

REINVENTANDO A REPÚBLICA: ROUSSEAU E ROBESPIERRE E A REVOLUÇÃO DOS CONCEITOS

REINVENTING THE REPUBLIC: ROUSSEAU AND ROBESPIERRE AND THE REVOLUTION OF CONCEPTS

Marta Nunes da Costa¹

Resumo

Rousseau foi uma influência importante da Revolução Francesa, contribuindo para redefinir o nosso *a priori* histórico, que nos constitui até hoje. Porém, de que forma essa influência foi exercida? Neste artigo, a partir de um diálogo entre Rousseau e Robespierre, buscamos identificar as diferenças entre, por um lado, o pensamento rousseauiano e, por outro lado, a recepção deste pensamento e sua subversão. Mostramos que em Robespierre se assiste a revolução de um conceito - de direito natural - que permite repensar a relação entre natureza e república sob um prisma absolutamente estranho a Rousseau. Além disso, Robespierre supera o dilema de Rousseau explícito na questão de como criar e manter cidadãos virtuosos através da total redefinição (ou até eliminação) do conceito de virtude, e do equacionamento da sua relação com a pobreza.

Palavras-chave: Direito Natural. República. Revolução. Robespierre. Rousseau.

Abstract

Rousseau was a very important influence in the French Revolution, contributing to redefine our *historical a priori*, until today. However, in what ways was this influence exercised? In this article, having as starting point a dialogue between Rousseau and Robespierre, I look at the differences between Rousseau's thought and the reception and subversion of it. I argue that in Robespierre one can identify a revolution of a concept - of natural right - which allows us to reconceptualize the relationship between nature and republic, from an entirely distinct and foreign perspective to Rousseau. Also, I argue that Robespierre overcomes Rousseau's dilemma explicit in the question of having to create and maintain virtuous citizens through the total redefinition (or even elimination) of the concept of virtue and its equation of its relationship to poverty.

Keywords: Natural Right. Republic. Revolution. Robespierre. Rousseau.

1. INTRODUÇÃO

¹ Professora Doutora da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.
E-mail: nunesdacosta77@gmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8523-314X>.
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0061251667497011>.

Num texto recente de Pierre Serna, intitulado “As políticas de Rousseau e as de Robespierre: falsas pretensões e verdadeiros espelhos distorcidos” (2015/2020) e traduzido nesta edição, o autor afirma que

É a Revolução que permite compreender Rousseau e Rousseau, por sua vez, torna possível a Revolução num jogo de espelhos que fazem do filósofo, como o constata Lakanal no seguimento de seu discurso, o profeta do fim do século. (2020, §5, tradução nossa)

Através de uma leitura atenta dos discursos de Lakanal e Robespierre, Serna procura identificar as origens e influências que conduziram, por um lado, e justificaram, por outro, os eventos da época revolucionária. Para Serna fica claro que a obra influente da pré-revolução, ao contrário do esperado, não havia sido *O contrato Social* mas sim *Emílio*. Porém, uma reflexão mais atenta demonstra a quase inevitabilidade de tal influência e, mais relevante ainda, o fato de que qualquer mudança política requer, como sua condição necessária, uma mudança de *natureza*, e portanto de valores e costumes. Neste sentido, *Emílio* pode ser lido como manual e ao mesmo tempo como primeiro passo para efetuar a mudança desejada, i.e., para transformar uma sociedade política baseada numa autoridade política arbitrária, e portanto ilegítima, numa sociedade republicana, assente em fundamentos sólidos que conferem legitimidade ao edifício político. Para os leitores de Rousseau é sabido que o projeto de transformação de natureza humana presente na sua obra atravessa todos os seus textos, inclusive *Confissões*, ao inventar uma outra relação consigo mesmo e por isso ao criar espaços de reconstrução da subjetividade.² Pois é exatamente a proposta de transformação de natureza humana, através da educação ou, como diria Aristóteles, do cultivo e aprendizagem dos bons hábitos³, que atrai os revolucionários.

2. IDENTIFICANDO AS SEMENTES ROUSSEAUNIANAS

A partir da análise de um discurso de Lakanal, Serna afirma:

² Ver Nunes da Costa, Marta, *Os Dilemas de Rousseau - natureza humana, política e gênero em perspectiva*, Ijuí: Edi. Unijui, 2017.

³ Ver *Ética a Nicômaco*, I, 4.

