

Como pensar a Revolução Francesa?
François Furet mudou
todas as maneiras de ver 1789

Pensando a Revolução Francesa é uma reflexão sobre o significado da revolução de 1789 e de como ela foi pensada através dos tempos. A interpretação desenvolvida é instigante e examina com grande rigor crítico as correntes que dominaram a análise da revolução durante o século XX. A ausência do livro é a insatisfação com as interpretações segundo Furet, vão pouco além da repetição dos argumentos dos próprios participantes da revolução.



2000002913

PENSANDO A REVOLUÇÃO FRANCESA • FRANÇOIS FURET



PENSANDO A REVOLUÇÃO FRANÇESA

François Furet



PAZ E TERRA

2.^a EDIÇÃO

Copyright by
Editions Gallimard, 1983
Traduzido do original em francês
Penser la Révolution française

Capa
Isabel Carballo

Copydesk
José Waldir de Moraes

Revisão
Carlos Zanchetta de Oliveira
Dora Helena Feres
Carmem T. Simões da Costa

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Furet, François, 1927-

Pensando a Revolução Francesa / François Furet ; traduzido por
Luiz Marques e Martha Gambini. — Rio de Janeiro : Paz e Terra,
1989.

1. França — História — Revolução, 1789-1799 I. Título.

89-0463

CDD-944.04

Índices para catálogo sistemático:
1. Revolução Francesa : História 944.04

Direitos adquiridos pela
EDITORA PAZ E TERRA S/A

Rua do Triunfo, 177
01212 Santa Ifigênia, São Paulo, SP
Tel.: (011) 223-6522
Rua São José, 90 — 11.º andar
20010 Centro, Rio de Janeiro, RJ
Tel.: (021) 221-4066

que se reserva a propriedade desta tradução.

Conselho Editorial
Antonio Candido
Fernando Gasparian
Fernando Henrique Cardoso

1989

Impresso no Brasil/ Printed in Brazil

Índice

Prefácio	11
<i>Primeira Parte: A Revolução Francesa terminou</i>	13
<i>Segunda Parte: Três histórias possíveis da Revolução Francesa</i>	97
1. O catecismo revolucionário	99
2. Tocqueville e o problema da Revolução Francesa	145
3. Augustin Cochin: a teoria do Jacobinismo	176
Notas	215

Tenhamos o espírito aberto para revolucionar a Revolução, e antes de mais nada, evitemos para sempre dizer de um espírito imparcial que ele ofende a Revolução. Pois abusou-se tanto dessa palavra: ultraje à Religião, que nós a apagaremos de nossa língua, temendo antes de tudo assumir o estilo e os hábitos de estilo das peças de acusação na crítica histórica e filosófica.

EDGAR QUINÉT,
Critique de la Révolution
Paris, 1867

Prefácio

Este livro compõe-se de duas partes, que correspondem a dois períodos distintos de sua composição, e cuja ordem de apresentação inverte a ordem cronológica em que foram escritas.

A primeira é uma tentativa de síntese sobre uma questão que não deixou de ocupar meu espírito desde que comecei a estudar esse período: como pensar um evento como a Revolução Francesa? A segunda apresenta as etapas e os materiais sucessivos de minha reflexão sobre essa interrogação, de forma a esclarecer sua trajetória.

Ela inclui inicialmente uma polêmica com os historiadores comunistas de Revolução Francesa, destinada a realçar as incoerências daquela que se tornou atualmente a interpretação dominante do fenômeno. Essa polêmica nasceu dos acasos da vida intelectual: eu não pensava ter que reescrevê-la, sete anos depois, em um estilo artificialmente neutro. Tal como é, testemunha à sua maneira a particularidade da Revolução Francesa como objeto de disputa no campo universitário francês. Desejo somente que a parte que se deve às circunstâncias em nada prejudique sua parte de demonstração, a única que realmente me importa.

Esse trabalho, um tanto compacto, de preparação de terreno, é seguido de dois estudos consagrados aos dois autores que foram essenciais a meu trabalho crítico: Alexis de Tocqueville e Augustin Cochin. O leitor compreenderá o porquê no curso destas páginas: Tocqueville

e Cochin são os únicos historiadores que propõem uma conceitualização rigorosa da Revolução Francesa e que trataram da questão colocada por este livro. É a partir de suas análises, que me parecem menos contraditórias que complementares, que enuncio o sistema de interpretação que se encontra na primeira parte. Foi seguindo suas pegadas que trabalhei. São seus dois nomes que tenho o prazer de escrever no início deste ensaio.

Primeira Parte

A REVOLUÇÃO FRANCESA
TERMINOU

O historiador que estuda os reis merovíngios ou a Guerra dos Cem Anos não se vê obrigado a apresentar, a todo momento, seu diploma de pesquisador. Tanto a sociedade quanto seu círculo profissional atribuem-lhe, por menor que tenha sido seu aprendizado técnico, as virtudes da paciência e da objetividade. A discussão dos resultados mobiliza apenas os eruditos e a erudição.

No caso de um historiador da Revolução Francesa, devem ser exibidos outros títulos além de sua competência. Ele tem que anunciar as suas cores. É preciso, em primeiro lugar, que ele esclareça de onde fala, o que pensa, o que busca; e o que ele escreve sobre a Revolução possui um sentido anterior a seu próprio trabalho: é a sua *opinião*, essa forma de julgamento nunca requisitada quando se trata dos merovíngios, mas que se torna indispensável no caso de 1789 ou 1793. Basta que essa opinião seja dada, e tudo já está dito: ei-lo monarquista, liberal ou jacobino. Através desta senha, sua história adquire uma significação, um lugar, um título de legitimidade.

O surpreendente não é que esta história particular, como qualquer história, comporte pressupostos intelectuais. Não existe interpretação histórica inocente, e a história que se escreve é também história dentro da história, produto de uma relação por definição instável entre o presente e o passado, cruzamento entre as particularidades de um espírito e o imenso campo de seus enraizamentos possíveis no pas-

sado. Mas apesar de qualquer história implicar uma escolha, em uma preferência na ordem dos interesses, não se segue daí que ela suponha uma opinião sobre o tema tratado. Para que isso aconteça, é preciso que esse tema mobilize no historiador e em seu público uma capacidade de identificação política ou religiosa que tenha sobrevivido ao tempo que passou.

É essa identificação que o tempo passado pode apagar ou, pelo contrário, conservar, dependendo se o tema tratado pelo historiador continua ou não a ter sentido em seu presente, em seus valores, em suas escolhas. O tema de Clóvis e das invasões francas despertava paixão no século XVII, pelo fato de os historiadores de então aí buscarem a chave da estrutura da sociedade dessa época. Eles pensavam que as invasões francas estavam na origem da divisão entre nobreza e plebe, os conquistadores constituindo o tronco original dos nobres, os conquistados o dos plebeus. Hoje as invasões francas perderam qualquer referência ao presente, pois vivemos em uma sociedade onde a nobreza não mais existe como princípio social; tendo deixado de ser o espelho imaginário de um mundo, elas perderam sua eminência historiográfica, com a qual esse mundo tinha-as revestido, e passaram do campo da polêmica social ao da discussão erudita.

É que a partir de 1789, a obsessão pelas origens, com a qual se tece qualquer história nacional, apoderou-se precisamente da ruptura revolucionária. Da mesma forma que as grandes invasões tinham constituído o mito da sociedade nobiliária, o grande relato das origens, 1789 é a data de nascimento, o ano zero do mundo novo, fundado na igualdade. A substituição de um aniversário pelo outro, ou seja, a definição temporal de uma nova identidade nacional, é provavelmente um dos maiores traços de genialidade do abade Sieyès, se pensarmos que ele antecipa de vários meses¹ o evento fundador, ao qual, no entanto, ele dá de antemão seu pleno sentido: "... o Terceiro não deve temer remontar a tempos passados. Ele vai se referir ao ano que precedeu a conquista; e como ele é hoje suficientemente forte para não se deixar conquistar, sua resistência será sem dúvida mais eficaz. Por que ele não deveria enviar novamente para as florestas da Francônia todas essas famílias que conservam a louca pretensão de terem saído da raça dos conquistadores e de terem herdado seus direitos? A nação, então depurada, poderá consolar-se, penso eu, por se ver reduzida a não mais se acreditar composta senão dos descendentes dos gauleses e dos romanos".² Essas poucas linhas dizem ao mesmo tempo que os títulos de propriedade dos nobres sobre a nação são fictícios, mas também

que, caso fossem reais, bastaria ao Terceiro Estado restaurar o contrato social de antes da conquista, ou melhor ainda, fundá-lo, apagando séculos de usurpação violenta. Em ambos os casos trata-se de reconstituir uma origem "verdadeira" para a nação, dando uma data de nascimento legítimo à igualdade: 1789 inteiro encontra-se aí.

A história da Revolução tem como função social manter esse relato das origens. Basta olharmos, por exemplo, o recorte acadêmico dos estudos históricos na França: a história "moderna" termina em 1789, com aquilo que a Revolução batizou "Antigo Regime", que assim se viu atribuir, na falta de uma certidão de nascimento precisa, um atestado de óbito de acordo com todas as formalidades. A partir daí, a Revolução e o Império formam um campo de estudos separado e autônomo, que possui suas cátedras, seus estudantes, suas sociedades eruditas, suas revistas: o quarto de século que separa a tomada da Bastilha da batalha de Waterloo reveste-se de uma dignidade particular: final da época "moderna", introdução indispensável ao período contemporâneo, que começa em 1815, ele é esse entremeio que confere sentido a ambos, esse dividir de águas a partir do qual a história da França remonta em direção a seu passado, ou mergulha em seu futuro. Permanecendo fiéis à consciência vivida dos atores da Revolução, apesar dos absurdos intelectuais que esse recorte cronológico origina, nossas instituições universitárias investiram o período revolucionário, e o historiador desse período, com os segredos de nossa história nacional. 1789 é a chave para o antes e para o depois. Separa-os, e portanto os define, os "explica".

Aliás, no que se refere ao "depois", esse período que começa em 1815 e que se considera que ela traz à luz, torna possível, abre, não é suficiente dizer que a Revolução "explica" nossa história contemporânea. Ela é nossa história contemporânea. O que merece algumas reflexões.

Pelas mesmas razões que fazem com que o Antigo Regime tenha um fim, mas não um nascimento, a Revolução tem um nascimento, mas não um fim. O primeiro sofre de uma definição cronológica negativa, e portanto mortuária, o outro é uma promessa tão vasta que apresenta uma elasticidade indefinida. Mesmo a curto prazo, não é fácil "datá-la": dependendo do sentido que o historiador atribua aos principais acontecimentos, ele pode encerrá-la em 1789, ano em que o essencial do balanço terminal foi conseguido, a página do Antigo Regime virada — ou estendê-la a 1794, até a execução de Robespierre, enfatizando a ditadura dos comitês e das secções, a epopéia jacobina,

a cruzada igualitária do ano II. Ou chegar até o 18 de Brumário de 1799, se quiser respeitar aquilo que os termidorianos conservam de jacobino, o governo dos regicidas e a guerra com a Europa dos reis. Ou ainda integrar à Revolução a aventura napoleônica, seja até o fim do período consular, seja até o casamento habsbúrgico, seja até os Cem Dias: todos esses recortes cronológicos podem ter sua razão de ser.

Sonho com uma história da Revolução infinitamente mais longa, muito mais estendida para o “depois” e cujo termo não intervém antes do fim do século XIX ou início do século XX. Pois a história do século XIX francês inteiro pode ser considerada como a história de uma luta entre a Revolução e a Restauração, através dos episódios de 1815, 1830, 1848, 1851, 1870, a Comuna e o 16 de maio de 1877. Somente a vitória dos republicanos sobre os monarquistas, no início da Terceira República, assinala definitivamente a vitória da Revolução nas profundezas do país: o professor laico de Jules Ferry, missionário dos valores de 1789, é mais o símbolo que o instrumento dessa longa batalha ganha. A integração da França aldeã e camponesa na nação republicana, através dos princípios de 89, deve ter durado no mínimo um século; sensivelmente mais, sem dúvida, em regiões como a Bretanha ou o Sudoeste, retardatárias³ em muitos aspectos. Essa história recente do espaço francês, no essencial, ainda não foi escrita e constitui também uma história da Revolução. A vitória do jacobinismo republicano, durante tanto tempo ligado à ditadura de Paris, só foi conseguida a partir do momento em que teve como apoio o voto majoritário da França rural, no fim do século XIX.

Mas “conseguida” não quer dizer honrada, interiorizada como um valor tão unânime que não seja mais debatido. A celebração dos princípios de 89, objeto de tantas preocupações pedagógicas, ou a condenação dos crimes de 93, que envolve a rejeição de tais princípios, permanecem no centro das representações políticas francesas até meados do século XX. O fascismo dá ao conflito de idéias uma dimensão internacional. Mas é significativo que, em sua forma francesa, o regime instaurado com Vichy após a vitória alemã tome forma menos especificamente fascista que tradicionalista, ancorada na obsessão de 1789. A França dos anos 40 é ainda esse país cuja história os cidadãos devem *selecionar*, datando seu nascimento, escolhendo entre o Antigo Regime e a Revolução.

Sob essa forma, a referência a 89 desapareceu da política francesa com a derrota do fascismo: tanto o discurso de direita como o de esquerda, hoje, celebram a liberdade e a igualdade, e o debate em torno

dos valores de 89 não comporta mais nem alvos políticos reais nem um forte investimento psicológico. Mas se essa unanimidade existe, isto se deve ao fato de que o debate político simplesmente deslocou-se de uma Revolução a outra, da do passado àquela que está por vir: essa transferência do conflito para o futuro permite um aparente consenso sobre a herança. Mas, na verdade, essa herança continua dominando as representações do futuro, assim como uma velha camada geológica, recoberta de sedimentações ulteriores, não deixa de modelar o relevo e a paisagem. É que a Revolução Francesa não é simplesmente a República. É também uma promessa indefinida de igualdade e uma forma privilegiada da mudança. Basta que se veja nela, em vez de uma instituição nacional, uma matriz da história universal, para devolver-lhe sua dinâmica e seu poder de fascinação. O século XIX acreditou na República. O século XX acredita na Revolução. Existe um mesmo evento fundador nas duas imagens.

Com efeito, os socialistas do fim do século XIX concebem sua ação ao mesmo tempo como solidária e distinta da dos republicanos. Solidária porque a República é, a seus olhos, a condição prévia para o socialismo. Distinta, porque a democracia política é um estágio histórico da organização social que deve ser superado, e porque 89 funda precisamente não um Estado estável, mas um movimento, cuja lógica é a dessa superação. Essas duas lutas, pela democracia e pelo socialismo, são duas configurações sucessivas de uma dinâmica da igualdade e cuja origem é a Revolução Francesa. Assim formou-se uma visão, uma história linear da emancipação humana, sua primeira etapa tendo sido a eclosão e a difusão dos valores de 89, e a segunda devendo cumprir a promessa de 89, através de uma nova revolução, desta vez socialista: mecanismo de disparo duplo, que subentende por exemplo a história revolucionária de Jaurès, mas cujo segundo termo não tinha ainda sido fixado pelos grandes autores socialistas, e com razão, pois esse segundo termo estava por vir.

Tudo muda com 1917. A partir de então a revolução socialista tem um semblante, e a Revolução Francesa deixa de ser um modelo para um futuro possível, desejável, esperado, mas ainda sem conteúdo. Ela se tornou a mãe de um acontecimento real, datado, registrado, que é outubro de 1917. Como demonstro em um dos ensaios publicados aqui, os bolcheviques russos nunca deixaram de trazer presente em seu espírito essa filiação. antes, durante e depois da Revolução Russa. Em contrapartida, os historiadores da Revolução Francesa também projetam no passado seus sentimentos ou seus julgamentos sobre 1917,

tendendo a privilegiar, na primeira revolução, o que parece anunciar, prefigurar a segunda. No mesmo momento em que a Rússia substitui, bem ou mal, a França no papel de nação na vanguarda da história, pois ela herda da França e do pensamento do século XIX a *eleição* revolucionária, os discursos historiográficos sobre as duas revoluções repercutem um sobre o outro e se contaminam. Os bolcheviques têm ancestrais jacobinos e os jacobinos tiveram antecipações comunistas.

Desde há quase duzentos anos, a história da Revolução nunca deixou de ser um relato sobre as origens, e portanto, um discurso sobre a identidade. No século XIX essa história mal se distingue do acontecimento que está encarregada de retratar, pois o drama que começa em 1789 não parou de ser encenado, geração após geração, em torno dos mesmos alvos e dos mesmos símbolos, numa continuidade da lembrança transformada em objeto de culto ou de horror. A Revolução não somente fundou a civilização política no interior da qual a França "contemporânea" é inteligível; ela também legou a essa França conflitos de legitimidade e um estoque de debates políticos de uma plasticidade quase infinita: 1830 recomeça 89, 1848 encena novamente a República, e a Comuna reata com o sonho jacobino. Foi necessária, no fim do século, a vitória de um consenso republicano na opinião parlamentar, depois nacional e nada menos que a fundação durável da Terceira República, para que a história da Revolução Francesa recebesse enfim, após um século, um início de legitimação acadêmica: sob a pressão da Sociedade de História da Revolução Francesa, fundada em 1881 por intelectuais republicanos, a Sorbonne abre em 1886 um "curso" de história da Revolução, confiado a Aulard; o curso vai se transformar em "cátedra" em 1891.

A Revolução em cátedra tornou-se uma propriedade nacional, como a República? A resposta é, como para a República, sim e não. Sim porque em um sentido, com a fundação da República sobre o sufrágio popular e não mais sobre a insurreição parisiense, a Revolução Francesa finalmente "terminou"; ela se tornou uma instituição nacional, sancionada pelo consentimento legal e democrático dos cidadãos. Mas, de um outro lado, o consenso republicano em torno da civilização política nascida em 89 é um consenso conservador, obtido por falta de outro melhor; do lado das classes dirigentes, já que não existia um acordo sobre um rei, e como uma garantia de segurança, do lado dos camponeses e dos pequenos notáveis: foi a repressão da Comuna que naturalizou a República na província. E essa Revolução

Francesa vitoriosa, finalmente aceita como uma história fechada, como um patrimônio e uma instituição nacional, é contraditória com a imagem da mudança que ela implica, e que comporta uma promessa bem mais radical do que a escola laica ou a separação entre a Igreja e o Estado. Nem bem havia acabado de impor a República e se torna claro que a Revolução Francesa é muito mais do que a República. Ela é uma anunciação, que nenhum acontecimento esgota.

É por essa razão que, nesse extremo fim do século XIX, tendo o debate historiográfico entre realistas e republicanos sobrevivido às lutas políticas de 1789, o pensamento socialista apoderou-se da anunciação. Aulard havia criticado em Taine a reconstituição das "origens da França contemporânea". Jaurès vê na Revolução Francesa as origens de uma origem, o mundo de um outro nascimento: "O que há de menor nela, é o presente . . . Ela tem prolongamentos ilimitados".⁴ A Revolução Russa de outubro de 1917 vem, no momento oportuno, alojar-se nessa espera de uma duplicação das origens. A partir dela — Mathiez formulou-o explicitamente⁵ — o inventário da herança jacobina é acompanhado de um discurso implícito pró ou contra os bolcheviques, o que não contribui para dar-lhe nenhuma flexibilidade intelectual. Com efeito, a superposição dos dois debates políticos prolonga o século XIX no XX, e transfere para o comunismo e o anticomunismo as paixões anteriormente mobilizadas pelo rei da França e a República, que ela *desloca* sem enfraquecer. Pelo contrário: ela as re-enraíza no presente, dando-lhes novos alvos políticos, que devem ser lidos nas filigranas, como promessas ainda confusas, nos acontecimentos de 89, ou melhor, de 93. Mas ao tornar-se a anunciação positiva ou negativa de uma Revolução autenticamente comunista, onde a famosa "burguesia" não viria confiscar a vitória do povo, a Revolução Francesa nada ganhou em significação ou em clareza conceitual. Ela simplesmente renovou seu mito, empobrecendo-o.

É preciso chegar a um acordo quanto às palavras: esta contaminação do passado pelo presente, esta capacidade de tudo assimilar que caracteriza por definição uma Revolução concebida como uma origem, não é incompatível com progressos setoriais da erudição. Ainda menos quando a história revolucionária tornou-se, a partir do fim do século XIX, uma especialização universitária, sendo desde então necessário que cada geração de historiadores faça sua parte no trabalho de arquivos. Nesse sentido, a ênfase colocada nas classes populares e sua ação na Revolução Francesa provocou, em nossos conhecimentos

sobre o papel dos camponeses e do povo das cidades, progressos que seria absurdo negar ou subestimar. Mas esses progressos não trouxeram nenhuma modificação sensível na análise do que poderíamos chamar o objeto histórico global "Revolução Francesa".

Tomemos por exemplo o problema camponês, estudado, renovado por muitos trabalhos, desde o início do século, de Loutchiski a Paul Bois, e que é, na minha opinião, a contribuição central de Georges Lefebvre à historiografia revolucionária. Através da análise do problema e do comportamento camponês, Georges Lefebvre chega a duas idéias: que existem, do ponto de vista social, várias revoluções naquela que é chamada a Revolução. E que a revolução camponesa, amplamente autônoma, independente das outras (da dos aristocratas, dos burgueses ou dos *sans-culottes*, por exemplo) é anticapitalista, ou seja, a seus olhos, voltada para o passado.⁶ Já essas duas idéias são difíceis de conciliar com a visão de uma Revolução Francesa enquanto um fenômeno social e histórico homogêneo, abrindo um futuro capitalista, ou burguês, ao qual o "Antigo Regime" teria barrado o caminho.

Mas há mais. Georges Lefebvre também observa que, na história agrária desse Antigo Regime, o capitalismo está cada vez mais presente, e que seu "espírito" penetrou com força na aristocracia fundiária: e tão bem que, como Paul Bois demonstrará⁷ um pouco mais tarde, esse mesmo campesinato vai se encontrar sucessivamente em conflito com os senhores em 89, e com a República em 93, sem que o que chamamos a "Revolução" tenha em nada mudado a natureza de sua pressão social ou de seu combate. Georges Lefebvre já escrevia em 1932: "O Antigo Regime engajara a história agrária da França na via do capitalismo; a Revolução concluiu bruscamente a tarefa que ele havia encetado".⁸ Mas dessa constatação, que ressoa um pouco como se viesse de Tocqueville, o historiador de tradição jacobina não extrai, como seu ancestral de tradição legitimista, uma crítica do próprio conceito de Revolução. Ele não tenta compreender sob quais condições é possível reunir as idéias de uma mudança radical e de uma continuidade objetiva. Simplesmente sobrepõe, sem tentar conciliá-las, uma *análise* do problema camponês no fim do século XVIII e uma *tradição* contraditória com esta análise, que consiste em ver a Revolução através dos olhos de seus próprios atores, como uma ruptura, um advento, uma espécie de tempo de natureza diversa, homogêneo como um tecido novo. Não seria difícil mostrar que o maior historiador universitário da Revolução Francesa do século XX, aquele

que possuiu sobre esse período o saber mais rico e seguro, teve somente, como visão sintética do imenso acontecimento ao qual consagrou sua vida, as convicções de um militante do Cartel das esquerdas ou do *Front* popular.⁹

É que a erudição, apesar de poder ser estimulada por preocupações tomadas do presente, nunca é suficiente para modificar a conceitualização de um problema ou de um acontecimento. Tratando-se da Revolução Francesa, ela pôde, no século XX, sob a influência de Jaurès, de 1917, e do marxismo, derivar para a história social, conquistando novos territórios. Permanece anexada, e mesmo mais do que nunca, anexada a um texto de fundo que é o velho relato das origens, ao mesmo tempo renovado e cristalizado pela sedimentação socialista. Pois o assenhoreamento da história revolucionária pela história social, apesar de ter aberto novos campos para a pesquisa setorial, só fez deslocar a problemática da origem: o advento da burguesia substituiu-se pelo da liberdade, mas continua sendo, como no caso precedente, um advento. Permanência ainda mais extraordinária pelo fato de a idéia de uma ruptura radical no tecido social de uma nação ser mais difícil de se conceber. Nesse sentido, esse deslocamento historiográfico do político em direção ao social sublinha ainda mais a força da representação Revolução-advento, por ser mais incompatível com ela. A contradição intelectual é mascarada pela celebração do começo. É que mais do que nunca, no século XX, o historiador da Revolução Francesa comemora o acontecimento que ele conta, ou que ele estuda. Os materiais que ele acrescenta são somente ornamentos suplementares oferecidos à sua tradição. As linhagens perpetuam-se como os debates: escrevendo sobre a Revolução Francesa, Aulard e Taine debatiam sobre a República, Mathiez e Gaxotte discutem sobre as origens do comunismo.

É essa elasticidade comemorativa, onde se está sempre investindo o orgulho nacional, que faz da história revolucionária na França um setor particular da disciplina, elevado à dignidade de especialidade acadêmica, não por constituir um campo de problemas particulares e especificados enquanto tais, mas por estar submetido a um mecanismo de identificação do historiador com seus heróis e com "seu" evento. Da Revolução Francesa existem portanto histórias realistas, histórias liberais, histórias jacobinas, histórias anarquistas ou libertárias, e esta lista não é nem exclusiva — pois essas sensibilidades não são todas contraditórias — nem sobretudo limitativa: mãe da civilização política na qual nascemos, a Revolução permite quaisquer pesquisas de filia-

ção. Mas todas essas histórias, que se afrontam e que se dilaceram há duzentos anos em nome das origens desse afrontamento e deste dilaceramento, têm na realidade um terreno comum: elas são histórias da identidade. Não existe portanto, para um francês desta segunda metade do século XX, um olhar *estrangeiro* sobre a Revolução Francesa. Não existe etnologia possível numa paisagem tão familiar. O acontecimento continua sendo tão fundamental, tão tirânico na consciência política contemporânea, que qualquer "distância" intelectual tomada em relação a ele é imediatamente assimilada à hostilidade — como se a relação de identificação fosse inevitável, seja ela de filiação ou de rejeição.

Entretanto, é preciso tentar romper esse círculo vicioso da historiografia comemorativa. Durante muito tempo esteve na moda, entre os homens de minha geração, sob a dupla influência do existencialismo e do marxismo, enfatizar o enraizamento do homem em seu próprio tempo, suas escolhas ou suas determinações. A demasiada insistência nessas fortes evidências, apesar de ter sido útil contra a ilusão positivista da "objetividade", traz consigo o risco de alimentar indefinidamente profissões de fé e polêmicas crepusculares. Mais ainda do que pela ideologia política, a historiografia da Revolução parece-me hoje estar bloqueada pela preguiça de espírito e pelas fastidiosas repetições respeitadas. Certamente, já é tempo de desinvesti-la das significações elementares que ela mesma legou a seus herdeiros, para devolver-lhe o que é também um *primum movens* do historiador: a curiosidade intelectual e a atividade gratuita de conhecimento do passado. Aliás, um dia virá em que as crenças políticas que alimentam há dois séculos os debates de nossas sociedades parecerão tão surpreendentes aos homens quanto são para nós as inesgotáveis variedades e as inesgotáveis violências dos conflitos religiosos da Europa entre os séculos XV e XVII. Provavelmente, é o próprio campo político moderno, tal como foi constituído pela Revolução Francesa, que parecerá ser um sistema de explicação e um investimento psicológico de uma outra época.

Esse "resfriamento" do objeto "Revolução Francesa", para falar em termos lévi-straussianos, não pode ser esperado somente do tempo que passa. Podemos definir suas condições, e até mesmo reconhecer seus primeiros elementos, na trama do nosso presente. Não afirmo que essas condições, esses elementos, irão finalmente constituir a *objetividade* histórica: penso que eles estão realizando uma modificação essencial na relação entre o historiador da Revolução Francesa e seu objeto

de estudo: eles tornam menos espontânea, e portanto menos coercitiva, a identificação com os atores, a celebração dos fundadores ou a execução dos desviantes.

Para esse desinvestimento, que considero desejável para renovar a história revolucionária, percebo dois caminhos: um deles produz-se progressivamente, tardia mais inelutavelmente, a partir das contradições entre o mito revolucionário e as sociedades revolucionárias (ou pós-revolucionárias). O outro está inscrito nas mutações do saber histórico.

Os efeitos do primeiro são cada vez mais claros. Escrevo estas linhas no fim da primavera de 1977, em um período no qual a crítica do totalitarismo soviético, e de forma mais geral, de qualquer poder que se reclame do marxismo, deixou de ser o monopólio ou quase-monopólio do pensamento de direita, para tornar-se o tema central de uma reflexão de esquerda. O que importa aqui, na referência a esses conjuntos historicamente relativos que são a direita e a esquerda, não é o fato de que uma crítica de esquerda tenha mais peso que uma crítica de direita, na medida em que a esquerda tem uma posição culturalmente dominante em um país como a França, desde o fim da Segunda Guerra Mundial. O que conta bem mais é que a direita, para condenar a URSS ou a China, não tem necessidade de remanejar nenhum elemento de sua herança: basta-lhe permanecer no interior do pensamento contra-revolucionário. Ao passo que a esquerda deve enfrentar dados que comprometem seu sistema de crenças, nascido na mesma época que o outro. É por isso que durante tanto tempo ela mostrou má vontade em fazê-lo; é por isso que, ainda hoje, ela prefere frequentemente remendar o edifício de suas convicções, em vez de interrogar a história de suas tragédias. No final das contas, pouco importa. O importante é que uma cultura de esquerda, uma vez que aceitou refletir sobre os fatos, ou seja, sobre o desastre que constitui a experiência comunista do século XX, em relação a seus próprios valores, tenha sido levada a criticar sua própria ideologia, suas interpretações, suas esperanças, suas racionalizações. É nela que se instala a distância entre a história e a Revolução, pois foi ela que acreditou que a história estava inteiramente contida nas promessas da Revolução.

A partir desse ponto de vista, seria possível escrever uma história da esquerda intelectual francesa em relação à Revolução Soviética, mostrando que o fenômeno stalinista enraizou-se em uma tradição jacobina simplesmente deslocada (a dupla idéia de um começo da história

e de uma nação-piloto foi reinvestida no fenômeno soviético); e que, durante um longo período, que está longe de ter terminado, a noção de *desvio* em relação a uma origem que permaneceu pura permitiu salvar o valor importantíssimo da idéia de Revolução. É esse cadeado duplo que começou a ser arrebitado: em primeiro lugar porque, tornando-se a referência histórica fundamental da experiência soviética, a obra de Soljenitsin colocou a questão do Gulag no mais profundo do desejo revolucionário: é então inevitável que o exemplo russo venha chocar-se, como um bumerangue, contra sua "origem" francesa. Em 1920, Mathiez justificava a violência bolchevique pelo precedente francês, em nome de circunstâncias comparáveis. Hoje, o Gulag faz com que o Terror seja repensado, em virtude de uma identidade no projeto. As duas revoluções permanecem ligadas: mas, há um meio século, elas eram sistematicamente absolvidas com a desculpa tirada das "circunstâncias", ou seja, de fenômenos exteriores e estranhos à sua natureza. Hoje, ao contrário, elas são acusadas de serem consubstancialmente sistemas de opressão meticulosa dos corpos e espíritos.

O privilégio exorbitante da idéia de revolução, que consiste na impossibilidade de ser atingida por qualquer crítica interna, está então perdendo seu valor de evidência. A historiografia universitária, onde os comunistas seguiram, como que de forma natural, os socialistas e os radicais na gestão da comemoração republicana, agarra-se a ele e não brinca com as tradições. Cada vez mais apegada ao seu curto período como se fosse um patrimônio social, ela simplesmente não foi atingida pela desvalorização desse patrimônio entre os intelectuais; ela tem dificuldade não somente de desposar, mas até de conceber as mutações intelectuais indispensáveis aos progressos da historiografia revolucionária.

O que essa historiografia deveria exibir não são mais suas cores, mas sim seus conceitos. A história em geral deixou de ser esse saber onde se considera que os "fatos" falam por si mesmos, desde que tenham sido estabelecidos segundo as regras. Ela deve enunciar o problema que tenta analisar, os dados que utiliza, as hipóteses sobre as quais trabalha e as conclusões que obtém. Que a história de Revolução seja a última a tomar essa via do *explícito* não se deve somente a tudo que a atrai, geração após geração, em direção ao relato das origens; deve-se também ao fato de que esse relato foi investido e canonizado por uma racionalização "marxista" que no fundo não muda seu caráter, e que, ao contrário, consolida, dando-lhe uma apa-

rência de elaboração intelectual, a força elementar que ele retira de sua função de advento.

Sobre esse ponto, expliquei-me em um dos ensaios que compõem este livro:¹⁰ essa racionalização não existe nas obras de Marx, que não contém uma interpretação sistemática da Revolução Francesa; ela é o produto de um encontro confuso entre bolchevismo e jacobinismo, que se alimenta de uma concepção linear do progresso humano, escandido por essas duas "liberações" sucessivas, encaixadas uma na outra como bonecas *gigognes*.^{*} O que é irremediavelmente confuso, na vulgata "marxista" da Revolução Francesa, é a superposição da velha idéia do advento de um novo tempo, idéia constitutiva da própria Revolução, e de uma ampliação do campo histórico, consubstancial ao marxismo. Com efeito, o marxismo — ou digamos, esse marxismo que penetra com Jaurès na história da Revolução — desloca para o econômico e social o centro de gravidade do *problema* da Revolução. Ele procura enraizar nos progressos do capitalismo a lenta promoção do Terceiro Estado, cara à historiografia da Restauração, e a apoteose de 1789. Assim procedendo, ele ao mesmo tempo estende à vida econômica e à totalidade do campo social o mito do corte revolucionário: antes, o feudalismo; depois, o capitalismo. Antes, a nobreza; depois, a burguesia. Como essas proposições não são nem demonstráveis nem, aliás, verossímeis, e como, de qualquer forma, elas fazem explodir o quadro cronológico canônico, ele se limita a sobrepor uma análise das causas, feita sob o modo econômico e social, a um relato dos acontecimentos, escrito sob o modo político e ideológico.

Essa incoerência apresenta pelo menos a vantagem de sublinhar um dos problemas essenciais da historiografia revolucionária, o da junção dos níveis de interpretação com a cronologia do acontecimento. Se insistirmos, a qualquer preço, em conservar a idéia de uma ruptura objetiva no tempo histórico, fazendo dessa ruptura o alfa e ômega da história de Revolução, seremos inevitavelmente conduzidos, qualquer que seja a interpretação enunciada, a absurdos. Mas esses absurdos são tão mais necessários quanto mais ambiciosa for a interpretação, e quanto mais níveis englobar: pode-se dizer, por exemplo, que entre 1789 e 1794 é todo o sistema político francês que foi brutalmente transformado, já que a antiga monarquia desapareceu. Mas a idéia de que entre essas mesmas datas o tecido social ou econômico da nação

* Bonecas *gigognes*: série de bonecas idênticas, de diferentes tamanhos, que se encaixam uma dentro da outra. (N.T.)

foi completamente renovado, é evidentemente muito menos verossímil: a "Revolução" é um conceito que não tem muito sentido em relação a esse tipo de afirmação, mesmo que ela possa ter causas que não sejam inteiramente de natureza política ou intelectual.

