

A REVOLUÇÃO FRANCESA E O PENSAMENTO POLÍTICO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Francisco de Paula Souza
Instituto de Filosofia – PUCCAMP

INTRODUÇÃO

Há acontecimentos ao longo da história da humanidade que representam o momento privilegiado de ruptura para o qual convergem as energias acumuladas de eventos episódicos vividos pelo homem. Tais acontecimentos se configuram no perfil da evolução histórica da humanidade, como pontos culminantes, carregados de significado mais denso e decisivo quer porque aglutinam em si as experiências mais significativas do passado, quer porque preparam, condicionam e marcam com os traços de sua própria fisionomia os acontecimentos futuros.

Há dois séculos, o homem viveu, com a Revolução Francesa de 1789, um desses acontecimentos que pela densidade, pela força e pela relevância das idéias e das paixões nele incorporadas, representou a **Revolução** destinada a romper com os esquemas desumanizantes do mundo medieval ainda em vigor e a traçar à aventura do homem na descoberta sempre mais ampla de si mesmo¹ e na construção de sua civilização rumos profundamente novos.

Ao comemorarmos o bicentenário desse evento de capital importância para os destinos do homem moderno, pretendemos penetrar mais profundamente algumas das idéias responsáveis pela sua verificação histórica, visando descobrir, à luz dessas idéias, caminhos capazes de conduzir o homem contemporâneo à realização de uma nova "revolução" que possa salvá-lo da situação de fracasso e desesperança em que ele, neste final de século, novamente se encontra em razão da inconsistência dos valores que, hoje, lhe parecem fundamentais.

1. O CLIMA ESPIRITUAL DO ILUMINISMO PRÉ-REVOLUCIONÁRIO

A experiência histórica tem demonstrado que as agruras da miséria, os tormentos da fome e a desesperança sedimentada na ausência

de perspectivas inovadoras se não geram grandes idéias, oferecem às grandes idéias que podem fecundá-los a potência apaixonada e revolucionária da revolta acumulada e longamente reprimida. Somente esse encontro fecundo é capaz de desencadear a explosão das energias latentes no homem para transformá-lo de submisso e conformado no mais fanático e incontrolável revolucionário, conferindo aos movimentos de rebeldia e revolta das massas as dimensões das grandes revoluções. É que as energias adormecidas na impotência das rígidas estruturações tradicionais necessitam da vitalidade fecundante das idéias para que possam irromper, canalizadas em direção às grandes causas que se transformam imediatamente em instrumentos destinados a legitimar e potenciar as energias da revolta².

A potência revolucionária contida na profunda inversão de perspectiva proporcionada pelo Cogito cartesiano na interpretação do real, rompendo radicalmente os quadros hermenêuticos do pensamento medieval, iria revelar todo o seu poder de destruição ao se defrontar com uma realidade social que amadurecera no sofrimento, na miséria, na fome e nos antagonismos exacerbados das classes sociais a inconformidade com a situação vigente e a imperiosa necessidade da instauração de nova ordem social. A razão que já conquistara, mediante o Cogito, sua autonomia perante o real, no plano das especulações filosóficas, proclama-se, agora, soberana e árbitra absoluta no processo de instauração dessa nova ordem, pretendendo definir, de acordo com seus parâmetros supremos, as realizações, as crenças e os sonhos do homem do século das luzes.

Na defesa da autonomia conquistada, a razão, no século da *Aufklärung*, rompe os laços que a prendiam à rigidez dos esquemas heteronômicos do passado, desvincula-se das imposições da religião, da ética e do direito tradicionais, deprime a participação da fantasia, dos sentimentos e dos instintos na construção do patrimônio cultural da humanidade e exalta o surgimento de uma nova ciência empírico-racional³ em cujo formalismo busca fundamentar um novo modelo para as ciências sociais e políticas, para a arte e para a pedagogia que as coloque em condições de se opor às nebulosas elucubrações da metafísica e de sustentar suas posições em base à clareza e à evidência proporcionada pela razão.

O domínio incontrastado da razão conduz à instauração de certa visão formalizada do real que revela acentuada tendência a nivelar, confundir e, até mesmo, suprimir as diferenças qualitativas e individuais para proclamar os valores do homem⁴, do povo, da sociedade⁵, da nação⁶, em oposição a todo tipo de autoridade derivada do costume, da religião, do Estado e das instituições existentes no contexto social.

Iluminado pelas luzes da razão que o libertam das cadeias com que o escraviza o obscurantismo do passado, o homem do Iluminismo ingressa na era do progresso. O sábio se transforma no apóstolo da ciência, imbuído da missão sagrada de abater nos povos ainda incultos as trevas da

ignorância e das superstições para livrá-los da escravidão e conduzi-los à liberdade e ao progresso dos povos civilizados⁷. Apodera-se do homem culto do Iluminismo difuso entusiasmo sustentado pela crença otimista nos poderes da razão contra todos os autoritarismos cerceadores da liberdade. Esse entusiasmo o leva a participar intensamente do fervilhar de idéias nascidas do estudo, do debate e da elaboração de projetos destinados à instauração de nova ordem cultural, social, política e econômica em que as luzes da razão se proclamam fonte exclusiva do bem-estar material da humanidade e o sábio surge como o verdadeiro benfeitor dos povos.

No terreno específico das ciências experimentais, o homem do século XVIII assiste ao intensificar-se das pesquisas científicas que, nesse momento, parecem ter encontrado seu caminho seguro e definitivo à luz da visão epistemológica de Newton (1642-1727).

No agitar-se intenso da vida cultural do período iluminista, multiplicam-se os cientistas, amplia-se a variedade das pesquisas e colhem-se nos mais diversos campos da ciência resultados extremamente significativos para o desenvolvimento científico e técnico. As academias de ciência como as de Paris, de Londres, de Berlim e de Petersburgo, assim como publicações especificamente dedicadas à divulgação científica oferecem ao cientista da época instrumento valioso e dinâmico para o intercâmbio⁸ das descobertas mais recentes e para a troca de informações sobre experiências e resultados. Os êxitos alcançados pela ciência e pela técnica, no século do Iluminismo — êxitos que representam ampliações e desenvolvimentos das conquistas e contribuições científicas do século anterior — sustentaram e acentuaram o entusiasmo e o otimismo dos cientistas nas possibilidades ilimitadas da ciência para o progresso da humanidade com o reconhecimento e a proclamação da funcionalidade ética, social e, até mesmo, religiosa da ciência.

A França transforma-se, no século XVIII, no centro propulsor e coordenador de toda essa agitação cultural e científica, aglutinando no Iluminismo francês as idéias esparsas no ambiente cultural europeu para fazer delas a base ideológica das reivindicações que conduziram à Revolução Francesa.

Receptáculo das idéias de um Iluminismo amadurecido e poderoso instrumento de sua divulgação, a **Enciclopédia** de Diderot e d'Alembert, em pleno século XVIII, expressa o pensamento dos "filósofos" da época. No terreno epistemológico, aplaudem eles a ciência fundamentada nos fatos e, ao mesmo tempo, "éclairée para l'esprit de méthode", como propõe d'Alembert em seu **Discours préliminaire**, anteposto ao primeiro volume da Enciclopédia. Crêem na absoluta racionalidade do universo. No âmbito da religião e da moral, opõem a fecundidade do pensamento moderno ao imobilismo da escolástica e avaliam a religião e a moral em base apenas à utilidade social de que se revestem.

Se, por um lado, o século XVIII desenvolve a potencialidade revolucionária da razão que, com o Cogito cartesiano, proclama sua autonomia absoluta perante o real e subverte os valores estruturais do mundo medieval, por outro, acolhe determinadas instâncias empiristas claramente assumidas pela epistemologia de Newton e consolidadas pelos êxitos que a ciência e a técnica acumularam na era da Aufklärung. Tais instâncias empiristas nascidas no interior do pensamento inglês, despertaram nos homens cultos da época certo sentimento de alegria e de orgulho ingênuo por viverem nesse período, certa compaixão em relação ao passado de ignorância em que viveram os povos e a esperança confiante na felicidade futura da humanidade proporcionada pela ciência.

