios de produção. Não querendo utilizar esses instrumentos, eles acabavam por ficar sem condições de lidar com as transformações capitalistas na apropriação da terra e nas técnicas de produção artesanal, tanto no campo quanto na cidade. Tais transformações limitavam muito a margem de manobra de que dispunham para realizar uma efetiva política de parcelamento da riqueza que viesse a permitir a diminuição do flagelo das disparidades de fortuna.

Como sair desse impasse?

Podemos compreender como o robespierrismo tentou fazê-lo começando por analisar aquela que talvez tenha sido a maior fonte de inspiração para a concepção robespierrista dos direitos de propriedade e de existência, o debate sobre a liberdade do comércio de grãos implementada no ministério Turgot na década de 1770 e os argumentos de extração republicana utilizados por um dos participantes desse debate, o abade Gabriel Bonnot de Mably (GAUTHIER, 1988). A contribuição de Mably para esse debate faz parte do seu texto, em forma de diálogo, *Du Commerce des Grains*. O ponto principal de sua argumentação vai de encontro ao direito de propriedade e a liberdade ilimitada de usar e abusar desse direito que estão no centro do pensamento fisiocrata.

Durante o ministério Turgot foi feita uma tentativa efetiva para colocar em prática esse pensamento, tendo por “experimento” a circulação de grãos. Em 1775, Turgot determinou a liberdade ilimitada do comércio de grãos, a qual, na lógica fisiocrata, permitiria que estes atingissem um “preço razoável”. Os fisiocratas não estavam pura e simplesmente praticando uma política especulativa, mas tentando

dar uma solução para o problema da carestia e da fome, provocados por uma péssima colheita no ano de 1774. Isso porque defendiam que o preço do grão tendo alcançado o que eles chamavam de “preço razoável” haveria uma estabilização dos preços, ao mesmo tempo em que esse “preço razoável” aticaria a capacidade empreendedora dos agricultores, levando-os a aumentar a produção e, por via de consequência, haveria mais grãos disponíveis.

Contudo, o que se viu quando esse “experimento” foi posto em prática foi o aumento exagerado dos preços e uma penúria generalizada. O “preço razoável”, que supostamente não deveria ultrapassar o preço que vigia no mercado externo, 24 libras o *setier*, atingiu o nível de trinta libras e nada indicava que os produtores se contentassem com esse nível. A reação popular provocou o que ficou conhecido como a “guerra de farinhas”. E, por fim, Turgot foi demitido.

Foi no momento da “guerra de farinhas” que Mably interveio publicando seu texto *Du Commerce des Grains*. A análise de Mably centrava-se numa crítica da concepção fisiocrata de propriedade, o que não significava colocar em questão o direito à propriedade em si mesmo. Ele pressupunha que a partir do momento em que houve o desaparecimento da comunidade de bens, e os homens consentiram em dividi-los, não havia lei mais sagrada do que a da propriedade (WRIGHT, 1997, p. 118). Contudo, observava que a existência da desigualdade de fortunas acabava por multiplicar “[...] os vícios da sociedade e mergulhá-la nas maiores infelicidades” (*apud* GAUTHIER, 1988, p. 119),³⁶² em outras palavras, isso significava dizer que uma sociedade marcada pela extrema riqueza e pela extrema pobreza era a principal responsável pelo fato de que muitos não tinham como comprar o pão de cada dia e não a menor ou maior liberdade de circulação.

Com base nessa argumentação, defendia a necessidade de “regular” a economia e, portanto, de restringir o direito de propriedade:

362 Conferir ainda Wright (1997, p. 119).

“[...] que homem seria tão pouco razoável para pretender que uma sã política não pode prescrever aos ricos as condições nas quais eles gozarão de sua fortuna e impedi-los de oprimir os pobres” (*apud* GAUTHIER, 1988, p. 119). Daí que preconizava tanto uma melhor distribuição da propriedade quanto restrições à liberdade de usar e abusar da propriedade defendida pelos fisiocratas, sustentando, entre outras medidas, a taxaço dos grãos e sua comercialização no mercado feita estritamente pelos produtores.

Assim, para Mably, como observa Kent Wright, a segurança da posse dos direitos da liberdade “negativa” implicava um mínimo de atenção aos interesses daqueles que não podiam gozá-los (WRIGHT, 1997, p. 119). O mesmo autor observa que:

a necessidade de impor essas condições ao exercício da liberdade ‘negativa’ surge apenas porque a propriedade é concentrada nas mãos de uma minoria de cidadãos. Se todos os cidadãos possuíssem propriedade suficiente para assegurar sua própria independência — se todos os membros da sociedade gozassem da liberdade ‘negativa’ assegurada pela posse da propriedade — então não haveria necessidade para uma forma de governo cuja função era restaurar algo semelhante a ‘igualdade natural’. (WRIGHT, 1997, p. 119).

Para Mably a forma de governo que teria essa função era o governo misto, sua forma de governo preferida. Assim, esse tipo de governo teria o papel de estabelecer limites ao direito de propriedade e garantir, dessa forma, a subsistência das pessoas que não tinham acesso à propriedade.

Não se pode taxativamente afirmar que Maximilien leu o texto *Du Commerce des Grains*, de Mably, mas ele era seu leitor e parece provável que tenha, em algum momento, se familiarizado com seus argumentos. O certo é que a emergência dos direitos sociais no pensamento republicano robespierrista teve justamente a função de dotar a república de um conjunto de contrapartidas sociais que aliviassem

as dificuldades materiais dos mais humildes no momento em que a crescente concentração da riqueza parecia impossibilitar como única saída para essas dificuldades uma repartição da propriedade da terra.

Isso pode ser melhor entendido pela noção de “Estado social” desenvolvida por Robert Castel. É certo que esse autor se utiliza dessa noção para analisar o desenvolvimento da seguridade social nas épocas posteriores à Revolução de 1848, mas ela também nos ajuda a compreender o aparecimento embrionário dos direitos sociais no contexto da Primeira República francesa.

O “Estado social”, no entendimento de Castel, seria um “terceiro” que se introduz “entre os poetas da moralização do povo e os partidários da luta de classes”, esse terceiro emerge quando “[...] os notáveis deixam de dominar sem restrições e quando o povo fracassa ao tentar resolver a questão social por sua própria conta” (CASTEL, 1998, p. 346). Ou seja, esse “terceiro” supera tanto uma política de reação quanto de revolução.

O que nos interessa reter aqui não é exatamente esse entendimento do “Estado social”, mas a ideia de que esse tipo de Estado impõe garantias legais que permitiram a construção de uma rede de seguridade social sem que essa dependesse exclusivamente daquilo que em 1794 se chamou de “socorros territoriais”, isto é, de uma política de repartição da propriedade.

Ora, a política robespierrista de “dar alguma terra a todo mundo” estava na lógica, para retomarmos a análise de Claude Mazauric, de valorizar o direito de existir como condição de todas as construções políticas e do direito positivo, valorização que era justamente uma escolha incompatível com qualquer compromisso, à medida que tinha se tornado uma questão de princípio (MAZAURIC, 2005, p. 232). No contexto histórico do fim do século Ilustrado, a defesa de um tal princípio só podia ser feita revolucionariamente, o que significa dizer, mobilizando em algum nível a “luta de classes”.

Contudo, o robespierrismo, a despeito dos temores incontornáveis da burguesia, nunca teve por princípio questionar o direito à

propriedade — solução adotada por outros revolucionários, ainda no contexto da Revolução de 1789, como foi o caso durante o Diretório da “conspiração dos iguais” de Graccus Babeuf. Sua valorização do direito de existir esteve muito mais próxima de dar à propriedade uma “função social” e com isso estabelecer limites à sua apropriação, e, ao mesmo tempo, resolver o impasse mencionado mais acima. Assim, a propriedade devia ser compatível com o direito ao trabalho e com uma série de outros direitos que permitiriam uma vida com um mínimo de dignidade para o trabalhador no contexto de uma economia que a linguagem do século XIX, e não a da Revolução, chamaria pelo nome de capitalista, mas que antes do nome já apresentava, na prática, os seus principais fundamentos.

Daí a valorização no pensamento robespierrista da “ficção jurídica”³⁶³ que foi a ideia de uma dívida social. Essa ideia tinha por objetivo permitir corrigir justamente a concentração da propriedade e impor certas condições ao exercício da liberdade ‘negativa’. Foi ela que permitiu organizar os *secours publics* de uma forma inovadora, na medida em que foi uma passagem da ideia de caridade cristã presente na sociedade do Antigo Regime, prática sempre individual e espontânea, para a ideia de que a sociedade, ou o Estado, devia se encarregar do que passaria a ser considerado em nossa época um *direito-dividendo*, uma dívida que a sociedade tinha para com os não-proprietários (NICOLET, 1994, p. 452).

A formulação embrionária dessa inovação começa no caso do robespierrismo muito cedo, pois, como observa David G. Troyansky, Robespierre teria feito mesmo uma objeção ao uso de uma “*ton-tine viagère*”, uma caixa de pecúlio financiada por uma espécie de loteria, justamente porque parte do capital dessa caixa de pecúlio viria de doações pessoais “no velho espírito da caridade privada” (TROYANSKY, 1989, p. 178).

363 Conferir Nicolet (1992, p. 37) sobre sua própria expressão de Calude Nicolet.

Com efeito, a ideia de uma *dette sacré* fazia parte da noção robespierrista da virtude republicana, que implicava no desapego e na fraternidade como atributos do cidadão. Desse modo, “[...] a ideia de reconhecer e de inscrever na Constituição a existência de uma dívida sagrada para com seus membros constitui para Robespierre a contrapartida lógica dos deveres dos indivíduos para com a sociedade” (GUENIFFEY, 2000, p. 324).³⁶⁴

Ao longo do processo de maior radicalização revolucionária, ao contrário do que se poderia imaginar à primeira vista, houve uma série de medidas efetivas para a implementação dessas políticas sociais. Entre elas, uma das que mais atraiu a atenção dos revolucionários foi o direito à educação e no caso de Robespierre isso ficava claro na sua defesa apaixonada do projeto educacional de Lepeletier e na inscrição desse direito no seu projeto de Declaração de Direitos, cujo artigo treze rezava: “a sociedade deve favorecer com todo seu poder os progressos da razão pública, e colocar a instrução ao alcance de todos os cidadãos” (ROBESPIERRE, OCR, v. IX, p. 466).

E a disputa em torno desse direito é reveladora tanto da tradição cívico-humanista que Maximilien representava como das clivagens sociais e políticas que o separavam da maioria dos integrantes da Convenção e das ideias liberais. Isso pode ser melhor compreendido na sua fracassada tentativa de transformar em lei o projeto educacional mencionado.