Em outros termos, qualquer conceitualização da história revolucionária começa pela crítica da idéia de revolução, tal como foi vivida por seus atores e veiculada por seus herdeiros: ou seja, como uma mudança radical, e como a origem de um tempo novo. Enquanto essa crítica não estiver presente em uma história da Revolução, a superposição de uma interpretação mais econômica, ou mais social, a uma interpretação puramente política, nada mudará naquilo que todas essas histórias têm em comum, ou seja, o fato de serem fiéis à vivência revolucionária dos séculos XIX e XX. A sedimentação econômica e social trazida pelo marxismo talvez só apresente a vantagem de fazer aparecer claramente, através do absurdo, as aporias de qualquer história da Revolução que permaneça fundada sobre a vivência interior dos atores dessa história.

É aqui que encontro Tocqueville e que avalio seu gênio. Na mesma época em que Michelet concebeu a mais penetrante das histórias da Revolução já escritas sob o modo da identidade — uma história sem conceitos, feita de achados do coração, marcada por uma espécie de adivinhação das almas e dos atores — Tocqueville imagina, e ele foi o único a tê-la imaginado assim, a mesma história, sob o modo inverso da interpretação sociológica. Portanto, a questão não é que o aristocrata normando não compartilhe das mesmas opiniões que o filho do impressor jacobino: Tocqueville não escreveu, por exemplo, uma história da Revolução que se encontra mais "à direita" que a de Michelet. Ele escreveu uma *outra* história da Revolução, fundada em uma crítica da ideologia revolucionária e daquilo que constitui, na sua opinião, a ilusão da Revolução Francesa sobre si própria.

Aliás, a reviravolta conceitual de Tocqueville não deixa de apresentar analogias com aquela que marcou sua análise do fenômeno americano. Antes de *Démocratie en Amérique*, a América é pensada pela cultura européia como a infância da Europa, a imagem de seus primórdios: a instalação, o desbravamento, o homem conquistando um mundo selvagem. O livro de Tocqueville, operando quase somente por dedução a partir da hipótese central da igualdade, vira essa imagem do avesso. A América, ele diz aos europeus, não é a sua infância, é o seu futuro. É lá que desabrocha, livre das restrições de um passado aristocrático, a Democracia, que será também o futuro político e social

da velha Europa. Da mesma maneira, mas em sentido inverso, Tocqueville renova seu paradoxo vinte anos depois, a respeito da Revolução, que nunca deixou de estar — mesmo e sobretudo durante o "desvio" americano — no centro de seus pensamentos. Ele pergunta a seus contemporâneos: "Vocês acreditam que a Revolução Francesa é uma ruptura brutal em nossa história?". Na realidade, ela é o desabrochar do nosso passado. Ela conclui a obra da monarquia. Ao invés de constituir uma ruptura, ela só pode ser compreendida em e pela continuidade histórica. Ela completa esta continuidade nos fatos, embora apareça como ruptura nas consciências.

Assim, Tocqueville elaborou uma crítica radical de qualquer história da Revolução fundada na vivência dos revolucionários. E essa crítica é ainda mais aguda por permanecer no interior do campo político — as relações entre os franceses e o poder —, justamente aquele que parece ter sido mais transformado pela Revolução. O problema de Tocqueville é o da dominação das comunidades e da sociedade civil pelo poder administrativo, seguindo-se à extensão do Estado centralizado; este assenhoreamento do corpo social pela administração não é somente o traço permanente que une o "novo" regime ao "antigo", Bonaparte a Luís XIV. Mas é também aquilo que explica, através de uma série de mediações, a penetração da ideologia "democrática" (ou seja, igualitária) na antiga sociedade francesa: em outros termos, a "Revolução", naquilo que tem de constitutivo, foi, na sua opinião (Estado administrativo reinando sobre uma sociedade com ideologia igualitária), amplamente cumprida pela monarquia, antes de ter sido terminada pelos jacobinos e pelo Império. E aquilo que é chamado a "Revolução Francesa", esse acontecimento repertoriado, datado, louvado como uma aurora, não é senão uma aceleração da evolução política e social anterior. Destruindo não a aristocracia, mas o princípio aristocrático na sociedade, ele suprimiu a legitimidade da resistência social contra o Estado central. Mas é Richelieu e Luís XIV que deram o exemplo.

Tento analisar, em um dos ensaios seguintes, as dificuldades suscitadas por esse tipo de interpretação: se Tocqueville nunca escreveu uma verdadeira história da Revolução Francesa, parece-me que isto se deve ao fato de que ele conceitualizou apenas uma parte dessa história, a da continuidade. Ele concebe a Revolução em termos de um balanço, não em termos de um acontecimento; como um processo, não como uma quebra. E ele morreu no momento em que, trabalhando no segundo tomo, estava em face do problema que consistia em pensar

essa quebra. Mas o que permanece fundamental na obra desse espírito dedutivo e abstrato, providencialmente extraviado em um domínio superinvestido pelo narrativo, é que ela escapa à tirania da vivência histórica dos atores e ao mito das origens. Tocqueville não se encontra mais no interior das mesmas escolhas que Necker, Luís XVI, Mirabeau ou Robespierre. Ele está à parte. Ele fala de outra coisa.

É por essa razão que seu livro é mais importante pelo método que sugere do que pela tese que defende. Parece-me que os historiadores da Revolução escolheram e sempre terão que escolher entre Michelet e Tocqueville: o que não quer dizer entre uma história republicana e uma história conservadora de Revolução Francesa — pois essas duas histórias estarão ainda atadas por uma problemática comum, que Tocqueville precisamente recusa. Aquilo que os separa encontra-se em outra parte: é que Michelet faz a Revolução reviver a partir do interior, Michelet comunga, comemora, enquanto Tocqueville não cessa de interrogar a distância que ele supõe existir entre as intenções dos atores e o papel histórico que eles desempenham. Michelet instala-se na transparência revolucionária, celebra a coincidência memorável entre os valores, o povo e a ação dos homens. Tocqueville não se limita a questionar essa transparência, ou essa coincidência. Ele pensa que elas mascaram uma opacidade máxima entre a ação humana e seu sentido real, opacidade característica da Revolução enquanto período histórico, devido ao papel que nela desempenha a ideologia democrática. Existe um abismo entre o balanço da Revolução Francesa e as intenções dos revolucionários.

Eis por que *L'Ancien Régime et la Révolution* continua sendo, em minha opinião, o livro capital de toda a historiografia revolucionária. Eis também por que ele sempre foi, há mais de um século, o parente pobre dessa historiografia, mais citado que lido, e mais lido que compreendido.¹¹ De direita ou de esquerda, realista ou republicano, conservador ou jacobino, o historiador da Revolução Francesa toma o discurso revolucionário como se fosse indiscutível, pois ele se situa no interior desse discurso: desde então ele nunca deixa de revestir essa Revolução dos diferentes semblantes que ela própria se conferiu, interminável comentário de um afrontamento ao qual ela teria, de uma vez por todas, atribuído sentido, pela boca de seus heróis. Assim, é preciso que ele acredite, já que ela assim o afirma, que a Revolução destruiu a nobreza, quando ela negou seu princípio; que a Revolução fundou uma sociedade, quando ela afirmou valores; que a Revolução é uma origem da história, quando ela falou de regenerar o homem.

Nesse jogo de espelhos onde o historiador e a Revolução confiam plenamente um na palavra do outro, pois a Revolução tornou-se a principal figura da história, a Antígona insuspeita dos novos tempos, Tocqueville introduz a dúvida no nível mais profundo: e se só houvesse, nesse discurso da ruptura, ilusão de uma mudança?

A resposta à questão não é simples, e a própria questão não contém toda a história da Revolução. Ela é provavelmente indispensável para uma conceitualização dessa história. É através de sua falta que podemos medir sua importância: por deixar de colocá-la, o historiador é levado à execração ou à celebração, que são duas maneiras de comemorar.

Se Tocqueville é um caso único na historiografia da Revolução, é porque seu livro obriga a *decompor* o objeto "Revolução Francesa", fazendo a seu respeito um esforço de conceitualização. Ao proceder através de conceitos explícitos, ele quebra o relato cronológico; trata de um problema e não de um período. Com ele, a Revolução deixa de falar por si mesma, num sentido ou em outro, como se seu sentido já fosse previamente dado, revelado por sua própria trajetória. Pelo contrário, ela se torna objeto de uma interpretação sistemática, que isola alguns de seus elementos: especialmente o processo de centralização administrativa sob o Antigo Regime e sua influência no que poderia ser chamado a "democratização" da sociedade. Nessa medida, o período de tempo estudado por Tocqueville, e que é muito vasto (pois o reinado de Luís XIV, por exemplo, é constantemente chamado a dar seu testemunho), explica-se em função do problema que o interessa e da interpretação que propõe: a Revolução descende em linha direta do Antigo Regime.

Não estou sugerindo com isso que qualquer esforço para conceitualizar o objeto histórico "Revolução Francesa" passe por um recorte cronológico muito amplo: as duas coisas não têm relação, e o "longo prazo", nenhum privilégio nesse sentido. Quero dizer simplesmente que qualquer interpretação da Revolução pressupõe um recorte cronológico: o historiador que se interessa pela Revolução

enquanto processo de continuidade, irá naturalmente trabalhar em um campo mais amplo do que aquele que tenta compreender a Revolução enquanto "acontecimento", ou como sucessão de acontecimentos. A segunda dessas curiosidades não é menos legítima que a primeira, e não menos passível de interpretação. A única coisa suspeita é precisamente aquela que caracteriza a historiografia da Revolução Francesa e que ilustra seu subdesenvolvimento analítico: é escrever sempre a história de um único e mesmo período, como se essa história contada devesse falar por si só, quaisquer que sejam os pressupostos implícitos do historiador.

A menos, é claro, que se trate abertamente de um puro relato, cuja função consistisse em resgatar a vivência individual ou coletiva dos atores dos acontecimentos, e não da interpretação do ou dos seus sentidos. Mas não estou discutindo Lenôtre, estou discutindo Mathiez. Sei muito bem que qualquer história é uma mistura variável mas permanente, e quase sempre implícita, de relato e de análise, e que a história "erudita" não escapa a essa espécie de regra. É peculiar à historiografia revolucionária a sua organização interna, constantemente idêntica, do discurso. O lugar de cada *gênero* no interior dessa história é sempre o mesmo: a análise recobre o problema das "origens" ou das causas, que dependem da explicação. O narrativo começa com "os acontecimentos", ou seja, em 1787 ou 1789, e vai até o fim da "história", ou seja, o 9 de Termidor ou o 18 de Brumário, como se, uma vez que as causas tenham sido dadas, a peça andasse sozinha, movida pelo impulso inicial.

Essa miscigenação de gêneros corresponde à confusão de dois objetos de análise: a Revolução enquanto processo histórico, conjunto de causas e conseqüências, e a Revolução enquanto modalidade da mudança, como dinâmica particular da ação coletiva. Esses dois objetos não são, do ponto de vista intelectual, passíveis de superposição: eles contêm, por exemplo, desde o mais superficial exame, quadros cronológicos diferentes: o exame das causas da Revolução, ou de seu balanço, leva o observador muito aquém de 1789, e muito além de 1794, ou de 1799. A "história" da Revolução, ao contrário, cabe entre 1789 e 1794, ou 1799. Se aquele que escreve não for sensível a esses desníveis da cronologia, estará confundindo em seu espírito diferentes níveis de análise, que pressupõem hipóteses implícitas: o desenrolar da Revolução estaria inscrito em suas causas, pois seus atores não tinham outra escolha além da que fizeram, destruindo o Antigo Regime para substituí-lo por uma nova ordem. Que esta nova ordem seja a democracia, como em Michelet, ou o

capitalismo, como em Mathiez, isso não muda em nada minha argumentação: nos dois casos, é a consciência dos atores da Revolução que organiza retrospectivamente a análise das causas de sua ação. O historiador, para permanecer fiel a essa consciência, sem deixar de cumprir seu dever de explicação, deve somente justificar o advento em termos de necessidade. Aliás, ele poderá, em razão disso, dispensar-se de realizar o balanço.

Se causas objetivas tornaram necessária e mesmo fatal a ação coletiva dos homens para romper com o "antigo" regime e instaurar um novo, então não há nenhuma distinção a ser feita entre o problema das origens da Revolução e a natureza do próprio acontecimento. Pois há não somente coincidência entre necessidade histórica e ação revolucionária, como também transparência entre essa ação e o sentido global que lhe foi dado por seus atores: romper com o passado, fundar uma nova história.

O postulado da necessidade daquilo que "ocorreu" é uma ilusão retrospectiva clássica da consciência histórica: o passado é um campo de possibilidades no interior do qual "o que aconteceu" aparece retrospectivamente como o único futuro desse passado. No caso da história da Revolução, esse postulado recobre um segundo, do qual é inseparável: o do corte cronológico absoluto que 89, ou os anos 89-93, representam na história da França. Antes, o que existe é o reinado do absolutismo e da nobreza (como se essas duas figuras do Antigo Regime andassem de mãos dadas). Depois, a liberdade e a burguesia. Enfim, dissimuladas em meio ao ruído e o furor dessa Revolução, as promessas de uma anunciação socialista. Como seus atores haviam dito, a ruptura revolucionária erige a história da França em recomeço, e o próprio acontecimento em uma espécie de ponto focal, onde o passado vem se abolir, o presente se constituir e o futuro se delinear. Não somente o que aconteceu é fatal, mas também o futuro aí está inscrito.

O "conceito" que atualmente domina a historiografia revolucionária, o de "revolução burguesa", parece-me precisamente ser, na acepção em que é utilizado, menos um conceito que uma máscara, sob a qual se escondem esses dois pressupostos, o da necessidade do acontecimento e o da ruptura do tempo: "conceito" ou máscara, providencial, que reconcilia todos os níveis da realidade histórica, e todos os aspectos da Revolução Francesa. Considera-se que os acontecimentos de 1789-1794 dão à luz, simultaneamente, o capitalismo, no nível econômico, a preponderância burguesa, nas ordens social e política, e valores considerados a elas ligados. De

outro lado, eles se relacionam com o papel fundamental da burguesia como classe no desenrolar da Revolução. Assim, a idéia confusa de "revolução burguesa" designa inseparavelmente um conteúdo e um ator históricos, que florescem juntos na explosão necessária desses curtos anos do fim do século XVIII. A uma "obra" considerada como inevitável, ela confere um agente perfeitamente adaptado. Sistematizando a idéia de um corte radical entre o antes e o depois, a interpretação "social" da Revolução Francesa coroa uma metafísica da essência e da fatalidade.

Nessa medida, ela é muito mais que uma interpretação da Revolução: anexando ao seu tema todo o problema das origens, ou seja, toda a sociedade francesa anterior a 1789, ela é também uma visão retrospectiva do "Antigo Regime", definido *a contrario* pelo novo.

A Revolução Francesa é fatal? Basta, para imaginá-la assim, reconstituir os fluxos do movimento e da resistência, e depois organizar exatamente em 1789 o choque que resolve sua contradição. De um lado, uma monarquia estúpida e uma nobreza egoísta, ligadas uma à outra por interesses, políticas e ideologias reacionárias. Do outro, o resto da sociedade civil, conduzida, arrastada por uma burguesia rica, ambiciosa e frustrada. O primeiro dos conjuntos não funciona apenas como uma resistência à idéia que o historiador faz da evolução, mas como uma contracorrente dinâmica: é esse o papel atribuído à "reação feudal" (ou "senhorial", os dois termos sendo mais ou menos assimilados um ao outro), como indica claramente o termo "reação", emprestado à mecânica das forças. Essa reação, que se considera recobrir a segunda metade do século XVIII, poderia esclarecer ao mesmo tempo a violência dos camponeses no verão de 89 e o ressentimento burguês, e portanto as condições da aliança do Terceiro Estado contra a nobreza. Chocando-se não simplesmente às inércias da tradição e do Estado, mas a instituições e a classes sociais que se obstinam ativamente, quase maleficamente, a reconstruir o passado, as forças do progresso só têm, então, uma única e inevitável saída: a revolução.

No esboço geral desses dois *fronts* de classe avançando contraditoriamente para enfrentar-se como numa batalha, é possível reconhecer a percepção que tiveram os militantes dos anos revolucionários dos acontecimentos que estavam vivendo, e a interpretação que deles fizeram. Eles exprimiam a lógica da experiência revolucionária, que leva, por sua própria natureza, à explicação maniqueísta, e à personificação dos fenômenos sociais. A doença profis-

sional do historiador, eterno redutor das virtualidades de uma situação a um futuro único, pois somente este último aconteceu, esta lógica acrescenta as simplificações intelectuais que acompanham e justificam, nos tempos modernos, o exercício da violência política. Provém daí a força tentadora da explicação monista, não importando em que nível se situe: vitória das luzes sobre o obscurantismo, da liberdade sobre a opressão, da igualdade sobre o privilégio; ou ainda, advento do capitalismo sobre as ruínas do feudalismo; ou, finalmente, síntese de todas essas instâncias em uma espécie de quadro lógico onde elas se enfrentam uma a uma, numa exploração sistemática do passado e do futuro. Em qualquer dos casos, trata-se do mesmo mecanismo lógico, cujo conteúdo a síntese marxista ao mesmo tempo enriquece e paralisa; mas o mecanismo começou a operar desde 1789, pois ele é constitutivo da ideologia revolucionária.

Passando à história, cujos aspectos tende a anexar completamente, esse mecanismo gira em falso e é mais interessante pelas contradições que levanta do que pelos problemas que resolve; é isso que procurei demonstrar em um dos ensaios seguintes, consagrado à crítica da historiografia comunista da Revolução. Parece-me que, caricaturizando e levando ao absurdo de um rigor ilusório, sob o pretexto de conceitualizá-los, os traços elementares da consciência revolucionária, essa historiografia ilustra a crise inevitável de uma tradição. Ela não possui mais o charme do relato épico, que é aprisionado em uma camisa-de-força, sem nada ter ganho em poder de explicação, pois se limita a mascarar os pressupostos do relato. Desse ponto de vista, é significativo que seja justamente em um dos setores onde os estudos históricos mais fizeram progressos nos últimos anos — a história da antiga sociedade francesa — que ela pareça ser mais sumária e inexata. No sistema de equivalências e de contrários que ela construiu para celebrar a necessidade de um acontecimento, nada resiste ao exame: nem as confusões entre Estado monárquico e nobreza, nobreza e feudalismo, burguesia e capitalismo; nem as contradições entre absolutismo e reforma, aristocracia e liberdade, sociedade de ordens e filosofia das luzes.

Não entro aqui nos detalhes dessa crítica, que poderão ser encontrados mais adiante.¹² Mas é necessário provê-la de uma consideração mais geral, ou seja, que o estabelecimento de um vínculo de natureza lógica (quase sempre implícito) entre a Revolução como processo histórico objetivo e a Revolução como conjunto de eventos "acontecidos" e vívidos — a Revolução-conteúdo e a Revolução-modalidade — levam obrigatoriamente a deduzir o primeiro

aspecto do segundo. Parece-me que a sabedoria consiste, ao contrário, em dissociá-los, como nos convida não somente a cronologia, mas também, no final das contas, esse velho preceito ao mesmo tempo burguês e marxista, de que os homens fazem a história, mas não conhecem a história que fazem.

Um fenômeno como a Revolução Francesa não pode ser reduzido a um simples esquema de tipo causal: do fato que a Revolução tenha causas não se segue que sua história caiba inteiramente nessas causas. Admitamos, por um instante, que essas causas sejam melhor elucidadas do que o são, ou que delas possamos, um dia, elaborar um quadro mais operativo; de qualquer forma, o acontecimento revolucionário, *desde o dia em que eclodiu*, transforma dos pés à cabeça a situação anterior, instaurando uma nova modalidade da ação histórica, que não está inscrita no inventário dessa situação. É possível, por exemplo, explicar sem dificuldades a revolta da maioria dos deputados nos Estados Gerais pela crise da sociedade política do Antigo Regime, mas a situação criada desde esse momento pela vacância do poder, e a insurreição que se segue, introduzem nessa crise um elemento absolutamente inédito, com conseqüências completamente imprevisíveis dos meses antes. Podemos ainda, numa outra ordem de idéias, justificar a sublevação popular urbana de junho-julho através da crise econômica, do preço do pão, do desemprego, do tratado de comércio franco-inglês, etc.; mas esse tipo de explicação não implica a passagem da revolta ligada à distribuição dos cereais ou aos impostos, relativamente clássica nas cidades da antiga França, à "jornada" revolucionária, que se refere a uma outra dinâmica. Em outras palavras, o debate sobre as causas da Revolução não recobre o problema do fenômeno revolucionário, amplamente independente da situação que o precede: desenvolvendo, ele mesmo, suas próprias conseqüências. O que caracteriza a Revolução enquanto *acontecimento* é uma modalidade da ação histórica; é uma dinâmica que pode ser chamada de política, ideológica ou cultural, para dizer que seu poder multiplicado de mobilização dos homens e de ação sobre as coisas passa por um superinvestimento de sentido.

Tocqueville — sempre ele — pressentiu esse problema central. Realmente, ele parte de uma problemática referente ao que chamou de Revolução-processo, e que é, no seu caso, um processo de continuidade: a Revolução estende e consolida, levando a seu ponto de perfeição, o Estado administrativo e a sociedade igualitária, cujo desenvolvimento é a obra característica da antiga monarquia. Por essa

razão, existe um divórcio absoluto entre a história objetiva da Revolução, seu "sentido" ou seu balanço, e o sentido que deram à sua ação os revolucionários. Um dos ensaios contidos neste livro discute os diferentes elementos dessa conceitualização. Partindo do atual (em relação a Tocqueville), ou seja, do balanço pós-revolucionário, *L'Ancien Régime* retorna em seguida a uma análise das origens, onde o papel central é desempenhado pela monarquia administrativa, que esvazia de sua substância viva a sociedade de ordens e abre caminho menos para a igualdade de condições do que para o igualitarismo enquanto valor. Mas entre as origens e o balanço, entre Luís XIV e Bonaparte, existe uma página em branco que Tocqueville nunca escreveu, e onde figuram questões que ele colocou, mas às quais não trouxe uma resposta clara: por que esse processo de continuidade entre o Antigo Regime e o novo tomou as vias de uma revolução? E o que significa, nessas condições, o investimento político dos revolucionários?

Existem, no livro III de *L'Ancien Régime*, elementos de respostas a essas questões, como a substituição dos homens políticos pelos intelectuais na França do século XVIII, ou a generalização para todas as classes de um estado de espírito democrático; mas o extraordinário dinamismo da ideologia igualitária, nos anos 89-93, continua sendo, para Tocqueville, uma espécie de mistério do mal, uma religião pelo avesso. Em nenhum lugar de sua obra existe um ajustamento conceitual entre sua teoria da Revolução Francesa e a ação revolucionária tal como foi vivida, e tal como ela caracterizou o período, por exemplo, o fenômeno jacobino. E isso de tal forma, que a própria possibilidade desse ajustamento pode ser discutida: Tocqueville obriga-nos a dissociar, ao menos provisoriamente, as duas partes desse amálgama confuso que constitui a "história da Revolução" e a deixar de superpor, como se se tratasse de um discurso homogêneo, e como se um pudesse ser deduzido do outro, a análise das causas e o desenrolar dos acontecimentos.

Não somente porque esses "acontecimentos", que são de natureza política e ideológica, desqualificam por definição uma análise causal feita em termos de contradições econômicas ou sociais. Mesmo se realizada no nível do sistema político e de sua legitimidade, uma tal análise não recobre aquilo que a aceleração revolucionária contém de radicalmente novo. Existe no conceito de revolução (nessa acepção do termo) algo que corresponde à sua "vivência" histórica e que não obedece à seqüência lógica dos efeitos e causas: é a aparição em cena de uma modalidade prática e ideológica da ação so-

cial, que não está inscrita em nada que a precedeu; um tipo de crise política torna-a possível, mas não necessária, e a revolta não lhe fornece modelo algum, por fazer parte, por definição, do antigo sistema político e cultural.

Há, portanto, na Revolução Francesa um novo tipo de prática e de consciência históricas, ligadas a um tipo de situação, sem serem definidas por ela. É esse conjunto que se trata de inventariar, propondo-lhe uma interpretação, em vez de proceder como se a consciência revolucionária, produto normal de um descontentamento legítimo, fosse a coisa mais natural da história humana. No fundo, a vulgata marxista da história da Revolução Francesa coloca o mundo de ponta-cabeça: ela situa a ruptura revolucionária no nível econômico e social, quando nada se parece mais com a sociedade francesa sob Luís XVI do que a sociedade francesa sob Luís Filipe. Como ela não toma distância alguma em relação à consciência revolucionária, cujas ilusões e valores compartilha, é incapaz de ver que o que há de mais radicalmente novo e de mais misterioso na Revolução Francesa é precisamente o que ela considera como um produto normal das circunstâncias e uma figura natural da história dos oprimidos. Nem o capitalismo nem a burguesia tiveram necessidade de revoluções para aparecer e dominar na história dos principais países europeus do século XIX. A França é esse país que inventa, pela Revolução, a cultura democrática, revelando ao mundo uma das consciências fundamentais da ação histórica.

Vamos descrever, em primeiro lugar, a parte das circunstâncias, que não é a da miséria, ou a da opressão, mas a da liberdade do social em relação ao político. Se a Revolução é invenção, desequilíbrio, e se ela coloca em movimento tantas forças inéditas, a ponto de transformar os mecanismos tradicionais da política, é por se instalar em um espaço vazio, ou melhor, por proliferar em uma esfera até ontem proibida, e subitamente invadida, do poder. Nesse diálogo entre as sociedades e seus Estados, que constitui uma das tramas profundas da história, tudo, através da Revolução, soçobra contra o Estado, do lado da sociedade. A Revolução mobiliza uma e desarma o outro: situação excepcional, abrindo ao social um espaço de desenvolvimento que quase sempre lhe é vedado. Desde 1787, o reino da França é uma sociedade sem Estado. Luís XVI continua a reunir em torno de sua pessoa o consenso de seus súditos, mas por trás dessa fachada de tradição há uma debandada geral: a autoridade real, nominalmente respeitada, não envolve mais em sua legitimidade a de seus agentes. O rei tem maus ministros, con-

selheiros pífidos, intendentos nefastos: ainda se ignora que essa velha canção monárquica dos tempos difíceis deixou de exaltar a autoridade do recurso, para propor o controle dos cidadãos. É uma forma de dizer que a sociedade civil, onde o exemplo circula de cima a baixo, liberta-se dos poderes simbólicos do Estado, ao mesmo tempo que de suas regras.

Chega 1789: do mais nobre dos nobres ao mais humilde dos camponeses a "revolução" nasce no cruzamento de várias séries de acontecimentos, de natureza muito diferente, pois uma crise econômica (ela própria complexa, simultaneamente agrícola e "industrial", meteorológica e social) superpõe-se a uma crise política declarada desde 1787. É esse cruzamento de séries heterogêneas que constitui o aleatório da situação, e que a ilusão retrospectiva, desde a primavera de 89, transformará em produto necessário do mau governo dos homens, para aí reconhecer os alvos da luta entre patriotas e aristocratas. A situação revolucionária não se caracteriza somente por essa vacância do poder, onde se engolfam forças inéditas, e pela atividade "livre" (daqui a pouco voltarei a discutir essa liberdade) do corpo social. Ela é inseparável de uma espécie de hipertrofia da consciência histórica, e de um sistema de representações compartilhado pelos atores sociais. Desde 89, a consciência revolucionária é essa ilusão de vencer um Estado que já não mais existe, em nome de uma coalizão de boas vontades e de forças que representam o futuro. Desde a origem, ela é uma crescente valorização da idéia em detrimento da história real, como se ela tivesse como função reestruturar através do imaginário o conjunto social despedaçado. O escândalo da repressão começa quando essa repressão desmorona. A Revolução é o espaço histórico que separa um poder de outro poder, e onde uma idéia da ação humana sobre a história substitui-se ao instituído.

Nessa deriva imprevisível e acelerada, essa idéia de ação humana toma seus objetivos no avesso dos princípios tradicionais da ordem social. O Antigo Regime estava nas mãos do rei, a Revolução é o gesto do povo. A antiga França era um reino de súditos, a nova, uma nação de cidadãos. A antiga sociedade era definida pelo privilégio, a Revolução funda a igualdade. Constitui-se uma ideologia de ruptura radical com o passado, um formidável dinamismo cultural da igualdade. A partir de então, tudo — a economia, a sociedade, a política — curva-se diante dessa força da ideologia e dos militantes que a sustentam; qualquer liga, qualquer instituição é provisória diante dessa torrente que não pára de avançar.

O termo ideologia designa aqui duas coisas que, na minha opinião, constituem o próprio cerne da consciência revolucionária. Em primeiro lugar, que todos os problemas individuais, todas as questões morais e intelectuais tornaram-se políticas, e que não existe nenhuma infelicidade humana que não seja passível de uma solução política. Em seguida, que na medida em que tudo pode ser conhecido, e transformado, a ação é transparente ao saber e à moral; os militantes revolucionários identificam sua vida privada com sua vida pública e com a defesa de suas idéias: lógica formidável, que reconstitui, sob uma forma laicizada, o investimento psicológico das crenças religiosas. Se a política tornou-se o domínio do verdadeiro e do falso, do bem e do mal, se é ela que traça a linha divisória entre os bons e os maus, é por nos encontrarmos em um universo histórico cuja dinâmica é inteiramente nova. Como Marx viu claramente nas suas obras de juventude, a Revolução encarna a *ilusão da política*: ela transforma o que era passivamente suportado em algo consciente. Ela inaugura um mundo onde qualquer mudança social é imputável a forças conhecidas, repertoriadas, vivas; como o pensamento mítico, ela investe o universo objetivo de vontades subjetivas, sob a forma de responsáveis ou bodes expiatórios. A ação não mais encontra obstáculos ou limites, mas apenas adversários, de preferência traidores: pode-se reconhecer, pela frequência dessa representação, o universo moral que caracteriza a explosão revolucionária.

Liberada do cimento do Estado e das amarras do poder, que mascarava sua degradação, a sociedade recompõe-se no plano da ideologia. Esse mundo povoado de vontades, onde só se reconhecem fiéis ou adversários, possui uma capacidade incomparável de integração. Ele abre o que, daí em diante, poderia ser chamado a "política", ou seja, uma linguagem ao mesmo tempo comum e contraditória de debates e de ações em torno dos alvos do poder. A Revolução Francesa naturalmente não inventou a política como domínio autônomo do saber: se nos restringirmos à Europa cristã, a teoria da ação política como tal data de Maquiavel, e a discussão erudita sobre a origem histórica da instituição social atinge seu ápice desde o século XVII. O exemplo da Revolução Inglesa mostra que, em relação à mobilização e à ação coletivas, a referência fundamental permanece sendo religiosa. O que os franceses inauguram no fim do século XVIII não é a política enquanto campo laicizado e distinto da reflexão crítica, é a política democrática como ideologia nacional. O segredo, a mensagem, o brilho de 89 estão nessa invenção, que não tem precedente, e que terá uma tão vasta sucessão. E se, de to-

dos os traços que aproximam, com um século de distância, a Revolução Inglesa e a Revolução Francesa, nenhum deles é suficiente para assegurar à primeira o papel de modelo universal desempenhado pela segunda desde que despontou na cena da história, é justamente por faltar à Revolução de Cromwell, completamente envolvida pelo religioso e cristalizada por sua preocupação com o retorno às origens, aquilo que fez da linguagem de Robespierre a profecia dos novos tempos: a política democrática transformada em árbitro do destino dos homens e dos povos.

A expressão "política democrática" não se refere aqui a um conjunto de regras ou de procedimentos destinados a organizar, a partir da consulta eleitoral dos cidadãos, o funcionamento dos poderes públicos. Ela designa um sistema de crenças que constitui a nova legitimidade nascida da Revolução, segundo a qual o "povo", para instaurar a liberdade e a igualdade, que são as finalidades da ação coletiva, deve romper a resistência de seus inimigos. A política, tendo-se tornado o meio supremo de realização de valores e o inevitável teste das vontades, boas e perversas, só tem um ator público, transparente a esses valores, e inimigos ocultos, já que seus desígnios são inconfessáveis. O "povo" é definido por seus objetivos, adição indistinta de vontades boas: através desse viés, que exclui a representação, a consciência revolucionária reconstrói um social imaginário, em nome e a partir das vontades individuais; ela resolve à sua maneira o grande dilema do século XVIII, que consiste em conceber o social partindo-se do individual. Se o indivíduo deve ser inteiramente definido pelas finalidades de sua ação política, basta que essas finalidades sejam simples como as da moral, para que a Revolução funde ao mesmo tempo uma linguagem e uma sociedade, ou melhor, que ela funde uma sociedade através de uma linguagem: isso que é chamado uma nação. É a festa da Federação.

Uma análise desse tipo apresenta a dupla vantagem de restituir à Revolução Francesa sua mais evidente dimensão, que é de natureza política, e de colocar no centro da reflexão a verdadeira solução de continuidade pela qual ela separa o antes e o depois, a das legitimações e das representações da ação histórica. A ação dos *sans-culottes* de 93 não é importante por ser uma proeza de um grupo social "popular" (aliás, impossível de definir em termos sócio-econômicos), mas por exprimir em seu estado quimicamente puro essas representações revolucionárias da ação política, a obsessão pela traição e pela conspiração, a recusa da representação, a vontade punitiva, etc. Sempre foi e continuará sendo impossível explicar essas

representações a partir de um estado social que comporta interesses contraditórios. Parece-me que a primeira tarefa do historiador revolucionário é redescobrir a análise do político como tal. Há um preço duplo a pagar: de uma parte, deixar de considerar a consciência revolucionária como um produto quase "natural" da opressão e do descontentamento, e de outro, conseguir conceitualizar este estranho filho da "filosofia" pelo menos na ordem cronológica.

É neste ponto que reencontro a obra de Augustin Cochin, à qual é consagrado um dos capítulos deste livro.¹³ Com efeito, essa obra inacabada, interrompida, como a de Tocqueville, pela morte, é também repleta de interrogações em cadeia. Desejo evocar inicialmente sua intuição central, como uma maneira de reconhecer tudo o que lhe deve a organização geral deste livro.

O que interessa Cochin? Muito exatamente, aquilo de que Tocqueville tratou vagamente, ou de que nem mesmo chegou a se ocupar. Não a continuidade entre o Antigo Regime e a Revolução, mas a ruptura revolucionária. Não a comparação entre duas sociedades, dois tipos de centralização administrativa, dominados antes, durante e depois pelo mesmo processo igualitário; mas a quebra do tecido político, a vacância do poder, o reino substitutivo da palavra democrática, a dominação das sociedades em nome do "povo". Em resumo, conceitualizar Michelet, analisar o que ele sentiu, interpretar o que ele reviveu. Em relação a seus dois grandes predecessores, Michelet e Tocqueville, o paradoxo de Cochin consiste em que, como Tocqueville, ele desconfia das exhibições sentimentais e dos espasmos da escritura, que são o próprio gênio de Michelet; mas que, como Michelet, ele se interessa pela Revolução Francesa como descontinuidade política e cultural; ele busca o advento torrencial da ideologia democrática, pela qual Tocqueville responsabiliza, desde uma época bem anterior, a monarquia administrativa. Em resumo, ele leva o espírito dedutivo de Tocqueville ao estilo desordenado de Michelet. Procura elaborar uma teoria do próprio acontecimento revolucionário, através do novo sistema de ação que este desvela: trata-se de pensar o jacobinismo em vez de revivê-lo.

