# VIRTUDE E TERROR

## MAXIMILIEN ROBESPIERRE

Tradução de **Miguel Freitas da Costa**
Introdução de **Slavoj Žižek**

BOOK BUILDERS

Robespierre Virtude e terror.indd 5 04/09/18 12:01

Robespierre Virtude e terror.indd 6 04/09/18 12:01

# Índice

*Introdução* . . . . . I
*Bibliografia selectiva* . . . . . LIII
*Glossário* . . . . . LVII
*Cronologia* . . . . . LXV

***Selecção de discursos de Robespierre***

1. Sobre o direito de voto dos actores e dos judeus . . . . 3
2. O marco de prata . . . . . 5
3. Sobre as colónias – Contra a constitucionalização da escravatura . . . . . 25
4. Sobre os direitos dos clubes – Por um espaço público democrático . . . . . 27
5. Sobre a guerra. . . . . 33
6. Resposta à acusação de J.-B. Louvet . . . . . 49
7. Sobre as subsistências . . . . . 65
8. Sobre o processo do rei . . . . . 75
9.Projetos de Declaração dos Direitos do Homem . . . . 87

Robespierre Virtude e terror.indd 7 04/09/18 12:01

10. Defesa do Comité de Salvação Pública . . . . . 97
11. Sobre a situação política da República, relatório apresentado perante a Convenção nacional, em nome do Comité de Salvação Pública . . . . . 107
12. Resposta aos reis . . . . . 125
13. Sobre o governo revolucionário . . . . . 135
14. Sobre os princípios da moral política . . . . . 151
15. Discurso do 8 Termidor ano II . . . . . 177

# Robespierre ou a «violência divina» do terror

Por Slavoj Žižek

Quando Chu-en-lai, primeiro-ministro chinês, foi a Genebra em 1953 para as negociações de paz destinadas a pôr fim à guerra da Coreia, um jornalista francês perguntou-lhe o que pensava ele da Revolução Francesa. Chu respondeu: «Ainda é cedo para dizer alguma coisa». Em certo sentido tinha razão: com a desintegração das «democracias populares», em fins dos anos 90 do século XX, a luta em torno do significado histórico da Revolução Francesa conheceu um novo ardor. Os revisionistas liberais tentaram impor a ideia de que a morte do comunismo, em 1989, não podia chegar em altura mais bem escolhida: marcava o fim de uma época, iniciada em 1789, e o fracasso definitivo de um modelo estatal-revolucionário aparecido pela primeira vez com os jacobinos.

A máxima: «Toda a história é uma história do presente» nunca foi tão verdadeira como no caso da Revolução Francesa, cuja recepção historiográfica sempre seguiu fielmente os meandros das lutas políticas. Reconhecem-se os conservadores de toda a espécie pela rejeição pura e simples que exprimem a



Robespierre Virtude e terror.indd 1 04/09/18 12:01

seu respeito: a Revolução Francesa foi, desde a sua origem, uma catástrofe, fruto do espírito moderno ateu; deve ver-se nela o castigo divino pelas más acções dos homens e os seus vestígios devem ser apagados o mais completamente possível. A atitude dos liberais é totalmente diferente: pode resumir-se na seguinte fórmula: «1789 menos 1793». Numa palavra, o que exige a sensibilidade liberal é uma revolução descafeinada, uma revolução que não teria o gosto da revolução. François Furet e outros tentaram assim despojar a Revolução Francesa do seu estatuto de acontecimento fundador da democracia moderna, rebaixando-a à categoria de anomalia histórica; era, sem dúvida, historicamente necessário afirmar os princípios modernos da liberdade individual, etc., mas, como mostra o exemplo inglês, isso podia ter sido feito de maneira mais eficaz por meios mais pacíficos... Por último, os radicais estão possuídos, pelo contrário, por aquilo a que Alain Badiou chama «a paixão do Real»; se postularmos *a* = a igualdade, a direitos do homem, a liberdade, não podendo então subtrair-nos às consequências do que isso implica, temos de ter a coragem de postular igualmente *b* = terror necessário para defender e afirmar efectivamente *a* ([1]).

Seria fácil de mais, no entanto, dizer que a esquerda deve hoje continuar a seguir esta via. Pois passou-se realmente alguma coisa em 1990, ocorreu mesmo, de facto, uma espécie de corte histórico; e toda a gente, incluindo a «esquerda radical», experimenta daí por diante uma espécie de vergonha em relação ao terror revolucionário, legado pelos jacobinos, e ao centralismo democrático que os carateriza; de tal modo, que a ideia comummente aceite hoje é a de que a esquerda, se quer reencontrar alguma eficácia política, deve reinventar-se a fundo

[1] Para uma descrição histórica equilibrada do Terror, ver David Andress, *The Terror. Civil War in the French Revolution*, Nova Iorque, Farrar, Strauss & Giroux, 2005.



Robespierre Virtude e terror.indd 2 04/09/18 12:01

e abandonar o pretenso «paradigma jacobino». Na nossa época pós-moderna de «propriedades emergentes», marcada pela interacção caótica de múltiplas subjectividades, pela livre interacção mais do que por uma hierarquia centralizada, e pela existência de uma multitude de opiniões e já não de uma Verdade única, a ditadura jacobina já não é fundamentalmente «do nosso gosto» (e à palavra «gosto», na medida em que designa uma disposição ideológica elementar, deve ver-se aqui atribuído todo o seu peso histórico). Será possível imaginar alguma coisa de mais alheio ao nosso mundo de liberdade de opinião, de concorrência mercantil, de interacção pluralista e nómada, etc., do que a política da Verdade de Robespierre (com, bem entendido, um 'V' maiúsculo), cujo fim proclamado era «repor os destinos da liberdade nas mãos da verdade»? Uma tal verdade não pode, com efeito, ser imposta senão pelo terror:

> Se a mola do governo popular na paz é a virtude, a mola do governo popular em 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 senão a justiça pronta, severa, inflexível; é, portanto, uma emanação da virtude: é menos um princípio particular que uma consequência do princípio da democracia aplicado às mais prementes necessidades da Pátria.([2])

É na identificação paradoxal dos contrários que o raciocínio de Robespierre atinge o seu cume: o terror revolucionário «subsume» a oposição entre castigo e clemência; o castigo justo e severo dos inimigos é a forma mais alta de clemência, pois nele coincidem beneficência e rigor:

[2] «Sobre os princípios de moral política (que devem guiar a Convenção na administração interior da República», 5 de Fevereiro de 1794/17 Pluvioso ano II.



Robespierre Virtude e terror.indd 3 04/09/18 12:01

> Punir os opressores da humanidade é clemência; perdoar-lhes é barbárie. O rigor dos tiranos não tem por princípio senão o rigor: o do governo republicano parte da beneficência.([3])

Mas que poderão tirar de tudo isto aqueles que se mantiveram fiéis à herança da esquerda radical? Duas lições, pelo menos. Em primeiro lugar, o passado terrorista deve ser aceite como nosso, mesmo se – ou precisamente porque – é objecto de uma rejeição tão profunda. Perante as críticas dos liberais ou da direita, a única alternativa à tibieza dessa posição defensiva, minada por um sentimento de culpabilidade, é esta: devemos, melhor do que os nossos adversários, proceder a um sólido trabalho crítico. Mas não é tudo; precisamos também de os impedir de delimitar o campo e o objecto da batalha. Isto significa que uma autocrítica impiedosa deve andar a par com a aceitação corajosa daquilo a que somos tentados a chamar, parafraseando a crítica de Marx feita à dialéctica hegeliana, o «núcleo racional» do Terror jacobino:

> A dialéctica materialista admitirá sem particular alegria que nenhum sujeito político chegou até hoje à eternidade da verdade que apresenta sem momentos de terror. Pois, como pergunta Saint-Just, «Que querem aqueles que não querem nem Virtude nem Terror?» A sua resposta é conhecida: querem a corrupção – outro nome para a derrota do sujeito.([4])

Saint-Just di-lo de uma forma ainda mais concisa: «O que produz o bem geral é sempre terrível»([5]). Estas palavras não devem ser entendidas como uma advertência contra a tentação de impor violentamente o bem público numa sociedade, mas,

---

[3] *Ibid*.

[4] Alain Badiou, *Logique des mondes*, Paris Seuil, 2006, p. 98.

[5] Louis Antoine Léon Saint-Just, *Oeuvres choisies*, Paris, Gallimard, 1968, p. 330.



Robespierre Virtude e terror.indd 4 04/09/18 12:01

pelo contrário, como uma verdade amarga que convém assumir plenamente.

O outro ponto essencial a não esquecer é que o terror revolucionário, para Robespierre, era exactamente o contrário da guerra. Robespierre era um pacifista, não por hipocrisia ou por sentimentalismo humanitário, mas porque tinha consciência de que a guerra *entre* nações era em geral uma maneira de ocultar a luta revolucionária *no seio de* cada uma delas. O discurso de Robespierre intitulado «Sobre a guerra» revela-se hoje de uma particular importância: revela nele um verdadeiro pacifista, que denuncia com veemeência o apelo patriótico à guerra mesmo se esta é invocada como protectora da Revolução, porque vê nela uma tentativa de todos aqueles que, para evitar a radicalização do processo revolucionário, fazem votos por uma «revolução sem revolução». Defende portanto uma posição exactamente contrária à daqueles que têm necessidade da guerra para militarizar a vida social e exercer sobre ela um controlo ditatorial ([6]). É a razão pela qual Robespierre denuncia igualmente a tentação de exportar a revolução para outros países para os «libertar» à força:

> Os franceses não sofrem da mania de tornar qualquer nação feliz e livre contra a sua vontade. Todos os reis teriam podido vegetar ou morrer impunes nos seus tronos ensanguentados se tivessem respeitado a independência do povo francês ...[7]

---

[6] Tinha razão: como sabemos hoje, nos últimos dias da sua vida em liberdade, Luís XVI negociava secretamente com países estrangeiros para desencadear uma guerra em grande escala entre a França e as outras potências europeias; o rei, colocado à frente do exército francês, apareceria como um patriota antes de negociar uma paz honrosa para a França, recuperando assim a sua plena autoridade – em resumo, o «amável» Luís XVI estava pronto a mergulhar a Europa numa guerra em grande escala para salvar o seu trono...

[7] «Resposta da Convenção nacional ao manifesto dos reis ligados contra a República, proposta por Robespierre, em nome do Coomité de Salvação Pública», 5 de Dezembro de 1793/15 Frimário ano II.



Robespierre Virtude e terror.indd 5 04/09/18 12:01

O terror revolucionário jacobino encontra às vezes uma (meia) justificação enquanto «crime fundador» do universo burguês, esse mundo da ordem e da lei onde os cidadãos são autorizados a ocupar-se em paz dos seus interesses. Esta pretensão deve ser rejeitada por duas razões. É, em primeiro lugar, factualmente falsa (são muitos os conservadores que sublinham com toda a razão que se pode criar a lei e a ordem burguesas sem soçobrar em excessos terroristas, como foi o caso na Grã-Bretanha – embora tenhamos o caso de Oliver Cromwell...); mais importante ainda, o Terror revolucionário que grassou de 1792 a 1974 não foi um exemplo do que Walter Benjamin e outros chamaram antes um avatar da «violência divina»([8]). Os exegetas de Benjamin discutem o significado deste termo: tratar-se-á do sonho esquerdista de um acontecimento «puro» que nunca realmente ocorreu? Convém lembrar aqui a referência feita por Friedrich Engels à Comuna de Paris como exemplo de «ditadura do proletariado»:

> O filistino social-democrata foi recentemente tomado de um terror salutar ao ouvir pronunciar a expressão «ditadura do proletariado». Pois bem, meus senhores, quereis saber que ar tem essa ditadura? Olhai para a Comuna de Paris. Era a ditadura do proletariado.([9])

Temos de repetir isto, *mutatis mutandis*, a propósito da violência divina: «Pois bem, senhores teóricos críticos, querem saber com que se parece a violência divina? Olhem o Terror revolucionário de 1792 a 1794. Pois foi um perfeito exemplo

[8] Ver Walter Benjamin, «Critique de la violence», *Oeuvres*, Paris, Gallimard, Folio-Essais, 2000, t. I.

[9] Friedrich Engels, «Introduction» (1891) a Karl Marx, *La guerre civile en France*, Paris, Éditions Sociales, 1963.



Robespierre Virtude e terror.indd 6 04/09/18 12:01

dela.» (E pode-se, bem entendido, juntar à lista o Terror vermelho de 1919, etc.) Isso quer dizer que não se deve ter medo de identificar a violência divina com um fenómeno histórico positivo, evitando assim qualquer mistificação obscurantista. Quando aqueles que se encontram fora do campo social estruturado golpeiam «às cegas», reclamando e praticando uma vingança/justiça imediata, trata-se ainda aí de «violência divina»: lembrem-se do pânico que se apoderou do Rio de Janeiro, há uma dezena de anos, quando os habitantes das favelas invadiram os bairros ricos da cidade e começaram a pilhar e queimar as lojas; era uma «violência divina»... Semelhantes aos gafanhotos bíblicos que simbolizavam o castigo divino dos homens em pecado, esta violência surgiu de parte nenhuma, como um meio desprovido de fim – o mesmo espírito que anima Robespierre no discurso em que pede a execução de Luís XVI:

> Os povos não julgam como os tribunais judiciais; não passam sentenças, lançam fulminações; não condenam os reis, devolvem-nos de novo ao nada; e essa justiça vale bem a dos tribunais.([10])

O carácter divino da «violência» benjaminiana deve ser entendido no sentido do antigo provérbio latino: «*Vox populi, vox dei*»; não no sentido perverso de: «Nós fazemos isto como simples instrumentos da Vontade do Povo», mas como a afirmação heróica da solidão de uma decisão soberana. Trata-se de uma decisão (de matar, de arriscar a vida ou de a perder) tomada na solidão absoluta que não é coberta pelo grande Outro. Se é extramoral, não é «imoral», não dá ao agente

[10] «Sobre o processo do rei», 3 de Dezembro de 1792/13 Frimário ano I, *Oeuvres*, vol. IX, pp.120-130.



Robespierre Virtude e terror.indd 7 04/09/18 12:01

licença para matar inconsideradamente numa espécie de inocência angélica. O provérbio que corresponde à violência divina é «*Fiat justitia, pereat mundus*»; é no sentido dessa *justiça*, no ponto onde já não se consegue distinguir a justiça da vingança, que o «povo» (a parte anónima dos que não têm parte) impõe o seu terror e faz pagar o preço às outras «partes» – é o dia do Juízo que vem pôr termo à longa história de opressão, de exploração e de sofrimento – ou, como diz de maneira pungente Robespierre:

> Que pretendeis vós, vós que quereis que a verdade não tenha força na boca dos representantes do povo francês? A verdade tem, sem dúvida, o seu poder; tem a sua cólera, o seu despotismo; tem acentos tocantes, terríveis, que tanto ressoam com força nos corações puros, como nas consciências culpadas, e que não é mais dado à mentira imitar do que a era a Salmoneu imitar as fulminações do céu; mas acusai disso a natureza, acusai disso o povo que a quer e a ama.([11])

E é isso mesmo que Robespierre visa, quando acusa os moderados, num ataque que ficou célebre, de não desejarem na realidade senão «uma revolução sem revolução»; uma revolução desprovida dos excessos nos quais o terror e a democracia se juntam; uma revolução respeitadora das regras sociais e submetida a normas preexistentes; uma revolução em que a violência, despida de qualquer dimensão «divina», se vê reduzida a uma intervenção estratégica que serve objectivos limitados e precisos:

> Cidadãos, queríeis uma revolução sem revolução? Que espírito de perseguição é esse que veio rever, por assim dizer,

[11] «Discurso de 26 de julho de 1794/8 Termidor ano II», *Oeuvres*, vol. X, pp. 542-76.



Robespierre Virtude e terror.indd 8 04/09/18 12:01

> aquela que quebrou as nossas grilhetas? Mas como podemos submeter a um juízo certo os efeitos que podem arrastar estas grandes comoções? Quem pode, *a posteriori*, marcar o ponto preciso onde deviam quebrar-se as ondas da insurreição popular? Por esse critério, que povo poderia alguma vez sacudir o jugo do despotismo? Pois se é verdade que uma grande nação não pode levantar-se por um movimento simultâneo e que a tirania não pode ser atacada senão pela porção dos cidadãos que está mais perto dela, como ousariam estes atacá-la se, após a vitória, os delegados vindos das partes mais afastadas do Estado podem torná-los responsáveis pela duração ou pela violência da tormenta política que salvou a Pátria? Devem ser olhados como detentores de uma procuração tácita da sociedade inteira. Os franceses amigos da liberdade, reunidos em Paris no passado mês de Agosto, agiram a esse título em nome de todos os departamentos; é preciso aprová-los ou desarmá-los por completo. Acusá-los do crime de algumas desordens aparentes ou reais, inseparáveis de um grande abalo, seria castigá-los pela sua dedicação.([12])

Pode já detectar-se esta autêntica lógica revolucionária nas figuras retóricas usadas por Robespierre; ele gosta de inverter o processo habitual que consiste em evocar primeiro uma posição aparentemente «realista» para revelar depois o seu carácter ilusório. Robespierre, pelo contrário, começa muitas vezes por apresentar uma posição ou descrever uma situação sob a aparência de um exagero absurdo, até de uma ficção, antes de prosseguir lembrando que aquilo que à primeira vista não podia parecer senão fictício é na realidade a própria verdade: «Mas que digo? O que eu acabo de apresentar como uma hipótese absurda é de facto uma realidade mais que

[12] «Resposta à acusação de Louvet», *Oeuvres*, vol. IX, pp. 79-91.



