

COLECÇÃO AUTORES GREGOS E LATINOS
SÉRIE ENSAIOS

Delfim Ferreira Leão
José Ribeiro Ferreira
Maria do Céu Fialho

CIDADANIA
E PAIDEIA
NA GRÉCIA ANTIGA



IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

**A PRESENÇA DA GRÉCIA E DE ROMA
NA REVOLUÇÃO FRANCESA
TRÊS ASPECTOS**

José Ribeiro Ferreira

São surpreendentes as referências constantes dos Revolucionários franceses ao mundo greco-romano, bem elucidativas da identificação e do culto desses homens pelos valores e figuras da Antiguidade Clássica.¹ Procuram ser os Licurgos da França, desejam imitar como seus modelos os grandes generais e grandes homens da Grécia e de Roma: Fócion, Cévola, Horácio Cocles, Camilo, Cincinato, Catão, Bruto; os que consideram traidores são os Catilinas e os reis os tiranos; dão nomes de figuras da Antiguidade Clássica a ruas, a povoações e comunas, ou às crianças recém-nascidas. Os exemplos poderiam multiplicar-se e são elucidativos.

Boa parte dos dirigentes da Revolução Francesa acreditava que o passado da Antiguidade Clássica tinha algo a ensinar à França. É uma crença que adquirem, durante os anos de estudo, em contacto com as obras de autores antigos — na sua quase totalidade latinos — que se referiam a um passado grandioso e idealizado da Grécia e de Roma, exaltavam os feitos e heróis que a uma e outra tinham dado fama e tornado poderosas.² Com a leitura desses textos a geração revolucionária era convidada a admirar as virtudes e liberdades republicanas

¹ Ao assunto já me referi em FERREIRA (1988).

² Sobre os estudos e textos lidos e comentados nos estabelecimentos de ensino frequentados por eles vide PARKER (1937) 18-33.

da Grécia e de Roma e incitada a seguir o exemplo dos seus heróis e governantes.

O fermento estava lançado. O estudo dos autores antigos e o convívio com a história e instituições da Grécia e de Roma originaram, pelo menos indirectamente, uma mudança psicológica. Concebidas como perfeitas em comparação com a França em que viviam, a imitação do paradigma das comunidades clássicas significava no seu modo de ver uma transformação radical. Daí a insatisfação com a sociedade em que viviam.

Com esta formação republicana a maioria dos Revolucionários considera, na boa tradição da Antiguidade Clássica, a monarquia uma tirania, e em muitas das suas páginas, discursos ou afirmações sente-se ressoar a dicotomia entre o governo do tirano, ou de um só, e o governo legitimado pelo povo, motivo de acesos debates na Grécia, tal como em Roma nos fins da República. Neste conceito se situa a luta dos homens da Revolução pelo derrube da monarquia e compreende-se que Bruto apareça tantas vezes exaltado, devido à sua tão falada participação na morte de César, de quem era filho adoptivo.³

É certo que, no confronto ideológico que então se verifica, nem todos têm idêntica visão da Antiguidade Clássica e consideram positiva e benéfica a imitação das suas instituições e costumes.⁴

³ Encontramos debates ou afirmações relativos à tirania, entre outros, em Ésquilo, *Suplicantes* 366 *sqq.*; Heródoto 3. 80; Eurípides, *Suplicantes* 399 *sqq.*; Cícero, *República* 1. 33. 50 e 44. 68; 2. 27. 49 e 29. 51; 3. 31. 43; Tácito, *Histórias* 1. 1 e 1. 16.

⁴ Condorcet, por exemplo, era de opinião que a França não

Estatisticamente as alusões a factos e figuras de Roma são mais numerosas e além disso é por fontes romanas ou romanizadas que, de modo geral, os Revolucionários franceses vêem a Grécia. Dentro desta manifestam maior preferência por Esparta e os mais influentes e radicais têm no geral uma visão pouco positiva, para não dizer negativa, da democracia ateniense. Dos numerosos exemplos dou apenas o seguinte, tirado de um discurso que Robespierre pronunciou na Convenção em 7 de Maio de 1794. Para ele o espírito oportunista de Sólon deve ser evitado e considera que, na História, Esparta “brilha como um clarão nas trevas imensas”.⁵

Crentes de que conseguiriam uma transformação da sociedade francesa, se nela fizessem reviver as virtudes das repúblicas da Antiguidade Clássica, os Revolucionários procuram ressuscitar no seu país as instituições e virtudes que vigoravam nos dias gloriosos

necessitava de imitar a Grécia e Roma, pois com elas não tinha nada a aprender. Para ele os modernos eram superiores, pelo que os antigos não tinham nada a ensinar-lhes. Apenas admite a superioridade destes em política antes de 1776, altura da Revolução da América. Considerava que, em poesia e teatro, saber, cultura e direito, os Modernos eram superiores aos Antigos. Em consequência da Revolução e independência dos Estados Unidos da América, a partir de 1780, Condorcet menciona as instituições dos Antigos apenas com desprezo e desdém: e. g. “Discours dans l’Académie française (1782-1784)”, *Oeuvres*, Paris, 1847-1849, repr. Stuttgart, 1968, vol. I, 403-404 e 446-447; “Éloge de Blondel”, *Oeuvres* II, p. 41; “Éloge de Franklin”, *Oeuvres* III, 373-374, 382-383, 402-403; “Éloge de l’Hôpital”, *Oeuvres* III, 534-535, 551; “Réflexions sur l’esclavage des nègres”, *Oeuvres* VII, 97-99; “Sur l’instruction publique”, *Oeuvres* VII, 202-203, 268-269, 278-279, 374-375.

⁵ *La revolución jacobina*, (Barcelona, 1973, trad. esp.) 158.

da Grécia e de Roma. Para a consecução desse desiderato contam com o seu papel de legisladores e com o sistema educativo que pretendiam implantar.

1- A INFLUÊNCIA DOS LEGISLADORES

Durante a Convenção Nacional o exemplo da Grécia e de Roma assume papel decisivo. Trata-se de uma altura em que se vivia um espírito bem diferente da resignação anterior a 1789. Assim a imitação da Antiguidade Clássica, que lhes parecera então uma impossibilidade, surge agora como uma eminente e prática realidade. Durante o período do Terror, o recurso aos exemplos da Grécia e de Roma são constantes, tanto por parte dos situacionistas como pelos seus opositores.⁶

Abolida a monarquia e proclamada a república, os membros desse órgão que mais influência tiveram no evoluir dos acontecimentos — Billaud-Varenne, Saint-Just, Robespierre — consideram que, para a conservar, seria necessário que os Franceses, ainda degenerados e depravados, fossem regenerados através de uma reforma institucional cuidadosamente planeada, capaz de incutir neles a virtude. Quais outros legisladores gregos, consideravam-se senhores do seu destino e onnipotentes, aptos a conseguirem essa regeneração. J.-P. Rabaut, tendo por modelos Esparta e Roma, entendia que as leis das repúblicas da Antiguidade

⁶ O livro de DÍAZ-PLAJA (1960) apresenta um número elevado de citações, bem elucidativas desse facto.