É preciso dar toda atenção a essa ambição, pois após sessenta anos ela continua completamente nova. O caminho aberto por Cochin não deixou posteridade, mesmo depois de a ciência política ter recebido todas as consagrações universitárias. O melhor, portanto, é partir novamente da questão que ele colocou, para dela fazer o centro de aproximações sucessivas, independentemente das "teses" e dos elementos de resposta que ele próprio construiu, e que serão examinados a seguir neste livro.

Se aceitarmos considerá-lo como a forma clássica da consciência revolucionária (no seu ponto máximo de desenvolvimento e de dominação social), o jacobinismo seria ao mesmo tempo uma ideologia e um poder; um sistema de representações e um sistema de ação. Esses dois níveis de manifestação, distintos para a análise, são estreitamente articulados na realidade histórica, já que a escolha da ação é consubstancial a esse tipo de representações, e que, precisamente, desde o fim do século XVIII, é peculiar à natureza da ideologia moderna a valorização do engajamento individual e a sanção da história. A convicção jacobina funda-se na realização imanente dos valores na e pela ação política, implicando que esses valores sejam o objeto de conflito entre as pessoas, encarnados nelas, localizáveis, reconhecíveis, da mesma forma que a verdade. A analogia com os procedimentos intelectuais do conhecimento é enganosa, na medida em que existe uma espécie de equivalência espontânea, anterior a qualquer julgamento, entre os valores da consciência revolucionária, a liberdade, a igualdade, a nação que os encarna e os indivíduos encarregados de realizar ou defender esses valores. É essa equivalência que transforma *ipso facto* esses indivíduos isolados em um ser coletivo, o povo, erigido ao mesmo tempo em legitimidade suprema e em ato imaginário único da Revolução. Daí a necessidade de sua presença constante no interior da ação, que, sem ele, *se desnatura*, ficando novamente à mercê dos maus. Daí a noção central da vigilância popular, contrapartida da conspiração aristocrática, afirmação simbólica da transparência entre a ação, o poder, os valores; essa vigilância exclui, ou desacredita, ou circunscreve dentro de estreitos limites o expediente constitucional da representatividade legislativa, e as necessidades de delegação do Poder Executivo. Assim procedendo, ela coloca a todo instante, e mais particularmente a cada reviravolta da Revolução, o problema insolúvel das *formas* sob as quais ela se exerce. Quem fala em seu nome? Qual grupo, qual assembléia, qual reunião, qual consenso é depositário da palavra

do povo? É em torno dessa questão atroz que se ordenam as modalidades da ação e a distribuição do poder.

É a situação revolucionária que vai imbricar estreitamente os dois níveis da consciência jacobina, transformando o sistema de representações em sistema de ação. Mais exatamente, é a invasão da esfera do poder, vacante, por esse tipo de ideologia, que cria a situação revolucionária, e a nova dinâmica política. O sistema de representações disponível e mobilizável pelo acontecimento preexiste a essa situação: ele foi elaborado anteriormente, como uma espécie de contraponto sociológico à filosofia das luzes. Tem origens, ou seja, materiais e defensores, sem que elas impliquem de antemão o incêndio dos materiais e o projeto revolucionário de seus defensores.

O inventário dos materiais levaria a um exame da filosofia política do século XVIII, o que vai além do propósito deste ensaio. Podemos dizer, de uma maneira geral, para simplesmente indicar uma linha de pesquisa, que o pensamento clássico nasce no momento em que toma como centro conceitual o problema do indivíduo. Quer o conceito apareça no nível econômico, para abstrair os agentes da produção ou do consumo dos bens, quer permita pensar no nível político a separação realizada pelo absolutismo entre o Estado, detentor do monopólio da violência sobre os indivíduos, e a sociedade, definida como uma agregação de indivíduos "privados", ele recebe sua forma mais geral na idéia de *igualdade* natural entre os homens, o que não significa que todos os homens nasçam iguais em força ou em inteligência, mas que nenhum tem o direito de submeter os outros, pois cada um tem razão suficiente para só obedecer a si mesmo. Da mesma forma que essa igualdade é uma liberdade, o indivíduo não é somente um conceito, mas um valor. É a partir desse dado fundamental que se coloca a questão central da filosofia política no século XVIII: como pensar o social a partir dessa conceitualização-valorização do individual?

O pensamento francês ignora, no essencial, o recurso à harmonia final dos interesses e à utilidade comum dos conflitos particulares; mesmo quando é levado à economia, e a uma economia liberal, como no caso fisiocrático, ele tem necessidade de encarnar o social em uma imagem unificada, que é a autoridade racional do despotismo legal. É que ele nunca deixa de girar em torno de uma visão política do social, e de colocar o problema das origens e da legitimidade do pacto social. Se é o consentimento dos indivíduos, e só ele, que funda o poder e a lei, o que é então uma sociedade? Como

é possível pensar ao mesmo tempo o indivíduo livre e a alienação de sua liberdade no Estado?

É Rousseau quem fornece a formulação teórica mais rigorosa dessa questão. É ele quem lhe dá uma solução especulativa, no nível do direito, pela vontade geral. Não é um acaso que o filósofo que sentiu e teorizou com mais sensibilidade e força a autonomia do eu seja também aquele que concebeu essa figura abstrata de um social totalmente unificado. Pois a vontade geral só pode ser concebida em relação a uma atomização prévia do corpo social em indivíduos "autárquicos" que se comunicam entre si apenas através dela, e como uma transparência absoluta de cada vontade individual; de forma que, obedecendo-a, cada indivíduo só estaria obedecendo a si próprio. É por isso que não pode existir, pelo menos teoricamente, estrutura intermediária, por exemplo, a representação dos cidadãos, entre a vontade geral e as vontades individuais das quais é feita: uma disposição desse tipo constituiria uma barreira de interesses particulares que quebraria a equivalência entre a liberdade do indivíduo e a subordinação à lei. A soberania de cada cidadão é inalienável, a não ser precisamente através do ato, constitutivo do social, ou seja, de uma nação, pelo qual cada um dentre eles jamais deixa de instituir a vontade geral: "A soberania, sendo apenas o exercício da vontade geral, não pode nunca se alienar";¹⁴ ela reside ao mesmo tempo, pois é a mesma coisa, em cada indivíduo e no que é, por seu intermédio, um povo livre.

A vantagem de Rousseau é seu rigor. A partir da igualdade dos homens, quer dizer, dos direitos dos indivíduos, só há, a seus olhos, duas soluções possíveis para o contrato social, como ele explica em sua famosa carta a Mirabeau-pai (26 de julho de 1767): ou o estado de *direito*, ou seja, o homem livre obedecendo à lei, onde temos um incessante jogo de espelhos entre vontades individuais e vontade geral; ou então, na sua ausência, o melhor é ainda o estado de fato, que coloca o homem acima da lei, graças à alienação da soberania dos cidadãos entre as mãos de um déspota absoluto, que garanta ao menos a paz social. "Não vejo de forma alguma um meio-termo suportável entre a mais austera democracia e o hobbismo mais perfeito: pois o conflito entre os homens e as leis, que introduz no Estado uma guerra intestina contínua, é o pior de todos os estados políticos."¹⁵

Rousseau teve provavelmente o gênio mais antecipatório que já apareceu na história intelectual: ele inventou, ou adivinhou aquilo que

irá obcecar os séculos XIX e XX. Seu pensamento político constitui, com muita antecedência, o quadro conceitual do jacobinismo e da linguagem revolucionária, seja por suas premissas filosóficas (a realização do individual através do político), seja na medida em que o caráter radical da nova consciência da ação histórica reúne-se ao rigor de uma análise teórica sobre as condições necessárias ao exercício da soberania pelo próprio povo. Rousseau não é em nada "responsável" pela Revolução Francesa, mas é certo que ele construiu, sem o saber, os materiais culturais da consciência e da prática revolucionárias. A ironia da história é que, no momento em que pensava estar realizando as idéias de Jean-Jacques, a Revolução estará, ao contrário, demonstrando a verdade do pessimismo rousseauiano, ou seja, a distância infinita entre o direito e o fato, a impossibilidade encontrada pela prática revolucionária de desposar sua teoria. Desse desnível fecundo, já que se tenta continuamente conjurá-lo através da palavra, nasce o discurso mais tagarela do mundo contemporâneo: não mais a teoria, mas a ideologia do que Rousseau chamava "a mais austera democracia".

Rousseau não é todo o nosso século XVIII, e a maioria dos teóricos políticos, seja por não possuírem seu gênio teórico seja por terem recuado diante do radicalismo democrático, nunca levam até suas conclusões extremas a lógica da igualdade dos homens — que no entanto compartilham como um dos credos do século. A escapatória para essa lógica é bem simples, basta se dirigir à realidade empírica: é a história. Os homens nascem iguais em direitos, mas a história os faz desiguais; e como é ela também que preside as condições do pacto social, esse pacto, que funda sozinho a legitimidade do poder, realiza-se entre atores já degenerados da igualdade original. Assim, Boulainvilliers, ou Montesquieu, por exemplo, conseguem de um lado conciliar igualdade natural e desigualdade real, e de outro transformar as desigualdades nascidas da história em direitos individuais e coletivos garantidos pelo pacto entre o rei e seus súditos.

Desde então, o contrato social é um contrato histórico, mas preenche as mesmas funções que a demonstração teórica de Rousseau: dar não somente ao poder, mas à relação entre os indivíduos e o coletivo abstrato que os constitui enquanto povo, um *status* legítimo que tenha como fundamento os direitos desses indivíduos. Mais claramente que em Rousseau, esse coletivo abstrato tem um nome: é a nação. A nação é precisamente o quadro da história e do contrato social, um conjunto de direitos individuais imprescritíveis, cuja

coagulação e defesa somente ela garante: o depositário da relação original de onde nasceu a realeza, ou seja, o contrato das origens. A história é uma reminiscência coletiva, o reencontro dos franceses com os direitos da nação, ou seja, com os seus próprios. É por essa razão que a história da França de Boulainvilliers ou a de Mably, tão cheias de usurpações recorrentes, de períodos ou ações nefastas a esse reencontro, tingem-se entretanto de um otimismo fatal: basta reencontrar Carlos Magno e os "campos de maio".¹⁶

A história nacional elabora assim, ao mesmo tempo que uma teoria constitucional do poder real, e inseparável dela, uma definição da cidadania, ou seja, de indivíduos dotados de direitos imprescritíveis (mas não forçosamente iguais) em face desse poder. A nação é o conjunto homogêneo e unânime de cidadãos que recuperaram seus direitos. O social é pensado através do nacional: a multidão de indivíduos e de interesses particulares que o compõe é imediatamente conjurada, reagregada pela existência de um contrato histórico originário. Não existe social que não seja definido por esse contrato e por essa origem.

Pensar o social e o nacional conjuntamente não significa mais, como em Rousseau, trazer o social a seu princípio; mas sim celebrar as núpcias da sociedade e seu mito: outro material cultural que a consciência revolucionária usará muito, em troca de uma apropriação rápida do benefício das origens. Bastará, de fato, que ela desloque em seu proveito essa representação fundadora para ocupar com plenos direitos o lugar matricial do pacto social e nacional. Duplicação de 14 de julho, a festa da federação não precisa de outros títulos para fundar a nação. O que antes de 89 era percebido como uma expectativa de restauração, torna-se o contrato originário.

Podemos avaliar o quanto essa interpretação "nacional" do social era difundida na França no fim do antigo regime, pela leitura de milhares de brochuras pré-revolucionárias,¹⁷ onde as liberdades "germânicas", outrora monopólio dos nobres, tornaram-se o patrimônio mítico de toda a nação, em meio ao combate decisivo da restauração. Mais da metade dessas brochuras¹⁸ contém referências à história da França, e essas referências, analisadas em seu contexto, constituem, na maioria dos casos, um verdadeiro apelo histórico pelos direitos da "nação". A força dessa tomada de consciência já pode ser discernida pela refutação de todos os modelos estrangeiros, quando estes são evocados (quer dizer, raramente): os autores dessa literatura não evocam as instituições inglesas, suíças ou holandesas a não ser para acrescentar que elas são inaplicáveis à França, devido

às particularidades do país (dimensões da população, extensão do território) e de sua tradição. Mas o mais notável ainda, na mesma ordem de idéias, é que todos esses textos façam começar a história da França com os francos; desaparece a tese "romanista" do abade Dubos, que tinha por objetivo, na metade do século, defender a primazia da autoridade real, envolvendo-a no império romano-bizantino; Boulainvilliers e Mably triunfam, a França nasceu de um contrato entre os francos e seu rei.¹⁹

A França criou reis, assim como os reis criaram a França. No centro da representação existe o casal rei-nação, duas potências que não se definem por um conflito, mas que são os dois elementos indispensáveis à autoridade pública legítima, ligados por uma figura de subordinação. O rei, que dispõe de uma eleição histórica atestada pela filiação, é a encarnação do Estado. A nação é um coletivo humano ao mesmo tempo histórico e mítico, depositário do contrato social, vontade geral perdida na noite dos tempos, promessa de fidelidade às origens. Entre os dois, um vínculo de necessidade, que é também um compromisso de cooperação: o rei é o chefe da nação, mas retira sua autoridade do consentimento dessa nação, e só governa legitimamente enquanto permanecer submetido aos termos constitutivos do contrato, que também é chamado constituição do reino.

Se ele, infelizmente, se furtar a essa submissão, isso se deve a forças nefastas, mas poderosas que bloqueiam essa cooperação, quebrando essa regra de transparência entre ele e seu povo. Pois a história da França é uma peça encenada não por dois, mas por três atores. Entre o rei e a nação existem forças sociais distintas, que entretanto se definem em relação ao contrato original: a nobreza é sua figura essencial, mas os parlamentos, os magistrados, o clero também podem ser esses corpos intermediários. Ou esses corpos intermediários fazem parte — como representantes do povo — do contrato, sendo por essa razão investidos da legitimidade das origens: a minoria dos textos faz eco a essa história da França *a la Boulainvilliers*, caracterizada pela função de representação dos corpos tradicionais do reino, tendo à frente a nobreza; fora do respeito dessa função pelo rei, existe violação da "constituição", e despotismo. Desvio incessantemente ameaçador, e patente desde Richelieu.

Ou então, ao contrário, os corpos intermediários constituem barreiras entre o rei e a nação; em vez de representar o povo, eles usurpam suas funções. Nessa história da França *a la Mably*, amplamente majoritária, essas forças nefastas, que provocam curto-circuitos periódicos na comunicação política legítima rei-nação, avançam dis-

simuladas, pois se desmascaradas seriam destruídas. Mas é possível nomeá-las abstratamente, por uma fórmula genérica que oculta um mal cíclico em ação: a usurpação nobiliária, que recobre o período merovíngio, entre as duas épocas abençoadas de Clóvis e Carlos Magno, e que caracteriza ainda, de Carlos Magno a Filipe Augusto, o que a maioria dos textos chama de "anarquia feudal". A partir de Filipe IV, o Belo, a ascensão de um poder indissolúvelmente real e popular faz emergir algumas grandes figuras simbólicas de reis pais do povo, Luís XII e Henrique IV. Mas Richelieu, tão nefasto nessa história quanto no modelo precedente, assinala o retorno a uma tirania que é ao mesmo tempo "aristocrática" e "ministerial", e que será ilustrada por Luís XIV e Luís XV.

Dessas duas versões da história da França, que retiram sua inspiração da mesma interpretação das origens, ambas dominadas por uma visão da iminente restauração, a primeira possui uma teoria da representação, mas desqualificada, como todo liberalismo aristocrático, pelos interesses de corpo que ela veicula e traduz. A segunda fabrica, ao contrário, um esquema histórico-político que prefigura o dilema da democracia revolucionária: a nação soberana, figura integradora dos indivíduos soberanos, matriz dos direitos e dos valores, constitui ao mesmo tempo o povo, ator coletivo, unânime e vigilante de uma história regenerada, e o poder, incessantemente ameaçado pela usurpação e o complô dos inimigos da nação e do povo.²⁰ O que surpreende nessa configuração inseparavelmente histórica e sociológica é até que ponto a imagem do poder que ela veicula, através do casal rei-nação, é uma imagem do poder absoluto. Apesar de a antiga monarquia administrativa jamais ter sido um poder absoluto, no sentido moderno do termo (e a do fim do século XVIII o era menos que nunca), tudo se passa como se a representação que ela própria teve e elaborou de seu poder tivesse se tornado parte integrante da consciência nacional. Através da nação, como aliás através da vontade geral, os franceses recuperaram sem saber a imagem mítica de um poder sem limites, pois é através dele que se define e representa o conjunto do social. A lenta impulsão da sociedade civil em direção ao poder realiza-se em nome desse poder absoluto, já que ele é principiator; idêntico à nação, ao povo, e possuindo seu antiprincípio, a conspiração.

Mas apesar de o pensamento político francês ter elaborado um certo número de traços culturais específicos, que serão utilizados ou retrabalhados pela ideologia revolucionária, ainda resta compre-

ender por que esses traços, que excluem, por exemplo, ou pelo menos tornam dificilmente praticável em direito a idéia inglesa da representação, desenvolveram-se tão rapidamente nos últimos anos do Antigo Regime, e quem foram aqueles que os sustentaram.

A sociedade francesa do século XVIII encontra-se numa busca desesperada de mandatários. Ela é "desenvolvida" demais, como se diria hoje, para manter-se, como no século precedente, silenciosa e obediente ao Estado. Mas na sua busca de uma representação política, ela se choca contra a herança de Luís XIV, que fechou sistematicamente os canais tradicionais de comunicação entre sociedade e Estado (estados gerais, admoestações dos parlamentos, municipalidades e corpos das cidades, etc.), ao mesmo tempo que mantinha e até consolidava as estruturas da sociedade de ordens. Ela foi naturalmente levada, por ocasião da morte de Luís XIV, a reanimar os circuitos tradicionais, e particularmente o papel dos parlamentos. Mas como esses mesmos parlamentos multiplicam, ao longo do século, as provas de seu conservadorismo, como eles condenam a *Encyclopédia*, *Emílio* e o infeliz Calas, eles não se mostram, para uma sociedade "esclarecida", como os melhores dos mandatários. Eles só conseguem manter a ilusão sobre seu caráter representativo quando o Estado monárquico, depois ou antes de ter cedido a eles, combate-os; mas essa ilusão dura pouco.

É por isso que a sociedade do século XVIII foi progressivamente substituindo-os por outros porta-vozes: os filósofos e os homens de letras. Ninguém compreendeu isso melhor que Tocqueville, e ele afirma esse fato no primeiro capítulo do livro III de *L'Ancien Régime*. A seus olhos a monarquia, destruindo as antigas "liberdades" e a função política da nobreza, mas não permitindo, em contrapartida, a formação de uma classe dirigente em outras bases, sem querer erigiu os escritores em substitutos imaginários dessa classe dirigente. A literatura assume desde então a função política: "Se lembrarmos que essa mesma nação francesa, tão estrangeira a seus próprios negócios e tão desprovida de experiência, tão embaraçada por suas instituições e tão impotente para corrigi-las, era então, ao mesmo tempo, de todas as nações da terra, a mais letrada e a mais apaixonada pelo belo espírito, compreenderemos facilmente como os escritores tornaram-se uma potência política, acabando por ser a primeira delas".

A confusão de papéis, a instalação dos homens de letras em uma função da qual eles exercem apenas uma parte imaginária, ou seja, o magistério de opinião, com exclusão de qualquer prática do

poder, tem sua ressonância sobre a própria ditadura política. Os homens de letras tendem a substituir o fato pelo direito, o equilíbrio dos interesses e a avaliação dos meios pelos princípios, e o poder e a ação pelos valores e os fins. Privados de verdadeiras liberdades, os franceses lançam-se à liberdade abstrata; incapazes de experiência coletiva, sem meios de experimentar os limites da ação, orientam-se sem saber para a *ilusão da política*. Na falta de um debate sobre a gestão dos homens e das coisas, a França passou à discussão dos fins e dos valores, como se estes fossem o único conteúdo e o único fundamento da atividade pública.

Essa brilhante análise de Tocqueville, que esclarece tanta coisa sobre o papel desempenhado pelos intelectuais no debate político francês desde o século XVIII, não é suficiente, entretanto, para explicar as condições sociológicas nas quais se formam os elementos da futura consciência revolucionária. Falta a essa intuição geral o exame das mediações pelas quais se exerce sobre a sociedade o novo poder de opinião, ao lado do poder propriamente dito. Pois essa sociedade produziu, e mantém, ao lado da antiga uma nova *sociabilidade política*, que só espera uma oportunidade para ocupar toda a cena: essa é a descoberta de Augustin Cochin.

Uma sociabilidade política: compreendo por essa expressão um modo organizado de relações entre os cidadãos (ou os súditos) e o poder, ou entre os próprios cidadãos (ou súditos), a respeito do poder. A monarquia "absoluta" pressupõe e comporta um certo tipo de sociabilidade política, através da qual toda a sociedade é ordenada concêntrica e hierarquicamente em torno dela, que é o centro organizador da vida social. Ela se encontra no cume de um conjunto hierárquico de corpos e comunidades cujos direitos garante, e por intermédio dos quais circula de alto a baixo a autoridade, e de baixo a alto a obediência (mesclada de queixas, representações e negociações). No século XVIII, os circuitos dessa sociabilidade política estão cada vez mais esvaziados de sua significação tradicional e de seu conteúdo simbólico; a monarquia administrativa havia promovido um verdadeiro leilão das ordens e corpos, sujeitando-os ao fisco. Ela se agarra, no fim de sua existência, à imagem de uma sociedade que fez de tudo para destruir, e nada dessa sociedade teórica permite-lhe mais comunicar-se com a sociedade real; tudo, começando pela Corte, constitui uma barreira nesse sentido.

Mas a sociedade real reconstruiu de outro modo, em outra parte, fora da monarquia, um mundo da sociabilidade política. Mundo novo, estruturado a partir do indivíduo, e não mais de seus grupos

institucionais, mundo fundado sobre essa coisa confusa que se chama *opinião* e que é produzida nos cafés, nos salões, nas lojas maçônicas e nas "sociedades". Podemos chamá-la sociabilidade democrática, mesmo que sua rede não se estenda ao povo todo, para exprimir a idéia de que as suas linhas de comunicação formam-se "embaixo" e horizontalmente, no nível de uma sociedade desagregada, onde um homem iguala-se a outro homem, entre os indivíduos dessa sociedade. A "opinião" é precisamente essa maneira obscura de dizer que algo se recompõe sobre o silêncio que envolve a pirâmide dos interlocutores tradicionais do rei da França, e a partir de princípios novos, mas que não estão claros para ninguém.

É que essa sociabilidade democrática, apesar de começar a reunificar um corpo social que está caindo aos pedaços — desempenhando no nível prático o papel integrador assumido no nível intelectual pelos ideólogos da "nação" —, apresenta, como a outra, uma opacidade muito grande. Os novos centros em torno dos quais ela se organiza, as sociedades de pensamento, as lojas franco-maçônicas, por exemplo, estão por definição fora das instituições da antiga monarquia. Eles não podem constituir "corpos" da pirâmide tradicional, já que são de natureza não somente diferente, mas incompatível, fabricados a partir de elementos de uma outra ordem: eles não são mais preexistentes à sociedade, núcleos indivisíveis e constituintes da organização hierárquica. São produtos da sociedade, mas de uma sociedade emancipada do poder, e que refabrica por si própria o tecido social e político a partir do individual. Princípio inconfessável, e aliás durante muito tempo perseguido pelos reis da França, o que explica o caráter suspeito e muitas vezes secreto ou semi-secreto desses novos centros da sociabilidade democrática.

Esse circuito de sociabilidade não tem nenhuma comunicação com o outro: não tem contato com a rede de relações tecida pelo poder. Ele fabrica opinião, não ação — ou melhor ainda, uma opinião que não se apodera da ação. Ele é levado a construir uma imagem substitutiva do poder, mas essa imagem é calcada sobre a do poder "absoluto" dos reis, simplesmente invertida em proveito do povo. Basta que a sociedade de pensamento ou o clube diga que fala em nome da nação ou do povo para transformar as opiniões em simples "opinião", e a opinião em poder absoluto imaginário, pois essa alquimia exclui ao mesmo tempo a legitimidade do desacordo e a da representação. Essas duas imagens simétricas e inversas de um poder não partilhado reúnem os elementos necessários às representações e às imputações recíprocas de *conspiração*. Existe, para a "opinião"

esclarecida, a conspiração dos ministros, ou do despotismo ministerial; para a administração monárquica, a conspiração das farinhas ou a dos homens de letras.

É precisamente por isso que a monarquia francesa do fim do século XVIII é *absoluta*, e não, como disse e redisse a historiografia republicana, invocando o testemunho da Revolução, pelo exercício de sua autoridade. Esse poder é um poder fraco, mas concebe a si mesmo como algo não compartilhável: ora, essa representação intacta, sobrevivendo à erosão do que ela afirma, é exatamente a condição necessária e suficiente para a ocultação do circuito político. Quanto mais a sociedade conquista ou reconquista poder sobre a monarquia, mais ela é obrigada, por se chocar contra a representação do absolutismo, a recompor esse poder em uma exterioridade radical em relação a ele, mas ainda utilizando sua imagem. Os dois circuitos são incompatíveis pelo que têm de idêntico. Se eles não comportam nenhuma possibilidade de comunicação um com o outro, é porque partilham a mesma idéia do poder. A Revolução Francesa não é concebível fora dessa idéia, ou desse fantasma, que é um legado da antiga monarquia; ela consiste em enraizá-la no social, em vez de ver aí uma vontade de Deus. É nessa tentativa de se refazer um poder sem partilha, com uma sociedade sem contradições, que vai se constituir a consciência revolucionária, como um imaginário político, e mais exatamente como uma reviravolta no imaginário do "Antigo Regime".

Nesse sentido, é claro que a idéia da monarquia absoluta bloqueia, desde a morte de Luís XIV, todos os esforços de reorganização do sistema político, e mais particularmente o estabelecimento de um regime representativo: os parlamentos, por serem parte integrante da antiga estrutura, mais usurpam a função de representação do que a exercem. No início involuntariamente e em seguida pretendendo também figurar a "nação", como no célebre episódio de 1769-1771,²¹ eles vão se alinhar sobre o sistema de equivalências imaginárias que se constitui, na mesma época, como o tecido democrático das sociedades de pensamento. Nada mostra melhor a identidade contraditória e, por conseguinte, o caráter estanque das duas representações políticas do que essa oligarquia de privilegiados que começa a falar a linguagem da "nação" e do "povo", e que só sai da monarquia absoluta através da democracia pura.

Entretanto, é preciso resistir à tentação de reconstituir todo nosso século XVIII ou sua segunda metade, à luz de 89 ou 93. Apesar dos *materiais* da futura consciência revolucionária já exis-

tirem na França dos anos 1770 ou 1780, não se deve concluir daí que a "cristalização" já estava realizada, ou que ela era inevitável. Os dois tipos de sociabilidade política que tentei analisar coexistem ainda pacificamente no início de 89, quando os franceses são chamados por Luís XVI a redigir seus *Cahiers* de queixas e a enviar seus deputados a Versalhes. Seria demais dizer que elas se fundem harmoniosamente. O rei as superpôs inabilmente em seu texto de convocação, misturando a velha estrutura das "queixas", redigidas, por assim dizer, de baixo para cima, por assembleias unânimes, e um procedimento eleitoral de tipo moderno e democrático, ao menos no interior do Terceiro Estado.²² Mas apesar das incoerências do "Regulamento" de janeiro de 1789, da ausência de um debate público e de um afrontamento organizado permitirem a manipulação das assembleias, elas não impedem que desse imenso trabalho de redação resultem textos em que a unanimidade é muito mais freqüente que o desacordo, mesmo entre as ordens, e onde nada anuncia um dilaceramento tão brutal do tecido social e político. O contingente da Revolução sai das eleições de 1789, mas a linguagem da Revolução ainda não se encontra nos *Cahiers*.

Pois os *Cahiers* não falam a língua da democracia, mas a dos juristas do Antigo Regime. Não por serem mais "moderados" que os textos revolucionários que virão em seguida ou que já os acompanham aqui ou ali; mas por exprimirem algo completamente diferente da Revolução: o testamento reformador da antiga monarquia, escrito em sua língua. A base desses milhares de textos, e sobretudo, no que se refere ao Terceiro Estado, das sínteses que foram feitas no nível dos bailliados, é tomada das práticas e do vocabulário dos oficiais do rei: é isso que lhes dá esse tom homogêneo, embora sejam redigidos por comunidades, por corpos ou por ordens. Através da voz dos juristas, o velho circuito da sociabilidade política emitiu sua última mensagem: a nação, o rei, a lei.

A primeira hipótese que vem ao espírito, no entanto, a respeito dos *Cahiers*, é exatamente inversa. O historiador tem espontaneamente a tendência a esperar desses textos, redigidos em março ou em abril, a premonição do que irá acontecer, e a ler através deles o anúncio dos acontecimentos de junho e de julho. Tendência ainda mais "natural" pelo fato de esses milhares de documentos terem sido redigidos e repartidos segundo as divisões da antiga sociedade, oferecendo em consequência o observatório ideal para se reconhecer o antagonismo central Terceiro Estado-nobreza, que terá tanto futuro. Se compararmos termo a termo os *Cahiers* de bailliado do Ter-

ceiro Estado e os da nobreza, nada disso é observável, e os dois grupos de textos são muito mais analisáveis pelo que têm em comum do que pelo que têm de contraditório, ou simplesmente de diferente.

Os *Cahiers* nobres são, no conjunto, um pouco mais "esclarecidos" que os do Terceiro. Concedem mais espaço ao vocabulário das Luzes, e insistem em reivindicações como as liberdades individuais ou os direitos do homem. Os *Cahiers* de bailliado do Terceiro encarregam-se, mais ou menos, da litania das reivindicações rurais, apesar de extraírem o essencial de sua inspiração e de seus materiais dos textos urbanos e principalmente, o que não é um acaso, no dos "habitantes livres", ou seja, independentes das corporações de ofícios. Eles se restringem mais à enumeração das reformas necessárias, e reclamam também, num maior número, o voto por cabeça. E quem ficaria surpreso?²³

Mas essas diferenças não introduzem nenhum antagonismo entre as diversas ordens do reino: a última consulta da monarquia, ainda que tenha sido organizada a partir de princípios bem novos, consegue canalizar a opinião para as vias tradicionais. Isso significa que, contrariamente ao que Tocqueville escreveu,²⁴ não encontramos quase nada nos *Cahiers* que prefigure a futura ideologia revolucionária ou que anuncie a forma da Revolução, e principalmente nenhum traço dessa batalha em torno do monopólio simbólico da vontade do povo, que estará no centro dos grandes acontecimentos vindouros. O mais importante ainda é que o conjunto desses textos, monumentos do espírito togado,²⁵ permanece envolvido em uma referência comum à tradição. Os mesmos homens que fizeram a monarquia francesa há séculos pretendem agora reformá-la, mas de acordo com seus verdadeiros princípios. De todas as reivindicações dos *Cahiers* referentes ao poder (e que são muito homogêneas), a mais unânime é sem dúvida a do controle dos impostos pelos estados gerais periódicos, que toca as mais antigas representações da monarquia: o poder fiscal, poder real por excelência, a ponto de definir o Estado mais ainda do que a justiça, mas poder que deve se exercer dentro de limites justos, negociados com os estados gerais, que dão o consentimento dos súditos do rei. Muitos *Cahiers* pedem a ampliação das competências desses estados gerais ou provinciais, em detrimento dos intendentos, e em nome de uma constituição que se trata menos de instalar que de restabelecer, ou melhor, de "fixar". Mas, salvo exceção,²⁶ eles permanecem no interior da legitimidade política tradicional: a melhor prova disso é a freqüência do tema do bom rei

e dos maus ministros, típica da representação "absoluta" da monarquia.

É verdade que todos os *Cahiers* um tanto "eruditos", principalmente no nível do bailliado, falam da "nação" reivindicando a restituição ou a fixação de seus direitos. Mas não recusam de forma alguma a representação dos cidadãos. Eles a fundam, ao contrário, sobre a velha idéia de um coletivo de direitos originários, anterior à própria monarquia; adaptam os materiais da historiografia "germanista" ou da igualdade "natural" a uma teoria moderna dos poderes, transformando, no mesmo movimento, a estrutura dos estados gerais em sistema representativo. Essa alquimia, que traduz a ambigüidade da palavra "constituição", não contém ainda a futura vontade do povo e aquilo que a democracia direta vai significar para os clubes revolucionários. Ela funda poderes delegados, sem instaurar o reino simbólico de uma vontade popular que se substitua à sociedade.

Os *Cahiers* inscrevem-se maciçamente no interior da velha estrutura do poder: o rei da França consulta seu povo, e todas as comunidades que o compõem, e que o constituem enquanto tal, respondem a ele. Só que essa consulta envolve uma eleição que não está de acordo com o enredo tradicional: pois em vez de ser uma simples designação, como em 1614, de delegados "naturais" das comunidades, como por exemplo os consultores municipais, ela dá lugar a uma competição política: sinal de que, para além do que é dito "unanimente" nos *Cahiers*, existe um poder a ser tomado, e pessoas que lutam para tomá-lo. É precisamente nesse nível, e nessa batalha, que aparece a ideologia revolucionária, cuja função é seleccionar homens, já que a elaboração das queixas não o providenciou.

Duas condições parecem-me necessárias a esse nascimento: primeiramente a existência de um poder disponível, abandonado pelas autoridades tradicionais, e que possa ser investido. É isso que os *Cahiers* negam, permanecendo prisioneiros do que poderíamos chamar sua situação de comunicação com a monarquia. É isso também que dá a esses milhares de textos uma voz que é verdadeira nos detalhes, mas mentirosa no que diz respeito ao fundo. Mas é necessária à Revolução, para que ela possa se desenvolver enquanto idéia, a possibilidade de confiscar em seu proveito a interpretação da "vontade do povo". É a isso que o escrutínio de 89 obriga, tendo previsto somente a unanimidade, apesar de ter organizado uma verdadeira

votação. Os futuros deputados não têm outra escolha senão recompor em seu proveito o poder absoluto.

É por essa razão que a ideologia revolucionária nasce não nos *Cahiers*, mas nas batalhas da própria eleição: batalhas aparentemente marginais, mas na realidade centrais, pela exclusão de homens em relação à vontade do povo. Robespierre só se torna Robespierre no momento em que lhe é necessário conquistar seu lugar de deputado no Terceiro Estado de Arras: o jovem conformista inventou o discurso da igualdade. Da mesma forma, o que dá a *Qu'est-ce que le Tiers État?* * sua ressonância nacional, e ao vigário geral de Chartres um posto no Terceiro Estado de Paris, é que a famosa brochura é ao mesmo tempo um discurso da exclusão e um discurso da origem. Sieyès teoriza o caráter estrangeiro da nobreza em relação à vontade nacional, colocando no ostracismo a totalidade da ordem, e caracterizando-a enquanto inimiga da coisa pública, ao mesmo tempo que anuncia a aurora da ciência social e da felicidade dos homens: "Na noite da barbárie e da feudalidade, as verdadeiras relações entre os homens puderam ser destruídas, todas as nações transtornadas, toda justiça corrompida; mas, com o alçar da luz, é preciso que os absurdos góticos retirem-se, e que os restos da antiga ferocidade caiam e sejam aniquilados. Isso é algo certo. Será que nós só mudaremos de males, ou será que a ordem social, em toda a sua beleza, tomará o lugar da antiga desordem?"²⁷ Pouco importa que Sieyès elabore também uma teoria da representação, pois o representável é justamente aquilo que os cidadãos possuem em comum, ou seja, o fato de terem fundado a nação contra a nobreza. Essa tautologia vertiginosa inventa o novo mundo político.