A vertente empirista proveniente da Inglaterra se associa ao caudal do racionalismo francês e cartesiano e tempera a rigidez e o distanciamento abstrato das idéias claras e distintas e das formalizações matemáticas na compreensão do mundo com o contacto sempre mais íntimo com a natureza. Esse contacto leva o homem do Iluminismo a encarar a natureza com respeito, ou mesmo, com certa dose de ternura, como a fonte de onde pode provir para ele a solução de seus problemas vitais. Esse respeito e essa ternura, embrionários e difusos no contexto do Iluminismo, encontrarão, no período romântico imediatamente posterior, terreno fértil para seu natural desenvolvimento.

Esse quadro, entretanto, que reflete as luzes da razão se transformando em ciência rigorosa e em técnica para o progresso e o bem-estar do homem entusiasmado e otimista com a felicidade que lhe parecia reservar o futuro, estabelece sombrio e terrível contraste com a situação em que vivia a grande maioria (cerca de 95%) da população francesa, constituída de camponeses analfabetos⁹. Formavam eles a camada social inferior do Terceiro Estado e possuíam, em 1789, um terço apenas das terras da França¹⁰. As pequenas propriedades agrícolas, exploradas de forma ineficiente¹¹, contrastavam com enormes latifúndios e não chegavam a satisfazer os anseios de promoção social da população mais humilde que sonhava encontrar na propriedade da terra um dos poucos meios que lhe restavam para a conquista de melhores condições de vida na sociedade.

Forçados a trabalhar nas terras do senhor, a situação dos camponeses pouco se distinguia da escravidão¹². Integrantes da nobreza e do clero, as classes privilegiadas, em base a privilégios que lhes eram assegurados por direitos de origem feudal, expoliavam os miseráveis camponeses que pagavam impostos ao Estado, dízimo ao clero e taxas feudais à nobreza, numa proporção que atingia 80% de sua renda bruta.

Para agravar ainda mais a situação em que se debatiam os camponeses, cumpre observar que, no período imediatamente anterior à Revolução de 1789, o Estado francês vivia, em consequência de seu envolvimento na guerra da independência americana, crise econômica extre-

mamente aguda que o forçava a aumentar drasticamente os impostos para arcar com os gastos de uma administração falida, gastos que superavam em 20% a renda total do Estado. Além disso, a safra de 1788-89 fôra má, o inverno muito rigoroso, os preços dos alimentos altamente inflacionados¹³, tudo concorrendo para aumentar a penúria, o sofrimento e o sentimento de revolta da grande massa da população.

O clima de instabilidade em que se encontrava a nação francesa, nos anos que antecederam a Revolução, se tornava cada vez mais tenso e ameaçador pela presença, no topo do Terceiro Estado, de uma burguesia ascendente e culta, iluminada pelas novas luzes da razão. Experimentava ela certa prosperidade em consequência das iniciativas que o espaço das liberdades conquistadas ao feudalismo ainda largamente imperante¹⁴ lhe permitia tomar. Ciosa das liberdades já alcançadas, especialmente no terreno econômico, e lutando por ampliá-las, a burguesia se dispunha a assumir seu papel de liderança revolucionária, instigando à revolta os camponeses descontentes e colocando em contacto com a força das paixões reprimidas o poder incendiário das novas idéias. Entretanto, numa atitude anacronicamente conservadora, embora iluministicamente pragmática, tentava, ao mesmo tempo, conter o ímpeto revolucionário das massas sempre que as ações destas representassem ameaça às conquistas já alcançadas.

2. O PENSAMENTO POLÍTICO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Homem do século XVIII, em contacto íntimo com a realidade cultural, social e política da era do Iluminismo, J. J. Rousseau (1712-1778) se demonstrou em condições de intuir, com sensibilidade e clarividência, as exigências fundamentais de sua época, exigências que lhe sugeriam a impostergável necessidade da instauração de nova ordem social, política, religiosa e, até mesmo, pedagógica¹⁵, visando a reconquista pelo homem da liberdade perdida numa sociedade que por toda parte o escravizava.

Já, no início, de sua obra capital, **Do contrato social**, um dos livros mais dinâmicos e fecundos do século XVIII, fruto de longa e amadurecida reflexão, Rousseau deixa transparecer toda a força da intencionalidade revolucionária de seu pensamento ao denunciar o contraste frontal entre o homem naturalmente livre e o homem que a sociedade de seu tempo reduzia à condição de escravo¹⁶.

Não representaria, entretanto, surpreendente distorção histórica o fato de que se considere revolucionário alguém como Rousseau? Em pleno século XVIII, o século da proclamação da autonomia absoluta da razão em face das enrijecidas estruturas sociais, políticas e religiosas impostas pela cultura medieval remanescentes, ele não só não se ajustava

perfeitamente aos cânones do pensamento iluminista, mas deixava ainda transparecer certa reserva em relação às conquistas tecnológicas de sua época, à expansão do comércio, ao surgimento de uma burguesia cada vez mais empreendedora e, a seu ver, fonte natural de futuras injustiças e desigualdades. Ao invés de aplaudir as conquistas da nova era da civilização dos povos emancipados pela ciência e esperançosos nos milagres do progresso, Rousseau alimentava, como seu mais profundo anseio, o desejo de se entregar finalmente à tranqüilidade e à paz da “vida patriarcal e campestre”¹⁷.

Mas, como observa Guy Besse, “esse Rousseau que não é revolucionário... é um clássico da revolução”¹⁸. E, analisando o entusiasmo com que Hegel, nas suas **Lições sobre a filosofia da história**, saúda a Revolução Francesa como “o soberbo raiair do sol” que, repentinamente, restaura o valor do “conceito de direito” por sobre as ruínas do “velho edifício de iniquidade”¹⁹, Guy Besse nos adverte de que Hegel caminhava ainda na esteira da lógica de Rousseau e analtecia a mesma liberdade que representou o ideal supremo do ilustre “cidadão de Genebra”.

Na verdade, não obstante se encontrasse o pensamento de Rousseau presente no clima dramático de paixões, de lutas e de violência que dominou Paris com o assalto à Bastilha e a instauração do terror por intermédio de Robespierre — um dos maiores admiradores do pensamento rousseauiano no contexto da Revolução, defensor intransigente dos “princípios” revolucionários para a implantação na França do “terrível e glorioso reino da justiça e da virtude”²⁰ — é imperioso, para a compreensão do que há de revolucionário em Rousseau, que nos libertemos “de uma imagem apocalíptica da revolução”²¹ e a vejamos despida dos acessórios circunstanciais da violência, da destruição e da morte.

Importa, por conseguinte, atentar para o fato de que o conteúdo revolucionário da denúncia rousseauiana não se inscreve jamais no contexto de violência e de morte, de desordem social e política, de caos em que naufragaram as instituições francesas no período mais agudo da Revolução de 1789. Muito ao contrário, Rousseau preza a ordem social que, para ele, “é um direito sagrado que serve de base a todos os outros direitos”²².

Trata-se, portanto, na sua maneira de pensar, de contribuir para a restauração da ordem social deturpada pela tirania dos poderosos que, pela força, usurparam um poder que não lhes pertencia mas que representa prerrogativa inalienável de cada homem livre por natureza e conscientemente inserido no contexto social. É esse o significado da sua revolução.