Diante das críticas e hesitações de membros da Convenção por razões financeiras e sobretudo porque esse projeto previa a obrigatoriedade escolar, tanto para meninos quanto para meninas, Robespierre interveio. Depois da bela frase com que tentou demover seus adversários — “[...] era a imaginação que colocava ordinariamente

364 O artigo onze da Declaração de Direitos de Robespierre rezava que “os socorros indispensáveis àquele que falta o necessário são uma dívida daquele que possui o supérfluo: pertence a lei a maneira de determinar como essa dívida deve ser saldada”. Conferir Robespierre (OCR, v. IX, p. 466).

os limites do possível e do impossível; mas quando se tem a vontade de fazer o melhor, é preciso ter a coragem de franquear esses limites” (ROBESPIERRE, OCR, v. IX, p. 70) — fez a seguinte argumentação:

Opõem-se ainda que o pai indigente não gostará de se privar dos serviços que seu filho pode lhe render depois da idade de cinco anos; mas pode-se supor que se arrependerá desses serviços tão frequentemente nulos, quando, pela instrução de seus filhos, receberá [outros] cuja importância não pode se comparar? Até aqui somente ouvi defender-se a causa dos preconceitos contra as virtudes republicanas. Eu vejo de um lado, a classe dos ricos que rejeita essa lei e, do outro, o povo que a pede. (ROBESPIERRE, OCR, v. IX, p. 70).

Considerações Finais

Terminando nossa exposição a respeito do pensamento político robespierrista gostaríamos de apresentar algumas considerações finais de como procedemos a abordagem do pensamento político de Maximilien Robespierre e as conclusões que tal abordagem nos permitiu chegar.

O percurso que tentamos realizar neste trabalho partiu do questionamento de como situar o robespierrismo no contexto das ideias políticas que afloraram em 1789, em particular durante a Assembleia Constituinte (1789-1791), quando a teoria democrática robespierrista foi gestada e quando a todos do Terceiro Estado parecia possível o projeto de tentar regenerar a França, nas próprias palavras do Incorruptível, “sem revolução funesta”.

Assim, nossos estudos nos conduziram a inserir Robespierre numa tradição de pensamento político específica e diferente daquela abraçada por grande parte dos que, como ele, sentaram-se à esquerda naquela Assembleia. Esses, em sua grande maioria, eram adeptos das ideias fisiocratas em economia e de uma monarquia temperada em política. Ao mesmo tempo, também não fizemos do Incorruptível — como uma certa tendência¹ da historiografia universitária

1 Este é o caso de Albert Soboul.

da Revolução nos acostumou a considerá-lo por seu papel no contexto do governo revolucionário — um guia da revolução burguesa. E isso sem que precisássemos tratá-lo como um precursor do socialismo ou algo parecido.

A pista que seguimos para tentar demonstrar essa especificidade do pensamento político dos robespierristas encontrava-se na história do republicanismo francês posterior aos acontecimentos de 1789. Naquele republicanismo que não foi contaminado pelo episódio da Comuna de 1871, que empurrou muitos republicanos da Terceira República a identificarem em Danton seu herói epônimo, já que estavam à cata de um “*héros à visage humain*” para tranquilizar uma burguesia ainda não republicana e que tinha ficado amedrontada com os acontecimentos daquele episódio. Esse papel parecia cair bem em Danton, ele que fora alcunhado de *indulgent*.

Aquele republicanismo se via como democrático e social, daí que os integrantes de sua principal corrente na Revolução de 1848 terem ficado conhecidos pelo nome de democratas-sociais (*démoc-soc*),² os quais estiveram presentes na junta provisória de governo dessa revolução na figura de Ledru-Rollin. Os *démoc-soc* viram nos jacobinos os principais formuladores dessa concepção republicana e, dentre eles, deram todo destaque a Robespierre e seus companheiros, já que, entre outras coisas, foi justamente nos anos da Revolução Francesa que teve início essa tradição de identificar república e democracia.

Quanto a isso, os republicanos de 1789 foram, de certo modo, representantes de uma longa tradição, não sendo por isso muito

2 O que constituiu uma verdadeira agenda política mesmo muito depois de enunciado em 1848, como confirmam as palavras de Georges Lefebvre (conferir 1954, p. 95), de que Robespierre, além de ser um profeta da democracia, também o era da “[...] República, tal como nós a concebemos, a qual não é somente uma forma de governo, mas um regime cujo objeto é realizar a igualdade e que não teria sentido se não fosse democrático e social”.

inovadores. Assim, quando em 1794 o advogado de Arras afirmou que as palavras democrático e republicano eram sinônimos — conclusão lógica para quem concebeu e enunciou uma teoria da democracia que desde 1789 apoiava-se na extensão dos direitos políticos a todos os franceses sem distinção — ele apenas estava acompanhando a tradição de uma cidadania de participação que, desde os Antigos até Rousseau, dava a palavra república o sentido de democracia.

Contudo, quanto a acrescentar ao republicanismo democrático também a dimensão social, os revolucionários operaram uma grande inovação no ideário político conhecido até então e o papel dos robespierristas nesse processo foi central. Admitindo a necessidade tanto da igualdade civil como política, os robespierristas tentaram responder às necessidades de uma sociedade em rápida transformação com uma política de direitos sociais que tentou de alguma forma remediar às mais danosas manifestações de desigualdade que essa transformação produzia.

Essa pioneira tentativa robespierrista de instituir uma embrionária rede de seguridade social foi fruto de uma reformulação dos temas cívico-humanistas que formaram a mentalidade política robespierrista. Essa reformulação, assim, operou com a própria natureza do modelo político do republicanismo clássico, sobretudo com um dos seus fundamentos principais, a relação entre independência e cidadania que, em termos harringtonianos, implicava uma “[...] sociedade em que o *demos* ou um grande número de proprietários livres detinha a terra numa relativa igualdade [...]” (POCOCK, 1997, p. 388). Um século depois de Harrington, tal fundamento seria traduzido nas famosas palavras do *Contrato Social*: “que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se” (ROUSSEAU, 1973, Livro Segundo, cap. XI, p. 72).

Foi por meio dessa passagem do republicanismo clássico inglês do século XVII para a vertente rousseauísta do pensamento político Ilustrado que o robespierrismo tornou-se herdeiro da tradição que fazia da necessidade da independência social garantida pela

propriedade o pré-requisito para a cidadania. Quanto a isso, foi importante uma primeira inovação introduzida na tradição do republicanismo clássico durante a luta que o advogado de Arras envidou para estender a cidadania a todos os franceses. Tal inovação foi que, contrariamente à Harrington, mas não a Locke, Maximilien não via a propriedade apenas como propriedade territorial, mas concebia também o próprio trabalho, incluindo o trabalho assalariado, como uma propriedade. Trabalho e propriedade eram para o advogado de Arras a mesma coisa, como ele deixou claro em sua bela moção pelo fim dos limites censitários para se ter o direito de votar.

Mas não bastava somente estender os direitos políticos a todos, inclusive os assalariados. Os robespierristas tinham em mente as palavras de Rousseau, nas quais o autor do *Contrato* dizia que numa república era preciso que houvesse “[...] bastante igualdade entre as classes e as fortunas, sem o que a igualdade não poderia subsistir por muito tempo nos direitos e na autoridade” (ROUSSEAU, 1973, p. 91). Assim, a defesa da universalização da cidadania também implicava na defesa de uma política de igualização das condições sociais, em fazer valer o “espírito de igualdade”, o qual estava longe de significar o nivelamento social, mas foi a tentativa de remediar as formas mais dramáticas de pobreza em que vivia parte significativa da população francesa no século XVIII.

É nesse ponto que os robespierristas fizeram uma outra mudança importante na tradição do republicanismo clássico. E como seguidamente chamamos a atenção, isto pode ser melhor entendido se nos dermos conta de que os esforços para a diminuição da desigualdade social acabaram por desembocar numa política de direitos sociais. Nesse sentido, tanto o artigo da proposta de Declaração de Direitos, de Robespierre para a futura constituição montanhesa, o qual diz que a “sociedade é obrigada a prover a subsistência de todos os seus membros [...] assegurando os meios de existir àqueles que se encontram sem condições para trabalhar” (OCR, t. IX, p. 465), como o “dar alguma terra a todo mundo” de

Saint-Just consagraram que o trabalho e a terra faziam parte da esfera dos direitos do homem, assim como o voto universal.

Daí que com grande precisão o companheiro dos robespierristas no Comitê de Salvação Pública, Bertrand Barère, cunhou a expressão “socorros territoriais” para designar as parcelas de terra que as chamadas leis do ventoso objetivavam distribuir aos franceses indigentes.

Se para o perigo da alienação política, embutido na ideia de representação política que os robespierristas não se negaram a defender, a solução parecera ser a defesa de uma estrita igualdade dos direitos políticos — para a qual tinha um papel fundamental o voto universal, assim como uma série de elementos do republicanismo clássico, tais como parlamentos curtos, não-reelegibilidade e uma cidadania armada — já para a não menos alienante lógica do capital, a solução, por sua vez, parecera ser a formulação de uma política dos direitos sociais, direito ao trabalho, à educação, a assistência aos desamparados de todo tipo que fariam o mesmo papel para o trabalhador urbano que a terra desempenhara outrora — na história, em alguns momentos da cidade antiga, e na historiografia, como um tema do paradigma cívico-humanista durante o Período Moderno, quando o republicanismo passou a ser somente parte da história das ideias — ao permitir a independência política e social do camponês terratenente.

Assim, diante das transformações profundas que a concentração da propriedade e o assalariamento estavam produzindo, os robespierristas levaram muito adiante a ideia que primeiramente os constituintes de 1789 tinham imaginado com a criação da Comissão sobre a Mendicância da Assembleia Constituinte, de opor à lógica do capital a lógica dos direitos sociais.

Essa política de proteção social tinha tanto mais clima de “Cidade do Futuro”, para retomarmos as palavras de Ernest Labrousse, quanto os robespierristas se defrontaram com a necessidade de dar respostas para os problemas de uma sociedade em rápido processo de mudança, na qual — mesmo que se pudesse limitar a

concentração da propriedade fundiária, o que parcialmente foi tentado e obtido com a distribuição dos bens da Igreja e dos emigrados e com as leis do ventoso — dificilmente se chegaria a um parcelamento que permitisse fazer do camponês terratenente o protótipo do cidadão da república francesa que tanto Saint-Just como Robespierre queriam ver implantada.

