

# Da Virtude ao Terror: o itinerário de um pensador revolucionário

Marcelo Alves\*

**Resumo:** Há uma espécie de drama de consciência no interior do pensamento iluminista em relação à Revolução Francesa: de um lado, aceita, de bom grado, fazer da queda do Antigo Regime um de seus mais belos e significativos frutos; de outro, recusa, por vezes enojado, os meios violentos utilizados para tanto e não aceita, ou custa a aceitar, filiação ideológica com eles. Esta violência “excessiva” seria exclusivamente obra da massa, segundo o elitismo iluminista. O percurso realizado neste artigo procura explicitar, no contexto da Revolução Francesa em geral e do pensamento e da ação de Saint-Just em específico, a relação entre pensamento e ação revolucionária, de modo que se possa identificar o potencial de violência presente no próprio ideal que atravessa o pensamento revolucionário francês, sintetizado pela idéia de Virtude, e que culminará na política do Terror.

**Palavras-chave:** Revolução Francesa, Saint-Just, Virtude e Terror

**Abstract:** There is a kind of crisis of conscience within the enlightening thinking related to the French Revolution: on the one hand, it accepts, willingly, to do from the fall of the Old Regime one of its most beautiful and significant fruits, otherwise, it refuses, sometimes boresome, the violent means used for that and does not accept, or takes time to accept, the ideological affiliation with them. This “excessive” violence would exclusively be mass work, according to the enlightening elitism. The route in this article tries to explain, in the context of the French Revolution in general and in the thought and action of Saint-Just in particular, the relationship between revolutionary thought and action, so that we can identify the potential for violence present in this ideal that crosses the French revolutionary thought, synthesized by the idea of Virtue and that will lead to a policy of Terror.

**Keywords:** French Revolution, Saint-Just, Virtue and Terror

## Introdução

Acontecimento via de regra apresentado como a grande obra política e social do Século das Luzes, a Revolução Francesa oferece ao estudioso a oportunidade de observar, em toda a sua complexidade e

---

\* Doutorando em Filosofia pela UFSC. Professor da UNIVALI. *E-mail:* unimalves@terra.com.br. Artigo recebido em 03.03.2008 e aprovado em 30.06.2008.

poderoso impacto histórico, o momento criador em que o pensamento (revolucionário) se transfigura em ação (revolucionária). Nesse percurso – do pensamento à ação – diferentes elementos da realidade humana (como crenças, valores, paixões, discursos, fatos e idéias) interferiram, interagiram, aglutinaram-se, dissolveram-se, reagruparam-se, consolidaram-se e brilharam por um instante através do ato que, por fim, consumaram. Essa complexidade própria do momento que antecede a ação revolucionária de 1789 caracteriza um período, por assim dizer, de “lusco-fusco histórico”, um momento de transição entre a recusa de um modelo social e político e a projeção de *outra* realidade social e política. Mas tanto os contornos do que se recusava quanto os daquilo que se almejava apareciam indecisos, apenas esboçados, rascunhados ou, no melhor dos casos, sintetizados em bordões para serem repetidos à exaustão. Todos esses contornos e sínteses acabaram “preenchidos” por boa dose de crença e ímpeto – sem o que a *ação* revolucionária propriamente dita não se materializaria, pois o tipo de violência que ela procura legitimar precisa, *a todo custo*, a custo inclusive da própria razão, de certezas<sup>1</sup>.

Assim, a violência “excessiva” praticada, por exemplo, num episódio como o da Queda da Bastilha teria um *álibi*, na medida em

---

<sup>1</sup> Nesse exato sentido, nada mais inverossímil, a rigor, do que algo como uma “Revolução Racional”. A certeza revolucionária, aquela que é capaz de mover uma multidão para a ação conjunta, só a move ao preço de mobilizar nela sobretudo sentimentos e crenças. Na lógica revolucionária, cabe ao pensador fazer com que a massa, primeiro, *sinta* todo o peso da injustiça por ela sofrida e, em seguida, *acredite* em um ideal, por mais vago ou abstrato que seja. Assim, o caminho está preparado para a ação revolucionária: a violência a ser praticada – e tal violência ganha força por ser assimilada pela massa ao mesmo tempo como ação vingadora e ação libertadora – torna-se violência reparadora, violência virtuosa. Desse modo, as consciências estão leves para praticar a ação violenta: a certeza da injustiça sofrida e a certeza da própria virtude justificarão o que for preciso. Portanto, para ser completamente honesto, é preciso dizer que tão pouco é verossímil uma revolução desprovida de idéias (pelo menos naquilo que uma idéia possa representar de motivação para uma recusa e para um ideal). A distância entre o pensamento e a ação revolucionária nunca é tão grande que não possa permitir reconhecer nesta a marca daquele, mas nunca tão pequena que permita confundir simploriamente esta com aquele. Aqui a complexidade própria à vida

que apareceria como resultado dessa dose de “irracionalidade” admitida como constituinte de uma ação revolucionária. Aliás, não é raro encontrar autores que responsabilizam exclusivamente as massas por esse caráter desmedido que as revoluções acabam ganhando: sua ignorância e intemperança tornariam inevitável o derramamento de sangue para além do que bastaria para fazer a revolução. Afinal, se a Revolução Francesa é fruto das Luzes, resta justificar apenas em termos de ódio ou vingança popular o sangue *a mais* derramado. Nem mesmo Tocqueville, tantas vezes tão crítico da *intelligentsia* revolucionária e do próprio Iluminismo, deixa de responsabilizar exclusivamente a massa pelas conseqüências mais funestas da Revolução:

O contraste entre a brandura das teorias e a violência dos atos, que foi uma das mais estranhas características da Revolução Francesa, não surpreenderá a quem se lembrar que esta revolução foi preparada pelas classes mais civilizadas da nação e executada pelas classes mais incultas e rudes.<sup>2</sup>

Tocqueville, assim como tantos outros<sup>3</sup>, ao separar pensamento e ação, ao falar da “brandura das teorias” parece ignorar o que sempre pode haver de violento no próprio pensamento. Os panfletos pré-revolucionários, por exemplo, não se cansavam de denunciar, com uma linguagem muitas vezes *à la* Voltaire, bastante ácida e não raramente insolente, os “crimes” cometidos contra a Nação Francesa e a ilegitimidade do poder exercido contra o povo. “Despotismo”, “roubo”, “servidão”, “traição”, “violência”,

---

em sociedade exerce toda a sua força e exige do pensamento a humildade e a lucidez de não ignorá-la.

<sup>2</sup> Tocqueville, 1982. Livro III, Cap. VIII, p. 186.

<sup>3</sup> Exemplo lapidar dessa visão é o julgamento de Morellet, um dos escritores que viveram a Revolução: “Os filósofos [...] não quiseram fazer tudo o que se fez, nem executá-lo por todos os meios que se adotaram, nem terminá-lo em tão pouco tempo. Em outras palavras, a filosofia não aconselhou as iniquidades e as extravagâncias que se misturaram à causa da liberdade, nem quis que se chamasse um povo ignorante e feroz para fazer uma constituição, nem que as mudanças mais justas e mais necessárias se fizessem com uma precipitação que despreza todas as precauções da prudência” (*Apud*: Bluche, Frédéric; Rials, Stéphane & Tulard, Jean, 1989. p. 55).

“opressão”, eis um pouco do vocabulário denunciador dos textos revolucionários. E quanto a isso, não há o que estranhar: o panfleto, enquanto “gênero” literário, se constitui a partir da idéia de *transgressão*. O seu alvo é sempre uma dada ordem a ser contestada, a ser transgredida. O panfleto, por sua forma de circulação, por seu caráter clandestino e sua verve transgressora, age de maneira sedutora, subterrânea, corrosiva. O panfleto é um discurso sedicioso, é literatura de combate, é guerrilha ideológica<sup>4</sup>.