Sua contribuição para a restauração da ordem social é revolucionária na medida em que assume como ponto de partida o homem na sua realidade efetiva e não o homem expoliado de sua natural dignidade, forçado a “renunciar à liberdade” e, por conseguinte, “à qualidade de

homem"²³, como acontecia com a grande massa de camponeses miseráveis que, em sua época, não tinham ainda ultrapassado as fronteiras da mais deprimente escravidão. Seu propósito se reveste de caráter revolucionário ainda mais efetivo na medida em que, "tomando os homens como são" pretende assumir "as leis como podem ser"²⁴, ou seja, na medida em que busca executar a tarefa de ajustá-las à realidade concreta do homem "para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve" na intenção evidente de restaurar o direito fundamentado no homem e manifestar seu inconformismo com o direito praticado em seu tempo, direito que sancionava privilégios ilegítimos e desconhecia, quando não espezinhava, a dignidade humana dos pobres²⁵.

Paladino da liberdade — num mundo em que vigorava a escravidão, em que "uma inútil e contraditória convenção (...), de um lado, estipula uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites"²⁶, consagrando o poder absoluto dos reis — Rousseau lançava no sulco de esperança dos povos a semente fecunda de todas as revoluções: o anseio de liberdade. E proclamava: "renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem"²⁷. Na defesa da liberdade ele repele, com veemência, as teses que, em sua época, consagravam o direito do mais forte e legitimavam a escravidão, insurgindo-se contra aqueles que covardemente se rendiam às imposições do fato consumado. Para Rousseau, "a força fez os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou"²⁸.

Quando o tempo termina sua tarefa inexorável de purificar as revoluções da violência das paixões que fervilharam nos corações dos homens que as realizaram, quebrando eles ferozmente as estruturas vigentes, amontoando ruínas e semeando a morte, o que, na verdade, delas sobrevive é o anseio de liberdade que as inspirou e lhes deu força. E, se o que resta de autêntico das revoluções e lhes confere perene legitimidade se reduz, em última análise, à ânsia de liberdade, Rousseau deve, com plena justiça, figurar na galeria dos grandes revolucionários da história da humanidade. Seu mérito inquestionável, não obstante certas reservas que a justiça recomenda sejam feitas à sua personalidade e a posições teóricas por ele assumidas, se fundamenta na atitude intrépida de defesa intransigente da liberdade contra o absolutismo real, visando dismantelar as rígidas estruturas do poder político, do poder religioso e dos condicionamentos sócio-culturais que, como restos sombrios da Idade Média, aniquilavam no homem de sua época a grandeza e a dignidade de ser homem.

A defesa intransigente da liberdade acarreta, entretanto, pelo menos, dois problemas extremamente sérios para a validade da doutrina rousseauiana em torno dos "princípios do direito político". De um lado, conduz Rousseau, ofuscado, talvez, pelo entusiasmo com que se devotara à corajosa tarefa de defender a liberdade, a certo individualismo paradoxal e pragmático; de outro, em face da necessidade de salvaguardar a ordem

social — que, para ele, é sagrada — Rousseau se vê constringido a defender posições eivadas de absolutismo e que estabelecem inarredável contradição com a proclamação efática da liberdade individual.

As dificuldades se apresentam a partir do momento em que Rousseau estabelece a **hipótese** de que os homens, no convívio natural com seus semelhantes, se vêem, de tal maneira ameaçados por “obstáculos prejudiciais à sua conservação” e capazes de colocar em risco a própria sobrevivência do gênero humano que não lhes resta outra alternativa senão juntarem suas forças esparsas e antagônicas assim como sua liberdade para transformá-las em instrumentos eficazes para a própria conservação²⁹. A questão fundamental, para Rousseau, consiste, portanto, em “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”³⁰.

A solução para esse problema fundamental Rousseau a descobre no “contrato social” que ele propõe como a coroação de seus esforços “para unir — como vimos — o que o direito permite ao que o interesse prescreve a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade”³¹.

As cláusulas desse contrato, “embora talvez jamais enunciadas, de maneira formal, são as mesmas em toda parte e, tacitamente mantidas e reconhecidas, reduzem-se todas — assevera Rousseau — a uma só: a alienação total de cada associado com todos os seus direitos, à comunidade toda...”³².

Não nos deixemos, entretanto, impressionar pela rudeza chocante dessa “alienação total”, mesmo que declare Rousseau que, após sua realização, “a nenhum associado restará algo a reclamar”³³. Na perspectiva individualista e pragmática em que ele se coloca como defensor ardoroso da liberdade individual e que constitui um dos polos antagônicos de seu pensamento, Rousseau se apressa em afirmar que, através dessa “alienação total”, pela qual os associados, transformados em cidadãos, compõem o “corpo político”, “cada um dando-se a todos não se dá a ninguém” e os compromissos que assume ele os assume, em última análise, consigo mesmo. Rousseau não se poupa nem mesmo ao trabalho de enaltecer, nessa sua pedagogia utilitarista, as vantagens dessa “passagem do estado de natureza para o estado civil”. Chega a estabelecer até um “balanço” das “compensações” com as quais pode contar o indivíduo que, abandonando o “estado de natureza”, renuncia à “liberdade natural” para ganhar a “liberdade civil” à qual se acrescenta a “liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo...”³⁴ O contrato pelo qual se realiza a passagem “do estado de natureza para o estado civil” transforma — como se apressa em lembrar efaticamente Rousseau — a posse dos

bens assegurada apenas pela força em propriedade legitimada por título jurídico positivo³⁵ e instaura “por convenção e direito” a igualdade entre aqueles que a natureza permitia fossem desiguais “na força ou no gênio”³⁶.

Em que consiste, entretanto, a liberdade civil que representa a maior conquista de todos aqueles que abandonam o “estado de natureza” para ingressarem, mediante o contrato, no “estado civil”?

A resposta a essa questão não apenas se encontra implícita na preocupação utilitarista e pragmática pela qual Rousseau tenta sempre mostrar que a justificação fundamental do contrato reside no fato de que, ao estabelecê-lo, o indivíduo a nada renuncia e busca tão somente a realização de seus interesses individuais. Essa resposta se manifesta também, de forma clara e explícita, quando Rousseau, ao considerar as convenções originadas do contrato, adverte que “enquanto os súditos só estiverem submetidos a tais convenções, não obedecem a ninguém mas somente à própria vontade...”³⁷.

Transparece, por conseguinte, com evidência, que a liberdade, que representa a grande conquista do pacto social, se reduz, para Rousseau, à liberdade perante o outro, à liberdade entendida como **independência** do indivíduo em relação àqueles que com ele convivem. O pacto social, portanto, se destina exclusivamente a garantir a cada cidadão que o exercício de sua liberdade e a satisfação de seus interesses individuais não possam ser comprometidos ou frustrados pela intervenção de outrem. Enquanto, no “estado de natureza” a luta e a desarmonia entre os indivíduos podiam se apresentar de forma meramente circunstancial, o contrato institucionaliza certo clima de antagonismo visceral e profundo entre os indivíduos componentes da sociedade na qual cada um ingressa para buscar apenas, sob a proteção do pacto, a satisfação incontestada de seus interesses individuais. Há um **animus** subreptício de antagonismo e de luta a perpassar por todo o tecido social a partir do pacto e a inspirar as relações que o convívio em sociedade impõe a todos quantos dele participam. O contrato, escogitado por Rousseau como resposta a sua indagação sobre “se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura”³⁸, representa para o indivíduo que ingressa na sociedade um expediente de esperteza, de astúcia — daí a ênfase sobre as vantagens que ele proporciona — para neutralizar as investidas de seus concorrentes e garantir, assim, a realização de seus objetivos estritamente individuais. Conseqüentemente, o contrato, destinado a funcionar como instrumento para a constituição da sociedade, carrega paradoxalmente em seu bojo os germes anti-sociais de um individualismo desagregador e anárquico responsável pela violência dos antagonismos que dividiram e desorientaram os revolucionários de 1789, na França, e, a partir daí, pelos males de origem de que padece a sociedade moderna.