Com efeito, a rede de proteção social teria uma função fundamental para indivíduos que não mais podiam contar com a independência advinda pela posse da propriedade tradicional, fosse a terra ou os meios de produção artesanais, mas somente com a “propriedade” de sua força de trabalho. A ideia do direito ao trabalho, à aposentadoria, à educação que estavam no horizonte histórico de 1789 — junto com aquelas que os homens de então não puderam conceber, como, por exemplo, a jornada de trabalho de oito horas, ou ainda aquelas que eles se recusavam a aceitar, como os sindicatos — foram os elementos que permitiram contrariar a lógica do capitalismo nascente e, de alguma forma, permitir a possibilidade de um domínio sobre sua própria vida e, portanto, uma certa prática cívica para aqueles homens que não mais teriam a independência e a altivez que a posse dos meios de produção permitiram em uma outra época.

Assim, os direitos sociais tinham a função de permitir alguma capacidade de enfrentamento dos acasos dessa verdadeira “roda da fortuna” que era o mercado para quem dele só podia participar vendendo seu trabalho em troca de salário. Nesses tempos, a democracia só podia ser social se se quisesse fazer da cidadania algo mais do que uma palavra.

É quanto a isso que se pode constatar a especificidade do republicanismo francês. Se este último em alguns momentos se confundiu com o liberalismo, ele dele se diferenciava por ser herdeiro de uma tradição política que propõe uma “definição política das relações econômicas e sociais” (NICOLET, 1992, p. 36). Essa especificidade é ainda mais evidente se nos dermos conta de que esse republicanismo implicava uma visão da sociedade nas antípodas daquela concebida

pelos “individualistas possessivos”, em que as principais questões do homem poderiam ser resolvidas pelo automatismo das leis do mercado e como a resultante natural do equilíbrio dos direitos individuais (NICOLET, 1992, p. 36). Parafraseando as palavras antiburkeanas de Rabaut Saint-Etienne — “nossa história não é nosso código”, epígrafe que exprimia a vontade dos revolucionários de fazer apelo somente a razão e a justiça contra todas as tradições — Claude Nicolet observa que para os republicanos “nossa economia não é nosso código” (NICOLET, 1992, p. 40)

Em suma, antes de terem permanecido nos limites de uma impossível democracia igualitária, prisioneiros tanto de uma revolução burguesa que eles somente teriam podido levar às últimas consequências como quanto de uma mentalidade passadista por seu apelo a uma bucólica sociedade de pequenos proprietários de terra e de esforçados artesãos, os robespierristas formularam aquilo que poderia ser chamado uma política verdadeiramente *porteuse d’avenir*.

Como observa Kent Wright, não seria possível conceber o caminho para a emergência do que este historiador chama de *moderno* republicanismo, a cultura política da Terceira República e, ousaríamos afirmar, mesmo do que ainda guarda uma certa seiva de vida cívica, de virtude republicana, na atual sociedade francesa — a qual parece cada vez mais prisioneira desses males tão contemporâneos que são a corrupção política, o hedonismo, o consumismo e a privatização do indivíduo que, de resto, atingem todas as sociedades ocidentais — sem a ação dos revolucionários de 1789 e, em particular, do advogado de Arras e de seus mais próximos companheiros.

Na verdade, as principais questões do homem só podem ser resolvidas pela ação criativa dos cidadãos, atividade criativa responsável durante a Revolução não por uma duvidosa unidade-teoria-e-prática, combinação de teoria democrática e do terror, mas por uma outra unidade, a dos direitos civis, políticos e sociais.

E a força dessa unidade só pode ser vivificada pela ideia de fraternidade, que, como lembramos, Maximilien popularizou como um

dos trípticos revolucionários nos seus primeiros tempos, assim como também por meio da ideia de frugalidade e de solidariedade e de uma cidadania de participação. Caso contrário, num mundo dominado por aqueles males apontados mais acima, a violência será cada vez mais a regra, continuar-se-á a satisfazer as pseudonecessidades cotidianas destruindo a natureza numa velocidade que não nos levará a lugar nenhum e o civismo, se houver, vai se resumir a *passatas de correios eletrônicos*.

Referências

ABENSOUR, Miguel. **La démocratie contre l'État**: Marx et le moment machiavelien. Paris, PUF, 1997.

ABENSOUR, Miguel. **La philosophie politique de Saint-just**. Paris: AHRF, p. 1-32; p. 341-358, 1966.

AGULHON, Maurice. A propos de “neo-robepierristes”: quelques visages de “jacobins” sous Louis-Philippe. In: **The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture**. Oxford: Pergamon, 1988a. v. 3, p. 527-560.

AGULHON, Maurice. **Histoire vagabonde II**: idéologies et politique dans la France du XIXème siècle. Paris: Gallimard, 1988b.

AGULHON, Maurice. **1848, o aprendizado da República**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

AGULHON, Maurice. Robespierre posthume: le mythe et le symbole. In: JESSENNE, Jean-Pierre *et al.* (orgs.) **Robespierre**: de la nation artésienne à la République et aux nations (Actes du colloque d'Arras). Lille: université Charles de Gaulle-Lille III, 1994. p. 445.

ARANCÓN, Ana Martínez. Introdução. In: MAQUIAVEL, Niccolau. **Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio**. Madrid: Alianza, 2000.

ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. Lisboa: Relógio d'Água, 2001.

ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ARMANDI, Marco. (org.) Robespierre. Roma: Riuniti, 1999. Dizionario delle idee.

AULARD, Alphonse. **Histoire Politique de la Révolution Française**. Paris: Armand Colin, 1901.

AULARD, Alphonse. **Taine, Historiens de la Révolution Française**. Paris: Librairie Armand Colin, 1907.

AULINAS, Luís Roura; CASTELLS, Irene (orgs.). **Révolucion y democracia: el jacobinisme europeo**. Madrid: Ediciones del Oro, 1995.

BABEUF, Graccus. **Journal de la liberté de la Presse**, Paris, n. 1, p. 5, 1966a.

BABEUF, Graccus. **Le Tribun du Peuple**, Paris, n. 28, p. 237, 1966b.

BABEUF, Graccus. **Écrits**. Paris: Messidor, 1988.

BACZKO, Bronislaw. **Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Révolution**. Paris: Gallimard, 1989.

BAKER, Keith Michael. **Politique et opinion publique sous l'Ancien Régime**. Paris: Annales ESC, 1987, p. 41-71.

BAKER, Keith Michael. **Au tribunal de l'opinion**: essais sur l'imaginaire politique au XVIIIème siècle. Paris: Payot, 1993.

BARNAVE, Antoine Pierre Joseph Marie. **Introduction à la Révolution Française**. Paris: Armand Colin, 1960.

BARNAVE, Antoine Pierre Joseph Marie. Discours sur l'inviolabilité du roi (11 de julho de 1791). *In*: FURET, François; HALÉVI, Ran (orgs.). **Orateurs de la Révolution Française**. Paris: Gallimard, 1989. Tomo I, Les Constituants.

BARNY, Roger. **L'image de Cronwell dans la Révolution française**. Paris: Dix-Huitième, 25, p. 387-97, 1993.

BARNY, Roger. **Rousseau dans la Révolution**. Paris: XVIIIème Siècle, p. 59-98, 1974.

BARNY, Roger. **Les contradictions de l'idéologie révolutionnaire des droits de l'homme (1789-1796)**. Besançon: Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1993.

BARNY, Roger. **Le droit naturel à l'épreuve de l'histoire. Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution**. Besançon: Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1995.

BARNY, Roger. **Montesquieu dans la Révolution française**, Paris, n. 279, p. 49-73, jan.-mar. 1990.

BARNY, Roger. Robespierre et les Lumières. *In*: JESSENNE, Jean-Pierre *et al.* (org.) **Robespierre**: de la nation artésienne à la

République et aux nations (Actes du colloque d'Arras). Lille: Université Charles de Gaulle-Lille III, 1994.

BARON, Hans. **The crisis of the early Italian Renaissance. Civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny.** Princeton: Princeton University, 1966.

BART, Jean. Droit individuel et droits collectifs. *In*: JESSENNE, Jean-Pierre *et al.* (orgs.) **Coleção: História e Literatura do Norte (IRHiS)**, v. 11, p. 253- 262- Lille: IRHiS, 1994.

BATTISTA, Anna Maria. **Robespierre giudica Rousseau e l'Illuminismo.** Stor. E pol., ano 17, fasc. I, p. 1-47, 1978.

BÉE, Michel. Le spectacle de l'exécution dans la France d'Ancien Régime. *In*: **Annales Économies Sociétés Civilisations**. 38^e année, n. 4, p. 843-862, 1983.

BEDARIDA, François. Le socialisme en Angleterre jusqu'en 1848. *In*: DROZ, Jacques. **Histoire Générale du Socialisme.** Paris: Quadrige/PUF, 1997.

BÉLISSA, Marc. **Robespierre et la guerre de conquête.** *n*: JESSENNE, Jean-Pierre *et al.* (orgs.) **Coleção: História e Literatura do Norte (IRHiS)**, v. 11, p. 349- 350- Lille: IRHiS, 1994.

BESSE, Guy. Jean-Jacques Rousseau Inspirateur et Maître de Maximilien Robespierre. *In*: **Mouvement ouvrier et République.** Colóquio de Arras, out. 1992.

BETOURNÉ, Olivier; HARDIG, Aglaia I. **Penser l'Histoire de la Révolution.** Paris: Découverte, 1989.

BILLAUD-VARENNE, Jacques-Nicolas. Éléments du républicanisme. *In: Le Cahier du Collège International de Philosophie*. Paris: Osiris, 1989.

BILLAUD-VARENNE, Jacques-Nicolas. **Principes Régénérateurs du Système Social**. Paris: Sorbonne, 1992.

BLANC, Louis. **Histoire de la Révolution Française**. Paris: Docks de la Librairie, s.d.

BLANQUI, Louis Auguste. Notes sur Robespierre. **Contrat Soc.**, Paris, v. 2, n. 3, p. 170-171, 1958.

BLUM, Carol. **Rousseau and the republic of virtue: the language of politics in the French Revolution**. Ithaca/London: Cornell University, 1986.

BOBBIO, Norberto. **Estado, Governo e Sociedade**. Para uma Teoria Geral da Política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BOBBIO, Norberto. A teoria das formas de governo. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

BOSC, Yannick. Paine et Robespierre. Propriété, vertu et révolution. *In: JESSENNE, Jean-Pierre et al. (orgs.). Coleção: História e Literatura do Norte (IRHiS)*, v. 11, p. 245- 252- Lille: IRHiS, 1994.

BONGIOVANNI, Bruno e GUERCI, Luciano (orgs.). **L'albero della Rivoluzioni. Le Interpretazioni della Rivoluzioni Francese**. Turim: Giulio Einaudi, 1989.

BOULOISEAU, Marc. Robespierre d'après les Journaux Girondins. **Actes du Colloque Robespierre: XIIe Congrès International Des**

Sciences Historiques (Vienne, 3 Septembre 1965). Paris, Société des Études Robespierristes, p. 3-17, 1967.