No caso do panfleto, forma e conteúdo já, de *per se*, podem ser tomados como *violentos*, no sentido de expressarem posições contundentes de contestação e enfrentamento, de recusa ostensiva do *status quo* e de se apresentarem como modelo de *atitude*, combativa por excelência, frente à ordem estabelecida. Ora, se for levada em conta essa faceta da literatura revolucionária, será preciso reconhecer, em maior ou menor medida, que as ações violentas – mesmo aquelas tidas como “excessivas” – materializadas pela Revolução não podem ser atribuídas tão-somente à ignorância ou à excitação própria da massa. Entre o pensamento e a ação revolucionários, por mais complexidade que haja ao longo do percurso que leva de um ao outro, permanece uma cumplicidade inegável: a do *intento*. Camus sintetiza essa cumplicidade em termos literários: “As palavras tomam sempre a cor das ações ou dos sacrifícios que elas suscitam”<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Estima-se que, somente entre o verão de 1788 e maio de 1789, algo entre mil a dois panfletos circularam pela França, sobretudo em Paris. O peso dessa literatura para o advento da Revolução é freqüentemente reconhecido: “[...] não se poderia subestimar o peso, nos últimos anos que precedem 1789, do ‘baixo clero’ leigo das Luzes, *intelligentsia* marginal, boêmia literária formada pelos seguidores de Diderot ou pelos ‘Rousseau das sarjetas’ (R. Darnton) à qual pertencem Marat, Brissot, Sébastien Mercier, Carra, Camille Desmoulins, e outros escrevinhadores [...]. Minando essa sociedade, a monarquia e a Igreja Católica, por abundantes publicações de segunda ordem, freqüentemente escandalosas, essa ‘literatura da lama’ foi mais perigosa para o Antigo Regime que os textos dos filósofos mais ousados” (Bluche, Frédéric; Rials, Stéphane & Tulard, Jean. 1889, p. 56).

<sup>5</sup> Camus, Albert. *Lettres à un ami allemand*. In: *Essais*. Paris: NRF/Gallimard, 1996. p. 233. Todas as traduções sem indicação do tradutor são de minha responsabilidade.

Mas, para avançar nas conclusões com segurança, seria preciso verificar a presença ou não de certo potencial *violento* em uma outra faceta da literatura revolucionária francesa: aquela dos seus principais ideólogos, dos seus pensadores mais sofisticados e que maior influência exerceram *durante* a Revolução. Tanto melhor se, além de analisar a sua literatura, fosse possível conferir a sua atuação na própria Revolução, ou seja, verificar o modo como eles próprios colocavam, ou tentavam colocar, em prática o seu pensamento.

Pois bem, a Revolução Francesa oferece dois momentos privilegiados para que se possa fazer tal avaliação. O primeiro deles diz respeito à elaboração da Constituição de 1791, na qual colaboraram diretamente vários dos ideólogos e panfletários da Revolução. Assim, por meio da própria Constituição, é possível obter uma visão de conjunto de boa parte do pensamento revolucionário (ainda que, obviamente, seja preciso sempre considerar que alguns indivíduos e grupos acabam tendo maior influência do que outros). O segundo, é o momento em que o pensamento revolucionário irá se configurar, de maneira *imediate* e inequívoca, como violência física e psicológica: o período do Terror. A chegada, em 1793, de alguns dos grandes ideólogos da Revolução à condição de membros do “Comitê de Salvação Pública”, órgão dotado de poderes extraordinários, permite observar um conjunto de idéias aplicado em seus desdobramentos mais extremados, e não como hipóteses ou simulações, mas com todo o rigor e a evidência que a ação praticada pode oferecer. Entre eles, está Saint-Just, conhecido por sua implacável lógica revolucionária e sua disposição para materializá-la nas ações por ele julgadas necessárias para assegurar o sucesso da Revolução. Além disso, ele é autor de uma obra que comenta sobre o “espírito” tanto da Revolução quanto da Constituição Francesa de 1791. Por tudo isso, sua obra e o seu itinerário – do pensamento à ação revolucionária – apresenta-se como bastante indicado para a realização de um exercício de análise do eventual potencial de *violência* presente no tipo de literatura revolucionária que ele tão bem representa. Certamente as conclusões assim obtidas não permitirão algo como uma conclusão global ou

*definitiva* sobre esta faceta da literatura revolucionária, mas certamente, pelas características da obra e da atuação de seu autor, um bom indício poderá ser conquistado. Ademais, essa análise contribuirá para a compreensão do modo como racionalmente a violência foi/é erigida em arma ideológica e como a “certeza revolucionária” abre um perigoso espaço para as ideologias totalitárias.

### **A Virtude e a Lei**

Basta folhear a principal obra de Saint-Just, *O Espírito da Revolução e da Constituição na França* (1791), para o leitor reconhecer que está diante de um autor que faz dos valores e das estruturas sociais e políticas do período clássico a medida para julgar a Revolução e os seus resultados. Não é a eficácia administrativa ou a preservação e a promoção da vida, como encontramos em Maquiavel e Hobbes, que servem de medida para avaliar a política, mas aquilo que é a grande marca da concepção política clássica: a virtude. E essa virtude é preservada e estimulada por meio das Leis: “Todo bem deriva da bondade das leis, todo mal, de sua corrupção”<sup>6</sup>. As leis combatem os vícios, corrigem os costumes: “uma boa Constituição desconcerta os preconceitos e cura os costumes”<sup>7</sup>. E não se pense que Saint-Just está se referindo apenas a uma virtude pública. A crença desse jovem advogado nos poderes da Lei é tamanha que ele chega a lhe atribuir a tarefa de tornar os homens privadamente virtuosos: “Quanto mais os costumes privados forem dissolutos, tanto mais convém que leis boas e humanas tornem-se inflexíveis contra seu desregramento. A virtude nada deve ceder aos homens em particular”<sup>8</sup>. Trata-se, para

---

<sup>6</sup> Saint-Just, 1989, p. 75

<sup>7</sup> Saint-Just, 1989, p. 72.

<sup>8</sup> Saint-Just, 1989, p. 68. Ainda vale a pena destacar outra passagem que retoma de modo mais detalhado essa crítica à corrupção dos costumes privados e faz das leis a grande esperança para “regenerar” os indivíduos: “os costumes privados, quadro deplorável que a pena se recusa às vezes a traçar; são a conseqüência inevitável da sociedade humana e derivam da tormenta do amor próprio e das paixões. Os gritos dos oradores não param de persegui-los sem atingi-los: a pintura que fazem deles só serve para acabar de corrompê-los. Ocultam-se freqüentemente sob o véu da

Saint-Just, de fazer com que as leis reaproximem os homens de sua condição natural, daqueles valores autênticos e simples, e por isso virtuosos, que orientavam a conduta do homens num originário estado de natureza (nesse caso, de matiz rousseauiana):

Uma constituição livre é boa na medida em que aproxima os costumes de sua origem, que os pais são amados, as inclinações puras e os laços, sinceros. É somente nos povos bem governados que se encontram exemplos dessas virtudes, que exigem dos homens toda a energia e a simplicidade da natureza.

[...]

As leis que regem os bens de raiz, os testamentos, as tutelas são o espírito do respeito filial. As leis dos bens adquiridos por testamento, das doações, dos dotes, das rendas recebidas pelas viúvas, das separações, do divórcio, são o espírito do laço conjugal: os contratos são o espírito do estado civil, ou suas relações sociais, que são chamados interesses.

Esses são os restos da amizade [natural], da confiança [natural]; a violência das leis faz com que se possa viver sem as pessoas de bem.<sup>9</sup>

Como se vê, a coerção da lei tem uma dupla função na lógica de Saint-Just: uma função moral-político-pedagógica – promover a virtude, civil e privada – e uma função social – viabilizar a convivência pacífica e sem opressão entre os homens, ainda que muitos deles estejam com a sua natureza corrompida pela vida em sociedade (“a violência das leis faz com que se possa viver sem as pessoas de bem”). Mas num pensador como Saint-Just, tão nostálgico em relação aos ideais políticos clássicos, a utilidade é sempre um argumento menor, uma concessão que ele faz, a contragosto, à opinião pública. Para ele, não pode haver dúvida de

---

virtude e toda a arte das leis consiste em repeli-los incessantemente sob esse véu. [...] A natureza saiu do coração dos homens e ocultou-se em sua imaginação; entretanto, se a constituição é boa, reprime os costumes ou transforma-os em benefício próprio, como um corpo robusto se nutre de alimentos sem qualidade” (id., ib., p. 60-61).