Robespierre Virtude e terror.indd 9 04/09/18 12:01

certa.» É essa posição revolucionária radical que lhe permite também denunciar as inquietações de ordem «humanitária» pelas vítimas da 'violência divina' revolucionária:

> A sensibilidade que geme quase exclusivamente pelos inimigos da liberdade é-me suspeita. Deixai de agitar sob os meus olhos a veste sangrenta do tirano ou julgarei que quereis tornar a pôr Roma a ferros.([13])

A análise crítica e a aceitação do legado histórico dos jacobinos sobrepõem-se à única questão que vale a pena ser debatida: a realidade (muitas vezes deplorável) do terror revolucionário deverá conduzir-nos a rejeitar a própria ideia do Terror? Ou existe um meio de a *repetir* numa constelação histórica diferente que é a nossa hoje em dia, de salvar o seu conteúdo virtual da sua realização? Na realidade, isso *pode* e *deve* ser feito e a fórmula mais concisa que permite repetir o acontecimento designado pelo nome «Robespierre» é passar do terror humanista (de Robespierre) ao terror anti-humanista (ou antes anti-humano).

Na sua obra intitulada *Le Siècle*, Alain Badiou escreve que a passagem, em fins do século XX, de «humanismo *e* terror» a «humanismo *ou* terror» foi sinal de uma regressão política. Maurice Merleau-Ponty publica *Humanisme et Terreur* em 1947. Defende ali o comunismo soviético porque este implica uma espécie de aposta pascaliana que anuncia o tema do que Bernard Williams desenvolverá mais tarde com a ideia de «aposta moral»: o terror presente ver-se-á retroactivamente justificado por pouco que a sociedade que dele emergirá se torne verdadeiramente humana. Hoje em dia, uma tal conjunção do terror e do humanismo é literalmente inconcebível e a

[13] *Ibid*.



Robespierre Virtude e terror.indd 10 04/09/18 12:01

visão liberal predominante substituíu o *e* pelo *ou*: ou o humanismo, ou o terror... Ora este tema pode ser objecto, na realidade, de quatro variações: humanismo *e* terror, humanismo *ou* terror, podendo qualquer destas proposições ser encarada num sentido *positivo* ou *negativo*. «Humanismo e terror» em sentido positivo foi o que concebeu Merleau-Ponty; fundamento do estalinismo (o nascimento forçado – «terrorista» – do Homem novo), a noção é claramente perceptível na Revolução Francesa, por trás da conjunção robespierrista da virtude e do terror. Esta conjunção pode ser negada de duas maneiras. Pode tratar-se de escolher entre «humanismo *ou* terror», isto é, entre o projecto humanista-liberal sob todas as suas formas – dos dissidentes antiestalinistas aos neo-habermasianos de hoje em dia (em França, Luc Ferry e Alain Renaut, entre outros) – e o terror (totalitário, fundamentalista). Mas pode-se também considerar a conjunção «humanismo *e* terror» de um modo negativo: falar-se-á então do conjunto das posições filosóficas e ideológicas, desde Heidegger e os cristãos conservadores até aos partidários da espiritualidade oriental e da ecologia profunda, segundo as quais o terror é a verdade – a consequência última – do próprio projecto humanista, da sua *hubris*.

Resta, no entanto, uma quarta possibilidade geralmente deixada de lado, que consiste na alternativa «humanismo *ou* terror» a colocar sob o signo positivo, não já do primeiro termo, mas do segundo. É uma posição radical bastante difícil de sustentar, mas que é também, talvez, a nossa única esperança: não se trata de prosseguir abertamente a loucura obscena de uma «política terrorista e desumana», mas de uma coisa muito mais difícil de pensar. No pensamento pós-desconstrucionista de hoje (se nos podemos arriscar a esta designação ridícula que não pode ressoar senão como a sua própria paródia), a palavra «desumano» ganhou um novo peso, em particular na obra de



Robespierre Virtude e terror.indd 11 04/09/18 12:01

Agamben e de Badiou. Não há melhor maneira de a abordar que evocando a repugnância que sentia Freud perante a exortação «Ama o teu próximo!» – a tentação a que é preciso resistir aqui é a da domesticação ética do próximo. É, por exemplo, o que faz Emmanuel Levinas com a sua ideia do próximo como ponto abissal de onde surge o apelo à responsabilidade ética. O que Levinas oculta, no entanto, é a monstruosidade do próximo, uma monstruosidade sobre cujo fundamento Lacan chama a este a Coisa [*das Ding*], um termo utilizado por Freud para designar o objecto último dos nossos desejos, na sua intensidade, na sua impenetrabilidade insuportáveis. Convém ouvir aí todas as conotações do romance de terror: o próximo é a Coisa (má) que ronda potencialmente por trás do rosto vulgar de qualquer ser humano. Basta pensar no *Shining* de Stephen King, em que o personagem do pai, um escritorzinho falhado, se transforma pouco a pouco num animal assassino que, de rosto rasgado por um sorriso maléfico, empreende a chacina de toda a sua família. Num paradoxo verdadeiramente dialético, o que Levinas falha em tomar em consideração, com a sua celebração da Alteridade, não é uma qualquer «identidade» subjacente a todos os homens, mas sim a Alteridade radicalmente «desumana» ela própria: a Alteridade de um ser humano reduzido à desumanidade, Alteridade exemplificada pela aterrorizante figura do *Muselmann*, o «morto vivo» dos campos de concentração. A um nível diferente, o mesmo se aplica ao comunismo estaliniano. Segundo a vulgata estaliniana, mesmo os campos de concentração eram um lugar de luta contra o fascismo onde os comunistas presos organizavam heróicas redes de resistência – num tal universo não havia lugar, bem entendido, para a experiência-limite do *Muselmann*, do morto vivo privado de qualquer capacidade de envolvimento humano; não é de admirar que os comunistas estalinistas se tenham mostrado tão



Robespierre Virtude e terror.indd 12 04/09/18 12:01

desejosos de «normalizar» os campos fazendo deles mais um lugar de luta antifascista e rejeitando o *Muselmann* como um ser fraco de mais para suportar essa luta.

É neste contexto que se pode compreender porque fala Lacan do coração *desumano* do próximo. Nos anos 60 do século XX, no tempo do estruturalismo, Louis Althusser lançou o célebre conceito do «anti-humanismo teórico», permitindo e mesmo exigindo que fosse completado por um *humanismo prático*. Deveríamos agir na nossa vida como humanistas, respeitando os outros, tratando-os como pessoas livres criadoras do seu mundo, dotadas de uma plena e inteira dignidade. Em teoria, no entanto, nunca deveríamos esquecer que o humanismo é uma ideologia, a maneira como vivemos espontaneamente a nossa difícil condição e que a história e o verdadeiro saber dos homens devem olhar os indivíduos, não como sujeitos autónomos, mas como elementos de uma estrutura que obedece às suas próprias leis. Contrariamente a Althusser, Lacan realiza essa passagem de um anti-humanismo teórico a um *anti-humanismo prático*, isto é, a uma ética que transcende essa dimensão do homem que Nietzsche qualificava como «humana, demasiado humana» e que se confronta com o coração desumano da humanidade. Trata-se de uma ética que, além de cessar de a negar, toma corajosamente em conta a monstruosidade latente do ser humano, a dimensão diabólica que explodiu sob a forma de fenómenos designados, para parafrasear Adorno, pelo nome-conceito de «Auschwitz». Aos olhos de Lacan, esta dimensão desumana é, ao mesmo tempo, o fundamento último de qualquer ética.

Em termos filosóficos, a dimensão «desumana» que está em questão aqui pode ser definida como a de um sujeito subtraído a qualquer forma de «individualidade» ou de «personalidade» humana (é essa a razão pela qual, na cultura popular de hoje em dia, uma das figuras exemplares do puro sujeito



Robespierre Virtude e terror.indd 13 04/09/18 12:01

é um não-humano – um alienígena, um *cyborg* – que mostra mais fidelidade à sua tarefa, à sua liberdade, à sua dignidade, do que os seus homólogos humanos, quer se trate do «personagem» interpretado por Schwarzenegger em *Terminator* quer do andróide Rutger Hauer de *Blade Runner*). Isso lembra o sonho negro de Husserl, nas suas *Meditações Cartesianas*, de um *cogito* transcendente que não seria de nenhuma maneira afetado por uma peste que dizima a humanidade; é bastante fácil, a esse respeito, marcar alguns pontos evocando o contexto autodestrutivo da subjetividade trascendentental e a maneira como Husserl passa ao lado do paradoxo daquilo que Michel Foucault, em *As Palavras e as Coisas*, chama a «dupla empírico-transcendental», esse laço que liga para sempre o ego transcendental ao ego empírico, de modo que a aniquilação do segundo conduz, por definição, à desaparição do primeiro. Mas que se passaria se, embora admitindo esta dependência como um facto (o estúpido facto de ser, e mais nada), sublinhássemos, não obstante a verdade dessa negação, a verdade da afirmação da independência do sujeito em relação ao indivíduo empírico enquanto ser vivo? Esta independência não será demonstrada no gesto último de arriscar a vida, a estar pronto a renunciar ao próprio ser? É sobre este pano de fundo – a aceitação soberana da morte – que temos de reler a viragem teórica a que muitas vezes se faz referência como prova de que Robespierre manipulava o seu auditório de forma «totalitária» ([14]). Essa viragem produz-se no 11 Germinal ano II (31 de Março de 1794), no discurso que ele pronuncia nesse dia na Assembleia nacional: na noite anterior, Georges Danton, Camille Desmoulins e alguns outros foram detidos e muitos membros da Assembleia temem, compreensivelmente, que em

[14] Ver a análise de Claude Lefort, *Essais sur le politique*, *XIX*e*-XX*e *Siècle*, Paris, Seuil, 1986, pp. 75-109.



Robespierre Virtude e terror.indd 14 04/09/18 12:01

breve chegue a sua vez. Robespierre indica sem rodeios que este momento é uma viragem: «Cidadãos, está na hora de aqui dizer a verdade.» Depois prossegue evocando o medo que paira na sala:

> Quer-se fazer-vos temer os abusos do poder, desse poder nacional que haveis exercido [...] Quer-se fazer-nos temer que o povo pereça vítima dos Comités [...] Teme-se que os detidos sejam oprimidos.([15])

A oposição é aqui entre o «se» impessoal (os instigadores do medo não são identificados) e o colectivo, posto assim sob pressão, e que passa quase imperceptivelmente da segunda pessoa do plural («vós») à primeira («nós») – em que Robespierre bastante galhardamente se inclui. A fórmula final introduz no entanto um deslizamento fatídico: já não é que «se queira vos/nos fazer temer», mas que «se tema», o que significa que o inimigo que suscita esse medo já não está fora do «vós/nós», membros da Assembleia, mas aqui, entre nós, entre o «vós» a quem se dirige Robespierre, roendo a nossa unidade do interior. Nesse preciso momento, Robespierre, num verdadeiro golpe de mestre, decide assumir uma total subjectivação – esperando um instante que as suas palavras produzam o seu sinistro efeito, retoma a seguir a primeira pessoa do *singular*: «Eu digo que seja quem for que trema agora é culpado; pois nunca a inocência teme a vigilância pública»([16]).

Que pode haver de mais totalitário do que este laço fechado do «vosso medo de ser culpado faz de vós culpados» – variante estranha, afeiçoada pelo Superego, do bem conhecido ditado: «a única coisa que se deve temer é o próprio medo»? Convém

---

[15] Claude Lefort, *Essais sur le politique, XIX^e^-XX^e^ Siècle*, *op. cit*. p. 80.

[16] *Ibid*., p. 81.



Robespierre Virtude e terror.indd 15 04/09/18 12:01

não obstante ir para além da rejeição apressada da estratégia retórica de Robespierre como estratégia de «culpabilização terrorista» e discernir o seu momento de verdade: não há espectadores inocentes nos momentos cruciais de decisão revolucionária, porque, em tais momentos, é a própria inocência – eximir-se à decisão, continuar a viver como se a luta de que sou testemunha não me dissesse respeito – que é a suprema traição. Quer dizer, que o medo de ser acusado de traição é a minha traição, porque mesmo que «não faça nada contra a revolução» esse medo, o simples facto de que se forme em mim, mostra que a minha posição subjetiva é exterior à revolução, que vivo a «revolução» como uma força exterior e ameaçadora.

Mas o que se joga neste discurso único no seu género é ainda mais revelador. Pois Robespierre aborda nele directamente a questão delicada que deve colocar-se no espírito do público: como pode ele próprio estar certo de que não fará parte dos próximos acusados? Ele não é um mestre dispensado do colectivo, esse «eu» fora do «nós» – não foi ele, de resto, um próximo de Danton, personagem poderoso hoje na prisão; e que acontecerá amanhã se essa proximidade de Danton for utilizada contra ele? Numa palavra, como pode Robespierre estar seguro de que o processo que pôs em marcha não vai por sua vez trucidá-lo? É aqui que a sua posição assume uma grandeza sublime, porque ele assume plenamente o facto de que o perigo que ameaça hoje Danton talvez amanhã pese sobre ele. A razão pela qual se mostra tão sereno e não pareça temer pelo seu destino não é que Danton seja um traidor e que ele, Robsepierre, seja um puro, uma encarnação directa da Vontade do Povo; é simplesmente que ele, Robespierre, *não tem medo de morrer* – pois a sua eventual morte não será senão um vulgar acidente, que não conta para nada:



Robespierre Virtude e terror.indd 16 04/09/18 12:01

> Que me importam os perigos! A minha vida pertence à Pátria; o meu coração é isento de temor; e se eu morresse seria sem mácula e sem ignomínia.([17])

Em consequência, na medida em que a passagem do «nós» ao «eu» pode efectivamente ser definida como o momento em que cai a máscara democrática e em que Robespierre se afirma ele próprio abertamente como um Mestre (seguimos aqui a análise de Lefort), devendo o termo «Mestre» ver-se conferido de todo o seu peso hegeliano: o Mestre é a figura da soberania, aquele que não teme morrer, que está disposto a enfrentar tudo. Noutros termos, o significado último da primeira pessoa do singular usada por Robespierre («eu») é a seguinte: não tenho medo de morrer. O que lhe dá a sua autoridade é muito simplesmente isso e não qualquer acesso directo ao grande Outro; para o dizer de outra maneira, nunca Robespierre afirma que beneficie de um acesso directo à Vontade do Povo que falaria através dele. Eis como Yamamoto Jocho, um sacerdote *zen*, pinta o verdadeiro guerreiro:

> Todos os dias, sem falta, devemos considerar-nos mortos. Um provérbio antigo diz assim: 'Sai do pórtico e és um homem morto. Cruza a porta e o inimigo espera-te.' Não se trata de ser prudente. Trata-se de se considerar antecipadamente morto.([18])

É por isso, segundo Hillis Lory, que muitos soldados japoneses, durante a Segunda Guerra Mundial, celebravam os seus funerais antes de partir para o combate:

---

[17] Claude Lefort, *Essais sur le politique, XIX^e^-XX^e^ Siècle*, *op. cit*. p. 82.

[18] Citado em Brian Daizen Victoria, *Zen War Stories*, Londres, Routledge, 2003, p. 132.



Robespierre Virtude e terror.indd 17 04/09/18 12:01

> São muitos os soldados, nesta guerra, que estão tão determinados a morrer no campo de batalha que presidem aos seus próprios funerais antes de partirem para a frente. Longe de ser ridículo, aos olhos dos japoneses é um facto admirado como representativo do espírito do verdadeiro samurai que entra em combate sem pensar em voltar.([19])

A autoexclusão preventiva do domínio dos vivos faz evidentemente do soldado uma figura literalmente sublime. Em lugar de rejeitar esse traço como fazendo parte do militarismo fascista, convém afirmá-lo como constitutivo de uma posição radicalmente revolucionária: há uma linha recta que vai da aceitação da sua própria desaparição à reacção de Mao Zedong à ameaça atómica em 1955:

> Não é com o seu pequeno arsenal de bombas que os Estados Unidos podem destruir a nação chinesa. Mesmo que as bombas atómicas fossem tão poderosas que uma vez largadas sobre a China atravessassem a Terra de uma ponta à outra, ou a fizessem explodir, isso nada representaria para o universo na sua totalidade, mesmo que fosse um acontecimento importante para o sistema solar.([20])

Este argumento encerra evidentemente uma «loucura desumana»: o facto de que a destruição do planeta Terra «não significaria nada para o universo na sua totalidade» não será um bem pobre consolo para a humanidade defunta? O argumento só vale se pressuposermos, à maneira de Kant, a existência de

---

[19] *Ibid*.