É preciso reconhecer: *O Contrato Social* produziu pouco efeito, pois quase ninguém conseguira compreendê-lo. Por outro lado, era preciso “que uma outra obra nos conduzisse à Revolução... e essa obra é *Emílio, o único código de educação sancionado pela natureza*.” Perspicaz, Lakanal mostra o impacto superior de *Emílio* na França pré-revolucionária, e refina sua análise. *Emílio*, sem furor, sem violência, libertou a infância dos laços bárbaros, da instrução servil, pregando a razão, a virtude, o *tribunal da natureza*, os princípios sábios e dignos do homem. A obra operou antes de 1789 “uma revolução imensa nas nossas instituições e nos nossos costumes”, condição *sine qua non* para realizar “a próxima regeneração”. Ao transformar o amor maternal e ao ordenar que as mães amamentem seus filhos, Lakanal sustenta que Rousseau havia transformado o fundamento social da família construído sobre o amor material e não mais sobre a única autoridade do pai, e preparara assim o meio mais eficaz de derrubar o Antigo Regime. [...]

Aí se encontra o primeiro ponto a ser bem compreendido: a contribuição autêntica de Rousseau para a Revolução não é tanto o amor da lei, a nomofilia, mas antes o dever da moral e da construção dos costumes como base do social. Metamorfosear as mulheres, inventando o amor maternal, constituía assim uma revolução tão importante e necessariamente anterior à revolução dos homens e à fraternidade masculina. Lakanal vai ainda mais longe na homenagem lúcida prestada a Rousseau, e identifica perfeitamente a problemática das *origens culturais* da Revolução francesa.[...]

Na procura da legitimidade que foi conduzida ativamente pelos revolucionários, com o objetivo de inscrever o seu gesto no movimento intelectual e prestigiado da razão, a operação de *manipulação genealógica* do passado para justificar o presente, impôs a ideia de uma realização pela Revolução, ideais da filosofia das Luzes. Na realidade, esta operação ideológica era resultado de uma pura construção política, não fundada sobre uma mistificação, mas sobre um voluntarismo necessário de forma a tornar aceitável e *inevitável* a radicalidade das mudanças impostas pelos acontecimentos revolucionários.” (2015, §§5 e 6, grifo nosso)

Rousseau foi uma influência inegável na Revolução, mas o fato de reconhecer essa influência não significa que esta o tenha sido exatamente por aquilo que o filósofo defendeu mas mais pela forma como ele foi, primeiramente, compreendido e de seguida, utilizado. Neste sentido, em primeiro lugar cabe notar que a sua maior influência se deveu, não à obra política propriamente dita, mas à proposta pedagógica. Lembremo-nos que o projeto rousseauiano buscava oferecer as condições necessárias para uma transformação da natureza humana, de acordo com o ideal republicano *antigo*, de convergência entre homem virtuoso e bom cidadão. Inclusive, uma leitura atenta *Do Contrato Social* revela como a resolução dos dilemas aparentemente insuperáveis da proposta política, encarnados na figura do legislador, dependia, sobretudo, de um resgate da virtude e dos bons costumes, inclusive de um espírito cívico de religião. Em segundo lugar, esse resgate

dependia da revitalização da instituição política mais fundamental, a saber, a família. Mais próximo dos antigos do que dos modernos, Rousseau via na família a *unidade* a partir da qual o corpo político se expandia e consolidava. Isto é extremamente relevante, já que é a família, e não o indivíduo isolado, que aparece como objeto de cuidado, preocupação e transformação em Rousseau. É neste sentido que devemos também compreender a denúncia e a crítica que Rousseau faz à sua condição presente: uma denúncia de degeneração de costumes e de política, resultado da dissolução da família (enquanto unidade) em pequenos átomos, separados pela tensão crescente entre ideologias incompatíveis: por um lado, uma ideologia republicana, a partir da qual a liberdade era pensada na relação sujeito-comunidade e por outro, ideologia liberal capitalista que reduzia o homem a constituir-se enquanto ser privado, movido por interesses egoístas e particulares. A desintegração da família em átomos dissolve, gradualmente, o sentido de identidade e pertença, quer à unidade familiar, quer à pátria. Onde a família deixa de existir, como fundamento da própria existência humana, não pode subsistir pátria nem os valores com ela relacionados.