BOULOISEAU, Marc. **Robespierre vu par les journaux satiriques (1789-1791)**. Paris: AHRF, a.30, n. 152, p. 28-49, 1958.

BOULOISEAU, Marc. **Robespierre**. 5. ed. Paris: Universitaires de France, 1976.

BRACCO, Fabrizio. **Louis Blanc, dalla Democrazia Politica alla Democrazia Sociale 1830-1840**. Florença: Centro Editoriale Toscano, 1983.

BRUHAT, Jean. **Robespierre, de Maximilien Robespierre et du Robespierrisme**. Paris: Les Editeurs Français Réunis, 1958.

BRUHAT, Jean. La Révolution française et la formation de la pensée de Marx. *In: Annales historiques de la Révolution française* Paris, ano 38, n. 184, p. 125-170, abr.-jun. 1966.

BRUNEL, Françoise. Introduction. *In: BILLAUD-VARENNE, Jacques-Nicolas. Principes Régénérateurs dus Système Social*. Paris: Sorbonne, 1992.

BUONAROTTI, Filippo. Osservazioni su Massimiliano Robespierre [de Buonarotti], a cura di Toni Iermano. Livourne: Nuova Fortezza, 1986.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

CARR, J. L. **Robespierre, the Force of Circumstance**. Londres: Constable, 1972.

CASTEL, Robert. **As Metamorfoses da Questão Social**: uma crônica do salário. Petrópolis: Vozes, 1998.

CASTORIADIS, Cornelius, LEFORT, Claude; MORIN, Edgar. **Mai de 68**: la brèche. Paris: Complexe, 1988.

CASTORIADIS, Cornelius. **As Encruzilhadas do Labirinto III. O Mundo Fragmentado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

CATTANEO, M. A. **Libertà e Virtù nel Pensiero Político de Robespierre**. Milão: Istituto Editoriale Cisalpino, 1968.

CHALINE, Olivier. Parlements. *In*: BÉLY, Lucien (dir.) **Dictionnaire de l'Ancien Régime**. Paris: PUF, 1996.

CHARTIER, Roger. De l'Ancien Régime à la Révolution: le Sacre de l'Opinion. **Le Monde de la Révolution**, Paris, n.º 01, p.17-18, jan. 1989.

CHATEAUBRIAND, François René de. **Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la Révolution française**. Paris: Gallimard (Pléiade), 1978.

CHEVALIER, Raymond (org.). **La Révolution Française et l'Antiquité**. Tours: Centre de Recherches A. Piganiol, 1991.

COBBAN, Alfred. **História Social da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

COBBAN, Alfred. **Aspects of the French Revolution**. Londres: Cape, 1968.

COCK, Jacques de; JOURDAN, Annie. **Robespierre**: figure-réputation. Amsterdam: Rodopi, 1996.

CONSTANT, Benjamin. Principes de politique. *In*: GAUCHET, Marcel. **Écrits politiques**. Paris: Gallimard, 1997.

COQUARD, Olivier. **Marat**: o amigo do povo. São Paulo: Scritta, 1996.

COQUARD, Olivier. Marat e Robespierre: le rencontre de deux politiques révolutionnaires. *In*: JESSENNE, Jean-Pierre *et al.* (orgs.). **Robespierre**: de la nation artésienne à la République et aux nations (Actes du colloque d'Arras). Lille: Université Charles de Gaulle-Lille III, 1994.

COURT, Antoine. L'Auteur des Girondins ou les Cent-Vingt Jours de Lamartine. Saint-Etienne: CIEREC/Univesité de Saint-Etienne, 1988.

COURT, Antoine. **Les girondins de Lamartine**. Neyzac: du Roure, 1990.

CROUZET, François. *French* historiens and Robespierre. *In*: HAYDON, Colin; DOYLE, William. **Robespierre**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 264.

COURTOIS, Edme-Bonaventure. **Rapport fait au nom de la commission chargée de l'examen des papiers trouvés chez Robespierre et ses complices**. Paris: Maret, 1794.

DALINE, Viktor. Babeuf et Robespierre sous la Constituante. *In*: **Annales historiques de la Révolution française**, Paris, ano 30, n. 154, p. 85, 1958.

DALINE, Viktor. Robespierre et Danton vus par Babeuf. Paris: AHRF, 1960. Tomo 32, p. 402.

DELAPLACE, M. La notion d'anarchie pendant la Révolution française. (1789-1801). Paris: AHRF **Annales historiques de la Révolution française**, n. 287, p. 17-45, 1992.

DESPREZ, Eugène; LESUEUR, Émile. Introdução. *In*: ROBESPIERRE, Maximilien-François-Marie-Isidore de. **Discours (4^e partie) Septembre 1792 – juillet 1793**. Paris: Phenix, 2000.

DOMMANGET, Maurice. **Pages Choies de Babeuf**. Paris: Librairie Armand Colin, 1935.

DOMECQ, Jean-Philippe. **Robespierre, derniers temps**. Paris: Seuil, p. 91, 1984.

DORIGNY, Marcel. La République avant la République. Quels modèles pour quelle République. *In*: BURGIO, Alberto; GARGANO, Antonio; VOVELLE, Michel. **Robespierre. Duocento Anni Dopo**. Nápoles: La Città del Sole, 1996.

DOYLE, William. **The Oxford History of the French Revolution**. Oxford: Oxford University, 1990.

DOYLE, William; HAYDON, Collin. **Robespierre**. Cambridge: Cambridge University, 1999.

DROZ, Jacques. **Histoire Générale du Socialisme**. Paris: PUF, 1978.

DUNN, John. **La Pensée Politique de John Locke**. Paris: PUF, 1990.

DUPUY, Roger. **La Politique du Peuple XVIII e XX**. Paris: Albin Michel, 2002.

EBY, Frederick. **História da Educação Moderna**. Rio de Janeiro: Globo, 1962.

EHRARD, Jean. Entre Marx e Jaurès: le Robespierre de Jaurès. *In*: EHRARD, Jean. **Images de Robespierre**. Nápoles: Vivarium, 1996.

EHRARD, Jean. **Images de Robespierre**. Nápoles: Vivarium, 1996.

ENGLUND, Steven. Le Théâtre de la Démocratie. *In*: BAECQUE, Antoine de (dir.). **Une Histoire de la Démocratie en Europe**. Paris: Le Monde , 1991.

ESQUIROS, Alphonse. **Histoire de Montagnards**. Paris: Garnier-Frères Libraires-Éditeurs, 1903.

EUDE, Michel. La Politique de Robespierre en 1792. Paris: AHRF **Annales historiques de la Révolution française**, ano 28, n. 143, p. 113-138, 1956.

EUDE, Michel. **La Politique de Robespierre en 1792 d'après "le Défenseur de la Constitution**. Paris: AHRF, ano 28, n. 142, p. 1-28, 1956.

EUDE, Michel. **Robespierre a-t-il voulu faire destituer Fouquier-Tinville**. Paris: AHRF, ano 37, n. 179, p. 66-72, 1965.

FAYE, Jean-Pierre. **Dictionnaire Politique Portatif en Cinq Mots**. Paris: Gallimard, 1982.

FÈRE, Jean-Claude. **La victoire ou la mort**: histoire de Robespierre et de la Révolution. Paris: Flammarion, 1983.

FERRARI, Joseph. **Machiavel, juge des révolutions de notre temps**. Paris: Payot, 2003.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FIERRO, Alfred (Dir.). **Bibliographie de la Révolution Française**. Paris: Références, 1989. v. 1; 2.

FINLEY, Moses I. **L'Invention de la Politique**. Paris: Flammarion, 1985.

FLEISCHMANN, Hector. **Robespierre et le Femmes**. Paris: Albin Michel, 1909.

FLORENZANO, Modesto. República (na segunda metade do século XVIII-história) e Republicanismo (na Segunda Metade do Século XX-historiografia). *In*: SOIHET, Rachel, BICALHO, Maria Fernanda; GOUVEIA, Maria de Fátima Silas (Orgs.). **Culturas políticas**: ensaios de história cultural, história política e ensino de história. Rio de Janeiro: Mauad/Faperj, 2005. NUPEHC, UFF/RJ

FLORENZANO, Modesto. **Reflexões sobre a Revolução em França de Edmund Burke**: uma revisão historiográfica. 11 mar 1994. Tese. (Doutorado em História) — Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

FLORENZANO, Modesto. François Furet, historiador da Revolução Francesa. **Revista de História**, São Paulo, n. 132, 1. sem. 1995, p. 95-109.

FORTESCUE, William. Alphonse de Lamartine. *In*: BONGIOVANNI, Bruno e GUERCI, Luciano. (orgs.) **L'albero della Rivoluzione. Le interpretazioni della Rivoluzione Francese**. Turim: Giulio Einaudi, p. 349-353, 1989.

FURET, François. Féodalité. *In*: FURET, François; OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 709 , 1989c.

FURET, François. **La Gauche et la Révolution Française au Milieu du XIXe Siècle. Edgar Quinet et la Question du Jacobinisme**. Paris: Hachette, 1986.

FURET, François; OZOUF, Mona. **La Gironde et les Girondins**. Paris: Payot, 1991.

FURET, François. **Pensando a Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989a.

FURET, François. **Pensar a Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Gallimard, 1989b.

FURET, François; HALÉVI, Ran. **Orateurs de la Révolution française**. Paris: Gallimard, 1989d.

FURET, François; RICHEL, Denis. **La Révolution Française**. Paris: Hachette, 1966.

FURET, François e RICHEL, Denis. **La Révolution Française**. Paris: Librerie Artheme Fayard, 1973.

FURET, François. **La Révolution 1770-1814**. Paris: Hachette, 1988.

FURET, François. **Le Siècle da l'Avenement Républicain**. Paris: Gallimard, 1993.

GALLO, Max. Maximilien Robespierre. **Histoire d'une solitude**. Paris: Librairie Académique Perrin, 1968.

GANZIN, Michel. L'émergence du concept moderne de révolution (1789-1794). In: GANZIN, Michel. **L'influence de l'antiquité sur la pensée politique européenne (XVI-XIXème siècles)**. Aix-en-Provence: Universitaires de Aix-en-Marseille, 1996.

GARMY, Roger. Aux origines de la légende anti-robepierristes: Pierre Villiers et Robespierre. In: **Actes du Colloque Robespierre: XIIe Congrès International Des Sciences Historiques** (Vienne, 3 Septembre 1965). Paris: Société des Études Robepierristes, 1967.

GAUDEMET, Jean. Conciliarismo. In: BOBBIO, Norberto, MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1986.

GAUTHIER, Florence. **De Mably a Robespierre, un programme économique égalitaire, 1775-1793**. Paris: AHRF, ano 57, n. 261, p. 265-89, 1985.

