

As origens do igualitarismo

The origins of egalitarianism

Bruno Amaro Lacerda*

Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora-MG, Brasil

1. Introdução

Em suas reflexões sobre o problema da igualdade, Norberto Bobbio define o igualitarismo como a concepção que, não satisfeita com a isonomia ou “igualdade perante a lei”, defende a realização de uma igualdade material que elimine, ou ao menos atenuie, a desproporção de riquezas entre os homens.

Bobbio observa ainda que, ao contrário de outras doutrinas, o igualitarismo não se fundamenta em uma natureza humana comum, mas no princípio ético segundo o qual a maior igualdade possível entre as pessoas é um bem e, como tal, uma meta desejável. Este juízo de valor faz com que as teorias igualitárias se apresentem invariavelmente como propostas reformistas ou revolucionárias, buscando a transição de uma sociedade de desiguais para uma sociedade futura de iguais¹.

Ciente da complexa história do igualitarismo, que passa pelas propostas socialistas do século XIX, pelo emergir da noção de justiça social na virada do século XIX para o XX, pela socialdemocracia e, nas últimas décadas, por uma miríade de concepções que combatem a desigualdade (liberalismo igualitário, marxismo analítico, éticas da redistribuição e do reconhecimento etc.), esta investigação pretende regressar aos primórdios da noção, buscando captá-la em sua origem e em seus primeiros desenvolvimentos. O problema que a move pode ser assim enunciado: quando e por qual razão as primeiras ideias igualitárias surgiram?

* Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor Adjunto da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora/MG, Brasil. E-mail: brunoamarolacerda@gmail.com

¹ BOBBIO, 1995, p. 35.

Justifica-se a tarefa lembrando que, nos dias atuais, a igualdade continua sendo um dos temas mais comuns, senão o mais frequente, das discussões político-jurídicas. Há quem clame por uma igualdade “real”, “de fato”, não meramente “formal”, mas também quem repudie com veemência o discurso igualitário-material, sustentando que o papel do Estado se limita à garantia das liberdades individuais pela via da isonomia. Nesse embate, as pessoas tomam posição e partido, discutem, fazem propostas e contrapropostas, mas nem sempre se preocupam em perquirir a gênese e o fundamento da visão de mundo que defendem. Desconhecer isso, no entanto, é ignorar o sentido da própria ideia. Se não se sabe quando e por que o igualitarismo surgiu, o que pretendia combater e por quais motivos, buscar sua realização social como exigência da justiça parece uma atitude pouco sensata.

Parte-se de uma hipótese que coincide com a visão liberal amplamente difundida: o igualitarismo teve origem com Rousseau (Bastiat, por exemplo, criticando as ideias do genebrino sobre a lei e a igualdade, chama-o de “suprema autoridade dos democratas”²) e sua condenação da disparidade de riquezas contida no *Discurso sobre as origens e o fundamento da desigualdade entre os homens*, obra que exerceu profunda influência sobre alguns dos expoentes da Revolução francesa, como Robespierre e Saint-Just, “montanheses” que propuseram algumas medidas práticas de combate à desigualdade.

Esta visão, como se verá, não está completamente equivocada. De fato, tanto Rousseau quanto os montanheses têm um papel de destaque nos primeiros desdobramentos do igualitarismo. A leitura dos textos do período, porém, mostra que se deve atribuir a Graco Babeuf e seus seguidores, em um período já avançado da Revolução, a elaboração do primeiro igualitarismo consciente, embrião das teorias socialistas que, no século seguinte, iriam abalar as estruturas políticas da Europa.

2. Locke e a igualdade de direitos

No *Segundo tratado sobre o governo civil* de John Locke encontra-se uma das primeiras formulações liberais, com a defesa da igualdade de direitos ou igualdade perante a lei, a qual posteriormente será rejeitada como insuficiente ou mesmo errônea pelos primeiros defensores do igualitarismo.

2 BASTIAT, 1850, p. 46.

Locke sustenta que os homens saem do estado de natureza, onde se encontram em perfeita liberdade e igualdade, ao perceberem que, devido à ausência de uma autoridade encarregada da solução dos conflitos, a fruição dos direitos naturais permaneceria sempre incerta. Por isso, abandonam o poder de fazer tudo o que julgam conveniente para a própria preservação, renunciando à execução particular da lei natural (que Locke identifica com a razão) e consentindo que o poder, doravante, seja posto a serviço da coletividade por meio de leis iguais para todos. É neste momento que a sociedade se torna, então, o árbitro de regras fixas preestabelecidas, “indiferentes e as mesmas para todas as partes”³.

A igualdade originária, vigente no estado de natureza, é substituída por uma igualdade de outra ordem, a dos direitos naturais igualmente protegidos pelas instituições sociais derivadas do pacto por segurança (o contrato social). A legitimidade do Estado, assim, reside na proteção consentida dos direitos, chamados genericamente por Locke de *propriedade*, termo que abarca a vida, a liberdade e os bens.

Diversamente das concepções dos primeiros igualitários do século XVIII, a igualdade lockeana não é, como se percebe, a igualdade de riquezas ou de bens sociais, mas simplesmente o *tratamento igual* garantido pela lei, cujo único escopo é proteger, sem distinções arbitrárias, os direitos individuais.

Sua posição, que pode ser chamada de “igualdade jurídica”, “igualdade de direitos” ou “igualdade perante a lei”, três expressões adequadas para diferenciá-la do igualitarismo, exerceu enorme influência sobre os filósofos e livres-pensadores franceses do século XVIII, que a divulgaram, reelaboraram e empregaram como mote na luta pelo fim dos privilégios da nobreza e do clero, que culminou na Revolução de 1789.

Como amostra desse período, seguem algumas passagens de Montesquieu e de outros três nomes da época: Vauvenargues, Louis de Jaucourt e Voltaire. Todos defendem a igualdade de direitos e, ao mesmo tempo, repudiam a igualação de riquezas e de condições, ideia que consideram “imaginária”, “extrema”, “quimérica” e derivada de um “espírito de fanatismo”.

3. Contra a “igualdade absoluta”

Em um escrito de 1745, Vauvenargues, moralista francês célebre por seus aforismos, observa que os antigos legisladores inutilmente tentaram eliminar

3 LOCKE, 1980, p. 46.

a desigualdade de riquezas, tarefa impossível, diz ele, pois não se pode nivelar o gênio à incapacidade, nem a prudência à temeridade. A igualdade de condições sociais, essa “igualdade imaginária”, pode ser encontrada somente entre os povos selvagens, que vivem sem leis e cujo direito equivale à força, jamais entre os povos civilizados, pois quando um homem se eleva perante outros por sua capacidade ou gênio, “a desigualdade de fortunas se introduz sobre justos fundamentos”⁴.