[20] Ver «The Chinese People Cannot Be Cowed by the Atom Bomb», em Mao Zedong, *On Practice and Contradiction*, introdução de Slavoj Žižek, Londres, Verso, 2006, pp. 106-107.



Robespierre Virtude e terror.indd 18 04/09/18 12:01

um puro sujeito transcendental que não seria afectado por essa catástrofe – um sujeito que, embora desprovido de existência real, se revelaria operacional como ponto virtual de referência. Todo o revolucionário autêntico deve assumir esta atitude consistente em abstrair-se por completo da imbecil singularidade da sua existência imediata – ou mesmo em desprezá-la; é conhecida a frase de Saint-Just, que exprime de maneira inultrapassável a indiferença a respeito daquilo que Benjamin chama a «vida nua»: «Desprezo o pó de que sou feito e que vos fala»([21]). Che Guevara aproximou-se desta maneira de pensar quando em plena crise dos mísseis defendeu temerariamente a ideia de arriscar a guerra do Novo Mundo, que implicava (no mínimo) a aniquilação total do povo cubano louvando também o heroísmo deste, pronto a correr o risco da sua própria desaparição.

A outra dimensão «desumana» da parelha Virtude-Terror promovida por Robespierre é a rejeição do hábito (no sentido de agenciamento – *agency* – dos compromissos realistas). Toda a ordem legal (ou de normatividade explícita) deve fundar-se numa complexa rede «reflexiva» de regras informais que nos dizem como se deve compreender as normas explícitas e as aplicar: até onde se deve obedecer-lhes, quando e como somos autorizados, ou mesmo solicitados, a ignorá-las, etc. – pertencendo tudo isto ao domínio do hábito. Conhecer os hábitos de uma sociedade é conhecer as metaregras de aplicação das suas normas explícitas: quando devemos utilizá-las ou não; quando podemos transgredi-las; quando podemos não escolher uma opção que nos é proposta; quando, numa situação em que se nos requer que façamos determinada coisa, devemos fazer de conta que a fazemos de livre vontade (como no caso do *potlatch*)? Basta pensar na oferta-feita-para-ser-recusada: recusar uma tal

[21] R. R. Palmer, *Twelve Who Rule*, Nova Iorque, Atheneum, 1965, p. 380.



Robespierre Virtude e terror.indd 19 04/09/18 12:01

oferta é um «hábito» e aquele que a aceita comete um vulgar tropeço. O mesmo se passa com numerosas situações políticas nas quais nos é oferecida uma escolha *na condição de que façamos a escolha certa*: lembram-nos solenemente que podemos dizer que não – esperando entretanto que rejeitemos essa oferta e pronunciemos um sim entusiasta. No caso de muitos interditos sexuais, a situação é extamente inversa: o «não» explícito funciona na realidade como injunção: «Fá-lo, mas discretamente!» Medidos por essa bitola, os igualitário-revolucionários, de Robespierre a John Brown, são (pelo menos potencialmente) *personagens sem hábitos*; recusam-se a ter em conta hábitos que qualificam o funcionamento de uma regra universal:

> Tal é o império natural do hábito, que consideramos as convenções mais arbitrárias, algumas vezes até as mais defeituosas instituições, como regra absoluta do verdadeiro e do falso, do justo ou do injusto. Nem sequer pensamos que a maior parte deriva ainda necessariamente dos preconceitos de que nos nutriu o despotismo. Fomos de tal maneira curvados sob o seu jugo que dificilmente nos elevamos até aos eternos princípios da razão; que tudo o que remonta à fonte sagrada de todas as leis parece tomar aos nossos olhos um carácter ilegal e que a própria ordem da natureza nos parece uma desordem. Os majestosos movimentos de um grande povo, os sublimes impulsos da virtude, apresentam-se muitas vezes aos nossos olhos tímidos como as erupções de um vulcão ou o desmoronar da sociedade política; e decerto que não é a menor causa das perturbações que nos agitam essa contradição entre a fraqueza dos nossos costumes, a depravação dos nossos espíritos e a pureza dos princípios, a energia dos caracteres que supõe o governo livre a que ousamos pretender.([22])

[22] «Sobre o processo do rei», art. cit.



Robespierre Virtude e terror.indd 20 04/09/18 12:01

Desembaraçar-se do jugo do hábito significa: se todos os homens são iguais, então todos os homens devem ser tratados como iguais; se os negros são também seres humanos, devem imediatamente ser tratados como tais. Lembremo-nos dos começos da luta contra a escravatura nos Estados Unidos, que, mesmo antes da Guerra de Secessão, culminou num conflito armado entre o gradualismo dos liberais compassivos e a figura única de John Brown:

> Os afro-americanos eram caricaturas; fazia-se deles histriões e bobos; eram objecto de graçolas em toda a sociedade estado-unidense. E mesmo a maioria dos abolicionistas, por muito que se opusessem à escravatura, não viam neles iguais. A maioria de entre eles, e é uma coisa de que os afro-americanos sempre se queixaram, mesmo disposta a operar a abolição da escravatura no Sul, não desejava de maneira nenhuma pôr termo à discriminação no Norte. [...] John Brown era diferente. Para ele, a prática do igualitarismo era uma primeira etapa em direcção ao fim da escravatura. E os afro-americanos que puderam conhecê-lo aperceberam-se disso imediatamente. Mostrava claramente que não fazia qualquer diferença, não pelas suas palavras, mas pelos seus actos.([23])

É por essa razão que John Brown é a figura política *essencial* da história dos Estados Unidos; pelo seu «abolicionismo radical» e ardentemente cristão, esteve a um passo de introduzir a lógica jacobina na paisagem política estado-unidense:

> John Brown considerava-se um igualitarista total. Era muito importante para ele praticar o igualitarismo a todos os níveis.

[23] Margaret Washington, http://www.pbs.org./wgbh/amex/ brown/film-more/reference/interview/washington05.html



Robespierre Virtude e terror.indd 21 04/09/18 12:01

> [...] Mostrava claramente que não fazia qualquer diferença, não pelas suas palavras , mas pelos seus actos. ([24])

Mesmo hoje, muito depois da abolição da escravatura, John Brown é uma figura de divisão na memória colectiva dos Estados Unidos: os brancos que o apoiavam eram por isso tanto mais preciosos – encontra-se entre eles, surpreendentemente, Henry David Thoreau, um veemente opositor da violência. Longe da rejeição de que John Brown era comummente objecto, geralmente apresentado como um insensato, um louco, sedento de sangue, Thoreau, por seu lado ([25]), traça o retrato de um homem sem igual, que abraça uma causa sem precedentes; foi mesmo ao ponto de comparar a sua morte com a de Cristo (e afirma que Brown estava morto bem antes da sua morte real). Thoreau atira-se às multidões que clamavam o seu desprezo por John Brown: não podiam compreendê-lo por causa das suas posições concretas e das suas existências «mortas»; verdadeiramente não viviam, só havia então um punhado de homens vivos.

É porém esse igualitarismo de uma muito grande coerência que marca ao mesmo tempo os limites da política jacobina. Pensemos na intuição de Marx sobre o limite «burguês» da lógica igualitária: as desigualdades capitalistas («explorações») não são «violações sem princípios do princípio da igualdade» mas características absolutamente inerentes à lógica da igualdade; são o resultado paradoxal da sua realização coerente. O que temos aqui em mente não é apenas a velha temática estafada da maneira como a troca mercantil pressupõe sujeitos formalmente/legalmente iguais que se encontram e interagem

---

[24] *Ibid*.

[25] Henry David Thoreau, *Civil Desobedience and Other Essays*, Nova Iorque, Dover Publications, 1993.



Robespierre Virtude e terror.indd 22 04/09/18 12:01

no mercado. O momento central da crítica marxista dos socialistas «burgueses» afirma que a exploração capitalista não implica nenhuma espécie de troca «desigual» entre o trabalhador e o capitalista – essa troca é perfeitamente igual e «justa»: idealmente (em princípio), o trabalhador recebe o pleno valor do bem que vende (a sua força de trabalho). Os revolucionários burgueses radicais estão conscientes, bem entendido, desse limite; mas tratam de corrigi-lo pela directa imposição «terrorista» de uma crescente igualdade *de facto* (igualdade de salários, igualdade de cuidados de saúde...) que não pode fazer-se senão por meio de novas formas de desigualdade formais (diferentes espécies de tratamentos preferenciais para os desfavorecidos). Em suma, o axioma da «igualdade» não significa nem «de mais» (imposição de uma igualdade «terrorista») nem «pouco de mais» (permanece a forma abstracta da desigualdade real) – é, num sentido estritamente dialético, uma noção formalista. Dito de outra maneira, o seu limite é precisamente que a sua forma, insuficientemente concreta, não passa de continente neutro de um conteúdo que lhe escapa.

O problema aqui não é o terror enquanto tal – a nossa tarefa hoje é precisamente reinventar um terror emancipador. É que o «extremismo político igualitário» ou o «radicalismo excessivo» deveriam ser sempre compreendidos como um fenómeno de *deslocação* ideológico-política – como sinal do seu oposto, de um limite, de uma recusa efectiva de «percorrer o caminho todo». Em que consiste o recurso dos jacobinos ao «terror» radical senão numa espécie de exteriorização histérica que dá testemunho da sua incapacidade para contrariar os próprios fundamentos da ordem económica (a propriedade privada, etc.)? Não se passa o mesmo com os alegados excessos do «politicamente correcto»? Não exprimem eles a renúncia a tratar das causas reais (económicas, etc.) do racismo e do sexismo? Talvez tenha chegado a hora de tornar problemático



Robespierre Virtude e terror.indd 23 04/09/18 12:01

o *topos* padrão, que partilha praticamente toda a esquerda «pós-moderna», segundo o qual o «totalitarismo» político tem que ver, de uma maneira ou doutra, com o predomínio da tecnologia e da produção material sobre a comunicação inter-subjectiva e/ou a prática simbólica; como se o terror político encontrasse as suas raízes no «princípio» da razão instrumental, da exploração tecnológica da natureza, estendendo-se a toda a sociedade, de modo que as pessoas são tratadas como um material em bruto para serem transformadas em homens novos. E se fosse exactamente o *contrário*? Se o «terror» político indicasse precisamente que a esfera da produção (material) se vê negar qualquer autonomia e permanece *subordinada* à lógica política? Qualquer forma de «terror» político, dos jacobinos à revolução cultural maoista, não pressuporá a forclusão da própria esfera da produção, a sua redução ao terreno da luta política? Por outras palavras, trata-se de abandonar a intuição central de Marx segunda a qual a luta política é um espetáculo que, para ser decifrado, deve ser ligado à esfera da economia. («Se o marxismo teve qualquer valor analítico para a teoria *política*, não residiu ele na afirmação insistente de que o problema da liberdade estava contido em relações sociais que o discurso liberal qualificava implicitamente de "não políticas" – isto é, naturalizava [26]»).

Quanto às fontes filosóficas desse limite do terror igualitário – e do que correu mal no terror jacobino – é relativamente fácil encontrá-las em Rousseau, que estava pronto a seguir o paradoxo da vontade geral até ao seu extremo «estaliniano»:

> Fora esse contrato primitivo, a voz do maior número obriga sempre todos os outros; decorre do próprio contrato. Mas há

[26] Wendy Brown, *States of Injury*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1995, p. 14.



Robespierre Virtude e terror.indd 24 04/09/18 12:01

> quem pergunte como pode um homem ser livre e ao mesmo tempo forçado a conformar-se a vontades que não são as suas. Como é que os que se opõem são livres e submissos a leis a que não assentiram?
>
> Respondo que a questão está mal posta. O Cidadão assente a todas as leis, mesmo àquelas que são passadas contra a sua vontade e mesmo àquelas que o castigam quando ele ousa violar alguma delas. A vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral; e é por ela que eles são cidadãos e livres. Quando se propõe uma lei na assembleia do Povo, o que se lhes pergunta precisamente não é se aprovam a proposta ou se a rejeitam, mas se é conforme ou não à vontade geral que é a sua; cada qual ao dar o seu sufrágio diz a sua opinião a esse respeito e da contagem dos votos tira-se a declaração da vontade geral. Quando, portanto, vence a opinião contrária à minha, isso não prova outra coisa a não ser que me enganei e que aquilo que eu julgava ser a vontade geral não o era. Se a minha particular opinião tivesse prevalecido teria feito uma coisa diferente daquilo que tinha querido e era então que não teria sido livre.([27])

A «armadilha totalitária», aqui, é o curto-circuito entre o constatativo e o performativo: ao considerar o procedimento do voto, não como um acto performativo de decisão, mas como um acto constatativo, como o acto consistente em exprimir uma opinião do que é a vontade geral (em a adivinhar) – que se vê assim substancializada numa coisa anterior ao voto – Rousseau evita o impasse onde se encontram os direitos daqueles que fazem parte da minoria (deverão obedecer à vontade da maioria pois ficam a saber, pelo voto, qual

[27] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2001, livro IV, capítulo 2, «Des suffrages», p. 147.



Robespierre Virtude e terror.indd 25 04/09/18 12:01

é realmente a vontade geral). Por outras palavras, aqueles que ficam minoritários não são apenas uma minoria: ao ficarem a saber o resultado da votação (que vai contra os seus votos individuais), não ficam a saber simplesmente que são uma minoria – o que ficam a saber é que *se enganaram* sobre a natureza da vontade geral.

O paralelo entre esta substancialização da vontade geral e a noção religiosa de predestinação não pode deixar de nos saltar aos olhos: no caso da predestinação, o destino é igualmente substancializado numa decisão que precede o processo, de tal maneira que o que está em jogo nas actividades dos indivíduos não é que eles constituam performativamente o seu destino, mas sim que descubram (ou adivinhem) o seu destino preestabelecido. O que é ocultado nos dois casos é a inversão dialéctica da contingência em necessidade, a saber, a maneira como o reultado do processo contingente reveste a aparência da necessidade: as coisas «terão sido» retroactivamente necessárias. Essa inversão foi muito bem descrita por Jean-Pierre Dupuy:

> O acontecimento catastrófico inscreve-se no futuro como destino, é certo, mas também como acidente contingente: podia não se produzir, mesmo se, no futuro passado, aparece como necessário. [...] se um acontecimento marcante se produz, uma catástrofe, por exemplo, não podia não se produzir; pensando ao mesmo tempo que enquanto não se produziu não é inevitável. É portanto a atualização do acontecimento – o facto de que se produz – que cria retrospectivamente necessidade ([28]).

Dupuy dá como exemplo a eleição francesa de Maio de 1995. Em Janeiro, com efeito, o principal instituto de sondagens

[28] Jean-Pierre Dupuy, *Petite mátaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil, 2005, p. 19.



Robespierre Virtude e terror.indd 26 04/09/18 12:01

previa: «Se o Sr. Balladur for eleito no próximo dia 8 de Maio poder-se-á dizer que a eleição presidencial estava feita mesmo antes de ser escrita.» Se – acidentalmente – um acontecimento ocorre, cria o encadeamento preexistente que o faz parecer inevitável: aí reside, *in nuce* – e não nos lugares comuns sobre a maneira como uma necessidade subjacente se exprime no, e através do, jogo acidental das aparências – a dialéctica hegeliana da contingência e da necessidade. O mesmo se aplica à revolução de Outubro (quando os bolcheviques levaram a melhor e estabilizaram o seu poder, o seu triunfo apareceu como resultado e expressão de uma necessidade histórica mais profunda) ou mesmo à vitória, muito contestada, de George W. Bush na eleição presidencial de Novembro de 2000 (depois da maioria contingente e contestada obtida na Florida, a sua eleição apareceu *a posteriori* como expressão de uma tendência política profundamente ancorada no país). Neste sentido, se somos determinados pelo destino, somos igualmente *livres de escolher o nosso próprio destino*. É também desta maneira que, segundo Dupuy, deveríamos abordar a crise ecológica, não para avaliar «de forma realista» as possibilidades da catástrofe, mas para a aceitar como Destino precisamente no sentido de Hegel: como na eleição de Balladur, «se a catástrofe se produz, poder-se-á dizer que a sua ocorrência tinha sido decidida antes mesmo de acontecer». O destino e a acção livre (para neutralizar o «se») caminham assim de mãos dadas: a liberdade mais radical é a liberdade de mudar o nosso destino ([29]). O que nos traz de volta

[29] É preciso recordar que a predestinação é totalmente estranha à sua contrapartida oriental, a reencarnação. Têm em comum a ideia de que o meu estado presente está predeterminado – mas, no primeiro caso, é por uma decisão divina contingente e indecifrável que precede a minha existência e não tem qualquer relação com os meus actos, ao passo que, no segundo caso, é pelas minhas próprias acções das minhas vidas anteriores, o que faz que a minha situação presente dependa portanto de mim. O que se perde na ideia de reencarnação é o fosso irredutível entre virtude



Robespierre Virtude e terror.indd 27 04/09/18 12:01

à nossa questão central: com que se pareceria uma política jacobina que levasse em conta esse advento contingente-retroactivo da universalidade? Como reinventar o terror jacobino?