<sup>9</sup> Saint-Just, 1989, p. 60-61. É interessante notar o quanto esse raciocínio de Saint-Just é devedor daquele feito por Rousseau em relação, sobretudo, à liberdade natural. Se, para o primeiro, a lei “traz de volta o natural” (id., ib., 67), para o segundo, a liberdade natural perdida na passagem do estado natural para a vida em sociedade só poderá ser resgatada – não de maneira plena, mas em boa medida – por meio do contrato social, fonte das leis civis.

que a lei, assim como a política, deve estar subordinada à virtude moral: “As leis ocupam a posição de Deus, da natureza e do homem, mas não devem nada à opinião e devem tudo ceder à moral e curvarem-se também a ela”<sup>10</sup>. Aliás, a lei, em si e por si, sequer constitui um poder legítimo. Somente na medida em que ela é pura expressão da virtude, e não da opinião dos homens ou dos mandamentos divinos, que se pode falar de seu poder: “não existe poder legítimo; nem as leis nem o próprio Deus são poderes, mas somente a teoria do bem”<sup>11</sup>.

Mas, afinal, qual seria a fonte dessa virtude? Originariamente, a natureza; politicamente, o contrato social, que resgata, antes de tudo, a virtude a partir da qual todas as outras virtudes tornam-se possíveis e desejáveis: a liberdade. O caminho que reconduz os homens à virtude é simples para Saint-Just: “Quando todos os homens forem livres, eles serão iguais; quando eles forem iguais, serão justos. O que é honesto caminha por si mesmo”<sup>12</sup>. No contexto desse raciocínio otimista (por que não dizer iluminista?), o papel das leis, decisivo ao longo do percurso que leva à virtude, torna-se acessório uma vez atingida a meta. Em vez de “regeneradora” e garantidora, a lei se torna guardiã da virtude:

A justiça será simples quando as leis civis, livre das sutilezas feudais, beneficiárias e habituais, não despertarem mais do que a boa fé entre os homens, quando o espírito público voltado para a razão deixar os tribunais desertos.

### **A Virtude e a Revolução**

Se a lei desempenha todo esse papel na vida pública e na vida privada dos cidadãos, a conclusão de Saint-Just quanto àquilo que seria a principal causa da Revolução não poderia ser outra: a Revolução Francesa deve o seu advento à fragilização da lei e daquelas instituições que deveriam fazer com que ela fosse respeitada:

---

<sup>10</sup> Saint-Just, 1989, p. 110.

<sup>11</sup> Saint-Just, 1989, p. 37.

<sup>12</sup> Saint-Just, 1989, p. 151.



As revoluções são menos um acidente das armas que um acidente das leis. Há muitos séculos a monarquia nadava no sangue e não se dissolvia. Mas há uma época na ordem política em que tudo se decompõe por um germe secreto de consunção, tudo se deprava e degenera; as leis perdem a sua substância natural e se enfraquecem; então se algum povo bárbaro se apresenta, tudo cede ao seu furor e o Estado é regenerado pela conquista. Se não é atacado pelos estrangeiros, sua corrupção o devora e o reproduz.<sup>13</sup>

Em suma, “os tiranos”, diz Saint-Just, referindo-se à Revolução Francesa, “perecem pela fragilidade das leis que eles enfraqueceram”<sup>14</sup>. A bem da verdade, é preciso subentender aqui que é a falta de virtude, em última instância, a grande causa da Revolução. Condições econômicas, políticas, jurídicas, sociais e culturais só têm algum valor para explicar a Revolução na medida em que sejam avaliadas à luz do ideal de virtude que Saint-Just persegue. A falta de virtude é o ponto de partida da Revolução e a restauração da virtude deve ser o seu ponto de chegada. Nenhum extrato da sociedade (talvez apenas a burguesia esclarecida) escapa ao severo julgamento moral de Saint-Just em relação à situação que antecede à Revolução:

A posteridade mal poderá imaginar quanto o povo era ávido, avarento, frívolo; quanto as necessidades que sua presunção lhe havia forjado o colocavam na dependência dos grandes; de tal maneira que, pelo fato de as dívidas ativas da multidão estarem hipotecadas pelos favores da corte, pelas falcatruas dos devedores, a fraude chegava por reprodução até o soberano, descia em seguida do soberano até as províncias e formava no estado civil uma cadeia de indignidades.<sup>15</sup>

O próprio episódio da Queda da Bastilha serve sobretudo de oportunidade para Saint-Just reprovar moralmente a atitude da massa: tudo o que foi feito fez-se não em nome da liberdade, mas tão-somente contra um símbolo da escravidão. O povo confundiu a

---

<sup>13</sup> Saint-Just, 1989, p. 17.

<sup>14</sup> Saint-Just, 1989, p. 18.

<sup>15</sup> Saint-Just, 1989, p. 20. Em relação a Luís XVI, o julgamento de Saint-Just recai sobretudo sobre a sua fraqueza para defender e promover a virtude: “pelo fato de pensar o bem, acreditava fazê-lo” (id., ib., p. 19).

consequência com a causa da escravidão: lutou contra os grilhões, mas não contra a fonte de sua escravidão; e ainda fez da Queda da Bastilha um “espetáculo horrendo”, não uma ação política *consciente*:

Não se pensou na mais sólida das vantagens, na fuga das tropas que bloqueavam Paris [que ocorreu dois dias depois da Queda da Bastilha]; regozijou-se com a conquista de uma prisão de Estado. Aquilo que trazia a marca da escravidão pela qual se era oprimido impressionava mais a imaginação do que aquilo que ameaçava a liberdade que não se tinha; foi o triunfo da servidão. Despedaçavam-se as portas das masmorras, atormentavam-se os cativos em seus grilhões, banhavam-nos de pranto, fizeram-se esplêndidas exéquias às ossadas que se descobriram fazendo escavações na fortaleza; desfilaram troféus de grilhões, de ferrolhos e de outros arneses de escravos. [...] as revoluções deste tempo apenas mostram por toda parte uma guerra de escravos imprudentes, que lutam com seus grilhões e caminham exaltados.<sup>16</sup>

Desse modo, Saint-Just compartilha daquela mesma opinião de que os excessos revolucionários são responsabilidade do povo. Diante da impetuosidade do povo, de seu “furor tão agitado”, o autor sentencia: “se percebia bem que ele [o povo] se aconselhava apenas consigo mesmo”<sup>17</sup>. Trata-se de uma forma – muito provavelmente involuntária, inconsciente, mas nem por isso menos reveladora – de dizer que toda a responsabilidade por aquele “horrendo espetáculo” cabia ao próprio povo, desprovido das Luzes necessárias para agir de outra maneira, desprovido das Luzes que os ideólogos da Revolução tentavam disseminar. A marca do povo é a sua menoridade, a sua incapacidade para reconhecer inclusive a própria dimensão política do ato recém praticado, a grande virtude, a grande força moral que dali poderia ser extraída:

O povo exerceu por sua vez uma espécie de despotismo; a família do rei e a Assembléia dos Estados marcharam aprisionadas em Paris, no meio da pompa mais ingênua e mais perigosa que jamais existiu. Percebeu-se então que o povo não agia para a elevação de ninguém, mas para o aviltamento de todos. O povo é uma eterna criança; ele fez com que

---

<sup>16</sup> Saint-Just, 1989, p. 22.