Clássica eram muitas vezes fruto de grande sabedoria.⁷ Aconselhava por isso a sua imitação, em sintonia aliás com a sugestão de Mably e de Montesquieu de que o legislador aprenda, nas maneiras e moral austeras dos Espartanos, como a república se deve constituir e, nos métodos utilizados na Antiguidade Clássica, como fortalecer a estabilidade das leis.⁸

Fourcroy, num discurso pronunciado na sessão de 30 de Julho de 1793, fala dos legisladores que fundaram a República francesa e que, para lhe assegurar a estabilidade, não negligenciarão quaisquer meios, faz o encómio de Lapeletier, refere que o seu plano educativo supera todos os outros e acentua que os seus guias foram apenas os legisladores antigos:

Olha, em consonância com os sábios da Grécia, os filhos dos cidadãos, como filhos da República. Separa-os dos pais: antes deles, têm uma primeira mãe, a pátria. Recolhe-os no seio dessa mãe comum, alimenta-os da sua própria substância, forma-os inteiramente para ela. Quer que pertençam por completo à República: é sem dúvida um projecto grandioso e digno do seu autor.⁹

Nestas afirmações encontramos implícito, ou mesmo explícito, na esteira aliás dos homens da “época das luzes”, o fascínio que sobre eles exerciam os legisladores gregos. Enchem com os seus nomes as sessões das assembleias revolucionárias e colocam as

⁷ *Chronique de Paris* 6 (Jan. 6, 1793), 22 [apud PARKER (1937) 122].

⁸ Vide PARKER (1977) 121-122.

⁹ Vide GUILLAUME, *Procès-verbaux* II, 189.

suas estátuas na sala de reuniões da Convenção em lugar de destaque: caso de Licurgo e Sólon.¹⁰ O legislador é considerado uma figura semimítica, uma espécie de herói cultural que opera a passagem quer da barbárie à civilização, quer da anarquia primitiva aos inícios do Estado.¹¹ Trata-se de uma visão sobrevalorizada, mas que reconhece o papel decisivo dos legisladores gregos na evolução e desenvolvimento da pólis.¹²

Este retrato idealizado do legislador grego, por parte dos Revolucionários, deixa perceber o desejo de também eles próprios exercerem em França um papel idêntico ao desempenhado por esses homens na Grécia. Saint-Just, por exemplo, sente-se o herdeiro do legislador grego e encarna o seu espírito. Na obra *Esprit de la Révolution* — numa manifestação de fé nas instituições e no seu criador — solicita aos legisladores que dotem a França de leis capazes de forçarem os cidadãos a amarem as virtudes que ele admirava na Antiguidade Clássica. Saint-Just sente-se imbuído desta fé, exalta Licurgo e a igualdade por ele instituída e acreditava possuir, como ele, também o poder para imprimir à França as reformas necessárias.¹³

¹⁰ Cf. PARKER (1937) 144 e 146-147; VIDAL-NAQUET, “Tradition de la démocratie grecque”, prefácio a FINLEY (1976), pp. 26-27.

¹¹ Cf. Jancourt, “Lacédémone, république de”, in *Encyclopedie* (1767) vol. IX, 124a-130b.

¹² Sobre o papel e a importância dos legisladores no desenvolvimento da pólis vide FORREST (1966) 143-145; JEFFERY (1976) 42-44; SNODGRASS (1980) 118120; MOSSÉ (1984) 115-129.

¹³ *Oeuvres complètes*, ed. CH. VELLAY (Paris, 1908) vol. I, 282, 283, 287, 291, 292 e 422-423. Os Fragments, com a sua gerontocracia institucional, surgem sob a influência das leis de

Dentre os vários legisladores gregos, Licurgo é o preferido e o mais citado, como as referências feitas até agora e as que se seguirão perfeitamente o demonstram. E hoje afinal nem sequer se tem a certeza da sua existência real. Vêem nele o legislador por excelência — o “legislador da Grécia inteira” como escreve Jancourt.¹⁴ Para Babeuf, o código de Licurgo e as leis agrárias dos Gracos constituíam modelos que queria ver imitados pela França. Elucidativa é ainda a opinião do Cournand de que o exemplo de Licurgo prova ser a igualdade de fortuna a via mais segura para a organização de uma sociedade em que todos os homens sejam bons e felizes.¹⁵

Para os Revolucionários Franceses, como Esparta se transformou no símbolo da cidade regenerada, graças à acção de Licurgo, este legislador aparece-lhes como o exemplo a seguir para realizar essa regeneração. É afinal o que diz Rousseau no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, ao considerar que os legisladores, para evitar que o Estado seja obra do acaso, devem

*começar por limpar o terreno e afastar todos os velhos materiais, como fez Licurgo em Esparta, para erguer em seguida um bom edifício.*¹⁶

Platão (L'esprit de la Révolution suivi des fragments sur Les Institutions républicaines, éd. R. MANDROU (Paris, 1963), 168-170 (apud VIDAL-NAQUET, p. 30) = Oeuvres choisies, 352-354).

¹⁴ Artigo citado na nota 171.

¹⁵ *De la propriété ou la cause du pauvre* (Paris, 1791) pp. 44-45 [apud Parker (1937) 113].

¹⁶ *Oeuvres complètes* III, Coll. (Pléiade, Paris, 1966) 180. Neste texto de Rousseau está implícito o conceito de que Licurgo fez tábua rasa do que existia em Esparta, partindo do nada, de que fala Platão, *Leg.* 3, 684d-e.

2- EDUCAÇÃO

Os homens mais influentes da Revolução acreditavam que os Franceses podiam transformar-se, desde que lhes fosse inculcada a virtude através de uma educação austera e saudável e fossem guiados por homens justos e prudentes. Por exemplo, Saint-Just admite a necessidade de um ditador em toda a revolução, para salvar o Estado pela força, e propõe, para o salvar pela virtude, a criação de censores — que devem ser anciãos com mais de sessenta anos — com a finalidade de censurarem a vida privada e a vida dos funcionários.¹⁷ Aliás o respeito pelos anciãos que o legislador procura inculcar faz-nos lembrar de imediato o que se passava em Esparta. Nesta pólis grega verificava-se uma nítida gerontocracia e Saint-Just tende também para isso.

A Antiguidade Clássica, e neste domínio em especial a Grécia — através dos festivais desportivos e do tipo de educação, sobretudo o de Esparta — inspira a ideia da instituição de festivais públicos nacionais e a adopção de muitas das normas e práticas educativas dos planos e projectos de educação que, do inverno de 1792 ao Outono de 1793, foram apresentados e discutidos

¹⁷ *Oeuvres Choisis*, 358-360, 328, 340-341, 353-354.

A necessidade de censores e de um ditador em determinados momentos difíceis, à imagem do que acontecia na antiga Roma, é defendida por certos Revolucionários. A ditadura apresenta-se-lhes, como para os Romanos, como um estado de excepção que, perante um perigo de índole militar ou civil, revoga temporariamente os direitos e liberdades constitucionais. Sobre a ditadura durante a Revolução Francesa e sua relação com a Roma antiga vide FERNANDO DIAZ-PLAJA (1960) 22-31; NICOLET (1982) 101-105.

na Convenção Nacional ou no seu Comité de Instrução Pública. Dentre esses vários projectos destaco o de J.-P. Rabaut; o do próprio Comité, lido por Lakanal; o de Michel Lepeletier; o de Marie-Joseph Chénier.¹⁸ Embora não tenha apresentado qualquer projecto de reforma educativa, devem ser aqui referidas as ideias de Saint-Just em tal matéria, expressas na obra póstuma e incompleta a que se costuma dar o título de *Instituições Republicanas* e que, pelo seu carácter fragmentado, será melhor designar por *Fragmentos sobre as Instituições Republicanas*.