Rousseau, entretanto, revela possuir penetrante percepção e nítida consciência dos riscos desse individualismo. De um lado, impunha-se a defesa corajosa e intransigente da liberdade individual. Os mentores dos novos tempos não podiam se eximir da responsabilidade de acenar com a bandeira da liberdade e da promoção social em momento histórico tão decisivo em que despontava no horizonte dos acontecimentos a perspectiva repleta de esperanças no sentido da instauração de uma nova ordem social. A passagem para a liberdade, porém, exigia, por outro lado, a intermediação jurídica de um pacto para que a transição do “estado de natureza”, ou seja, do estado de miséria e de fome em que se debatia a maioria da população francesa, para o “estado civil” da liberdade conquistada e assegurada não se processasse de forma anárquica, comprometendo radicalmente a solidez das conquistas a serem alcançadas.

Por isso, ao lado de sua paixão pela liberdade, Rousseau cultivava também profundo e acendrado amor pela ordem social para cuja salvação todos os obstáculos devem ser transpostos, inclusive os representados pela necessidade de defesa da própria liberdade individual.

Transparece da ambivalência dessa paixão e desse amor o antagonismo em que se debate o pensamento rousseauiano. Ao estabelecer o pacto e ingressar na sociedade para preservar o dom natural da própria liberdade, o indivíduo se subordina à “vontade geral” do todo social a tal ponto que “aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre”³⁹. O pacto — como já observamos — implica, na sua cláusula fundamental, a “alienação total” de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade...⁴⁰. Não resta ao indivíduo, após essa “alienação sem reservas”, nada a reclamar. Como adverte Rousseau — “o Estado, perante seus membros, é senhor de todos os seus bens pelo contrato social, contrato esse que, no Estado, serve de base a todos os direitos”⁴¹. E, para que o Estado não se sentisse jamais ameaçado, em sua tarefa de preservação da ordem, pelos azares do individualismo anárquico eventualmente emergente, “torna-se-lhe necessária uma força universal e compulsiva para mover e dispor cada parte da maneira mais conveniente a todos. Assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus...”⁴².

Nada mais necessitava Rousseau acrescentar para a afirmação de um poder soberano, absoluto, expressão autônoma da “vontade geral”, situado acima de toda e qualquer lei⁴³, identificado com aquilo “que sempre deve ser”⁴⁴. Perante esse poder, a liberdade do indivíduo, na realidade, não passa de um mito. Na tentativa de preservar a liberdade pelo contrato, Rousseau termina por destruí-la, enredando-se nas alternativas de um conflito entre o indivíduo e o Estado que tem constituído sempre

inconornável dilema a desafiar a argúcia e a competência de pensadores e políticos preocupados com a defesa da liberdade individual e atentos à necessidade de protegê-la contra os riscos do individualismo anárquico e, por conseqüente oposição, do coletivismo totalitário⁴⁵.

De fato, por mais paradoxal que possa parecer, as raízes do coletivismo totalitário se implantam profundas no terreno do individualismo hipertrofiado e anárquico. A liberdade proposta por Rousseau para a instauração da sociedade moderna liberta das trevas do feudalismo medieval era a liberdade intencionalmente concebida para desempenhar a função, extremamente importante naquele momento histórico, de conduzir as massas miseráveis e famintas e, por isso mesmo, ávidas de promoção social, a se arregimentarem sob sua bandeira e buscarem a própria libertação das cadeias dos condicionamentos opressores da sociedade em que viviam. A liberdade pensada por Rousseau, a liberdade decorrente do "Contrato social", era a liberdade buscada como independência perante o outro, exercida, não na intimidade das consciências, mas no contexto público dos relacionamentos sociais, construída pelos homens para uso dos homens e não apenas recebida por todos como dom gratuito da natureza. Era, por conseguinte, a liberdade que só teria condições de germinar mediante a ruptura do humus dos condicionamentos sociais vigentes, forçada a nascer pela ação desses mesmos condicionamentos sociais que, por serem tão adversos, representavam um desafio e um estímulo à potência revolucionária de sua força de germinação. Mas, por isso mesmo, essa liberdade se apresentava carregada de riscos. Para que não se transformasse em erva daninha e não fosse portadora de males ainda maiores do que aqueles que compunham o terreno em que ela se vira forçada a medrar, Rousseau não via outra alternativa senão conter-lhe a força germinativa para compor os anseios individuais de liberdade, geradores potenciais de conflitos e desagregação, com os objetivos maiores de estabilidade e de ordem do todo social. O desempenho dessa tarefa, entretanto, impunha dotar o Estado de poderes tais que, diante deles impossível se tornaria a sobrevivência da planta extremamente tenra da liberdade individual. Haveria ela fatalmente de fenecer estiolada sob o peso esmagador do Estado totalitário.

Movido pelos dois amores, o da liberdade e o da ordem, resolve Rousseau arcar com todas as conseqüências por elas impostas. Não tergiversa nem mesmo perante seu defrontar-se fatal com a contradição. De fato, ao se deparar com a possibilidade de que alguém recuse obediência à "vontade geral" e, com isso, se aventure a tornar "o pacto social... um formulário vão", Rousseau assume e expressa corajosamente essa contradição mediante a afirmação lapidar: "...o forçarão a ser livre"⁴⁶. Talvez, em seu íntimo, permanecesse Rousseau esperançoso de que a contradição, insuperável na limpidez fria do plano puramente teórico, pudesse se resolver sem resíduos mediante o esforço sincero e constante de todos em

prol do bem-estar dos indivíduos inseridos na nova sociedade nascida do pacto, sendo desnecessário, na realidade, forçar alguém a ser livre.

Essa esperança, entretanto, explicável em virtude de certa insensibilidade crônica que, por vezes, acometia Rousseau em relação à realidade dos acontecimentos que o envolviam, terminava sempre por se chocar com os fatos revelava o carácter fundamentalmente utópico de sua tentativa de assegurar a liberdade de todos mediante a subordinação incondicional da vontade e dos interesses individuais à “vontade geral” soberana e absoluta.

Quando, porém, na lucidez de sua longa e profunda meditação para a elaboração do **Contrato social**, buscava interpretar com fidelidade os acontecimentos, terminava por reconhecer que “a fim de que um povo nascente possa compreender as máximas sadias da política, e seguir as regras fundamentais da razão de Estado, seria necessário que(...) o espírito social — que deve ser a obra da instituição — presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas”⁴⁷.

Não obstante a dificuldade da tarefa, absolutamente decisiva para os destinos do pacto social, de compatibilizar os interesses individuais a serem incondicionalmente preservados com os interesses supremos do Estado ou — para dizer de forma ainda mais aderente ao pensamento de Rousseau — de subordinar os interesses individuais aos interesses do Estado, sem que essa subordinação redunde no aniquilamento dos interesses individuais, essa compatibilização ou subordinação se impõe de forma incontornável para a constituição efetiva da sociedade. Tal dificuldade Rousseau a reconhecia explicitamente, em carta endereçada ao marquês de Mirabeau, a 26 de julho de 1767, cinco anos, portanto, após a publicação do **Contrato social**, quando escrevia: “O grande problema em política, que eu comparo ao problema da quadratura do círculo em geometria(...) consiste em encontrar uma forma de governo que coloque a lei acima do homem”⁴⁸.

No contexto de um individualismo exacerbado que leva o indivíduo a só ingressar na sociedade como se realizasse um negócio lucrativo em que se contabilizam minuciosamente perdas e ganhos derivados desse ingresso e em que ele visa não propriamente o bem-estar do todo social mas exclusivamente a salvaguarda de seus interesses particulares, a transcendência da lei representa instrumento imprescindível no processo de compatibilização entre as vontades individuais e os objetivos supra-individuais e universais colimados pelo Estado soberano e absoluto “no qual todos os direitos são fixados pela Lei”⁴⁹.