Pensei durante muito tempo que poderia ser intelectualmente útil deslocar o começo da Revolução Francesa para antes, para o início de 1797 e a reunião dos Notáveis: esse deslocamento cronológico apresenta a dupla vantagem de datar mais exatamente a crise dos poderes tradicionais, e de integrar o que se costuma chamar "revolução aristocrática" à Revolução propriamente dita. Na teoria e na prática a monarquia absoluta morre nesse ano, quando os intendentes têm que dividir suas atribuições com assembléias eleitas, no interior das quais o Terceiro Estado tem uma representação dupla;²⁸ não é somente a "aristocracia", ou os parlamentos, que se precipita no vazio criado pelo desmoronamento rápido de sua autoridade, mas toda a sociedade política. A ruptura que se opera no fim de 1788

* "O que é o Terceiro Estado?" (N.T.)

entre os parlamentos, ligados à convocação tradicional dos estados, e o resto da sociedade política, que já se intitula "a nação", é, como viu claramente Cochin, a primeira cisão do campo revolucionário, que vai ainda conhecer tantas outras.

Tocqueville data de setembro de 1788 a aparição do que ele chama "o verdadeiro espírito da Revolução". Consagra ao tema grandes desenvolvimentos, que nunca foram colocados em uma forma definitiva, pois foram publicados com suas notas de trabalho (tomo 2, livro I, cap. V). Ele define esse "espírito" de forma menos exclusiva que eu, através de diversas manifestações, como a procura da melhor constituição possível, fazendo tábula rasa do passado, ou como a vontade de transformar o "próprio equilíbrio da sociedade" (p. 106). No entanto, sua definição coincide com aquela que tento delimitar ao caracterizar da seguinte forma a evolução das idéias no fim de 1788: "No começo, só se fala de melhor ajustar as relações das classes; mas logo se está andando, correndo, precipitando em direção à idéia da pura democracia. No início, é Montesquieu que é citado e comentado; no fim só se fala de Rousseau. Ele se tornou e vai permanecer como o preceptor único da Revolução na sua primeira idade" (pp. 106-107).

Não estou certo que a evolução das idéias tenha sido tão simples assim: seria necessário, para sabê-lo, não somente ler, mas datar todas as brochuras desse tempo, cuja maior parte é anônima e sem data. Tocqueville utiliza muito o panfleto de Sieyès, que lhe parece típico, enquanto para mim ele é, nessa data, premonitório, ou seja, excepcional. É sem dúvida para permanecer fiel a essa cronologia da radicalização dos espíritos que ele vê nos *Cahiers* de queixas um *corpus* de textos revolucionários. Na realidade, acredito que a corrente de idéias políticas tradicionais (ou o que chamei de sociabilidade política antiga) sobrevive nos *Cahiers* e em um grande número de brochuras, mesmo posteriores a setembro de 1788.

Mas esse corte cronológico de setembro é importante, e a intuição de Tocqueville, justa no essencial. A convocação dos estados gerais, o apelo a Necker, a convocação dos parlamentos no verão de 88 constituem uma série de capitulações de Luís XVI, criando uma vacância global do poder. Eles desencadeiam a guerra de classes por esse mesmo poder, em torno das modalidades de representação nos estados, abrindo assim um campo sem limites no movimento das idéias e das paixões sociais. É exatamente nessa abertura que se precipita a ideologia da democracia pura, mesmo se, até a primavera de 89, ela ainda não domina o terreno.

Se definirmos a Revolução Francesa como a cristalização coletiva de um certo número de traços culturais constitutivos de uma nova consciência histórica, a primavera de 89 é sem dúvida o período-chave. Pois apesar do poder estar disponível desde ao menos dois anos antes, o fenômeno só aparece claramente nesse momento, com a revolta vitoriosa das "Comunas" contra as ordens do rei. Até maio, o antigo modo de sociabilidade política, tendo o rei no centro e no alto do dispositivo social, resiste mais ou menos bem, como se pode ver nos *Cahiers*; é que o espaço que ele abandonara não havia ainda sido descoberto. Tudo muda, desse ponto de vista, com os acontecimentos de maio, junho e julho. A vitória do Terceiro Estado contra o rei, a capitulação das duas primeiras ordens, o 14 de Julho, o imenso despertar popular que o precede e que o segue, saem claramente do quadro da antiga legitimidade. Os pensamentos e as palavras são liberados não somente da censura e da polícia — já o eram, de fato, há vários anos —, mas dessa repressão interior que cria o consentimento espontâneo a instituições seculares: o rei não é mais o rei, a Igreja não é mais a Igreja. Aliás, a irrupção das massas populares na cena da história oferece à pedagogia política um público novo e imenso, cuja expectativa transforma as condições da comunicação social. Discursos, moções, jornais não são mais prioritariamente destinados à atenção das pessoas instruídas, mas submetidos ao arbítrio do "povo". A Revolução inaugura um teatro onde a palavra, liberada de proibições, procura e encontra um público definido por sua falta de densidade. Esse duplo deslocamento das regras do circuito simbólico que envolve e protege o poder é o fato maior da primavera de 89.

É por essa razão que, de uma certa maneira, tudo "começa" aí: 1789 abre um período de *deriva* na história, após a descoberta de que o teatro do Antigo Regime só é povoado de sombras. A Revolução é esse desnível que se abriu entre a linguagem dos *Cahiers* e a do *Ami du Peuple*, separados apenas por alguns meses.²⁹ Ela cabe menos em um quadro de causas e conseqüências, que na abertura de uma sociedade a todas as suas possibilidades. Inventa um tipo de discurso e um tipo de prática política, com os quais, desde então, não mais deixamos de viver.

Fica claro, então, a partir da primavera de 89, que o poder não mais está nesses Conselhos ou nesses gabinetes do rei da França de onde partiam, desde há muitos séculos, tantas decisões, tantos regulamentos, tantas leis. De repente, ele perde qualquer ponto de ancoragem; não está mais em nenhuma instituição: pois tudo conspira para que aquelas que a Assembléia se esmera em construir sejam levadas, refeitas e destruídas novamente, como um castelo de areia atacado pela maré. Como o rei do Antigo Regime poderia concordar com isso, quando tudo transpira desconfiança a seu respeito, e vontade de despossuí-lo? Como, aliás, uma obra tão recente, um Estado tão novo, reconstruído, ou melhor, repensado em um terreno tão movediço, poderia suscitar por um instante um mínimo de consenso? Ninguém acredita nisso, apesar de todos o afirmarem, pois todos falam em nome do povo. Mas, por outro lado, ninguém detém o poder, nem entre "os homens de 89", que estão de acordo sobre a sociedade e o tipo de regime político que desejam. Existe uma instabilidade essencial na política revolucionária, consubstancial a ela, e em relação à qual as profissões de fé periódicas sobre a "estabilização" da Revolução são inevitáveis ocasiões para novos impulsos.

Os homens e os grupos passam seu tempo querendo "parar" a Revolução, cada um em seu proveito, no seu momento, e contra o vizinho. Mounier e os monarquistas, partidários de uma espécie de

whiggismo francês, procedem assim desde agosto de 89. Em seguida, Mirabeau e La Fayette, durante todo o ano de 1790, simultaneamente, mas cada um por sua conta. Por fim, o triunvirato Lameth-Barnave-Du Port, último a aliar-se, após Varennes, a uma política moderada de realismo constitucional. Mas essas agregações sucessivas só aconteceram após uma escalada revolucionária destinada a conservar o controle do movimento popular e a desacreditar os rivais: não tendo atingido o primeiro objetivo, eles têm tanto sucesso na realização do segundo, que a arma se volta contra eles mesmos e contra qualquer "moderantismo". Assim, mesmo durante o período aparentemente "institucional" da Revolução, quando a França tem uma Constituição amplamente aceita, de La Fayette a Robespierre, cada líder, cada grupo prefere correr o risco de ampliar a Revolução, para eliminar seus concorrentes, do que unir-se a eles para refazer as instituições nacionais. Existem razões circunstanciais para esse comportamento aparentemente suicida, que explicam a cegueira das vontades: a diferença entre os constituintes de 89 e os de 1848 é que aqueles não tiveram como imperativo primeiro "fechar" a Revolução. Mas 1848 nunca desviou seu olhar de 1789. 1789 não tem precedente. Os homens políticos dessa época tinham, segundo as palavras de Mirabeau, "avanços de idéias"; mas tiveram que improvisar quanto às modalidades de ação política.

É que eles estão situados em um sistema de ação inédito, que apresenta condições muito restritas. A revolução caracteriza-se por uma situação onde o poder aparece a todos como vazio, livre, intelectual e praticamente. Na antiga sociedade, era o contrário: o poder estava ocupado, por toda a eternidade, pelo rei, nunca estava livre, senão através de uma ação ao mesmo tempo herética e criminosa, sendo aliás proprietário da sociedade, árbitro de seus fins. E-lo agora não somente disponível, mas propriedade da sociedade, que deve investí-lo, submetê-lo a suas leis. Como ele é também o grande culpado do Antigo Regime, o lugar da arbitrariedade e do despotismo, a sociedade revolucionária conjura a maldição que pesa sobre ele através de uma sacralização inversa à do Antigo Regime: o poder é o povo. Mas, assim, ela se condena a fazê-lo existir somente através da opinião. A palavra substitui o poder como única garantia de que o poder não pertence senão ao povo, ou seja, a ninguém. E ao contrário do poder, que tem a doença do segredo, a palavra é pública, e portanto submetida ao controle do povo.

A sociabilidade democrática, característica de um dos dois sistemas de relações políticas que coexistiram no século XVIII, já que,

como paralelas, nunca se encontravam, desta vez invadiu a esfera do poder. Mas a ocupou apenas com o material que sabe produzir, essa coisa extraordinariamente mole e plástica que se chama opinião, e que, dessa forma, encontra-se, pelo contrário, na posição de objeto de uma meticolosa atenção normativa, por ser o centro e o alvo de qualquer luta política. Transformada em poder, a opinião deve fazer-se uma com o povo; a palavra não deve mais ocultar intrigas, mas refletir como um espelho os valores. Nesse delírio coletivo sobre o poder, que a partir de então regula as batalhas políticas da Revolução, a representação está excluída ou perpetuamente vigiada; o povo, como em Rousseau, não pode, por definição, alienar seus direitos a interesses particulares: deixaria no mesmo instante de ser livre. A partir desse momento, a legitimidade (e a vitória) pertence àqueles que figuram simbolicamente sua vontade e que conseguem monopolizar sua instância. O paradoxo inevitável da democracia direta consiste na substituição da representação eleitoral por um sistema de equivalências abstratas, através do qual a vontade do povo nunca deixa de coincidir com o poder, e pelo qual a ação é exatamente idêntica ao seu princípio de legitimidade.

Se a Revolução Francesa vive, em sua prática política, as contradições teóricas da democracia, é por inaugurar um mundo onde as representações do poder são o centro da ação, e onde o circuito semiótico é mestre absoluto da política. Trata-se de saber quem representa o povo, ou a igualdade, ou a nação: é a capacidade de ocupar essa posição simbólica, e de conservá-la, que define a vitória. Desse ponto de vista, a história da Revolução, entre 1789 e 1794, durante seu período de desenvolvimento, pode ser considerada como a rápida deriva de um compromisso com o princípio representativo em direção ao triunfo sem partilha dessa magistratura de opinião: evolução lógica, pois desde a origem a Revolução construiu o poder com a opinião.

A maioria das histórias da Revolução não avalia a extensão dessa transformação: nenhum dos homens que dominam sucessivamente a cena revolucionária exerce um poder como o anterior, dando ordens a um exército de subalternos, ou comandando uma maquinaria de execução de leis e regulamentos. Na realidade, o regime que se instalou entre 1789 e 1791 tomou o maior cuidado de afastar os membros da Assembléia de qualquer poder executivo, e até mesmo de protegê-los contra qualquer contaminação nesse sentido: a suspeita de ambições ministeriais, que nunca deixou de pesar sobre Mirabeau, e o debate parlamentar sobre a incompatibilidade das

funções de deputado e de ministro³⁰ ilustram esse estado de espírito. Este não é ligado somente a uma conjuntura política, e à desconfiança que a Assembléia experimenta em relação a Luís XVI. Ele se inscreve em uma idéia do poder: a Revolução considera qualquer poder executivo corrupto e corruptor por natureza, já que se encontra separado do povo e sem contatos com ele, e portanto privado de sua legitimidade.

Mas dessa desqualificação ideológica vai simplesmente operar nos fatos um *deslocamento do poder*. Como somente o povo tem direito de governar, e como deve, se não puder fazê-lo, ao menos reinstaurar incessantemente a autoridade pública, o poder está nas mãos daqueles que falam em seu nome. O que significa, em primeiro lugar, que ele está na palavra, pois a palavra, pública por natureza, é o instrumento que desvela o que quer permanecer oculto, e portanto nefasto; em segundo, que ele constitui uma luta constante entre as palavras, únicas qualificadas para apropriar-se dele, mas rivais na conquista desse lugar evanescente e primordial que é a vontade do povo. A Revolução substitui a luta de interesses pelo poder por uma competição de discursos pela apropriação da legitimidade. Seus líderes exercem um *métier* diferente da ação; eles são intérpretes da ação. A Revolução Francesa é esse conjunto de práticas novas que superinveste a política de significações simbólicas.

Por essa razão, a palavra, que ocupa toda a cena da ação, nunca deixa de levantar suspeitas, pois ela é por natureza ambígua. Ela visa o poder, ao mesmo tempo que denuncia sua inevitável corrupção. Continua a obedecer à racionalidade maquiavélica da política, mas só se identifica ao mundo dos fins: contradição fundadora e inseparável da própria democracia, mas que a Revolução leva ao seu grau máximo, como uma experiência de laboratório. É preciso ler a *Correspondance secrète* de Mirabeau,³¹ para avaliar até que ponto a política revolucionária, quando seus atores não interiorizaram seus elementos como um credo, é por excelência o domínio da *linguagem dupla*. Mirabeau, tendo passado ao serviço do rei, não se torna por isso um homem que trai suas idéias; como diz seu amigo La Marck, destinatário das confidências, e intermediário junto ao rei, "ele é pago só para continuar mantendo suas opiniões". Ele defende em suas notas secretas a Luís XVI a mesma política que na Assembléia, em seus discursos públicos: a de uma monarquia popular e nacional, ligada à Revolução, mandatária da nação contra os corpos privilegiados do Antigo Regime, e tanto mais forte por não ter que reinar senão sobre indivíduos. Mas essa política,

claramente exposta em suas notas secretas, deve ser adivinhada entre as linhas de seus discursos: é que na Assembléia Constituinte, espreitado por seus adversários, vigiado pelas tribunas, dirigindo-se à "opinião" — esse lugar que não se encontra em lugar nenhum, e já em todos os lugares —, ele tem que falar a linguagem do consenso revolucionário, onde o poder se dissolve no povo.³²

Existem especialistas, *experts*, dessa linguagem. São aqueles que a produzem, e que se tornam por isso mesmo detentores de sua legitimidade e de seu sentido: os militantes revolucionários das seções e dos clubes.

A atividade revolucionária por excelência pode ser identificada à produção da palavra maximalista, por intermédio de assembléias unânimes, miticamente investidas da vontade geral. Nesse sentido, toda a história da Revolução é marcada por uma dicotomia fundamental. Os deputados fazem leis em nome do povo, de quem eles são considerados *representantes*; mas os homens das seções e dos clubes *figuram* o povo, sentinelas vigilantes encarregadas de perseguir e denunciar qualquer distância entre a ação e os valores, e de reinstaurar, a todo instante, o corpo político. O período que vai de maio-junho de 89, a 9 de termidor de 94 não é caracterizado, do ponto de vista interior, pelo conflito entre a Revolução e a Contra-Revolução, mas pela luta entre os representantes das Assembléias sucessivas e os militantes dos clubes, ambos visando ocupar essa posição simbólica dominante que é a vontade do povo. Pois o conflito entre Revolução e Contra-Revolução estende-se bem além de 9 do termidor, e sob as mesmas formas que no período precedente, enquanto que a queda de Robespierre coloca justamente um fim ao sistema político-ideológico caracterizado pela dicotomia que tento analisar.

A incompreensão mais comum da historiografia da Revolução Francesa é reduzir essa dicotomia a uma oposição social, atribuindo antecipadamente a um dos poderes rivais aquilo que é precisamente o objeto de disputa indefinido, e literalmente inapreensível, do conflito: o privilégio de ser a vontade do povo. Consiste em substituir a oposição conspiração aristocrática/vontade do povo pela oposição burguesia/povo, fazendo do período "salvação pública" seu episódio culminante e provisório, no decorrer do qual a burguesia e o povo andam de mãos dadas, em uma espécie de *front* popular.³³ Essa racionalização da dinâmica política da Revolução Francesa tem um inconveniente maior: ao reificar a simbólica revolucionária, reduzindo a política ao social, ela "normaliza" e suprime aquilo que deve ex-

plicar: ou seja, o fato de a Revolução Francesa ter instalado essa simbólica no centro da ação política, sendo ela, e não os interesses das classes, que se torna o árbitro provisório dos conflitos de poder.

Não é essencial criticar esse tipo de interpretação e sublinhar suas incoerências em relação aos dados estritamente sociais do problema: não somente por essa crítica já ter sido feita, especialmente por Cobban,³⁴ mas sobretudo porque esse tipo de interpretação *passa ao lado do problema colocado*. Mesmo se fosse possível mostrar, o que não é o caso, que, por exemplo, o conflito entre girondinos e montanheses está enraizado em interesses de classe contraditórios dos antagonistas, ou que, ao contrário, o período de dominação do Comitê de Salvação Pública é caracterizado por um compromisso entre interesses "burgueses" e interesses "populares", ainda assim é evidente que essa demonstração não teria atingido seu objeto. O "povo" não é um dado, ou um conceito, que se refere à sociedade empírica. É a legitimidade da Revolução, e sua legitimidade mesma: qualquer poder ou política gira, a partir de então, em torno desse princípio constituinte, e no entanto impossível de encarnar.

É por essa razão que a Revolução Francesa, em sua acepção curta, é sempre caracterizada pelo dilaceramento entre as diferentes versões dessa legitimidade, e pela luta dos homens e dos grupos que dela fizeram sua bandeira. As Assembléias sucessivas encarnam a legitimidade representativa, mas esta é combatida desde a origem pela democracia direta, que as "jornadas" pretensamente exprimem, e no intervalo das "jornadas", múltiplas instâncias — jornais, clubes, assembléias de todas as ordens — vão disputar sua expressão, ou seja, o poder. O duplo sistema institucionaliza-se progressivamente em torno do Clube dos jacobinos, que funciona desde 1790 como a imagem simbólica do povo controlando a Assembléia Constituinte e preparando suas decisões. Apesar de esse sistema conservar uma estrutura muito difusa, tão difusa, por definição, quanto a democracia, pois cada seção, cada reunião e até mesmo cada cidadão encontra-se na situação de produzir a vontade do povo, é sem dúvida o jacobinismo que fixou seu modelo e funcionamento, pela ditadura de opinião de uma sociedade que foi a primeira a apropriar-se do discurso da Revolução sobre ela própria.

Mostrar como se desenvolve esse novo fenômeno, através da produção e da manipulação da ideologia revolucionária, é a contribuição, a meu ver capital, de Augustin Cochin à história da Re-

volução Francesa. Mas preocupado em esclarecer seu funcionamento quase mecânico, a partir da confiscação do consenso pelo discurso da democracia pura, que oculta um poder oligárquico, esse estudo subestima a importância da comunidade cultural, que é também uma das condições de existência do sistema. Quero dizer que, apesar de a exata concordância entre a democracia revolucionária, tal como é dita e praticada pelos militantes dos clubes e o "povo", ser uma representação fundamental e mítica da Revolução, também se estabeleceu, através dela, um vínculo particular entre a política e uma parte das massas populares: esse "povo" concreto, minoritário na população, mas muito numeroso em comparação com os períodos "normais" da história, que participa das reuniões revolucionárias, que sai por ocasião das "jornadas", e constitui o suporte visível do povo abstrato.

O nascimento da política democrática, que é o único acontecimento desses anos, é inseparável de um terreno cultural comum, através do qual a ação recorta conflitos de valores. O encontro não é inédito, pois as guerras de religião do século XVI, por exemplo, receberam dele o essencial de suas tropas. A novidade da versão laicizada da ideologia revolucionária, que funda a política moderna, é o fato de que a ação *esgote* o mundo dos valores, e portanto o sentido da existência. Não apenas o homem conhece a história que faz, mas ele se salva ou se perde em e por essa história. Essa escatologia laica, destinada ao futuro que conhecemos, é a imensa força em ação na Revolução Francesa. Seu papel integrador já foi notado, numa sociedade em busca de uma nova identidade coletiva, assim como a extraordinária fascinação que ela exerce, pela idéia simples e poderosa de que a Revolução não tem limites objetivos, mas somente adversários. A partir daí, todo um sistema de interpretação nasce e se enriquece com as primeiras vitórias da Revolução, constituindo um credo cuja aceitação ou rejeição separa os bons e os maus.

No centro desse credo está, é claro, a idéia da igualdade, vivida como o inverso da antiga sociedade, pensada como a condição e o objetivo do novo pacto social. Mas ela não fabrica diretamente energia revolucionária; esta passa por um intermediário, diretamente acoplado a ela, por ser o princípio contrário, que faz nascer o conflito e justifica a violência: a conspiração aristocrática.

Uma listagem dos usos e acepções da idéia de conspiração na ideologia revolucionária seria infundável — esta é uma noção central e polimorfa, em relação à qual a ação é organizada e pensada. É ela

que dinamiza o conjunto de convicções e de crenças, característico dos homens dessa época, e é ela também que permite a interpretação-justificação do que se passou. Desde os primeiros acontecimentos da Revolução Francesa, podemos vê-la funcionar nesses dois sentidos, e invadir, unificando-os, todos os níveis de cultura: os camponeses do Grande Terror armam-se contra a conspiração dos bandidos, os parisienses tomam sucessivamente a Bastilha e o castelo de Versalhes contra a conspiração da Corte, os deputados legitimam a insurreição invocando as conspirações que ela teria evitado. A idéia é sedutora tanto para uma sensibilidade moral de fundo religioso, habituada a considerar o mal como um produto de forças ocultas, quanto para a nova convicção democrática, segundo a qual a vontade geral, ou nacional, não pode encontrar oposição pública nos interesses particulares. Em especial, ela se ajusta maravilhosamente bem às configurações da consciência revolucionária. Ela opera uma perversão do esquema causal, segundo a qual todo fato histórico é redutível a uma intenção e a uma vontade subjetivas: ela garante a enormidade do crime, pois este não é confessável, e a função sanitária de sua eliminação: ela dispensa a nomeação de seus autores e a descrição de seus planos, por ser indeterminada em seus atores, que são ocultos, e em suas finalidades, que são abstratas. Em suma, a conspiração representa para a Revolução o único adversário à sua altura, já que é talhado em seu próprio molde. Abstrato, onipresente, matricial como ela, mas oculto, ao passo que ela é pública; perverso, enquanto ela é boa; nefasto, quando ela traz a felicidade social. Seu negativo, seu avesso, seu antiprincípio.

Se a idéia de conspiração é talhada na mesma matéria que a consciência revolucionária, é por ser uma parte essencial do próprio fundo dessa consciência: um discurso imaginário sobre o poder. Esse discurso nasce, como já vimos, no momento em que o espaço do poder, livre, é investido pela ideologia da democracia pura, ou seja, o povo transformado em poder, ou o poder transformado em povo. Mas a consciência revolucionária é uma consciência da ação histórica: se foi necessária a intervenção do povo para que esse acontecimento fosse possível, é porque ele estava impedido, e ameaçado por um contrapoder quase mais poderoso que o poder: o da conspiração. A conspiração recompõe assim a idéia de um poder absoluto, abandonado pelo poder democrático. Mas após a transferência de legitimidade, que é o próprio signo da Revolução, esse poder absoluto passa a se ocultar, embora continue sendo perigoso, ao passo que o

outro reina, embora seja frágil. Como a vontade do povo, a conspiração é um delírio sobre o poder; eles compõem as duas faces do que poderíamos chamar o imaginário democrático do poder.³⁵

Esse delírio exibe uma plasticidade quase infinita: ele se adapta a qualquer situação, racionaliza todas as condutas, penetra em todos os públicos. Ele é inicialmente uma visão do poder pelos excluídos do poder, após a liberação dessa visão pela vacância do poder: é a situação revolucionária de origem, que cristaliza, como uma palavra de ordem de ação, a denúncia da "conspiração aristocrática". Na época em que só possui adversários ainda muito frágeis, e pouco organizados — em 1789-1790 —, a Revolução inventa inimigos formidáveis: qualquer credo maniqueísta inclui uma dura maldição a ser vencida. O adjetivo "aristocrático" acrescenta à representação da conspiração uma definição de conteúdo, que se refere não aos métodos, mas à natureza do adversário. Definição na realidade bem vaga, pois engloba rapidamente não apenas a aristocracia, mas o poder real, toda a antiga sociedade, a inércia de um mundo face à mudança, tanto a resistência das coisas quanto a dos homens. Mas se a palavra é obscura, como é preciso que seja, designação abstrata e extensível do inimigo, pois este é oculto, é por ser perfeitamente clara a respeito dos valores que celebra *a contrário*: a aristocracia é o avesso da igualdade, da mesma forma que a conspiração é o poder inverso ao do povo. É a desigualdade, o privilégio, a sociedade desintegrada em "corpos" separados e rivais, o universo da hierarquia e da diferença. A nobreza, menos como um grupo real do que como princípio social, símbolo dessa "diferença" no mundo antigo, paga caro nessa reviravolta de valores. Somente sua exclusão explícita da sociedade pode tornar legítimo o novo pacto social.

A "conspiração aristocrática" constitui assim a alavanca de uma ideologia igualitária, que é simultaneamente fundada sobre a exclusão e fortemente integradora. Aqui, mais uma vez, as duas simbólicas são complementares: a nação só se constitui, pela ação dos patriotas, contra seus adversários, manipulados em segredo pelos aristocratas. A deriva potencial desse processo constituinte é indefinida, pois a igualdade não é nunca adquirida, por ser mais um valor que um estado de sociedade; e seus inimigos, mais que forças reais, reperiadas, delimitadas, são encarnações que renascem constantemente dos antivalores. A carga simbólica do combate revolucionário é o dado mais imediato dos espíritos e dos comportamentos. Nesse sentido, é bem verdade que não existe corte entre as duas revoluções, repre-

sentadas sucessivamente por 89 e 92. Entre a reunião dos estados gerais e a ditadura do Comitê de Salvação Pública, é a mesma dinâmica que está em ação; ela se instala desde 89, mesmo que nessa época ainda não reine, e a história da Revolução, nesse sentido, é feita desses anos, em que invade toda a cena do poder, até a queda de Robespierre.

É que a luta contra a conspiração aristocrática, originalmente discurso de toda a sociedade revolucionária sobre o poder, tornou-se o meio de conquistar e de conservar o poder real. Essa representação central da ação militante, da qual Marat é talvez o arauto mais sistemático, é também o campo das batalhas entre os homens e os grupos pelo poder. É aquele ou aqueles que ocupam esse lugar que estão na posição provisoriamente preponderante; é em função de sua obstinação em denunciar a conspiração dos aristocratas que o poder pode governar legitimamente: a supervalorização ideológica é a regra do jogo do novo sistema. Dessa forma, a obsessão pela conspiração torna-se um discurso geral, sustentado dos dois lados do poder. Do lado dos excluídos do poder, para conquistá-lo. Do lado de quem está no poder, para denunciar ao povo essa ameaça constante e formidável desse outro poder, menos frágil que o seu. Assim, a Revolução não escapa de uma versão instrumental da conspiração aristocrática: quando o poder solicita que ela seja desmascarada apenas para reforçar seus próprios alicerces. Esse deslizamento da ideologia em direção à manipulação inscreve-se na natureza do poder revolucionário, constituído e legitimado pela opinião, sem que existam regras de expressão dessa opinião. É no interior dessa ambigüidade que Robespierre reina.

Robespierre não foi, entretanto, o único a estar consciente desse fenômeno fundamental, caracterizado pelo fato de que *os lugares do poder deslocaram-se de forma radical*. Todos os grandes líderes da Revolução também perceberam esse fato, pois todos devem a ele sua preponderância provisória. Todos, Sieyès e Mirabeau, Barnave e Brissot, Danton e Robespierre — para citar somente os líderes parlamentares — foram figuras sucessivas do único grande ato revolucionário que teve valor de poder: o discurso da igualdade. Todos eles desempenharam, no momento de sua maior influência, esse magistério da comunicação que se torna, daí em diante, não só a alavanca do poder, mas a essência do próprio poder. Mas Robespierre foi o único a fazer desse magistério uma ideologia e uma técnica do poder. Sempre presente no ponto estratégico onde se cruzam a pa-

lavra das ruas, a dos clubes e a da Assembléia, sempre ausente nas grandes jornadas, mas sempre o primeiro a atribuir-lhe um sentido, esse alquimista da opinião revolucionária transforma os impasses lógicos da democracia em segredos da dominação.

A historiografia republicana, com Mathiez, fez de suas virtudes morais a explicação de seu papel público, retomando por sua conta, aqui como em outras ocasiões, as paixões dos jacobinos e das seções.³⁶ O debate sobre a honestidade de Robespierre, em relação à corrupção de Danton, é um *remake* universitário dos processos de 1794. Ele envia novamente Danton à guilhotina e reinstala o Incorruptível em sua lenda, que é a justiça do povo. Mas o inconveniente dessa existência corretíssima de uma alma doce, do tribunal de Arras ao Comitê de Salvação Pública, é passarmos ao largo do que a constituiu; Robespierre não nos intriga pela simplicidade de sua vida, mas por aquilo que teve o estranho privilégio de *encarnar*. Existe entre ele e a Revolução como que um mistério de convivência que o santifica, mais intensa e duravelmente do que qualquer outro líder. Ele talvez tenha “congelado” a Revolução ao impor silêncio às seções parisienses, inspirando os processos da primavera de 94; mas é quando ele morre, em termidor, que a Revolução também morre. Aliás seu mito sobrevive a ele, como uma figura independente de sua vida: Robespierre começa uma grande carreira póstuma de herói epônimo do Terror e da Salvação Pública, patrocinada por seus antigos amigos, que se tornaram “termidorianos”. Ele, que tanto maneja a dialética do povo e da conspiração, levando-a às suas consequências lógicas de sangue, transforma-se, por sua vez, em vítima dessa dialética: mecanismo conhecido, pois esse efeito bumerangue já abateu Brissot, Danton, Hébert e tantos outros. Mas só no caso de Robespierre toma a forma de eleição histórica durável. Vivo, ele encarnou o povo durante mais tempo e com mais convicção do que qualquer outro. Morto, seus antigos amigos, que conhecem o enredo, instalam-no no papel central da conspiração contra a República, sem compreender que estão contribuindo para sua lenda.

Há uma diferença essencial entre a literatura termidoriana contra Robespierre e a ideologia revolucionária do ano II, tal como tento descrevê-la. É que essa ideologia, com a morte de Robespierre, deixa não de existir, mas de arbitrar as lutas pelo poder, como se ele tivesse carregado a magia consigo para o túmulo. A conspiração que ele pretensamente animou, com seus cúmplices Saint-Just e Couthon, contra a liberdade e a Revolução, não é mais essa crença

partilhada segundo a qual uma ameaça constante e oculta paira sobre a indispensável união do poder e do povo. É uma racionalização do passado, através da qual os ex-terroristas do ano II concebem e justificam seu próprio papel. A imagem de um Robespierre conspirador desmascarado não alimenta mais uma dinâmica revolucionária, mas constitui uma resposta para (e ao mesmo tempo uma muralha contra) a questão central pós-Termidor; como pensar o Terror? O Incorruptível tornou-se o bode expiatório da guilhotina.

A partir daí, o tema da conspiração funciona no interior de um outro discurso. Ele não mais se destina a estabelecer uma comunicação imaginária entre o povo e seu governo, mas a justificar o comportamento de uma classe dirigente advinda dos acontecimentos revolucionários. Operatório e cínico, ele “cobre” a famosa política de balanço praticada pelo sindicato dos termidorianos, na ausência da possibilidade de se respeitar sem riscos as regras de um verdadeiro regime representativo: golpeia tanto à direita quanto à esquerda, por vezes contra a conspiração realista, outras contra a conspiração jacobina, apresentadas como ameaças equivalentes, menos contra o povo do que contra sua representação. Assim, mudando de natureza, não somente ele não atinge a lenda robespicrista, mas *a fábrica*; a prova é que ele abre caminho para a ideologia contra-revolucionária da conspiração revolucionária, e mais especialmente jacobina: o abade Barruel só terá que imiscuir-se entre os termidorianos para propor uma versão global da história revolucionária, através da conspiração dos filósofos e dos franco-maçons.³⁷ Reduzida apenas a uma racionalização de seus adversários, explicitamente destinada a servir não ao povo, mas a seus representantes abusivos, e finalmente utilizada para aviltar a própria Revolução, a imagem de Robespierre está novamente disponível, alguns meses após Termidor, para os nostálgicos do ano II, numa espécie de fidelidade póstuma a ela mesma, para além da vida e da morte de um indivíduo perecível.³⁸ Ela não alimenta mais o carisma de um poder popular, mas a oposição imaginária ou real à usurpação desse poder pelos aproveitadores da Revolução.

É por isso que 9 de termidor representa um corte tão profundo na história revolucionária e em toda a nossa história, e que nessa data, muitas vezes, a pluma do historiador jacobino encontra-se tomada de uma estranha lassidão. É o fim da Revolução, a vitória da legitimidade representativa sobre a legitimidade revolucionária, o controle, pelo poder, da ideologia revolucionária do poder, e, como diz Marx,³⁹ a revanche da sociedade real sobre *a ilusão da política*. Se

a morte de Robespierre tem essa significação, não é por ele ter sido honesto, e os termidorianos corruptos. Mas por ter sido, mais do que ninguém, a Revolução no poder.

Há nesse fato um paradoxo inverso ao que caracteriza Mirabeau: se o deputado de Aix-en-Provence tem uma vida inferior a seu gênio, o advogado de Arras tem um destino que seus talentos não explicam. Na época em que este vive entre sua irmã e suas tias, mimado, dirá Charlotte em suas memórias, "com uma infinidade de pequenas atenções das quais somente as mulheres são capazes",⁴⁰ Mirabeau conheceu a revolta, o escândalo, o exílio, a prisão. Ele nada escolheu além de desposar um futuro de Antigo Regime: as mulheres da família, uma bela situação (com o pistolão do bispado), os processos resolvidos sem brilho, a Academia de Arras, a poesia para damas, não há nada nessa vida, até a crise revolucionária, que não se pareça com todas as outras. Tudo o que recebeu sem escolher — o latim do colégio, a vida com Charlotte, a profissão familiar, o ambiente dessa profissão —, ele não somente aceitou, mas cultivou.

É provavelmente essa paixão pelo conformismo que fará dele o eleito por excelência da ideologia revolucionária. O Antigo Regime tinha-o definido. A Revolução vai falar através dele. De nada adianta interrogar-se sobre sua "psicologia", pois a psicologia delimita um campo de realidades completamente independente do que vai constituir seu destino. Ele encarnara, antes de 1789, as crenças de sua época e de seu mundo, a exaltação da moralidade, o culto da virtude, o amor pela humanidade e pela igualdade, o respeito pelo Criador. A ideologia revolucionária, mal aparece, investe-o completamente.