A educação era um tema que ocupava o espírito de muitos revolucionários e foi objecto de aceso debate na Convenção Nacional. Vou em primeiro lugar fazer uma alusão breve aos festivais públicos e aos exercícios físicos. Na altura em que eram analisados os projectos acima referidos, discutiu-se na Convenção e fora dela, com calor, acerca da aplicabilidade ou não aplicabilidade à França revolucionária das normas e princípios educativos de Esparta. O paradigma desta pólis grega esteve de facto no centro das discussões. A comparação dos passos da *República dos Lacedemónios* de Xenofonte e

¹⁸ Vide Guillaume, *Procès-verbaux* I, 227-235 (para o projecto de Rabaut); I, 645-671 (para o de Deleyre); I, 558-559; II, XVI-XXV, XXVIII, XLIII, 31-66, 88, 89, 90, 157, 158-194, 197-213, 231, 238 (para o de M. Lepeletier); II, LI-LV, 753-760 (para o de Chénier); I, 496, 567-578 e II, 25-27 (para o de Sieyès).

P. Kessel, *Les gauchistes de 89*, 107-153 faz uma breve resenha das discussões sobre as tentativas de implantar uma escola revolucionária em França e reproduz partes de intervenções de deputados e de projectos. O texto de Lepeletier vem reproduzido nas pp. 116-145; o de Rabaut nas pp. 156-160 (cap. "L'Homme sans Dieu").

da *Vida de Licurgo* de Plutarco (16-20) com as propostas educativas de Saint-Just e com alguns dos projectos apresentados deixa bem claras as coincidências e mostra até que ponto um e outros são devedores de Esparta.

Como é sobejamente conhecido, na Lacedemónia as crianças pertencem ao Estado desde que nascem e a partir dos sete anos são educadas pela pólis que lhes dava uma preparação fundamentalmente de índole física, ao ar livre, e toda ela virada para a intervenção na guerra, a única actividade que consideravam digna de homens livres. Era-lhes por isso vedado dedicarem-se a trabalhos manuais. Sujeitos a uma vida parca e austera, os jovens espartanos viviam em comum, divididos em grupos, dirigidos pelo mais avisado de cada um desses corpos, e aprendiam a obedecer e a suportar a fadiga e a dor, a falar de forma concisa e sentenciosa, ou seja a serem lacónicos.¹⁹ Também as jovens tinham uma educação ao ar livre, em que o exercício físico predominava. Esparta queria fazer delas mães robustas que pudessem dar à pólis futuros cidadãos robustos.²⁰

¹⁹ Xenofonte, República dos Lacedemónios 2. 1-11 e 6. 1-2; Plutarco, Licurgo 16-20. Sobre a proibição de se dedicarem a outra actividade que não a guerra cf. Xenofonte, República dos Lacedemónios 7; Plutarco, Licurgo 23. 2-3.

O laconismo era uma característica tão cultivada pelos Espartanos — os habitantes da Lacónia — que passou à posteridade como um substantivo comum para designar a qualidade ou defeito do que é parco em palavras. Plutarco, Licurgo 19-20 dá numerosos exemplos dessas sentenças concisas dos Lacedemónios.

²⁰ Cf. Xenofonte, República dos Lacedemónios 1. 3 *sqq.*; Platão, *Leis* 7, 804d e 813e; Plutarco, *Licurgo* 14-15.

Dado este resumo rápido do que se passava entre os Lacedemónios, vou agora, em primeiro lugar, fazer uma alusão breve aos festivais públicos e aos exercícios físicos. Rabaut propõe uma educação comum de índole física e militar que oferece algumas semelhanças com as de Esparta. Feita a distinção entre instrução pública e educação nacional, considera que, para pôr em prática a segunda que forma o coração e concede a virtude, são necessários espaços livres, ginásios, jogos públicos, festivais nacionais, concursos fraternos entre todas as idades e ambos os sexos. Considera que a educação nacional se apodera do homem, sem jamais o deixar, pelo que não se trata de uma instituição para a infância apenas, mas para a vida inteira. Em sua opinião ela é

*a mãe comum de todos os cidadãos, que a todos dá o mesmo leite, que alimenta e trata como irmãos, e que, por essa comunidade de cuidados, lhes imprime esse ar de semelhança e de família que distingue um povo educado dessa forma de todos os outros povos da terra.*²¹

Rabaut aduz, neste contexto, o exemplo dos Gregos e, para implantar esse tipo de educação em França, deve olhar-se para as suas práticas, sobretudo as dos Espartanos que passavam os dias em comunidade contínua e cuja vida inteira era uma aprendizagem e um exercício de todas as virtudes.

²¹ Cf. Guillaume, *Procès-verbaux* I, 233 (= Kessel, *Les gauchistes de 89*, 158).

Quando pensa na possibilidade ou meios de aplicar algo dessas instituições da Antiguidade à França sente-se, contudo, desanimado, já que as diferenças são tantas que não permitem erguer os olhos para tão alto.²²

Marie-Joseph Chénier distingue no seu projecto a parte do ensino, a que diz respeito à moral e a educação física. No domínio da educação moral, considera que o primeiro caminho para ela é o estabelecimento dos festivais nacionais, de que a liberdade será a alma, e os prémios ramos de carvalho. A educação física deve consistir em jogos e exercícios do corpo e ser praticada pelas crianças, pelos adolescentes e também pelos adultos. Embora considere que não se deve tentar aplicar as instituições de cretenses e espartanos, como pretendem muitos, por não serem adequadas à França, nem propor

romances políticos, debilmente architectados a partir da República de Platão ou a partir de romances históricos compostos sobre a Lacedemónia

O seu projecto de festivais nacionais, que estipula jogos e exercícios físicos, tem subjacentes, com muita probabilidade, os grandes festivais helénicos. Em aparte, permitam-me recordar o que se passava nos grandes festivais pan-helénicos — Jogos Olímpicos, Píticos, Nemeus e Ístmicos: os prémios não eram mais do que ramos da árvore sagrada do santuário em que se

²² Cf. Guillaume, *Procès-verbaux* I, pp. 231-235 (citação da p. 233) = Kessel, *Les gauchistes de 89*, 156-160 (citação da p. 158).

realizavam esses festivais. Chénier não se esquece aliás de lembrar que, graças aos festivais, aos jogos e ao hábito da ginástica é que Atenas, em século e meio, produziu tão grande número de homens célebres.²³

Também para a mesma inspiração grega aponta Robespierre, no célebre discurso “Sobre Religião e sobre Moral”, proferido na Convenção em 7 de Maio de 1794. Ao defender a instituição de festas nacionais, depois de fazer uma alusão à necessidade de uma educação comum e igual para todos, indica essas festas nacionais como uma parte essencial da educação pública e acentua a importância que elas podem ter em França como meio de unidade e de exaltação nacional e como um incentivo ao amor da liberdade e de respeito pelas leis. Em sua opinião, os homens reunidos tornar-se-ão melhores, por tentarem o comprazimento mútuo e serem dignos uns dos outros. É a esse propósito que aduz o exemplo dos grandes festivais da Grécia:

Fala-se sempre com entusiasmo das festas nacionais da Grécia; no entanto, não tinham mais objectivos do que os jogos em que brilhava a força do corpo, a destreza ou, o que é mais, o talento dos poetas e dos oradores. Mas a Grécia inteira estava ali e assistia-se a um espectáculo maior do que o dos jogos: os próprios espectadores. Podiam ver-se os homens que tinham salvado e ilustrado a pátria: os pais mostravam aos filhos

²³ Cf. GUILLAUME, Procès-verbaux II, 753-760. Citações das pp. 754 e 756.