A existência de ricos e pobres não é algo fortuito, mas um desejo de Deus, que estabelece entre os homens uma espécie de contrapeso para que a vida na Terra seja equilibrada. Vauvenargues chega a dizer que há algo de bom na pobreza, que mantém os homens temperantes, laboriosos e modestos, contrastando neste ponto com o orgulho e a vaidade, vícios que costumam acompanhar os ricos. Deus, com isso, partilha dons: para uns dá riquezas, para alguns concede força, para outros o amor ao trabalho, dividindo o gênero humano em diferentes classes para ao fim igualar a todos pela Sua Lei. Há, portanto, uma sabedoria divina na distribuição desigual das riquezas. Ver nisto algo não-natural ou um “escândalo” é uma atitude de homens “fracos”⁵.

Em suas *Reflexões e máximas*, Vauvenargues sustenta a mesma ideia. Na máxima 227, ele assevera que “é falso que a igualdade seja uma lei da natureza”, pois a natureza “não faz nada de igual: sua lei soberana é a subordinação e a dependência”⁶. Na máxima 551, escreve que “desejaria de todo o seu coração que todas as condições fossem iguais”, pois seria ótimo se não existissem homens inferiores, mas, se em teoria a igualdade é algo nobre, não há “nada mais impraticável e mais quimérico”⁷.

Montesquieu, por sua vez, afirma em *O espírito das leis* que o amor pela democracia é “o amor pela igualdade” e que as distinções sociais existentes devem nascer deste princípio. O mesmo não ocorre, pontua, nas monarquias e nos Estados despóticos, nos quais “ninguém aspira à igualdade”, mas todos desejam a superioridade, de tal modo que “As pessoas das condições mais baixas delas desejam sair apenas para serem mestres das outras”⁸.

4 VAUVENARGUES, 1874, p. 283.

5 VAUVENARGUES, 1874, p. 287.

6 VAUVENARGUES, 1971, p. 83.

7 VAUVENARGUES, 1971, p. 158.

8 MONTESQUIEU, 1845, p. 32.

Citando um comentário de Aristóteles sobre Faleas da Calcedônia, autor antigo que havia pensado uma maneira de igualar as propriedades dos cidadãos, Montesquieu afirma que propostas similares à de Faleas são inviáveis, pois põem os cidadãos diante de condições tais que eles terminariam por odiar a própria igualdade que se tenta introduzir. E remata: “Cumpre, por vezes, que as leis não pareçam ir tão diretamente ao objetivo que se propõem”⁹.

Nessas passagens, louva-se um tipo de igualdade e rejeita-se outro. A igualdade boa, amada nas democracias, é a igualdade perante a lei, ao passo que a igualdade perniciososa é a igualação das fortunas e posições sociais, tal como proposto por Fales da Calcedônia na Antiguidade. Para Montesquieu, o papel da lei nas democracias é introduzir a primeira igualdade, impedindo que alguns cidadãos sejam considerados naturalmente superiores a outros e, nessa condição, gozem de privilégios injustificáveis. Mas a lei não pode “ir mais longe” do que isso e instituir uma igualação mais aguda, de mitigação das diferenças de riqueza e classe social. Aos olhos do autor, é esta igualdade que, ao contrário da outra, terminaria por ser odiada pelos cidadãos.

Esta interpretação pode ser comprovada por uma breve passagem do Livro VIII da mesma obra, na qual Montesquieu aborda o “espírito de igualdade extrema”. Ele diz que, “assim como o céu está afastado da terra, o verdadeiro espírito de igualdade o está do espírito de igualdade extrema”¹⁰. A verdadeira igualdade não consiste em todos comandarem ou em todos serem comandados, mas em obedecer e ser comandado por seus iguais. Não implica na ausência de senhores, mas em ter seus iguais por senhores. Em seu estado natural, é verdade, os homens nascem iguais, mas não podem permanecer em uma igualdade extrema ou absoluta. Ao pactuarem a sociedade, perdem essa igualdade originária e alcançam a igualdade civil, a dos direitos iguais regulados pela lei: “A sociedade os faz perdê-la e eles só se tornam iguais pelas leis”¹¹.

A visão de Montesquieu, dada a enorme influência de sua obra, pode ser sentida em outros autores do período. Em um dos mais conhecidos verbetes da *Enciclopédia* de Diderot e D’Alembert, Louis de Jaucourt explica

9 MONTESQUIEU, 1845, p. 33.

10 MONTESQUIEU, 1845, p. 79.

11 MONTESQUIEU, 1845, p. 79 .

que a “igualdade natural” é o elo que liga todos os homens, que nascem, crescem e morrem da mesma maneira. Dessa natureza comum, princípio e fundamento da liberdade, deriva o dever de tratar os outros como seres igualmente livres. Assim, não obstante as diferenças de nobreza, condição, poder e riquezas, os que estão em posição superior devem tratar os que estão em desvantagem como iguais, evitando ultrajá-los, não lhes exigindo nada que não seja devido e exigindo o devido com humanidade. Jaucourt afirma inclusive que a escravidão é uma violação deste princípio.

Entretanto, disso não se segue a “igualdade absoluta” que somente um “espírito de fanatismo” poderia sustentar. Os homens, diz o autor nas pegadas de Montesquieu, nascem iguais, mas não podem permanecer absolutamente iguais, somente iguais perante a lei. Na vida social são necessárias certas desigualdades, tais como “condições diferentes, graus, honras, distinções, subordinações, que devem existir em todos os governos”¹² e não se opõem à igualdade natural, mas, ao contrário, tornam-na socialmente possível.

No verbete “Égalité”, contido em seu *Dicionário Filosófico*, Voltaire observa que os animais, por não possuírem deveres recíprocos entre si, não dependem de outro ser vivo para viver, ao contrário dos homens, que ao receberem de Deus a razão se tornaram escravos em quase tudo. Se a vida humana na Terra fosse uma vida de abundância e não de necessidade, o homem poderia ser tão feliz quantos os quadrúpedes, pássaros e répteis. Nesta hipótese, todos os seres humanos seriam realmente iguais, sem nenhuma subordinação e dependência perante outro.

A vida humana, porém, não é uma existência de abundância, mas de necessidade. Além disso, o homem nasce com predisposição para a dominação, para as riquezas e para a indolência, condição que o impele a buscar incessantemente a ascendência sobre os demais. Por essa razão, Voltaire julga ser impossível que os seres humanos vivam sem se dividirem em duas classes, a dos pobres e a dos ricos, “que se subdividem em mil, e estas mil têm ainda nuances diferentes”¹³.

A desigualdade, portanto, é um fato inevitável, impossível de ser eliminado diante das necessidades do mundo e da natureza do homem, pois este, embora nasça igual ao seu semelhante, está sempre empenhado em

12 JAUCOURT, 1792, p. 926.

13 VOLTAIRE, 1994, p. 240.

superá-lo e dominá-lo. Assim, usando termos similares aos empregados por Vauvenargues, Voltaire afirma: “A igualdade é, portanto, a coisa mais natural e, ao mesmo tempo, a mais quimérica”¹⁴.

Ele observa ainda que um homem tem todo o direito de se considerar igual aos outros homens, e dá o exemplo do cozinheiro turco de um cardeal, que pode dizer para si mesmo coisas como “eu nasci e morrerei como ele, temos as mesmas funções animais”, e até imaginar que, caso os turcos subjuguem Roma, a relação se inverta e ele se torne o superior e o cardeal seu subordinado. Mas, até que isso aconteça, diz Voltaire jocosamente, ele não pode ordenar ao cardeal que lhe faça o jantar, nem deixar de cumprir seus deveres, pois, neste caso, “toda a sociedade humana é pervertida”¹⁵.