Voltemos ao Merleau-Ponty de *Humanisme et terreur:* mesmo certos estalinistas, quando eram obrigados a admitir (geralmente em privado) que muitas das vítimas das purgas eram inocentes e que só tinham sido acusadas e assassinadas porque «o Partido tinha necessidade do seu sangue para fortificar a sua unidade», imaginavam o momento futuro da vitória final, quando todas as vítimas veriam ser-lhes feita justiça e a sua inocência e o seu muito alto sacrifício pela Causa seriam finalmente reconhecidos. É a isto que Lacan, no seu seminário intitulado *L'Éthique de la psychanalyse* ([30]), faz referência como «perspectiva do Juízo Final», uma perspectiva ainda mais visível num dos termos essenciais do discurso estaliniano, o da «culpabilidade objectiva» e do «sentido objectivo» dos nossos actos: embora possamos ser um indivíduo honesto que tenha agido com a mais sincera das intenções, é-se «objectivamente culpado» se os actos servem forças reaccionárias – e é, bem entendido, o Partido que tem acesso directo ao «significado objectivo» dos nossos actos. Aqui, uma vez mais, não entrevemos somente a perspectiva do Juízo Final (que define o que os actos «significam objectivamente») mas também o agente actual, que detém já a capacidade de julgar os acontecimentos e os actos de hoje nessa perspectiva ([31]).

---

e graça, entre a minha personalidade e o meu destino, isto é, a exterioridade e a contingência total do meu destino em relação à minha personalidade.

[30] Jacques Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse. Le Séminaire, livre VII*, Paris, Seuil, 1986.

[31] O mesmo se aplica a um hedonista ateu radical como o Marquês de Sade: os leitores perspicazes da sua obra (como Pierre Klossovski) adivinharam há muito tempo que a compulsão de gozar que conduz o libertino sadiano implica uma referência escondida a uma divindade também ela escondida, que Lacan chama «o Ser-Supremo-do-Mal», um deus obscuro que exige ser alimentado com o sofrimento dos inocentes.



Robespierre Virtude e terror.indd 28 04/09/18 12:01

Compreendemos agora porque o dito de Lacan («Não há um grande Outro») nos conduz ao próprio cerne da problemática ética: o que exclui precisamente essa «perspectiva do Juízo Final», a ideia de que nalgum lugar – mesmo como ponto de referência inteiramente virtual, mesmo que admitamos que nunca poderemos ocupar o seu lugar e triunfar sobre o juízo real – deve existir uma norma que nos permita tomar a medida dos nossos actos e enunciar o seu «verdadeiro sentido», o seu verdadeiro estatuto ético. Mesmo a ideia da «desconstrução como justiça» de Jacques Derrida parece fundar-se numa esperança utópica que alimentaria o espectro de uma «justiça infinita» para sempre diferida, sempre para vir, mas não obstante presente aqui como horizonte último da nossa actividade. O próprio Lacan indica a saída deste impasse ao fazer referência à filosofia de Kant como antecedente essencial da ética psicanalítica. Enquanto tal, a ética kantiana alimenta efectivamente um potencial «terrorista» – subentendido na tese bem conhecida de Kant segundo a qual a Razão sem a Intuição é oca enquanto a Intuição sem a Razão é cega: não se faz ele eco da expressão de Robespierre segundo a qual a Virtude sem o Terror é impotente enquanto o Terror sem a Virtude mata cegamente?

Segundo a vulgata crítica, o limite da ética universalista kantiana do «imperativo categórico» (a exortação incondicional a fazermos o nosso dever) reside na sua indeterminação formal: a Lei moral não diz *o* que é o meu dever mas simplesmente *que* devo fazer o meu dever, deixando assim um espaço aberto para um voluntarismo vazio (tudo o que decido que é o meu dever é o meu dever). No entanto, longe de ser um limite, esta mesma tese conduz-nos ao cerne da autonomia ética de Kant, não é possível deduzir normas concretas que eu tenha de seguir, na minha situação particular, da própria Lei moral – o que significa que o sujeito deve assumir ele



Robespierre Virtude e terror.indd 29 04/09/18 12:01

próprio a responsabilidade de traduzir a injunção abstracta da Lei moral num conjunto de obrigações concretas. A plena aceitação deste paradoxo obriga-nos a rejeitar qualquer referência ao dever como uma desculpa: «Sei quão pesado e doloroso isto é, mas que posso fazer? É o meu dever...» A ética kantiana do dever incondicional é muitas vezes considerada como justificadora de uma tal atitude – nada de espantoso em que Adolf Eichmann se lhe tenha ele próprio referido quando tentou justificar o papel que teve na organização e execução do Holocausto: cumprira simplesmente o seu dever e limitara-se a obedecer às ordens do *Führer*. Em todo o caso, o fim de Kant quando põe a tónica na plena autonomia e na plena responsabilidade moral do indivíduo é precisamente impedir esse tipo de manobra, isto é, que a responsabilidade seja deslocada para qualquer figura do grande Outro.

O princípio ordinário do rigor ético é o seguinte: «Nenhuma desculpa a quem não cumpre o seu dever!» Se a bem conhecida máxima de Kant – «*Du kannst, denn du sollst!*» («Podes, logo deves!») – parece oferecer dele uma nova versão, o filósofo completa-a com esta muito curiosa inversão: «Nenhuma desculpa a quem cumpre o seu dever!» A própria referência ao dever como uma desculpa para que eu faça o meu dever deve ser rejeitada pela sua hipocrisia. Pensemos no exemplo proverbial do professor severo e sádico que submete os seus alunos a uma disciplina e a uma tortura impiedosas, a sua desculpa para si mesmo (e para os outros) é esta: «Para mim também é difícil exercer uma tal pressão sobre as pobres crianças, mas que posso fazer? É o meu dever!» É o que a ética psicanalítica proíbe totalmente: nela, eu sou totalmente responsável, não só por cumprir o meu dever, mas também por determinar em que consiste.

Nesse mesmo espírito, nos seus escritos de 1917, Lenine reserva a sua ironia mais acerba para aqueles que se lançam na busca de uma «garantia» qualquer para a revolução. Essa



Robespierre Virtude e terror.indd 30 04/09/18 12:01

garantia assume duas formas principais: seja a ideia reificada da Necessidade social (não se deve arriscar a revolução cedo de mais; é preciso esperar pelo momento oportuno, quando a situação estiver «madura» em termos das leis do desenvolvimento histórico: «é cedo de mais para a revolução socialista, a classe operária ainda não está pronta»), seja a ideia de legitimidade («a maioria da população não está do nosso lado, portanto a revolução não será verdadeiramente democrática») normativa («democrática») – como repetia Lenine, é como se antes que o agente revolucionário se arriscasse a apoderar-se do poder do Estado lhe fosse necessário obter a autorização de uma qualquer figura de grande Outro (organizar um referendo que assegurasse que a maioria apoia a revolução). Com Lenine, como com Lacan, a revolução *não se autoriza senão por si própria*: é preciso assumir o *acto* revolucionário, que não é coberto por nenhum grande Outro – o temor de tomar o poder «prematuramente», a busca de uma garantia, é o medo do carácter abissal do próprio acto.

Só uma posição tão radical nos permite romper com o modo predominante da política hoje em dia, a biopolítica pós-política, que é uma política do medo, formulada como uma defesa contra uma vitimização ou um assédio potencial. É aí que se inscreve a verdadeira linha de separação entre uma política emancipadora radical e a política do *statu quo*; não na diferença entre duas visões positivas diferentes, entre dois conjuntos de axiomas universais, mas sim, pelo contrário, no que distingue a política fundada num conjunto de axiomas universais e a política que renuncia às dimensões constitutivas do político, pois este recorre ao medo como seu último princípio mobilizador: o medo dos imigrantes, o medo do delinquente, o medo do depravado sexal ateu, o próprio medo do Estado excessivo (com a sua fiscalidade esmagadora), o medo da catástrofe ecológica – uma tal (pós)política redunda sempre



Robespierre Virtude e terror.indd 31 04/09/18 12:01

na adesão temerosa de homens atemorizados. É por isso que o grande acontecimento, em princípios de 2006 – e não apenas na Europa – foi que a política anti-imigração «se tornou maioritária»: o cordão umbilical que a ligava aos partidos de extrema-direita acabou por ser cortado. Da França à Alemanha, da Áustria aos Países Baixos, num novo espírito de orgulho identitário cultural e histórico, os grandes partidos acham hoje em dia aceitável sublinhar que os imigrados são hóspedes que devem adaptar-se aos valores culturais que definem a sociedade de acolhimento: «O nosso país, é amá-lo ou deixá-lo.»

Como romper com esta (pós)política do medo? A administração biopolítica da vida é o verdadeiro conteúdo da democracia liberal mundial, o que introduz uma tensão entre a forma democrática e o seu conteúdo administrativo-regulador. Que poderia ser então o contrário da biopolítica? Que se passaria se corrêssemos o risco de ressuscitar a boa velha «ditadura do proletariado» como único meio de romper com a biopolítica? Isto não pode senão parecer ridículo hoje em dia; não pode deixar de parecer evidente que são dois termos incompatíveis de campos diferentes, sem espaço comum: a mais recente análise do poder político, por um lado, contra a velha e desacreditada mitologia comunista, por outro... É, no entanto, a única escolha que nos resta hoje. O conceito de «ditadura do proletariado» continua a designar o problema central.

Mas o bom senso formula este reparo: porquê a ditadura? Porque não uma democracia verdadeira ou simplesmente o poder do proletariado? Ora, a «ditadura» não significa o contrário da democracia, mas o modo de funcionamento subjacente da democracia – pois desde a sua origem, a tese da «ditadura do proletariado» implica a pressuposição de que esta é o contrário de todas as outras formas de ditadura, em



Robespierre Virtude e terror.indd 32 04/09/18 12:01

que todo o campo do poder do Estado é então o da tirania. Quando Lenine designa a democracia liberal como uma forma de ditadura burguesa, não está a exprimir uma ideia simplista sobre a maneira como a democracia, para ele uma simples fachada, é realmente manipulada, nem sobre aquela cujo poder é exercido realmente por uma clique secreta que controla as coisas; e que se esta estivesse ameaçada de perder o poder numas eleições, mostraria o seu verdadeiro rosto e assumiria o controlo directo. O que ele quer dizer é que a própria forma do Estado burguês democrático, e os pressupostos ideológico-políticos que fundamentam a soberania do poder, encarnam uma lógica «burguesa».

Dever-se-ia utilizar a palavra «ditadura» no sentido exacto em que a democracia é igualmente uma forma de ditadura, isto, é como uma determinação puramente formal. São muitos os que gostam de sublinhar que pô-la em causa é parte constitutiva da democracia, que a democracia nos autoriza sempre, e nos convida mesmo, a questionar as suas próprias componentes. Essa autoreferencialidade encontra todavia um limite: mesmo as eleições «mais livres de todas» não podem voltar a pôr em causa os procedimentos legais que as legitimam e as organizam, como também não os aparelhos do Estado que garantem (se necessário pela força) o processo eleitoral, etc. O Estado no seu aspecto institucional é uma presença maciça que não pode ser tida em dívida para com os termos da representação dos interesses – a ilusão democrática, pela sua parte, afirma que pode. Badiou conceptualiza este excesso como o excesso da representação do Estado em relação ao que representa. Pode-se também formulá-lo em termos benjaminianos: a democracia pode eliminar mais ou menos a violência constituída, mas tem de se fundar continuamente na violência constitutiva.

Basta pensar na lição da «universalidade concreta» de Hegel: imagine-se um debate filosófico entre um hermeneuta, um



Robespierre Virtude e terror.indd 33 04/09/18 12:01

desconstrucionista e um filósofo analítico. O que descobrirão mais cedo ou mais tarde é que não se limitam a ocupar posições distintas no interior de um espaço comum chamado «filosofia»; o que os diferencia é a própria ideia do que é a filosofia enquanto tal. Por outras palavras, um filósofo analítico percebe o campo global da filosofia e as respectivas diferenças entre os protagonistas de maneira diferente de um hermeneuta. O que difere entre eles são as próprias diferenças, que são o que torna invisíveis à primeira vista as suas verdadeiras diferenças – a lógica classificatória e gradual do: «isto é o que nós compartilhamos, aqui começam as nossas diferenças», rui. Para o filósofo analítico cognitivista de hoje, a filosofia atingiu finalmente, depois da viragem cognitivista, a maturidade do raciocínio sério, abandonando a especulação metafísica. Para um hermeneuta, a filosofia analítica é, pelo contrário, a perda final de uma verdadeira posição filosófica, a transformação da filosofia em enésima ciência positiva. Assim, quando os protagonistas do debate tomam de repente consciência do fosso fundamental que os separa, é para embater no momento da «ditadura». O mesmo se aplica à democracia política: a sua dimensão ditatorial torna-se palpável quando a luta acaba por se travar a respeito do próprio campo de batalha.

Que dizer, então, do proletariado? Na medida em que este constitui a parte «desconjuntada» de uma construção social – o elemento que, continuando a fazer parte formal do edifício, não tem lá um lugar determinado, a «parte dos sem parte» que representa a universalidade – a «ditadura do proletariado» significa então o poder dado à universalidade, de modo que aqueles que pertencem à «parte dos sem-parte» dão finalmente o tom. São igualitaristas-universalistas por razões puramente formais: enquanto parte dos sem-parte, carecem dos critérios particulares que legitimariam o seu lugar no corpo social; pertencem ao conjunto da sociedade sem pertencerem



Robespierre Virtude e terror.indd 34 04/09/18 12:01

a nenhum dos seus subconjuntos; enquanto tais, a sua pertença é directamente universal. Aqui, a lógica da representação de múltiplos interesses particulares e a sua mediação através de compromissos encontra o seu limite: toda a ditadura rompe com essa lógica da representação (é por isso que a definição simplista do fascismo como ditadura do capital financeiro é errónea: Marx já sabia que Napoleão III, esse protofascista, rompia com a lógica da representação). Dever-se-ia também desmistificar em profundidade o espantalho da «ditadura do proletariado»: ao seu nível mais elementar representa o momento fremente em que a rede complexa da representação se encontra de súbito suspensa do facto da intrusão directa da universalidade no campo político. No que se refere à Revolução Francesa, é Danton, significativamente, *e não* Robespierre, quem fornece a fórmula mais concisa da passagem imperceptível da «ditadura do proletariado» à violência estatal ou, para citar Benjamin, da violência divina à violência mítica: «Sejamos terríveis para dispensar o povo de o ser» ([32]). Para Danton, o terror de Estado revolucionário e jacobino foi uma espécie de acção preventiva, cujo verdadeiro fim não era vingar-se dos seus inimigos mas impedir a violência «divina» directa dos *sans-culottes*, do próprio povo. Por outras palavras, façamos o que o povo nos pede que façamos *para que não o faça ele próprio* ...

Desde a Grécia antiga que dispomos de um nome para essa intrusão: a democracia. Mas o que é a democracia ao seu nível mais elementar? Um fenómeno que apareceu pela primeira vez na Grécia antiga, quando os membros do *demos* (aqueles que não tinham lugar claramente determinado na hierarquia social) não exigiram apenas que a sua voz fosse ouvida contra

[32] Citado em Simon Schama, *Citizens*, Nova Iorque, Viking Penguin, 1989, pp. 706-707.



Robespierre Virtude e terror.indd 35 04/09/18 12:01

aqueles que estavam no poder; não contentes com protestar contra os males de que sofriam, quiseram ainda que a sua voz fosse reconhecida e incluída na esfera pública, em pé de igualdade com a oligarquia e a aristocracia reinantes; mais ainda, eles, os excluídos, aqueles que não tinham lugar marcado no edifício social, apresentaram-se como a encarnação de Toda a Sociedade, da verdadeira Universalidade: «Nós – o "nada", não incluído na ordem – somos o povo; nós somos o Todo contra todos os outros, que não representam senão o seu privilegiado interesse particular.» O bom conflito político designa assim a tensão entre o corpo social estruturado, no seio do qual cada elemento tem o seu lugar, e a «parte dos sem-parte», que perturba essa ordem em nome do princípio vazio de universalidade, do que Étienne Balibar chama igualiberdade, a igualdade de princípio de todos os homens como seres falantes – até, e incluindo, os *liumang*, ou «delinqentes» da China de hoje, aqueles que, constantemente deslocados, flutuam livremente sem trabalho nem habitação, mas também sem identidade cultural ou sexual e sem documentos oficiais.