Sobre as festas públicas que procuravam imitar as festas e grandes festivais da Antiguidade Clássica, sobretudo os gregos, vide DIAZ-PLAJA (1960) 113-126.

*Milcíades, Aristides, Epaminondas, Timoleonte, cuja presença apenas já era uma lição de magnanimidade, de justiça e de patriotismo.*²⁴

Em consonância com estes e outros revolucionários, por inspiração do que se passara na Antiguidade Clássica, também Saint-Just queria organizar na França um sistema de festivais públicos, estabelecer, como referi, censores já de idade, para censurar, se necessário, a vida privada dos jovens e dos comandantes do exército, e em especial a instauração de um regime educacional modelado pelo de Esparta.

Como essa pólis grega, Saint-Just pretendia que, em França, os jovens do sexo masculino fossem educados pelo Estado: simplesmente, enquanto em Esparta esse tipo de educação se iniciava aos sete anos, Saint-Just baixava esse começo para os cinco.²⁵ Até essa idade as crianças pertenciam às mães, depois passam a ser propriedade da República até à morte. Em sua opinião a instrução pública é uma necessidade e as crianças, dos cinco aos dezasseis anos, deviam ser educadas pelo Estado; considerava, além disso, que deviam ser-lhes incutidos o ódio pelos retores e o amor ao silêncio e ao laconismo. Propunha assim que,

²⁴ Considera que seria fácil dotar a França de festas que originassem reuniões semelhantes — e enumera algumas — e dar-lhes até uma motivação mais ampla. Aconselha a fazer que todas essas festas tendam a despertar os generosos sentimentos que constituem o encanto e adorno da vida humana: o entusiasmo pela liberdade, o amor à pátria, o respeito pelas leis. Vide *La Revolución jacobina*, 178 *sqq.* (citação pp. 178-179).

²⁵ Cf. Plutarco, *Licurgo* 16. 7; Saint-Just, *Oeuvres choisies*, 341.

reunidos em companhias, vivessem em comunidade e, em comunidade, tomassem as refeições, constituídas por raízes, frutos, vegetais, leite, pão e água; usassem vestuário de pano de linho em todas as estações e dormissem oito horas, deitados em esteiras de palha. Os educadores ou instrutores, que não podiam ter menos de sessenta anos de idade, escolhiam para chefes dos diversos corpos, de mês a mês, os educandos de melhor conduta dentro de cada grupo. Bem diferente da dos rapazes é a educação das jovens: permanecem em casa junto da mãe e, nos dias de festa, depois dos dez anos, não podem aparecer em público, senão acompanhadas por familiares.²⁶ Neste ponto o que Saint-Just propõe é radicalmente diverso do que se passava em Esparta.

Se a simples comparação do que acabo de expor torna o débito evidente, sem precisão de ser sublinhado, notam-se contudo algumas diferenças significativas e curiosas que convém acentuar. Saint-Just queria que todos aprendessem a agricultura e o comércio; Esparta considerava essas actividades indignas de homens livres e proibia os cidadãos, os “Pares” (*Homoioi*), de se dedicarem a qualquer ocupação que não fosse a guerra e a preparação para ela.²⁷ Em Esparta as crianças do sexo feminino e as mulheres tinham também uma educação ao ar livre, com exercícios físicos, e em contacto com os jovens do sexo masculino;²⁸ Saint-Just estipula para as raparigas um recolhimento em

²⁶ Saint-Just, *Oeuvres choisies*, 341-344.

²⁷ Para a proibição de os cidadãos espartanos se dedicarem a actividades económicas vide Xenofonte, *República dos Lacedemónios* 7.

²⁸ Cf. Xenofonte, *República dos Lacedemónios* 1. 3 *sqq.*; Platão, *Leis* 7, 804d e 813e; Plutarco, *Licurgo* 14-15.

casa, junto da mãe, com proibição de saírem sozinhas: um tipo de educação mais próximo do das jovens de Atenas — que ficavam no geniceu até à altura do casamento e aí aprendiam, com a mãe, a fiar e a tecer.

Mas já me parece existir certo paralelismo entre certos costumes nupciais de Esparta e a proposta de Saint-Just de que, ao casarem, o homem e a mulher podem manter a sua ligação secreta, ou incentiva até a que o façam, enquanto não existirem filhos.²⁹

Ainda no domínio dos paralelismos, Saint-Just parece até propor algo que se aproxima da pederastia espartana.³⁰

²⁹ Ora contam Xenofonte e Licurgo que, entre os Lacedemónios, no dia do casamento e nos que se lhe seguiam, por vezes durante anos, o marido vinha ter às escondidas com a mulher, com a ajuda desta, de modo que ninguém na casa o pressentisse, e depois regressava junto dos do seu grupo com os quais dormia, passava o dia e tinha as refeições em comum; às vezes a ligação secreta mantinha-se por longo tempo. Diferem no facto de Saint-Just estipular a obrigação de os esposos revelarem a sua ligação ao magistrado, logo que a mulher fica grávida, enquanto a lei de Esparta permite e até incentiva que a ligação se mantenha secreta, mesmo depois do nascimento dos filhos.

³⁰ Refere que todo o homem com vinte e um anos tem de declarar publicamente quais são os seus amigos e, se depois rejeitar um deles, tem de explicar os motivos por que o faz. Se um homem comete um crime, os seus amigos são banidos. Em combate os amigos são colocados um junto do outro. Ao morrerem, os que se mantêm unidos toda a vida são encerrados no mesmo túmulo e usarão luto um pelo outro. Estabelecidas as devidas distâncias que a época e os preconceitos de então impunham, não são parcas as semelhanças que a tal propósito se observam com o que se passava em Esparta. Aí, de acordo com a informação de Xenofonte, Licurgo considerava excelente o tipo de educação em que um homem, atraído pela alma de um jovem, se ligava a ele e procurava torná-lo um amigo sem mácula. Segundo Plutarco, os jovens, ao chegar à

Passo agora a analisar o plano de Lepeletier e o projecto de Robespierre, que é quase uma reprodução do anterior. As propostas neles apresentadas são próximas das de Saint-Just e encontram-se de certo modo imbuídas do espírito da educação espartana:³¹ distinguem entre educação, que forma o homem, e instrução, que transmite conhecimentos, e estabelecem a educação comunitária a expensas do Estado. Essa educação será ministrada nas chamadas “maisons d’éducation”, cuja direcção estará confiada a anciãos. Até aos cinco anos as crianças ficam sob os cuidados

idade de doze anos, podiam tornar-se amantes de homens adultos que, guiando-os, acompanhando-os aos ginásios e assistindo-os nas suas diversas actividades, exerciam sobre eles um controlo permanente e actuavam como verdadeiros pais, guardiões e chefes desses jovens. Não havia um único momento, nem um único lugar, em que um jovem não encontrasse um homem mais velho para o censurar, se cometesse uma falta. É que os amantes partilhavam a boa e má reputação dos jovens amados (cf. Xenofonte, *República dos Lacedemónios* 2. 12-14; Plutarco, *Licurgo* 17. 1 e 18. 8-9).