<sup>17</sup> Saint-Just, 1989, p. 23.

obedecessem a seus senhores com respeito e obedeceu-lhes depois com orgulho; foi mais submisso nesses momentos de glória do que fora servil outrora.<sup>18</sup>

Mas essa maneira de conceber o povo e, ao mesmo tempo, fazer da Revolução um advento realizado em seu nome coloca alguns problemas em relação aos potenciais desdobramentos da própria ação revolucionária. Se assim é, se a condição do povo é de eterna menoridade, como os resultados da Revolução poderiam ser assegurados e até ampliados? Por meio de representantes esclarecidos? Mas como uma “criança” pode escolher quem é mais esclarecido? Restaria confiar nas indicações de outros igualmente esclarecidos? Mas isso não seria ainda uma forma de tutoria? E se alguns não concordarem com essa tutoria supostamente criada para benefício deles próprios? Estes deverão, então, ser “forçados” a escolher o que é supostamente melhor para eles ou serem tratados como inimigos? A violência exercida por aqueles que detêm o poder político torna-se, nesse caso, uso legítimo da força? Então, esse é um dos possíveis itinerários a serem percorridos por um pensamento revolucionário dessa espécie: o itinerário que leva a uma representação que se percebe mais como tutoria do que como representante da vontade de outrem e à legitimação do uso da força contra aqueles que, mesmo tendo ajudado a fazer a Revolução, questionem os rumos e os valores erigidos em seu nome?

Mas há ainda um outro tipo de questionamento que poderia ser feito: a violência manifestada pelo povo na Queda da Bastilha não foi expressão, em maior ou menor medida, do sentimento de injustiça sofrida e da crença em um ideal de liberdade, ambos facilmente encontráveis na literatura revolucionária como um todo?<sup>19</sup> Despertar a indignação e a fúria em relação ao Antigo

---

<sup>18</sup> Saint-Just, 1989, p. 23.

<sup>19</sup> Mais especificamente, a própria Bastilha era apresentada pelos escritores como grande símbolo das injustiças e da opressão sofrida pelo povo, a um nível tal que a transformaram num mito: “A Bastilha é, no entanto, a maior realização histórica da mitomania, uma produção hollywoodiana cujos diretores foram a angústia visionária dos humildes e o imaginário erudito dos letrados, o medo supersticioso de uma pobre mulher que um século antes seria dita ‘possuída’, e a criação

Regime não fazia parte da estratégia de convencimento e de sedução dos textos revolucionários? O fato de, na ação da tomada da Bastilha, ter predominado o caráter justiceiro/vingativo, e não propriamente o libertador, não corresponderia muito bem à vocação dos textos revolucionários para, via de regra, primeiro ensinar a odiar o Antigo Regime e somente depois a amar a liberdade, como se a realização do primeiro objetivo levasse necessariamente ao segundo?

Apesar dessa visão acerca do povo, Saint-Just mostra-se bastante otimista em relação à Revolução, ou melhor, em relação à grande virtude que ela representa e a partir da qual poderiam ser extraídas novas forças sociais e políticas<sup>20</sup>. O conteúdo moral da Revolução é aquilo que lhe empresta legitimidade e é aquilo que deve ser preservado e promovido a todo custo, pois “só se é virtuoso uma vez”, alerta Saint-Just<sup>21</sup>. O dispositivo social e político para fazer com que essa virtude da Revolução se perpetue e se dissemine por toda a sociedade francesa é a lei, é a constituição: “Quando um povo que se tornou livre estabelece leis sábias, sua revolução está feita; se essas leis são apropriadas para o território, a revolução é durável”<sup>22</sup>.

Os princípios extraídos da grande virtude da Revolução e que norteiam a Constituição francesa de 1791 são: a liberdade, a igualdade e a justiça. Uma liberdade que deve ser entendida como *passiva*, uma igualdade *política* e uma justiça que está a serviço da

---

literária e libidinoso de espíritos ‘esclarecidos’ como Voltaire, para quem o mito era um substituto obrigatório do preconceito e da censura” (Chaussinand-Nogaret, Guy, 1989. p. 67). Ainda quanto à Queda da Bastilha e sua relação com a literatura revolucionária, Chaussinand-Nogaret fornece um interessante dado: “A obsessão faz nascer o prodígio, e a profecia provoca o acontecimento. As *Memórias da Bastilha* de Linguet (1783) são ilustradas por uma gravura que representa um castelo em ruínas fulminado por um raio. Com efeito, um raio abateu-se no dia 14 de julho sobre o castelo da Bela Adormecida” (id., ib., p. 72).

<sup>20</sup> Ao fim da Introdução, Saint-Just lamenta que “os povos encararam a revolução dos franceses apenas nas suas relações com os encargos e o comércio deles, e que não calcularam as novas forças que ela poderia tirar de sua virtude” (Saint-Just, 1989, p. 14).

<sup>21</sup> Saint-Just, 1989, p. 33.

<sup>22</sup> Saint-Just, 1989, p. 33.

*pátria* e que deve ser “o espírito de tudo o que é bom”<sup>23</sup>. O modo como Saint-Just define esses princípios é bastante esclarecedor quanto à maneira como ele compreende a Revolução e os desdobramentos que lhe seriam próprios.

Por liberdade passiva, Saint-Just entende o exercício da vontade de acordo com “leis sensatas”. Vale a pena prestar atenção como ele apresenta o que chama de “princípio da liberdade”: “A servidão consiste em depender de leis injustas; a liberdade, de leis sensatas; a licenciosidade, de si mesma. Eu sabia muito bem que os belgas não seriam livres, eles não fizeram leis para si”<sup>24</sup>. É curioso notar que Saint-Just formule o seu raciocínio, em linhas gerais, à maneira rousseauniana, mas defina como passiva uma liberdade que, na teoria rousseauniana, tem, antes de tudo, caráter *ativo*, pelo menos do ponto de vista *político*, uma vez que cabe ao cidadão soberanamente se dar as leis que ele deve seguir – e é tão-somente nesse momento, no de se submeter à lei por ele próprio criada, que se pode falar do caráter passivo da liberdade. Talvez fosse muito difícil para Saint-Just, diante da opinião que ele tem sobre o povo, pensar a liberdade em termos de *autonomia* – tal como Rousseau faz –, e não apenas de passividade. A natureza da liberdade, segundo ele, “consiste em resistir à conquista e à opressão”<sup>25</sup>. Assim entendida, apenas como força de resistência, a liberdade acaba desprovida de seu caráter criador. Para ele, “um povo é livre quando não pode ser oprimido nem conquistado”<sup>26</sup>, ou seja, quando a justiça e a conseqüente ordem interna está assegurada, o que torna fortalecida a pátria contra as invasões conquistadoras. Em suma, uma vez feita a Revolução, a liberdade, enquanto exercício de cidadania, significa fortalecer a pátria por meio da livre obediência às leis. A atividade revolucionária dá lugar à passividade patriótica; a liberdade criadora, ativa, *política* por excelência, dá lugar à liberdade passiva, uma liberdade que acaba privilegiando a dimensão jurídica em detrimento da própria dimensão política.

---

<sup>23</sup> Saint-Just, 1989, p. 36-37.

<sup>24</sup> Saint-Just, 1989, p. 37.

<sup>25</sup> Saint-Just, 1989, p. 36.

<sup>26</sup> Saint-Just, 1989, p. 38.

A igualdade presente na Constituição e que Saint-Just endossa é elaborada a partir do conceito de soberania: “O espírito da igualdade consiste em que cada indivíduo seja uma porção igual da soberania, isto é, do todo”<sup>27</sup>. A igualdade virtuosa, portanto, a ser extraída da Revolução não é a igualdade social, mas a igualdade política, e mesmo assim uma igualdade determinada por certas condições materiais – o que faz com que a desigualdade social, em certa medida, acabe comprometendo inclusive a igualdade política. Aliás, Saint-Just é explícito em sua recusa à igualdade social, que “teria trazido para a França”, segundo ele, “apenas a revolta ou a preguiça”<sup>28</sup>. A igualdade natural, na vida em sociedade, não pode servir de critério para a participação política. É a capacidade de ser tributado que confere o direito de votar e, portanto, de ser uma porção igual da soberania da nação. Um cidadão é aquele que presta o seu juramento de aceitar as leis e que tem o direito de sufrágio. E mesmo entre estes nem todos são elegíveis. Mas, segundo Saint-Just, “essa desigualdade não ofende os direitos naturais, mas somente as pretensões sociais”<sup>29</sup>. É a ganância, é a inveja, é a falta de virtude, portanto, que leva os indivíduos a terem tais pretensões e a não reconhecerem que “onde os homens fossem socialmente iguais, não haveria harmonia”, que “a igualdade natural desconcertaria a sociedade, não haveria nem poder nem obediência, o povo fugiria para o deserto”<sup>30</sup>. Na lógica de Saint-Just, a desigualdade social não é uma realidade a ser combatida, mas uma situação que até apresenta um aspecto positivo: “Se a indústria é livre, ela é a fonte de onde emanam os direitos políticos, e então a desigualdade de fato produz uma ambição que passa a ser a virtude”<sup>31</sup>. Eis um raciocínio tipicamente liberal esposado por Saint-Just: a desigualdade como oportunidade para estimular a competição, nesse caso virtuosa, entre aqueles que não são

---

<sup>27</sup> Saint-Just, 1989, p. 37.