4. Rousseau e a desigualdade moral ou política

Jean-Jacques Rousseau inicia seu famoso *Discurso sobre a desigualdade* distinguindo a desigualdade natural da desigualdade moral ou política. A primeira, que consiste nas diferenças de idade, saúde, talento etc., por não ser escolhida, mas imposta aos homens pela natureza, não pode ser combatida; é inevitável. A segunda, que consiste nas diferenças de poder, *status* e riqueza, é estabelecida ou consentida pelos homens e se apresenta como um resultado nefasto dos males causados pela vida social.¹⁶ Por esta razão, deve ser denunciada e eliminada.

Para provar sua tese, ele empreende uma investigação da vida animal e humana em seus estágios primitivos, mas alertando os seus leitores que, em razão das observações dos naturalistas de sua época serem ainda muito precárias, seu relato deve ser visto mais como um corpo de “raciocínios hipotéticos e convencionais” do que como verdades históricas inquestionáveis.

Em seu estado natural, diz Rousseau, os homens viviam dispersos, sem normas morais e senso de justiça. Como os animais, valiam-se somente dos instintos para alcançar sua subsistência. O homem selvagem era muito diferente do homem social: entregando-se aos impulsos, vivia de modo simples e espontâneo, tendo por padrão de conduta a própria natureza. Preocupava-se em primeiro lugar com a própria conservação, embora esta

14 VOLTAIRE, 1994, p. 241.

15 VOLTAIRE, 1994, p. 242.

16 ROUSSEAU, 1971, pp. 157-158.

estivesse conjugada com a “piedade”, um sentimento que o levava também a se importar com o sofrimento daqueles com os quais eventualmente se relacionava. Não havia espaço para a moralidade, nem para vínculos permanentes e, na ausência da justiça, os homens se guiavam por esta máxima de “bondade natural”: “Busca teu bem com o menor mal possível para o outro”¹⁷.

Porém, com o advento do estado civil, o homem se tornou fraco, medroso, debilitado e sem nenhuma coragem. Sua espontaneidade desapareceu e o culto exagerado ao amor-próprio e à razão o converteu em um “animal depravado”¹⁸. Essa passagem do estado de natureza para a sociedade deu-se, todavia, muito lentamente. À medida que o gênero humano foi se ampliando, cresceram também as necessidades e, por consequência, os trabalhos. Novas relações passaram a ser travadas e os homens tomaram gradativamente consciência do seu valor, adquirindo um senso de respeito e compromisso.

Aos poucos, deixaram de vagar pelos bosques e florestas e se fixaram, passando a viver em casas, aldeias e pequenas comunidades, nas quais foram consolidando a noção de propriedade e a importância do dever de respeitá-la. Nesse período, as vinganças eram frequentes, pois como cada homem se arvorava juiz frente às ameaças e aos danos que lhe eram causados, a bondade que existia no estado de natureza não era mais a que convinha às necessidades da sociedade nascente. Rousseau avalia positivamente essa época, que não é mais o estado natural em sua pureza, nem a sociedade corrompida do presente, situando-a em uma “posição média exata” entre o modo de vida quase animal e “a atividade petulante do nosso amor-próprio”, e qualificando-a como a mais feliz de todas. Os selvagens das Américas e da África, diz, foram encontrados nesse estado, que os povos ditos “civilizados” foram incapazes de conservar. Civilizações como a europeia, em sua visão, estão corrompidas e distantes da “verdadeira juventude do mundo”¹⁹.

O desenvolvimento contínuo da vida social, porém, trouxe consigo o agravamento do amor-próprio e o distanciamento quase total da piedade. A igualdade se rompeu e a ela se seguiu a desordem. Os homens mais

17 ROUSSEAU, 1971, p. 199.

18 ROUSSEAU, 1971, p. 168.

19 ROUSSEAU, 1971, p. 213.

poderosos foram, aos poucos, abafando a “voz ainda fraca da justiça”²⁰ e se tornaram maus e ambiciosos. Esses homens, que Rousseau chama algumas vezes simplesmente de “ricos”, ao perceberem que não eram suficientemente fortes para não temer ninguém, tiveram a ideia de empregar a seu favor as forças que lhes seriam potencialmente hostis: os homens pobres e miseráveis. Assim, estabeleceram a reunião de todos em um poder supremo, por meio de um pacto que, aos olhos de Rousseau, foi vantajoso para os fortes, mas prejudicial aos fracos, que permaneceram agrilhoados.

Esta origem da sociedade e das leis teve por consequência a eliminação irremediável da liberdade natural e sua substituição pela “lei da propriedade e da desigualdade”, por meio da qual os poderosos usurparam um direito irrevogável e sujeitaram todo o gênero humano à servidão e à miséria. A desigualdade, então, tornou-se legítima e estável, pois garantida pelas leis positivas, desfigurando as inclinações do homem e afastando-o em definitivo da natureza.

É nestes termos que Rousseau se recusa a aceitar a desigualdade política ou moral como um fato natural e, ao contrário dos seus contemporâneos, a denuncia como um desvio da verdadeira igualdade. O seu *Discurso* apresenta-se, nesse sentido, como um embrião do igualitarismo, pois embora não contenha uma proposta de revolução, traz consigo um inegável *espírito revolucionário*, muito bem expresso na frase que encerra a obra, na qual se afirma que é contrário à lei da natureza “um punhado de pessoas regurgitarem superfluidades enquanto à multidão faminta falta o necessário”²¹.

Em *Do contrato social*, porém, Rousseau não ataca tão fortemente a desigualdade de poder e de riquezas, limitando-se a apontar o pacto como garantidor dos compromissos obrigatórios e mútuos que ligam os homens à sociedade e como realizador de uma “igualdade de direito e (d)a noção de justiça que ela produz”²². Em outra passagem da mesma obra, afirma que os bens maiores, objeto de toda legislação, são a liberdade e a igualdade. Em relação a esta última, deixa claro que “não se deve entender por essa palavra que os graus de poder e de riqueza sejam absolutamente iguais”, mas tão somente que o poder deve ser exercido delimitado pelas leis e que ninguém seja tão pobre que tenha de se vender nem tão rico que possa

20 ROUSSEAU, 1971, p. 217.

21 ROUSSEAU, 1971, p. 235.

22 ROUSSEAU, 2001, p. 71.

comprar outra pessoa. A igualdade das condições econômicas, que muitos afirmam ser “uma quimera de especulação”, é aceita agora como “inevitável”, embora ele recomende, sem fornecer maiores detalhes, que seja “controlada” pela legislação²³.

Assim, se no *Discurso* a riqueza e o poder a ela adjacente são apontados como o mal supremo, em sua obra posterior Rousseau se mostra mais disposto a encará-los como fatos inescapáveis, que devem ser disciplinados juridicamente e não eliminados. A igualdade “de fato” não é, portanto, um tema relevante em *Do contrato social*. Nesta obra é a igualdade de direitos, garantida por leis que expressam a “vontade geral” (e não os desejos particulares), que se eleva ao primeiro plano.