³¹ Vide Guillaume, *Procès-verbaux* II, 34-66, para o plano de Lepeletier, e 161-170, para o de Robespierre. O plano de Lepeletier foi lido à Convenção por Robespierre e aí por ele defendido em 13 de Julho de 1793, mas talvez tenha sido redigido em fins de Dezembro do ano anterior (vide Guillaume, *Procès-verbaux* II, pp. XVI-XVII; Kessel, *Les gauchistes de 89*, 115). Aprovado o plano na generalidade em 13 de Agosto, a redacção definitiva retirasse o carácter de obrigatoriedade do envio das crianças pelos pais para os estabelecimentos nacionais então criados, o que origina vários protestos (vide Guillaume, *Procès-verbaux* II, 280; Kessel, *Les gauchistes de 89*, 151-153). O projecto de Robespierre foi apresentado em nome do Comité de Instrução Pública em 29 de Julho de 1793 e constitui a retoma do projecto de Lepeletier, com pequenas alterações de pormenor e a eliminação dos artigos 10 e 11 do cap. “Artigos gerais” e do artigo 17 do cap. “Da educação nacional”.

das mães. Entre os cinco e os doze, para os rapazes, e entre os cinco e os onze, para as raparigas, os jovens vivem, dormem, tomam as refeições e exercitam-se em comum, divididos em formações de cinquenta, entregues a um instrutor, no caso dos rapazes, ou a uma instrutora, no das raparigas, e agrupados de modo que os mais novos estivessem sob a vigilância dos mais velhos. A alimentação, de que o vinho e a carne devem estar excluídos, será frugal, o vestuário grosseiro e igual para todos. Nos estabelecimentos de educação quase todas as actividades relativas ao seu funcionamento diário são desempenhadas pelos próprios jovens³². Durante esse tempo, tanto as crianças do sexo masculino como as do feminino aprendem a ler, a escrever, a contar e noções de moral e de economia doméstica e rural; procuram desenvolver a memória e executam diversos trabalhos

³² Este é um dos aspectos em que o projecto de Ch. Delacroix, anunciado no *Journal des débats et des décrets*, de 23 de Julho de 1793, difere, já que estipula que a alimentação e outros trabalhos dos estabelecimentos de educação devem estar a cargo de mulheres de idade já madura. Uma outra diferença fundamental reside na não obrigatoriedade da educação estatal, que aliás foi e cerne da discussão. No entanto, em outros domínios, são estreitas as semelhanças com o de Lepeletier e com as propostas de Saint-Just, com ligeiras diferenças, como a idade de início da educação comum: as crianças aos 7 anos são admitidas nas “casas de educação” e nelas vivem até aos 12, reunidas em grupos e subgrupos de 10, 50 e 100, governar-se-ão a si próprias e elegerão os chefes e os juizes e jurados para punirem as faltas cometidas por algum deles; alimentação frugal, de que exclui radicalmente os licores, a aguardente, o vinho, o açúcar e o café; como cama terão uma esteira de palha e o vestuário será igual para todos; educação constituída por trabalhos manuais e mecânicos, estudo, exercícios físicos e treino militar — deste, em cada grupo, se encarregarão um ou dois soldados já anciãos (vide Guillaume, *Procès-verbaux* II, 93-104)

manuais.³³ Simplesmente, no que respeita a estes, os rapazes, além de outras actividades, são iniciados nas primeiras noções e prática da agricultura, fazem trabalhos de arranjo de estradas e exercitam-se em diversos ofícios, enquanto as raparigas, embora possam ser utilizadas em manufacturas e outros trabalhos realizados no interior das “maisons d’éducation”, aprendem sobretudo a fiar, a coser e a branquear a roupa. Para além de se iniciarem em diversos trabalhos e de se dedicarem ao estudo, farão exercícios físicos e os rapazes receberão ainda instrução e treino de manejo de armas. Com tal sistema de educação visa-se

*fortificar o corpo, desenvolvê-lo pelos exercícios de ginástica; acostumar os jovens ao trabalho manual, endurecê-los em toda a espécie de fadiga, submetê-los ao jugo de uma disciplina salutar.*³⁴

Depois dos doze anos, como acontece em Saint-Just e ao contrário do que se passava em Esparta, há uma preparação profissional e um incentivo ao trabalho manual. Justifica M. Lepeletier que Platão apenas formava filósofos e a Lacedemónia soldados, mas a República francesa, que baseia a sua economia na agricultura e no comércio, tem necessidade de homens preparados nesses e outros domínios. Já no que respeita às crianças do sexo feminino, Lepeletier propõe para elas uma educação

³³ Para este projecto vide GUILLAUME, Procès-verbaux II, 34-61 (= KESSEL, Les gauchistes de 89, 116-145).

³⁴ Cf. GUILLAUME, Procès-verbaux II, 55 e 162 (= KESSEL, Les gauchistes de 89, 136, para o de Lepeletier).

mais próxima da de Esparta do que a aconselhada por Saint-Just, já que estipula não o recolhimento em casa junto das mães, mas uma educação de que fazem parte integrante os exercícios físicos e no essencial não difere da das crianças do sexo masculino. Escreve ele:

*Peço decreteis que, dos cinco aos doze anos, para os rapazes, e dos cinco aos onze, para as raparigas, todas as crianças, sem distinção e sem excepção, serão criadas em comunidade a expensas da República, e todas, sob a santa lei da igualdade, receberão o mesmo vestuário, a mesma alimentação, a mesma instrução, os mesmos cuidados.*³⁵

Estes projectos de educação foram feitos com o pensamento no modelo de Esparta, já que muitas das normas e práticas neles propostas, como aliás acontecia em Saint-Just, apresentam significativo paralelismo com o que aí se verificava.³⁶ Aliás o próprio Lepeletier, no texto

³⁵ Guillaume, *Procès-verbaux* II, 37-38 (= Kessel, *Les gauchistes de 89*, 121).