<sup>28</sup> Saint-Just, 1989, p. 37.

<sup>29</sup> Saint-Just, 1989, p. 43.

<sup>30</sup> Saint-Just, 1989, p. 44.

<sup>31</sup> Saint-Just, 1989, p. 44.

“preguiçosos”, entre os “produtivos”, que trabalham para a glória da nação.

A justiça, tal como Saint-Just a entende, é o grande meio através do qual a virtude pode deixar de ser um ideal e ganhar *corpo*, perpetuando-se nos planos político e social. Sem justiça não há liberdade, não há igualdade, não há sensatez nas relações sociais e não há, por fim, pátria:

Ela é o espírito de tudo o que é bom e o cúmulo da sabedoria que, sem ela, é apenas artifício e não pode prosperar por muito tempo. O fruto mais doce da liberdade é a justiça, ela é a guardiã das leis, as leis são a pátria. Ela sustenta a virtude entre o povo e faz com que a ame; ao contrário, se o governo é iníquo, o povo, que só é justo na medida em que as leis o são e lhe interessam, torna-se embusteiro e não tem mais pátria.<sup>32</sup>

Para que a virtude possa se consagrar como fundamento da pátria, não é na ação de cada cidadão individualmente considerado, nem mesmo na ação do conjunto dos cidadãos (menos ainda na ação do conjunto da população), nem na ação das instituições – sociais, administrativas ou políticas (menos ainda nas religiosas) – consideradas em si em quem Saint-Just confia. Ainda que se possa encontrar, apesar de toda a sua desconfiança e preconceito em relação ao homem em sociedade, algum otimismo iluminista em seu pensamento<sup>33</sup>, ele certamente não é suficiente para que aceite deixar por conta apenas do processo de esclarecimento da massa o resgate daquela virtude que ele julga necessária para a política e para a sociedade. Ele tem pressa, como todo pensador revolucionário. Mesmo que insista no papel das instituições na configuração da vida social e política, ele acredita que elas quando abandonadas a si mesmas, da mesma forma que os homens em sociedade, “degeneram”. Para Saint-Just, como já foi visto, apenas as leis, e

---

<sup>32</sup> Saint-Just, 1989, p. 37.

<sup>33</sup> Num dos seus poucos momentos de otimismo tipicamente iluminista em relação ao futuro do homem em sociedade, Saint-Just declara que “no mundo, por mais confuso que ele pareça, percebe-se sempre um propósito de perfeição, e parece-me inevitável que, após uma longa seqüência de revoluções, o gênero humano, à força de luzes, se volte à sabedoria e à simplicidade” (Saint-Just, 1989, p. 144).

mais do que elas a Constituição<sup>34</sup>, têm a força (moral e coercitiva) necessária para garantir e promover a virtude. Nesse sentido, “uma boa lei vale mais que todos os homens”<sup>35</sup>, conclui temerariamente Saint-Just.

Mas há, na verdade, pelo menos dois momentos em que as leis dependem diretamente desses mesmos homens em relação aos quais o autor é tão desconfiado: na sua criação e na sua aplicação. Para o primeiro caso, a saída de Saint-Just parece ser aquela mais característica de seus contemporâneos esclarecidos: cabe à burguesia esclarecida, capaz de reconhecer e promover a virtude, a tarefa de criar o aparato jurídico-político necessário à nova ordem social e política<sup>36</sup>. Para o segundo, resta, além de buscar os melhores homens para ocupar tais funções (e a essa altura não há como não pensar de novo na “burguesia esclarecida”), prever severas punições ao juiz, ou a qualquer homem público, que pretenda corromper a virtude das leis: “O juiz ou homem público que corrompe as leis é mais culpado para a constituição do que o parricida ou o envenenador que as ofende; ele deve ser banido e severamente punido”<sup>37</sup>. Alguns homens esclarecidos criando e aplicando “princípios irreversíveis” e “leis implacáveis” para que a virtude se propague e “regene” a multidão de homens corrompidos que constitui a sociedade, eis uma bela suma das conclusões acima.

---

<sup>34</sup> “A Constituição é o princípio e o fulcro das leis; toda instituição que não emana da Constituição é tirania; é por isso que as leis civis, as leis políticas, as leis do direito das gentes devem ser positivas e nada deixar para as fantasias, nem para as presunções do homem” (Saint-Just, 1989, p.57).

<sup>35</sup> Saint-Just, 1989, p. 120.

<sup>36</sup> Um texto que consagra essa visão e contribui substancialmente para torná-la vitoriosa é “O que é o Terceiro Estado?”, de Emmanuel Sieyès. Lá aparece explicitamente a sugestão de que as “classes disponíveis do terceiro estado” formem o corpo de representantes da nação: “Considerai as classes disponíveis do terceiro estado, e eu chamo, como todo mundo, classes disponíveis aquelas em que uma certa condição favorável permite aos homens receber uma educação liberal, cultivar a sua razão, enfim, interessar-se pelos negócios públicos. Estas classes não têm outro interesse a não ser aquele mesmo do resto do povo. Vêde se elas não contêm vários cidadãos instruídos, honestos, dignos, em todos os aspectos, de ser bons representantes da nação.” Sieyès, E. J. p. 43.

<sup>37</sup> Saint-Just, 1989, p. 99.



O conteúdo que Saint-Just atribui a cada um dos três princípios constitucionais – liberdade, igualdade e justiça – ainda revela uma importante característica quando considerados em conjunto. Se a liberdade que a constituição defende é, antes de tudo, *jurídica*, a igualdade, estritamente *política* e a justiça, de caráter *moral*, está-se diante de uma constituição – pelo menos tal como Saint-Just a interpreta e comenta – um tanto “esquizofrênica”. Isso pode ainda ser melhor apreciado por meio da aplicação dessas conclusões ao parágrafo final da obra, já citado, no qual o autor sumaria a sua interpretação e os desdobramentos que espera da Revolução e da Constituição Francesa:

Quando todos os homens forem livres [*juridicamente*], eles serão iguais [*politicamente*]; quando eles forem iguais [*politicamente*], serão justos [*moralmente*]. O que é honesto caminha por si mesmo.<sup>38</sup>

O próprio Saint-Just reconhece tal inconsistência, mas julga, ingenuamente – como os passos seguintes da Revolução iriam mostrar – que ela seja apenas aparente: “Acreditei à primeira vista, como muitos outros, que os princípios da Constituição da França, incoerentes por sua natureza, deteriorar-se-iam com a evolução e não formariam uma unidade; mas quando penetrei o espírito do legislador, vi a ordem sair do caos, os elementos se separarem e criarem a vida”<sup>39</sup>. Essa aparente “incoerência” é resultado, como não poderia deixar de ser para Saint-Just, da própria limitação da natureza humana: “No círculo estreito em que a alma humana se encerra, tudo lhe parece desordenado como ela, porque vê tudo destacado de sua origem e de seu fim”<sup>40</sup>. Mas certamente por meio do poder das “Luzes” foi dado ao autor a capacidade de ver aquilo que tantos outros não estavam aptos a ver – é o que se pode concluir. Exaltado por sua visão privilegiada (ou melhor, idealizada) do “espírito” que subjaz à Constituição, o autor não duvida de sua justeza e da virtude que ela encerra:

---

<sup>38</sup> Saint-Just, 1989, p. 151.

<sup>39</sup> Saint-Just, 1989, p. 50.