GAUTHIER, Florence. **Thionphe et mort du droit naturel en révolution 1789-1795-1802**. Paris: PUF, 1992.

GAXOTTE, Pierre. **La Révolution Française**. Bruxelles: Complexe, 1988.

GENTY, Maurice. **L'apprentissage de la Citoyenneté. Paris 1789-1795**. Paris: Messidor, 1987.

GÉRARD, Alice. **La Révolution Française, Mythes et Interpretations**. Paris: Flammarion, 1970.

GNUGNOLI, Alberta. **Robespierre e il Terrore Rivoluzionario**. Florença-Milão: Giunti Editores, 2003.

GNUGNOLI, Alberta. **Les Constitutions de la France depuis 1789**. Paris: Flammarion, 1995.

GNUGNOLI, Alberta. **Le discours de Robespierre: la parole du pouvoir**. Paris: 1981.

GNUGNOLI, Alberta. **A Revolução Francesa: cronologia comentada, 1789-1799**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

GNUGNOLI, Alberta. **L'Historiographie Française de Robespierre**. Viena: Actes du Colloque-Robespierre, p. 167-89, 1965-1967.

GNUGNOLI, Alberta. **Les Jacobins Italiens et Robespierre**. Paris: AHRF, ano 30, n. 152, p. 65-81, 1958.

GODECHOT, Jacques. **Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire**. Paris: PUF, 1968.

GOULEMOT, Jean-Marie. Du republicanisme et de l'idée républicaine au XVIIIe siècle. In: FURET, François; OZOUF, Mona (org.). **Le Siècle da l'Avenement Républicain**. Paris: Gallimard, 1993.

GOULET, Jacques. **Robespierre, la Peine de Mort et la Terreur**. Pantin: Le Castor Astral, 1983.

GRANDMAISON, Olivier le Cour. **La Citoyenneté en Révolution (1789-1794)**. Paris: PUF, 1992.

GROSS, Jean-Pierre. **L'idée de la pauvreté dans la pensée sociale des jacobins**: origines et prolongements. Paris: AHRF, n. 248, 196-223, 1982.

GROSS, Jean-Pierre. **Égalitarisme Jacobin et Droits de l'Homme. 1793-1794. (la grande famille et la Terreur)**. Paris: Arcantères, 2000.

GUARNIERI, Carlo. Cesarismo. *In*: BOBBIO, Norberto, MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (orgs.). **Dicionário de Política**. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1986.

GUENIFFEY, Patrice. Robespierre. *In*: FURET, François; OZOUF, Mona (org.). **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

GUENIFFEY, Patrice. **La Politique de la Terreur. Essai sur la Violence Revolutionnaire 1789-1794**. Paris: Fayard, 2000.

GUENIFFEY, Patrice. Robespierre. *In*: JOURDAN, Annie (org.). **Robespierre**: figure-réputation. Amsterdam: Rodopi, 1996.

GUERCI, Luciano. **Instruire nelle verità repubblicane. La letteratura politica per il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)**. Bologna: Il Mulino, 1999.

GUERCI, Luciano. **Libertà Degli Antichi e Libertà dei Moderni. Sparta e i 'Philosophes' nella Francia del Settecento**. Nápoles: Guida, 1978.

GUERCI, Luciano. Giacobinismo e giacobini nella rivoluzione francese. *In*: (orgs.) SALVADORI, Massimo Luigi; TRANFAGLIA,

Nicola. **Il Modello Politico Giacobino e le Rivoluzioni. Il mondo contemporaneo.** Roma: La Nuova Italia, 1984, v. 11.

GUÉRIN, Daniel. **La lutte de classes sous la Première République: Bourgeois et “Bras Nus” (1793-1797).** Paris: Gallimard, 1946.

GUILLEMIN, Henri. **Robespierre, Político e Místico.** Porto Alegre: L&PM, 1989.

HABERMAS, Jurgen. **Teoría y Praxis, Estudios de Filosofía Social.** Madrid: Tecnos, 1990.

HÁLEVI, Ron. Monarchiens. *In*: FURET, François; OZOUF, Mona (orgs.). **Dicionário Crítico da Revolução Francesa.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

HAMPSON, Norman. **Maximilien Robespierre.** Paris: Montalba, 1983.

HAMPSON, Norman. “Je veux suivre ta trace venerée”: Robespierre as a reincarnation of Rousseau. *In*: JOURDAN, Annie. **Robespierre: figure-réputation.** Amsterdam: Rodopi, 1996.

HARTOG, François. Révolution française et antiquité. *In*: **La pensée politique I: situations de la démocratie.** Paris: EHESS, p. 30-61, periódico, 1993.

HAYDON, Colin; DOYLE, William. **Robespierre.** Cambridge: Cambridge University, 1999.

HEGEL, G. W. F. **Leçons sur la Philosophie de l’Histoire.** Paris: Vrin, 1987.

HELD, David. **Modelos de democracia**. Madrid: Alianza, 1992.

HÉLVETIUS, Claude-Adrien. Hévetius a Montesquieu. *In*: STARO-BINSKI, Jean (org.). **Jean-Jacques Rousseau, a Transparência e o Obstáculo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

HOBBSAWM, Erich J. **Ecos da Marselhesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996a.

HOBBSAWM, Erich J. **A Era das Revoluções**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

HOBBSAWM, Erich J. **A Era do Capital**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996b.

HUANT, Ernest. **Robespierre ou la Dictature de l'Idée**. Paris: Debresse, 1987.

JAGGI, Yvette. Robespierre et la Volonté Générale. *In*: **Études de Lettres**. Genebra: 1966. (Série 2, t. 9, n. 1, p. 19-51).

JAUME, Lucien. Robespierre. *In*: CHATELET, François; DUHAMMEL, Olivier; PISIER, Évelyne. **Dictionnaire des Oeuvres Politiques**. Paris: PUF, 1986.

JAUME, Lucien. **Le Discours Jacobin et la Démocratie**. Paris: Fayard, 1989.

JAUME, Lucien. **Le Discours Jacobin et la Démocratie**. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1989.

JAUME, Lucien. Légitimité et représentation sous la Révolution: l'impact du jacobinisme. *In*: **Droits**, Paris, v. 0, n. 6, p. 57-67, 1987.

JAUME, Lucien. **Échec du Libéralisme. Les Jacobins et l'État.** Paris: Kimé, 1990.

JAUME, Lucien. Robespierre. *In*: CHATELET, F.; DUHAMEL; O. e PISIER. **História da Filosofia.** 2. ed. Paris: 1989.

JAUME, Lucien. Robespierre. Des principes revolutionnaires à l'être supreme. *In*: JOURDAN, Annie. **Robespierre: figure-réputation.** Amsterdam: Rodopi, 1996.

JAURÈS, Jean. **Histoire Socialiste de la Révolution (la Constituante, la Législative, la Convention).** Paris: Librairie de l'Humanité, 1924.

JESSENNE, Jean-Pierre *et al.* (orgs.). **Robespierre: de la nation artésienne à la République et aux nations** (Actes du colloque d'Arras). Lille: Université Charles de Gaulle-Lille III, 1994.

JORDAN, David P. **The revolutionary carrer of Maximilien Robespierre.** Londres: Collier Macmillan, 1985.

JORDAN, David P. Robespierre and the politics of virtue. *In*: JOURDAN, Annie (org.). **Robespierre: figure-réputation.** Amsterdam: Rodopi, 1996.

JORDAN, David. The Robespierre problem. *In*: HAYDON, Colin; DOYLE, William. **Robespierre.** Cambridge: Cambridge University, 1999. p. 22-23.

JOURDAN, Annie. **Robespierre: figure-réputation.** Amsterdam: Rodopi, 1996a.

JOURDAN, Annie. **Les Discours de Robespierre. La Parole au Pouvoir.** In: JOURDAN, Annie (org.). **Robespierre: figure-réputation.** Amsterdam: Rodopi, 1996b.

KAPLAN, Steven L. **Adieu 1989.** Paris: Fayard, 1993.

KARNGOLD, Ralph. **Robespierre: le premier des dictateurs modernes.** Paris: Payot, 1936.

KUSCINSKI, Auguste. **Dictionnaire des Conventionnels.** Paris: F. Rieder, 1916-1919.

LABICA, Georges. **Robespierre: une politique de la philosophie.** Paris: PUF, 1990.

LABICA, Georges. Table ronde. Robespierre: la politique, la morale et le sacré. In: JESSENNE, Jean-Pierre *et al.* (orgs.) **Robespierre: de la nation artésienne à la République et aux nations** (Actes du colloque d'Arras). Lille: Université Charles de Gaulle-Lille III, 1994.

LABROUSSE, Ernest. O século XVIII: a sociedade do século XVIII perante a Revolução. In: CROUZET, Maurice (org.). **História Geral das Civilizações.** São Paulo: Bertrand Brasil, 1995.

LAINGUI, André. Peines. In: BÉLY, Lucien (dir.). **Dictionnaire de l'Ancien Régime.** Paris: PUF, 1996.

LAMARTINE, Alphonse. **Histoire des Girondins.** Paris: Librairie Plon, 1984.

LAMARTINE, Alphonse. Synthèse des débats. In: JESSENNE, Jean-Pierre *et al.* (eds.). **Robespierre: de la nation artésienne à la**

République et aux nations (Actes du colloque d'Arras). Lille: Université Charles de Gaulle-Lille III, 1994.

LEFEBVRE, Georges. **1789, o surgimento da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989a.

LEFEBVRE, Georges. **Études sur la Révolution Française**. Paris: PUF, 1954.

LEFEBVRE, Georges. **La Révolution Française**. 7. ed. Paris: PUF, 1989c.

LEFEBVRE, Georges. **Questions agraires au temps de la Terreur**. Paris: C.T.H.S., 1954.

LEFEBVRE, Georges. **Questions agraires au temps de la Terreur**. Paris: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1989b, p. 61.

LEFORT, Claude. **Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LEGRAND, Robert. **Babeuf et ses Compagnons de Route**. Paris: Société des Études Robespierriennes, 1981.

LEMAY, Edna Hindie. Une voix dissonante à l'Assemblée Constituante: le prosélytisme de Robespierre. AHRF, ano 53, n. 245, p. 390-404, 1981.

LEROY, Maxime. **Histoire des idées Sociales en France. De Montesquieu a Robespierre**. Paris: Gallimard, 1946.

LOCKE, John. **Deuxième Traité du gouvernement Civil**. Paris: Vrin, 1967.

MACDONALD, Joan. **Rousseau and French Revolution**. London: The Athlone, 1965.

MACHADO DE ASSIS, José Maria. Suje-se gordo! *In: **Obra Completa***. São Paulo: Nova Aguilar, 1986. v. 2, p. 694-698.