³⁶ O plano educativo de Lepeletier — e portanto de Robespierre — provocou longas discussões e intervenções várias, algumas acaloradas, de apoio, de crítica, ou de rejeição, mesmo depois da votação na sessão de 13 de Agosto de 1793, em que se decidiu a criação de escolas públicas nacionais, mas se estabeleceu que os pais não eram obrigados a enviar para lá os filhos, pelo que se retirava ao projecto o êmbolo essencial. Ao longo da discussão apareceram outros projectos que faziam alterações ao referido plano, no pormenor ou mais profundamente, mas que, para o meu objectivo, não trazem dados novos, já que dependem do de Lepeletier ou dele dissentem em pontos que o aproximam da educação espartana. Assim, no verão de 1793, entre outros, Ch. Delacroix entrega um projecto a que já me referi (vide supra p. 19 nota 1); em 24 de Julho, N. Hentz apresenta um projecto, com grande paralelismo com o de Lepeletier, em que considera dever a educação prestar sobretudo atenção à virtude e

que introduz e explica o plano, confirma que, quando o redigia, tinha em mente o sistema espartano. Considera que seria um belo sonho prolongar esse tipo de educação

levar o jovem a amá-la e defende a censura pública aos que cometem faltas, mas elimina o carácter exclusivo da educação estatal e admite a existência de escolas particulares (vide Guillaume, Procès-verbaux II, 104-114); o projecto de L. Bourdon, anunciado no *Journal des débats et des décrets*, de 27 de Julho, e o discurso de 30 de Julho em que defende o plano de Lepeletier e dele, substancialmente, apenas difere, como o próprio autor afirma, em não obrigar os pais a enviarem os filhos para as escolas comuns (vide Guillaume II, 114-128 e 178-185, respectivamente); intervenção de J.-M. Coupé, referida no *Journal des débats et des décrets*, de 27 de Julho, em que discorda que se retirem as crianças aos pais e considera que não se deve isolar os jovens nem os encerrar no interior de uma pequena comunidade, «pas même dans celle de Lycurgue» (vide Guillaume II, 130-134, citação da p. 134); em 29 de Julho e possivelmente em 5 de Agosto, discursos de Raffron em que critica a pretensão de retirar os filhos da tutela dos pais (Guillaume II, 170-171 e 233-234, respectivamente); em 30 de Julho, intervenção do Padre Grégoire em que combate o plano de Lepeletier, por razões de ordem financeira, por impossibilidade de ser executado e pelos seus resultados morais (Guillaume II, 173-178); em 30 de Julho, discurso de Lequinio de apoio ao projecto de Lepeletier (Guillaume II, 185-188); em 30 de Julho, opinião de Fourcroy, em que, embora apoie o plano em discussão, discorda que a educação comum se faça a expensas do Estado, sobretudo no que concerne à refeição e alojamento nocturnos (Guillaume II, 188-193); em 1 de Agosto, discurso de A.-C. Thibaudeau que critica o plano de Lepeletier (Guillaume II, 199-204); opinião de Piette, lida na sessão de 1 de Agosto (Guillaume II, 205-206); relatório de L. Bourdon apresentado à sessão de 1 de Agosto, em que propõe algumas alterações ao projecto de Lepeletier (Guillaume II, 206-213); carta de Félix Lepeletier, irmão do autor do plano em discussão (Guillaume II, 234-238); em 13 de Agosto, discussão e votação da redacção final que, como vimos, não consigna o carácter obrigatório da educação comum, mas reserva aos pais o direito de manterem os filhos junto de si, se o desejarem (Guillaume II, 272-280). Mesmo depois desta data, o debate sobre a educação comum voltou à Convenção com alguma frequência (vide Guillaume II, 397-402, 673-683, 688-693 e 721-724).

até ao fim da adolescência e sublinha

várias vezes o sonhámos deliciosamente com Platão; várias outras o lemos com entusiasmo, realizado nos fastos da Lacedemónia.

Acrescenta, no entanto, que

Platão apenas produzia filósofos, Licurgo apenas soldados

e que a República francesa, cujo esplendor residia no comércio e na agricultura, necessitava de formar pessoas de todas as profissões.³⁷

O débito a Esparta foi aliás sentido pelos contemporâneos, quer pelos apoiantes do plano quer pelos críticos. Entre estes encontram-se Duhem e o Padre Grégoire. O primeiro, na sessão de 22 de Outubro de 1793, em que se voltou a discutir o plano de educação, fez uma intervenção em que referiu que se pretendeu propor para a França

*a educação comunitária, semelhante à de Esparta. Mas Esparta era um convento, uma abadia de monges.*³⁸

Grégoire, em discurso proferido a esse propósito na Convenção em 30 de Julho de 1793, considera não ser

³⁷ Cf. GUILLAUME, *Procès-verbaux* II, 39 (= Kessel, *Les gauchistes de 89*, 123).

³⁸ GUILLAUME, *Procès-verbaux* II, 673-677 reproduz esse resumo do debate. Citação da p. 674.

suficiente que um sistema educativo se apresente escoltado de nomes ilustres, que tenha por patronos Minos, Platão, Licurgo e Lepeletier, mas é preciso ter em conta a diferença enorme existente entre Esparta e a França:

Entre a pequena cidade de Esparta, que tinha talvez vinte e cinco mil pessoas, e um vasto império que encerra vinte e cinco milhões; entre um povo que, ocupado unicamente com as armas, abandonava a sua agricultura aos hilotas e um povo que, além dos exercícios militares, trabalha na agricultura, na indústria e no comércio.

Não menos significativo é um passo das suas *Memórias* em que, ao referir-se à educação comunitária proposta nos textos de Lepeletier e de Robespierre — Grégoire chama-lhe “éducation communale” —, escreve:

Tornava-se a França uma nova Esparta e, aplicando a trinta milhões de pessoas o regime de uma pequena cidade da Grécia, todas as crianças deviam ser tiradas aos pais e arregimentadas nas escolas.³⁹

Estas afirmações mostram também que não existia um coro unânime de elogio a Esparta. Houve quem preferisse um tipo de educação mais próximo do de Atenas. Fourcroy, por exemplo, — que, como vimos, embora esteja de acordo no essencial com o

³⁹ Respectivamente, *Oeuvres de L'Abbé Grégoire*, avant-propos par A. Soboul, Liechenstein, 1977, tome II, 30 (= Guillaume, *Procès-verbaux* II, 173) e *Mémoires* I, 344 (= Guillaume, *Procès-verbaux* II, 178).

plano educativo de Lepeletier, não vê grande viabilidade na refeição e no alojamento nocturnos a expensas do Estado — aconselha a tal propósito:

*Podereis imitar Atenas, onde as escolas eram abertas, ao nascer do sol, e fechadas, quando ele se punha. Entre vós, como na Grécia, as crianças em brincadeiras serão iniciadas nos primeiros conhecimentos humanos.*⁴⁰

As críticas a Esparta, embora raras, existiam e aumentaram depois do 9 Termidor (27 de Julho de 1794).⁴¹ Com a queda das figuras mais radicais da Revolução, essa pólis grega deixou de constituir um ideal tão frequentemente exaltado como até aí.

3- A VIRTUDE

Para muitos dos membros da Convenção, o ideal era a virtude severa das antigas Grécia e Roma, em especial de Esparta — uma virtude composta de austeridade e severidade com o próprio e com os outros, simplicidade e incorruptibilidade, caridade, doação e devoção à pátria.⁴² Saint-Just refere que “um governo

⁴⁰ Discurso proferido em 30 de Julho de 1793, numa das várias sessões em que o projecto de Lepeletier esteve em discussão. Vide Guillaume, *Procès-verbaux* II, 188-193 (citação da p. 193).