A revitalização da família implica um reposicionamento em relação aos membros dessa família (unidade) e ao papel por cada um desempenhado. É neste contexto que devemos compreender o projeto de *Emílio*, e as caracterizações detalhadas quer de Emílio, quer de Sofia. Ambos representam o homem e a mulher do futuro, e através deles, o futuro da humanidade. Emílio é educado para *tornar-se homem* (ideal), i.e., bom cidadão, cidadão *virtuoso*. A virtude reside, por um lado, no reconhecimento da sua finalidade (enquanto cidadão), a saber, servir a pátria e, por outro lado, praticar a cidadania pautada pelo reconhecimento das prioridades corretas. É por isso que, mesmo depois de casado, Emílio deve ser capaz de sacrificar sua família e matrimônio e colocar a pátria acima de tudo.⁴ Sofia, por outro lado, representa o exemplo e futuro da mulher, das mulheres. Em Sofia, até mais do que em Emílio, reside a esperança mais radical de mudança social, política e sobretudo, do próprio imaginário coletivo. Sofia, que paradoxalmente é apresentada por Rousseau como pensando por sua própria cabeça e sendo capaz de ver, na maioria dos homens, exemplo de alienação, acolhe e abraça o destino que Rousseau traçou para ela: ser esposa e mãe. Como esposa, seu dever primordial é apoiar seu marido; como mãe, educar os filhos de acordo com os ideias

⁴ Diz Rousseau dando voz aos pensamentos de Emílio quando este é convocado para a guerra: “Ó Sofia, lê em meu coração e sê fiel; não tens um apaixonado sem virtude.” (ROUSSEAU, 1979, p.391)

republicanos de servir à pátria e lutar pela liberdade (entendida enquanto não-dominação) da república.

Os revolucionários, como Lakanal ou Robespierre, identificaram o potencial também revolucionário da obra de Rousseau. Afinal, o filósofo anunciava um novo mundo, uma nova ordem, estabelecida em princípios universais com duas características importantes: os princípios eram *naturais* (liberdade e igualdade) e, por serem da natureza expressavam uma concepção de *justiça* e de legitimidade insuperável e eterna. A diferenciação de gênero e de seus papéis era reconduzida a uma questão marginal, que em nada prejudicaria o desenrolar, agora *inevitável*, da Revolução. Se as mulheres, enquanto mulheres, singulares, estavam predestinadas à reinvenção do seu papel materno e, com isso, à refundação da república, a Mulher, enquanto ideal feminino, é tomada como referência e encarnação da Liberdade e da própria República. A representação feminina, encarnada, permite explorar a dimensão orgânica e por isso total e totalizadora da experiência revolucionária: revolução e república tornam-se partes de um todo substancial.

3. O LUGAR DE ROBESPIERRE NA REVOLUÇÃO FRANCESA

No texto intitulado “Robespierre et la formation de l’esprit politique au cours des années 1780: pour une ontologie historique du discours robespierriste”, Jacques Guilhamou (2009) reconstrói o percurso de Robespierre na década anterior à Revolução, procurando identificar as formas pelas quais este personagem histórico se define, por um lado, enquanto agente político e, por outro lado, como ele propõe um novo tipo de discurso a partir de um compromisso explícito com a primeira pessoa, i.e., com uma análise fenomenológica do seu contexto social. Diz o autor, a propósito da análise dos onze volumes de discursos recentemente publicados em nova edição que

Os anos 1770-1780 promovem, parece-nos, um novo modo de observação do homem e da sua existência com outros homens, assim, de *ordem social*, distanciado de toda a visão essencialista que dividia anteriormente a sociedade em seres de razão e seres de preconceito, elites de um lado e o povo de outro, por assim dizer. (GUILHAMOU, 2009, p. 127)

Configura-se nesta época um novo modo de olhar e compreender as relações *sociais*, o que na linguagem de Arendt poderia traduzir-se como um movimento crescente da ocupação da questão social no âmbito da política.⁵ Robespierre, de acordo com Guilhamou mas também de acordo com Pierre Serna no artigo previamente citado, foi o personagem decisivo para introduzir no espaço de visibilidade – através do discurso – as figuras tradicionalmente excluídas, a saber, os pobres e os marginais. É sobre estes pobres, pertencentes ao Terceiro Estado e condenados à aparente condição de invisibilidade política, que progressivamente se vão cristalizar constelações de conceitos que, por sua vez, irão redefinir o imaginário coletivo. Com efeito, as ideias de sofrimento humano, humanidade, pobreza, virtude, trabalho, irão ser reordenadas de forma a iluminar a realidade e impor-lhe, com esse movimento, um outro *sentido*, e por isso, obrigar ao reconhecimento de uma outra *necessidade*. Este movimento é feito em nome da ‘verdade’, diz Robespierre⁶; uma verdade que ele, indivíduo, consegue observar e reconhecer, traduzindo-se de seguida no imperativo de o transmitir, de o dizer, de o tornar público.⁷