O que há de excepcional em seu caso é que não haja comunicação alguma fora dessa língua sacerdotal; ele é completamente estranho a esse uso do teclado duplo, inseparável da chamada "política", e do qual Mirabeau foi, um pouco mais cedo, o mais ilustre exemplo. Enquanto Mirabeau, ou ainda Danton, outro virtuoso da palavra revolucionária, são artistas da duplicação, bilíngües da ação, Robespierre é um profeta. Ele acredita em tudo que diz, e exprime tudo o que diz na linguagem da Revolução: nenhum contemporâneo interiorizou como ele o código ideológico do fenômeno revolucionário. Não há nele nenhuma distância entre a luta pelo poder e a luta pelos interesses do povo, que coincidem por definição. O historiador que "decodifica" seus discursos, para aí discernir as finalidades políticas do momento, fica muitas vezes admirado diante de suas qualidades de manobrador parlamentar. Mas essa dissociação

não teria nenhum sentido para ele, já que na sua prosa, que é toda feita de ação, a defesa da igualdade, da virtude ou do povo é a mesma coisa que a conquista ou o exercício do poder.

Hoje sabemos, depois dos trabalhos de Guérin e de Soboul,⁴¹ até que ponto, sob o ângulo da racionalidade tática, o Robespierre vitorioso de 1793-1794 é um político dilacerado entre a Convenção e as seções, ou ao menos pode ser descrito objetivamente como tal. Ele assentou seu reino de opinião sobre o fracasso do princípio representativo, abençoando a exclusão dos girondinos da Convenção em 31 de maio-2 de junho de 1793. Mas seu consentimento a esse golpe de força das seções parisienses não está envolvido na mesma visão do povo e do poder revolucionário. Pois esse rousseuista é infiel ao *Contrato Social* em um ponto essencial: ele identifica a soberania do povo à da Convenção (de onde retira a sua própria). Desse modo, é o portador de um extraordinário sincretismo entre as duas legitimidades democráticas. Ídolo dos jacobinos, não participa de nenhuma das intrigas destinadas a romper a representação nacional, nem após Varennes, nem em 20 de junho, nem em 10 de agosto de 1792. Levado ao poder pelo golpe de força antiparlamentar de 31 de maio-2 de junho, continua sendo o homem da Convenção. Adorado pelas seções parisienses, vai impor-lhes o silêncio. É que somente ele reconciliou misticamente a democracia direta e o princípio representativo, instalando-se no cume de uma pirâmide de equivalências cujo equilíbrio é conservado, dia após dia, por sua palavra. Ele é o povo nas seções, o povo dos jacobinos, o povo na representação nacional; é essa transparência entre o povo e todos os lugares onde ele fala em seu nome — a começar pela Convenção — que é preciso constantemente instituir, controlar, restabelecer, como a condição de legitimidade do poder, mas também como seu primeiro dever: é a função do Terror.

É por essa razão que o problema não reside em saber se ele teve uma alma terna, um coração compassivo ou, ao contrário, o gosto apaixonado pela vingança. A relação de Robespierre com o Terror não é de natureza psicológica. É de sua pregação sobre os bons e os maus que se alimenta a guilhotina; é o poder formidável, que essa pregação lhe dá de definir o povo, que lota as prisões. Nessa medida, sua própria consagração, a festa do Ser supremo, que durante tanto tempo chocou os republicanos mais que a guilhotina, preenche as mesmas funções que o Terror. O discurso sobre a igualdade e sobre a virtude, que dá um sentido à ação do povo, encontra seu funda-

mento na morte dos culpados; mas ele conjura ao mesmo tempo essa necessidade lúgubre, pela afirmação solene de uma caução providencial.

No fundo, há duas maneiras de nada compreender do personagem histórico Robespierre: ou detestar o indivíduo ou celebrá-lo. É completamente absurdo fazer do advogado de Arras um monstro de usurpação, desse homem de gabinete um demagogo, desse moderado um sanguinário, desse democrata um ditador. Mas o que se explica de seu destino quando se prova que ele era o Incorruptível? O disparate comum a essas duas escolas é atribuir aos traços psicológicos do homem o papel histórico ao qual os acontecimentos o conduziram, e a linguagem que estes lhe emprestaram. O que faz de Robespierre uma figura imortal, não é que ele tenha reinado alguns meses sobre a Revolução; mas que a Revolução fale, através dele, seu discurso mais trágico e mais puro.

5

Ao deduzir assim o Terror do discurso revolucionário, nós nos expomos à objeção retirada das "circunstâncias", essa providência da causalidade histórica. Obrigada a defender todo o dossiê face aos procuradores da história contra-revolucionária, e sendo humanista demais para aceitar sem incômodo as repressões sangrentas que marcaram o período jacobino, a historiografia republicana elaborou,⁴² para explicá-lo, uma teoria das circunstâncias, que faz inevitavelmente pensar naquilo que nosso direito chama de "circunstâncias atenuantes". Ela mostrou nos menores detalhes até que ponto essas repressões tomaram formas variadas: da guerra civil aberta aos assassinatos esporádicos, dos massacres cometidos espontaneamente pelas multidões revolucionárias ao Terror organizado no nível governamental. Mas ela contabilizou essas violências sob o mesmo título de perdas e ganhos: encontrou sua explicação e, finalmente, sua justificação nas condições objetivas de luta que se instauram em torno da própria Revolução. E como o Terror só atinge seus episódios memoráveis e suas formas "clássicas" entre setembro de 92 e julho de 94, com a guerra entre a Revolução e a Europa ela encontra uma desculpa suplementar, que chega até a absolvê-la, na figura do interesse nacional. Se as "circunstâncias" não são mais simplesmente a hostilidade e as intrigas da Corte, mas um conflito armado com o estrangeiro, preparado e desejado por eles; se, a partir desse momento, os inimigos

da Revolução não são mais cidadãos ligados ao Antigo Regime por interesses ou preconceitos, mas franceses que traem sua pátria na guerra, então o historiador pode dar do Terror uma "explicação" que convém tanto à tradição jacobina, pois é exatamente o que essa tradição diz, quanto ao pensamento liberal, pois a sobrevivência nacional está em jogo, e tem primazia sobre qualquer outra consideração. A doutrina da salvação pública, elaborada pelos próprios revolucionários, permite unificar a defesa dos historiadores republicanos em relação ao Terror: ela é comum aos séculos XIX e XX.

Mas independentemente dos valores e das emoções que veicula, logicamente ela é apenas a variante mais geral da doutrina das "circunstâncias", cujas implicações é preciso examinar. Fazer de um acontecimento como a Revolução Francesa a resposta a um *crescendo* de perigos que a ameaçam, desde que ela apareceu; explicar seu desenvolvimento, e sua radicalização entre 1789 e 1794, pelas intrigas de seus inimigos, é exatamente passar ao lado do problema colocado. É, em primeiro lugar, uma vez mais, retomar o tipo de interpretação contemporânea aos próprios acontecimentos, dar à tese da conspiração uma versão domesticada, que acusa mais as coisas que os homens. Acima de tudo, é definir a Revolução por algo que lhe é exterior, como uma escalada de reações populares aos acontecimentos que a contrariam ou assediam. A teoria das "circunstâncias" desloca a iniciativa histórica em proveito de forças hostis à Revolução: esse é o preço inevitável a pagar por uma absolvição da Revolução em relação ao Terror. O que não incomodaria ninguém se a operação não ocultasse completamente — é essa sua função — o que se trata precisamente de compreender. Nem todas as situações de extremo perigo nacional levam os povos ao Terror revolucionário. E apesar desse Terror revolucionário, na França da guerra contra os reis, ter sempre usado esse perigo como autojustificativa, ele se exerce, de fato, independentemente da situação militar: os massacres "selvagens" de setembro de 1792 ocorreram após a tomada de Longwy, mas o "grande Terror" governamental e robespierrista da primavera de 94 faz rolar suas cabeças num momento em que a situação militar tinha se reerguido.

A verdade é que o Terror faz parte da ideologia revolucionária, e esta, constitutiva da ação e da política dessa época, supervaloriza o sentido das "circunstâncias", que contribui significativamente para fazer nascer. Não há circunstâncias revolucionárias, mas sim uma Revolução, que se alimenta das circunstâncias. O mecanismo de inter-

pretação, de ação e de poder que tentei descrever nas páginas precedentes está instalado desde 1789: não há nenhuma diferença de natureza entre o Marat de 89 e o de 93. Nem entre o assassinato de Foulon e Berthier e os massacres de setembro de 1792; ou entre o processo abortado de Mirabeau após as jornadas de outubro de 1789 e o julgamento dos dantonistas da primavera de 93. Como observou Georges Lefebvre em um artigo de 1932,⁴³ a conspiração aristocrática é, desde 89, o traço fundamental da chamada "mentalidade coletiva revolucionária", que me parece ser o sistema representativo e de ação constitutivo do próprio fenômeno revolucionário.

As "circunstâncias" formam o terreno sobre o qual esse sistema se desenvolve e ocupa a esfera do poder, produzindo, por essa razão, o tecido factual da história da Revolução: conjunto cronológico que o relato desenvolve como um *crescendo* até 9 de termidor, porque existe por detrás desse *crescendo* narrativo algo que nunca é claramente conceitualizado, e que é independente das circunstâncias, existindo fora delas, mesmo que evolua com e através delas. Esse algo, que o historiador nomeia freqüentemente, segundo suas formas *manifestas*, um poder cada vez mais "popular", não existe, entretanto, no próprio nível social: é uma *representação do social*, investido e subordinando o campo político. Pode-se discutir indefinidamente se e em que sentido a ditadura de salvação pública é "popular"; o processo de tomada de decisões é estritamente oligárquico; mas a legitimidade que envolve essas decisões, e de onde vem toda sua força, é a da vontade do próprio povo.

Assim, qualquer história da Revolução deve considerar não somente o impacto das "circunstâncias" no desenrolar das sucessivas crises políticas, mas também, e sobretudo, a maneira pela qual as "circunstâncias" são ao mesmo tempo previstas, preparadas, arranjadas, utilizadas no imaginário revolucionário e nas lutas pelo poder. Definir a "mentalidade coletiva" revolucionária por ela mesma, e apenas no nível social, constitui somente uma introdução a esse estudo: pois essa "mentalidade" é essencial unicamente por ser a alavanca e o lugar do novo poder. Nessa medida, as "circunstâncias" que impulsionam a dinâmica revolucionária são aquelas que se inscrevem como que naturalmente na expectativa da consciência revolucionária. Por tê-las antecipado tanto, esta lhes atribui imediatamente o sentido destinado. O banquete dos oficiais da guarda do corpo do regimento de Flandres, em 1.º de outubro de 1789, é somente uma demonstração inábil de fidelidade à família real; mas ela se

torna a prova da conspiração e desencadeia as jornadas de 4 e de 5 de outubro. Mal pensada, mal organizada, a fuga a Varennes transforma-se em catástrofe para Luís XVI; mas é a prova de que desde sempre Marat teve razão, e de que o rei do Antigo Regime esteve sempre preparando em segredo o banho de sangue contra-revolucionário. A importância capital do episódio no decorrer da Revolução não vem de seus dados factuais, pois Luís XVI continua sendo, tanto quanto antes, um monarca constitucional sem poder, mas sim de sua carga simbólica: o retorno do rei cativo, ladeado durante todo o caminho pelas alas silenciosas de seus antigos súditos, é não somente uma sagração pelo avesso, acabando de desfazer o que Reims havia feito. É também a consagração nacional da conspiração aristocrática.

Do momento dessa fuga fracassada do rei da França data também uma mudança de direção da ideologia revolucionária. Apesar de ela ter se cristalizado muito cedo, separando desde a primavera de 89 os "patriotas" dos aristocratas, ou ainda a "nação" daqueles que são dela excluídos, ela não é ainda assim belicista ou chauvinista. Os primórdios da emigração ataçaram a desconfiança em relação ao estrangeiro, mas os países estrangeiros não desempenham um papel central nas representações dos patriotas: a prisão provisória das "Mesdames", tias do rei, em Arnay-le-Duc, na estrada de Roma, em fevereiro de 90, mostra que se trata mais de conservar eventuais reféns do que impedi-los de armar eventuais adversários. O tão comentado acordo entre os emigrados e a Europa dos reis, e sobretudo o episódio de Varennes, pelo que revela de cumplicidade com o possível invasor, criam uma situação que não modifica em nada os traços da consciência revolucionária, mas que enriquece e amplifica seu conteúdo e atores: a "conspiração aristocrática" toma uma dimensão européia, e a simbólica revolucionária uma significação universal. Contra a internacional dos reis, somente a internacional dos povos pode garantir a vitória durável da Revolução. É no interior dessa amplificação inevitável do esquema original que se alojam a guerra e a cruzada.

A guerra que se inicia na primavera de 92 não está inscrita, por sua natureza essencial e sua dinâmica indefinida, nem nos interesses "burgueses", do lado francês, nem em um sistema contra-revolucionário dos reis, do lado europeu. É evidente a contribuição que a ela poderia prestar a velha rivalidade franco-inglesa: mas daí a enfatizar esse aspecto do conflito até fazer dele sua causa principal e a causa "objetiva" da interminável guerra, há um abismo que nenhum

historiador da Revolução Francesa, salvo Daniel Guérin,⁴⁴ transpôs. Quanto à Europa dos reis, não há dúvida de que ela sentiu a Revolução Francesa como uma ameaça: mas nem por isso renunciou às suas querelas e às suas decisões, abdicou de seus cálculos tradicionais ou sacrificou suas ambições contraditórias àquilo que teria se tornado a necessidade prioritária de uma cruzada contra-revolucionária. Apesar da pressão dos emigrados e das Tulherias, ela mais aceitou a guerra do que a desencadeou. Como viu claramente Jaurès, são razões de política interna francesa que estiveram na origem da imensa aventura que começa em 1792. Mas quais razões?

Se os girondinos são, desde o fim de 1791, os apóstolos mais eloquentes da guerra com o imperador, é por estarem convencidos, como aliás Luís XVI em sentido inverso, que esta é a condição de seu poder. E os principais líderes da Montanha — Danton, Desmou-lins, Marat — abandonem rapidamente Robespierre, provisoriamente isolado por sua oposição à guerra: é que eles têm em comum com os girondinos ao menos o projeto de radicalizar a Revolução, lançando-a à aventura externa, através da exaltação do patriotismo jacobino. Assim, as correntes políticas que levam a França de 1792 para a guerra, não são dissociáveis dos cálculos dos homens e dos grupos em vista de conquistar, de conservar ou de reconquistar o poder. Nesse sentido, o de Luís XVI vai se mostrar suicida, e o de Brissot, ou de Danton, exato, com uma única ressalva, capital, e que eles não previram, ou seja, que a radicalização da Revolução irá levá-los também à guilhotina.

Único entre os líderes da Montanha, Robespierre, é verdade, opõe-se à guerra. Daí essa lucidez excepcional que o leva a dissipar como ilusões as considerações militares e morais da retórica jacobina: não ele responde, a guerra não será fácil, os soldados franceses, mesmo se vencedores, não serão recebidos como libertadores, e a própria vitória dará à Revolução generais facciosos. Mas essa lucidez é acompanhada de uma cegueira não menos excepcional sobre a própria natureza da dinâmica revolucionária: Robespierre não percebe o campo imenso que a guerra abre a seu gênio maniqueísta. Ele não adivinha a potência explosiva daquele que será o primeiro encontro de uma escatologia laica e do nacionalismo. Desse discurso, que ele e seus amigos vão falar melhor que ninguém, e que vai levá-lo ao topo da vaga, ele recusa ou nega as circunstâncias. É que ele encarna melhor que seus rivais a pureza da ideologia, e levado por sua generalidade em relação à suspeita, ele percebe a duplicidade de seu

discurso: a ambição do poder por detrás da afirmação dos valores. Se Brissot, como Luís XVI, quer a guerra, o que podem eles ter em comum, senão essa ambição? A denúncia constante do poder faz parte do funcionamento da ideologia revolucionária enquanto poder: e a partir desse discurso, no inverno de 91-92, as circunstâncias vão produzir, no caso de Robespierre, um discurso contra a guerra, pois ele continua a falar sem falha alguma, a linguagem da suspeita.

Com efeito, não existe, na argumentação de Brissot (que pronuncia os melhores discursos em favor da guerra), nenhuma falha que tenha escapado de seu ouvido de *expert*: de um lado, Brissot fala a pura linguagem da Revolução, esse mundo em duas dimensões onde só existem o patriotismo e a traição, o povo e a conspiração dos aristocratas, e que é suficiente estender por toda a Europa para justificar uma ofensiva militar da Revolução Francesa. "Sim, ou venceremos os nobres, os padres e os eleitores, estabelecendo então nosso crédito público e nossa prosperidade, ou seremos batidos e traídos... e os traidores serão enfim convencidos, e eles serão traídos, e poderemos enfim fazer desaparecer aquilo que se opõe à grandeza da nação francesa. Confessarei, senhores, que só tenho um temor: é que não sejamos traídos... Precisamos de grandes traições: aí está nossa salvação... As grandes traições só serão funestas aos traidores; elas serão úteis aos povos."⁴⁵

Mas por outro lado, o orador gerondino expõe-se à acusação de conluio com a Corte e o ministério, ou seja, com tudo o que encarna, para a consciência revolucionária, o antigo poder, inimigo do povo. A guerra, que é apresentada por seus turbulários como o meio de desmascarar as conspirações adversárias, é para Robespierre uma maquinação diabólica desses adversários, uma armadilha preparada para os patriotas, destinada a fazer passar, para o campo aristocrático, essa "fração inumerável" do "partido mediano". A seus olhos, a guerra só existe como um jogo pelo poder no interior da Revolução. É o que lhe dá, frente a Brissot, a força de analisar e prever as ilusões da retórica belicista não provém de uma lucidez particular, mas do fato dele nunca sair da linguagem maniqueísta da conspiração e portanto, da suspeita. "O senhor estava destinado a defender a liberdade sem desconfiança, sem desgostar a seus inimigos, sem encontrar-se em oposição nem com a Corte, nem com os ministros nem com os moderados. Como, para o senhor, os caminhos do patriotismo tornaram-se fáceis e risinhos!"⁴⁶

Ora, se o coração da conspiração contra a liberdade não se encontra em Coblença, mas na França, "em meio a nós", a função dos patriotas é mais do que nunca velar, denunciar, desvelar, desconfiar. Robespierre, que não é parlamentar nessa época, exerce mais do que nunca essa função capital em nome do povo, por intermédio do Clube dos jacobinos. Brissot anunciou aos patriotas "grandes traições"? Até esse anúncio é suspeito: a traição, por definição, avança mascarada, é esperta, improvável, inesperada: "Não, nunca a Corte nem seus servidores vão vos trair no sentido grosseiro e vulgar, ou seja, de forma suficientemente inábil, para que possais percebê-lo cedo o bastante para que tenhais tempo de reparar os males que ela vos causou. Mas eles vos enganarão, eles vos adormecerão, vos esgotarão: eles vos conduzirão gradualmente ao último momento de vossa agonia política; eles vos trairão com arte, com moderação, com patriotismo; eles vos trairão lentamente, constitucionalmente, como fizeram até aqui; eles até vencerão, se for preciso, para trair-vos com mais sucesso"⁴⁷

Assim, a traição não é para Robespierre, como para Brissot, uma *possibilidade* aberta pela guerra, uma espécie de escolha deixada ao adversário interior. Ela é consubstancial a esse adversário, constitui sua maneira de existir, e é tanto mais perigosa quanto menos for aparente, tomando a via do patriotismo. Brissot afirma, no seu último grande discurso a favor da guerra,⁴⁸ a imprevisibilidade dos acontecimentos, o divórcio entre as intenções dos atores e a história: se a Corte e o imperador da Áustria parecem desejar a guerra, embora só desejem realmente assustar os patriotas, nos dois casos eles se arriscam a ver essa aventura voltar-se contra eles: "Quando Luís XVI reuniu os Notáveis, previa a queda da Bastilha? (...) Mais uma vez, só é preciso uma faísca para a explosão universal. Não é o patriotismo que deve temer suas conseqüências, elas ameaçam apenas os tronos". Essa referência a uma espécie de objetividade histórica, que autoriza a eventual e, nesse caso, provável imprevidência das intenções nefastas, é por definição estranha ao universo político de Robespierre, que implica a concordância perfeita das vontades com as ações que elas animam e os efeitos que buscam. Se a Corte e os ministros querem a guerra, não é porque esta vai lhes permitir trair a Revolução: é que eles nunca deixaram e nunca deixam de traí-la, como é sua função. E se Brissot junta sua voz à deles, é que a traição estende até ele sua intriga tentacular.

A ação nunca é incerta, da mesma forma que o poder nunca é inocente. Como a própria Revolução, Robespierre só conhece os bons e os maus, patriotas e culpados, a palavra pública da vigilância e a conspiração oculta dos ministros. Suspeitando inicialmente de Brissot, ao mesmo tempo que de Narbonne e Luís XVI, ele prende seu rival na armadilha que este estende a Luís XVI e a seus conselheiros. O infeliz girondino está implicado antecipadamente, como cúmplice do ministério, nas "grandes traições" que ele próprio invoca com a finalidade de desmascarar o rei e impulsionar a Revolução. A famosa "ligeireza" dos girondinos consiste menos em não terem adotado os meios de sua política (pois a política revolucionária não é uma reflexão sobre os meios), do que em só ter falado pela metade a linguagem da Revolução. Robespierre, que se identifica a essa linguagem, designa-os com antecedência ao cutelo de sua própria lógica.

Assim, o poder revolucionário nunca deixa de estar no centro do debate sobre a guerra, antes que esta se torne, de uma parte, a condição objetiva de seu reforço, e forneça, de outra, um suplemento essencial de legitimidade ao discurso do Terror. O paradoxo dos girondinos é que, reclamando, e obtendo uma declaração de guerra que se encontra na linhagem direta da escalada revolucionária, eles possam ser denunciados por cortejar um poder ministerial do Antigo Regime. O de Robespierre é que, destruindo em nome de um aparente realismo a retórica do belicismo "libertador", ele não deixe, entretanto, de aprofundar a mitologia do poder popular. Ele se beneficiará dessa forma tanto do sucesso provisório de seus adversários, quanto da denúncia premonitória de suas intenções. A guerra vai levá-lo ao poder; mas não ao poder ministerial, com que poderiam sonhar Mirabeau ou Brissot: a esse ministério da opinião inseparável do Terror.

Pois a guerra identifica sem ambigüidade os novos valores à pátria que os sustenta, e os franceses suspeitos de não incensá-los, a criminosos. Já nos primeiros anos da Revolução, o adjetivo "patriota" designa os bons cidadãos, partidários da nova ordem social, os manifestantes unânimes da festa da Federação. Os homens e os grupos considerados hostis a esta nova França, e ocultos como conspiradores, embora sejam excluídos dessa integração nacional que se define contra eles, são nesse momento passíveis somente de suspeitas abstratas ou de violências episódicas e não confessadas. A guerra vai transformá-los em traidores e entregá-los à justiça do povo. Especificando a enormidade do crime, ela vai permitir nomear os conspiradores, fazen-

do desse ato uma obrigação sagrada do discurso revolucionário: mecanismo indefinidamente reativado, que funciona da base ao topo, das seções aos comitês, através de sucessivas exclusões.

Os adeptos do que chamei "a teoria das circunstâncias" gostariam de reduzir esse mecanismo aos períodos de perigo iminente e de derrota, precisamente para fazer das "circunstâncias" seu princípio explicativo: o extremo perigo nacional dá uma aparência de justificação racional à conspiração dos adversários e às violências da repressão. De fato, como podemos observar por ocasião das duas primeiras grandes jornadas terroristas, em agosto de 92 e no verão de 93, esse tipo de situação constitui sem dúvida um terreno particularmente favorável à denúncia dos inimigos e aos apelos punitivos. Mas esse não é de forma alguma seu princípio explicativo: essa dialética do povo e da conspiração existe — basta ler *l'Ami du Peuple* — desde o verão de 89, quando a contra-revolução está no limbo, e de qualquer maneira, não possui complicitades exteriores sérias. Ela se desenvolve a ponto de dominar toda a história política da França na primavera de 94, após a queda das "facções" no momento da ditadura do grupo robespierrista, em pleno reerguimento da situação militar, quando a Vendéia já havia sido esmagada e nenhum exército estrangeiro ameaçava mais o terreno nacional e as conquistas da Revolução. A metafísica igualitária e moralizante de Robespierre reina incontestemente sobre uma Revolução finalmente fiel a seu princípio. A festa do Ser Supremo e o Grande Terror estão investidos da mesma finalidade: garantir o reino da virtude. A guilhotina é o instrumento de classificação entre os bons e os maus.

Assim, o projeto comum e sucessivo dos grupos revolucionários, que consiste em radicalizar a Revolução, ou seja, torná-la conforme a seu discurso, nunca deixa de arbitrar as lutas políticas, e acaba por levar ao poder a figura mais pura desse discurso. A metafísica robespierrista não é um parêntese da história da Revolução, mas um tipo de autoridade pública que somente o fenômeno revolucionário tornou possível e lógico. Lugar das lutas pelo poder, instrumento de diferenciação dos grupos políticos, meio de integração das massas ao novo Estado, a ideologia acaba sendo, por alguns meses, coextensiva ao próprio governo. Desde então, qualquer debate perde sua razão de ser, pois não há mais espaço a ocupar entre a idéia e o poder, e nenhum lugar para a política, além do consenso ou da morte.

Desse ponto de vista, a vitória dos termidorianos encerra um dos sentidos da Revolução: esse sentido que nunca deixou, entre 89 e 94, de investir toda a vida política, e através do qual a ideologia da democracia pura, após ter sido o verdadeiro poder da Revolução, acaba por se tornar o único governo que ela já teve. Os vencedores de Robespierre, tentando restaurar a legitimidade representativa, que eles próprios não conseguem respeitar, redescobrem a independência e a inércia do social, a necessidade da negociação política, o caráter aproximativo dos meios e dos fins. Eles fazem mais do que parar o Terror: eles o desmoralizam como tipo de poder, dissociando-o da vontade do povo. Como antigos viciados, eles ainda irão apelar a ele, quando isso se mostrar necessário, especialmente após 18 de frutidor: mas envergonhadamente, e como se fosse um expediente, e não mais um princípio.

A prova disso é que eles não conseguem nem mesmo formular sua concepção do Terror. Eles estão menos divididos a respeito do futuro do que dilacerados por seu próprio passado. Eles consentiram, em 31 de maio de 1793, em proscrever deputados girondinos e na amputação da representação nacional: como eles reencarnariam subitamente o princípio representativo, que se tornara novamente indispensável à legitimidade republicana? Eles votaram as grandes medidas terroristas de 1793 e 1794 e, muitas vezes, eles próprios instigaram os expurgos sangrentos: como poderiam justificar seu próprio papel, no momento em que acabam de derrubar Robespierre em nome da liberdade, e de devolver à sociedade o direito de detestar a guilhotina? Essa ideologia terrorista que, ontem ainda, parecia-lhes consubstancial à Revolução, viu sua aparente racionalidade ser suprimida pelo 9 de termidor. O crime mudou de campo. É por esta razão que não basta aos termidorianos, para conservar o poder, manter os ex-terroristas nos postos de comando. Ainda é necessário que eles, ao mesmo tempo, exorcizem o Terror, dissociando-o de seu poder, ou seja, imputando-o exclusivamente a Robespierre e a seu pequeno grupo. Após ter sido a própria Revolução, o Terror transforma-se no resultado de uma conspiração ou o instrumento de uma tirania. Babeuf escreve com toda a clareza, nos meses seguintes ao 9 de termidor, que o Terror foi a contra-revolução. Em suas memórias, escritas com o distanciamento do tempo, Thibaudeau vai utilizar uma racionalização inenxessiva, mas fundada sobre a mesma dissociação entre Terror e Revolução: "O terror de 93 não foi uma consequência necessária da Revolução, mas um desvio infeliz. Ele foi mais fatal do que útil à

República, pois ultrapassou todos os limites: foi atroz, imolou amigos e inimigos, não pôde ser confessado por ninguém e acarretou uma reação funesta, não somente contra os terroristas, mas contra a liberdade e seus defensores".⁴⁹

Abandonando o Terror, a ideologia revolucionária deixou de ser coextensiva ao governo da República, e de recobrir toda a esfera do poder e não mais sua alavanca. Um consenso, e não mais uma legitimidade. Mas se ela cede novamente sua independência à sociedade, se ela restituiu ao político sua autonomia e sua racionalidade próprias, nem por isso deixa de constituir a opinião republicana, e o vínculo pelo qual o sindicato termidoriano fala ainda ao povo a linguagem da Revolução. Ela não é mais nem somente o poder, nem o governo, nem, em consequência, o Terror. Mas os valores que ela veicula, a liberdade e a igualdade, permanecem ainda mais ligados à imagem simbólica da República, face à Europa contra-revolucionária. Das duas heranças jacobinas, o Terror e a guerra, os termidorianos liquidaram a primeira, mas permanecem prisioneiros da segunda. Eles arrancaram o poder de Robespierre, destruindo sua alavanca: a igualdade pela guilhotina; eles só conseguirão conservar o seu às custas de um deslocamento do investimento: a igualdade pela cruzada.

A guerra manteve-se como o último critério da fidelidade à Revolução: fazer a paz significa pactuar com um inimigo irredutível, iniciar um processo de restauração do Antigo Regime. Essa lógica é a vitória póstuma dos girondinos, e tanto os termidorianos quanto a Montanha chocam-se contra ela, o que prova que 9 de termidor nada mudou nesse sentido. Nem os *Feuillants*, nem Danton nem Robespierre puderam tratar com o adversário, ainda que todos tenham pensado fazê-lo. O sindicato de regicidas que os sucede só conseguirá obter tréguas, seguir as de retomadas do conflito e dos alvos da luta, ao mesmo tempo que a guerra prepara as condições de sua derrubada por Bonaparte. É que ela não obedece mais a essa racionalidade dos meios e dos fins que fazia com que as guerras do Antigo Regime fossem conflitos limitados, em torno de alvos negociáveis. Por ter se tornado o sentido da Revolução, a primeira guerra democrática dos tempos modernos não tem outra finalidade senão a vitória ou a derrota total.

A guerra acabou sendo o denominador comum da Revolução, que engloba seus diferentes períodos, reconciliando de uma certa maneira a ditadura da Montanha e a República termidoriana. Entretanto, a partir de 9 de termidor opera-se uma ruptura: ela separa o tempo em que a guerra não era senão a forma ampliada da conspiração aristo-

crática, o antípoder do poder revolucionário, do tempo em que ela vai se tornar um investimento social e político, assim como ideológico. Retomando seus direitos, através da queda de Robespierre, a sociedade reconquistou também sua densidade e seus interesses; as representações da ação deixaram de recobrir completamente o jogo das forças sociais e os conflitos políticos. Subitamente, a guerra dos termidorianos revela aquilo que a guerra da Montanha escondia: ela toma a seu cargo, transformando-as, as tendências seculares da sociedade francesa. Ela revitalizou o espírito de cruzada, em um velhíssimo país da cristandade. Reforçou, ou recriou, a autoridade dos gabinetes e do poder central, que eram conquistas da monarquia. Concedeu ao povo a carreira e a glória militares, que tinham sido durante tanto tempo a distinção e a honra dos nobres.⁵⁰ Se a bandeira da igualdade reúne em suas dobras toda a nação, não é apenas por ser nova; é verdade que ela livra os franceses das injustiças de seu passado, mas também restitui-lhes, purificadas pela democracia, as ambições de sua história.

Dessa forma, o 9 de termidor marca não o fim da Revolução, mas o de sua forma mais pura. Devolvendo ao social sua independência em relação à ideologia, a morte de Robespierre faz-nos passar de Cochin a Tocqueville

6

Ao mesmo tempo que duas épocas, o 9 de termidor separa dois conceitos da Revolução. Ele coloca fim à Revolução de Cochin. Mas faz aparecer a Revolução de Tocqueville. Essa encruzilhada cronológica é também uma fronteira intelectual. Ela recorta diferentes interpretações sob a aparência da duração.

Nesse sentido, Cochin coloca-se sob a mesma insígnia que a história universitária de esquerda do século XX, pois, como ela, interessa-se prioritariamente pelo fenômeno jacobino. Ele escolhe portanto, por espírito de análise, o período que ela privilegiou por preferência implícita, e que termina com a queda de Robespierre. A única diferença (que é, sem dúvida, fundamental) é que a historiografia jacobina toma ao pé da letra o discurso jacobino sobre si próprio, fazendo da participação popular no governo a característica da época. Ao passo que Cochin vê no jacobinismo um discurso imaginário do poder (a vontade do povo) que se transforma em um poder absoluto sobre a sociedade. Mas nos dois casos, é claramente um sistema de poder que se rompe em 9 de termidor.

Permanecendo-se dentro dos critérios implícitos da historiografia de esquerda, esse recorte é, aliás, cada vez mais incompatível com os fatos conhecidos, já que os trabalhos de D. Guérin e de A. Soboul demonstraram, cada um à sua maneira, que a ditadura robespierrista instalou-se somente pela repressão do movimento das seções, especial-

mente no outono de 93 e na primavera de 94:⁵¹ e tão bem, que o caráter “popular” do poder que cai em Termidor é cada vez mais colocado em questão, mesmo pela historiografia mais “robepierrista”, no presente caso, Soboul. Se essa tradição mantém, apesar disso, a data de 9 de termidor como um corte decisivo, é porque ela veicula sua verdade existencial, muito mais poderosa que os progressos da erudição: ou seja, que existe um legendário revolucionário que morre com Robespierre, e que sobrevivera à prisão de Jacques Roux ou à execução de Hébert. É Cochon quem nos fornece a chave para esse legendário, definindo a Revolução pelo fenômeno jacobino, e o fenômeno jacobino pela apropriação simbólica da vontade do povo.

Pois o que desaparece em 9 de termidor não é a participação das massas no governo da República. Essa participação é completamente inexistente durante os poucos meses da ditadura robepierrista propriamente dita, entre abril e julho de 94; e durante todo o período chamado de salvação pública, ela é, de qualquer forma, confiscada pelas oligarquias militantes — clubes, seções, comitês — em luta com a Convenção para figurar o povo. Robespierre é, nesse sentido, somente a encarnação final dessa identidade mítica. É esse sistema de poder que os conjurados de Termidor derrubam. Portanto, não se trata simplesmente da substituição de um poder por outro poder, como em um golpe de Estado, ou por ocasião de uma mudança de maioria. Trata-se da substituição de um tipo de poder por outro tipo de poder: nesse sentido, mas nesse sentido somente, do fim da Revolução.

O poder é constituído pela representação que ele produz incessantemente de si próprio — a não ser que desapareça — como algo homogêneo e transparente ao “povo”; se ele acaba por ser expulso dessa posição simbólica, vai ceder o lugar ao grupo ou ao homem cujo discurso denunciador restabelece essa homogeneidade e essa transparência ameaçadas. A Revolução não tem legalidade, não possui senão uma legitimidade. Ela está inteiramente confida em um discurso múltiplo e único da legitimidade democrática.

Após a queda de Robespierre, ela não tem mais legitimidade; só possui uma legalidade (mesmo quando a viola). Ela passa a estar inteiramente contida nos impasses da legalidade republicana.