A identificação com o Todo da parte da sociedade que não tem lugar propriamente definido no seu seio (ou que resiste ao lugar subordinado que lhe é atribuído) é o gesto elementar da politização, discernível em todos os grandes acontecimentos democráticos, desde a Revolução Francesa (quando o terceiro estado se proclamou idêntico à Nação enquanto tal, contra o clero e a aristocracia) até à oposição ao socialismo leste-europeu (cujos «foros» dissidentes se proclamavam representantes de toda a sociedade contra a nomenclatura do Partido). Nesse sentido, política e democracia são sinónimas: o fim elementar da política antidemocrática foi sempre, por definição, a despolitização, a exigênca de que «as coisas voltem à normalidade», cada indivíduo entregue à sua tarefa particular. E isto traz-nos de novo à inevitável conclusão paradoxal: *a* «*ditadura*



Robespierre Virtude e terror.indd 36 04/09/18 12:01

*do proletariado*» é um outro nome para a violência da própria explosão demo*crática*. A «ditadura do proletariado» é assim o grau zero em que se encontra suspensa a diferença entre poder legítimo de Estado legítimo e ilegítimo, isto é, em que o poder de Estado *enquanto tal* se torna ilegítimo. Em Novembro de 1792, Saint-Just afirmou: «Todo o rei é um rebelde e um usurpador.» Esta frase é a pedra de toque de toda a política emancipadora: não há rei «legítimo» que se possa opor a um usurpador, pois ser rei é em si uma usurpação, no mesmo sentido em que, para Proudhon, a propriedade é em si o roubo. O que temos aqui é a «negação da negação» hegeliana, a passagem da negação simples-directa («este rei não é legítimo, é um usurpador») à inerente autonegação (um «rei autêntico» é um oxímoro, ser rei é uma usurpação). É por isso que o processo do rei, para Robespierre, não é de todo um processo:

> Não há aqui processo a instruir. Luís não é um acusado. Vós não sois juízes. Não sois, não podeis ser, mais do que homens de Estado e representantes da Nação. Não tendes uma sentença a dar por ou contra um homem, mas sim uma medida de salvação pública a tomar, um acto de providência nacional a exercer.
>
> Luís foi Rei e a República está fundada: a famosa questão que vos ocupa está decidida por estas simples palavras. Luís foi destronado pelos seus crimes; Luís denunciava o povo francês como rebelde; chamou, para o castigar, os exércitos dos tiranos seus confrades; a vitória e o povo decidiram que só ele era rebelde: Luís não pode portanto ser julgado; já está condenado ou a república não está absolvida. Propor fazer o processo de Luís XVI, de qualquer maneira que isso possa fazer-se, é retrogradar para o despotismo real e constitucional; é uma ideia contra-revolucionária, pois é pôr a própria revolução em litígio. Com efeito, se Luís pode ser objecto de um processo,



Robespierre Virtude e terror.indd 37 04/09/18 12:01

> pode ser absolvido; pode ser inocente; que digo! Presume-se que o é até ser julgado: mas se Luís for absolvido, se Luís pode ser presumido inocente, em que fica a revolução?([33])

Esse estranho acasalamento da democracia e da ditadura funda-se na tensão intrínseca à própria ideia de democracia. O que Chantal Mouffe chama o «paradoxo democrático» inverte quase sistematicamente o paradoxo fundamental do fascismo autoritário: se a aposta da democracia é integrar a própria luta antagonista no espaço institucional/diferencial, transformando-a num agonismo regulado, o fascismo, pelo contrário, avança na direcção oposta. Ao mesmo tempo que leva ao extremo, no seu modo de agir, a lógica antagonista (falando de «luta até à morte» com os seus inimigos e não cessando de fazer pesar – quando não a executa – a ameaça de uma violência mínima extra-institucional, a «pressão directa do povo», ignorando os complexos canais jurídico-institucionais), o fascismo atribui-se um objectivo político exactamente inverso: um corpo social ordenado de forma extremamente hierárquica (não é portanto de estranhar que o fascismo se apoie insistentemente em metáforas corporativo-organicistas). Este contraste encontra uma formulação pertinente na oposição lacaniana entre o «sujeito da enunciação» e o «sujeito do enunciado» (conteúdo): se a democracia aceita a luta antagonista enquanto objectivo (em linguagem lacaniana, como seu enunciado, seu conteúdo), o seu processo é de natureza sistémico-regulada; enquanto o fascismo, pelo contrário, tenta impor o objectivo de uma harmonia hierarquicamente estruturada por meio de um antagonismo desenfreado.

Do mesmo modo, a ambiguidade da pequena burguesia, essa contradição encarnada (como já dizia Marx a propósito

[33] «Sobre o processo do rei», art. cit.



Robespierre Virtude e terror.indd 38 04/09/18 12:01

de Proudhon), encontra a sua ilustração mais exemplar na maneira como está ligada à política: por um lado, a classe média opõe-se à politização – quer apenas conservar o seu modo de vida e que a deixem trabalhar e viver em paz (é a razão pela qual tende a apoiar os golpes de Estado autoritários que prometem pôr fim à desvairada mobilização política da sociedade, de modo que cada qual possa voltar ao lugar que é o seu); por outro lado, o pequeno-burguês – na forma da maioria moral, trabalhadora, patriótica e ameaçada – é o principal instigador das mobilizações populares de massas (na forma do populismo de direita, pelo menos na França de hoje em dia, em que a única força real que contraria a administração humanitário-tecnocrática pós-política é a Frente Nacional).

A democracia tem duas vertentes elementares e irredutíveis: a violenta imposição igualitária dos «supranumerários», da «parte dos sem-parte», daqueles que, embora formalmente incluídos no edifício social, não têm nele um lugar determinado; e o procedimento universal (mais ou menos) regulado das escolhas daqueles que exercem o poder. Como estão ligadas uma à outra estas duas vertentes? Que seria delas se a democracia, no seu segundo sentido – o procedimento regulado que permite dar conta da vontade do povo – se revelasse finalmente não ser mais do que uma protecção contra ela própria, contra a democracia, no sentido primeiro de intrusão violenta da lógica igualitária, que vem perturbar o funcionamento hierárquico do edifício social – uma tentativa de re-funcionalizar esse excesso, de fazer dele um elemento do funcionamento normal do sistema social?

O problema é, portanto, o seguinte: como institucionalizar/regular a grande violência do impulso democrático igualitário, como impedir que se afogue na democracia no segundo sentido do termo (o procedimento regulado)? Se não houver nenhuma maneira de o fazer, então a democracia



Robespierre Virtude e terror.indd 39 04/09/18 12:01

«autêntica» não passa de uma explosão utópica e momentânea que, uma vez passado o proverbial dia seguinte, tem de ser normalizada ([34]).

A proposição orwelliana – «a democracia é terror» – é assim o «julgamento infinito» da democracia, a sua mais alta identidade especulativa. Esta dimensão perde-se na ideia de Claude Lefort de uma democracia que implique o «lugar vazio» do poder, fosso contitutivo entre o lugar do poder e os agentes contingentes que, por um tempo limitado, podem ocupá-lo. Paradoxalmente, a premissa subjacente da democracia não é apenas que não haja nenhum agente político que tenha um direito «natural» ao poder mas, mais radicalmente, que o próprio «povo», última fonte do poder soberano numa democracia, não existe enquanto entidade substancial. Na perspectiva kantiana, a noção democrática de «povo» é um conceito negativo, cuja função é apenas designar um certo limite: proíbe a qualquer agente determinado reinar com uma soberania total. (Os únicos momentos em que o «povo existe» são as eleições democráticas, que são precisamente os momentos de desintegração do edifício social – durante as eleições o «povo» é reduzido a uma colecção mecânica de indivíduos.) A afirmação segundo a qual o povo *existe* é o axioma elementar

[34] A armadilha que é preciso evitar aqui é a de opor um pólo «bom» e um «mau», isto é, rejeitar o procedimento democrático como «ossificação» da experiência democrática primordial. O que importa verdadeiramente é ver como a explosão democrática consegue institucionalizar-se, traduzir-se numa ordem social. As explosões democráticas não são apenas facilmente acessíveis àqueles que estão no poder, pois no «dia seguinte» o povo democrático acorda na sóbria realidade das relações de poder revigoradas pelo sangue democrático derramado de fresco (é por isso que os homens de poder adoram as «explosões de criatividade» como o Maio de 1968); muitas vezes, o procedimento democrático «ossificado» ao qual a maioria continua a aderir como a uma «letra morta» é a única defesa que resta contra os acessos de paixão «totalitária» da massa.



Robespierre Virtude e terror.indd 40 04/09/18 12:01

do «totalitarismo» e o erro do «totalitarismo» é estritamente homólogo do abuso (do «paralogismo») kantiano da razão política: «o Povo existe» através de um agente político determinado que age como se encarnasse directamente (e não simplesmente representasse) o Povo, a sua verdadeira Vontade (o Partido totalitário e o seu Chefe), isto é, nos termos da crítica transcendental, como uma encarnação fenomenal directa do Povo numenal... A ligação evidente entre esta noção de democracia e a ideia lacaniana de inconsistência do grande Outro foi descrita por Jacques-Alain Miller, entre outros:

> É a «democracia« um significante-mestre? Sem qualquer dúvida. É o significante-mestre que diz que não há significante-mestre, que não há nenhum, pelo menos, que seja único, que cada um se deve arrumar ajuizadamente ao lado dos outros. A democracia é o grande S do grande A traçado de Lacan, que diz: eu sou o significante de que o outro tem um buraco, ou não existe. ([35])

Miller sabe, bem entendido, que *qualquer* significante-mestre dá testemunho do facto que não há significante-mestre, não há Outro do Outro, que há uma carência no Outro, etc. – o verdadeiro fosso entre S1 e S2 provém dessa falta (como com Deus, em Espinoza, o Significante-Mestre, por definição, preenche o fosso no conjunto dos significantes «ordinários»). A diferença é que, com a democracia, essa carência está directamente inscrita no sistema social, institucionalizada num conjunto de procedimentos e de regulações – não sendo de estranhar, assim, que Miller cite aprovadoramente Marcel Gauchet, que considera que, na democracia, a verdade não se oferece senão «na partilha e no desgarramento» (e não pode

[35] Jacques-Alain Miller, *Le Neveu de Lacan*, Verdier, 2003, p. 270.



Robespierre Virtude e terror.indd 41 04/09/18 12:01

afirmar-se senão com ironia que Estaline e Mao afirmavam a mesma coisa, embora numa forma «totalitária»: em política, a verdade só emerge através dos desgarramentos impiedosos da luta de classes ...).

É fácil observar que, no horizonte kantiano da democracia, o aspecto «terrorista» desta – a imposição igualitária violenta daqueles que são «supranumerários», a «parte dos sem-parte» – não pode aparecer senão como a sua distorção «totalitária», isto é, nesse horizonte, como a linha que separa a autêntica explosão democrática do terror revolucionário do regime do Partido-Estado «totalitário» (ou, para o dizer em termos reaccionários, a linha que separa «o reinado popularucho dos desapossados» da brutal opressão do Partido-Estado, uma tirania exercida sobre a própria multidão; essa mudança, no entanto, não altera em nada o facto de que, precisamente, estamos a lidar com uma mudança, uma viragem radical). Foucault absorve essa viragem nos seus textos sobre a revolução iraniana, onde opõe a realidade histórica de um processo complexo de transformações sociais, culturais, económicas, políticas e outras, ao acontecimento mágico da revolta, que suspende de certo modo a tela da causalidade histórica – que lhe é irredutível:

> O homem em revolta é em definitivo inexplicável. Tem de produzir-se um desenraizamento que interrompe o desenrolar da história e a longa série de razões pelas quais um homem prefere «realmente» o risco de perder a vida à certeza de dever obedecer.([36])

[36] Michel Foucault, *Dits et Écrits, III*, 1976-1979, Paris, Gallimard, 1994, p. 791; citado em Jean Afary e Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.



Robespierre Virtude e terror.indd 42 04/09/18 12:01

Precisamos de ter em mente a conotação kantiana dessas proposições; uma revolta é um acto de liberdade que suspende momentaneamente o elo da causalidade histórica. Por outras palavras, numa revolta, a dimensão numenal coincide com o seu oposto, com a mais pura superfície do fenómeno: o númeno não se limita a aparecer; o numenal é o que, num fenómeno, é irredutível à rede causal da realidade que o engendra – em suma, *o númeno* é um fenómeno enquanto fenómeno. Há, em Deleuze, um laço claro entre o carácter irredutível do fenómeno e a ideia de acontecimento como fluxo de devir, como emergência de superfície que não pode ser reduzida às suas causas «corporais». Às críticas dos conservadores que denunciam os resultados miseráveis e mesmo terríveis de uma sublevação popular, ele responde que permanecem cegos à dimensão do devir:

> Está hoje na moda denunciar os horrores da revolução. Não é sequer uma novidade, todo o romantismo inglês está repleto de uma reflexão sobre Cromwell muito análoga à que se faz hoje sobre Estaline. Diz-se que as revoluções têm um mau futuro. Mas não se cessa de misturar duas coisas, o futuro das revoluções na história e o devir revolucionário das pessoas. Não é a mesma gente nos dois casos. A única hipótese dos homens é tornarem-se revolucionários, a única que pode esconjurar a vergonha ou responder ao intolerável.([37])

Deleuze faz aqui referência às explosões revolucionárias de maneira rigorosamente paralela à de Foucault:

> O movimento iraniano não sofreu essa «lei» das revoluções que faria evidenciar, ao que parece, sob o entusiasmo cego,

[37] Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 231.



Robespierre Virtude e terror.indd 43 04/09/18 12:01

> a tirania que as habitava em segredo. Aquilo que constituía a parte mais interior e mais intensamente vivida da sublevação tocava sem intermediários num xadrez político sobrecarregado. Mas esse contacto não é identidade. A espiritualidade a que se referiam aqueles que iam morrer não tem paralelo com o governo sangrento de um clero integrista. Os religiosos iranianos querem autenticar o seu regime pelos significados que tinha a sublevação. Não fazemos coisa diferente ao desqualificar o facto do levantamento porque há hoje um governo de mulás. Num como noutro caso, há «medo». Medo do que acaba de se passar no Outono último no Irão e de que o mundo há muito não tinha dado exemplo. ([38])

Foucault, aqui, é efectivamente deleuziano: não são os acontecimentos iranianos ao nível da realidade social e das suas relações causais que lhe interessam, mas a superíficie do acontecimento, a pura virtualidade da «centelha de vida» que não dá conta senão do carácter único do Acontecimento. O que se passou no Irão no interstício de duas épocas da realidade social não é a explosão do Povo enquanto entidade substancial dotada de um conjunto de propriedades, mas o acontecimento do devir-Povo. O facto a considerar não é, portanto, a mudança nas relações de poder e de dominação entre os agentes sóciopolíticos reais, a redistribuição do controlo social, etc., mas o facto de transcender – ou antes, de anular momentaneamente – esse mesmo domínio, de ver a a emergência de um domínio totalmente diferente da «vontade colectiva» como um puro Acontecimento-Sentido no qual todas as diferenças são ocultadas e se tornam inoperantes.

[38] Michel Foucault, *Dits et Écrits, III*, 1976-1979, Paris, Gallimard, 1994, p. 793; citado em Jean Afary e Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, *op. cit.*, 2005, p. 265.



Robespierre Virtude e terror.indd 44 04/09/18 12:01

Um tal acontecimento não é apenas novo em relação ao que se passava antes, é novo «em si mesmo» e permanece, assim, novo para sempre.

É sobre este pano de fundo que se pode formular uma crítica da estética política de Jacques Rancière, da sua ideia de dimensão estética do próprio acto político: uma explosão democrática reconfigura a ordem «policial» hierarquicamente estabelecida do espaço social; põe em cena um espetáculo de uma ordem diferente, uma *partilha* diferente do espaço público ([39]). Na «sociedade do espetáculo» de hoje, uma tal reconfiguração estética perdeu a sua dimensão subversiva: pode facilmente ser apropriada pela ordem existente. A verdadeira tarefa não reside nas explosões momentaneamente democráticas que minam a ordem «policial» estabelecida, mas na dimensão designada por Badiou como sendo a da «fidelidade» ao Acontecimento. Como traduzir/inscrever a explosão democrática na ordem «policial» positiva, como impor à realidade social uma *nova* ordem duradoura? E é por isso que, se toda a gente gosta das rebeliões democráticas, as explosões espetaculares/carnavalescas da vontade popular, a inquietação nasce quando essa vontade quer persistir, institucionalizar-se – e quanto mais a rebelião é «autênctica» tanto mais essa institucionalização se revela «terrorista». É a esse nível que se deveria procurar o momento decisivo do processo revolucionário: digamos, no caso da Revolução de Outubro, não na explosão de 1917-1918 nem sequer na guerra civil que se lhe seguiu, mas nas experimentações intensas do princípio dos anos 20 do século xx, nas tentativas (desesperadas, às vezes ridículas) feitas para inventar novos rituais de vida quotidiana: por que coisa substituir os procedimentos pré-revolucionários

[39] Ver Jacques Rancière, *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000.