Robespierre assume-se, desde muito cedo, como legislador-filósofo, isto é, utilizando-se de demonstrações ‘baseadas sobre princípios e definições analíticas, [seguidas de] desqualificação dos argumentos dos seus adversários [e de uma] maneira própria de fazer falar a lei.’ (GUILHAMOU, 2009, p. 129) Mas que entendimento de lei é endossado por Robespierre? A lei é entendida como *tradução* de ordem justa, refletindo o que é *natural* e *inalienável*. Somente partindo deste postulado se torna possível pronunciar juízo acerca das leis positivas, podendo considerá-las como injustas, e portanto, arbitrárias. Os pobres, agora transfigurados na categoria de ‘Povo’, ganham existência política, pelo menos do ponto de vista retórico. Robespierre está bem consciente de que é preciso subverter a linguagem e os sentidos geralmente atribuídos a ela para poder redefinir as bases do ordenamento social e político. No centro deste movimento subversivo encontra-se a ideia da reciprocidade, baseada na faculdade de sentir (compaixão pelo sofrimento do próximo), e remetendo à descrição de Rousseau no

⁵ Para desenvolvimento deste tópico ver *Sobre a Revolução* de Hannah Arendt.

⁶ *Œuvres*, t. XI, p.27, 30 e 32.

⁷ Podemos encontrar semelhanças na forma como a primeira pessoa é usada: Rousseau, em diversas obras, se define como observador imparcial, incompreendido, comprometido com a verdade, e por isso talvez privilegiado, capaz de ouvir a ‘voz da natureza’ e restabelecer a ordem.

início do *Segundo Discurso*,⁸ e através dela a ideia de humanidade. Se o pobre passa a pertencer à humanidade isso significa que não devemos fazer aos outros – incluindo aos pobres – o que não queremos que nos façam a nós. Todos são radicalmente iguais e por isso capazes de aperfeiçoarem as suas faculdades. Diz Guilhamou

A partir da ontologia social torna-se questão na maneira que Robespierre coloca com outros futuros legisladores-filósofos os fundamentos da natureza humana na sociedade e na liberdade, com o objetivo de enunciar os meios necessários à instauração da perfectibilidade no centro do estado social, e permitindo também remediar o crime social da infelicidade. Estes meios procedem de uma ligação entre as leis e os costumes definidos pela tematização definitiva seguinte: “o meio de prevenir os crimes é reformar os costumes, o meio de reformar os costumes, é reformar as leis.” (2009, p. 132-3, grifo nosso)

Em Robespierre, a questão dos costumes torna-se central para redefinir os ‘interesses da humanidade’, convergindo progressivamente para uma concepção de felicidade à qual todos, em virtude de serem humanos, passam a ter ‘direito’, já que expressam um ‘direito natural’. É esta associação que irá redefinir, de forma irremediável, a política moderna revolucionária:

Para começar uma ontologia social enunciada sobre a base da observação e da experiência da sociedade, com uma atenção particular pela “classe dos infelizes” que encontra o seu suporte, quer nas “razões fundadas sobre o interesse dos costumes”, na “força da opinião”, ou “opinião pública” simplesmente. Trata-se – aqui no caso preciso dos bastardos – de associar ‘ideias recebidas’ e ‘princípios da justiça e da humanidade’ para ver ‘se formar e se estender um certo espírito público [...]’ (GUILHAMOU, 2009, p. 134)

Robespierre busca fundamentar a transformação social, isto é, a revolução, na própria ordem natural, o que significa dizer que a revolução é, em si mesma, *necessária*. Esta ordem natural, ou conjunto de leis naturais às quais se apela para justificar os sistemas de práticas, não se confunde com a ordem do ser, do dado; pelo contrário, à

⁸ Ver ROUSSEAU, J.J., *Discurso sobre a Origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, L&PM Pocket, 2014.

moda diderotiana, ela aponta para a potencialidade humana na sua dimensão extraordinária.⁹ Diz Robespierre¹⁰ que

A política não é outra coisa que não a moral pública. O primeiro objeto da legislação e ao mesmo tempo o mais sublime esforço da sabedoria humana é acordar-se por um justo conhecimento dos diferentes princípios que formam por assim dizer os elementos da harmonia social. O primeiro desses princípios, a verdadeira base sobre a qual repousa a felicidade pública, são *as leis eternas da justiça e as regras imutáveis do direito natural*. (GUILHAMOU, 2009, p.134, grifo nosso)