Onde assentar, porém, a transcendência da lei? Qual a autoridade capaz de conferir à lei a força necessária para que ela possa efetivamente desempenhar a função de instrumento de compatibilização ou de subordinação dos interesses individuais em face dos objetivos supremos do Estado?

A resposta de Rousseau a esse problema de capital relevância no terreno da política e do direito surge, já no início do segundo livro do **Contrato social**, como “a primeira e a mais importante consequência decorrente dos princípios (anteriormente) estabelecidos...” A teoria contratualista de Rousseau fundamenta na “vontade geral” o ordenamento jurídico da sociedade nascida do pacto. Para Rousseau, “só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum”⁵⁰. Assegura-nos, ainda, Rousseau que “a soberania (...) consiste na vontade geral”⁵¹ e a lei nada mais é do que “a declaração da vontade geral”⁵². Para que a “vontade geral” preserve integralmente sua força como fonte soberana do direito, capaz de harmonizar os interesses particulares em vista da consecução do bem comum não pode ela nem mesmo ser representada, porquanto “será nula toda lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto, não será lei”⁵³.

As dificuldades, entretanto, despontam insistentes ao pretender Rousseau caracterizar adequadamente esse elemento novo, a noção de “vontade geral”, que representa sua contribuição original à teoria política.

Antes de tudo, adverte Rousseau existir “muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral”⁵⁴. Esta última objetiva exclusivamente o interesse comum enquanto aquela busca a realização do interesse individual “e não passa de uma soma das vontades particulares”⁵⁵. Além disso, a “vontade geral”, expressão e guardiã da soberania do Estado, defensora da igualdade entre os cidadãos em virtude do pacto que sustenta os vínculos sociais, é inalienável e indivisível, não podendo jamais conviver com facções e partidos que esfacelariam a unidade necessariamente monolítica do Estado.

Quando, porém, tenta Rousseau conceituar com mais precisão essa “vontade geral”, se vê forçado a apelar para malabarismos de expressão que manifestam, de imediato, seu vacilar ante a inconsistência de sua conceituação. Segundo ele se expressa, de forma seguramente obscura, a “vontade geral” representa o que “resta, como a soma das diferenças” quando se retiram das vontades particulares “os a-mais e os a-menos que nelas se destroem mutuamente”⁵⁶. E remata Rousseau a confusa conceituação por ele elaborada de “vontade geral” com a afirmação, aparentemente tranqüila mas totalmente obscura e inconsistente, de que “do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral”, capaz de tornar “a deliberação sempre... boa”⁵⁷.

Inútil qualquer tentativa de explicitar ainda mais a insuficiência da conceituação rousseauiana de “vontade geral”. As palavras utilizadas por Rousseau para significar o que entende por “vontade geral” revelam claramente a inadequabilidade de sua confusa conceituação exatamente em relação a um conceito particularmente típico de sua teoria

política. Por isso se tornou ela, como os fatos mais tarde demonstraram, instrumento totalmente inapropriado, no contexto de convulsões e desordem da Revolução Francesa, para impedir o caos em que se transformaram as instituições da França no entrecchoque dos individualismos exacerbados e das paixões a que se deixaram levar o povo e até mesmo alguns de seus mais ilustres líderes revolucionários.

É interessante ainda sublinhar que, no pensamento de Rousseau, a "vontade geral", tão inadequadamente caracterizada, dispõe de poderes ilimitados, não se excluindo o direito de vida e de morte sobre seus subordinados⁵⁸. Chega ela até mesmo ao extremo de poder revogar o próprio contrato⁵⁹ mediante o qual os homens se organizam em sociedade e adquirem todas as vantagens dessa organização.

Investida de tão amplo e ilimitado poder, a "vontade geral", "pela mesma razão por que é inalienável", é também indivisível. Como observa Rousseau, "a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular..."⁶⁰. Por conseguinte, não faz lei, porquanto "só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum..."⁶¹

Rousseau, entretanto, não obstante o carácter peremptório de sua afirmação da indivisibilidade da "vontade geral", termina por reconhecer a eficácia jurídica do voto da maioria. É que, ao se defrontar com as dificuldades que suas teorias políticas lhe preparam, se resguarda cautelosamente por trás da pressuposição-oportunista mas extremamente perigosa "das espantosas propriedades do corpo político pelas quais concilia operações aparentemente contraditórias"⁶². Em base a essa pressuposição, torna-se-lhe possível admitir, sem constrangimento, "uma súbita conversão da soberania em democracia"⁶³, e reconhecer que "o voto dos mais numerosos sempre obriga os demais"⁶⁴, não obstante tenha anteriormente declarado ser "contra a ordem natural governar o grande número e ser o menor número governado"⁶⁵. Nem mesmo constituem qualquer espécie de obstáculo suas sérias reservas ao governo democrático que, a seu ver, só teria condições de existir num Estado muito pequeno⁶⁶, num povo de grande "simplicidade de costumes", onde reine "igualdade entre as classes e as fortunas" e "pouco ou nada de luxo". Tal governo — pondera Rousseau — "jamais existiu, jamais existirá", porquanto "governo tão perfeito não convém aos homens"⁶⁷, mas apenas aos deuses.

III — A INFLUÊNCIA DE ROUSSEAU NO CONTEXTO DA REVOLUÇÃO FRANCESA

Para uma revolução que surgiu sob a pressão da grande maioria da população francesa de ultrapassar a situação degradante de miséria e de

servidão em que se encontrava, o pensamento de Rousseau não podia deixar de representar no espírito daqueles que puderam compreendê-lo a semente fecunda de todas as revoltas e a chama capaz de incendiar os corações em busca da liberdade.

Entre o sofrimento da multidão e o distanciamento impassível da razão abstrata, freqüentemente a serviço de uma minoria egoísta e corrupta de privilegiados, Rousseau coloca, pela primeira vez, no contexto da teoria política, a alma, o coração, a paixão que se transformam em compaixão revolucionária pelo sofrimento dos pobres cuja miséria deixa de ser vista como natural e insuperável, de cuja pobreza ele, de certo modo, compartilha, cuja virtude ele admira, em oposição aos vícios da alta sociedade que ele rejeita e despreza⁶⁸.

Nesse despertar da razão para ouvir a voz do coração que expressa sua compaixão pelo sofrimento do pobre, independentemente de qualquer interferência da religião institucionalizada e, com freqüência, conivente, reside a explicação da "enorme e preponderante influência (exercida por Rousseau) sobre o espírito dos homens que haveriam de fazer a revolução..."⁶⁹.

A razão rousseauiana, tomada de compaixão pelo infortúnio dos humildes, encontra na teoria da "vontade geral" o expediente para investir com o poder absoluto do Estado a todos os que se sentiam atormentados pela miséria e pela fome, transferindo-lhes integralmente, como compensação, aquele mesmo poder exercido contra eles pelo monarca absoluto. Essa inversão pela qual se trocam os depositários absolutos do poder, aglutina contra os inimigos externos do Estado as vontades particulares para a preservação da soberania do próprio Estado e, ao mesmo tempo, mobiliza as vontades particulares contra o inimigo existente no interior de cada cidadão e representado pelo egoísmo individual que deve ser livremente contido para que resulte o bem comum da sociedade nascida do pacto.

A noção de "vontade geral" representou, certamente, para os homens que fizeram a Revolução, o instrumento ideal de que se valeriam para conferir sustentação teórica ao exercício concreto e, geralmente, bem intencionado⁷⁰ de sua compaixão pela miséria e o desamparo dos humildes, explorando-lhes, com coerência implacável e, não raro, desumana⁷¹, a ânsia incontida de libertação e promoção social e deixando-se, ao mesmo tempo, arrastar, no decurso inexorável dos acontecimentos, por caminhos que o monstro policéfalo da multidão movida por uma única vontade irresistível os obrigou a trilhar.