Esse descompasso entre as duas obras foi notado por muitos autores, dentre eles Carlo Curcio²⁴, que chama as ponderações do genebrino na primeira obra de “anárquicas”, substituídas na segunda por uma igualdade convencional, mais próxima das considerações de Locke acerca da igualdade jurídica ou de direitos. De todo modo, a desigualdade moral ou política criticada por Rousseau no *Discurso* teve grande repercussão e representou um dos problemas mais difíceis que a Revolução francesa teve de enfrentar em sua incessante e controversa busca pela positivação dos direitos do homem²⁵, como se verá a seguir.

5. O igualitarismo moderado dos montanheses

Em 1793, os revolucionários que se sentavam nos degraus superiores e à esquerda na Convenção, conhecidos por isso como “montanheses”, derubaram seus adversários girondinos e, ascendendo ao poder, aumentaram suas críticas ao que chamavam de “egoísmo dos ricos”, passando a defender medidas de assistência aos menos favorecidos em detrimento da liberdade de iniciativa que havia marcado o início da Revolução. A liberdade econômica, explica Michel Vovelle, cede então espaço a um crescente “ideal igualitário”, mais adequado aos ideais dos pequenos produtores rurais independentes do que aos da burguesia defendida pela Gironda, dando à luz um “igualitarismo bem temperado” que trazia consigo esboços

23 ROUSSEAU, 2001, p. 92.

24 CURCIO, 1965, p. 515.

25 DE SANCTIS, 1993, p. 265.

das noções de fraternidade e solidariedade estatal²⁶. Falar em “esboços” justifica-se porque os montanhese não propunham um igualitarismo radical, de eliminação das riquezas, limitando-se a denunciar os males gerados pela concentração de propriedade e a sugerir como paliativo algumas medidas para a atenuação da miséria. Uma amostra desse novo espírito, certamente influenciado pela leitura de Rousseau e de autores como Mably e Morelly, pode ser encontrada nos discursos dos políticos mais influentes do trágico período que se seguiu (conhecido como “Terror”): Robespierre e Saint-Just.

Em seu discurso sobre a questão da subsistência (*Sobre a subsistência*, de dezembro de 1792), Robespierre (1758-1794) afirma que a França produz mais do que o necessário para a alimentação dos seus habitantes, fato incompatível com a penúria experimentada pela sua população no momento. Não se pode esquecer, diz, que o primeiro objetivo de qualquer sociedade é a manutenção dos direitos imprescritíveis do homem, e em primeiro lugar o “direito de existir”²⁷. Deste direito natural, que se apresenta então como “social e universal”²⁸, decorre a “primeira lei social”, à qual todas as demais se subordinam: garantir a todos os membros da coletividade os meios de sobrevivência.

A propriedade, Robespierre enfatiza, não existe como um fim em si, mas como um meio para a vida. É para viver que as pessoas têm propriedade, e, por isto, ela não pode existir em oposição à subsistência. Os alimentos necessários para a vida são tão sagrados quanto a vida mesma, e assim “tudo o que é indispensável para conservá-la é propriedade comum da sociedade inteira”²⁹.

Para garantir esse objetivo e assegurar a todos os membros da sociedade uma porção dos frutos da terra necessários à sua subsistência, Robespierre propõe medidas de intervenção estatal, como a fiscalização da produção de grãos no campo e a obrigação dos comerciantes de vendê-los no mercado, mesmo se estes preferirem, por interesse do negócio, estocá-los. Ele conclui seu discurso exortando os legisladores a refletirem sobre seu relevante papel na vida social, que não é a representação da

26 VOVELLE, 1999, pp. 52-53.

27 ROBESPIERRE, 1965, p. 53.

28 GAUTHIER, 1985, p. 286.

29 ROBESPIERRE, 1965, p. 53.

“casta privilegiada”, mas a defesa do povo, da justiça, dos direitos e das “necessidades dos fracos”³⁰.

Em outro discurso (*Sobre a nova Declaração de direitos*, de abril de 1793), Robespierre apresenta suas propostas para a redação da carta de direitos que acompanharia a nova Constituição, necessária após a queda da monarquia em agosto de 1792. O tom desse discurso, porém, é ambíguo, pois ao mesmo tempo em que ele aponta a desigualdade de riquezas como a fonte de todos os males e crimes, também afirma, em uma passagem que parece ecoar Vauvenargues e Voltaire, que “a igualdade de bens é uma quimera”³¹.

De todo modo, ele repreende a Declaração anterior (a de 1789) por assegurar a propriedade sem nenhuma reserva, limitando-se assim à proteção dos ricos. Dentre suas propostas estão: o dever da sociedade de prover a subsistência de todos os seus membros, gerando postos de trabalho ou proporcionando meios aos que não possam trabalhar; o estabelecimento de seguros para os que não tenham o necessário para a vida; a dispensa dos pobres de contribuírem com as despesas públicas; e a tributação progressiva, conforme a extensão da fortuna, para todos os demais cidadãos.

Embora nem todas as sugestões de Robespierre tenham sido acatadas, o texto da Declaração de 1793 traz a marca de algumas de suas ideias. Em seu artigo 2º, elenca a igualdade antes da liberdade e, em seu artigo 21, prescreve o dever da sociedade de garantir a subsistência de todos os cidadãos em dificuldades, propiciando trabalho ou assegurando os meios de existir aos que não possam laborar.

Assim, enquanto a Declaração de 1789 era um documento da burguesia ascendente, mais interessada na atribuição de direitos iguais e na eliminação das desigualdades de tratamento praticadas no Antigo Regime³², sua sucessora de 1793, nas palavras de Alessandra Facchi, estava inspirada por um “espírito mais igualitário”, ou igualitário-material, que começa a pensar a igualdade não como exigência de tratamento similar, mas “como um objetivo que requer um empenho público na distribuição dos recursos”, antecipando, neste sentido, a ideia de direitos sociais³³.

30 ROBESPIERRE, 1965, p. 62.

31 ROBESPIERRE, 1965, p. 117.

32 VILLEY, 1986, p. 193.

33 FACCHI, 2007, p. 58.

Nos textos de Saint-Just (1767-1794) encontram-se tanto defesas da liberdade econômica, caso do seu discurso de 1792 (anterior, portanto, à derrocada girondina) sobre o livre comércio dos grãos³⁴, quanto libelos acalorados contra a monarquia e a aristocracia burguesa que emergira com a Revolução. Em 1793, em um discurso em defesa do “governo revolucionário” dirigido à Convenção, ele faz explanações sobre a economia e enfatiza que a justiça só chegará aos franceses quando “o povo indigente” não for mais humilhado pela dependência diante dos ricos: “O pão dado pelo rico é amargo, ele compromete a liberdade: o pão pertence, por direito, ao povo, em um Estado sabiamente regulado”³⁵.