Isso quer dizer que a ideologia revolucionária deixou de constituir simultaneamente o poder político e a sociedade civil, e de colocar-se no lugar dessas duas instâncias, em nome da soberania do povo. Essa ruptura é assinalada, imediatamente após 9 de termidor, pela exuberância das manifestações do corpo social e pela execração geral

do Terror. Pois o que a queda de Robespierre provoca, clara e prontamente, é a retomada, por parte da sociedade, de sua independência em todos os níveis, quer se trate da vida cotidiana, dos costumes, dos hábitos, das paixões e dos interesses. A liberdade reconstruída em Termidor tem como conteúdo essencial uma revanche do social sobre a ideologia: é por essa razão que ela apresenta ao observador uma espécie de peso prosaico, que choca os admiradores do Incorrupível. Mas ela revela não uma “reação”, e sim *uma outra Revolução* escondida pela precedente, distinta dela, pois a sucede, e inseparável dela, pois nunca teria vindo à luz sem ela: a Revolução dos interesses.

Os camponeses começam a adquirir bens nacionais, a burguesia está nos negócios e realiza negócios, o soldado enriquece e faz carreira na guerra: “A França”, escreve Tocqueville,⁵² “que tinha deixado de amar a República, permanecera profundamente ligada à Revolução”; ele quer dizer que o que havia de “revolucionário” na sociedade francesa após Termidor eram seus interesses, e não mais sua política; sua vontade de conservar ou de defender as vantagens adquiridas e não mais o reinício da história humana. Tendo deixado de ser um advento, a Revolução tornou-se um balanço. Reconquistada e retomada pela sociedade civil, ela oferece a visibilidade de uma contabilidade de perdas e ganhos, onde Tocqueville pôde ler, meio século mais tarde, a partir desse posto de observação, tudo o que essa contabilidade também devia ao Antigo Regime.

Acontece que os franceses após Termidor “deixaram de amar a República”. Tocqueville quer dizer que o regime político dessa época não encontrou nem suporte na opinião nem ponto de equilíbrio constitucional, não exercendo tampouco o verdadeiro poder. Ele nota que, como o Terror tornara-se “impossível, e na falta de espírito público, toda a máquina do poder, ao mesmo tempo, caía em frangalhos”.⁵³ Mas como ele não elaborou uma teoria sobre o Terror, não fornece também uma explicação sobre a impossibilidade do dito Terror. Prisioneiro de seu conceito de Revolução-continuidade, ele colocou entre um vasto parêntese o estudo das formas políticas sucessivamente criadas pela Revolução Francesa entre 1789 e o Consulado.

Se o Terror torna-se “impossível” após 9 de termidor, isso se deve, seguramente, ao fato de a sociedade ter recuperado sua autonomia em relação ao político. Mas essa própria recuperação só foi possível porque a ideologia revolucionária deixou de ser coextensiva ao poder. As representações da ação não são mais, a partir de então, dominantes, mas subordinadas à ação. E os valores que constituem

os objetivos dessa ação são distintos dos atores: eles se tornaram sua justificação, deixando de ser sua identidade. Para defender a República contra a ofensiva realista interna de 1798, os termidorianos não têm mais necessidade de afirmar que eles são "o povo": essa é toda a diferença entre o Terror robespierrista e o dos frutidorianos. O primeiro é um ato de legitimidade, enquanto o segundo tem somente um caráter operacional: o primeiro, durável e sangrento, é um ato da Revolução, ao passo que o segundo, logo bloqueado pela resistência da sociedade, é um expediente que marca o fim do poder termidoriano. Esse poder, que deixou de ser investido pelo Terror, e que ainda não o foi pela administração, não tem mais nem a força da Revolução nem a da lei.

Não seria difícil demonstrar, analisando-se as laboriosas prescrições das administrações do Diretório sobre a ordem nas cerimônias públicas, como a ideologia revolucionária degradou-se em racionalização de uma política. Não que ela fosse menos necessária que durante o período jacobino: em um certo sentido ela o é ainda mais, pois o governo termidoriano não consegue se conformar à legalidade que ele próprio se outorgou. Mas ela não exerce as mesmas funções; mudou de natureza. Como o poder é fundado, a partir desse momento, sobre uma seqüência de delegações de soberania, ela não é mais aquilo que o define, e que o torna conforme a vontade do povo. Ela é aquilo que o ajuda, através da educação republicana dos cidadãos. Ela é aquilo que o serve, através da pedagogia da igualdade. Ela é aquilo que traduz sua vontade e seus interesses e não mais o que lhe dá autoridade. O funcionamento do regime do Diretório vai excluí-la como princípio, pressupondo-a como meio.

Pouco importa, no caso, que ele tenha tanto mais necessidade dela por ser mais desacreditado pela opinião pública, e menos no que se refere ao respeito da legalidade. A conjuntura em que ele se encontra preso o arrasta sem modificar sua natureza. A ideologia revolucionária passou de principiadora a subordinada, do discurso da legitimidade ao da propaganda republicana. Ela era, sob o regime da democracia pura, o próprio lugar do poder. Agora, não age senão como instrumento do Estado representativo moderno.

Ela desempenha, entretanto, um papel mais profundo do que faz crer essa versão puramente instrumental, adaptada do cinismo termidoriano. É que ela conserva de suas origens bem recentes a dignidade suprema de ter sido a própria Revolução, e de continuar a representar

sua imagem, aos olhos de seus adversários internos e externos. É por essa razão que ela não é somente um disfarce dos interesses burgueses, nem um simples meio de conservação da herança revolucionária, unindo os deputados regicidas, os proprietários enriquecidos e os camponeses-soldados; ela é, com a guerra, e uma sustentando a outra, o que permanece vivo da Revolução, e que constitui de forma inseparável a democracia e a nação. A República representativa é ao mesmo tempo oligárquica demais e fraca demais para assumir duravelmente a responsabilidade por essa sedimentação, que mistura interesses e idéias igualmente poderosos. É Bonaparte que vai pagar seu duplo preço histórico: um Estado forte, e a guerra permanente.

Assim, a ideologia revolucionária, que se encontra entre 1792 e 1795, sob sua forma quimicamente pura, na origem da guerra e do Terror, vai se tornar, em 1799, sob uma forma semidegradada, semi-opinião, semilegitimidade, a chave do novo poder que se instala. A burguesia do Brumário procurava um militar liberal para coroar um sistema representativo. O sentimento popular impulsiona um general vitorioso a instaurar um Estado absoluto. Como explica Marx,⁵⁴ é uma versão administrativa do Terror que encerra a Revolução Francesa.

Tendo-a concebido apenas em termos de um balanço, Tocqueville tem duplamente razão de ter julgado que esse balanço é principalmente político e cultural (no sentido mais amplo do termo) e que ele se sustenta, antes de tudo, no reforço do Estado centralizado, desembaraçado dos obstáculos que lhe opunha o tecido social e administrativo do Antigo Regime. O que Tocqueville chama, em seu último livro, de "democracia", é muito mais uma cultura igualitária do que um estado da sociedade; essa cultura deve sua extensão social ao desenvolvimento da monarquia absoluta, que ao mesmo tempo destruiu e imobilizou as hierarquias tradicionais, esvaziando-as de seu conteúdo, sem deixar de eternizá-las pela lei. É o triunfo dessa cultura, e de uma administração centralizada da qual ela é causa e efeito, que constitui o sentido da Revolução Francesa, reunindo Luís XIV e Napoleão.

Mas o que falta a essa história, como tento mostrar,⁵⁵ é a análise das mediações através das quais ela passe, sobretudo, da mais importante e improvável dentre elas: a própria Revolução. Pois o problema é compreender como a continuidade aparentemente inevitável de um fenômeno se produz através da descontinuidade aparentemente radical de uma Revolução.

Vemos claramente que essa Revolução elimina alguns obstáculos, destruindo-os pelo exercício de uma autoridade administrativa central.

Mas o que esse livro quer sugerir vai além dessa constatação negativa: é que existe na cultura democrática, que é o verdadeiro acontecimento da Revolução Francesa, nessa transferência de legitimidade que é sua própria natureza, algo que reconstitui, pelo avesso ou pelo direito, a imagem tradicional do poder absoluto. Entre 1789 e 9 de termidor de 94, a França revolucionária faz do paradoxo da democracia, explorado por Rousseau, a única fonte do poder. Ela integra sociedade e Estado pelo discurso da vontade do povo; e as imagens últimas dessa obsessão pela legitimidade são o Terror e a guerra, finalmente inscritas na escalada dos grupos pela apropriação do princípio democrático. O Terror recompõe, sobre o modo democrático, uma espécie de direito divino da autoridade pública.

Essa configuração é rompida em 9 de termidor, pela recuperação da independência da sociedade, que reaparece com sua densidade, seus interesses, suas divisões, e que tenta fundar novamente uma lei a partir da representação eletiva do povo. Em um certo sentido, a Revolução Francesa terminou, pois renunciou à sua linguagem, mostrando que carrega consigo interesses. Entretanto, algo dela continua a falar para além de 9 de termidor: é a guerra, que sobrevive ao Terror, e constitui o último refúgio da legitimidade revolucionária. Ao mesmo tempo que impõe à França do Diretório — assim como à antiga monarquia — suas restrições administrativas referentes à mobilização de recursos e homens, ela é aquilo através do qual o gênio da Revolução murmura ainda aos franceses a palavra messiânica das origens. No extremo dessa lógica ambígua encontra-se Bonaparte, ou seja, um rei da Revolução. A antiga imagem do poder, ligada à nova legitimidade.

Assim, ao fazermos Tocqueville tomar, em detrimento da cronologia, um desvio passando por Augustin Cochin, obtemos uma Revolução Francesa cuja natureza pode ser contida em uma dialética do poder e do imaginário, e o seu primeiro balanço, dez anos após ter estourado, na instauração de uma realeza da democracia. A Revolução é um imaginário coletivo do poder, que não quebra a continuidade, e não deriva para a democracia pura, senão para melhor garantir, em um outro nível, a tradição absolutista. É esse o processo pelo qual a sociedade francesa recompõe ao mesmo tempo sua legitimidade política e seu poder administrativo central. Augustin Cochin permite-nos compreender como a legitimidade democrática substituiu-se à antiga legitimidade do direito divino, como ela invadiu o espaço abandonado por esta última, espaço imenso e mesmo infinito, pois continha toda

a ordem política e social em seu princípio. A legitimidade democrática da Revolução é ao mesmo tempo seu contrário e seu avesso: ela recupera o mesmo espaço, que recusa despedaçar, e investe com o mesmo sentido homogêneo e principiador qualquer outra nova ordem, mas a partir da vontade do povo.

Nenhuma burguesia “liberal” conseguiu, durante todos esses anos, ser a encarnação ou o intérprete dessa legitimidade. Nenhuma representação parlamentar conseguiu transformar duravelmente em leis os direitos e deveres dos novos cidadãos. A democracia pura culminou no governo do Terror. E se Bonaparte consegue “fechar” a Revolução, é porque constitui sua versão plebiscitária: ou seja, a forma finalmente encontrada sob a qual a sociedade funda um poder que emana completamente dela, permanecendo independente, superior a ela, como o Terror, mas entregando a um novo rei o que estava procurando em vão desde 89, por ser uma contradição em seus termos: a condição de possibilidade de uma administração democrática. A Revolução terminou, pois a França reencontra sua história, ou melhor, reconcilia suas duas histórias.

Basta, para compreendê-la, aceitar considerá-la em seu centro conceitual, e não diluí-la em um vago evolucionismo, destinado a conceder um acréscimo de dignidade às virtudes de seus atores. O que faz a originalidade da França contemporânea não é que ela tenha passado da monarquia absoluta ao regime representativo, ou do mundo nobiliário à sociedade burguesa: a Europa percorreu o mesmo caminho sem Revolução e sem jacobinismo — apesar de os acontecimentos franceses terem podido, aqui e ali, acelerar a evolução e produzir imitadores. A Revolução Francesa não é uma transição, é uma origem, e uma fantasia de origem. É isso que há de único nela, que constitui seu interesse histórico; e é aliás esse “único” que se tornou universal: a primeira experiência da democracia

Segunda Parte

TRÊS HISTÓRIAS POSSÍVEIS
DA
REVOLUÇÃO FRANCESA

1

*O catecismo revolucionário **

O drama dos franceses, assim como dos operários, são as grandes lembranças. É necessário que os acontecimentos acabem de uma vez por todas com esse culto reacionário do passado.

Marx. "Carta a César de Paepe"
14 de setembro de 1870.

I

Então, estamos de volta às batalhas dos bons velhos tempos? O fantasma da contra-revolução ameaça a obra dos grandes ancestrais? É isso que poderíamos imaginar, apesar da calma um tanto morna de nossa vida pública, lendo um pequeno livro de Claude Mazauric recentemente ¹ publicado, com prefácio de Albert Soboul: o autor denuncia com gravidade uma história da Revolução, destinada ao grande público, e que publiquei há cinco anos com Denis Richet.² Paira sobre ele a suspeita de infringir as interpretações marxistas apresentadas por

* Este artigo foi publicado em *Les Annales*, n.º 2, março-abril 1971. Ao publicá-lo novamente, intercalo um desenvolvimento sobre o Estado do Antigo Regime (pp. 145-151).

Albert Soboul e seus discípulos, e por isso mesmo, os livros de grandes predecessores que estes monopolizam em proveito próprio, de Jaurès a Georges Lefebvre, com a boa consciência dos crentes. Desta forma, pois o julgamento tem sua lógica maniqueísta, Richet e eu somos acusados de fazer o jogo da "ideologia burguesa", que teria divulgado nossa obra em uma "poderosa campanha publicitária, na imprensa, no rádio, na televisão". Confiando somente em sua coragem, Claude Mazauric não hesita em modificar em seu benefício, através de uma inovação sem precedentes, as regras de rigor em matéria científica: ele mobiliza o patriotismo de seus leitores, para melhor estigmatizar o que ele nomeia "preconceito antinacional" de seus adversários, suspeitos de serem pouco entusiastas no que se refere ao expansionismo jacobino — "Digo-o tal como penso", ele observa, voltando a si após esse lance de audácia digna do cocar tricolor. Finalmente, depois de uma longa exposição, o intrépido pesquisador revela-nos o segredo de sua perspicácia: "O método do historiador é, portanto, teoricamente idêntico ao do partido operário leninista". Assim, encontram-se colocados, contra um livro suspeito de heresia, os princípios de um duplo processo: o procurador encontra-se togado ao mesmo tempo com nossas glórias nacionais e com a teoria leninista. Podemos supor que o veredicto não será suave. Pois os acusados, realmente, fizeram por merecê-lo.

Imagino que o leitor tenha entendido que esse debate, sob seu aspecto político-teatral, é na realidade uma farsa, ou um combate de sombras. No plano político, nada, nem ninguém, ameaça, na França atual, a obra da Revolução Francesa: a direita deixou, após a derrota do fascismo, de se definir contra a Revolução de 1789-1794 e contra a República. No plano universitário, a historiografia "marxista" (que eu nomearia antes jacobina) da Revolução Francesa é hoje, mais do que nunca, a historiografia dominante: possui seus ancestrais, suas tradições, seus cânones, sua vulgata, e não se pode dizer que ela cultive um gosto pela impertinência ou pelo não-conformismo. Em suma, a Revolução Francesa está no poder na sociedade e nas instituições, especialmente universitárias. Quero dizer com isto simplesmente que qualquer debate histórico a seu respeito não envolve mais nenhum alvo político real.

Mas se, apesar de tudo, o historiador continua a acreditar nisso, é por ter necessidade de acreditar: a participação imaginária nas lutas da cidade conforta tanto mais o homem de gabinete pelo fato de ser ilusória: ela recompensa com um máximo de satisfação psicológica um

mínimo de esforço. Mas se, por sua vez, essa ilusão é sentida como uma realidade, é porque, através da história da Revolução Francesa, o intelectual partilha ou exalta valores sempre vivos. Tendo se tornado os próprios fundamentos de nossa civilização política, esses valores nada perderam de seu poder de exaltação; tendo deixado de ser alvos de lutas reais, nem por isso eles abandonaram a memória dos homens. Não apenas pelo fato de essa memória nacional, objeto de tantos cuidados pedagógicos, apresentar um atraso em relação aos acontecimentos de nossa vida nacional, mas sobretudo por possuir uma elasticidade quase ilimitada: pois é claro que qualquer revolução, desde a Revolução Francesa, mas mais especialmente a Revolução Francesa, tem a tendência de se conceber como um início absoluto, um ponto zero da história, prenhe de todos os acontecimentos vindouros, implicitamente contidos na universalidade de seus princípios. É por isso que as sociedades que se reclamam de uma "fundação" revolucionária, sobretudo se esta for relativamente recente, têm uma dificuldade particular em escrever sua história contemporânea.³ Qualquer história desse gênero é comemoração das origens, e a magia do aniversário é feita da fidelidade dos herdeiros, não da discussão crítica da herança.

Nesse sentido, talvez seja inevitável que qualquer história da Revolução Francesa seja, até certo ponto, uma comemoração. Comemoração realista, onde se choram as infelicidades do rei e a legitimidade perdida. Comemorações "burguesas" onde se celebra a fundação de um novo contrato nacional. Comemoração revolucionária, onde se acentua a dinâmica do acontecimento fundador, e suas promessas de futuro. Desse ponto de vista, qualquer historiografia da Revolução Francesa pode ser legitimamente relacionada à evolução da conjuntura política e social dos séculos XIX e XX: ⁴ assim obtém-se um produto um tanto estranho, uma espécie de história residual, definida a cada etapa pela parcela do presente que veicula em sua interpretação do passado. Esse exercício é incontestavelmente útil e até salutar, na medida em que se toma consciência das condições ambíguas onde se enraízam e se misturam o histórico e o atual; mas a não ser que nos contentemos com uma concepção de história completamente relativizada, submetida à demanda social, ponto de ancoragem ilusório em meio a uma deriva incontrolável, não podemos nos limitar à simples constatação da parcela do presente em qualquer história da Revolução; ele deve ser acompanhado de uma *expertise* particular tão precisa quanto possível das coerções de *nosso* presente.

É claro que essas coerções estão longe de ser igualmente fecundas ou esterilizantes. O preconceito contra-revolucionário, por exemplo, apesar de constituir a tela de fundo de histórias da Revolução de um interesse nada negligenciável, como a de Taine, parece-me o mais nefasto à inteligibilidade do fenômeno; ele tem a tendência constante de reduzi-lo, ou de negá-lo; ele conduz, como que naturalmente, a tipos de explicações moralizantes (providência, complô, etc.) pouco adequadas — e essa é exatamente a sua função — para dar conta de acontecimentos ou períodos caracterizados pela atividade excepcional das massas populares. Para compreender a Revolução é também necessário, de certa maneira, aceitá-la: mas, precisamente, tudo depende da maneira. Os maiores historiadores da primeira parte do século XIX ainda estão hipnotizados pelo acontecimento que dominou suas vidas; mas nenhum dentre eles, nem Guizot, nem Michelet, nem, é claro, Tocqueville se imagina por isso autorizado a considerá-lo como algo familiar, “normal”, fácil de compreender. Pelo contrário, é a surpresa diante da *estranheza* do fenômeno que constitui a determinação existencial de sua obra histórica. Todos “descentram” o imenso acontecimento, decompondo seus elementos e períodos, que são então restituídos em uma evolução longa, para conceitualizar sua ou suas significação(ões). Pois qualquer análise verdadeiramente histórica da Revolução Francesa começa pela crítica, implícita ao menos, do que constitui sua consciência manifesta: o corte antigo/novo situado no centro da ideologia revolucionária; desse ponto de vista, é Tocqueville quem vai mais longe intelectualmente, derrubando a idéia que os atores da Revolução faziam de si mesmos e de sua ação, e mostrando que longe de terem sido os agentes de uma ruptura radical, eles, de fato, concluíram o Estado burocrático centralizado, começado pelos reis da França. Quanto a Guizot, é seu conservadorismo político que o liberta da mitologia do acontecimento fundador: a Revolução Francesa deve ser um ponto de chegada, não um início. Dos três, é Michelet quem mais interiorizou a ideologia revolucionária. Mas ele só aborda a história da Revolução após ter percorrido toda a história da França; e essa paixão do passado pelo passado, juntamente com a extraordinária diversificação de sua análise da história revolucionária, salvam-no da teleologia; pois, para que a Revolução anuncie e funde o futuro, é preciso que ela seja, como se dizia sob a III República, um “bloco”.

A ideologia espontânea da Revolução-mãe foi reforçada pelas lutas do início da III República, mas também, e principalmente, pelo desenvolvimento do movimento socialista. Pois este é o portador potencial de uma segunda revolução, dialeticamente destinada a negar o estado de coisas instaurado pela primeira e a realizar, finalmente, suas promessas. Assim, nasce essa configuração estranha, essa ideologia ingênua, esse esquema linear segundo os quais a revolução-mãe⁵ re-encontra, no século XX, o sentido fundador que lhe tinha sido dado, em seu próprio momento, por seus próprios atores; mas este é um sentido diferente, e como que amputado de uma grande parte da riqueza empírica do acontecimento, por ser um sentido estritamente seletivo: a Revolução Francesa não é mais essa subversão de valores, esse remanejamento dos *status* sociais e do pessoal dirigente, através dos quais são instalados o Estado e a sociedade francesa contemporânea, de Mirabeau a Napoleão; considera-se que essa revolução, dita “burguesa”, parou em 9 de termidor, no momento em que termina, precisamente, o episódio não “burguês” de sua evolução; seu núcleo situa-se, a partir de então, no período jacobino, quando a ideologia moralizante e utópica mascara ao máximo o processo histórico real e as reais relações entre a sociedade civil e o Estado. O investimento afetivo do historiador ingênuo nesses valores e nessa ideologia permite-lhe retomar por sua conta a ilusão dos atores do ano II, atribuindo à Revolução Francesa uma espécie de fundamento duplo de valor não mais nacional, mas universal. Quando Albert Soboul fala da “mãe de todos nós”, temo que essa referência clássica⁶ não acrescente muito à clareza do debate; mas ao menos ela esclarece, como um grito do coração, a profundidade de uma paixão.

Pois, a partir de 1917, a Revolução Francesa não é mais essa matriz de probabilidades a partir da qual pode e deve ser elaborada uma outra revolução, definitivamente libertadora; ela não é mais esse campo de possibilidades descoberto e descrito por Jaurès em toda a riqueza de suas virtualidades. Ela se torna a mãe de um acontecimento real, e seu filho tem um nome: Outubro de 1917, e de forma mais geral, Revolução Russa. Já em 1920, numa pequena brochura,⁷ Mathiez ressaltava o parentesco entre o governo da Montanha, de junho de 93 a julho de 94, e a ditadura bolchevique dos anos de guerra civil: “Jacobinismo e bolchevismo são, da mesma forma, duas ditaduras, nascidas da guerra civil e da guerra estrangeira, duas ditaduras de classe, operando pelos mesmos meios, o terror, a requisição e os impostos, propondo-se, em última análise, um objetivo semelhante, a

transformação da sociedade e não somente da sociedade russa ou da sociedade francesa, mas da sociedade universal" (pp. 3-4). De resto, como Mathiez sublinha, os bolcheviques russos nunca deixaram de ter presente no espírito o exemplo da Revolução Francesa, e mais especialmente, de seu período jacobino. Desde a cisão do partido social-democrata russo em bolcheviques e mencheviques, em 1903, Lenin apóia-se no modelo jacobino: "O jacobino, indissolivelmente ligado à organização do proletariado, que se tornou consciente de seus interesses de classe, é justamente o social-democrata revolucionário".⁸ Essa referência alimentou toda uma polémica com Trotsky, que nessa época inclinou-se para o lado menchevique; em um livro demasiadamente pouco conhecido,⁹ e recentemente reeditado, Trotsky resalta o anacronismo da análise de Lenin. Pois, ou "o jacobino ... liga-se à 'organização do proletariado que se tornou consciente de seus interesses de classe' e deixa de ser jacobino";¹⁰ ou então ... ele é jacobino, ou seja, radicalmente diferente do social-democrata revolucionário: "Dois mundos, duas doutrinas, duas táticas, duas mentalidades, separados por um abismo ...",¹¹ ele conclui, no final de uma longa análise histórica dos impasses e das loucuras ideológicas do terrorismo jacobino. Mas esse apelo volta à ordem intelectual, de uma irrepreensível ortodoxia marxista, naturalmente não impediu as repercussões permanentes entre as duas revoluções, na consciência dos revolucionários russos. Sabe-se, por exemplo, que após a morte de Lenin, no momento em que ronda o espectro de "Termidor", Stalin realiza uma aliança tática com Zinoviev e Kamenev, baseando-se em seu temor comum de um novo Bonaparte, que não é outro senão Trotski, ex-chefe do Exército Vermelho.

Essa contaminação não desempenhou seu papel somente na cabeça dos atores da história do século XX: ela também existe no espírito dos historiadores da Revolução Francesa, de maneira ainda mais forte pelo fato de a historiografia da Revolução, ao menos na França, ser majoritariamente de esquerda. O "deslocamento" da Revolução Francesa pela Revolução Russa, transferindo a ênfase e a curiosidade de 89 a 93, teve aliás conseqüências positivas no domínio da erudição: ele se tornou um importante impulso para se estudar de mais perto o papel das classes populares urbanas no processo revolucionário, e livros importantes, como *La Vie Chère*, de Mathiez,¹² *Bras Nus*, de Daniel Guérin,¹³ ou *Sans-culottes*, de Albert Soboul,¹⁴ devem-lhe provavelmente sua concepção.¹⁵ Sem dúvida, existem muitos exemplos, de Tocqueville a Max Weber, de que a interrogação sobre o presente pode auxiliar a interpretação do passado.

Com a ressalva, é claro, de que essa interrogação continue sendo uma interrogação, uma série de hipóteses novas, e não uma projeção mecânica e passional do presente sobre o passado. Ora, por ser acompanhada, em surdina, de um outro discurso, implícito, sobre a Revolução Russa, a interpretação da Revolução Francesa nada ganhou em riqueza ou profundidade; o discurso latente proliferou como um câncer no interior da análise histórica, chegando a destruir sua complexidade e significação próprias. Percebo ao menos três encaminhamentos do fenômeno: em primeiro lugar, a pesquisa, na história da Revolução Francesa, de precedentes que justifiquem a história revolucionária e pós-revolucionária russa.¹⁶ Tomemos como exemplo os expurgos no interior do grupo dirigente da Revolução, que constituem uma característica comum às duas histórias: Stalin, como Robespierre, liquidou seus antigos companheiros em nome da luta com a contra-revolução. Desde então, as duas interpretações "espontâneas" do expurgo, com o exemplo francês vindo em auxílio do outro, foram reforçadas e cristalizadas em torno da idéia de que a contra-revolução está na revolução, de onde é preciso desemboscá-la. Uma comparação verdadeira e eventualmente fecunda dos dois fenômenos consistiria em examinar, nos dois casos — e eles são naturalmente muito diferentes — como funciona o processo efetivamente idêntico de divisão e de liquidação do grupo inicialmente dirigente. Em vez disso, ocorreu o mecanismo de justificação do presente pelo passado, característico da história teleológica.

Segundo encaminhamento: a substituição de um marxismo extraordinariamente simplificado e simplificador, possuindo algumas análises, por vezes contraditórias, deixadas por Marx e Engels a respeito da Revolução Francesa.¹⁷ Trata-se de uma espécie de simples esquema linear da história, onde a revolução burguesa, reunindo atrás de si camponato e massas populares urbanas, permite a passagem do modo de produção feudal ao modo de produção capitalista; a ditadura da Montanha, realçada como o episódio mais "popular" do processo, é investida, ao mesmo tempo, da significação mais "progressista": a de conduzir "até o fim", pela guerra e pelo terror, as tarefas atribuídas com antecedência à revolução burguesa, anunciando simultaneamente as libertações vindouras, e especialmente a Revolução de outubro de 1917. Assim, a Revolução é cada vez mais descentrada em relação à sua própria realidade cronológica, deslocada de 89 a 93, depois subitamente interrompida em julho de 94, quando abraça a Europa e se instala na França. O conceito de "revolução burguesa" torna-se flutuante, vestin-

do com roupas largas demais um processo cronológico reduzido nas suas duas extremidades.

Se essa contradição evidente não embarça o historiador "marxista" (no sentido definido acima), é porque esse historiador é menos marxista que neojacobino. Ele aplica um esquema marxista, veiculado pela Revolução Soviética, a um investimento político-afetivo, poderoso no mais alto grau, e que é a interpretação da Revolução Francesa por ela mesma, simultaneamente como fundadora da "grande nação" e como libertadora da sociedade universal, ou seja, muito mais "jacobina" do que "constituente". O que ele aprecia na Revolução Soviética é aquilo que Mathiez, que não era marxista, percebera desde 1920: a superposição de duas imagens libertadoras, que formam o tecido de nossa história contemporânea enquanto religião do progresso, e onde a União Soviética desempenha na segunda o papel exercido na primeira pela França. Pouco importa que a história destas últimas décadas tenha fornecido a essa construção desmentidos aos quais ela não deveria sobreviver: a ideologia tem como função precisamente mascarar a realidade, e portanto, sobreviver a ela. O historiador neojacobino, intoxicado pela idéia de uma nação imbuída do papel de batador da humanidade, recusa-se contrariado a sair da tenda de oxigênio. Ao contrário, ei-lo novamente, ainda uma vez, pela voz de Albert Soboul, renovando as "lições" de uma história que é pedagogia do progresso, e falando de 93 no presente: "Quem não reconheceria que alguns dos problemas que hoje se colocam ao movimento revolucionário já se encontravam, sob uma outra forma, no âmago do complexo e terrível jogo social e político do ano II?"¹⁸

Dessa maneira constituiu-se, no nível da interpretação da Revolução Francesa, uma espécie de vulgata lenino-populista, da qual o *Précis*,¹⁹ de Soboul, é sem dúvida o melhor exemplo, e cujos cânones parecem tanto mais estabelecidos por anexarem como reforço toda a historiografia "de esquerda" da Revolução, de Jaurès a Georges Lefebvre.²⁰ Infeliz daquele que se afastar dela, pois estará traindo Danton e Jaurès, Robespierre e Mathiez, Jacques Roux e Soboul. Nesse amálgama extravagante, só levemente exagerado, podemos reconhecer o espírito maniqueísta, sectário e conservador, de uma historiografia que substituiu o conceito pelo julgamento de valor, a causalidade pela finalidade, a discussão pelo argumento de autoridade. Os novos Teillard de Chardin da revolução jacobina, duplamente fundadora, reencontram sua velha canção de ninar: o mundo político imaginário em duas dimensões onde estão investidos do papel de defensores do povo. As-

sim sobrevive através deles, simultaneamente como herança, como presente e como futuro, a alternativa revolução/contra-revolução, que eles se encarregam de contar novamente e de transmitir por intermédio de uma história que é inseparavelmente comunhão e pedagogia. Qualquer outra história da Revolução, ou seja, qualquer história que tente escapar desse mecanismo de identificação espontânea com o objeto e com os valores que ela deve precisamente explicar é, por essa razão, necessariamente contra-revolucionária, e até mesmo antinacional: "a lógica" do raciocínio é impecável, com a ressalva de não se tratar de um raciocínio, mas de um ritual renovado, e desde então esclerosado, da comemoração. É o túmulo do soldado desconhecido: não o do Marne, mas o de Fleurus.

II

O último livro de Albert Soboul²¹ é uma perfeita ilustração desse tipo de história; desse ponto de vista, ele não é tão negligenciável quanto seus procedimentos de composição levariam a acreditar.²² Pois, na sua própria simplicidade, sua arquitetura desvela todos os segredos dessa consciência histórica, ao mesmo tempo comemorativa e finalista.

Historiador da Revolução Francesa, A. Soboul propõe um título promissor, retirado do título da coleção:²³ *La Civilisation et la Révolution Française*. Infiel a esse anúncio atraente, que nos teria levado a passear através do mundo em busca da imensa herança cultural, ele nos oferece, de maneira mais clássica, uma "crise do Antigo Regime", que é um sobrevôo pelo século XVIII francês. Desde as primeiras páginas, fica claro que todo o século é uma crise; que todos os elementos de análise, em todos os níveis da história, convergem para 1789, com que aspirados pelo inevitável coroamento que vai fundá-los a posteriori: "A filosofia, inserindo-se estreitamente na linha geral da história, em concordância com o movimento da economia e da sociedade, contribui para essa lenta maturação, que se transmuta bruscamente em revolução, coroando o Século das Luzes" (p. 22).

Um tanto aturdido com esse exórdio, que o agarra "a frio", desferindo-lhe de uma só vez tantas proposições metafísicas, o leitor se lança sobre o índice: ele quer saber se deve continuar! Aí, uma outra surpresa o aguarda: o plano. Quatro partes: os camponeses, a aristocracia, a burguesia, o "quarto estado", ou seja, as classes populares urbanas. Evidentemente, qualquer plano é arbitrário, e possui por definição limitações de ordem lógica. Mas este aqui obriga o historiador

do século XVIII a fazer acrobacias. É preciso que ele desmantele em categorias sociais a demografia, a conjuntura econômica, a política, a cultura, fazendo-o tratar por exemplo das "Luzes" na segunda parte, consagrada à aristocracia, depois dos "filósofos" na terceira, a respeito da burguesia. Ou então só introduzindo o Estado absolutista "a propósito" da aristocracia e como que de passagem, unicamente através dos vínculos que a monarquia mantém com a nobreza. Albert Soboul entrega-se imperturbavelmente a essa cirurgia neo-aristotélica, onde as classes funcionam como categorias metafísicas.

Se ele assumiu os riscos de um recorte tão artificial, gostaríamos de acreditar que não tenha sido somente por preguiça de ter que reorganizar uma matéria que ele já havia ensinado nesse quadro conceitual, embora sob um título diferente e aliás mais exato.²⁴ Isso ocorre porque, a seus olhos, qualquer que seja o título formal com que seja revestida, toda a história do século XVIII francês remete implicitamente a duas proposições fundamentais: 1. o século XVIII francês é caracterizado por uma crise geral do Antigo Regime, assinalada pelas "concordâncias" da evolução, em todos os níveis da realidade histórica; 2. essa crise é essencialmente de natureza social, e deve ser analisada em termos de conflito de classes. Ora, dessas duas proposições, a primeira ou é tautológica, ou teleológica, ou ainda as duas coisas ao mesmo tempo. Em todo caso, devido a sua própria imprecisão, ela escapa a qualquer critério racional de julgamento. A segunda é uma hipótese histórica: o interessante é que ela seja justamente a hipótese da Revolução Francesa sobre ela mesma, no momento em que surge o acontecimento, e mesmo um pouco antes. O século XVIII de Soboul é o de Sieyès e de seu panfleto — *O que é o Terceiro Estado*: um século completamente abocanhado, determinado pelo conflito aristocracia/Terceiro Estado, e cuja evolução é função dessa contradição social. Nunca antes a tirania exercida sobre a história do século XVIII pelo evento revolucionário havia sido posta em evidência de forma mais ingênua. Podemos realmente perguntar se representa uma grande conquista intelectual para um historiador, após 180 anos de pesquisa e de interpretações, após tantas e tantas análises de detalhe e de conjunto, partilhar dessa imagem do passado que os próprios atores da Revolução Francesa faziam; e se não é uma *performance* um tanto paradoxal, para uma historiografia pretensamente marxista, alinhar-se junto à consciência ideológica contemporânea de um acontecimento que se tenta explicar. Tanto para Soboul quanto para Sieyès, a Revolução Francesa não é um dos futuros possíveis da sociedade

francesa do século XVIII; é o seu único futuro, seu coroamento, seu fim, seu sentido mesmo. Da mesma forma que o melão de Bernardin de Saint-Pierre é feito para ser comido em família, o século XVIII de Soboul é talhado para ser degustado em 1789. Mas no que ele se reduz?