A aplicação intransigente dos "princípios da revolução" — que levou Robespierre a exercer o "despotismo da liberdade", implantando o "terror da virtude" para o combate a todos os egoísmos emergentes no contexto da Revolução — exigia, na verdade, como respaldo, a presença de

um absoluto capaz de se sobrepor a todas as vontades e interesses particulares. Esse absoluto, em busca do qual caminham todas as revoluções pressionadas pela necessidade de sua própria legitimação, para os revolucionários franceses que lideravam a multidão acabrunhada sob o peso esmagador do absolutismo real e da miséria, identificava-se com o povo, com a nação, com o "corpo político" cujos anseios, expressos na rousseauiana "vontade geral", representavam o poder fundamental, a autoridade "legibus soluta", assumida axiomáticamente pelos mentores da Revolução como a sustentação de que careciam para a tarefa de instauração da nova ordem política e social na tentativa de institucionalização da liberdade.

Assume, porém, particular relevância, no contexto da Revolução Francesa, o fato extremamente típico de que a liberdade a ser conquistada se apresentava paradoxalmente como exigência e imposição da necessidade e da penúria. Conseqüentemente, sob a pressão da necessidade, a "vontade geral" termina por incorporar toda a irresistível potencialidade das paixões naquele momento desencadeadas, paixões capazes de ofuscar, nos instantes mais decisivos da luta pela liberdade, a clareza e o equilíbrio da razão tão indispensáveis à realização dos objetivos de libertação das massas. As palavras de Robespierre pronunciadas no Discurso para a Convenção Nacional de 5 de fevereiro de 1794, traduzem, no ambiente agitado da Revolução, a interferência profunda das paixões na condução dos negócios do Estado: "É imperioso — diz ele — que o corpo representativo comece por submeter todas as paixões individuais à paixão geral do bem público"⁷².

Essa submissão aos imperativos da paixão — em perfeita sintonia com a "lógica do coração" assumida por Rousseau como fonte de inspiração política — se emprestou aos protagonistas da Revolução força e furor na luta pela realização de seus objetivos revolucionários, gerou também os exageros de um nacionalismo demasiadamente sensível às exigências de unidade e soberania nacionais e terminou por assentar as estruturas do Estado na fluidez fugidia e inconsistente das paixões que espontaneamente se incorporaram à "vontade geral".

Comprometeu-se, assim, a estabilidade das instituições e desarticulou-se a estrutura jurídica do Estado com a conseqüente consagração do princípio segundo o qual "tudo deve ser permitido aos que agem na direção da revolução". Instaura-se, então, sob o comando da "vontade geral", expressão dos anseios revolucionários do povo, a anarquia e a desordem institucional em flagrante incompatibilidade com a ordem que, para Rousseau, representa sempre "o direito sagrado que serve de base a todos os direitos".

A essa altura dos acontecimentos, a crueza da realidade na qual se movem as diversas facções que integram o convulsionado tecido social da França revolucionária, expõe, com certo requinte de realismo todas as

limitações e toda a utopia contidas na concepção rousseauiana de “vontade geral”. Sua absoluta autonomia, que lhe veda qualquer compromisso até mesmo com obrigações anteriormente assumidas, estabelece — quando o calor das paixões tiver incendiado os ânimos — o descompromisso radical que tornará impossível a estabilidade das instituições. Por isso, multiplicam-se na França revolucionária as constituições. Nenhuma delas consegue expressar satisfatoriamente a “vontade geral” e aplacar os anseios, carregados de paixão, das massas insatisfeitas cujos egoísmos, em oposição aos sonhos utópicos de Rousseau, não se rendiam à inadiável necessidade de se construir, mediante um pacto de salvação nacional, o bem comum. Ao contrário, esses egoísmos dividiam os homens em grupos e facções que se odiavam e se perseguiram, comprometendo, assim, a eficácia de todas as iniciativas e semeando por toda parte o terror e a morte.

Por outro lado, na medida em que a “vontade geral” representa apenas a soma das diferenças das vontades particulares, como ensina Rousseau, no momento em que as paixões potenciam os egoísmos que dividem e acirram, na França, os diversos grupos sociais, estabelece-se fatalmente a preponderância do quantitativo sobre o qualitativo e o peso do número termina por funcionar inexoravelmente como critério exclusivo capaz de “justificar” as mais perniciosas resoluções.

Finalmente, nesse clima de paixões exaltadas pela premência de se sobrepujar a miséria e a fome — que, decididamente, não são boas conselheiras — a razão, tão iluministicamente orgulhosa de si, se defronta com a humilhação suprema da pantomima da “deusa-razão” que a encarna perante a consciência atônita dos franceses, enquanto a virtude, inspirada na piedade, termina por massacrar a justiça e menosprezar as leis.

A liberdade que, já em Rousseau, se revestia de certa ambigüidade, confundindo-se com mera libertação política e social, realizável não mais no interior das consciências mas no convívio social da praça pública, deixa de representar a meta suprema de todas as ambições revolucionárias. Despida de sua grandeza, passa a confundir-se com a busca pura e simples da felicidade e do bem-estar do povo. Conforme proclamação contida no manifesto dos “sans-culottes”, de novembro de 1793, “o objetivo da Revolução é a felicidade do povo”. E essa felicidade se reduzia, de modo surpreendentemente trivial, ao direito ao vestuário, à alimentação e à reprodução da espécie⁷³.

Essa alteração de sentido da caminhada revolucionária assume, entretanto, importância histórica fundamental. Evidencia, com rigor, certo irrealismo dos mentores da Revolução. Pretenderam eles conclamar à conquista da liberdade um povo faminto que nada tinha a perder e tudo a conquistar, para o qual era absolutamente prioritário sobreviver para, em seguida, lutar pela liberdade. Por isso, nem mesmo o caos total das instituições podia representar qualquer ameaça diante da eventualidade de que

de todas as aventuras revolucionárias pudesse surgir algo que representasse um mínimo de promoção social.

Além disso, a substituição da busca da liberdade pela realização do bem-estar material das populações revela o desvio inicial responsável pelo fracasso das ambições revolucionárias no terreno da instituição da liberdade.

A história da Revolução Francesa transmite, assim, à posteridade a lição segundo a qual, no terreno prático das realizações políticas, não basta a proclamação intransigente e apaixonada da liberdade para efetivamente fundá-la. Impõe-se a construção e a equitativa distribuição da riqueza como condição imprescindível ao exercício da liberdade. No interior das fronteiras da vida política da nação, a liberdade civil só estará realmente garantida no momento em que forem efetivamente assegurados a todos os cidadãos o gozo pleno de seus direitos e o exercício quotidiano da liberdade.

No conflito exasperado dos individualismos, que o caos da Revolução permitiu se opusessem com a violência que a história registrou, a liberdade, enfraquecida e espezinhada em nome do bem-estar das massas, termina por ser totalmente sacrificada no holocausto político do absolutismo que novamente se estabelece na França com o golpe de Estado do célebre 18 de brumário (9/11/1799), pouco mais de dez anos apenas do início da Revolução. Realizam-se, assim, em plenitude, as palavras proféticas de Robespierre, proferidas em seu último discurso: "Haveremos de perecer pois, na história da humanidade, perdemos a ocasião oportuna de fundar a liberdade"⁷⁴.