Seu *Fragmento sobre as instituições republicanas*, publicado postumamente, é ainda mais contundente. Nessa obra, Saint-Just afirma que a finalidade da sociedade não é fazer cessar o estado de guerra, como alguns teóricos afirmam, mas *dar nascimento a esse estado*, estabelecendo relações de dependência que até então (isto é, no estado de natureza) os homens não conheciam³⁶. Há aqui uma clara rejeição de Hobbes em prol do Rousseau do *Discurso*. Em outra passagem, ele prega que a opulência é uma “infâmia” que deve ser combatida, e também que “É preciso eliminar a mendicância pela distribuição dos bens nacionais aos pobres”³⁷. Portanto, como Robespierre, Saint-Just também exalta, ao lado das virtudes republicanas, uma igualdade “de fato” cuja realização compete à ação estatal, delineando um igualitarismo nítido, mas “moderado” no confronto com outras propostas que viriam no curso da Revolução, como a Conspiração de Babeuf.

6. As primeiras críticas

As ideias igualitárias dos montanheses, no entanto, encontraram oposição já em seu nascimento. Pode-se citar como exemplo Jacques Necker (1732-1804), político influente da época, que em suas *Reflexões filosóficas sobre a igualdade*, de 1793, condena o que chama de “igualdade absoluta”. Esta igualdade, em seu entender, ao multiplicar as pretensões e, por consequência, as funções e encargos públicos, não se conecta com a liberdade, mas,

34 SAINT-JUST, 1957, pp. 84-85.

35 SAINT-JUST, 1957, p. 122.

36 SAINT-JUST, 1831, p. 31.

37 SAINT-JUST, 1831, p. 53.

quando posta em prática, a ela inevitavelmente se opõe, conduzindo a sociedade a um “despotismo cego e sem freio”³⁸. Necker chega a dizer que a igualdade absoluta é pior do que a liberdade ilimitada³⁹.

Se contemplarmos o cosmos, ele afirma, veremos que sua beleza deriva das “variedades e dessemelhanças” que o compõem. “As desigualdades colocadas em harmonia”, eis a expressão que melhor define o Universo⁴⁰. Assim como a ordem dos astros é necessária para a harmonia do cosmos, a organização hierárquica o é para a liberdade e a felicidade dos indivíduos. A igualdade absoluta não aproxima os seres humanos, mas, ao contrário, eliminando a distinção entre governantes e governados, coloca-os sob uma desconfiança recíproca que termina por alimentar as rivalidades, distancian-do-os da felicidade. Retomando os filósofos iluministas, Necker explica que considerar as desigualdades sociais como “o simples produto de um sistema de injustiça e de opressão”⁴¹ é uma ideia totalmente equivocada, e a proposta de realização de uma igualdade absoluta, uma perigosa quimera, que, levada a sério, servirá apenas para enganar os homens e torná-los ainda mais injustos⁴².

Também Condorcet (1743-1794) rejeitou o igualitarismo como uma alternativa à igualdade perante a lei. Em sua obra mais relevante, data-da de 1793, ele manifesta a crença na perfectibilidade do homem e na história como um caminhar contínuo em direção ao progresso. A Revolu-ção é a prova decisiva dessa evolução histórica, que se tornou possível graças ao desenvolvimento gradual de uma razão secular que conduziu os franceses ao fim dos privilégios da nobreza e do clero e à afirmação da igualdade de direitos na *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* de 1789.

Após descrever as diversas épocas da história humana, Condorcet chega ao último capítulo de sua obra disposto a narrar a “décima época”, o tempo dos “progressos futuros do espírito humano”. Para ele, quando se obser-va a história pode-se constatar uma distância entre os direitos que as leis estabelecem e os que são efetivamente gozados pelas pessoas, ou, em suas

38 NECKER, 1821, p. 398.

39 NECKER, 1821 p. 401.

40 NECKER, 1821, p. 397.

41 NECKER, 1821, p. 350.

42 NECKER, 1821, p. 348.

palavras, “entre a igualdade que é estabelecida pelas instituições políticas e aquela que existe entre os indivíduos”⁴³.

Esse distanciamento entre o “declarado” e o “usufruído” tem três causas principais: a desproporção de riquezas, a disparidade dos meios de subsistência e a desigualdade de instrução. Estas distorções sociais, que não se manifestam de maneira isolada, mas unidas e se sustentando mutuamente, deverão progressivamente diminuir, mas jamais desaparecer, “pois elas têm causas naturais e necessárias, que seria absurdo e perigoso pretender destruir”⁴⁴.

A época próxima, anunciada pela Revolução, será um tempo de mitigação das desigualdades e não de luta pela sua superação. Condorcet fornece exemplos das ações políticas que tem em mente: proibindo que o crédito seja uma benesse concedida apenas aos que detêm grande fortuna, atenua-se a dependência dos homens comuns perante os burgueses e, desse modo, viabiliza-se a expansão do comércio; preparando as crianças para o trabalho e fornecendo a todos uma instrução pública de qualidade, criam-se melhores condições para a prosperidade da sociedade, minorando as subordinações que tornam um homem mais propenso à miséria e à infelicidade.

Ele observa ainda que, entre os progressos futuros do espírito humano, um dos mais importantes para o alcance da felicidade geral será a eliminação dos preconceitos que conduziram à desigualdade de direitos entre os dois sexos, cujas justificações comumente oferecidas (diferenças físicas, de força, de inteligência e até morais) não têm nenhum sentido, sendo, na verdade, modos de se camuflar uma atitude de dominação, de “abuso da força”⁴⁵.

Percebe-se que, em relação à igualdade, Condorcet não se alinha aos montanheses, muitos dos quais haviam sido seus colegas no clube dos jacobinos. Embora reconheça que as desigualdades sociais são maléficas, não propõe sua correção pela eliminação da riqueza nem pela limitação da propriedade privada, mas pela via da atribuição igual de direitos pela lei. Suas esperanças para o futuro coincidem, assim, com os objetivos de 1789: garantir a igualdade perante a lei, os mesmos direitos de liberdade para todos e o fim dos privilégios do Antigo Regime.

Com efeito, ao se permitir crédito a qualquer pessoa (e não apenas à alta burguesia) e ao se garantir a instrução de qualidade para todas as

43 CONDORCET, 1998, p. 271.

44 CONDORCET, 1998, p. 272.

45 CONDORCET, 1998, p. 287.

crianças (e não somente para os filhos dos ricos), rompe-se com os vetustos favorecimentos e se afirma a igualdade de direitos, mas certamente não o igualitarismo.

Como observa Alain Pons em sua introdução à edição de 1998 da obra de Condorcet, a igualdade de direitos era para o pensador francês, bem como para os outros revolucionários de 1789, um “imperativo absoluto” que já havia sido estabelecido, “mas as desigualdades de fato, aquelas do talento e das riquezas”, eram tidas como “inevitáveis e mesmo necessárias”⁴⁶. Condorcet, portanto, à diferença de Rousseau, em nenhum momento condena a desigualdade *como tal*, ou coloca as riquezas como um desvio social a ser reparado, como fazem Robespierre e Saint-Just. A passagem supracitada, na qual ele diz que as desigualdades têm “causas naturais e necessárias”, cuja reversão seria ato “absurdo e perigoso”, é bastante significativa. O futuro não deverá trazer o desaparecimento da riqueza, mas a eliminação da distância entre a igualdade prometida e a efetivamente gozada pela atribuição dos mesmos direitos, de modo a “identificar o interesse comum de cada homem com o interesse de todos”⁴⁷.