[...] a nação recebeu o que lhe convinha da liberdade para ser soberana; a legislação tornou-se popular pela igualdade, o monarca conservou o poder de que necessitava para ser justo. Como é belo ver como tudo fluiu no seio do estado monárquico, que os legisladores escolheram judiciosamente para ser a forma de um grande governo; a democracia constitui; a aristocracia faz as leis, a monarquia governa!<sup>41</sup>

No final das contas, o ideal de virtude é apresentado como algo que somente pode ser conquistado à custa de uma liberdade que não é ativa, ou seja, não é política, mas que exige a livre obediência às leis como tributo para fortalecer a pátria; de uma igualdade que não é social (pelo contrário, a desigualdade social é até mesmo benéfica), mas apenas política (e sob certas condições econômicas); e de uma justiça determinada pelo teor moral do próprio ideal de virtude e concebida para “regenerar” os homens, inclusive privadamente. Tais concepções isoladamente já oferecem boa margem para arbitrariedades e opressões – sempre em nome da virtude. Quando reunidas num mesmo projeto de organização social e política, esse grau de periculosidade aumenta, ainda mais quando a concepção de sociedade corrompida permanece e o ideal de virtude continua uma obsessão. O conagraçamento que Saint-Just celebra entusiasticamente entre democracia, aristocracia e monarquia na Constituição de 1791 em breve culminará, em Paris, na manipulação dos *sans-culottes* para pressionar as decisões da Assembléia por meio das famosas “jornadas revolucionárias”, no início de guerras civis, no interior da França, que se alastrarão pelo país, na perseguição implacável à aristocracia, na morte do rei e, por fim, na revogação da própria Constituição de 1791 e na criação de uma outra Constituinte (20-21 de setembro de 1792) para a elaboração de uma nova Constituição.

### **A Virtude e o Terror**

A Constituição de 1791 havia sido concebida para “terminar” a Revolução, para “fixar” as suas conquistas, traduzindo-as em uma nova ordem social e política. A euforia que inicialmente a Queda da

---

<sup>40</sup> Saint-Just, 1989, p. 50.

Bastilha e seus desdobramentos imediatos promoveram foi dando lugar a uma preocupação crescente quanto ao futuro da nação. Havia o receio de que o caos social e a anarquia pudessem tomar conta do país. Nada mais sintomático dessa mudança de percepção do que as palavras de um jovem deputado, Barnave, que em 1789 procurava justificar as atrocidades cometidas em nome da Revolução questionando, para escândalo até de seus colegas, se “O sangue derramado era assim tão puro?”<sup>42</sup>, mas em 15 de julho de 1791, em carta ao rei, manifesta a sua grande preocupação com os rumos da Revolução:

Vamos terminar a Revolução, vamos recomeçá-la? (...) Tornastes todos os homens iguais perante a lei, consagrastes a igualdade civil e política; retomastes para o Estado tudo o que tinha sido tirado à soberania do povo; um passo a mais seria um ato funesto e culposo, um passo a mais na linha da liberdade seria a destruição da realeza; na linha da igualdade, a destruição da propriedade. (...) Hoje, todos sabem que há um interesse comum em terminar a Revolução. Os que perderam sabem que é impossível fazê-la retroceder; os que a fizeram sabem que ela está terminada e que, para sua glória, é preciso fixá-la.<sup>43</sup>

Em 3 de setembro de 1791 o texto definitivo da constituição é aprovado. Em 30 de setembro a constituinte é desfeita e no dia seguinte uma Assembléia totalmente renovada, eleita no início de setembro, assume a tarefa de aplicar a constituição. Uma sucessão de fatos, muitos relacionados às próprias características da Constituição e outros externos à ela, fará com que, em 10 de agosto de 1792, sob a pressão violenta da Comuna Insurrecional de Paris, constituída pelos *sans-culottes*, a Assembléia decreta a suspensão do rei, crie um Conselho Executivo provisório e marque eleições para uma nova constituinte: a Convenção Nacional. A legalidade que nascera da Revolução de 1789 é, assim, subvertida pelo próprio movimento revolucionário que lhe dera origem. A Constituição de 1791, feita para “perpetuar” os resultados da Revolução, não durará

---

<sup>41</sup> Saint-Just, 1989, p. 50.

<sup>42</sup> *Apud*: Chaussinand-Nogaret, Guy. 1989, p. 97.

<sup>43</sup> *Apud*: Bluche, Frédéric; Rials, Stéphane & Tulard, Jean. 1989, p. 72-73.

nem um ano. Entre a aplicação da virtude e os homens que a pretendem impor, está sempre em jogo uma multidão de interesses e de interpretações em relação ao que seja a virtude. A excessiva crença na própria virtude converte-se muito facilmente em suspeita em relação à virtude alheia. A Revolução continua... Mas com uma diferença: a virtude, que inicialmente era o que legitimava a violência contra o Estado, começa a legitimar a violência do Estado contra todos aqueles “suspeitos” de se afastarem dela ou de não a possuírem.

Saint-Just, que fora impedido de se candidatar à Constituinte de 1791 (ele tinha então 24 anos e a idade mínima era a de 25), elege-se deputado para a Convenção Nacional. Como a maioria dos convencionais, ele se alinha à causa do republicanismo. Em 21 de setembro de 1792, a Convenção decide pela abolição da realeza e em 22 proclama a República. Uma das grandes questões que Saint-Just enfrenta, então, é a discussão sobre se Luís XVI pode ou não ser acusado, uma vez que a constituição assegurava a inviolabilidade do rei. A posição tomada por Saint-Just é, em certo sentido, surpreendente àquele que tenha apenas lido o seu *O Espírito da Revolução e da Constituição Francesa*. O jovem advogado, que então se mostrava tão crente no papel das leis e fazia da livre aceitação de se submeter a elas o núcleo de seu conceito de liberdade, não hesitará, em discurso de 13 de novembro de 1792, não apenas em aceitar que o rei seja acusado, mas fará da condenação do rei uma condição para que a república possa ser consolidada: “Os mesmos homens que vão julgar Luís têm uma república a fundar [...] Quanto a mim, não vejo meio-termo: esse homem deve reinar ou morrer”<sup>44</sup>. Diante da hesitação dos deputados girondinos e legalistas, Robespierre, companheiro de partido, completará, no discurso de 3 de dezembro, o raciocínio que Saint-Just havia iniciado:

Aqui não há processo. Luís não é um acusado, vós não sois seus juízes: vós sois, e não podeis ser outra coisa senão homens de Estado e

---

<sup>44</sup> Saint-Just, Sur le jugement de Louis XVI – Prononcé devant la Convention le 13 novembre 1792.

representantes da Nação. Não tendes uma sentença a dar a favor ou contra um homem, mas uma medida de salvação pública a tomar, um ato de providência nacional a exercer.<sup>45</sup>

Luís não estava sendo submetido a um processo judicial, mas político. Um homem não poderia se interpôr entre a Nação e a sua “salvação”; afinal, como gostava-se de afirmar à época, “a Nação é tudo”. Todo o sangue derramado até então não havia bastado. A Revolução não havia ainda se completado. Era *necessária* mais uma morte ao menos. Nesse sentido, atribuir ao rei crimes era muito mais uma questão de oferecer às consciências uma justificativa jurídico-moral. O que se matava no rei, em 21 de janeiro de 1793, não era o homem, mas um princípio, uma idéia: a realeza. Era uma idéia suprimindo a outra por meio da supressão física de seu portador. E não demoraria para que o próximo passo fosse dado: a suspeita e a depuração entre os próprios portadores da idéia vitoriosa.

De fato, a morte do rei não bastou para assegurar a “salvação pública”. A Convenção continua a fazer uma série de decretos sob a mesma rubrica. Dois deles preparam órgãos pré-terroristas: em 10 de março de 1793, é criado o temível “Tribunal Revolucionário”, que servirá para julgar não apenas aqueles que foram derrubados pela Revolução, mas os próprios revolucionários, servindo assim como uma espécie de depurador da virtude revolucionária; em 21 de março, é erigida em instituição a principal justificativa do momento: transforma-se o Comitê de Defesa Geral em Comitê de Salvação Pública, com poderes ampliados – como é de se esperar de um órgão responsável pela “salvação” de uma nação. Entre os dois principais partidos revolucionários, Gironda e Montanha, as disputas pelo comando da revolução se acirram. Em 2 de junho de 1793, usando os *sans-culottes* como massa de manobra, a Montanha consegue, por meio da força, ascender ao controle do movimento revolucionário: é decretada a prisão dos líderes da Gironda (29 deputados e dois ministros), cuja maioria morrerá no cadafalso.