Robespierre Virtude e terror.indd 45 04/09/18 12:01

do casamento e dos funerais? Como organizar a mais vulgar das interacções numa fábrica, num imóvel? Foi ao nível do que, por oposição, ao «terror abstracto» ou à «grande» revolução política, somos tentados a chamar «terror concreto», o que visa impor uma ordem nova na vida quotidiana, que os jacobinos, a revolução soviética e a revolução chinesa acabaram por esbarrar – não por falta de tentativas nesse sentido, antes pelo contrário. Os jacobinos eram especialistas, não no terror teatral, mas nas explosões utópicas da imaginação política em torno da reorganização da vida quotidiana: estava lá tudo, proposto no decurso de uma actividade frenética condensada em poucos anos, da auto-organização das mulheres aos alojamentos comuns em que os velhos poderiam passar os seus últimos anos em paz e dignidade. (Mas que dizer da tentativa bastante ridícula de Robespierre para impor uma nova religião civil, um culto do Ser Supremo? Robespierre formulou sucintamente a principal razão da sua oposição ao ateísmo: «O ateísmo é aristocrático» [40]. O ateísmo era para ele a ideologia de aristocratas cínicos-hedonistas que tinham perdido qualquer sentido da sua missão histórica.)

A dura consequência que precisamos de aceitar aqui é que esse excesso da democracia igualitária sobre o procedimento democrático não pode «institucionalizar-se» senão na forma do seu contrário, como *terror* revolucionário-democrático. Assim, mais uma vez, como reinventar esse terror para hoje em dia? Alain Badiou, em *Logique des mondes* ([41]), analisa a Ideia eterna da política da justiça revolucionária, que esteve em vigor desde os antigos «legistas» chineses até Lenine e Mao, passando pelos jacobinos – a qual consiste em quatro

[40] Maximilien Robespierre, *Oeuvres complètes*, Paris, Ernest Leroux, 1910-1967, vol. 10, p. 195.

[41] Ver Badiou, *Logiques du monde*, *op. cit.*, «Introduction».



Robespierre Virtude e terror.indd 46 04/09/18 12:01

momentos: o voluntarismo (a crença de que se pode «mover montanhas», ignorando os obstáculos e as leis «objectivas»), o terror (a vontade implacável de esmagar o inimigo do povo), a justiça igualitária (a sua brutal imposição imediata, sem consideração pelas «circunstâncias complexas» que supostamente devem obrigar-nos a proceder de maneira progressiva) e, *last but not least*, a confiança no povo. Basta pensar aqui em dois exemplos, no próprio Robespierre, na sua «grande verdade» («O carácter do governo popular é o de ser confiante no povo e severo para consigo mesmo.») e na crítica por Mao da obra de Estaline, «Problemas económicos do socialimo na URSS», em que qualifica o ponto de vista deste como «quase inteiramente falso. O erro fundamental é a desconfiança em relação aos camponeses»([42]).

Por fim, não seria a única maneira apropriada de contrariar a ameaça de catástrofe ecológica que paira no horizonte precisamente combinar estes quatro momentos? O que se exige, com efeito, é:

— uma estrita *justiça igualitária* (toda a gente deveria pagar o mesmo preço em termos de renùncias, isto é, deveriam impor-se as mesmas normas mundiais de consumo de energia por habitante, de emissões de dióxido de carbono, etc.; os países desenvolvidos não deveriam ser autorizados a continuar a poluir o ambiente ao ritmo actual na mesma altura em que censuram aos países em desenvolvimento do Terceiro Mundo, do Brasil à China,

[42] Toda a habilidade está, bem entendido, na ambiguidade da palavra «povo»: as pessoas em quem se deposita confiança serão elas o conjunto dos indivíduos «empíricos» ou *o* Povo em nome do qual se pode transformar o terror contra os inimigos do povo em terror contra os indivíduos que compõem o povo? Não representa o desafio ecológico uma oportunidade única para reinventar esta «Ideia eterna»?



Robespierre Virtude e terror.indd 47 04/09/18 12:01

estarem a arruinar o nosso meio ambiente comum pelo seu desenvolvimento rápido);
— o *terror* (um castigo implacável para todos aqueles que violem as medidas protectoras impostas, entre as quais fortes limitações das «liberdades» liberais e o controlo tecnológico dos prospectivos fora-da-lei);
— o *voluntarismo* (a única maneira de fazer frente à ameaça da catástrofe ecológica é tomar medidas colectivas em grande escala, que irão ao encontro da lógica imanente e «espontânea» do desenvolvimento capitalista – não se trata de ajudar a realizar-se a tendência ou a necessidade histórica, mas de «parar o comboio» da História, que rola em direcção ao precipício da catástrofe mundial);
— a *confiança no povo* que, *last but not least*, se acrescenta aos três momentos precedentes (a aposta de que a grande maioria do povo apoia estas medidas severas, as considera apropriadas e está pronta a participar na sua aplicação. Não se deve temer, com efeito, reactivar, como combinação de terror e confiança no povo, uma das grandes figuras de todo o terror igualitarista-revolucionário, o «delator» que denuncia os culpados às autoridades. Já no caso do escândalo da Enron a revista *Time* teve razão em celebrar como verdadeiros heróis públicos os informadores que, de dentro da empresa, alertaram as autoridades financeiras [43]).

Em princípios do século XVII, depois do estabelecimento do regime do xogunato, o Japão tomou a decisão colectiva

[43] No entanto, a tentação a evitar incondicionalmente aqui é a de ver as catástrofes ecológicas elas próprias como uma espécie de «violência divina» da natureza, a justiça/vingança da natureza – uma tal conclusão seria uma projecção obscurantista inaceitável do senso para a natureza.



Robespierre Virtude e terror.indd 48 04/09/18 12:01

de se isolar das culturas estrangeiras e de seguir o seu próprio caminho, o de uma vida controlada, de uma reprodução equilibrada, centrada no refinamento cultural e evitando a expansão selvagem. O período que começou então e que durou até meados do século XIX, não terá sido mais do que um sonho isolacionista do qual o Japão foi despertado cruelmente pelo comandante Perry na sua canhoneira? E se o sonho for que possamos continuar indefinidamente o nosso expansionismo? Que seria dele se tivéssemos todos de repetir, *mutatis mutandis*, a decisão japonesa e decidirmos colectivamente intervir no nosso desenvolvimento pseudonatural para mudar a sua direcção? A tragédia é que a própria noção de uma decisão colectiva deste tipo está hoje em dia totalmente desacreditada. Quando se pensa na desintegração do socialismo de Estado, há vinte anos, não se deveria esquecer que, quase no mesmo instante, a ideologia do Estado-Providência sofreu, também ela, um golpe severo; deixou repentinamente de funcionar como o imaginário capaz de suscitar uma adesão coletiva apaixonada. A noção de que «passou o tempo do Estado-Providência» faz hoje parte da crença popular. Ora, o que estas duas ideologias desfeitas partilhavam era a ideia de que a humanidade enquanto sujeito colectivo tinha a capacidade de limitar de uma ou outra maneira o desenvolvimento sócio-histórico impessoal e anónimo, de o conduzir na direcção desejada.

Hoje, esta ideia é imediatamente rejeitada como «ideológica» e/ou «totalitária»: o processo social é de novo percebido como dominado por um Destino anónimo que escapa a qualquer controlo social. O advento do capitalismo mundial é-nos apresentada como um Destino deste tipo, contra o qual não se pode lutar – ou nos adaptamos ou saímos da História e somos esmagados. A única coisa que se possa intentar é fazer de modo que o capitalismo mundial seja tão humano quanto possível, é bater-se por um «capitalismo mundial de



Robespierre Virtude e terror.indd 49 04/09/18 12:01

rosto humano» (é disso que se trata, em definitivo, a Terceira Via – ou se tratava). Precisamos, aqui, de romper a barreira do som, precisamos de assumir o risco de aprovar de novo decisões colectivas em grande escala – e isso constitui talvez, para nós, hoje, a principal herança de Robespierre e dos seus companheiros.

Alguns instantes antes da morte de Robespierre, o carrasco reparou que a cabeça dele não poderia passar na luneta da guilhotina, devido às ligaduras que envolviam a sua mandíbula ferida, de modo que as arrancou com brutalidade; da garganta destroçada de Robespierre saíu então um grito penetrante e pavoroso, que a lâmina da guilhotina cortou em seco ao cair-lhe sobre a nuca. O estatuto desse último grito é lendário: suscitou um vasto leque de interpretações, a maior parte das quais em torno do tema do grito desumano e aterrorizador do espírito maligno parasitário, que exprime um último protesto impotente no momento em que perde a posse do corpo humano que o abrigava – como se nesse momento derradeiro, Robespierre se humanizasse, repelisse o personagem que tinha encarnado a virtude revolucionária e reaparecesse como um ser humano miserável e aterrorizado.

A imagem popular de Robespierre é a de uma espécie de *Elephant Man* às avessas: se este último tinha um corpo terrivelmente disforme no qual se escondia uma alma inteligente e sensível, Robespierre era um homem polido que dissimulava uma determinação fria e cruel, traída pelos seus olhos verdes. Enquanto tal, Robespierre serve perfeitamente os liberais antitotalitários de hoje, que já não têm necessidade de o retratar como um monstro cruel com um desdenhoso sorriso malévolo, como foi o caso dos reacionários do século XIX: toda a gente está pronta a reconhecer a sua integridade moral e a sua completa devoção à causa revolucionária, pois é a sua própria pureza que constitui um problema, é ela a causa



Robespierre Virtude e terror.indd 50 04/09/18 12:01

de todo o mal, como o indica o título de uma das biografias de Robespierre recentemente saídas: *Fatal Purity*, de Ruth Scurr ([44]). O título de alguns dos artigos que acompanharam a aparição do livro são também eles reveladores: «O Terror de casaca verde», «O bom terrorista», «Um executor demoníaco da virtude» e, ultrapassando todos, o «Verde mar e doido como um peixe», de Graham Robb ([45]). Antonia Fraser, por seu lado, para que toda a gente perceba bem, esboçou «uma lição assustadora para nós hoje em dia»: Robespierre era pessoalmente honesto e sincero, mas «os banhos de sangue provocados por este homem "sincero" advertem-nos de que a crença na nossa própria rectidão, com exclusão de qualquer outra, pode ser tão perigosa como a mais cínica motivação de um tirano confesso»([46]). Saboreemos então a alegria de viver sob o reinado de manipuladores cínicos da opinião pública e não sob o de fundamentalistas muçulmanos sinceros de mais, prontos a entregarem-se de corpo e alma aos seus projetos... Que melhor prova da miséria ético-política da nossa época, cujo tema mobilizador último é a desconfiança em relação à virtude! Não deveríamos afirmar antes, contra um tal realismo oportunista, essa fé simples na Ideia eterna de liberdade que persiste através de todas as derrotas e sem a qual, como bem sabia Robespierre, «uma revolução não passa de um crime fragoroso que destrói um outro crime», essa crença que encontra a sua expressão mais pungente no último discurso de Robespierre, pronunciado em 8 Termidor ano II, na véspera da sua detenção e da sua execução:

---

[44] Ruth Scurr, *Fatal Purity*, London, Chatto & Windus, 2006.

[45] Ver *Daily Telegraph*, 6 de Maio 2006.

[46] Antonia Fraser, «Head of the Revolution», *The Times*, secção Livros, 22 de Abril de 2006, p. 9.



Robespierre Virtude e terror.indd 51 04/09/18 12:01

Mas existe, garanto-vos, ó almas sensíveis e puras; existe essa paixão terna, imperiosa, irresistível, tormento e delícia dos corações magnânimos; esse profundo horror da tirania; esse zelo compassivo pelos oprimidos, esse amor sagrado da Pátria, esse amor mais sublime e mais santo da humanidade, sem o qual uma grande revolução não passa de um crime fragoroso que destrói um outro crime: existe sim, essa ambição generosa de fundar sobre a terra a primeira República do mundo. ([47])

[47] «Discurso de 26 de Julho de 1794/8 Termidor ano II», art. cit.



Robespierre Virtude e terror.indd 52 04/09/18 12:01

# Bibliografia selectiva

## Textos de Robespierre

*Em inglês*:

ROBESPIERRE, Maximilien, *Speeches* (com uma breve biografia), Nova Iorque, International Publishers, 1927.

*Em francês*:

ROBESPIERRE, Maximilien, *Oeuvres*, organizado por Albert Soboul e Marc Bouloiseau, Paris, 10 vols., 1958-1967 (reeditado em 2000 pela Société d'études robespierristes, Paris; está em preparação um décimo primeiro volume de textos inéditos).

*Obras antigas mais úteis*

ROBESPIERRE, Maximilien, *Textes choisis*, notas e introdução de Jean Poperen, Paris, Éditions Sociales, 3 vol. 1956-1958 (reeditado em 1974).

ROBESPIERRE, Maximilien, *Discours et rapports a la Convention*, Paris, UGE 10/18, 1965.



Robespierre Virtude e terror.indd 53 04/09/18 12:01

*Obra escolhida a partir de uma seleção de Jean Poperen, que é a mais cómoda de utilizar:*

ROBESPIERRE, Maximilien, *Écrits*, notas e introdução de Claude Mazauric, Paris, Éditions Sociales, 1989.

*Obras recentes:*

ROBESPIERRE, Maximilien, *Pour le bonheur et la liberté. Discours*, escolhidos e editados por Yannick Bosc, Florence Gauthier e Sophie Wahnich, Paris, La Fabrique, 2000.

ROBESPIERRE, Maximilien, *Discours sur la religion, la Republique, l'esclavage*, Paris éditions de l'Aube, 2006.

## Biografias

BOULOISEAU, Marc, *Robespierre*, Paris, PUF, Que sais-je?, 1987.

JORDAN, David P., *The Revolutionary Career of Maximilien Robespierre*, Nova Iorque, Free Press, 1985.

MASSIN, Jean, *Robespierre*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1988.

SCURR, Ruth, *Fatal Purity: Robespierre and the French Revolution*, Londres, Chatto & Windus, 2006.

## Estudos sobre Robespierre e sobre o Terror

ANDRESS, David, *The Terror: The Merciless War for Freedom in Revolutionary France*, Nova Iorque, Strauss, Farrar & Giroux, 2006.

BRUNEL, Françoise, *Thermidor, la chute de Robespierre*, Bruxelas, Éditions Complexe, 1989.

GEUNIFFEY, Patrice, «Robespierre», em François Furet e Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Paris, Flammarion, 1988.



Robespierre Virtude e terror.indd 54 04/09/18 12:01

HAYDON, Colin, e DOYLE, William (org.), *Robespierre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

LARICA, Georges, *Robespierre. Une politique de la philosophie*, Paris, PUF, 1990.

MATHIEZ, Albert, *Études sur Robespierre*, Paris, Messidor, 1988.

MAYER, Arno, *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton, PUP, 2002.

MAZAURIC, Claude, «Robespierre», in Albert Soboul, *Dictionnaire Historique de la Révolution Française*, Paris, PUF, 1989.

SOBOUL, Albert (org.), *Actes du Colloque Robespierre*, Paris, Société des études robespierristes, 1967.

WAHNICH, Sophie, *La Liberté ou la mort: essai sur la Terreur et le terrorisme*, Paris, La Fabrique, 2003.



Robespierre Virtude e terror.indd 55 04/09/18 12:01

Robespierre Virtude e terror.indd 56 04/09/18 12:01

# Glossário

**Açambarcadores:** termo utilizado para designar personagens odiados pelo povo, fosse porque faziam parte da administração responsável pelo abastecimento de alimentos, fosse porque defendiam o livre comércio dos cereais, em particular quando preferiam armazenar os seus produtos em vez de os pôr no mercado (a partir de Julho de 1793, essa prática podia ser objecto de condenação à pena capital).

**Assembleia constituinte:** criada pelos Estados Gerais a 9 de Julho de 1789, esteve reunida até 30 de Setembro de 1791. Robespierre foi membro dela.