MACMANNERS, J. The historiography of the French Revolution. *In: GOODWIN, A.(org.). **The new Cambridge Modern History***. Cambridge: Cambridge University, 1965. v. VIII.

McNEIL, Gordon H. Robespierre, Rousseau and representation. *In: HERR, R.; PARKER, H. T (dir.). **Ideas in History. Essays presented to Louis Gottschalk by his formers students***. Durham: Duke University, 1965.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. 3. ed. Brasília: Editora da UNB, p. 49, 1994.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio**. Madrid: Alianza, 2000.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo: Círculo do Livro, s.d.

MARGAIRAZ, Dominique. Le maximum, politique économique ou politique social. *In: JESSENNE, Jean-Pierre et al. (orgs.). **Colección: Histoire et littérature du Septentrion***. Lille: IRHiS, v.11, 1994. p. 263-278.

MARSHALL, T. H. **Cidadania, Classe Social e Status**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MARTIN, André. **Catalogue de l'Histoire de la Révolution Française**. Paris: Bibliothèque Nationale, 1954.

MARX, Karl. **O 18 Brumário e cartas a Kugelmann**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sur la Révolution Française**. Paris: MESSIDOR-Édition Sociales, 1985.

MASSIN, Jean. **Robespierre**. Aix-en-Provence: Alinéa, 1988.

MATEUCCI, Nicola. República. In: BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1986.

MATHIEZ, Albert. Robespierre: l'histoire et la légende. In: **Annales historiques de la Révolution française** Paris, ano 49, n. 227, p. 5-31, janeiro-março de 1977.

MATHIEZ, Albert. **Autour de Robespierre, principaux discours**. Neuilly-sur-Seine: Saint Cloud, 1975.

MATHIEZ, Albert. **Études sur Robespierre, 1758-1794**. Paris: Editions Sociales, 1958.

MATHIEZ, Albert. **História Revolução Francesa**. São Paulo: Atena Editora, s.d.

MATHIEZ, Albert. **La politique sociale de Robespierre**. Paris, Annales Révolutionnaires, p. 561-563, 1913.

MATRAT, Jean. **Robespierre et la Tyrannie de la Majorité**. Paris: Hachette, 1971.

MAZAURIC, Claude. Les choix économiques et sociaux: préliminaires. In: JESSENNE, Jean-Pierre *et al.* (orgs.) **Robespierre: de la**

nation artésienne à la République et aux nations (Actes du colloque d'Arras). Lille: université Charles de Gaulle-Lille III, 1994.

MAZAURIC, Claude. Robespierre. *In*: SOBOUL, Albert. **Dictionnaire historique de la Révolution Française**. Paris: PUF (Quadrige/Dicos), 2005. p. 916.

MICHELET, Jules. **Histoire de la Révolution Française**. Paris: Gallimard (Pléiade), 1952.

MILNER, Max. Regards croisés sur Robespierre: Balzac et Nodier. *In*: EHRARD, Jean (org.). **Images de Robespierre**. Nápoles: Vivarium, 1996.

MIGNET, François Auguste. **Histoire de la Révolution Française depuis 1789 jusqu'en 1814**. Paris: Firmin Didot, 1824.

MONITEUR UNIVERSELLE, n. 343, tomo 21, 30 ago. 1794.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat. **O Espírito das Leis**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MOREL, Henri. Le poids de l'antiquité sur la Révolution française. *In*: GANZIN, Michel. **L'Influence de l'Antiquité sur la Pensée Politique Européenne (XVI-XIXème siècles)**. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Aix-en-Marseille, 1996.

MORET, Frédéric. "Puissant doctrinaire de la démocratie" ou "amour-propre irritable et souffrant": Maximilien Robespierre devant l'histoire socialiste de la Révolution Française de Jean Jaurès. **Bulletin de la Société d'Études Jaurésiennes**, Paris, n. 127-128, out. 1992.

MOSSÉ, Claude. **L'Antiquité dans la Révolution Française**. Paris: Albin Michel, 1989.

MURRAY, William J. Um Filósofo na Revolução Francesa: Dominique Joseph Garat e o Journal de Paris. *In*: KRANTZ, Frederick (org.). **A outra História: ideologia e protesto popular nos séculos XVII e XVIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

NASCIMENTO, Milton Meira do. **A lógica da guilhotina**. São Paulo: Folha de São Paulo/Jornal de Resenhas, 11 de dezembro de 1999.

NASCIMENTO, Milton Meira do. **Opinião Pública e Revolução**. São Paulo: Nova Stella/EdUSP, 1989.

NEUVÉGLISE, M. **Le Blond de La vie et les Crimes de Robespierre, Surnommé les Tyran, depuis sa Naissance Jusqu'à sa Mort**. Augsburg: Chez Tous Les Libraires, 1795.

NICOLET, Claude. **L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique**. Paris: Gallimard, 1982.

NICOLET, Claude. **La république en France: état de lieux**. Paris: Gallimard, 1992.

NORA, Pierre. République. *In*: FURET, François; OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

OLLIVIER, Albert. **Saint-Just et la force des choses**. Paris: Gallimard, 1954.

OZOUF, Mona. Igualdade. *In*: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

PALMER, Robert R. **Le gouvernement de la Terreur. L'année du comité de salut public**. Paris: Armand Colin, p. 248, 1989.

PALMER, Robert R. Notes on the use of the word "democracy" 1789-1799. **Political Science Quartely**, Nova York, n. 68, p. 203-226, 1953.

PAPON, Jean Pierre (dito Abbé). **Histoire de la Révolution de France, depuis l'Ouverture des États-Généraux (mai 1789) jusqu'au 18 Brumaire (novembre 1799)**. Paris: Poulet, 1815.

PARKER, Harold T. **The cult of Antiquity and the French revolutionaries. A study in the development of the revolutionary spirit**. Chicago: The University of Chicago, s.d..

PASQUINO, Pasquale. **Sieyes et l'invention de la constitution en France**. Paris: Odile Jacob, 1998.

PETIT, Philip. **Républicanisme, une Théorie de la Liberté et du Gouvernement**. Paris: Gallimard, 2004.

POCOCK, John. G. A. **Le Moment Machiavellian. La Pensée Politique Florentine et la Tradition Républicaine Atlantique**. Paris: PUF, 1997.

POCOCK, John. G. A. Between Gog and Magog: the republican thesis and the Ideology Americana. **Journal of the History of Ideas**, Filadélfia, v. 48, p. 325-346, 1987.

RABAUT de SAINT-ÉTIENNE, Jean Paul. Discurso de 21 de setembro de 1789. In: **Archives Parlementaires**. Paris: Librairie Administrative de Paul Dupont, 1877. Tomo IX.

REINHARD, Marcel. Robespierre. In: **Encyclopedia Universalis**. Paris: s.n., 1971. t. 14.

REVAUT d'ALLONES, Miryam. **Rousseau et le jacobinisme: pédagogie et politique**. AHRF, ano 50, 1958.

RIBEIRO, Renato Janine. Democracia *versus* república: a questão do desejo nas lutas sociais. In: BIGNOTTO, Newton. **Pensar a República**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

RIGNEY, Ann. **The Retrace of Historical Representation. Three Narrative Histories of the French Revolution**. Cambridge (Nova York): Cambridge University, 1990.

RIGNEY, Ann. Robespierre et ses synonymes. JOURDAN, Annie. **Robespierre: figure-réputation**. Amsterdam: Rodopi, 1996.

ROBERT, François. **Le Républicanisme Adapté à la France**. Paris: EDHIS, 1991.

ROBESPIERRE, Maximilien François Marie Isidore de. Œuvres de Maximilien Robespierre. Phénix: Société des Études Robespierristes, 2000. 10 v.:

- **Robespierre à Arras**: Les œuvres judiciaires (plaidoyers et mémoires). Paris: Phenix Éditions, v. I.

- **Correspondance de Maximilien et Augustin Robespierre**. Paris: Phenix Éditions, v. II;

- **Supplément à la correspondance.** Paris: Phenix Éditions, v. III;
- **Les journaux:** le défenseur de la Constitution (1792). Paris: Phenix Éditions, v. IV;
- **Les journaux:** lettres de Maximilien Robespierre, membre de la Convention Nationale de France, à ses commettans (1792-1793). Paris: Phenix, v. V;
- **Discours (1789–1790).** Paris: Phenix Éditions, v. VI;
- **Discours (janvier–septembre 1791).** Paris: Phenix Éditions, v. VII;
- **Discours (octobre 1791–septembre 1792).** Paris: Phenix Éditions, v. VIII;
- **Discours (Septembre 1792–juillet 1793).** Paris: Phenix Éditions v. IX;
- **Discours (27 juillet 1793–27 juillet 1794).** Paris: Phenix Éditions, v. X.

ROBESPIERRE, Maximilien François Marie Isidore de. **Discursos e relatórios na Convenção.** Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 1999.

ROBESPIERRE, Maximilien-François-Marie-Isidore de. **Mémoire pour le sieur Louis-Marie-Hyacinte Dupond, détenu pendant 12 ans dans une prison, en vertu de Lettres de Cachet, interdit durant sa captivité, spolié par une suite vexations qui embrasse le cours de plus de 20 ans.** Arras: Imprimerie de la Veuve M. Nicolas, 1789.

ROBESPIERRE, Maximilien-François-Marie-Isidore de. **Doléances du corps des cordonniers mineurs de la ville d'Arras.** In: PARIS, J. A. La jeunesse de Robespierre et la convocation des États généraux en Artois. Arras: Rousseau-Leroy, 1870.

ROBESPIERRE, Maximilien-François-Marie-Isidore de. **À la nation artésienne**: sur la nécessité de réformer les états d'Artois. Paris: 1790. Cópia em pdf. Gallica, BNF. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k47518x/f27.item.texteImage#>. Acesso em: 26 abr 2021.

ROBESPIERRE, Maximilien-François-Marie-Isidore de. **Droits et états des bâtards**. Arras: Académie des Sciences, Lettres et Arts, 1971.

SAINT-JUST, Louis Antoine Léon de. **Œuvres complètes**. Paris: Ivrea, 2003.

ROBISCO, Nathalie-Barbara. Le mythe de la rencontre avec Rousseau dans la formation du jeune Robespierre. In: JESSENNE, Jean-Pierre *et al.* (orgs.). **Robespierre**: de la nation artésienne à la République et aux nations (Actes du colloque d'Arras). Lille: université Charles de Gaulle-Lille III, 1994.

ROSANVALLON, Pierre. Démocratie: l'ancien et le neuf. In: **La Pensée Politique I**: situations de la démocratie. Paris: EHESS, 1993.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Considérations sur le gouvernement de pologne. In: **Œuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1964a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discours sur l'économie politique. In: **Œuvres Complètes**. Paris: Gallimard, 1964b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio, ou da Educação**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

RUDÉ, Georges. **Robespierre. Portrait of a Revolutionary Democrat.** Londres: Collins, 1975.