O reconhecimento das leis eternas da justiça e do direito natural manifesta-se, em primeiro lugar, no princípio da reciprocidade, associado à ideia teleológica da perfectibilidade humana, tema recorrente no pensamento rousseauiano. É sobre este postulado – da perfectibilidade – que é derivada a possibilidade de construir a auto-estima e a estima social dos outros. A possibilidade da estima – e portanto, do reconhecimento social – está no centro da prática política e suas implicações: a estima só pode nascer *depois* da superação da condição de opressão. Robespierre, indivíduo, olha para o mundo e *fala*, e ao falar ele *cria*: cria um novo mundo, constituindo novos parâmetros para pensar a verdade, agora (tornada) *social*. É sobre esta fala *constituente* que se vai edificar a legitimidade dos discursos e ações da Assembleia nacional. Com efeito

Entramos na história do saber político jacobino, inscrito no horizonte do direito natural *declarado e realizado*. [...] Para Robespierre, como para Sieyès, o primeiro dos direitos é o direito de dispor da sua pessoa e dos seus meios pelo simples fato de reconhecer que dois homens têm os mesmos direitos, pelo simples fato de serem homens. A reciprocidade social funda os direitos [...] (GUILHAMOU, 2009, p. 138, grifo nosso)

Do ponto de vista normativo assistimos a uma reconfiguração de categorias que permite repensar os fundamentos da República, agora *especificamente moderna*. A ruptura com o modelo do Antigo Regime não deve ser entendida como ruptura de forma de governo; é uma ruptura muito mais profunda, que abala todos os alicerces previamente estabelecidos, todas as referências, políticas, cívicas e morais, toda a consciência histórica – é neste sentido que se pode ler a denúncia de Burke sobre o caos instituído pela

⁹ Ver Diderot, Dennis, “Pensées sur l’interprétation de la nature”, publicado em 1753. Em <https://www.psychanalyse.com/pdf/DIDEROT%20PENSEES%20SUR%20L%20INTERPRETATION%20DE%20LA%20NATURE%20233%20KO.pdf> acesso a 21 de janeiro de 2020.

¹⁰ Robespierre em Guilhamou (2009)

Revolução francesa.¹¹ Além disso, poder-se-ia dizer que a Revolução Francesa anuncia, pela prática, dois temas recorrentes em Marx: o primeiro, a ‘crítica radical a tudo aquilo que existe’ e o segundo, a máxima que ‘não devemos interpretar o mundo mas sim transformá-lo’.¹² Robespierre rompe o *a priori* histórico e lança as bases para o novo mundo, um mundo pautado pelo compromisso explícito com o (postulado do) *direito natural*. Este postulado, porém, não é mera réplica da proposta rousseauiana. Com efeito, Rousseau estava mais preocupado em criar, a partir do dado (homens miseráveis e egoístas) uma ordem política legítima, porém, esta ordem – e autoridade – não era a mera tradução de leis naturais em leis positivas.¹³ Os seres humanos deveriam ser transformados na sua essência (entendida como liberdade e capacidade de aperfeiçoamento através da razão), no sentido de se *naturalizarem* a partir de um compromisso com valores republicanos: virtude, liberdade, igualdade e pátria. O desafio, porém, mostra-se praticamente impossível de se concretizar tendo em vista que a República ideal depende de cidadãos virtuosos. O problema não é apenas o ‘virtuoso’, i.e., não se trata só de (re)definir virtudes e implementar leis que cultivem a interiorização delas; o problema é a criação dos próprios cidadãos. Os homens não nascem cidadãos, eles se *tornam*, da mesma forma que eles não nascem *iguais*, eles se tornam iguais através das leis positivas. Aqui deparamo-nos com uma diferença entre Rousseau e Robespierre, uma diferença que é por um lado, conceptual e, por outro lado, prática.

¹¹ Diz Burke: "Seguindo essas falsas luzes, a França comprou calamidades indizíveis a um preço mais elevado do que o pago por qualquer nação pelos mais inequívocos benefícios! A França comprou a miséria com o crime! A França não sacrificou sua virtude ao seu interesse, mas abandonou a seu interesse de modo a poder prostituir sua virtude. Todas as outras nações iniciaram a construção de um novo governo ou a reforma de um antigo pelo estabelecimento ou observação escrupulosa de alguns ritos religiosos. Todos os outros povos alicerçaram a liberdade civil em costumes mais severos e um sistema de moralidade mais austero e viril. Ao soltar as rédeas da autoridade régia, a França duplicou a licenciosidade de uma feroz dissolução nas maneiras e de uma insolente irreligião nas opiniões e práticas, estendendo a todas as classes da sociedade, como se transmitisse algum privilégio ou revelasse algum benefício recôndito, todas as desventuradas corrupções que costumeiramente acometiam a riqueza e o poder. Esse é um dos novos princípios da igualdade na França (BURKE, 2014, p. 59).