⁴¹ Sobre o assunto vide J. Ribeiro Ferreira, “Grécia e Roma na Revolução Francesa”, *Revista de História das Ideias* 10 (1988) 227-233.

⁴² Essa virtude é exaltada em livros, discursos, folhetos, cartas, panfletos, nos quais o recurso aos modelos da Grécia e de Roma é prática comum. Vide PARKER (1937) 152-155; DÍAZ-PLAJA (1960)

republicano tem a virtude por princípio” e Robespierre vê na virtude política um princípio fundamental do governo democrático e popular e proclama num discurso de 29 de Setembro de 1791, pronunciado na Assembleia Nacional:

Destruí a virtude e tereis tirado à corrupção o freio mais poderoso.

Os dois referidos revolucionários consideram assim essa virtude necessária às sociedades e acentuam que ela realizou prodígios na Grécia e em Roma.⁴³ Os Jacobinos recomendavam a austeridade e a severidade como qualidades necessárias à salvação da República e, sobretudo durante o Terror, procuravam incutir uma vida ascética. Barère coloca o fundamento da república na virtude inflexível de Bruto e Courtois acentua que Nero temia mais um homem virtuoso, Tráseas, do que todos os senadores juntos.⁴⁴ Ainda no mesmo diapasão Billaud-Varennes assegura:

A inflexível austeridade de Licurgo se converteu em Esparta no mais robusto pilar da República; o carácter débil e confiado de Sólon devolveu Atenas à escravidão. O cônsul Bruto, ao condenar à morte os seus dois filhos culpados de traição, compreendeu que tal severidade,

69-74.

⁴³ Saint-Just, *Fragments*, in *Oeuvres choisies* (Paris, Gallimard, 1968) 327, 332-333 e 358; Robespierre, *La revolución jacobina*, 39, 110-111, 138 (citação da p. 39).

⁴⁴ Cf. *Moniteur* de 25 de Abril de 1793, para Barère, e *Moniteur* de 18 de Novembro de 1795, para Courtois [apud DÍAZ-PLAJA (1960) 70 e 74, respectivamente].

*mesclada com terror, abafaria por muito tempo os germes da conspiração.*⁴⁵

A virtude merece recompensa, mas o crime e a traição devem ser castigados. Por isso Villetard dá Roma como modelo, pelo modo como tratou Mânlio em duas situações distintas: ergue-lhe uma casa no Capitólio, como monumento ao seu valor, quando expulsa os Gauleses desse local, mas pouco tempo depois, ao tornar-se culpado de traição, precipita-o do alto desse mesmo Capitólio. E Villetard conclui:

*Eis aqui o caminho que vos traça o exemplo de uma nação digna de ser tomada como modelo.*⁴⁶

Robespierre considerava mesmo a austeridade uma digna irmã da pobreza. No discurso “Sobre a Propriedade”, pronunciado na Convenção Nacional em 24 de Abril de 1793, afirma ser uma quimera a igualdade de bens e que é mais urgente tornar honrosa a pobreza do que proscrever a opulência, já que a barraca de Fabrício — um cônsul romano que ficou como símbolo do magistrado incorruptível — não tem nada que invejar ao palácio de Crasso. Por isso proclama que preferia ser um dos filhos de Aristides, educado no Pritaneu a expensas da República, a ser o presumível herdeiro de Xerxes, nascido na lama da corte para ocupar um trono adornado com

⁴⁵ *Moniteur* de 21 de Abril de 1794 [apud DÍAZ-PLAJA (1960) 72].

⁴⁶ *Moniteur* de 6 de Maio de 1795 [apud DÍAZ-PLAJA (1960) 74].

o envilecimento do povo e resplandecente com a miséria pública.⁴⁷ Num discurso de 5 de Fevereiro de 1794, vai mais longe e defende que em determinadas alturas a virtude deve ser imposta pelo terror:

*Se a força do governo popular é, em tempo de paz, a virtude, a força do governo popular em tempo de revolução é ao mesmo tempo a virtude e o terror: a virtude, sem a qual o terror é coisa funesta; o terror, sem o qual a virtude é impotente.*⁴⁸

Durante o Terror, a Revolução incute um ideal de virtude que procura impor uma vida ascética. Depois do 9 Termidor, tal como em outros domínios, inicia-se a crítica a tal pretensão e apontam-se os defeitos dessa noção de virtude e os malefícios a que conduziu. Na sessão de 10 de Novembro de 1794, uma voz anónima exclama no Congresso:

*Reformem-se os costumes e os divórcios serão raros. Com os costumes simples da república, o romano ignorou o divórcio; com as normas corruptas da Roma imperial, o divórcio tornou-se tão frequente como o matrimónio.*⁴⁹

⁴⁷ *La revolución jacobina*, p. 99. Robespierre aduz mais vezes o nome do ateniense Aristides como exemplo do homem justo e incorruptível: por exemplo, na p. 141, estabelece o contraste entre a Atenas degenerada do tempo de Filipe da Macedónia e a da época gloriosa de Milcíades e Aristides.

⁴⁸ *La revolución jacobina*, 143.

⁴⁹ Cf. *Moniteur* de 11 de Novembro de 1794 [apud DÍAZ-PLAJA (1960) 73].

Mais significativa ainda é a afirmação de Cheviner, ao louvar os escritores e artistas que não se desonraram, pactuando com o Terror, mas trabalharam no silêncio do seu escritório

.... *acostumados, por assim dizer, a conversar com Aristides e com Catão de Útica, com Demóstenes e Cícero, não admiraram a homicida austeridade de um Couthon.*⁵⁰

Os traços essenciais desta concepção de virtude encontraram-nos por certo na actuação dos grandes homens da Grécia e de Roma biografados por Plutarco, um autor que, através da tradução de Dacier *As Vidas dos Homens Ilustres* — saída em Paris, em 1762 —, deve ter exercido papel importante na formação do espírito dos homens da Revolução.⁵¹ Aliás são frequentes as alusões a esse autor grego tardio e à atracção que ele exercia. Ducos fala em Plutarco e cita as suas expressões sobre o modo de encaminhar os cidadãos para a virtude.⁵² Mme Rolland confessa que o contacto com Plutarco a tornou republicana, que em criança e na juventude chegava a levar para a igreja as *Vidas Paralelas*, em vez do livro de orações, e que a sua leitura a transportava para o passado da Grécia e de Roma, a fazia identificar-se com os heróis aí biografados e partilhar as suas paixões; lamentava mesmo não ter

⁵⁰ Cf. *Moniteur* de 5 de Janeiro de 1795 [apud DÍAZ-PLAJA (1960) 73].

⁵¹ No quadro apresentado por PARKER (1937) 18-19 vemos que, depois de Cícero citado oitenta e três vezes, Plutarco é o mais contemplado com trinta e seis citações, de par com Horácio.