Portanto, como observa Guido Fassò, Condorcet manifesta sua fé no progresso aberto pela Revolução, que “havia abolido as diferenças de classe, de raça e de condição econômica, assegurando a igualdade de todos os seres humanos”. Igualdade, porém, que deve ser entendida como isonomia ou igualdade perante a lei e não como igualitarismo, já que pela expressão “igualdade” os iluministas “dificilmente entendiam” algo diverso “da simples igualdade jurídica”⁴⁸.

Fassò utiliza a palavra “dificilmente” por enxergar traços de igualitarismo em pelo menos dois autores franceses do período pré-revolucionário, Mably (1709-1785) e Morelly (1717-1782). O primeiro procurou ligar os princípios do direito natural à realidade social da época, denunciando seus problemas, em especial os efeitos supostamente nefastos da propriedade. Suas propostas de supressão da desigualdade de posses, contudo, impunham-se mais como um ideal moral a ser alcançado pela educação do que como uma ação política. O segundo apontou a propriedade privada como a fonte de todos os males e propôs um modelo de legislação em consonância

46 PONS, 1998, p. 57.

47 CONDORCET, 1998, p. 286.

48 FASSÒ, 1998, p. 272.

com os intuitos da natureza, a partir do qual ninguém teria a propriedade privada de nenhum bem, com exceção do indispensável à satisfação das necessidades, dos prazeres e do trabalho cotidiano⁴⁹.

Ou seja: quando a Revolução eclode, reivindicando a realização da liberdade de todos pela introdução da igualdade jurídica e pela abolição dos privilégios, a igualdade “de fato” já vinha sendo gestada. Rousseau havia denunciado a desigualdade política como um “grilhão” do homem. Mably e Morelly rejeitaram a propriedade privada como algo contranatural. A reação de autores como Necker e Condorcet às propostas montanhesas de atenuação da pobreza era esperada, pois um novo modo de entender a igualdade estava sendo alçado ao centro das discussões. O contexto era bastante favorável para a eclosão de um igualitarismo mais agudo, trazido à luz pela Conspiração de Babeuf.

7. O igualitarismo radical de Babeuf

Com a queda dos montanheses e o fim do Terror, é promulgada em 1795 uma nova Constituição (conhecida como Constituição do ano III), que vem precedida por uma nova Declaração de direitos e, desta vez, também dos *deveres* do cidadão. Esse documento rompe por completo com a Declaração de 1793 e retoma alguns aspectos da de 1789, embora o artigo referente à condição livre e igual dos homens tenha sido rejeitado, sob a justificativa de que a proclamação da igualdade havia levado a revoltas contra a ordem estabelecida e gerado perigos à segurança geral dos cidadãos. Trata-se, portanto, de uma *reação* às propostas de matiz igualitário de dois anos antes.

O texto, porém, consagra a igualdade perante a lei ao vedar as distinções de nascimento e ao proscrever a escravidão, embora assegure direitos políticos exclusivamente aos possuidores de riquezas. Contrariando o espírito montanhês, protege a propriedade sem nenhuma reserva e proíbe qualquer reivindicação concernente à desigualdade de fortunas. Com isso, “o direito ao trabalho e o direito à assistência desaparecem, assim como toda referência à felicidade comum como objetivo da sociedade”⁵⁰.

49 FASSÒ, 1998, p. 276.

50 BERTAUD, 1989, p. 284.

Neste mesmo ano, François (Graco) Babeuf (1760-1797), cuja juventude fora marcada pelas leituras de Rousseau e Mably⁵¹, começa a elaborar um projeto de reforma social profunda, baseado na crítica à desigualdade de riquezas. Em sua concepção, a sociedade deveria ser totalmente reformulada, tarefa que se cumpriria com a eliminação da propriedade privada. Com a abolição desta, o Estado se tornaria o proprietário de todas as terras e as concederia aos agricultores por meio de usufrutos.

Os usufrutuários teriam, então, a obrigação de levar todo o resultado da colheita para os armazéns públicos, que distribuiriam os alimentos arrecadados à população de acordo com as necessidades de cada indivíduo ou família. Além disso, Babeuf tinha outras ideias, como a proibição da ociosidade, a implantação de um sistema de educação universal moralizante e, para torná-las viáveis, a criação de um partido revolucionário que tomaria o poder pela força e estabeleceria, por um curto período, uma ditadura.

Em seus escritos, ele não aceita que suas ideias sejam rotuladas de “conspiradoras”, argumentando que seus críticos, ao invocarem a “ordem”, não estão interessados no bem comum, mas somente nos seus próprios privilégios, no acúmulo de riquezas e em outras vantagens. Ao contrário do que seus detratores sustentam, é impossível que uma ordem se funde na desigualdade: “E nós chamamos isto (a sociedade da época) de desordem, porque só concebemos ordem onde todos são livres e felizes”⁵².

Com isso, ele distingue duas partes “diametralmente opostas” entre os partidários da Revolução: a primeira é a dos burgueses que desejam a aristocracia e todos os privilégios para si, e a segunda a dos que querem “para todos não somente a igualdade de direitos, a igualdade nos livros”, mas algo mais, a “garantia de todas as necessidades físicas, de todas as vantagens sociais”⁵³. Essa “guerra atroz do rico contra o pobre”⁵⁴ precisa chegar ao fim, e para tanto o povo precisa assumir “a verdadeira primeira ideia de igualdade”, traduzida nas palavras de ordem “igualdade, iguais e plebeianismo”⁵⁵.

Respondendo a uma carta de um cidadão que se apresenta apenas como “M. V.”, Babeuf aponta a riqueza individual como causa de todos os

51 OZOUF, 1989, p. 750.

52 BABEUF, 1951, p. 75.

53 BABEUF, 1951, p. 32.

54 BABEUF, 1951 p. 72.

55 BABEUF, 1951 p. 72.

males, e expõe sua concepção de que todos devem trabalhar em prol da humanidade e não simplesmente para si mesmos, buscando um estado “onde a igualdade não é uma quimera”⁵⁶.

Pode-se, com isso, dizer que Babeuf propõe o primeiro igualitarismo bem delineado e consciente, antecipando em grande medida o socialismo do século seguinte. Diferentemente dos montanheseiros que o precederam, ele não se contenta em atenuar os males da desigualdade de riquezas, mas almeja algo bem mais radical: a abolição da propriedade privada e a entrega de todo o seu controle ao Estado. Como observa Bertaud, “é uma mutação brusca em relação à ideologia jacobina ou às aspirações dos *sans-culottes* ligados à propriedade fundada sobre o trabalho”⁵⁷.

Em fins de 1795 e começo de 1796, Babeuf põe em ação seu projeto, difundindo cada vez mais suas ideias no jornal *Tribun du peuple* e, com o auxílio de Darthé, Buonarroti e Sylvain Maréchal, organizando um movimento que, devido ao seu igualitarismo radical, passou à posteridade como a “Conjuração dos Iguais”.