¹² Ver MARX, Karl, "For a Ruthless Criticism of Everything Existing" em TUCKER, Robert, *Marx-Engels Reader*, Nova Iorque: Princeton University Press, 1978.

¹³ Rousseau afirma no capítulo 4 d' *O Contrato Social* que "Se o homem não tem qualquer autoridade natural sobre os seus semelhantes, se a força não origina direito algum, restam-nos as convenções que, entre os homens, são a base de toda a legítima autoridade." (2015, p. 22)

Rousseau está mais próximo de Hobbes do que de Diderot, Pufendorf¹⁴ ou Burlamaqui¹⁵ no que diz respeito à compreensão do direito natural. Enquanto Diderot considerava que o direito natural coincidia com um instinto social por parte dos seres humanos, tal como Burlamaqui que está alinhado com Althusius e sua concepção de natureza humana como necessariamente dependente,¹⁶ e por isso social, Rousseau recusa a ideia de uma vulnerabilidade natural. A descrição detalhada da situação hipotética de um estado originário e selvagem do ser humano, no *Segundo Discurso*, revela um ser humano solitário, não reflexivo e nómada. A necessidade dos outros, e portanto, a postulada interdependência, só nasce a partir do momento em que os seres humanos se agrupam, se tornam sedentários e por isso ganham consciência de si em relação ao outro. Isto significa que Rousseau não parte da postulação de uma sociedade geral ou ate mesmo de um conceito de humanidade. Não existe humanidade nem direito natural *antes* dos seres humanos se tornarem *sociais*. Por outro lado, apesar da própria sociabilidade desenvolvida, a sociabilidade não gera automaticamente prazer. É neste sentido que afirmo que a concepção rousseauiana está mais próxima da de Hobbes. Hobbes afirma em *Leviathan* que “... os homens não tiram prazer algum da companhia dos outros (e sim, pelo contrario, um enorme desprazer) quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito.” (HOBBS, 1979, cap. XIII)

Diz Céline Spector que Rousseau apresenta um argumento original contra a ideia de uma sociedade geral do género humano. Contrapondo-se à leitura dos autores acima mencionados, assim como dos filósofos gregos,

Rousseau passa à subversão do modelo cósmico: o homem socializado no estado de natureza não vive num *cosmos* que pudesse subentender o cosmopolitismo na sua concepção estoica. As relações que aparecem com o surgimento da vida social destroem a medida, a regra e a consistência que fazem dessas relações um *mondo*. A partir deste fato, a “nova ordem das coisas” que sucede ao estado de natureza original não é um estado de sociabilidade nem sequer, em sentido estrito, de sociedade, devido ao fluxo das coisas humanas. [...] Nenhuma estabilização espontânea das relações é possível, nenhuma ordem emerge naturalmente, nenhum equilíbrio se manifesta espontaneamente

¹⁴ “L’homme [...] étant donc un animal très affectionné à sa propre conservation, pauvre néanmoins et indigent de lui-même, hors d’état de se conserver sans le secours de ses semblables, très capable de leur faire du bien, et d’en recevoir ; mais d’[un] autre côté malicieux, insolent, facile à irriter, prompt à nuire, et armé pour cet effet de forces suffisantes, il ne saurait subsister, ni jouir des biens qui conviennent à son état ici bas, s’il n’est sociable, c’est-à-dire, s’il ne veut vivre en bonne union avec ses semblables.” Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, trad. J. Barbeyrac, Bâle, 1732, chap. III, parágrafo 15.

¹⁵ Ver Burlamaqui, *Principes du Droit Naturel*, Paris, Dalloz, 2007, chap 4, p. 33.

¹⁶ Ver Althusius, J. *Política*, publicado em 1603 e republicada em 1614 com tradução em ingles.

depois do desequilíbrio induzido pelo aumento das necessidades. [...] Se o direito natural pudesse existir ele não poderia aplicar-se. (SPECTOR, 2012, p. 3)

O estado de natureza em Rousseau é inconcebível para nós, o que sugere que não encontraríamos nele, *natural e espontaneamente*, os conceitos e práticas com os quais hoje nos relacionamos, como por exemplo o conceito de justiça ou humanidade. Uma vez transformados os seres humanos em seres sociais, os conceitos emergem num horizonte positivo. A harmonia social não é automática nem espontânea, daí a necessidade de construir, conscientemente, o corpo social e inventar conceitos que permitam criar laços insubstituíveis.

Robespierre parte de pressupostos radicalmente distintos, mesmo se estes cumprem apenas função retórica e persuasiva. O juízo acerca do mundo e da injustiça a ser superada é feito a partir de uma posição que toma, como sua condição de possibilidade, o conceito de humanidade na sua relação com a natureza autêntica, inalterada, do ser humano.