O mérito inquestionável da Revolução Francesa, mérito que fundamenta seu direito à eterna admiração da posteridade, consistiu, entretanto, em ter proclamado a liberdade com a ressonância que os acontecimentos por ela desencadeados emprestaram a essa proclamação, num momento privilegiado da história em que, com sua decisiva participação, se pultava-se o homem medieval ao som dos sinos que anunciavam o nascimento esperançoso do homem moderno. Seu mérito, porém, não consistiu em ter instaurado e fundado efetivamente a liberdade. Quanto a essa instauração e fundação, ela, pelo menos enquanto julgada sob a ótica estreita do imediatismo histórico, fracassou. No dizer de Ernst Cassirer, "todas as grandes promessas da Revolução permaneceram em aberto"⁷⁵.

CONCLUSÃO

Parece, hoje, historicamente inquestionável que a Revolução Francesa de 1789, pressionada pela urgência de superar a miséria das massas populares, se desviou de seu objetivo primordial e fracassou por se ter demonstrado incapaz de instituir a liberdade.

Muitos dos que viveram os acontecimentos por ela desencadeados deixaram expressos o próprio desencanto e frustração por não virem realizadas as metas que alimentaram, desde o início, as esperanças de todos aqueles que assumiram os riscos e as aventuras da proclamação, em tempos tão adversos, dos direitos fundamentais do homem e da luta pela liberdade. Foi longa a caminhada percorrida pela Revolução no curto espaço de tempo que medeia entre o otimismo utópico de Rousseau e os dias sombrios e convulsionados do terror revolucionário.

É de se acreditar que o próprio Rousseau, cuja morte ocorrera onze anos apenas antes da tomada pelo povo revoltado da Bastilha, a fortaleza símbolo do poder absoluto dos reis, teria se deixado tomar de horror e de pasmo ante as descabidas e terrivelmente surpreendentes ilações extraídas de seus "princípios políticos". A aplicação deformada de tais "princípios" no terreno prático da exigência revolucionária de buscar "le bonheur", a felicidade, até mesmo "par la terreur", ou seja mediante o terror disseminado entre a população pelo tristemente célebre Tribunal Revolucionário e pela Junta de Salvação Pública instaurados em Paris e dominados pelo "incorruptível" Robespierre, fervoroso adepto das teorias políticas rousseuanianas, teria certamente assombrado Rousseau já descrente dos benefícios da sociedade civil mas incapaz de prever todo o alcance da imbecilidade humana⁷⁶.

Um ilustre contemporâneo da Revolução, Joseph de Maistre (1753-1821), expressou sua frustração ante o fracasso da Revolução, atribuindo-o à "manifesta incapacidade" da razão humana em conduzir os homens e terminou por concluir, fundamentado nos fatos que presenciou, a necessidade incontornável de que, na construção da sociedade política, se apele sempre inicialmente à autoridade⁷⁷.

A grandeza da Revolução Francesa, entretanto, transparece, em toda a sua luminosidade, quando se considere a Revolução não como etapa definitiva no processo de evolução do homem ocidental, mas apenas como o momento fecundo e auspicioso em que, através das dores de um parto prenhe de tensões e esperanças, se anuncia, de modo decisivo, o nascimento do homem moderno. A grandeza da Revolução de 1789, na França, consiste, portanto, muito mais na função antitética que ela desempenhou de contestação violenta dos valores do mundo antigo e medieval do que na realização de uma tarefa propriamente tética de construção efetiva de uma sociedade nova moldada segundo os princípios da liberdade e dignidade humana.

Na realização de sua função antitética, porém, ela se revela insuperável, assumindo as proporções da Revolução paradigmática ao questionar, pela primeira vez, de forma radical e, não raro, violenta, as diversas heteronomias provindas do mundo antigo e medieval e que persistiam em se manter vivas, impedindo o alvorecer dos tempos modernos. Assim, em

nome da autonomia da razão humana, a Revolução, com a retumbância dos acontecimentos que a constituíram, se opõe à instrumentalização da religião para a escravização do homem; faz desmoronar o absolutismo dos monarcas que se julgavam depositários na terra do poder de Deus; questiona a origem natural da sociedade e recusa-se a encarar a escravidão e a pobreza como situações naturais irreversíveis para vê-las como resultado nefasto da exploração do homem pelo homem.

Buscando a realização dos anseios de uma "vontade geral" em que se concentravam as expressões fortalecidas dos individualismos apaixonados dos detentores momentâneos do poder, a Revolução, na instabilidade de suas instituições, percorreu a trajetória fatídica que a conduziu do individualismo à anarquia e desta, fatalmente, ao absolutismo.

Inúmeras são as lições que poderiam ser extraídas da riqueza extremamente multifacetada que a Revolução Francesa de 1789 pode oferecer ao homem ainda angustiado, oprimido e desorientado deste final de século que, especialmente no Brasil, apresenta evidentes e chocantes analogias com o homem do final do século dezoito na França.

Talvez uma das mais importantes lições proporcionadas pela Revolução Francesa ao homem de hoje que comemora o bicentenário dos eventos revolucionários de 1789, seja, em base à atualidade de que ele se reveste, o testemunho de que não se realiza a liberdade repartindo a miséria e dividindo corações.

A forma antitética e negativa com que se expressa esse ensinamento sugere sua formulação tética e positiva segundo a qual a liberdade civil só é realizável, no quotidiano das pessoas, mediante a construção e repartição equitativa da riqueza, único caminho para libertá-las das necessidades mais prementes da existência e colocá-las em condição de aspirar à realização de sua liberdade em dimensões mais amplas e profundas de sua realidade de seres humanos.

A construção da riqueza, entretanto, impõe, como condição absolutamente imprescindível, o trabalho participativo de todos. Num momento em que se depositam tantas esperanças na celebração de pactos sociais, na intuição certamente tardia de que a solução dos grandes problemas humanos exige a colaboração de todos, os eventos da Revolução de 1789, na França, nos ensinam, ainda através de sua didática antitética, que não será jamais através da aglutinação de egoísmos exacerbados que o homem de hoje irá construir pactos capazes de solucionar as dificuldades presentes. A construção da riqueza para sua equitativa distribuição torna indispensável a elaboração de pactos em que os participantes coloquem positivamente à disposição de todos a vontade sincera e decidida de colaborar fraternalmente para o bem da comunidade, buscando a realização de interesses particulares apenas como redundância da efetivação prioritária e fundamental do bem de todos.

Estaríamos, assim, reconstruindo as utopias que o tempo demonstrou irrealizáveis? Talvez. Mas insistimos em acreditar que o homem de hoje tenha apreendido um pouco das lições do passado.

NOTAS

(1) Daí o sentido profundo de que se reveste a corajosa e contundente afirmação de Michel FOUCAULT: "o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos..." pois, "antes do fim do século XVIII, o homem não existia". (Michel FOUCAULT. **As palavras e as coisas**. 4 ed. S. Paulo, Martins Fontes. 1987. p. 13 e 324.

(2) "O Iluminismo francês assume características bem precisas devidas, mais do que ao desenvolvimento teórico das idéias, às influências do ambiente social, político, econômico e religioso que, não raro, abaixaram o nível da especulação filosófica, colocando-a a serviço de interesses extrafilosóficos, de interesses práticos e passionais vigentes naquele momento histórico". (Franco AMERIO. *L'Iluminismo francese*. In: Cornelio FABRO. *Storia della filosofia*. Roma, Coletti Editore, 1954. p. 494).

(3) Cfr. Franco AMERIO. *L'epistemologia dell'Iluminismo*. In: _____ . **Epistemologia**. Brescia, Morcelliana, 1948. p. 173.

(4) Jean-Jacques ROUSSEAU. **Do contrato social**. liv. I, cap. I, p. 22, c. I. Os textos rousseauianos citados a seguir serão sempre os da obra **Do contrato social**. trad. Lourdes Santos Machado. introd. e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. S. Paulo, Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores) e serão identificados através do título abreviado da obra (C.S.) e a menção do livro, do capítulo, da página e da coluna em que o texto citado se encontra.

(5) C. S. liv. II, cap. I, p. 43, c. 2.