**Clube dos Jacobinos:** começando por representar uma tendência moderada, em 1789 esta sociedade contava entre os seus membros várias grandes figuras políticas: Mirabeau, La Fayette e Robespierre, entre outros. Depois da saída dos elementos mais moderados, em 1791, o Clube tomou posições cada vez mais republicanas. Os Girondinos abandonaram-no depois das chacinas de Setembro (1792), após o que se tornou um instrumento poderoso ao serviço da Montanha (ver abaixo). Fechado depois do 9 Termidor,



Robespierre Virtude e terror.indd 57 04/09/18 12:01

foi reconstituído várias vezes até à sua dissolução definitiva em 1799.

**Comité de Segurança Geral:** criado na Convenção a 2 de Outubro de 1792. Responsável pelas questões gerais e de polícia interior, entrará em conflito com o Comité de Salvação Pública, dominado por Robespierre.

**Comité de Salvação Pública:** criado na Convenção a 6 de Abril de 1793, tinha por tarefa tomar medidas de interesse público e de defesa externa. Robespierre começou a ter lá assento a 27 de Julho de 1793 e lá permaneceu até ser preso. À medida que o tempo foi passando, os poderes do Comité tornaram-se cada vez mais extensos, o que provocou um conflito com o Comité de Segurança Geral.

**Comuna de Paris (Comuna insurrecional):** a 10 de Agosto de 1792 foi criada uma comuna insurrecional, composta por membros da extrema-esquerda (Chaumette, Hébert). Tomou parte nas grandes jornadas da Revolução, mas o seu poder no fim de 1793 passou para o Comité de Salvação Pública, sob a influência de Robespierre. Depurada pela eliminação dos hebertistas, tentou sem êxito, no 9 Termidor, mobilizar Paris para salvar este último.

**Companhia das Índias Orientais (escândalo):** o decreto de 24 de Agosto de 1793 pronunciou a dissolução de todas as sociedades por acções. Consta que a liquidação da Companhia das Índias Orientais foi conduzida pelo Estado; quando o decreto foi anunciado verificou-se que as atas tinham sido falsificadas com a cumplicidade de Fabre d'Églantine, que foi então acusado de corrupção.

**Convenção:** assembleia eleita por sufrágio masculino quase universal, sucedeu oficialmente à Assembleia legislativa em 21 de Setembro de 1792, com a proclamação da República. Colocada primeiro sob a influência dos Girondinos (até Junho de 1793), depois dos Montanheses, desempenhando



Robespierre Virtude e terror.indd 58 04/09/18 12:01

Robespierre um papel preponderante (até 27 de Julho de 1794 – 9 Termidor Ano II) e, por fim, dos Termidorianos (até 26 de Outubro de 1795).

**Federalista:** designação dos delegados girondinos, hostis, em finais de 1792 e princípios de 1793, à autoridade da Convenção.

**Federados:** os exércitos da República incluíam batalhões de federados; compunham-se de revolucionários voluntários muitas vezes mobilizados para intervir contra a subversão interna. Desempenharam um papel essencial na queda da Monarquia, a 10 de Agosto de 1792.

***Feuillants, feuillantisme*:** o Clube dos «Feuillants» nasceu de uma cisão dos jacobinos na altura do assunto do Champ-de-Mars (17 de Julho de 1791). Reunia os partidários da monarquia constitucional, entre os quais La Fayette.

**Girondinos («Brissotins»):** é o nome que foi dado pela historiografia do século XIX aos partidários de Brissot e de Vergniaud. Durante a Revolução chamava-se-lhes «Brissotins» ou «Rolandins»; favoráveis ao liberalismo económico e hostis aos movimentos populares, constituíam a ala direita da Convenção.

**Governo revolucionário:** a 10 de Outubro de 1793, um relatório de Billaud-Varenne proclamou o governo «revolucionário até à paz» (as suas modalidades foram precisadas por decreto a 18 de Novembro), o que significava que a Constituição de 1793 não se aplicaria senão em tempo de paz. Na realidade, nunca foi aplicada e uma outra Constituição, menos democrática, a do Ano III, sucedeu-lhe 14 meses depois da queda de Robespierre.

**Jornadas:** as grandes jornadas da Revolução foram muitas vezes sinónimo de insurreições populares: o 14 de Julho de 1789 (tomada da Bastilha), 5-6 de Outubro de 1789 (marcha das mulheres sobre Versalhes), 17 de Julho de 1791 (chacina



Robespierre Virtude e terror.indd 59 04/09/18 12:01

do Champ-de-Mars), 10 de Agosto de 1792 (queda da monarquia), 31 de Maio-2 de Junho de 1793 (queda dos Girondinos), 9 Termidor Ano II (27 de Julho de 1794, queda de Robespierre).

**Lei dos Suspeitos:** foi assim que a lei de 17 de Setembro de 1793 designou as pessoas suspeitas de serem agentes da contra-revolução, principalmente os padres, os nobres e os estrangeiros.

**Máximo:** os *sans-culottes* exigiram que fosse fixado um preço máximo para os bens alimentares essenciais (a fim de combater os especuladores).

**Montanheses:** nome dado aos deputados sentados nas bancadas mais altas (a «Montanha») da Assembleia legislativa e depois na Convenção. Opunham-se aos Girondinos, apoiando-se no movimento popular, defendendo a regulamentação da economia e desenvolvendo uma visão igualitária das relações sociais. Robespierre foi um dos seus mais eminentes representantes.

**Representantes em missão:** membros da Convenção que, a partir da Primavera de 1793, foram enviados para os exércitos e para a província; desempenharam muitas vezes um papel importante na aplicação do Terror ao nível local, embora de maneira muito diversa consoante os indivíduos.

***Sans-culottes*:** expressão inicialmente pejorativa que substituía a de «canalha» para as classes subalternas. Literalmente, a palavra remete para a ausência de *culotte*, calção, (peça de vestuário usada pela nobreza, enquanto o povo usava calças) e sinónimo de pobreza e de ignorância. Com o tempo, o termo veio a identificar o «povo» por oposição aos «aristocratas». Para Robespierre, designava antes de mais nada todos os patriotas fervorosos de origem modesta.

**Secções:** originariamente, as secções de Paris não tinham mais do que um papel de circunscrição eleitoral. À medida que



Robespierre Virtude e terror.indd 60 04/09/18 12:01

militantes do movimento popular se imiscuíram nas secções estas esforçaram-se por alargar o campo das suas actividades. Outorgando-se uma autonomia crescente, foram progressivamente reduzidas pelo Governo revolucionário.

**Terror:** termo utilizado para evocar diferentes medidas tomadas pelo Estado entre o Verão de 1792 e Julho de 1794. Proclamadas primeiro de maneira desordenada, estas medidas tornaram-se cada vez mais sistemáticas, tendo a Convenção posto o Terror na ordem do dia em 5 de Setembro de 1793. A lei dita do «Grande Terror» de 22 Prairial Ano II (10 de Junho de 1794) marcou o seu apogeu. Estas medidas repressivas foram indissociáveis do clima de guerra externa e civil, bem como das medidas económicas que visavam uma maior igualdade.

**Tribunal revolucionário:** criado em Paris pela Convenção em Março de 1793 para julgar os inimigos da Revolução, o seu poder foi alargado consideravelmente pela lei dita do «Grande Terror» (10 de Junho de 1794 – 22 Prairial Ano II). Só foi suprimido em Maio de 1975, vários meses depois da queda de Robespierre.

**Vendeia:** departamento do oeste de França que foi palco de uma insurreição hostil à revolução a partir de Março de 1793 – e que desencadeou a mobilização de 300 000 homens saídos dos exércitos do país. A insurreição foi severamente reprimida.

## Principais personagens citados nos textos

**Barère de Vieuzac (Bertrand) 1755-1841:** deputado à Assembleia constituinte, depois deputado montanhês da Convenção. Membro do Comité de Salvação Pública, foi um dos organizadores do Terror. Muito tempo próximo de Robespierre, contou-se entre os seus detractores no 9 Termidor.



Robespierre Virtude e terror.indd 61 04/09/18 12:01

**Billaud-Varenne (Jean-Nicolas) 1756-1819:** membro do Clube dos Jacobinos, escreveu textos afirmando as suas convicções republicanas. Membro da Comuna de Paris a partir de 10 de Agosto de 1792, tornou-se deputado montanhês à Convenção, entrando depois no Comité de Salvação Pública com Robespierre, em Setembro de 1793, antes de se tornar um dos instigadores do 9 Termidor.

**Brissot (Jacques-Pierre) 1754-1793:** membro do Clube dos Jacobinos, contribuiu para a redacção da petição apelando à proclamação da República que foi levada ao Champ-de-Mars em Julho de 1791. Deputado à Assembleia legislativa, foi um dos chefes dos Girondinos e favorável à guerra. Eleito para a Convenção, opôs-se a Robespierre e aos Montanheses. Foi julgado pelo Tribunal revolucionário e guilhotinado.

**Chaumette (Pierre Gaspard) 1763-1794:** membro do Clube dos Cordeliers, foi eleito procurador da Comuna de Paris em 1792. Robespierre opôs-se-lhe em razão das suas convicções cristãs. Foi preso e guilhotinado com os hebertistas.

**Cloots (Anarchasis): 1755-1794:** de origem prussiana, Cloots, que estava em Paris, aderiu à Revolução em 1789. Proclamou-se «orador da humanidade» e foi membro do Clube dos Jacobinos e deputado à Convenção. Descristianizador, era próximo dos hebertistas e foi guilhotinado com eles.

**Danton (Georges Jacques) 1759-1794:** fundador do Clube dos Cordeliers em 1790, tornou-se ministro da Justiça a 11 de Agosto de 1792, depois da queda da monarquia. Eleito para a Convenção, sentava-se com os Montanheses. Foi um dos instigadores do Terror, mas criticou violentamente os ultra-revolucionários hebertistas, bem como os «Indulgentes» e pediu que se pusesse fim ao Terror em princípios de 1794. Implicado num escândalo, foi condenado



Robespierre Virtude e terror.indd 62 04/09/18 12:01

à morte e executado em Abril desse mesmo ano, com os seus partidários (entre os quais Camille Desmoulins).

**Desmoulins (Camille) 1760-1794:** membro do Clube dos Cordeliers e deputado montanhês, foi próximo de Danton. No fim de 1793 e princípios de 1794 apelou a uma moderação do Terror no seu jornal *Le Vieux Cordelier*. Condenado e executado em Abril de 1794.

**Dumouriez (Charles François du Périer) 1739-1823:** membro do Clube dos Jacobinos, tornou-se ministro dos Estrangeiros em Março de 1792 e depois foi comandante-chefe dos exércitos do Norte, vencendo a 20 de Setembro de 1792 a batalha de Valmy. Quando de uma ofensiva em Março de 1793, foi acusado de traição; entregando aos austríacos os agentes enviados pela Convenção para o vigiar, acabou por se juntar ao inimigo.

**Fouché (Joseph) 1759-1820:** deputado à Convenção, tomou assento com os Montanheses. Confiaram-lhe, bem como a Collot d'Herbois, a repressão dos federalistas de Lyon, onde se distinguiu pela aplicação feroz do Terror. Foi um dos instigadores da conjura de 9 Termidor contra Robespierre, antes de se tornar, mais tarde, um fiel partidário de Napoleão.

**Hébert (Jacques René) 1757-1794:** célebre pelo seu jornal *Le Père Duchesne*, foi o substituto de Chaumette na Comuna de Paris e uma figura essencial do Clube dos Cordeliers. Em conflito com Robespierre, que acusou de moderação em matéria social, foi preso e depois condenado à morte em Março de 1794.

**La Fayette (marquês de) 1757-1834:** partiu para a América em 1777 a fim de ajudar os insurrectos, antes de encorajar o governo francês a apoiar os anticolonialistas na guerra da Independência americana. Eleito deputado pela nobreza nos Estados Gerais, dirigiu a Guarda Nacional em Julho de 1789. La Fayette queria conciliar o rei e a revolução. É tido



Robespierre Virtude e terror.indd 63 04/09/18 12:01

por responsável dos tiros disparados sobre os manifestantes do Champ-de-Mars. Criou a seguir o Clube dos Feuillants, que defendia uma monarquia liberal e opôs-se, em 1792, à queda da monarquia.

**Marat (Jean-Paul) 1743-1793:** membro do Clube dos Cordeliers, foi deputado de Paris à Convenção e tornou-se célebre graças ao seu jornal, *L'Ami du Peuple*, criado em Setembro de 1789. Sentado com os Montanheses, era odiado pelos Girondinos, que tentaram, em vão, fazê-lo condenar pelo Tribunal revolucionário. Desempenhou um papel no desencadear das chacinas de Setembro e na queda dos Girondinos. Assassinado a 13 de Julho de 1793 por Charlotte Corday, tornou-se uma figura de culto nas classes populares.

**Padre Maury (Jean Siffrein) 1746-1817:** eleito para a Assembleia constituinte, foi um dos principais defensores do Antigo Regime. Emigrou para Roma em 1792.

**Priestley (Joseph) 1733-1804:** importante químico inglês que defendeu a Revolução Francesa. Foi-lhe outorgada a cidadania francesa e foi membro da Convenção.

**Rousin (Charles Philippe) 1752-1794:** autor de várias peças patrióticas, foi membro do Clube dos Cordeliers e tornou-se general-chefe do exército revolucionário parisiense em Setembro de 1793. Favorável a Hébert, foi executado com os seus partidários em Março de 1794.

**Saint-Just (Louis Antoine) 1767-1794:** deputado à Convenção, sentava-se ao lado de Robespierre com os Montanheses. Com Couthon e Robespierre, formou o «triunvirato» do Comité de Salvação Pública. Muito activo na luta de facções de princípios de 1794, tentou dar uma tendência social ao Terror com os «decretos de Ventoso». Preso e executado com Robespierre.



Robespierre Virtude e terror.indd 64 04/09/18 12:01

# Cronologia

**1758**

6 de Maio: Nascimento de Robespierre, em Arras.

**1781**

8 de Novembro: Robespierre torna-se advogado.

**1788**

8 de Agosto: Robespierre publica o seu primeiro texto político, *À la nation artèsienne*, sobre a necessidade da reforma na província do Artois.

**1789**

26 de Abril: Robespierre eleito deputado do Terceiro Estado do Artois.

Maio-Junho: Robespierre entra para o «Clube Bretão», que se tornará o Clube dos Jacobinos.

9 de Julho: a Assembleia proclama-se Assembleia nacional constituinte.

14 de Julho: Tomada da Bastilha.



Robespierre Virtude e terror.indd 65 04/09/18 12:01

**1790**

31 de Março: Robespierre eleito presidente do Clube dos Jacobinos por um mês.

**1791**

17 de Julho: repressão do movimento democrático no Champs--de-Mars.

1 de Outubro: primeira sessão da Assembleia legislativa.

**1792**

10 de Agosto: Derrube da monarquia e formação da Comuna insurreccional de Paris, de que Robespierre é membro.

2-6 de Setembro: Chacinas nas prisões de Paris.

6 de Setembro: Robespierre é eleito deputado por Paris à Convenção.

20 de Setembro: Vitória da República na Batalha de Valmy.

21 de Setembro: Abertura da Convenção. Começo da I República.

**1793**

21 de Janeiro: Execução de Luís XVI.

10 de Março: Criação do Tribunal revolucionário.

31 de Maio-2 de Junho: Queda dos Girondinos.

23-24: Adopção da Constituição.

27 de Julho: Robespierre entra para o Comité de Salvação Pública.

Setembro: O Terror é posto na ordem do dia a 5. Lei dos suspeitos (17), máximo geral dos preços e dos salários (29).

10 de Outubro: o governo é proclamado «revolucionário até à paz».

18 de Novembro (27 Brumário Ano II): Relatório de Billaud--Varenne sobre o funcionamento do Governo revolucionário.



Robespierre Virtude e terror.indd 66 04/09/18 12:01

**1794**

4 de Fevereiro (16 Pluvioso Ano II): Abolição da escravatura nas colónias francesas.

26 de Fevereiro-3 de Março (8 e 13 Ventoso Ano II): «Decretos de Ventoso» de Saint-Just.

14-24 de Março (24 Ventoso-4 Germinal Ano II): Processo e execução dos Cordeliers.

30 de Março-5 de Abril (10-16 Germinal Ano II): Processo e execução dos «Indulgentes».

8 de Junho (20 Prairial Ano II): Festival do Ser Supremo.

10 de Junho (22 Prairial Ano II): Lei do «Grande Terror».

3 de Julho (15 Messidor Ano II): Última aparição de Robespierre no Comité de Salvação Pública antes de Termidor.

27 de Julho (9 Termidor Ano II): A Convenção decreta a prisão dos robespierristas depois de ter recusado o direito a falar a Robespierre e a Saint-Just.

28 de Julho (10 Termidor Ano II): Execução de Robespierre.