No *Manifesto dos Iguais*, escrito por Maréchal, lê-se que, durante séculos, o povo francês foi escravo, e dessa escravidão começou a libertar-se há apenas seis anos. Há séculos também se clama por igualdade e, justamente no momento histórico em que esse clamor se faz ouvir com mais força, os poderosos dizem ao povo que a igualdade não passa de uma “bela e estéril ficção da lei” ou uma “quimera” e lhe recomendam que se contente com a “igualdade condicional”⁵⁸. Os *Iguais*, porém, contestam: se todos os homens são livres, é preciso almejar a igualdade plena. E deixam claro que não aspiram apenas à igualdade de direitos, já parcialmente alcançada em 1789, mas à “igualdade real”⁵⁹, a partir da qual não existirá mais nenhuma diferença entre os seres humanos além das de idade e sexo. Se um único sol e o mesmo ar são suficientes para todos, diz o documento, porque alguns precisam de mais posses do que outros?

Observa-se, por essas passagens, que Babeuf e seus seguidores se opõem expressamente às visões positivas da desigualdade material presentes na literatura filosófica francesa daquele século. A igualdade plena,

56 BABEUF, 1828, p. 218.

57 BERTAUD, 1989, p. 292.

58 ADVIELLE, 1884, p. 193.

59 ADVIELLE, 1884., p. 198.

de riquezas e de condições sociais, não é para eles uma quimera ou ficção como para Montesquieu, Vauvenargues e Voltaire, mas a meta final da Revolução. Rousseau havia denunciado a desigualdade como efeito indesejado do desenvolvimento da sociedade, e Robespierre e Saint-Just, no período mais agudo da Revolução, apresentaram propostas para a atenuação da pobreza. Babeuf, contudo, vai além, pretendendo substituir a igualdade de direitos, a “igualdade dos livros”, pela igualdade de fato, vista como a única verdadeira e aceitável, em troca da qual se pode exigir até o sacrifício da própria vida. Como resume Antonio Truyol y Serra: “Para Babeuf e seus seguidores, a igualdade jurídica devia traduzir-se em igualdade econômica, e aparece a distinção entre igualdade formal (‘bela e estéril ficção da lei’) e a ‘igualdade real’”⁶⁰.

Mas o radicalismo do movimento, expresso publicamente no *Manifesto*, acelerou uma reação que terminou por desmantelá-lo, com Babeuf e seus partidários sendo denunciados por um infiltrado no grupo. Em 1797, ele e Darthé foram condenados à morte pela Alta Corte de Justiça de Vendôme e posteriormente executados. Suas ideias, porém, não desapareceram, já que alguns dos seus partidários, como Buonarroti, conseguiram escapar à execução e, nos anos seguintes, dedicaram-se a transmiti-las àqueles que, no começo do século XIX, seriam conhecidos como os primeiros socialistas⁶¹.

8. A justiça agrária de Paine

Como alternativa ao igualitarismo de Babeuf, fracassado e desacreditado àquela altura, Thomas Paine (1737-1809) apresentou ao Diretório, em 1797, uma proposta destinada a “melhorar a condição de todos os homens”. A ideia, consolidada em um opúsculo intitulado *A justiça agrária* (pouco conhecido hoje se comparado com outras obras do autor, como *Senso comum* e *Os direitos do homem*), consiste em uma tentativa de salvação da ideia igualitário-material, sem, no entanto, aderir ao radicalismo babeuvista.

A escolha por encerrar esta investigação recordando Paine deve-se ao fato de que sua proposta marca uma das saídas que o igualitarismo nascente terá no século seguinte: se a ideia de Babeuf vai alimentar o socialismo e sua busca por uma igualdade total, a de Paine abrirá uma via para

60 TRUYOL Y SERRA, 1975, p. 284.

61 BERTAUD, 1989, p. 293.

o igualitarismo moderado e sua pretensão de harmonizar a propriedade privada com as necessidades sociais, antecipando a ideia de justiça social.

No começo da obra, Paine ressalta que, embora esteja encaminhando sua proposta à França, nação que teve a felicidade recente de, com a Revolução, “unir a liberdade à igualdade”, sua justiça agrária é um princípio geral, válido para qualquer sociedade razoavelmente desenvolvida.

Assim, ele afirma que todo homem ao nascer tem direito natural a um determinado gênero de propriedade, ou, na impossibilidade disto, a uma indenização equivalente. Isto se dá porque, em seu estado natural, destituídos de agricultura e sem manufaturas, artes e ciências, os homens não são ricos nem pobres, não vivem na opulência nem na miséria. Basta, porém, que ingressem na civilização para que a pobreza e a riqueza surjam e a desigualdade se instale. Como não é possível regressar ao estado de natureza, os legisladores devem se concentrar em minorar os inconvenientes da vida social, buscando um estado no qual a situação dos indivíduos não seja pior do que a natural.

Sua proposta é que os homens franceses acima de 21 anos recebam 15 libras esterlinas anuais como indenização pela distribuição desigual das terras que, no estado de natureza, seriam de uso e propriedade comum (e 10 libras para os que já passaram de 50 anos). Mas não somente os pobres devem receber tal quantia. Paine é enfático ao dizer que ricos e pobres têm direito ao mesmo valor, de modo a evitar “toda odiosa distinção”.⁶² Assim, ao contrário de Babeuf, ele rejeita o igualitarismo radical e sua luta pela eliminação das fortunas e dos títulos de propriedade, não vendo problema algum na riqueza, desde que esta não esteja fundada sobre a miséria alheia⁶³.

A Revolução só triunfará verdadeiramente, diz Paine, quando as distorções que a motivaram forem totalmente corrigidas, quando a sociedade do Antigo Regime, injusta em seus princípios e odiosa em seus efeitos, houver desaparecido por completo. E isso só acontecerá quando a cada homem for assegurada uma renda suficiente para que escape da miséria⁶⁴.

A justificativa apresentada é o mais significativo em sua proposta. Para ele, as ações beneficentes de ajuda aos pobres são belas e louváveis, mas insuficientes, pois ao dependerem da boa vontade e da disposição

62 PAINE, 1787, p. 21.

63 PAINE, 1787, pp. 30-31.

64 PAINE, 1787, p. 41.

dos particulares acabam não produzindo grandes efeitos. Mas, quando se organiza a sociedade sobre novos princípios, “nós poderemos destruir a miséria geral de um só golpe”⁶⁵. A justiça agrária, portanto, não é uma institucionalização da caridade, mas uma nova compreensão da justiça: “é a justiça e não a caridade que forma o princípio do meu plano”⁶⁶.

O autor inaugura, como dito, uma nova rota de pensamento para a igualdade: a supressão das necessidades do homem é algo *devido* pela sociedade. Antecipa-se, desse modo, a noção de justiça social que surgirá no século XIX e a de direitos sociais do século XX. Paine, em última análise, é igualitário quando enxerga a pobreza como um mal e aponta o dever da sociedade de repará-la, mas, diversamente de Babeuf, não vê um mal intrínseco na propriedade e na riqueza, fatos sociais que não devem ser eliminados, mas postos a serviço das necessidades do homem.