(6) "Nação, eis o novo aspecto abstrato do Todo social, uma nova entidade bastante indefinível, uma realidade inapreensível que se furta a qualquer percepção concreta (Bastid), mas que permitia sutis restrições do Poder". (Jean-Jacques CHEVALIER. **As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias**. 2. ed. Rio de Janeiro, Agir Editora, 1966. p. 176.

(7) Cfr. Victor GOLDSCHMIDT. *Le problème de la civilisation chez Rousseau*. **Manuscrito**. 3(2): 93-126, abr. 1980.

(8) "O final do século XVIII era, pelos padrões medievais ou do século XVI, uma era de comunicações rápidas e abundantes, e mesmo antes da revolução das ferrovias, eram notáveis os aperfeiçoamentos nas estradas, nos veículos puxados a cavalo e no serviço postal. Entre a década de 1760 e o final do século, a viagem de Londres a Glasgow foi reduzida de 10 ou 12 dias para 62 horas" (Eric J. HOBSBAUM. **A era das revoluções (1789-1848)**. 5. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982. p. 25. "A notícia da queda da Bastilha chegou a Madri em 13 dias; mas a Perronne, distante apenas 133 quilômetros da capital francesa 'as novas de Paris' só chegaram no final do mês" (Ibid. p. 26).

(9) "Muito pouca gente sabia ler" (Eric J. HOBSBAUM. op. cit. p. 26. "Não havia jornais, exceto os pouquíssimos das classes média e alta — ainda em 1814, era de apenas cinco mil exemplares a circulação de um jornal francês". (Ibid.)

(10) Cfr. Leo HUBERMANN. **História da riqueza do homem**. 19. ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1983. p. 159.

(11) Cfr. Eric J. HOBSBAUM. op. cit. p. 34.

(12) "...no geral, o lavrador típico (na Europa) não era livre e, de fato, estava quase afogado pela enchente de servidão que foi crescendo praticamente sem cessar desde fins do século XV e princípios do XVI" (Eric J. HOBSBAUM. op. cit. p. 30). "Sua

falta de liberdade era tão grande que mal se poderia distingui-la da escravidão" (Ibid.).

(13) "O preço do pão (por volta de 1791) registrava a temperatura política de Paris com a exatidão de um termômetro..." (Eric J. HOBBSBAUM. op. cit. p. 83.

(14) "Três semanas após o 14 de julho (de 1789), a estrutura social do feudalismo rural francês e a máquina estatal da França Real ruíram em pedaços". Entretanto, "o feudalismo só foi finalmente abolido em 1793". (Eric J. HOBBSBAUM. op. cit. p. 80).

(15) C. S. liv. I, cap. I.

(16) Ibid.

(17) J. J. ROUSSEAU. **Emile**. Oeuvres complètes. Paris, Bibl. de la Pléiade, t. IV, p. 859.

(18) Guy BESSE. Le sage et le citoyen selon Rousseau. **Revue de Métaphysique et de morale**. 78(1): 30, jan./mar. 1973.

(19) HEGEL. **Lições sur la philosophie de l'histoire**. Paris, Gibelin, III, 3e. section, chap. 3. Apud Guy BESSE. op. cit. p. 30.

(20) Cfr. Eric J. HOBBSBAUM. op. cit. p. 82.

(21) Guy BESSE. op. cit. p. 30.

(22) C. S. liv. I, cap. I, p. 22, c. 2.

(23) C. S. liv. I, cap. IV, c. 2.

(24) C. S. Prólogo. p. 21.

(25) "Pobreza é mais do que privação, é um estado de constante carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora". (Hanna ARENDT. **Da revolução**. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1988. p. 48.

(26) C. S. liv. I, cap. IV, p. 27, c. 2.

(27) Ibid.

(28) C. S. liv. I, cap. II, p. 25, c. I.

(29) C. S. liv. I, cap. VI, p. 31-33.

(30) C. S. liv. I, cap. VI, p. 32, c. 1.

(31) C. S. Prólogo, p. 21, c. 2.

(32) C. S. liv. I, cap. VI, p. 32, c. 2.

(33) Ibid.

(34) C. S. liv. I, cap. VIII, p. 37, c. I. e 2.

(35) C. S. liv. I, cap. IX, p. 38, c. 2.

(36) C. S. liv. I, cap. IX, p. 39, c. 2.

(37) C. S. liv. II, cap. IV, p. 50, c. 2.

(38) C. S. Prólogo, p. 21, c. 1.

(39) C. S. liv. I, cap. VII, p. 36, c. I.

(40) C. S. liv. I, cap. VI, p. 32, c. 2.

(41) C. S. liv. I, cap. IX, p. 37, c. 2.

(42) C. S. liv. II, cap. IV, p. 48, c. 1.

(43) "... a deliberação pública(...) não pode obrigar o soberano em relação a si mesmo, sendo conseqüentemente contra a natureza do corpo político impor-se o soberano uma lei que não possa infringir". (C. S. liv. I, cap. VII, pág. 34, c. I.).

(44) "O soberano, somente por sê-lo, é sempre aquilo que deve ser". (C. S. liv. I, cap. VII, p. 35, c. 1).

(45) Constatação do próprio ROUSSEAU: "...todos os governos do mundo, uma vez revestidos da força pública, mais cedo ou mais tarde usurpam a autoridade soberana". (C. S. liv. III, cap. XVIII, p. 114, c. I.).

(46) C. S. liv. I, cap. VII, p. 36, c. I.

(47) C. S. liv. II, cap. VII, p. 59, c. I.

(48) Apud H. ARENDT. op. cit. p. 147.

(49) C. S. liv. II, cap. VI, p. 54, c. I.

(50) C. S. liv. II, cap. I, p. 43, c. I.

(51) C. S. liv. III, cap. XV, p. 108, c. I.

- (52) C. S. liv. III, cap. XV, p. 109, c. I.
- (53) C. S. liv. III, cap. XV, p. 108, c. I.
- (54) C. S. liv. II, cap. III, p. 46, c. 2.
- (55) C. S. liv. II, cap. III, p. 47, c. I.
- (56) Ibid.
- (57) Ibid.
- (58) C. S. liv. II, cap. V, p. 52, c. I.
- (59) C. S. liv. III, cap. XVIII, p. 114, c. 2.
- (60) C. S. liv. II, cap. II, p. 44, c. I.
- (61) C. S. liv. II, cap. I, p. 43, c. I.
- (62) C. S. liv. III, cap. XVII, p. 112, c. I.
- (63) Ibid.
- (64) C. S. liv. IV, cap. II, p. 120, c. I.
- (65) C. S. liv. III, cap. IV, p. 84, c. 2.
- (66) C. S. liv. III, cap. IV, p. 85, c. I.
- (67) C. S. liv. III, cap. IV, p. 86, c. I. e 2.
- (68) Cfr. ROUSSEAU. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. 2. ed. S. Paulo, Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores). passim.
- (69) H. ARENDT. op. cit. p. 64.
- (70) "Havia entre os revolucionários, moderados e extremistas, uma paixão generosa e genuinamente exaltada em difundir a liberdade". (Eric J. HOBSBAUM. op. cit. p. 83).
- (71) H. ARENDT cita as seguintes palavras extraídas de uma petição de uma das secções da Comuna de Paris à Convenção Nacional: "Par pitié, par amour pour l'humanité, soyez inhumains". (op. cit. p. 71)
- (72) Apud H. ARENDT. op. cit. p. 230, nota 25.
- (73) Apud H. ARENDT. op. cit. p. 48.
- (74) Ibid.
- (75) Ernst CASSIRER. **O mito do Estado**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1976. p. 196.
- (76) ROUSSEAU. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. p. 243, c. 2.
- (77) Apud Ernst CASSIRER. op. cit. p. 197.