Imagino que o autor deva ter sentido um certo embaraço, pois ele superpôs, *in extremis*, a seu recorte sociológico, um capítulo de conclusão cujo título retoma pura e simplesmente o título do livro: "A crise do Antigo Regime". Ora, não se trata de uma verdadeira conclusão, mas de uma nova exposição, de resto clássica, das origens imediatas da Revolução: o interciclo econômico de regressão de Labrousse, a crise social, o esgotamento das "Luzes", a impotência do Estado, a revolta aristocrática. Então, onde se situa a crise do Antigo Regime? Nesses anos 80, que Soboul descreve em conclusão, ou na espessura cronológica das contradições sociais do século? Nada disso fica muito claro para o leitor, mas parece que a resposta, ao menos implícita, seja: aqui e ali. O século vai acumulando os materiais do incêndio, e os anos 80 trazem a faísca. Dessa forma, a irrupção última da temporalidade na análise das estratificações sociais não modifica nem o recorte conceitual nem a filosofia finalista da análise. Pelo contrário, ela intervém para confirmá-las. É a nova Providência do novo teólogo.

Nesse leito de Procusto, o que se torna esse pobre século XVIII? Um vasto campo de contradições sociais latentes, portadoras do futuro que lhes é atribuído, ou seja, dos *fronts* de classe de 1789-1793: de um lado a burguesia e seus aliados "populares", camponeses e "quarto estado" das cidades, do outro a aristocracia.

O problema dos direitos senhoriais e da "reação feudal"

Nessa análise, os camponeses arrebatam a parte do leão e quase a metade do texto: 200 páginas são consagradas a eles, as melhores do livro. Albert Soboul faz a síntese de numerosos trabalhos sobre o campesinato do Antigo Regime, analisando de maneira bem completa os diferentes aspectos da vida rural, quadro social, tecnologia, demografia, trabalhos cotidianos, culturas e crenças, etc.

Emana dessas páginas uma simpatia concreta pelo mundo do campo e uma compreensão da vida dos humildes que lhes dão um sabor inegável. Entretanto, no plano da interpretação fundamental, a análise suscita um enorme problema, que resolve depressa demais: o dos

direitos senhoriais e do peso da feudalidade nos campos franceses do século XVIII.

Soboul tomou sua decisão: embora no plano conceitual ele evidentemente não ignore a distinção entre “feudal” e “senhorial”, não mais do que a ignoravam os juristas da Revolução Francesa,²⁵ ele mistura constantemente as duas noções, da mesma forma que a ideologia revolucionária as confundiu. O que vai permitir, no nível da análise histórica, que ele fale de um “complexo” ou de um “regime feudal” definindo o essencial das relações econômicas e sociais no campo. Graças a uma constante confusão de vocabulário entre “feudal”, “senhorial” e “aristocrático”, o historiador mais uma vez alinha-se com a consciência contemporânea ou imediatamente posterior ao acontecimento que descreve;²⁶ ei-lo prisioneiro da divisão que a ideologia de 89 produziu entre o “antigo” e o “novo”, o antigo sendo definido como “feudal”. Assim, ele é obrigado a colocar sob a rubrica dessa “feudalidade” todos os aspectos negativos e finalmente “explosivos” da sociedade rural, a exploração do camponês, sua miséria, o bloqueio da produtividade agrária, a lentidão do desenvolvimento capitalista. Mas, como esse “regime feudal” sofreu inegavelmente rudes assaltos na França há quatro ou cinco séculos, a velha idéia de uma “reação aristocrática”²⁷ (p. 89) vem em socorro de um conceito ameaçado. Falta pouco para que nos imaginássemos em plena Assembléia, na famosa noite de 4 de agosto.

Como todos sabem, a análise quantitativa, em nível nacional, do peso relativo dos direitos senhoriais na renda fundiária — e nas rendas dos camponeses e nobres — não está ainda disponível nem estará tão breve: os direitos são incrivelmente diversos e as fontes dispersas, os dados dos foros e censos pouco apropriados a serem agrupados em séries estatísticas. Soboul escreve, p. 44: “A renda fundiária, essencialmente feudal, domina a vida agrícola...”. A proposição (no que já fiz notar) é evidentemente falsa para a França do século XVIII, onde os rendimentos da renda, do arrendamento e da exploração direta são incontestavelmente mais importantes que os provenientes dos direitos senhoriais, e ela surpreende vindo de um especialista; mas qual é, se ousar me exprimir assim, seu grau de imprecisão? Aí está o que é importante. As numerosas monografias de que dispomos indicam a esse respeito uma realidade muito diferenciada: os camponeses de Le Roy Ladurie, em um Sul que fora relativamente pouco “feudalizado”, parecem ter liquidado bem cedo com a renda senhorial, desde o início do século XVI.²⁸ Na Sarthe de P. Bois,²⁹ a taxa de foro senhorial pa-

rece ser muito baixa e mesmo ínfima no interior da renda fundiária, em relação ao montante da renda. E a revisão dos censos e foros, realizada no século XVII, não provoca o aparecimento de direitos suplementares. “Podemos dizer”, conciu P. Bois, “exagerando apenas um pouco, que a questão das rendas senhoriais não preocupa o camponês”. Mesmo resultado na Auvergne de A. Poitrineau,³⁰ onde a porcentagem de direitos senhoriais em relação ao produto líquido não parece ultrapassar 10%, mas aqui com uma tendência à alta no decorrer do século. Ao contrário, na Bretanha de J. Meyer,³¹ assim como na Borgonha de Saint-Jacob,³² recentemente reestudada por R. Robin,³³ a retirada senhorial sobre o produto líquido continua sendo importante, especialmente por intermédio dos direitos em gêneros: o *champart** na Borgonha, e na Bretanha os direitos referentes ao domínio *congéable*,** parecem ser os verdadeiros direitos senhoriais economicamente pesados.

Portanto, não é possível, no estado atual de nossos conhecimentos, falar de uma “reação feudal” no século XVIII, como se fosse um processo objetivo no interior da economia e da sociedade agrária do século XVIII. Não é nem mesmo certo que os direitos senhoriais reais, que pesavam prioritariamente sobre o proprietário, já que, como o dízimo, ocorreriam geralmente na forma de dedução do valor locativo, tenham afetado sensivelmente o nível de vida do mais pobre dos camponeses: o pequeno agricultor. Mas mesmo que o inverso fosse exato, mesmo que um crescimento da retirada senhorial estivesse na origem de uma pauperização camponesa no fim do século XVIII, isso não implicaria que o movimento tenha sido de natureza aristocrática e “feudal” (no sentido dado por Soboul, ou seja, ao mesmo tempo nobiliário e anticapitalista): A. Poitrineau publicou, há algum tempo,³⁴ uma curva muito interessante que mostra o crescimento da comercialização dos domínios senhoriais em Auvergne na segunda metade do século, e sua crescente integração à produção destinada ao mercado. E a propósito da Borgonha da metade do século XVIII, P. de Saint-Jacob (que aliás parece ser reservado no emprego do termo “reação senhorial”)³⁵ mostrou como a senhoria, por intermédio do arrematante de direitos, integra-se ao que ele chama de “revolução fisiocrática”, ou seja, do desenvolvimento do capitalismo no campo.³⁶ Mais que de uma “reação aristocrática”, não seria adequado falar, como aconselhava Cobban,³⁷

* *Champart*: direito feudal dos senhores de retirar uma parte da colheita dos rendeiros. (N.T.)

** Domínio *congéable*: em que o rendeiro pode ser despedido. (N.T.)

de um aburguesamento da senhoria? Desse ponto de vista, a resistência camponesa contra os senhores pode não ter sido antiaristocrática, ou "antifeudal", mas antiburguesa e anticapitalista. E o entusiasmo da noite de 4 de agosto não seria o de uma frente de classes ligada pelo interesse comum, mas a máscara de um desacordo, ou pelo menos de um mal-entendido radical. Aliás, é completamente evidente que a abolição dos direitos senhoriais não despertou, na história da sociedade rural francesa, resistências ao desenvolvimento do capitalismo. Como sugere o livro de P. Bois, a hostilidade do camponês à senhoria poderia ser somente a forma arcaica de sua oposição à mudança econômica.

Desse ponto de vista, um artigo alemão recente³⁸ sugere uma hipótese interessante; a partir de uma comparação entre a Baviera e a França, ele mostra que, diferentemente da Alemanha a oeste do Elba, onde o clero e a nobreza, embora conservando sua propriedade eminente, abandonaram toda a antiga reserva aos camponeses rendeiros, que possuem por essa razão 80 a 90% da propriedade útil, na França, ao contrário, o fenômeno essencial da evolução da senhoria foi o arrendamento da reserva, que se estende do século XVI ao XVIII, em detrimento da censual,* detestada pelos nobres em razão da desvalorização dos censos: no fim do século XVIII, os camponeses-rendeiros franceses não possuem mais que um terço do solo, o que, ao contrário de uma opinião corrente, não é muito. Esta análise comparada da evolução da senhoria na França e na Alemanha ocidental apresenta a vantagem de explicar a pauperização rural francesa às vésperas da Revolução, e a presença de um vasto proletariado camponês que não tem equivalente do outro lado do Reno, onde 90% da terra circulam pelas mãos dos agricultores-proprietários. Mas ela sublinha, ao mesmo tempo, que o desenvolvimento do capitalismo rural, na França, passou pelo arrendamento da reserva. Longe de se constituir em obstáculo, a senhoria, com seus feitores e seus intermediários burgueses, foi o seu veículo.³⁹ E existem muitas chances de que P. Bois tenha razão, e que, protestando contra os direitos senhoriais residuais e secundários, mas ainda mais ressentidos, do ponto de vista psicológico, por serem uma punção marginal em uma exploração marginal, os camponeses franceses do fim do século XVIII tenham colocado em questão, na realidade, o capitalismo fundiário.

Se a idéia confusa de uma reação aristocrática caracterizada por um aumento dos direitos senhoriais é, há tanto tempo, aceita pelos

* Terra pagando os direitos em dinheiro e gêneros. (N.T.)

historiadores, não é somente por se harmonizar bem com uma visão simplista da luta de classes e da disposição das alianças; ou por permitir que Albert Soboul encontre, uma vez mais, um marxismo de escola primária, ao escrever que "a transformação capitalista da agricultura exigia a abolição da feudalidade e do privilégio" (p. 89). É sobretudo por se apoiar em uma série de testemunhos "literários" do século XVIII, e em primeiro lugar nos *Cahiers* dos estados gerais. A discussão sobre o valor documentário dos *Cahiers* — e Deus sabe como essa discussão foi rica desde o início do século — recaiu essencialmente sobre a questão de saber se, e em que medida, os redatores de cada 1 *Cahier* foram fiéis às aspirações reais de suas comunidades. Supondo-se que a resposta a essa questão seja positiva — o que acontece na maioria dos casos —, existe uma segunda condição prévia para a utilização dos *Cahiers*, provavelmente mais fundamental. Será que esses textos deveriam ser lidos como testemunhos sobre a realidade, ou como documentos sobre o estado de espírito político e ideológico da sociedade francesa de 89? Eu me inclino, com R. Robin, que sobre esse ponto deu o exemplo,⁴⁰ para o segundo tipo de leitura. Ao menos parece-me que ele deva anteceder o primeiro; é necessário descrever o conteúdo dos *Cahiers*, em cada nível sociológico, antes de realizar a comparação com a vida social real de onde eles saíram.

É verdade que os *Cahiers* camponeses estão freqüentemente cheios de queixas contra os direitos senhoriais. Mas me parece que estas são menos numerosas que as queixas contra o dízimo e contra a derrama, as duas pragas por excelência das comunidades rurais. Dentre os direitos senhoriais, os *Cahiers* camponeses atacam bem mais os direitos pessoais, as banalidades, a caça, do que os direitos reais. Quanto à idéia de um aumento desses direitos em um passado recente, é verdade que ela também é encontrada, principalmente sob a forma de hostilidade aos comissários dos foros e censos; mas mesmo supondo, o que está longe de ser verdadeiro sob essa forma, que os *Cahiers* camponeses fossem unânimes nas queixas contra um acréscimo recente das rendas senhoriais, o que é que isso provaria? Quase nada.

Imagino que se organizássemos hoje, na França rural, uma consulta do tipo da de 89, com redação de queixas, esses *Cahiers* modernos seriam unânimes contra o imposto, embora os camponeses franceses sejam uma categoria social sobre a qual, como todos sabem, recaem menos impostos que sobre as outras já há 150 anos. É peculiar à natureza de um texto político, e da consciência política, por mais tosca que seja, a tendência a imputar o mal aos homens e não às coi-

integração sociocultural, através do patriotismo "antifeudal" de 89 e da ideologia jacobina, que garante a continuidade. O igualitarismo é o inverso da humilhação, a comunhão "republicana" o inverso da solidão "monárquica". Então é normal que a nobreza, modelo da diferença, pague bem caro pela integração nacional.

As classes dominantes do século XVIII

Este longo parêntese traz-me de volta ao livro de Albert Soboul e à sua análise da nobreza e da burguesia: a parte central do livro, mas também a mais desoladora. Será que isso acontece porque desaparece de repente a simpatia atenta que o historiador manifestava pelo mundo rural, pelos seus "trabalhos" e seus "dias"? Ou será porque ele sai de seu campo habitual de investigação? O tom decaí, a descrição torna-se seca, a interpretação cada vez mais esquemática. A arbitrariedade do plano agrava seu estragos na realidade histórica. O clero, por exemplo, é tratado juntamente com a nobreza enquanto está no "alto", ou juntamente com a burguesia na medida em que não está, e uma instituição sociocultural tão característica do Antigo Regime quanto esta desaparece de repente na cirurgia sociológica. Ao mesmo tempo que vive do dízimo e atrai sobre ela a hostilidade e os ciúmes gerais, e não somente no campesinato — isso é evidentemente comprovado nos debates que se seguem a 4 de agosto —, a Igreja participa ativamente da desarticulação cultural do Antigo Regime. Nada disso transparece na análise de Soboul, a não ser a opulência do baixo clero. Mas nessa leitura populista da história, onde ficam os pregadores de Groethuysen,⁵⁰ difusores do "espírito burguês" ou os jesuítas de P. de Daiville,⁵¹ educadores da França das Luzes, ou os jansenistas, ou melhor ainda, o jansenismo, crise fundamental, decisiva, sem dúvida, da França católica? *De minimis non curat praetor.*

Outro problema: o mundo da "finança" é abordado, no fim dos capítulos consagrados à burguesia, juntamente com a "burguesia empreendedora". Trata-se, para começar, de um duplo contra-senso. A "finança" não tem nada a ver com a empresa nem com o banco, dos quais ela toma cada vez mais cuidado de se diferenciar,⁵² e dos quais é aliás rival, mesmo se por vezes as duas atividades chegam a se cruzar: esse capitalismo privilegiado e fechado, que vive da administração das finanças de um reino agrícola, é, desse ponto de vista, o contrário do capitalismo empresarial de tipo schumpeteriano; e a substi-

tuição da "finança" oficial pelo "banco" privado, na tentativa de se salvarem as finanças reais — substituição da qual a promoção ministerial de Necker é o símbolo —, é um dos sinais importantes da crise das estruturas sócio-estatais do Antigo Regime. Por outro lado, a finança não é, simplesmente, um mundo "burguês": pelo contrário, no século XVIII, torna-se o lugar por excelência da passagem da linha fática, da plebe à nobreza. A fina flor das finanças — os arrematantes gerais, os tesoureiros gerais, os recebedores gerais — comprava cargos de secretário do rei, fazia de seus filhos parlamentares, casava suas filhas com duques. Se Soboul não estivesse tão fechado em seu esquema de uma aristocracia "feudal" — que até mesmo os tipos de rendimento aristocrático que ele cita (p. 220-224⁵³) desmentem — ele teria dado uma olhada nas estruturas da fortuna dos grandes oficiais da finança, como sugerem os trabalhos de G. Chaussinand:⁵⁴ os investimentos de todo tipo em cargos e rendas do Estado são esmagadoramente dominantes. A aquisição de um domínio senhorial é apenas esnobismo, os "haras" da época. O símbolo do *status* e da dominação, não a realidade da riqueza.

O ponto sensível por excelência da sociedade do Antigo Regime é essa zona de passagem — ou de não-passagem, de acordo com os casos e os períodos — entre a chamada alta burguesia e a alta nobreza. É mais difícil, nessa sociedade de ordens, passar da pequena à grande nobreza do que deixar a plebe pela aristocracia dirigente através da constituição de uma grande fortuna plebéia e pelo acesso aos grandes cargos do Estado. A sociologia rígida e estritamente vertical de Soboul, retomada simultaneamente dos ideólogos reacionários e revolucionários, de Boulainvilliers e de Sieyès, mascara e ignora esse fato capital, que me parece estar na origem da crise das classes dirigentes do reino no século XVIII. É verdade que, para compreendê-lo, teria sido necessário pelo menos examinar o papel do Estado monárquico na sociedade e na crise dessa sociedade. Ora, nesse grosso livro de quase 500 páginas, a tirania do sociologismo é tal, que nem sequer um único capítulo é consagrado ao funcionamento do absolutismo. Aliás, Soboul nos fornece, na p. 253, a chave para a compreensão desse silêncio tão surpreendente. O Estado monárquico, na sua opinião, desde Luís XIV, torna-se um apêndice da "aristocracia" (que é, no seu vocabulário constantemente impreciso, uma outra palavra para nobreza). A prova? É 1789, a desejada contra-revolução, depois Varennes e finalmente a guerra derrotista organizada em segredo. Em resumo, a velha prova tautológica das "causas finais".

É divertido observar que, assim procedendo, Soboul abandona uma das principais idéias de Marx⁵⁵ sobre o Antigo Regime e sobre a história da França em geral: a da relativa independência do Estado do Antigo Regime em relação à nobreza e à burguesia. A idéia pertence também, e muito especialmente, a Tocqueville, para quem é um dos conceitos fundamentais;⁵⁶ mas ela faz parte, de maneira tão incontestável, do pensamento de Marx e Engels, que o herdeiro por excelência desse pensamento, o Kautsky de 1889, vai dedicar-lhe o primeiro capítulo de sua análise das origens da Revolução Francesa.⁵⁷ E esse capítulo é precisamente precedido de uma advertência liminar contra as simplificações "sociológicas" do marxismo, que me parece perfeitamente aplicável ao caso de Albert Soboul: "Existe uma predisposição evidente, quando se reduz o devir histórico a uma luta de classes, a se ver na sociedade apenas duas causas, duas classes em luta, duas massas compactas, homogêneas: a massa revolucionária e a massa reacionária, aquela que está embaixo e aquela que está no alto. Se assim fosse, nada mais fácil do que escrever história. Mas, na realidade, as relações sociais não são assim tão simples".⁵⁸

Na verdade, a monarquia francesa desempenha há séculos, e continua a desempenhar mais do que nunca no século XVIII, um papel ativo na desarticulação da sociedade de ordens. Ligada ao desenvolvimento da produção mercantil, hostil aos poderes locais, condutora do nacionalismo, ela foi, juntamente com o dinheiro, ao mesmo tempo que o dinheiro, e mais ainda que o dinheiro, o elemento decisivo da mobilidade social. Ela progressivamente minou, corroeu, destruiu a solidariedade vertical das ordens, e principalmente a da nobreza, no duplo plano social e cultural: social, ao constituir, especialmente por meio dos cargos, uma outra nobreza diferente da nobreza da época feudal, e que é, majoritariamente, a nobreza do século XVIII. Cultural, ao propor aos grupos dirigentes do reino, reunidos a partir de então sob suas asas, um outro sistema de valores, diferente do sistema da honra pessoal: a pátria e o Estado. Em suma, ao tornar-se o pólo de atração do dinheiro, já que é ele que distribui a promoção social, o Estado monárquico, ao mesmo tempo que conserva a herança da sociedade de ordens, cria uma estrutura social paralela e contraditória com a primeira: uma elite, uma classe dirigente. O rei da França continua sendo o primeiro dos senhores do reino, mas ele é antes de tudo o grande patrão dos escritórios de Versalhes.

É claro que, no século XVIII, não existe solidariedade política da nobreza enquanto ordem. É a Revolução que vai criar novamente

essa solidariedade, pelo infortúnio, transmitindo essa imagem ao historiador. A época é, pelo contrário, cheia de conflitos intranquiliantes, e é o ressentimento da pequena nobreza em relação à grande, mais ainda do que o desprezo comum pela plebe, que estará na raiz do regulamento de 1781.⁵⁹ A hostilidade da pequena nobreza de espada contra o dinheiro, os novos-ricos, a mobilidade social, é a mesma hostilidade contra a classe dirigente que constituiu a monarquia. O livro do cavalheiro d'Arc⁶⁰ é, nesse sentido, um dos testemunhos mais interessantes da época.

Mas tampouco existe solidariedade, no século XVIII, entre o que poderíamos nomear, melhor do que grande nobreza, nobreza dirigente ou aristocracia, no sentido próprio da palavra; pois esta reagrupa, devido exatamente às suas condições de formação, e de seu funcionamento, elementos muito díspares: velhas famílias "feudais" que constituem a referência histórica e mundana da hierarquia social, alta nobreza militar, desejosa de reconquistar o terreno perdido sob Luís XIV, bispos cortesãos, magistrados revoltados ou que entraram para o serviço do rei, financistas novos-ricos aliados às grandes famílias, intendententes e membros da alta burocracia de Versalhes, toda a chamada "nobreza da Corte", que suscita a hostilidade global do resto da ordem,⁶¹ na realidade rompida, despedaçada em clãs e em pequenos círculos, que seria inútil tentar definir em termos de interesses materiais. Da mesma forma, a grande nobreza de toga, que quando não é chamada aos altos cargos de Versalhes, vive fora da Corte e domina a civilização mundana em pleno desenvolvimento, passa sua vida, através da oposição parlamentar, lutando contra a gente de Versalhes e seu representante local, o intendente. Mas esse intendente, na maior parte das vezes, é de origem parlamentar.⁶²

Então é necessário admitir que as atitudes políticas e culturais dessa aristocracia francesa do século XVIII, cujos rendimentos são clara e prioritariamente de natureza fundiária (o que não significa "feudal"), não apresentam nenhuma homogeneidade social ou econômica, pois ao mesmo tempo que um tal grupo já é capitalista, um tal outro continua sendo feudal, ou simplesmente proprietário. O que permite analisar essa elite político-mundana é sua atitude, ou sua ambição, em relação ao poder e, inseparavelmente, em relação ao mecanismo de mobilidade social instaurado pelo poder. Através dos cargos, do enobrecimento e da centralização monárquica, toda a sociedade civil é abocanhada pelo Estado, toda a riqueza burguesa é como que aspirada por ele, em troca do enobrecimento. Luís XIV organizou com

extremo cuidado esse sistema de "élites concorrentes", para utilizar o termo de Louis Bergeron;⁶³ mas sua morte deu o sinal de partida para uma batalha tanto mais viva por envolver aspectos simultaneamente políticos, sociais e econômicos; se o Estado monárquico aspira a riqueza do reino, ele também a distribui.

Sob esse aspecto, e no que se refere ao poder, o século XVIII mostra ser, sem dúvida, um período de "reação aristocrática", desde que se empregue o termo "aristocracia" no seu verdadeiro sentido, o de elite politicamente dirigente. Temos, realmente, numerosos testemunhos literários a esse respeito, nas memórias, correspondências e documentos administrativos da época. Mas o fenômeno pode remeter a realidades extremamente diferentes.

Trata-se, então, de um fechamento da nobreza ao ingresso, em suas fileiras, das camadas superiores do Terceiro Estado, e de uma espécie de monopólio dos altos cargos e do Estado pela nobreza, que se tornaria novamente aquilo que deixara de ser sob Luís XIV, uma aristocracia? Essa é a hipótese tradicional,⁶⁴ que apresenta a vantagem de explicar a frustração e a ambição burguesas no fim do século. Mas, pelo que hoje podemos julgar,⁶⁵ ela não possui a seu favor a evidência estatística; a venda de cargos de secretário do rei, que declinou bastante da morte de Luís XIV até os anos 50, recomeça com mais força na segunda metade do século, concomitantemente às necessidades financeiras do Estado. Quanto aos parlamentares, nem os trabalhos de F. Bluche⁶⁶ nem os de J. Égret⁶⁷ sugerem grandes mudanças no seu recrutamento em comparação com o século XVII. Segundo Jean Égret, dentre 757 membros dos 13 parlamentos e dos 2 conselhos soberanos das duas últimas décadas do Antigo Regime, 426 eram recém-chegados: desse total, quase uma centena provinha da plebe, e muitos outros eram nobre recentes. Esses números, para serem absolutamente demonstrativos, deveriam poder ser comparados a outros, num longo período; mas eles pelo menos indicam que não existem provas de uma esclerose social no recrutamento parlamentar. O mesmo ocorre com os intendentes: os dados recentemente apresentados por V. Gruder⁶⁸ testemunham claramente um exclusivismo nobiliário na sua escolha (com variações consideráveis no número de gerações de nobreza), mas esse exclusivismo diminui no século XVIII, ao mesmo tempo que aumenta o número de intendentes provindos da "finança" (ou seja, da nobreza recente). O recrutamento episcopal? No período 1774-1790 ele é nobiliário numa porcentagem de 90%, mas entre 1682 e 1700, esse número é de 84%.⁶⁹ Mesmo resultado para os ministros:

todos os de Luís XV e de Luís XVI, ou quase, são nobres,⁷⁰ mas quase todos os de Luís XIV também o eram, apesar do que disse Saint-Simon, cujo testemunho Soboul invoca candidamente (p. 250). Resta o Exército, essa reserva de caça do exclusivismo nobiliário: mas ele nunca foi, antes da Revolução e do Império, um canal de promoção burguesa: dos generais de Luís XIV recenseados por A. Corvisier,⁷¹ muito poucos são de origem plebéia. Segundo E.-C. Léonard,⁷² observamos, no entanto, que a invasão dos altos escalões pelos filhos dos arrematantes de rendas e contribuições públicas desenvolve-se desde o fim do reino de Luís XIV, no momento da interminável guerra com a Europa e da derrocada financeira. Essa evolução continua no século XVIII, facilitada pelo alto preço de compra, e sobretudo de manutenção dos regimentos, suscitando a hostilidade da "antiga" nobreza contra os "coronéis de balcão", mas também contra a nobreza da Corte, não necessariamente antiga; mais do que a plebe, é o dinheiro, a riqueza, o Estado cúmplice que são atacados. Acossada em todos os sentidos por esse conflito intranobiliário, a monarquia reage com as medidas de 1718 e 1727, que reafirmam o monopólio nobiliário sobre os escalões militares, mas também com o edito de 1750, que decreta o enobrecimento baseado na folha de serviços tanto familiares quanto pessoais: a Legião de Honra adiantada em mais de meio século.

Assim, não existem provas, até novos estudos, de um fechamento social da própria nobreza. A monarquia, cada vez mais pressionada por necessidades financeiras, continua a enobrecer novos secretários do rei, novos parlamentares, militares plebeus envelhecidos sob a milícia, enquanto a velha nobreza casa seus filhos com as filhas da finança. Processos objetivos, como da aceleração da venda das senhorias, também indicam uma tendência no sentido de uma integração contínua das camadas superiores do Terceiro Estado na nobreza. É possível, e até mesmo provável, embora difícil de demonstrar, que essa integração não tenha sido suficientemente rápida, se considerarmos o ritmo do crescimento das fortunas e das ambições burguesas. É essa a impressão que deixa o estudo de J. Meyer,⁷³ ao comparar o dinamismo econômico das elites burguesas bretãs com o número relativamente restrito dos enobrecimentos no decorrer do século XVIII. Mesmo que isso seja verdadeiro em nível nacional, seria uma razão suplementar para não se desvincular o estudo sociológico das classes dominantes do Antigo Regime da análise da zona de contato plebe/nobreza, quer tenha havido passagem de uma ordem a outra, quer bloqueio de uma ordem pela ou-

ra. O mais provável é que, no século XVIII, essa linha mágica da promoção tenha se tornado rígida demais para satisfazer uma demanda crescente, mas que ela também seja flexível demais e venal demais para continuar digna de ser defendida.⁷⁴

O que em todo caso é certo é que o enobrecimento pelo rei e pelo dinheiro suscita, por todo o século XVIII, um longo protesto por parte da "velha nobreza". Esse protesto indignado foi libertado pela morte de Luís XIV. O que o historiador nomeia "reação aristocrática" poderia muito bem ser apenas uma luta feroz, no interior das elites do Antigo Regime, entre nobres e enobrecidos, e traduzir a resistência de uma nobreza relativamente antiga, muitas vezes empobrecida, contra a tentativa de constituição, através do dinheiro e do Estado, de uma classe dirigente. Como observa D. Bien, o famoso regulamento de 1781 não se dirige contra a plebe, mas contra aqueles nobres que não possuem quatro costados de nobreza. É peculiar à natureza das sociedades de ordens suscitar o culto da diferença; a questão que domina as elites do século XVIII não é somente: burguês ou nobre, mas: nobre ou enobrecido. E ainda: enobrecido, desde quando? De qualquer forma, os dois fenômenos constituídos, de uma parte, por uma forte pressão burguesa sobre uma passagem social cada vez mais congestionada e talvez, proporcionalmente, cada vez mais seletiva, e, de outra parte, a luta, uma vez ultrapassada a linha de demarcação entre os diferentes grupos da nobreza não são contraditórios, mas complementares. Ambos exprimem a crescente inadaptação do mecanismo relativamente estreito de mobilidade social organizado pelo absolutismo, no quadro da sociedade de ordens: inadaptação quantitativa, é claro, se levarmos em conta a prosperidade do século. Mas também inadaptação qualitativa, na medida em que o único estatuto proposto às fortunas plebéias é a integração ao Estado, à sua Corte, à sua burocracia, ao seu exército, à sua magistratura. Então, ninguém deve se surpreender se todos os grupos dominantes dão uma espécie de prioridade à luta pelo poder, e se, desse ponto de vista, os conflitos intranobiliários pelo controle do Estado — especialmente entre os parlamentares e a administração real — dão o tom à vida política e oferecem um longo ensaio geral da crise gigantesca do fim de século. O Estado absolutista produziu os artesãos de sua perda.

Não é, portanto, nem um hipotético fechamento da nobreza nem sua hostilidade global contra a burguesia, em nome de uma "feudalidade" imaginária, que constituem, na minha opinião, a cha-

ve essencial da crise político-social do século XVIII. É, ao contrário, sua abertura, larga demais para a coesão da ordem, estreita demais para a prosperidade do século. As duas grandes heranças da história da França, a sociedade de ordens e o absolutismo, entram em um conflito sem saída.

Pois aquilo que é percebido como "despótico" na França do fim do século XVIII são os próprios progressos da *monarquia administrativa*. Desde o fim da Idade Média, através de uma guerra estrangeira e do estabelecimento do imposto permanente, os reis da França constituíram em Estado o conjunto dos territórios pacientemente reunidos por seus predecessores. Para realizar esse feito, eles combateram as forças centrifugas, submetteram os poderes locais, especialmente o dos grandes senhores, e construíram uma burocracia de servidores do poder central. Luís XIV é o símbolo clássico do triunfo real na França: é sob seu reinado que o intendente, representando os gabinetes de Versalhes, e delegatário da autoridade do soberano, anula nas províncias os poderes tradicionais das municipalidades ou das grandes famílias. É sob seu reinado que a nobreza é domesticada pelo cerimonial da Corte, confinada à atividade militar, ou alistada para a administração do Estado. A monarquia "absoluta" não é em nada diferente dessa vitória do poder central sobre as autoridades tradicionais dos senhores e das comunidades locais.

Essa vitória é um compromisso. A monarquia francesa não é "absoluta" no sentido moderno do termo, que evoca um poder totalitário. Em primeiro lugar porque ela continua fundada sobre as "leis fundamentais" do reino, que nenhum soberano tem o poder de mudar: as regras de sucessão ao trono e as propriedades de seus "súditos" estão, por exemplo, fora de sua alçada. Mas, acima de tudo, os reis da França não desenvolveram seu poder sobre as ruínas da sociedade tradicional. Construíram-no, pelo contrário, às custas de uma série de conflitos e de transações com essa sociedade que, no final das contas, encontrou-se imbricada no novo Estado por múltiplos vínculos. Existem razões ideológicas para isso, que se referem ao fato de que a realeza francesa nunca rompeu completamente com a velha concepção patrimonial do poder: o rei da França continua sendo o senhor dos senhores, mesmo tendo se tornado o patrão dos gabinetes de Versalhes. Mas o fenômeno tem também razões fiscais: para garantir os meios de manter a interminável guerra de supremacia que eles travam com os Habsburgo, os Bourbon — e antes deles os Valois — transformam tudo em dinheiro, principal-

Mas existe um outro segredo para essa prosperidade relativa: é a modernização do Estado. A monarquia francesa não é mais, no século XVIII, esse instrumento precário da mobilização dos recursos nacionais em função de uma guerra quase permanente contra os Habsburgo: ela herda os progressos realizados sob Luís XIV, não as coerções que este sofreu, ou produziu. Com o auxílio do espírito do século, ela possui mais dinheiro e dedica-se mais às grandes tarefas da modernidade, o urbanismo, a saúde pública, o desenvolvimento agrícola e comercial, a unificação do mercado, a instrução. A figura do intendente está a partir de então definitivamente instalada, dominando as autoridades tradicionais e participando de tudo. Ele se encontra em meio a um imenso esforço de conhecimento e reforma administrativa, multiplicando as enquetes econômicas e demográficas, racionalizando sua ação por meio das primeiras estatísticas sociais da história da França. Arranca do clero e da nobreza quase todas as suas funções de administração local, pelo menos no nível temporal. Até mesmo o ensino primário, velha reserva de caça da Igreja, passa cada vez mais para sua alçada, recebendo um importante impulso. Longe de ser racionário, ou prisioneiro de interesses egoístas, o Estado monárquico do século XVIII é um dos grandes agentes da mudança e do progresso geral — um canteiro de obras permanente da reforma “esclarecida”.

O problema é que ele continua ligado ao compromisso social elaborado no século precedente, e tanto mais respeitoso da sociedade de ordens quanto mais completamente ele a destrói por sua ação. Essa sociedade se desfaz sob a pressão conjugada do bem-estar econômico, da multiplicação das iniciativas e dos desejos individuais, da difusão da cultura: a revolução das necessidades antecipa a dos bens oferecidos, e choca-se contra as estruturas rígidas que regulam a conta-gotas a promoção social. O dinheiro e o mérito encontram o obstáculo do “nascimento”. Através do empobrecimento, o Estado continua a integrar na segunda ordem do reino os plebeus que melhor o serviram e sobretudo aqueles que ganharam mais dinheiro: mas dessa forma ele perde em todos os campos. A velha nobreza, muitas vezes menos rica que a nova, fica ressentida; a nova só pensa em fechar atrás de si a porta estreita pela qual acabou de passar; enfim, o mecanismo é de qualquer forma seletivo demais para uma sociedade em expansão. A monarquia só consegue alienar “sua” nobreza, sem por isso constituir uma classe dirigente.