SABINE, George H. **História de la Teoria Política.** Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

SAINT-JUST, Louis Antoine Léon de. **Rapports et discours.** Paris: Sociales, 1957.

SALINAS FORTES, Luís Roberto. **Rousseau: da teoria à prática.** São Paulo: Ática, 1976.

SALINAS FORTES, Luís Roberto. **Paradoxo do Espetáculo. Política e Poética em Rousseau.** São Paulo: Discurso, 1997.

SARTORI, Giovanni. **A Teoria da Democracia Revisitada.** O Debate contemporâneo. São Paulo: Ática, 1994.

SHKLAR, Judith. Montesquieu and the new republicanism. *In*: BOCK, Gisela; SKINNER, Quentin; VIROLI, Maurizio. **Machiavelli and Republicanism.** Cambridge: Cambridge University, 1990.

SIEYÈS, Emmanuel-Joseph. **Ecrits politiques.** Bruxelas: Archives Contemporaines, 1994.

SIRINELLI, Jean François. Os intelectuais. *In*: RÉMOND, René (org.). **Por uma história política.** Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996.

SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SKINNER, Quentin. **Liberdade Antes do Liberalismo.** São Paulo: EdUNESP, 1999.

SKINNER, Quentin. Machiavelli' discorsi and the pre-humanism origins of republicanism ideas. *In*: BOCK, Gisela; SKINNER, Quentin; VIROLI, Maurizio. **Machiavelli and republicanism**. Cambridge: Cambridge University, 1990.

SOBOUL, Albert. **Les sans-culottes parisiens en l'an II. Histoire politique et sociale des sections de Paris (2 de juin 1793-9 thermidor an II)**. Paris: Imprimerie Henri Potier, 1958a.

SOBOUL, Albert. Robespierre et les Sociétés Populaires. Paris: AHRF, **Annales historiques de la Révolution française**, ano 30, n. 152, p. 50-64, 1958b.

SOBOUL, Albert. Robespierre ou les Contradictions du Jacobinisme. Paris: AHRF, **Annales historiques de la Révolution française**, ano 50, n. 231, p. 1-19, 1978.

SOBOUL, Albert. Égalité, du pouvoir et des dangers des mots. Paris: AHRF, **Annales historiques de la Révolution française**, CCXVII, n. 217, p. 371-379, 1974.

SOBOUL, Albert. **Camponeses, sans-culottes et Jacobinos**. Lisboa: Seara Nova, s.d.

SOBOUL, Albert. **Dictionnaire Historique de la Révolution Française**. Paris: PUF (Quadrige/Dicos), 2005.

SOBOUL, Albert. Robespierre et la formation du gouvernement révolutionnaire (27 de juillet-10 de octobre 1793). **Revue de Histoire Moderne**, t. 5, p. 283-94, out.-dez. 1958. SOBOUL, Albert. **A Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1984.

SOBOUL, Albert. Utopia e Revolução Francesa. *In*: DROZ, Jacques. **História Geral do Socialismo**. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.

SOBOUL, Albert. **La Civilization et la Révolution Française**. Paris: Arthaud, 1988.

SOBOUL, Albert. **Les sans-culottes parisiens en l'an II**: mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire (1793-1794). Paris: Seuil, 1968.

SOBOUL, Albert. **Mouvement Populaire et Gouvernement Révolutionnaire en l'an II (1793-1794)**. Paris: Flammarion, 1973.

SPITZ, Jean-Fabien. **L'Amour de l'Égalité**: essai sur la critique de l'égalitarisme républicain en France 1770-1830. Paris: Vrin/EHESS, 2000.

SPITZ, Jean-Fabien. La Face Cachée de la Philosophie Politique Moderne. **Critique**, Paris, n. 504, p. 307-334, maio 1989.

SPITZ, Jean-Fabien. **La Liberté Politique**: essai de généalogie conceptuelle. Paris: PUF, 1995.

SPITZ, Jean-Fabien. Preface. *In*: POCOCK, John. **Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique**. Paris: PUF, 1997.

STAËL, Germaine Necker, (Madame de). **Considérations sur la Révolution Française**. Paris: Tallandier, 1983.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TACKETT, Timothy. **Par la Volonté du Peuple**. Paris: Albin Michel, 1997.

TACKETT, Timothy. The Constituent Assembly. *In*: BAKER, Keith Michael. **The French Revolution and the creation of modern political culture**. Oxford: Pergamon, 1994.

TAINÉ, Hippolyte. **Les origines de la France contemporaine**. Paris: Robert Lafont, 1986.

TALLIEN, Jean-Lambert. Discours de Tallien sur la nécessité de maintenir le gouvernement révolutionnaire, lors de la séance du 11 fructidor an II (28 de août 1794). *In*: **Archives Parlementaires de 1787 à 1860**. Paris: CNRS éditions, 1990, p. 55-59.

TESTONI, Saffo. Vontade geral. *In*: BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1986.

THIERS, Adolphe. **Histoire de la Révolution Française**. Paris: Furne, 1865.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução**. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A Democracia na América**. Belo Horizonte: Itatiaia/EdUSP, 1987.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Lembranças de 1848**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TØNNESSON, Kare. La Démocratie Directe sous la Révolution Française: les cas des districts et sections de Paris. *In*: LUCAS, Colin.

The Political Culture of the French Revolution. Oxford: Pergamon, 1988.

TRAVERSO, Enzo (org.). **Le Totalitarisme: le XXe siècle en débat.** Paris: Seuil, 2001.

TULARD, Jean. **Robespierre vu par Napoléon.** Viena: Colloque-Robespierre, 1965-1967. p. 35-45.

VENTURI, Franco. **Utopia e reforma no Iluminismo.** Bauru: EdUSC, 2003.

VERGNIAUD, Louis Victorien. Le projet de Constitution (8 mai 1793). *In: Les grands orateurs républicaines.* Mônaco: "Hemera", 1950.

VETTER, Cesare. **Il Dispotismo della Libertà: dittatura e rivoluzione dell'iluminismo al 1848.** Milão: Francoangeli Storia, 1993.

VIALLANEIX, Paul. **La "voie royale", essai sur l'idée de peuple dans l'oeuvre de Michelet.** Paris: Flammarion, 1971.

VIALLANEIX, Paul. Michelet et les Girondins. *In: FURET, François e OZOUF, Mona. La Gironde et les Girondins.* Paris: Payot, 1991.

VIALLANEIX, Paul. (org). **França Revolucionária.** São Paulo: Brasiliense, 1989.

VIALLANEIX, Paul. **La mentalité révolutionnaire. Socialité et mentalités.** Paris: Sociales/Messidor, 1985.

VIALLANEIX, Paul. (Dir.) **L'état de la France pendant la Révolution (1789-1799).** Paris: Editions la Découverte, 1988.

VIOLA, Paolo. Robespierre: dibattiti di oggi. *In*: EHRARD, Jean (org.). **Images de Robespierre**. Nápoles: Vivarium, 1996.

VOVELLE, Michel. (dir.) **Révolution et République**: l'exécution française. Paris: Kimé, 1994.

VOVELLE, Michel. **Jacobinos e jacobinismo**. Bauru: EdUSC, 2000, p. 35.

WALCH, Jean. **Le maîtres de l'histoire 1815-1850**: Augustin Thierry, Mignet, Guizot, Thiers, Michelet, Edouard Quinet. Paris-Genève: Champion-Slatkine, 1986.

WALEY, Daniel Philip. **Les républiques Médiévales Italiennes**. Paris: Hachette, 1969.

WALTER, Gérard. **Robespierre**. Paris: Gallimard, 1961.

WALTER, Robespierre. Table analytique. *In*: MICHELET, Jules. **Histoire de la Révolution Française**. Paris: Gallimard, 1952.

WOLOCH, Isser. On the latent illiberalism of the French Revolution. **American Historical Review**, Washington, 155, v. 95, n. 5, p. 1452-1470, dez. 1990.

WOLOCH, Isser. The contraction and expansion of democratic space during the period of the Terror. *In*: Baker, Keith Michael. (org.) **The Terror**. Nova Iorque: Pergamon, 1994. The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture, v. 4.

WOOD, Ellen Meiksins. **A Origem do Capitalismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

WORONOFF, Denis. **La République Bourgeoise. De Thermidor à Brumaire (1794-1799)**. Paris: Seuil, 1972.

WRIGHT, Johnson Kent. **A Classical Republican in Eighteenth-Century France: the political thought of Mably**. Stanford: Stanford University, 1997.

WRIGHT, Johnson Kent. Les sources républicaines de la Déclaration des droits. *In*: FURET, François; OZOUF, Mona (dir.). **Le Siècle de l'Avènement Républicain**. Paris: Gallimard, 1993.

ZIELONKA, Antony. **Alphonse Esquiros: a story of his works**. Paris-Genève: Champion-Slatkine, 1985.