---

<sup>45</sup> *Apud*: Bluche, Frédéric; Rials, Stéphane & Tulard, Jean. 1989, p. 102-103.

Em 24 de junho, apenas um dia depois de apresentada, a Montanha não terá dificuldade para fazer aprovar a sua proposta de constituição. No mês seguinte, ela é submetida a um referendo – em condições bastante duvidosas, que incluem pressões e votações presumidas unânimes por aclamação<sup>46</sup> – que a confirma. Mas a constituição não fora feita para ser aplicada. Em 10 de agosto de 1793, ela foi colocada dentro de uma urna de cedro e guardada. Segundo Saint-Just, “nas circunstâncias em que se encontra a República, a Constituição não pode ser estabelecida; ela se imolaria a si mesma. Ela se tornaria a garantia dos atentados contra a liberdade, porque lhe faltaria a violência necessária para reprimilos”<sup>47</sup>. A solução vem em forma de decreto, em 10 de outubro, e Saint-Just é o seu vitorioso proponente: é preciso um governo revolucionário até que a paz seja alcançada, pois “é impossível que as leis revolucionárias sejam executadas, se o próprio governo não é constituído revolucionariamente”<sup>48</sup>. Saint-Just e Robespierre são os dois principais ideólogos do Governo Revolucionário<sup>49</sup>. Segundo eles, é preciso distinguir a ordem revolucionária da ordem constitucional:

Sob o regime constitucional quase basta proteger os indivíduos contra os abusos do poder público; sob o regime revolucionário, o próprio poder público é obrigado a se defender contra todas as facções que o atacam.

O governo revolucionário deve aos bons cidadãos toda a proteção nacional; aos inimigos do povo deve somente a morte.<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> Cf. Bluche, Frédéric; Rials, Stéphane & Tulard, Jean. 1989, p. 113.

<sup>47</sup> Saint-Just, Rapport sur la nécessité de déclarer le gouvernement révolutionnaire jusqu’à la paix – Prononcé devant la Convention le 10 octobre 1793. Saint-Just está se referindo, de um lado, ao direito de insurreição que a constituição montanhesa confere e, de outro, à situação crítica em França, que inclui crise econômica, guerra civil, agitação social e uma guerra travada ao mesmo tempo com vários países europeus.

<sup>48</sup> Saint-Just, Rapport sur la nécessité de déclarer le gouvernement révolutionnaire jusqu’à la paix – Prononcé devant la Convention le 10 octobre 1793.

<sup>49</sup> Ambos já formam, juntamente com Couthon, o trio de ideólogos do “Grande Comitê de Salvação Pública”, criado desde 6 de abril de 1793 e composto no total por doze Montanheses, que controlam diferentes setores do governo.

<sup>50</sup> Robespierre, M. Rapport sur les principes du Gouvernement révolutionnaire. Fait au nom du Comité de salut public, prononcé à la Convention le 25 décembre 1793.

Para que o regime constitucional seja possível na França, é preciso antes admitir como necessária essa “defesa” do Governo Revolucionário contra todos aqueles que o ameaçam. Caso contrário, todas as conquistas da Revolução correm o risco de serem perdidas e a República de não se tornar uma realidade. Mais grave: corre-se o risco de perder a própria liberdade conquistada. É, portanto, em nome da salvação do povo que é preciso eliminar aqueles que são os seus inimigos. Mas agora quem é o povo? Não é mais o conjunto dos cidadãos, mas apenas a parte “virtuosa” da população: aqueles que praticam “o amor pela pátria e por suas leis”<sup>51</sup>. E quem são os seus inimigos? “Não somente os traidores, mas até os indiferentes”, sentencia Saint-Just<sup>52</sup>. Grande arma do Terror, a “Lei dos Suspeitos”, aprovada em 17 de setembro de 1793, e que determinava a prisão imediata daqueles que nela se enquadrassem – e quanto subjetivismo ela admitia, de modo que era fácil nela enquadrar quem se quisesse – evidencia muito bem que “inimigo” é qualquer um que possa fazer oposição aos jacobinos que estão no poder, inclusive outros revolucionários, mesmo jacobinos: a lei atinge todos aqueles que, “seja por sua conduta, seja por suas relações, seja por suas palavras ou escritos, se mostraram partidários da tirania e do federalismo e inimigos da Liberdade”<sup>53</sup>. O terror é

---

<sup>51</sup> Robespierre, M. Sur les principes de morale politique qui doivent guider la convention nationale dans l’administration intérieure de la République – Prononcé à la Convention le 5 février 1794.

<sup>52</sup> Saint-Just, Rapport sur la nécessité de déclarer le gouvernement révolutionnaire jusqu’à la paix – Prononcé devant la Convention le 10 octobre 1793.

<sup>53</sup> *Apud*: Bluche, Frédéric; Rials, Stéphane & Tulard, Jean. 1989, p. 119. É essa, em linhas gerais, a caracterização de “inimigo do povo” que o leitor encontrará detalhada, por exemplo, no relatório de Robespierre intitulado “Sur les principes de morale politique qui doivent guider la convention nationale dans l’administration intérieure de la République”, pronunciado em 5 de fevereiro de 1794, na Convenção Nacional. Eis alguns números do Terror: “Antes da lei dos suspeitos, o Tribunal Revolucionário pronunciava a pena de morte onze vezes por mês, em média (24% das sentenças). Passou-se a 134 execuções mensais (58%) entre a lei dos suspeitos e a lei prairial, e a 878 (79%) entre prairial [10 de junho de 1794] e termidor [9 de junho de 1794]. No fim do Terror, o número de execuções terá aumentado em metade a cada mês (38 cabeças por dia às vésperas de 9 de termidor). A náusea da guilhotina atinge até mesmo uma parte do público

evocado como arma da virtude para combater o vício e apresentado como um princípio que deriva da própria democracia:

Se a mola do governo popular na paz é a virtude, a mola do governo popular na revolução é, ao mesmo tempo, *a virtude e o terror*: a virtude, sem a qual o terror é funesto; o terror, sem o qual a virtude é impotente. O terror não é outra coisa que a justiça ágil, severa, inflexível; ela é, portanto, uma emanção da virtude; ela é menos um princípio particular que uma consequência do princípio geral da democracia, aplicada às mais prementes necessidades da pátria.<sup>54</sup>

Virtude e Terror são colocados lado a lado, formando um todo imprescindível à salvação pública durante um Governo Revolucionário – que deve ter em vista a implantação da República. O Terror é apenas o resultado da virtude dos patriotas em luta contra os corrompidos e corruptores, é o resultado da luta do Bem contra o Mal. Por isso, para Saint-Just, “um governo republicano tem a virtude como princípio; se não, o terror”<sup>55</sup>. E em seguida, ele se pergunta, em tom de denúncia: “Que querem aqueles que não querem nem a virtude nem o terror?...”. Estes querem, sugere Saint-Just, a morte da República, a escravidão, o vício.

Do ponto de vista ideológico, a perseguição aos “inimigos do povo” é apresentada também como uma forma de “regenerar” o povo, preparando-o assim para a República. Robespierre é direto: “é preciso sufocar todos os inimigos internos e externos da República, ou perecer com ela”<sup>56</sup>. Saint-Just, ao defender a “Lei dos Suspeitos”, afirma que é preciso “punir todo aquele que é passivo na República e nada faz por ela”<sup>57</sup>. Omissão, moderação, falta de entusiasmo

“patriota, mas os Comitês não parecem nada dispostos a deter o Terror” (Bluche, Frédéric; Rials, Stéphane & Tulard, Jean.1989, p. 130).

<sup>54</sup> Robespierre, M. Sur les principes de morale politique qui doivent guider la convention nationale dans l’administration intérieure de la République – Prononcé à la Convention le 5 février 1794.