Robespierre Virtude e terror.indd 67 04/09/18 12:01

Robespierre Virtude e terror.indd 68 04/09/18 12:01

# SELECÇÃO DE DISCURSOS DE ROBESPIERRE

Robespierre Virtude e terror.indd 69 04/09/18 12:01

Robespierre Virtude e terror.indd 70 04/09/18 12:01

## PRIMEIRA PARTE

# *ROBESPIERRE NA ASSEMBLEIA CONSTITUINTE E NO CLUBE DOS JACOBINOS*

*Eleito deputado pela região do Artois em Abril de 1789, Robespierre falou frequentemente na Assembleia constituinte. A par disso, foi um dos principais membros do Clube dos Jacobinos, onde fez alguns dos seus mais famosos discursos.*

*A Assembleia legislativa sucedeu à Assembleia constituinte em Outubro de 1791. Os antigos deputados foram excluídos da nova assembleia por uma moção apresentada pelo próprio Robespierre.*

*Enquanto muitos dos antigos deputados voltaram às suas províncias e já não desempenharam papéis políticos de relevo, Robespierre ficou em Paris na tribuna do Clube dos Jacobinos.*

Robespierre Virtude e terror.indd 1 04/09/18 12:01

Robespierre Virtude e terror.indd 2 04/09/18 12:01

# 1

# Sobre o direito de voto dos actores e dos judeus

*23 de Dezembro de 1789* ([1])

*Em 23 de Dezembro Robespierre interveio na Assembleia Constituinte contra o Padre Maury, que tinha condenado os costumes dos actores. Estes tinham sido na sua maioria excomungados sob o Antigo Regime e privados de qualquer estatuto que definisse a sua posição social.*

*Dois dias antes, Clermont-Tonerre* ([2]) *tinha proposto que a profissão e a fé de cada qual não excluísse ninguém de cargos públicos.*

*Em 24 de Dezembro, foi concedido aos não católicos o direito a ocuparem cargos públicos, mas os judeus não estavam incluídos. Estes últimos só obtiveram os mesmos direitos dos outros cidadãos em 27 de Setembro de 1791.*

Qualquer cidadão que tenha preenchido as condições de elegibilidade que haveis prescrito tem direito às funções públicas. Quando haveis discutido estas condições haveis tratado a grande causa da humanidade. O preopinante quis fazer de algumas circunstâncias particulares três causas diferentes.

[1] «Sur le droit de vote des comédiens et des juifs», *Oeuvres*, vol. VI, pp. 167-8.

[2] Deputado à Assembleia e membro da alta nobreza, Clermont-Tonerre (1757--92) era um liberal hostil aos privilégios no início da Revolução.



Robespierre Virtude e terror.indd 3 04/09/18 12:01

Todas três estão contidas no princípio, mas, em honra da razão e da verdade, vou examiná-las sucintamente.

Nunca se dirá com êxito nesta Assembleia que uma função necessária da lei pode ser contrariada pela lei. É preciso mudar essa lei e o preconceito, deixando de ter bases, desaparecerá.

Não creio que tenhais necessidade de uma lei a respeito dos actores. Aqueles que não são excluídos são chamados. Foi bom, no entanto, que um membro desta assembleia tenha vindo reclamar em favor de uma classe tempo há muito oprimida. Os actores merecerão mais a estima pública quando um preconceito absurdo já não se oponha a que eles a obtenham: as virtudes dos indivíduos contribuirão, então, para depurar os espectáculos e os teatros tornar-se-ão escolas públicas de princípios, de bons costumes e de patriotismo.

Disseram-vos sobre os judeus coisas infinitamente exageradas e muitas vezes contrárias à história. Como se lhes pode opor as perseguições de que foram vítimas entre diversos povos? São, pelo contrário, crimes nacionais que devemos expiar, outorgando-lhes os direitos imprescritíveis do homem de que nenhum poder humano podia despojá-los. Imputam-se-lhes ainda vícios, preconceitos, o espírito de seita e de interesse exageram-nos. Mas a quem podemos imputá-los senão às nossas próprias injustiças? Depois de os termos excluído de todas as honras, mesmo do direito à estima pública, não lhes deixámos senão as matérias de especulação lucrativa. Devolvamo-los à felicidade, à Pátria, à virtude, outorgando-lhes a dignidade de homens e de cidadãos, pensemos que nunca pode ser político, diga-se o que se disser, condenar ao envilecimento e à opressão uma multidão de homens que vivem no meio de nós. Como poderá o interesse social ser fundado sobre a violação dos princípios eternos da justiça e da razão que são as bases de toda sociedade humana?



Robespierre Virtude e terror.indd 4 04/09/18 12:01

# 2

# O marco de prata

*Abril de 1791* ([1])

*Este discurso nunca chegou a ser proferido, mas foi impresso e discutido nas sociedades populares.*

*Robespierre está a opor-se aqui à distinção entre cidadãos «passivos» e «activos» por via da qual apenas aqueles que pudessem pagar uma contribuição equivalente a três dias de trabalho tinham direito de voto. Além disso, apenas quem pagasse um imposto mais alto – isto é, um marco de prata – podia ser candidato em eleições.*

*Dos sete milhões de cidadãos (masculinos), três milhões eram assim excluídos e considerados «passivos». A Constituição de 1791 reconhecia esta distinção, estabelecendo assim uma forma qualificada ou restrita de sufrágio.*

*O sufrágio masculino quase universal só é alcançado com a queda da monarquia e a eleição da Convenção.*

Senhores,

Duvidei, um momento, se devia propor-vos as minhas ideias sobre disposições que parecíeis ter adoptado. Mas vi que se tratava de defender a causa da Nação e da liberdade ou de a

[1] «Sur le marc d'argent», *Oeuvres*, vol. VII, pp. 158-74.



Robespierre Virtude e terror.indd 5 04/09/18 12:01

trair pelo meu silêncio; e já não hesitei. Acometi mesmo esta tarefa com uma confiança tanto mais firme quanto a paixão imperiosa da justiça e do bem público que ma impunha era comum convosco e que são os vossos próprios princípios e a vossa própria autoridade que invoco em seu favor.

Porque estamos reunidos neste templo das leis? Sem dúvida para entregar à Nação francesa o exercício dos direitos imprescritíveis que pertencem a todos os homens. Tal é o objectivo de toda Constituição política. É justa, é livre, se o cumpre; não passa de um atentado contra a humanidade se o contraria. Vós mesmos reconhecestes esta verdade de maneira impressionante quando, antes de começardes a vossa grande obra, decidistes declarar solenemente esses direitos sagrados que são como que as bases eternas sobre as quais ela deve assentar:

> «Todos os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos.»
>
> «A soberania reside essencialmente em a Nação.»
>
> «A lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de concorrer para a sua formação, seja por si mesmos, seja pelos seus representantes, livremente eleitos.»
>
> «Todos os cidadãos são admissíveis a todos os empregos públicos, sem qualquer outra distinção que a das suas virtudes e dos seus talentos.» ([2])

Eis os princípios que haveis consagrado; será fácil agora apreciar as disposições que me proponho combater; bastará aproximá-las dessas regras invariáveis da sociedade humana.

Ora, 1.º É a lei expressão da vontade geral quando o maior número daqueles para quem é feita não pode concorrer, de

[2] Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão adoptada pela Assembleia Constituinte em Agosto de 1789.



Robespierre Virtude e terror.indd 6 04/09/18 12:01

maneira nenhuma, para a sua formação? Não. No entanto, proibir a todos aqueles que não pagam uma contribuição igual a três jornadas de trabalho o próprio direito a escolher os eleitores destinados a nomear os membros da Assembleia legislativa, que outra coisa é senão tornar a maior parte dos franceses absolutamente alheia à formação da lei? Essa disposição é, portanto, essenciamente inconstitucional e anti-social.

2.° São os homens iguais em direitos quando uns gozam exclusivamente da faculdade de poder ser eleitos membros do corpo legislativo, ou de outros estabelecimentos públicos, os outros somente da de os nomear, os outros ficam privados ao mesmo tempo de todos estes direitos? Não; tais são, no entanto, as monstruosas diferenças que estabelecem entre eles os decretos que tornam um cidadão activo ou passivo, meio activo, ou meio passivo, segundo os diversos graus de fortuna que lhe permitem pagar três dias de trabalho, dez dias de imposto direto ou um marco de prata? Todas estas disposições são, portanto, essencialmente anticonstitucionais e anti-sociais.

3.° São os homens admissíveis a todos os empregos públicos sem outra distinção que a das virtudes e os talentos, quando a impotência para liquidar a contribuição exigida os afasta de todos os empregos públicos, quaisquer que sejam as suas virtudes e os seus talentos? Não; todas essas instituições são, portanto, essencialmente inconstitucionais e anti-sociais.

4.° Por fim, é a Nação soberana quando o maior número dos cidadãos que a compõem é despojado dos direitos políticos que constituem a soberania? Não; e no entanto acabais de ver que esses mesmos decretos os roubam à maior parte dos franceses. Que seria, então, a vossa Declaração de direitos se esses decretos pudessem subsistir? Uma fórmula vã. Que seria a Nação? Escrava: pois a liberdade consiste em obedecer às leis que nos demos e a servidão ser constrangido a submeter-se a uma vontade estranha. Que seria a vossa Constituição? Uma



Robespierre Virtude e terror.indd 7 04/09/18 12:01

verdadeira aristocracia. Pois a aristocracia é um estado em que uma parte dos cidadãos é soberana e o resto é súbdito – e que aristocracia! A mais insuportável de todas, a dos ricos.

Todos os homens nascidos e residentes em França são membros da sociedade política a que se chama Nação francesa, isto é, cidadãos franceses. São-no pela natureza das coisas e pelos primeiros princípios do direito das gentes. Os direitos associados a este título não dependem nem da fortuna que cada um deles possui nem da quota de imposto a que estão sujeitos, pois não é o imposto que nos faz cidadãos; a qualidade de cidadão obriga apenas a contribuir para a despesa comum do Estado, consoante as faculdades de cada qual. Ora, vós podeis dar leis aos cidadãos, mas não podeis aniquilá-los.

Os partidários do sistema que eu ataco sentiram eles próprios esta verdade, porquanto, não ousando contestar a qualidade de cidadãos àqueles que condenam à deserdação política, limitaram-se a eludir o princípio da igualdade que ela supõe necessariamente pela distinção entre cidadãos activos e cidadãos passivos. Contando com a facilidade com a qual se governam os homens por meio de palavras, tentaram ludibriar-nos publicando, por essa expressão nova, a mais manifesta violação dos direitos do homem.

Mas quem pode ser suficientemente estúpido para não se aperceber de que essa palavra não pode nem mudar os princípios nem resolver a dificuldade, pois declarar que tais cidadãos não são activos ou dizer que não mais exercerão os direitos políticos ligados ao título de cidadão é exactamente a mesma coisa no idioma desses políticos subtis? Ora, eu continuaria a perguntar-lhes com que direito podem assim ferir de inactividade e de paralisia os seus concidadãos e os seus comitentes: não deixarei de reclamar contra essa locução insidiosa e bárbara que conspurcará tanto o nosso Código como a nossa língua



Robespierre Virtude e terror.indd 8 04/09/18 12:01

se não nos apressarmos a apagá-la de um e doutra, a fim de que a palavra liberdade não se torne ela própria insignificante e mesmo irrisória.

Que acrescentaria eu a verdades tão evidentes? Nada, para os representantes da Nação, cuja opinião e cujo voto já preveniram a minha pergunta: não me resta senão responder aos deploráveis sofismas com os quais as ambições e os preconceitos de uma certa classe de homens se esforçam por escorar a doutrina desastrosa que eu combato; é só a esses que eu vou falar.

O povo! gente que não tem nada! os perigos da corrupção! o exemplo de Inglaterra, o dos povos que supomos livres, eis os argumentos que são opostos à justiça e à razão. Não deveria responder senão com esta única palavra: o povo, essa multidão de homens cuja causa eu defendo, tem direitos que têm a mesma origem que os vossos. Quem vos deu o poder de lhos tirar?

A utilidade geral, dizeis vós! Mas há alguma coisa útil senão o que é justo e honesto? E não se aplica esta máxima eterna sobretudo à organização social? E se a finalidade da sociedade é a felicidade de todos, a conservação dos direitos do homem, que se há-de pensar daqueles que querem baseá-la no poder de alguns indivíduos e o envilecimento e a nulidade do resto do género humano! Quem são, então, esses sublimes políticos que aplaudem eles mesmos o seu próprio génio, quando à força de laboriosas subtilezas conseguiram substituir pelas suas vãs fantasias os princípios imutáveis que o eterno legislador gravou ele próprio no coração de todos os homens!

A Inglaterra! Ei! que vos importa a Inglaterra e a sua constituição viciosa, que pode ter-vos parecido livre quando haviéis descido ao último grau da servidão, mas que é preciso deixar de gabar por ignorância ou por hábito? Os povos livres! onde estão? Que vos apresenta a história daqueles que honrais com esse nome a não ser agregações de homens mais ou



Robespierre Virtude e terror.indd 9 04/09/18 12:01

menos apartadas dos caminhos da razão e da natureza, mais ou menos escravizadas, sob governos que o acaso, a ambição ou a força tinham estabelecido. Foi, então, para copiar servilmente os erros e as injustiças que por tão longo tempo degradaram e oprimiram a espécie humana, que a eterna providência vos chamou, únicos desde a origem do mundo, a restabelecer na terra o império da justiça e da liberdade, no seio das mais vivas luzes que alguma vez tenham esclarecido a razão pública, no meio de circunstâncias quase miraculosas que lhe aprouve reunir para vos assegurar a capacidade de devolver ao homem a sua felicidade, as suas virtudes e a sua dignidade primacial?

Sentem bem todo o peso dessa santa missão aqueles que, por toda resposta às nossas justas queixas, se contentam em dizer-nos friamente: «Com todos os seus vícios, a nossa constituição é ainda assim a melhor que jamais tenha existido?» Foi então para que deixeis displicentemente, nesta constituição, vícios essenciais que destroem as bases primaciais da ordem social, que vinte e seis milhões de homens puseram nas vossas mãos o temível depósito dos seus destinos? Dir-se-á que a reforma de muitos abusos e várias leis úteis sejam outras tantas mercês outorgadas ao povo, que dispensam de fazer mais em seu favor? Não, todo o bem que haveis feito era um rigoroso dever. A omissão daquele que podeis fazer é uma prevaricação, o mal que fizéreis um crime de lesa-nação e lesa-humanidade. Há mais: se não fizerdes tudo pela liberdade, não havereis feito nada. Não há duas maneiras de ser livre: é preciso sê-lo inteiramente ou voltar a ser escravo. O mínimo recurso deixado ao despotismo depressa restabelecerá o seu poder. Que digo! ele já vos rodeia das suas seduções e da sua influência; depressa vos avassalaria com a sua força. Ora, vós que, contentes com ter associado os vossos nomes a uma grande mudança, não vos inquietais se basta para assegurar a felicidade dos homens, não vos iludais, o ruído dos elogios que o espanto e a ligeireza



Robespierre Virtude e terror.indd 10 04/09/18 12:01

fazem ressoar à vossa volta depressa se desvanecerá; a posteridade, comparando a grandeza dos vossos deveres e a imensidão dos vossos recursos com os vícios da vossa obra, dirá de vós com indignação: «Podiam ter tornado os homens felizes e livres mas não o quiseram; não eram dignos disso.»

Mas dizeis vós: o Povo! gente que não tem nada a perder, poderá então exercer como nós todos os direitos de cidadãos.

Gente que não tem nada a perder! Que falsa e injusta é aos olhos da verdade essa linguagem do orgulho delirante!

Essas pessoas de quem falais são aparentemente homens que vivem, que subsistem no seio da sociedade, sem qualquer meio de viver e de subsistir. Pois se estão providos desses meios, têm alguma coisa, parece-me, a perder ou a conservar. Sim, as vestimentas grosseiras que me cobrem, o humilde reduto em que compro o direito de me recolher e de viver em paz, o módico salário com o qual alimento a minha mulher e os meus filhos, tudo isso, confesso, não são terras, castelos, equipagens, tudo isso se chama nada, talvez, para o luxo e a opulência; mas é alguma coisa para a humanidade; é uma propriedade sagrada, tão sagrada, sem dúvida, como os brilhantes domínios da riqueza.

Que digo! a minha liberdade, a minha vida, o direito de obter segurança ou vingança para mim ou para aqueles que me são caros, o direito de repelir a opressão, o de exercer livremente todas as faculdades do meu espírito e do meu coração; todos esses bens tão doces, os primeros daqueles que a natureza distribuiu ao homem, não são confiados como os vossos à guarda das leis? e vós dizeis que não tenho interesse nessas leis; e quereis despojar-me da parte que devo ter, como vós, na administração da coisa pública e isso pela única razão de que sois mais ricos do que eu! Ah! se a balança deixasse de ser igual, não era em favor dos cidadãos menos abastados que deveria inclinar-se? As leis, a autoridade pública, não está



Robespierre Virtude e terror.indd 11 04/09/18 12:01