Por outro lado, para Rousseau o sucesso da república dependia da nivelção da distribuição de riqueza, isto é, o homem não deveria ser rico ao ponto de poder comprar outro homem, nem pobre ao ponto de ter que se vender. Diz Rousseau

[...] quanto à igualdade, não se deve entender por esta palavra que os graus de poder e riqueza sejam absolutamente os mesmos, mas que quanto ao poder ele esteja acima de toda a violência e não se exerça mais, a não ser em virtude da posição e das leis, e quanto à riqueza, que nenhum cidadão não seja tão opulento que possa comprar um outro, e nenhum tão pobre a ponto de se achar forçado a vender-se, o que supõe da parte dos grandes moderação de bens e de credito e, da parte dos pequenos, moderação da avareza e da cupidez. (ROUSSEAU, 2015, p. 50)

Uma república bem ordenada não admite uma grande assimetria em termos de riqueza e renda. A similitude em termos de posses gera, necessariamente, uma similitude de interesses e perspectivas, abrindo espaço para uma concepção igualitarista radical. Por outro lado, Rousseau é o autor que claramente postula a relação direta entre tamanho da república e condições de manutenção da autoridade legítima.¹⁷ Como pensar o projeto de uma nova república no contexto da França revolucionária, com os seus 26 milhões de

¹⁷ Rousseau parece concordar com Diderot neste aspecto. Rousseau é considerado autor ‘antigo’ e não ‘moderno’, no sentido em que ele ainda trabalha com as referências das cidades-Estado e repúblicas de Veneza, Genebra, etc.

habitantes, sabendo que 20 milhões viviam no campo em condições absolutamente precárias e muitos ainda sob o regime de servidão?

Para responder a esta questão devemos observar a subversão feita por Robespierre. Robespierre está alinhado com Rousseau no que diz respeito aos princípios reguladores da república, porém, ele redefine-os. Vejamos como essa redefinição se dá a partir da análise do conceito de virtude e da sua relação com a dupla liberdade/ igualdade e pátria.

Para Rousseau, o desafio é duplo: criar cidadãos e torná-los virtuosos. Não só o desafio é duplo como ele é também simultâneo e mutuamente constitutivo, o que significa que a aprendizagem da cidadania é, essencialmente, uma aprendizagem da vida virtuosa. Robespierre, por sua vez, desvincula ‘cidadão’ de ‘virtude’ e isso torna-se-á um problema. Comprometido com o projeto de tornar real o ideal, isto é, afirmar a prioridade da práxis sobre a teoria, Robespierre defende a ampliação da cidadania, o que significa passar a incluir os tradicionalmente excluídos, nomeadamente os mais pobres. Porém, essa inclusão formal nada nos diz acerca da virtude dos pobres. Daí que Robespierre afirme, com todas as letras, que é preciso redefinir virtude: virtude tem que passar a significar outra coisa, o que pode ser lido como um convite explícito para a subversão do imaginário coletivo. Se a realidade não se adequa às categorias e aos ideais então devemos mudar os ideais de acordo com o real. Isto tem um custo elevadíssimo, acerca do qual falarei de seguida. Por ora, observe-se que apesar da subversão proposta e feita, Robespierre no seu último discurso constata como a regeneração moral está falhando, ou seja, ele constata a dificuldade, para não dizer impossibilidade, de mudar a natureza dos homens. (SERNA, 2019, §20) Isto conduz a uma guinada na proposta original: não se trata mais de tornar os pobres *virtuosos*, mas sim de excluir a virtude e ficar apenas com a pobreza. Neste sentido, ‘é uma ruptura com o modelo rousseauiano para refundar a república a partir do pobre, centro da sociedade, e não a partir da virtude que inspira o pobre.’ (SERNA, 2020, §21)

Esta redefinição tem um impacto na forma como é pensada a relação igualdade/liberdade. Se se abdica da virtude, como ideal regulador na construção e sustentação dos valores da nova república, a concepção quer de igualdade quer de liberdade irá certamente ser alterada. Para Rousseau, igualdade e liberdade eram faces da mesma moeda. Para Robespierre, porém, parece existir uma resignificação de ambos, na medida em que o horizonte ‘meta’ foi eliminado e substituído pela sua visão aleatória de ‘direito natural’ e ‘humanidade’. Dito por outras palavras, a partir do momento em que Robespierre relega o conceito de virtude para que este se adapte à realidade da pobreza,

a cidadania ‘virtuosa’ é substituída pela mera cidadania enquanto inclusão no espaço político.