9. Conclusão

Considerando o problema proposto, pode-se concluir que o igualitarismo surgiu na segunda metade do século XVIII, nos momentos que antecederam e nos que se seguiram à Revolução francesa. É possível afirmar que o *Discurso* de Rousseau, com sua denúncia da desigualdade política como um desvio social, e a política montanhesa, com sua ação política reformista, foram etapas importantes para o nascimento da ideia. Mas, com Babeuf, o igualitarismo ganha contornos mais definidos, apresentando-se como uma proposta mais consciente de si e ousada o suficiente para apostar na igualdade total dos bens como o desenlace final da Revolução. Mesmo mal-sucedida, sua Conspiração deixou um legado que viria a ser absorvido e reelaborado pelo socialismo do século XIX. Thomas Paine, com sua justiça agrária, também contribuiu para a maturação da noção, trazendo à tona um igualitarismo mais moderado e, em seu entender, adequado aos direitos do homem, já que dotado de uma pretensão universalista (renda anual igual *para todos*), abrindo assim uma alternativa reformista ao radicalismo babeuvista de cunho revolucionário.

A razão pela qual o igualitarismo surgiu e se desenvolveu a partir daquele período foi, em um primeiro momento, o inconformismo dos

65 PAINE, 1787, p. 31.

66 PAINE, 1787, p. 32.

homens da época com a sociedade estratificada, cindida em injustos “estados” ou “estamentos”. Esses homens tomaram consciência da liberdade de todos e buscaram realizá-la pela via revolucionária da igualdade de direitos. Mas nem todos aceitaram que os entraves à felicidade dos seres humanos decorriam *apenas* dos direitos desiguais; para alguns, o problema real era outro, oriundo mais da desproporção de riquezas que da desigualdade de oportunidades. Rousseau, Robespierre e Babeuf são os exemplos mais relevantes desse segundo grupo. A partir deles, e até os dias atuais, a questão da desigualdade econômica e de sua possível injustiça nunca mais deixaria o palco das discussões político-jurídicas. Pobreza, miséria, distribuição de recursos e limites da ação estatal na realização de uma igualdade “de fato” são questões que hoje ninguém pode ignorar. Regressar às origens do igualitarismo, como proposto aqui, pode servir como passo inicial para a compreensão daquilo que está em jogo desde o século XVIII, e também para pensar possíveis soluções para esse já longo debate.

Referências

- ADVIELLE, Victor. *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme*. Paris: Lauteur, 1884. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt-6k65396715.r=%22Histoire%20de%20Gracchus%20Babeuf%20et%20du%20babouvisme%22?rk=42918;4>>. Acesso em 30.08.2016.
- BABEUF, François. *Textes choisis*. Paris: Éditions Sociales, 1951.
- BASTIAT, Frédéric. *La loi*. Paris: Guillaumin, 1850.
- BERTAUD, Jean-Paul. *Initiation à la révolution française*. Paris: Perrin, 1989.
- BOBBIO, Norberto. *Eguaglianza e libertà*. Torino: Einaudi, 1995.
- BUONARROTI, Filippo. *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*. Bruxelles: Librairie Romantique, 1828. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=5=6-JLBdVl8AC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source-gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. Acesso em 13.09.2016.
- CONDORCET, Marquês de (Jean-Antoine-Nicolas Caritat). *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Introduction, chronologie et bibliographie par Alain Pons. Paris: GF Flammarion, 1998.
- CURCIO, Carlo. Eguaglianza (dottrine generali). In: *Enciclopedia del Diritto*, v. XIV. Milano: Giuffrè, 1965, pp. 510-519.

- DE SANCTIS, Francesco. Eguaglianza. In: BERTI, Enrico; CAMPANINI, Giorgio (Coord.) *Dizionario delle idee politiche*. Roma: AVE, 1993, pp. 258-270.
- FACCHI, Alessandra. *Breve storia dei diritti umani*. Bologna: Il Mulino, 2007.
- FASSÒ, Guido. *Storia della filosofia del diritto*. v. II. 4. ed. Roma; Bari: Laterza, 2008.
- GAUTHIER, Florence. De Mably a Robespierre: un programme économique égalitaire (1775-1793). *Annales historiques de la Révolution française*, v. 261, 1985, pp. 265-289.
- JAUCOURT, Louis de. Egalité naturelle. In: DIDEROT; D'ALEMBERT. *Encyclopédie*, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers, par une société de gens de lettres. Tome VIII. Lousanne; Berne: Sociétés Typographiques, 1782, pp. 926-927. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=6-Tla_mkBS4C&redir_esc=y>. Acesso em 14.06.2016.
- LOCKE, John. *Second Treatise of Government*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980.
- MONTESQUIEU (Charles Louis de Secondat). *Lesprit des lois*. Paris: Lavigne, 1845.
- NECKER, Jacques. Réflexions philosophiques sur l'égalité. *Oeuvres complètes de M. Necker*. Tome X. Paris: Treuttel et Würtz, 1821, pp. 341-500.
- OZOUF, Mona. Igualdade. In: FURET, François. *Dicionário crítico da Revolução francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, pp. 738-753.
- PAINE, Thomas. *La justice agraire opposée a la loi et aux privilèges agraires*. Paris, 1797. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5475203c.r=thomas%20paine?rk=321890;0>>. Acesso em 22.08.2016.
- PONS, Alain. Introduction. In: CONDORCET, Marquês de (Jean-Antoine-Nicolas Caritat). *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: GF Flammarion, 1998.
- ROBESPIERRE. *Discours et rapports a la Convention*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1965.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur les sciences et les arts. Discours sur l'origine de l'inégalité*. Paris: GF Flammarion, 1971.
- _____. *Du contrat social*. Paris: GF Flammarion, 2001.
- SAINT-JUST. *Discours et rapports*. Introduction et notes pour Albert Soboul. Paris: Éditions Sociales, 1957.
- _____. *Fragmens sur les institutions républicaines*. Paris: Techener, 1831. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5487365q.r=saint%20just%20institutions?rk=21459;2>>. Acesso em 19.09.16.

- TRUYOL Y SERRA, Antonio. *Historia de la filosofia del derecho y del Estado*. Del Renacimiento a Kant. Madrid: Revista de Occidente, 1975.
- VAUVENARGUES, Marquês de (Luc de Clapiers). Discours sur l'inégalité des richesses. In: *Oeuvres morales de Vauvenargues*. Tome premier. Paris: Plon, 1874, pp. 279-298.
- _____. *Réflexions et maximes*. Paris: Gallimard et Librairie Générale Française, 1971.
- VILLEY, Michel. Lidéologie egalitariste et les droits de l'homme. In: *L'Egalité*. Actes du Colloque de Mai 1985. Caen: Centre de Publications de l'Université de Caen, 1986, pp. 193-198.
- VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*. Édition présentée et annotée par Alain Pons. Paris: Gallimard, 1994.
- VOVELLE, Michel. *Les jacobins*. De Robespierre à Chevènement. Paris: La Découverte, 1999.

Recebido em 27 de setembro de 2016.

Aprovado em 21 de novembro de 2017.