<sup>55</sup> Saint-Just, *Fragments sur les institutions républicaines*, Troisième Fragment.

<sup>56</sup> Robespierre, M. Sur les principes de morale politique qui doivent guider la convention nationale dans l’administration intérieure de la République – Prononcé à la Convention le 5 février 1794.

<sup>57</sup> Saint-Just, Rapport sur la nécessité de déclarer le gouvernement révolutionnaire jusqu’à la paix – Prononcé devant la Convention le 10 octobre 1793. Vale notar



patriótico e até a inteligência, quando não está a serviço do governo jacobino, são motivos suficientes para “suspeita”. Agora até os excessos, se patrióticos, são justificados e estimulados; não são mais coisa de homens bárbaros e ignorantes, mas de cidadãos virtuosos. A violência revolucionária desmedida encontra, por fim, uma ideologia que não teme justificá-la, reconhecê-la abertamente como virtuosa:

O patriotismo é ardente por sua própria natureza. Quem pode amar friamente a pátria? Ele é particularmente o quinhão dos homens simples, pouco capazes de calcular as conseqüências políticas de uma conduta cívica a partir de sua causa. Qual é o patriota, mesmo esclarecido, que jamais se enganou? Ora, se admitimos que há moderados e covardes de boa fé, por que não haveria patriotas de boa fé, cujo sentimento louvável arrasta-os por vezes mais longe? Se, portanto, olhássemos como criminosos todos aqueles que, no movimento revolucionário, tivessem ultrapassado a linha exata traçada pela prudência, colocaríamos em uma proscrição comum, junto com os maus cidadãos, todos os amigos naturais da liberdade, vossos próprios amigos e todos os apoiadores da República.  
58

Em 89, os pensadores revolucionários, Saint-Just entre eles, atribuem os excessos da Revolução à ignorância e à intemperança das massas; em 94, os excessos da massa são sinal de ardor patriótico, o terror é o caminho para a virtude. Em 89, o pensamento revolucionário evocava a ação dos cidadãos – unidos pela opressão e as injustiças sofridas – contra a violência estrutural do Antigo Regime; em 94, ele, como ideologia de governo, pratica e exige a ação violenta como forma de expurgo daqueles cidadãos “suspeitos” em relação ao seu patriotismo, à sua virtude cívica (que aparece freqüentemente confundida com a virtude moral). O terror – que em 89 era uma arma de combate reconhecida pelos ideólogos, não sem lamentações, como a forma dos sem “luzes” fazerem a Revolução –

---

que a liberdade nesse contexto, ou seja, num Governo Revolucionário, deve ser exercida *ativamente*, e não mais passivamente, como Saint-Just defendia para a Constituição de 1791.

<sup>58</sup> Robespierre, M. Rapport sur les principes du Gouvernement révolutionnaire. Fait au nom du Comité de salut public, prononcé à la Convention le 25 décembre 1793.

torna-se princípio de governo nas mãos dos ideólogos do Governo Revolucionário.

Mas, vale notar, tanto em 89 quanto em 94 o terror, em certo sentido, estava a serviço das Luzes. Em relação a 89, o terror é apresentado quase sempre como expressão de uma força histórica, incontrolável, cujo principal resultado, a queda do Antigo Regime, estava perfeitamente sintonizado com os desígnios próprios ao Iluminismo, ainda que os meios violentos utilizados para se atingir tal fim fossem condenáveis do ponto de vista das próprias Luzes. Era preciso normalizar a vida em sociedade, era preciso “fixar” apenas os resultados da Revolução, tidos como virtuosos, e abolir os meios que foram utilizados, tidos como cruéis, bárbaros, desumanos, antípodas das Luzes. Nesse sentido, parece haver uma espécie de drama de consciência no interior do pensamento iluminista em relação à Revolução de 89: de um lado, aceita, de bom grado, fazer da queda do Antigo Regime um resultado para o qual ele teria sido decisivo; de outro, recusa, enojado, os meios violentos utilizados e não aceita qualquer filiação ideológica com eles. É exclusivamente obra da massa, segundo o elitismo iluminista. Em relação a 94, o terror é apresentado por seus ideólogos como necessário para a salvação pública da França, para a salvação daquilo que a Revolução Francesa representa: um grande modelo de virtude para toda a Europa<sup>59</sup>, um símbolo do que de mais elevado as Luzes foram capazes produzir. Para a salvação da República, a ação imediata, pouco refletida, excessiva, desde que “patriótica”, passa a ser exigida e percebida como sintoma da mais alta virtude. O Terror também ilumina...

Enfim, a incitação ao ódio pela injustiça – passada, presente e futura – e o amor pela virtude, pregados pelas “teorias brandas” ou não, desde antes de 89, encontram-se sintetizados, em 1794, no Terror. Por meio do terror, combate-se a injustiça maior de todas, a

---

<sup>59</sup> Como já foi visto, para Saint-Just, a Europa deveria tirar melhor proveito da grande força moral que pode ser extraída da Revolução Francesa. Para Robespierre, trata-se de um modelo que é invejado e, ao mesmo tempo, temido pelos demais países europeus, o que faz com que queiram destruí-lo (Cf. Robespierre, M. Rapport sur les principes du Gouvernement révolutionnaire).

ruína da pátria, e promove-se a virtude. Lentamente erigida em religião totalitária, a Virtude, por fim, fez a sua “Inquisição”. E Saint-Just e Robespierre também sentirão, no Termidor, todo o peso do terror em nome da virtude.

### Referências

BLUCHE, Frédéric; RIALS, Stéphane & TULARD, Jean. *A Revolução Francesa*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

CAMUS, Albert. *Lettres à un ami allemand*. In: *Essais*. Paris: NRF/Gallimard, 1996. p. 233. (Col. Bibliothèque de La Pléiade).

CHAUSSINAND-NOGARET, Guy. *A Queda da Bastilha: o começo da Revolução Francesa*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

ROBESPIERRE, M. *Sur les principes de morale politique qui doivent guider la convention nationale dans l’administration intérieure de la République – Prononcé à la Convention le 5 février 1794*. Disponível em: <<http://www.membres.lycos.fr/discours>>. Acesso em: 10 jul. 2006.

\_\_\_\_\_. *Rapport sur les principes du Gouvernement révolutionnaire. Fait au nom du Comité de salut public, prononcé à la Convention le 25 décembre 1793*. Disponível em: <<http://www.membres.lycos.fr/discours>>. Acesso em : 10 jul. 2006.

SAINT-JUST, Louis Antoine Léon. *O espírito da revolução e da constituição na França*. Trad. Lídia Fachin e Maria Letícia G. Alcoforado. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1989.

\_\_\_\_\_. *Fragments sur les institutions républicaines*. Disponível em:

<[http://www.classiques.uqac.ca/classiques/saint\\_just/fragments/fragments\\_intitu\\_republ.pdf](http://www.classiques.uqac.ca/classiques/saint_just/fragments/fragments_intitu_republ.pdf)>. Acesso em: 02 ago. 2008.

\_\_\_\_\_. *Sur le jugement de Louis XVI – Prononcé devant la Convention le 13 novembre 1792*. Disponível em: <[http://www.royet.org/nea1789-1794/archives/discours/stjust\\_gouvernement\\_revolutio...](http://www.royet.org/nea1789-1794/archives/discours/stjust_gouvernement_revolutio...)> Acesso em: 10 jul. 2006.

\_\_\_\_\_. Rapport sur la nécessité de déclarer le gouvernement révolutionnaire jusqu'à la paix – Prononcé devant la Convention le 10 octobre 1793. Disponível em: <[http://www.royet.org/nea1789-1794/archives/discours/stjust\\_gouvernement\\_revolutio...](http://www.royet.org/nea1789-1794/archives/discours/stjust_gouvernement_revolutio...)> Acesso em: 10 jul. 2006.

SIEYÈS, E. J. *Qu'est-ce que le Tiers état?*. Éd. Critique par Edme Champion. Disponível em: <<http://www.visualiseur.bnf.fr>>. Acesso em: 10 jul. 2006.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. Trad. Yvonne Jean. 2. ed. Brasília: EdUNB, 1982.