⁵² Cf. P. KESSEL, *Les gauchistes de 89* (Paris, 1969) 111.

nascido espartana ou romana.⁵³ Brissot de Warville, um líder da Gironda, conta que, no último ano de estudante, o seu desejo de fama e os seus sonhos eram satisfeitos na leitura de livros, sobretudo de Plutarco, e ansiava assemelhar-se a Fócion, biografado por aquele polígrafo grego.⁵⁴

Estamos perante uma educação pelo paradigma que, na Hélade, tanta influência teve na formação dos jovens e já a encontramos em acção nos Poemas Homéricos, quando Atena aponta a Telémaco o exemplo de Orestes para o motivar a ir colher informações sobre o pai.⁵⁵ O Padre Grégoire encaminha-nos nessa direcção, ao referir que há tendência a imitar as grandes figuras do passado e ao aconselhar que se semeie virtude para recolher virtudes, já que, se a reputação de Milcíades inflamou o coração de Temístocles e o tornou seu émulo, um sofisma desorienta e um mau exemplo arrasta:

Semeemos a virtude e colheremos virtudes. Foi a reputação de Milcíades que inflamou o coração de Temístocles e o tornou seu rival.

*Pelo contrário, um sofisma desorienta e um mau exemplo arrasta.*⁵⁶

⁵³ *Mémoires* (Paris, 1827, vol. I, 25 e vol. II, 99).

⁵⁴ *Mémoires* (1754-1793) public. por CL. PERROUD (Paris, 1911) vol. I, 42.

⁵⁵ Depois os próprios heróis homéricos foram tomados como modelos pelos Gregos dos tempos futuros. Vide EHRENBERG (1964) 10-12; GRIFFIN (1977) 39-53; JAEGER (1954) cap. 3; MARROU (1965) cap. 1.

⁵⁶ Afirmações de um discurso proferido na Convenção Nacional em 28 de Setembro de 1793. Cf. *Oeuvres de l'Abbé Grégoire*, ed. par A. SOBOUL (Liechenstein, 1977) 59-60 (citação da p. 59).

Grande parte dos homens da Revolução encontravam esses paradigmas, de preferência, nos biografados de Plutarco e acima de todos eles estava Licurgo, o lendário legislador a quem a tradição atribuía a criação da Esparta clássica. Mas, se Licurgo é o modelo dessa virtude entre os Helenos, Marco Bruto e Catão de Útica são-no entre os Romanos, com predominância para Bruto. Assim Cheviner acentua que a vida austera desse indefectível defensor da República romana oferecia o modelo da virtude.⁵⁷

Lembrando ter sido graças à sua severidade que Licurgo impôs as reformas, Saint-Just é de opinião que pelo mesmo método se pode conseguir a regeneração rápida da França; para isso advoga a criação de instituições que possam refrear o procedimento dos renitentes e incorrigíveis:⁵⁸ por exemplo, como vimos, a criação de censores e a necessidade de um ditador em toda a revolução.⁵⁹ O facto de Saint-Just ser membro da ditadura jacobina do Comité de Salvação Pública e de acreditar, à semelhança do que sucedeu na Grécia na época arcaica, no papel e no poder do legislador, induziu-o a sentir-se livre de ousar e de fazer a regeneração do seu país.

*

⁵⁷ Cf. *Moniteur* de 5 de Janeiro de 1795 [apud DIAZ-PLAJA (1960) 74].

⁵⁸ *Fragments*, in *Oeuvres choisies*, 327-329.

⁵⁹ *Oeuvres Choisis*, 358-360, 328, 340-341, 353-354.

Da breve análise feita, pode concluir-se que a camada dirigente da Revolução Francesa estava profundamente identificada com a cultura da Grécia e de Roma. Vendo em tais sociedades realizações ideais, essa camada dirigente adequa a própria actuação pela dos heróis e governantes da Antiguidade Clássica, tenta moldar a vida do seu país pelos modelos da Grécia e de Roma e procura dotar a França com várias das instituições que nelas encontravam. Os dirigentes desejavam exercer no seu país um papel idêntico ao que tiveram os legisladores gregos nas suas cidades e dotar a França de um sistema educativo público, comunitário e igual para todos, com semelhanças ao que vigorava em Esparta. Os modelos de tais virtudes encontravam-nos nos biografados por Plutarco. No que respeita à Grécia, os elementos mais radicais sentem profunda admiração pela rígida, austera e disciplinada Lacedemónia, enquanto os mais moderados preferiam uma França à imagem da livre e democrática Atenas, onde todos os problemas podiam discutir-se sem reservas. Se dermos à afirmação uma certa amplitude nas excepções, podemos ainda generalizar mais e concluir, grosso modo, que os Girondinos se inclinavam para Atenas e os Jacobinos, que estiveram na base do Terror, eram adeptos de uma sociedade próxima da de Esparta.⁶⁰ Aliás Taine descreve

⁶⁰ Alguns exemplos: Desmoulins é um apaixonado admirador de Atenas e ataca Brissot, um girondino, por admirar Esparta (vide Desmoulins, *Oeuvres* X, éd. Soboul, München, 1980, 346); o girondino Ducos apoia o projecto de Lepeletier que, como vimos, apresenta muitas semelhanças com as práticas educativas de Esparta, enquanto o montanhês Duhem ataca esse mesmo projecto, na sessão de 22 de outubro de 1793, em que ele voltou a

o programa dos Jacobinos como uma tentativa de voltar às instituições de Roma e de Esparta que eles tomaram como modelos.⁶¹

ser discutido, de acordo com o resumo do debate transmitido pelo *Journal des débats et des décrets* (M. J. Guillaume, *Procès-verbaux du Comité d'Instruction Publique de la Convention Nationale* (Paris, 1894) vol. II, 673-677 reproduz esse debate); Grégoire e Lanjuinais, dois jacobinos, criticam Esparta e atacam a tentativa de a imitar (Para Grégoire vide *Oeuvres de L'Abbé Grégoire*, avant-propos por A. Soboul, Liechenstein, 1977, tome II, p. 30 (= Guillaume, *Procès-verbaux* II, 173) e *Mémoires* I, 344 (= Guillaume, *Procès-verbaux* II, 178).

⁶¹ *Les origines de la France contemporaine. La Révolution. III—Le gouvernement révolutionnaire* (Paris, 1892) 115 e 121.

Bibliografia

- DÍAZ-PLAJA, Fernando: *Griegos y Romanos en la revolución francesa* (Madrid, 1960).
- EHRENBERG, V.: *Society and civilization in Greece and Rome* (Harvard, 1964).
- FERREIRA, José Ribeiro: “Grécia e Roma na Revolução Francesa”, *Revista de História das Ideias* 10 (1988) 203-234.
- FINLEY, M. I.: *Démocratie antique et démocratie moderne* (Paris, 1976, trad. franc.).
- FORREST, W. G.: *La naissance de la démocratie grecque* (Paris, 1966, trad. franc.).
- GRIFFIN, J.: “The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer”, *JHS* 97 (1977) 39-53.
- JAEGER, W.: *Paideia* I (Berlin, 1954³).
- JEFFERY, L. H.: *Archaic Greece* (London, 1976).
- MARROU, H.-I.: *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (Paris, 1965⁶).
- MOSSÉ, Cl.: *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle* (Paris, 1984).
- NICOLET, Cl.: *L'idée républicaine en France. Essai d'histoire critique* (Paris, 1982).

PARKER, H. T.: *The cult of Antiquity and the French revolutionaries* (Chicago, 1937).

SNODGRASS, A. M.: *Archaic Greece. The age of experiment* (London, 1980).