No entanto, a ampliação da cidadania para que esta incluísse uma parcela cada vez maior da sociedade não se deu automaticamente. No discurso de abril de 1793 Robespierre afirma que “Trata-se mais de tornar a pobreza honrável do que proscrever a opulência.” (em SERNA, §26), afirmação que pode ser lida amparada pelo discurso de 1791 onde Robespierre defende a revogação do marco do dinheiro como condição de exercício de cidadania. A superação da distinção entre cidadãos ativos e passivos é feita não pela ascensão, de fato, dos mais pobres a melhores condições de vida, e portanto, de sustento e saída da miséria, mas por abdicar de qualquer exigência e assim nivelar-se pelo mínimo (de condições) e pela existência mais bruta da população. A população, plebe, ou ralé, torna-se o ponto de inflexão a partir do qual o novo imaginário social se irá construir e projetar.

Serna afirma, no §27 do seu texto que

Robespierre compreende que é preciso deslocar a questão econômica e transformá-la em desafio moral, derrubando todas as representações enraizadas nos espíritos, grandemente marcados em França pelo esquema fisiocrático, sob todas as suas formas, fazendo do proprietário e da sua propriedade as bases intangíveis de toda a ordem social bem pensada. Para isso, *é preciso tornar a pobreza digna*, é preciso tornar a pobreza honorável para deixar de estigmatizá-la, para deixar de considerá-la como um vício. É preciso, mesmo contra a opinião pública, mesmo contra o pensamento dominante da vulgata fisiocrática que fazia do pobre o inimigo social por excelência, atrás de Rousseau e de sua aversão, imaginar, conceber e começar a edificar uma sociedade onde mais do que a modéstia das fortunas, a construção política começa, num primeiro tempo, a devolver, começando pelos mais frágeis socialmente, o seu lugar. De seguida, um agir comum, valores partilhados, um patriotismo e um senso de benfeitoria (isto é, a solidariedade social em atos e codificada pela lei), constituem assim, com a República e a democracia, o terceiro fundamento da política desejada por Robespierre. A República não se constrói sobre o mito do pequeno proprietário de seu bem, mas sim sobre a realidade do pobre não tendo nada além do valor do seu trabalho, podendo frutificá-lo. Não é mais o bem imobiliário, mas sim o *valor do trabalho*, que cria a escala de apreciação de cada um, *refundando a ideia de virtude*, não como consequência da poupança transformada em bem, mas como resultado de um voluntarismo repetido no labor quotidiano sem esperança de o capitalizar. (grifo nosso)

A refundação da virtude e seu vínculo com a pobreza constitui, em certa medida, o elemento transformador que irá definir a tônica dos séculos por vir. É a realidade da

pobreza que obriga, i.e., que impõe o dever nos outros e no estado republicano, de ajudar o próximo. A solidariedade social deixa de ser ato voluntário para ser ato codificado pela lei. Nas palavras de um autor contemporâneo, Jacques Rancière, poderíamos dizer que com Robespierre nasce a corrente igualitarista revolucionária que luta por dar parte aos "sem parte". Robespierre não poderia estar mais longe da ideia e projeto de Rousseau.

REFERÊNCIAS

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução na Franca*. Tradução José Miguel Nanni Soares. Sao Paulo: Edipro, 2014.

GUILHAUMOU, Jacques. Robespierre et la formation de l'esprit politique au cours des années 1780. Pour une ontologie historique du discours robespierriste. *Mots. Les Langages du Politique*. 2009/1 (n.89), p. 125-137.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Tradução de Joao Paulo Monteiro. Sao Paulo: Vozes, 1979.

NUNES DA COSTA, Marta. *Os Dilemas de Rousseau - natureza humana, politica e gênero em perspectiva*. Ijuí: Unijui, 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Tradução de Mário Franco de Sousa. Oeiras: Editorial Presença, 2015.

ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a Origem e Fundamento das Desigualdades entre os Homens*. L&PM Pocket, 2014.

ROUSSEAU, J.J. *Emílio ou Da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet, Sao Paulo: Difel, 1979.

SERNA, Pierre. Politiques de Rousseau et politiques de Robespierre: faux semblants et vrais miroirs déformés - la question du Pauvre au coeur de la cité républicaine. *Cahiers de l'Institut d'histoire de la Révolution Française*, 2015/9, pp.1-21. DOI: 10.4000/lrf.1413

SPECTOR, Céline, De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne. In: BACHOFEN, B., BERNARDI, B. & OLIVO, G. (Eds.) *Rousseau, Du contract social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Paris: Vrin, 2012.