Índice

A

academia literária 205

advocacia 211, 219

Arras 13, 23, 27, 31, 36, 39, 42,

48, 58, 63, 65, 76, 77, 98,

110, 113, 118, 121, 132,

142, 148, 157, 163, 166,

189, 197, 198, 202, 203,

210, 213, 215, 218, 221,

222, 223, 225, 228, 230,

235, 237, 238, 239, 244,

258, 264, 270, 273, 278,

293, 298, 300, 304, 316,

319, 323, 332, 334, 335,

336, 339, 343, 354, 363,

364, 369, 384, 385, 388,

390, 393, 397, 407, 408,

409, 412, 416, 417

Assembleia Constituinte 161,

229, 257, 261, 264, 265,

294, 315, 336, 364, 429

Assembleia dos Estados Gerais

429

B

brissotistas 63, 238, 251, 252,

265, 336

bens nacionais 146, 359, 360,

361, 363

C

cidadão ativo 307

cidadão passivo 165

colônias 107, 240

Comitê de Salvação Pública 16,

41, 53, 71, 88, 95, 99, 110,

117, 138, 140, 246, 249,

259, 267, 278, 343, 386

Convenção 6, 16, 25, 27, 42, 44,

45, 47, 48, 56, 57, 62, 67,

71, 88, 99, 101, 114, 115,

117, 146, 182, 231, 245,

- 247, 249, 256, 259, 275,
278, 296, 316, 331, 332,
336, 345, 350, 354, 356,
361, 369, 371, 372, 379,
416
- Cordeliers 97, 260, 271
- D**
- dantonista 36, 270
- Declaração de Direitos 79, 118,
142, 163, 165, 200, 262,
306, 309, 316, 319, 331,
352, 353, 354, 357, 370,
379, 385
- Defensor da Constituição 71,
258, 266, 280, 281, 296,
331, 364
- deísmo 70, 150
- democracia 1, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 17,
18, 19, 21, 23, 24, 25, 27,
28, 29, 30, 31, 32, 34, 35,
36, 37, 40, 50, 51, 69, 81,
82, 83, 85, 87, 89, 91, 97,
113, 119, 120, 121, 122,
123, 127, 129, 130, 132,
133, 134, 135, 136, 137,
138, 139, 140, 141, 142,
143, 150, 154, 167, 175,
180, 187, 188, 198, 221,
227, 228, 229, 230, 236,
241, 258, 259, 266, 268,
269, 271, 272, 273, 274,
276, 277, 282, 284, 285,
290, 291, 293, 296, 298,
299, 300, 303, 305, 307,
310, 313, 322, 325, 326,
346, 348, 361, 367, 370,
383, 384, 387, 388, 391,
406, 409
- democracia social 1, 4, 5, 8, 10,
124, 130, 135, 137, 299,
370
- demofilia 9, 18, 197, 217, 220,
221, 226, 227, 228, 232,
271, 300, 303
- direito à educação 379
- direito à existência 10, 143, 144,
313, 345, 348, 351
- direito social 142, 355
- direitos sociais 15, 120, 136, 225,
312, 313, 370, 372, 377,
384, 385, 386, 387
- Diretório 27, 35, 41, 43, 324,
378
- E**
- economia dirigida 137, 139
- enraivecidos 138, 139, 140, 146,
181
- escravo 260, 281, 296
- exércitos revolucionários 57
- F**
- facciosismo 175, 265
- Feuillants* 83, 264, 279, 330, 429

- fraternidade 10, 69, 80, 81, 85, 102, 366, 370, 371, 379, 388
- G**
- girondinos 21, 22, 35, 44, 55, 62, 63, 65, 67, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 97, 102, 115, 118, 121, 141, 151, 160, 179, 183, 219, 247, 248, 252, 295, 301, 344, 354
- governo misto 192, 230, 272, 283, 284, 285, 288, 338, 376
- governo revolucionário 17, 21, 34, 47, 57, 71, 72, 88, 95, 99, 102, 116, 138, 139, 140, 142, 158, 184, 245, 247, 248, 249, 259, 267, 268, 383
- guerra 17, 18, 48, 53, 57, 61, 66, 68, 71, 78, 84, 87, 105, 116, 121, 131, 139, 142, 149, 150, 151, 155, 160, 177, 192, 238, 248, 249, 250, 251, 252, 255, 265, 268, 280, 281, 283, 289, 335, 342, 343, 344, 375
- H**
- hébertysmo 101
- historiografia liberal 35, 61, 154
- historiografia republicana 7, 73
- historiografia universitária 8, 111, 130, 137, 145, 166, 382
- humanismo cívico 14, 15, 17, 18, 23, 172, 173, 181, 197, 239, 350, 363
- I**
- igualdade 9, 10, 40, 52, 56, 58, 67, 69, 80, 81, 84, 85, 97, 104, 126, 128, 135, 136, 153, 157, 159, 172, 176, 178, 180, 196, 222, 234, 258, 262, 275, 279, 293, 299, 302, 303, 304, 305, 306, 310, 311, 312, 313, 314, 319, 323, 327, 343, 345, 348, 351, 355, 356, 357, 358, 366, 368, 370, 371, 376, 383, 384, 385, 386
- insurreição 52, 87, 230, 244, 281
- J**
- jacobinismo 15, 16, 17, 164, 166, 234, 245, 252, 267, 300, 311, 314, 423
- jacobinos 14, 27, 43, 45, 55, 56, 62, 63, 64, 67, 89, 91, 95, 107, 108, 109, 115, 120, 167, 183, 184, 186, 198, 199, 246, 266, 278, 295,

- 321, 333, 351, 364, 371,
372, 383
- L**
- liberalismo 9, 33, 53, 133, 142,
163, 166, 168, 169, 170,
171, 172, 177, 319, 347,
387
- lei agrária 132, 351, 374
- liberdade 9, 12, 13, 15, 28, 52,
61, 62, 68, 69, 81, 84, 85,
86, 109, 112, 128, 129,
131, 132, 135, 136, 137,
165, 172, 176, 177, 178,
181, 182, 184, 185, 186,
193, 194, 204, 206, 208,
209, 210, 243, 248, 254,
255, 259, 267, 269, 287,
289, 294, 295, 299, 300,
302, 303, 304, 305, 306,
307, 311, 314, 315, 316,
318, 319, 320, 321, 322,
334, 335, 336, 337, 338,
339, 341, 342, 343, 347,
350, 352, 353, 355, 357,
358, 364, 371, 372, 373,
374, 375, 376, 378, 409
- M**
- maquiavelianos 9, 236, 237
- montanheses 22, 26, 56, 66, 67,
68, 82, 83, 84, 86, 87, 88,
90, 92, 102, 103, 109, 118,
- 137, 138, 139, 140, 141,
146, 147, 184
- monarquia 18, 19, 21, 26, 27, 34,
35, 49, 53, 61, 74, 82, 91,
116, 118, 134, 153, 154,
155, 161, 169, 170, 176,
177, 179, 183, 186, 189,
190, 191, 192, 193, 194,
195, 196, 199, 200, 206,
209, 210, 216, 224, 229,
230, 256, 257, 258, 260,
265, 269, 272, 273, 274,
275, 276, 279, 280, 281,
282, 283, 284, 285, 288,
289, 290, 296, 304, 319,
322, 331, 334, 336, 339,
382
- monarquismo 14, 26, 31, 33
- N**
- nação 53, 55, 84, 85, 89, 91, 114,
121, 153, 160, 180, 193,
207, 217, 218, 219, 223,
225, 227, 233, 254, 255,
256, 258, 259, 260, 262,
263, 264, 265, 284, 287,
288, 289, 291, 292, 293,
294, 296, 300, 321, 331,
333, 339, 340, 342, 343,
358, 367, 372
- P**
- pena capital 253, 254

- porte de armas 338
 propriedade 10, 29, 53, 76, 80,
 95, 106, 108, 136, 142,
 143, 146, 150, 165, 166,
 167, 170, 172, 177, 225,
 240, 266, 275, 287, 301,
 304, 312, 313, 314, 319,
 321, 322, 323, 324, 325,
 327, 328, 332, 333, 340,
 341, 345, 348, 352, 353,
 354, 355, 356, 357, 358,
 359, 371, 373, 374, 375,
 376, 377, 378, 386, 387
 progresso 61, 86, 128, 184, 209,
 212, 213, 214, 232, 235,
 259, 348, 349, 363, 364,
 365
R
 reelegibilidade 65, 269, 336, 386
 reforma agrária 29
 religião cívica 31, 232
 representação 6, 23, 37, 38, 43,
 154, 157, 176, 193, 219,
 233, 262, 290, 291, 292,
 293, 294, 296, 297, 298,
 308, 314, 323, 324, 332,
 337, 386
 robespierrismo 7, 8, 9, 15, 16,
 17, 18, 22, 23, 24, 28, 29,
 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36,
 37, 38, 43, 47, 49, 52, 55,
 58, 62, 65, 66, 69, 70, 74,
 78, 79, 81, 82, 93, 94, 102,
 105, 112, 116, 119, 120,
 122, 125, 128, 129, 130,
 132, 133, 136, 137, 141,
 142, 145, 147, 148, 152,
 157, 158, 160, 163, 164,
 165, 166, 167, 179, 182,
 212, 218, 219, 225, 233,
 246, 249, 252, 256, 259,
 260, 270, 272, 282, 287,
 297, 298, 299, 300, 301,
 302, 311, 312, 313, 314,
 323, 325, 326, 342, 347,
 352, 362, 365, 367, 370,
 371, 372, 374, 378, 379,
 382, 384
 representantes em missão 47,
 372
 República 8, 14, 29, 34, 62, 75,
 79, 84, 86, 89, 91, 105,
 111, 112, 113, 114, 118,
 123, 127, 135, 147, 155,
 166, 167, 169, 170, 180,
 258, 267, 269, 270, 271,
 273, 274, 276, 286, 322,
 325, 326, 352, 370, 377,
 383, 388, 390, 400, 411,
 415
 republicanismo clássico 1, 4,
 5, 8, 9, 14, 15, 16, 17, 23,
 125, 167, 172, 176, 181,
 182, 186, 234, 239, 272,
 292, 299, 310, 320, 334,

- 335, 348, 355, 371, 373,
374, 384, 385, 386
- revisionismo 145
- riqueza 12, 81, 125, 126, 127,
128, 129, 136, 141, 142,
180, 234, 302, 303, 321,
325, 328, 329, 340, 345,
348, 349, 350, 351, 357,
358, 374, 376, 377
- rousseauísmo 186, 230, 231,
232, 233, 234, 272, 298,
338, 351
- S**
- salus populi suprema lex est* 242
- sans-culottes* 26, 30, 46, 51, 52,
88, 139, 140, 142, 149,
164, 303, 304, 312, 419,
420
- sans-culottismo* 138
- Ser Supremo 57, 69, 70, 104,
133, 150, 151, 320, 348,
363, 365, 366, 367, 368,
369
- socorros territoriais 363, 377,
386
- subsistência 307, 328, 333, 352,
357, 359, 377, 385
- T**
- Terror 17, 18, 19, 20, 22, 26, 31,
33, 34, 37, 38, 47, 54, 55,
57, 59, 61, 62, 68, 70, 72,
78, 79, 82, 86, 87, 88, 89,
90, 92, 93, 99, 100, 101,
102, 116, 117, 135, 154,
155, 158, 179, 209, 235,
245, 246, 247, 248, 249,
250, 251, 252, 257, 259,
266, 267, 268, 320, 423
- Tribunal Revolucionário 46, 99,
101, 114, 117
- U**
- una e indivisível 14, 167, 292
- V**
- voto universal 106, 131, 258,
281, 283, 291, 293, 294,
310, 325, 326, 327, 330,
331, 386

Sobre o autor

Josemar Machado de Oliveira começou sua formação na Ufes, nos anos oitenta, e prosseguiu no mestrado e doutorado na USP, entre a década de noventa e o começo dos anos 2000. Ingressou no Departamento de História em 1992 e, posteriormente, no Programa de Pós-Graduação em História. Faz parte do HISPOLIS/Ufes, Laboratório das Interações Político-Institucionais. As pesquisas que vem desenvolvendo estão voltadas para a história e a historiografia das revoluções europeias. Fruto destas pesquisas é o seu livro *O Père Duchesne no interior da revolução democrática*. Já o presente livro é resultado de tese defendida na USP, em 2005, sob a honrosa orientação do professor Modesto Florenzano