Dessa crise da nobreza francesa, no século XVIII, tudo nos dá testemunho, mas não no sentido que normalmente se imagina. A nobreza não é um grupo, ou uma classe, em decadência. Ela nunca foi tão brilhante, e nenhuma civilização foi tão aristocrática quanto a civilização francesa da idade das Luzes. Apoiada em uma importante propriedade territorial, adaptando a senhoria às necessidades da economia de mercado, beneficiária da alta da renda fundiária, muitas vezes na origem de grandes negócios comerciais e industriais, a nobreza reserva para si uma grande parte da prosperidade da época. Mas, desde que ela foi libertada da tirania de Luís XIV, não consegue ajustar suas relações com o Estado. Com seus poderes tradicionais, ela perdeu o essencial de sua razão de ser, e não consegue definir sua vocação política. Nesse domínio, e para simplificar, podemos dizer que o desaparecimento de Luís XIV deixa face a face pelo menos três nobrezas, que correspondem a três atitudes diante da modernização do Estado: uma nobreza “à polonesa”, ou seja, hostil ao Estado, nostálgica de sua antiga predominância local, pronta a reconquistar um passado que ela idealiza. Uma nobreza “à prusiana”, que deseja, pelo contrário, confiscar em seu proveito a modernização do Estado, monopolizar os empregos e principalmente os graus militares, fazer do serviço a sua nova razão de ser. Finalmente, uma nobreza “à inglesa” entusiasta de uma monarquia constitucional, aristocracia parlamentar dos novos tempos.

Nenhuma das três evoluções foi possível. A primeira não tinha esperanças, sonho passadista de uma identidade perdida. Das duas outras, a monarquia não escolheu nem facilitou nenhuma, lançando-se de uma a outra na sucessão de clãs e ministros. A segunda, sem dúvida, teria se revelado oligárquica demais em uma sociedade civil em franca expansão, onde a demanda de empregos e de dignidades era muito importante para ser limitada ao nascimento. E em relação à terceira, os reis da França nunca exploraram seus veios, pelo menos até 1787. A nobreza, de seu lado, só aceita tardiamente suas perdas, ou seja, o fim do privilégio fiscal e a constituição de uma classe dominante baseada na riqueza: a monarquia dos proprietários delineada por um instante por Turgot.

É essa a crise fundamental do século XVIII francês, onde se trama uma parte da Revolução. Nem o rei da França nem a nobreza propõem políticas ou instituições que possam integrar Estado e sociedade dirigente em torno de um mínimo de consenso. Na ausência disso, a ação real oscila entre despotismo e capitulação, em torno

do problema central do imposto. Na ausência disso, a nobreza só dispõe de um princípio de reunificação, que é a hostilidade ao Estado em nome de uma identidade social, cujo segredo ela perdeu e cuja lembrança não consegue reavivar.

Luís XIV conseguiu controlar o processo de promoção e de competição das elites no interior de uma sociedade de ordens, fazendo disso o princípio de construção do Estado. Já Luís XV não mais o consegue, e Luís XVI menos ainda. Perpetuamente divididos entre a fidelidade às velhas solidariedades senhoriais e as exigências da nova racionalidade social e burocrática, prisioneiros de dois modos contraditórios de hierarquia e de mobilidade social, eles passam o tempo cedendo a um grupo, depois a outro, ou seja, arrastados por múltiplos conflitos que dilaceram a classe dirigente. Sustentando Machault, depois Choiseul; Maupeou, depois Turgot. Tentando todas as políticas, sem nunca levá-las até o fim: a cada vez, a ação do Estado suscita a viva hostilidade de uma grande parte das elites dirigentes, sem que elas nunca se encontrem, juntas, de um só lado, seja a favor do despotismo esclarecido, seja do reformismo liberal. Essas elites do século XVIII são inseparavelmente governantes e revoltadas. Na realidade, elas acertam suas contas e seus conflitos internos às custas do absolutismo, que Loménie de Brienne acaba por enterrar em 1788. Nem mesmo a crise de 1789 vai refazer a sua unidade, a não ser na imaginação dos ideólogos do Terceiro Estado; e nem o desencadear da revolução através da chamada "revolta aristocrática", nem o comportamento de muitos deputados nobres na Constituinte, nem a própria obra da Constituinte são compreensíveis sem referência a essa crise do poder e das elites no século XVIII. Se a Revolução Francesa — como todas as revoluções — encontra, pelo menos no seu início, resistências tão dispersas e mal coordenadas, é porque o Antigo Regime já está morto antes de ter sido abatido. As revoluções caracterizam-se antes de tudo pela fraqueza e o isolamento do poder que cai. Mas também pela reinvenção épica de sua história: daí a reconstrução revolucionária da hidra aristocrática, que constitui *a contrario* uma redefinição dos valores sociais, uma imensa mensagem inseparavelmente libertadora e remistificadora, que erraríamos se tomássemos por uma análise histórica.

Nessa crise das elites, ainda restaria observar o papel desempenhado pelas diferenciações — ou pela unificação — culturais. Esse é um imenso problema, ainda mal explorado, como todo o do-

mínio da sociologia histórica da cultura. O que está claro, pelo menos, é que a nobreza de Versalhes e das cidades lê os mesmos livros que a burguesia culta, discute Descartes e Newton, chora com os infortúnios de Manon Lescaut e festeja as *Lettres Philosophiques* ou a *Nouvelle Héloïse*; não é nas fronteiras sociais das ordens, mas no interior da sociedade culta que toma corpo, pouco a pouco, a alternativa política do século. Diante da reivindicação parlamentar e liberal, o bom senso genial de um Voltaire propõe um reformismo monárquico, que contesta menos a autoridade do rei que a sociedade civil, a desigualdade de nascimento, o clero, a religião revelada; os fisiocratas teorizarão essa sociedade dos proprietários, que deve servir de apoio a um despotismo esclarecido. Todas essas escolhas culturais e políticas não coincidem com as divisões sociais; pelo contrário, a vida mundana, as academias, as lojas franco-maçônicas, os cafés e os teatros, em suma, a Cidade, depois a Corte, teceram pouco a pouco uma sociedade das Luzes amplamente aristocrática, mas também aberta ao talento e ao dinheiro plebeus. Uma sociedade de elites, mais uma vez, que exclui não somente as classes populares, mas a maior parte da nobreza do reino. Mistura instável e sedutora de inteligência e classe, de espírito e esnobismo, esse mundo é capaz de criticar tudo, inclusive ele próprio; preside, sem o saber, um profundo remanejamento das elites e dos valores. Como por acaso, a nobreza enobrecida — toga e principalmente finança — desempenha aí um papel primordial, lançando uma ponte entre o mundo de onde sai e aquele no qual penetra; testemunha suplementar da importância estratégica dessa zona de articulação da sociedade francesa, que procura tateando, com essa ironia um tanto maquiavélica que acompanha o duplo sentimento de sua estranheza e de seu sucesso, o caminho de uma sociabilidade "burguesa".

A esta solidariedade horizontal da sociedade das Luzes, Albert Soboul consagra dezoito linhas (p. 279), que são uma espécie de rápido remorso pelos longos desenvolvimentos consagrados à "ideologia aristocrática" ou à "filosofia" burguesa — é preciso que também o mundo cultural retire seus princípios de classificação do conflito aristocracia/burguesia! Caímos então em extraordinárias simplificações, onde a ignorância em relação aos textos e às obras concorre com a insipidez da análise. Montesquieu é simplesmente o campeão da "reação parlamentar e feudal" como se tratasse da mesma coisa. Soboul utiliza a obra de Althusser,⁷⁵ depois de amputá-la de qualquer análise sobre a modernidade de Montesquieu, além

de quase reproduzir um artigo de D. Richet,⁷⁶ invertendo seu sentido. Ele não consegue conceber a existência de um vínculo dialético, no desenvolvimento da sociedade francesa, entre privilégio e liberdade. As categorias ideológicas de 89-93 servem implicitamente, aqui também, de medida universal da história. Diante desse pensamento aristocrático, só lhe resta inventar uma contracorrente "burguesa" — simplesmente a "filosofia e os filósofos". De passagem, somos informados de que a "burguesia industrial não estava ainda suficientemente desenvolvida para que seu aparecimento se traduzisse no plano literário: foi preciso esperar pelo século XIX" (p. 277). Mas, por outro lado, na burguesia não industrial, quantos intérpretes incomparáveis! Voltaire, d'Alembert, Rousseau (que os futuros *sans-culottes* partilham, é claro, com a burguesia), Condorcet; em resumo, trata-se das "Luzes", preservadas assim de qualquer contaminação aristocrática e reinstauradas em sua dignidade altíssima de anunciadoras da revolução burguesa e popular. Uma mistura tão extravagante de afirmações aproximativas e de chavões desestimula qualquer comentário crítico. Citemos ainda o julgamento final (p. 381), que teria encantado Flaubert: "A audiência das Luzes foi múltipla, como foram diversos os filósofos. Mas a filosofia é una e contínua sendo".

Através da voz tardia mas fiel de Albert Soboul, a Revolução Francesa acaba de descrever a vida moribunda ou pré-natal dos grandes personagens históricos, que vai finalmente entronizar: a aristocracia "feudal", a burguesia em permanente ascensão, o campesinato antifeudal e os futuros *sans-culottes*. A cortina vai se levantar para a grande celebração; sugerimos a Albert Soboul que intitule seu tomo II: "Lembranças de um revolucionário".

III

Com Claude Mazauric entramos em um mundo menos espontâneo. O estilo perde todo o frescor, e o sermão ou a crítica tornam-se militantes. Um terço do pequeno livro⁷⁷ é composto de um artigo já publicado pelos *Annales Historiques de la Révolution Française*⁷⁸ e consagrado a essa *Revolução Francesa* publicada há cinco anos por mim e Denis Richet. Mas os desenvolvimentos acrescentados ao artigo inicial são quase exclusivamente de tipo político ou ideológico. De onde surgem alguns problemas.

Em primeiro lugar, não é habitual que o autor de um livro responda a seus críticos: uma vez escrito e editado, um livro defende-se sozinho (ou não): a decisão cabe somente aos leitores. Publicar um livro é submeter-se à crítica. Portanto, parece-me pouco adequado discutir a resenha de Mazauric; mas ele, ao escrever um livro sobre o nosso, concedeu-me esse direito. Não que isso me dê prazer: no fundo não é agradável nem criticar uma crítica, nem ceder ao amor-próprio de autor a propósito de um livro já antigo, que, no que me concerne, não reescreveria hoje da mesma maneira. Mas como, nessa hipótese, eu teria principalmente a tendência de agravar o meu caso perante meu acusador, tornando-me, se assim ousar me exprimir, cada vez mais "reviscionista", talvez seja útil debater não tanto o livro, mas alguns problemas que o texto de Mazauric levanta.

Uma última observação prévia: como abordar essa prosa triste, semicientífica, semipolítica? Como, e mesmo por que, responder a um autor que acusa uma história da Revolução Francesa de ser anti-comunista, anti-soviética e até antinacional? Se Mazauric quer dizer com isso que qualquer história da Revolução Francesa deve, na sua opinião, ser um testemunho da *outra* revolução, e que a demonstração dessa finalidade implícita é a pedra de toque do patriotismo, então encontramos aqui exatamente em meio a essa teleologia moralizante, que serve de boa-consciência para o historiador, mas que não vale nem um minuto de discussão, sob essa forma rudimentar. Se ele quer indicar simplesmente que qualquer historiador da Revolução Francesa possui a respeito de seu objeto de estudo, cujos conflitos todos nós mais ou menos interiorizamos, pressupostos de ordem existencial e política, está dizendo algo óbvio, que também não é preciso discutir. Lendo-o, fica claro que ele e eu não julgamos da mesma forma o mundo atual, e que isso provavelmente tem consequências na nossa reelaboração subjetiva do passado. Evidentemente, a história que se escreve também é história. Mas a não ser que se caia em um relativismo integral, que consistiria em fazer do presente a linha de demarcação das diferentes leituras do passado, é necessário tentar compreender as mediações intelectuais através das quais a experiência e os *partis pris* do historiador imiscuem-se na obra: são as hipóteses e seus pressupostos, que antecedem qualquer demonstração. Os de Mazauric parecem-me ser os mesmos que os de Soboul, os mais estéreis de todos, pelas razões expostas acima; eles consistem, pela intervenção de um marxismo degradado, na interiorização da ideologia revolucionária de 89-94, segundo uma escala

de valores implícita, em que o grau de participação popular no acontecimento serve de ponto de referência para a comunhão e as esperanças do historiador. Meu ponto de partida é evidentemente inverso, e repousa na hipótese de que os acontecimentos revolucionários são, por natureza, acontecimentos com uma forte "carga" ideológica, e nos quais a função de máscara exercida pela ideologia em relação aos processos reais desempenha um papel máximo. Qualquer revolução é uma espantosa ruptura nos espíritos; mas também no plano dos fatos, uma formidável reconsideração do passado. O primeiro dever do historiador é dissipar a ilusão fundadora e finalista que funde o imenso acontecimento, seus atores e seus herdeiros. Naturalmente, poderíamos discutir indefinidamente se o pressuposto de Mazauric é revolucionário e o meu, conservador. Acredito que intelectualmente a questão não tem sentido. Mas o melhor é se restringir ao que o texto de Mazauric possui de análise histórica, e delimitar os desacordos em relação a questões precisas.

Um personagem metafísico: a "Revolução burguesa"

Vamos partir, por exemplo, do conceito de "Revolução burguesa". Ele fornece à interpretação histórica dos acontecimentos franceses um ponto de referência quase providencial, pois oferece uma conceitualização geral, que permite englobar não somente a multiplicidade e a abundância de dados empíricos, como também os diferentes níveis da realidade: ele se refere simultaneamente aos níveis econômico, social e político-ideológico. No nível da economia considera-se que os acontecimentos ocorridos na França entre 1789 e 1799 liberaram as forças produtivas, propiciando o doloroso parto do capitalismo; no nível social, eles traduzem a vitória da burguesia sobre as antigas classes "privilegiadas" do Antigo Regime; finalmente, em termos políticos e ideológicos, representam o aparecimento de um poder burguês e o triunfo das Luzes sobre os valores e as crenças da época precedente. Alojada no interior desses três *trends* históricos, a revolução é concebida não somente como a ruptura fundamental entre o antes e o depois, mas ao mesmo tempo como a consequência decisiva e o elemento fundador desses *trends*; e o conjunto dos três níveis de interpretação é englobado por um conceito único, o de "revolução burguesa", como se o âmago do acontecimento, seu caráter mais fundamental, fosse de natureza social. É através desse deslizamento teórico que se produz a passagem insi-

diosa e permanente, na historiografia francesa, de um marxismo baseado no conceito de "modo de produção", a um marxismo reduzido à luta de classes: tal esquema intelectual não faz mais que deformar a interpretação da Revolução Francesa por ela mesma, através de um retorno a essa historiografia que, de Sieyès a Barnave, elaborou, antes de Marx, e a partir do exemplo da Revolução Francesa, o conceito de luta de classes. É através dessa redução de Marx, que se torna aqui uma simples etapa de um retorno às origens, e o veículo de uma tautologia e de uma identificação, que Soboul e Mazauric reencontram sua ideologia nutritiva, e que não é de natureza teórica, mas quase afetiva, para o primeiro, e política, para o segundo: a exaltação da dialética igualitária e conseqüentemente de sua finalidade permanente, aninhada no coração de nosso presente, e a partir de então vivendo como uma dupla e inseparável herança.

Na realidade, nem a conceitualização marxista através do modo de produção, nem uma interpretação-luta de classes, tomada dos atores do acontecimento, são compatíveis com uma periodização curta da Revolução Francesa, com o recorte cronológico 1789-1799, ou — com ainda mais razão — 1789-1794.

Se falarmos da substituição de um "modo de produção feudal" por um "modo de produção capitalista", é claro que não poderemos datar a mutação como se ela fosse ligada a um acontecimento que se estende por alguns anos. Não me é possível, nos limites deste artigo, entrar na discussão sobre a natureza do Antigo Regime.⁷⁹ Mas essa discussão valoriza qualquer que seja o sentido dado ao conceito de "regime feudal" ou de "feudalismo", a idéia de transição, ou seja, ao mesmo tempo de um caráter sócio-econômico misto e de uma cronologia longa. A partir desse momento, é bastante arbitrário desvincular a revolução de seus precedentes, e de conservar, no plano do processo social objetivo, o significado de ruptura radical que lhe atribuíram seus atores. É verdade que o modelo conceitual de um "modo de produção feudal" não é incompatível com a idéia de que no século XVIII são criadas, na França, as condições de sua liquidação, mas seria necessário, então, mostrar em que sentido a hipótese contida no modelo se verifica: por exemplo, como é que os direitos feudais impediram o desenvolvimento do capitalismo no campo ou como é que a estrutura de uma sociedade de ordens e a existência de uma nobreza entravam a constituição de uma economia industrial de lucro e de livre empresa. A demonstração está longe de ser fácil, ou evidente, na medida em que o capitalismo

se instala nos poros da sociedade senhorial, no campo,⁸⁰ e de forma bem ampla, por intermédio da nobreza, no que se refere à indústria. Aliás, longe de estar bloqueada, a economia francesa do século XVIII é próspera, e conhece ritmos de crescimento comparáveis aos ritmos ingleses;⁸¹ a crise do fim do século é uma má conjuntura, num *trend* de prosperidade. Finalmente, se é verdade que a Revolução Francesa é interpretável em termos de uma passagem de um modo de produção a outro, as mesmas dificuldades nos esperam no que se refere ao “depois” — esse capitalismo selvagem, cujas forças supõe-se que ela liberou, demora bastante para começar. No campo ele é refreado, mais do que antes de 1789, pela consolidação da micropropriedade. Na cidade, não parece que a revolução garanta rapidamente seu desenvolvimento, após ter, evidentemente, provocado ou acelerado a crise nos últimos anos do século XVIII. E se é verdade que no plano das idéias e dos mecanismos sociais, 1789 contribui com um certo número de conceitos jurídicos, que fundam a promoção dos talentos e da economia de mercado, o imenso passeio militar dos camponeses franceses através da Europa, de 1792 a 1815, não parece ter sido ditado exatamente pelo cálculo burguês da racionalidade econômica. Se fizermos questão de manter a conceitualização em termos de “modo de produção”, é necessário tomar como objeto de estudo um período muito mais amplo que os poucos anos da Revolução Francesa; senão a hipótese intelectual não ensina quase nada em relação aos dados da história.⁸²

É por essa razão, sem dúvida, que a problemática marxista degrada-se com tanta facilidade em “revolução burguesa” e em análises de tipo sócio-político, onde o poder dos burgueses substitui, através da Revolução, o poder dos nobres, e a sociedade burguesa a sociedade de ordens. Mas ainda aqui, a referência marxista possui suas limitações. R. Robin, que tem o mérito de levar o marxismo a sério, propôs recentemente⁸³ que se chamasse burguesia do Antigo Regime o conjunto dos grupos sociais ligados às estruturas do Antigo Regime, ou seja, “com base fundiária, oficial e plebéia”, reservando o termo “burguesia” à sua acepção marxista, ou seja, à classe que vive da exploração da força de trabalho assalariada. De um ponto de vista marxista, é uma classificação útil; mas o problema histórico reside em que, de um lado, a revolução é precisamente feita e dirigida, pelo menos majoritariamente, pela burguesia do Antigo Regime; e, de outro, se analisarmos o processo revolucionário não mais no plano de seus atores, mas de seus resultados objetivos, constataremos que o modo de forma-

ção da burguesia, sob o Império, não é fundamentalmente diferente do existente antes de 1789: o comércio, a terra e o serviço ao Estado (onde o exército substitui o oficial).⁸⁴ Ainda aqui, o modelo conceitual ganha em rigor o que perde em valor operacional, em um período tão curto.

Ao menos as definições de R. Robin têm o mérito de ir até o fundo de sua lógica; ao colocar problemas que não permitem resolver, elas mostram os impasses de uma análise estritamente estrutural de um acontecimento como a Revolução Francesa, tomada num sentido cronologicamente curto. Com Mazauric, que se agarra tanto mais à ontologia por não definir seus elementos, caímos em São Tomás: “A Revolução não é outra coisa senão o modo de existência da crise das estruturas do Antigo Regime em seu conjunto e em sua superação”.⁸⁵ Por isso é necessário que ele mantenha a todo custo aquilo que constitui ao mesmo tempo o sujeito e o objeto dessa superação, a causa e o sentido do acontecimento: a Revolução burguesa, cujo caráter unitário ele acentua, apesar da aparência caótica do período 1789-1794, pois esse “período ascendente” é marcado por uma “radicalização” crescente do fenômeno e por uma intervenção igualmente crescente das massas populares.⁸⁶

Eis aqui, então, o *deus ex machina*: não somente uma classe social, pois “Revolução burguesa” não quer dizer burguesia revolucionária, não somente o desenrolar crescente de uma crise que evidencia contradições, de todas as ordens, da sociedade civil, mas um processo inseparavelmente subjetivo e objetivo, um ator e um sentido, um papel e uma mensagem, unidos, reconciliados contra ventos e tempestades, porque eles representam, na verdade, a imagem do futuro que estão encarregados de anunciar. Desse sentido, que procede sempre retrospectivamente, do ulterior ao anterior, Mazauric desloca o foco: ele reteve de Marx ao menos essa suspeita elementar: os homens vivem algo diferente do que acreditam estar vivendo. Expulso das consciências individuais, o *cogito* refugia-se nos sujeitos coletivos, mas a suspeita o acompanha: a burguesia persegue objetivos que não são necessariamente aqueles que imagina. Essa suspeita salutar, entretanto, pára bruscamente diante do forjador de “conceitos”, o único aqui inocente de ideologia. Através de que sinal ele se reconhece como detentor de um sentido finalmente não falsificado? No fato de que à luz das figuras ulteriores da história, ele pode “elaborar” o conceito de “Revolução burguesa”. O leitor deve se contentar com essa garantia.

É verdade que ele não poderá esconder o caráter providencial desse conceito "faz-tudo". Como o Deus cartesiano que, encontrando a existência entre seus atributos, não pode, por esse fato, deixar de existir, a burguesia de Mazauric é, desde a origem, uma essência soberbamente dotada. O que não se encontraria nela "potencialmente"? Apoio popular e aliança camponesa já estão aí contidos, de maneira que, aceitando-os, a burguesia nada faz além de desenvolver sua "natureza", e nunca coincidiu tanto com ela mesma. Mas o preço a pagar por esse spinozismo vergonhoso é a imobilidade de uma história enrijecida pela lógica; é fácil perceber as vantagens que ele proporciona a uma demonstração medrosa: permite apagar a multiplicidade, os encontros, as improvisações incessantemente renovadas da crise; englobadas e reabsorvidas desde o início na totalidade da essência — como, de resto, a contra-revolução na revolução e a guerra na revolução —, elas são no máximo imagens de um único desígnio; reenviam eternamente à irrecusável unidade do conceito. A "Revolução burguesa" é um monstro metafísico que desenrola tentáculos sucessivos, com os quais estrangula a realidade histórica, fazendo dela, *sub specie aeternitatis*, o terreno de uma fundação e de uma anunciação.

As revoluções francesas

Na realidade, o conceito só é útil ao historiador — pois pessoalmente acredito que ele o seja — quando seu uso é controlado e limitado. Analisar a "revolução burguesa" significa, inicialmente, no nível mais simples, estudar não somente a participação dos diferentes grupos na Revolução, seus projetos e suas atividades, mas também suas reações diante da comoção social generalizada. Desse ponto de vista, parece provável, como Cobban não deixou de enfatizar, que os grupos burgueses mais empenhados na revolução sejam geralmente pouco ligados ao modo de produção capitalista; mas também que haja, desde 1789, várias revoluções na Revolução,⁸⁷ e especialmente, desde a origem, desde a redação dos *Cahiers*, uma revolução camponesa, amplamente autônoma em relação ao projeto burguês. Na minha opinião, o imenso mérito de Georges Lefebvre, é provavelmente uma de suas contribuições capitais à história revolucionária, consiste em tê-lo mostrado pela primeira vez,⁸⁸ desde então, obras muito importantes, como as de P. Bois⁸⁹ ou de Ch. Tilly,⁹⁰ ampliaram a demonstração a partir de uma problemática um pouco diferente e da análise das relações

cidade-campo. Apesar de suas conclusões serem diferentes e, em alguns pontos, contraditórias, possuem em comum o fato de valorizar a grande autonomia política do mundo camponês, essencialmente feita de desconfiança em relação à gente da cidade, sejam senhores, antigos senhores, antigos burgueses, ou novos burgueses. No livro de P. Bois, como vimos,⁹¹ a queixa anti-senhorial de 89 confirma e, numa certa medida, prefigura a desconfiança antiburguesa de 90-91 e a *chouannerie* anti-republicana; assim, o campesinato de Haut-Maine não se torna desconfiado com a Revolução burguesa por ter se decepcionado com seus resultados, como Mazauric, fechado em seu esquema, imagina;⁹² simplesmente ele é, se não hostil, ao menos indiferente e desconfiado em relação à cidade desde 1789. E é exatamente a mesma frustração que se volta contra os direitos senhoriais e contra o capitalismo rural, simbolizado pelo burguês, o habitante das cidades. Se a Revolução burguesa funda relações sociais capitalistas, a Revolução camponesa trabalha, no que lhe diz respeito, por sua conta; e o acordo "antifeudal" mascara imagens muito diferentes da mudança, seja no nível consciente, ou no do processo objetivo.

Pois embora muito difundida, é falsa a crença de que as revoluções nascem obrigatoriamente do desejo de certas classes ou grupos sociais de acelerar uma mudança que, a seus olhos, é muito lenta. A Revolução também pode ser, em um tal setor da sociedade diretamente ligado à transformação da ordem tradicional, vontade de resistência a uma mudança considerada rápida demais. O *front* revolucionário não é formado, como as ordenadas batalhas dos velhos manuais de arte militar, de acordo com um esquema linear da história, onde todas as classes que animam o movimento desejam e anunciam um futuro idêntico, mesmo que todas aquelas que resistem a ele reúnam-se rapidamente em torno de uma mesma imagem do passado. Pelo contrário, ele é naturalmente flutuante, submetido a uma conjuntura política que evolui velozmente, e sobretudo muito heterogêneo, constituído por elementos cujos objetivos podem ser diferentes e até mesmo contraditórios.

Quando a Revolução Francesa estoura, o reino da França não se caracteriza pela ausência de mudanças, muito pelo contrário; ocorrem, há mais de meio século, mudanças econômicas e sociais extremamente rápidas, às quais o Estado tem dificuldade de se adaptar; realmente, nada é mais difícil, e aliás mais perigoso, para um sistema absolutista, que modificar alguns de seus elementos funcionais, e especialmente liberalizar-se. Mas a análise também vale para as classes so-

ciais; não somente para a nobreza, mas também para as classes populares, particularmente vulneráveis à ruptura dos equilíbrios tradicionais e politicamente menos conscientes dos alvos e objetivos da competição pelo poder.

As coisas estão longe de ser tão simples quanto Mazauric imagina,⁹³ quando ele descreve, de cada lado da trajetória real da Revolução "burguesa-com-apoio-popular", esses dois enfeitados da grande aventura, esses dois excluídos da união nacional, que são o movimento das seções de Paris, à esquerda, e a Vendéia camponesa, à direita. Na realidade, de 1789 a 1794, a torrente revolucionária, apesar de ter sido represada e canalizada pelos grupos que se sucedem no poder — após ter sido inicialmente consentida —, nunca foi realmente controlada, pois é formada de interesses e de visões contraditórios. O que pode explicar, sem dúvida, o papel fundamental, porque compensador, de uma ideologia fortemente integradora como o jacobinismo. Mas o historiador deve por isso considerá-la como uma realidade evidente?

É verdade que há ainda muito a se fazer, na análise interna daquilo que constitui, no nível político, o movimento revolucionário. Conhecemos bem, graças a Daniel Guérin, Albert Soboul, Georges Rudé e Richard Cobb, as reivindicações das classes populares urbanas e seu papel político em 1793-1794. Mas sabemos mal que influência exerceram nas cidades a supressão das corporações e o livre jogo das rivalidades intra e interprofissionais que daí resultou;⁹⁴ conhecemos menos ainda o papel desempenhado pela importante emigração em direção à cidade, característica do século XVIII, e pela existência de uma população urbana recentemente desenraizada do território natal, e que chega a Paris, como Nicolas de Restif, para se sentir como que despossuída de si mesma. Não é impossível que um certo número de segredos do comportamento político das seções dependa de fenômenos desse tipo, mais do que de diferenciações de tipo banalmente sociológico. Da mesma maneira, os detalhes dos comportamentos camponeses, de suas motivações e da relação cidade-campo durante a Revolução são ainda mal conhecidos. O certo é que a dominação urbana sobre o mundo rural só se restabelece, de forma bastante parcial, a partir do verão de 89: os camponeses proprietários recusam em bloco o resgate dos direitos, previsto pelos decretos de 4-11 de agosto,⁹⁵ e os textos "da Montanha" de agosto de 92 e julho de 93, liberando-os de qualquer indenização, são somente a consagração jurídica do fato consumado. Os burgueses revolucionários das cidades, sacrificando uma propriedade a partir de então burguesa (já que convertida pela obri-

gação do resgate), cederam ao campesinato. G. Lefebvre tem razão; até mesmo fora dos casos e das zonas de hostilidade armada (Vendéia, *chouannerie*), onde foi obrigada a combater, a burguesia "transigiu" com o campesinato, ou seja, negociou, em todas as etapas-chaves da Revolução: em 4 de agosto, no momento da grande reconstrução "constituente". após 10 de agosto, após 31 de maio-2 de junho.

A guerra, o terror, a ideologia

Aliás, se não levamos em conta essa extraordinária e múltipla fragilidade do *front* revolucionário — fragilidade da nova classe dirigente, cujos grupos disputam ferozmente um poder disponível, fragilidade da coalizão, dilacerada entre interesses divergentes e contraditórios, entre utopias e as nostalgias que os mascaram —, como, então, explicar a guerra? Sei que Mazauric considera essa questão como subalterna. Realmente, ele declara que a guerra é um "componente *natural*"⁹⁶ da Revolução. Que palavra maravilhosa! Pois como esse retorno solene ao bom velho abade Pluche, a "Revolução burguesa" encontra sem nenhum esforço sua nova nave-mãe, que estava encaixada providencialmente na primeira e, desde a origem, destinada ao mesmo fim. Falando seriamente, o desencadeamento da guerra entre a Revolução Francesa e a Europa é provavelmente um dos problemas importantes e reveladores da história da Revolução. Essa guerra, por razões que não vou desenvolver aqui, é mais aceita do que desejada pela Europa dos reis, apesar da pressão dos emigrados e da família real. Ela é, ao contrário, desejada na França, pela Corte e pelas forças sociais nostálgicas do Antigo Regime; mas, no inverno de 91-92, essas forças são fraquezas, completamente incapazes de desencadear o conflito desejado. Na realidade é a Revolução, apesar de Robespierre, que quer a guerra contra os reis: a Revolução, mas qual?

Percebo sem dificuldades o que poderia transformar a imensa aventura, que começa, em um conflito característico de uma "revolução burguesa": o velho litígio mercantil franco-inglês e a pressão particular do grupo girondino. Mas em relação ao primeiro ponto, penso estar de acordo com a maioria dos historiadores da Revolução,⁹⁷ escrevendo que a rivalidade franco-inglesa foi relativamente secundária no desencadeamento da guerra. As razões de política interna francesa evidentemente sobrepõem, objetiva e subjetivamente, os interesses contraditórios dos dois países no comércio internacional. Quanto a Brissot

e àqueles que chamaremos girondinos, se de um lado é verdade que eles são os advogados eloqüentes da guerra, de outro não são os únicos responsáveis por ela. Na Assembléia, os futuros representantes da Montanha calam-se; os grandes líderes da opinião, Danton, Desmou-lins, Marat, abandonam Robespierre bem cedo, em dezembro. Partilhando, aliás, com os "girondinos", o projeto de radicalizar a Revolução, eles têm, *desse ponto de vista*, razão contra ele: a guerra vai ser o laço da unidade e da escalada revolucionária.

Pois ela não é somente, nem principalmente, uma guerra burguesa. O rei desejou-a como a última chance de seu restabelecimento, o povo apossou-se dela como se fosse uma ampliação de sua missão libertadora. Fez dela uma guerra de libertação, cujos grandes batalhões serão formados por uma democracia urbana e principalmente camponesa⁹⁸ em armas; um conflito de valores, e não de interesses; o sentimento nacional deixa de definir somente a nova França, para tornar-se um modelo ideológico, uma bandeira de cruzada; através dessa síntese extraordinariamente precoce — e destinada a ter um futuro tão grande — entre messianismo ideológico e paixão nacional, os franceses não descobriram uma forma miraculosamente exemplar de comunidade humana; mas foram os primeiros a integrar as massas ao Estado e a ter formado uma nação democrática moderna.

O preço dessa experiência histórica é a guerra ilimitada. O conflito de valores que se inicia na primavera de 92 não tem, ainda, um objeto definido ou definível, e conseqüentemente nenhuma outra finalidade salvo a vitória total ou a derrota total. Todos os líderes "burgueses" da Revolução, num momento ou outro, tentarão dar-lhe um fim: Danton, depois Robespierre, depois Carnot; mas esse conflito foi tão interiorizado pela consciência revolucionária, que no nível ideológico, e até numa conjuntura favorável, guerra significa revolução, e paz, contra-revolução. Do lado francês, essa guerra era a única saída da coalizão revolucionária, uma maneira de exorcizar sua precariedade pela coalescência de uma ideologia simultaneamente burguesa, popular e camponesa, na qual se encontram misturados a herança militar da antiga sociedade e os valores da filosofia das Luzes, mas democratizados e transfigurados pelo culto do novo Estado, e da "grande nação", daí em diante investidos de uma missão libertadora universal. O conceito de "revolução burguesa" não consegue explicar essa dinâmica revolucionária interna, esse cataclismo político e cultural formado pelo jacobinismo e pela guerra revolucionária. A partir desse

momento, a guerra governa a revolução, muito mais do que a revolução governa a guerra.

Como conheço meus clássicos, sei que Mazauric está me esperando agora armado com uma citação de Marx:⁹⁹ o jacobinismo e o terror teriam sido somente uma "maneira plebéia" de concluir a revolução burguesa e de acabar com os inimigos da burguesia. Mas as duas proposições são inexatas. A revolução burguesa foi realizada e concluída, sem compromisso de espécie alguma com a antiga sociedade, desde 1789-1791. Todos os elementos essenciais da nova ordem burguesa que fundam nosso mundo contemporâneo — a abolição da ordem e da "feudalidade", a carreira aberta aos talentos, a substituição da monarquia de direito divino pelo contrato, o nascimento do *Homo democraticus* e do regime representativo, a liberação do trabalho e da livre empresa — foram adquiridos irreversivelmente desde 1790; a nobreza contra-revolucionária fugiu sem combater, o rei do Antigo Regime não é nada além de um prisioneiro, e o resgate dos direitos feudais, como já vimos, permanece em grande parte letra morta. Aliás, as classes populares, e sobretudo a imensa pressão camponesa do verão de 89, desempenharam um papel essencial nessa ruptura decisiva com o passado.

Poder-se-ia dizer, tomando como evidente a ideologia da época, e as razões que os jacobinos de 1793-1794 deram a eles mesmos, que o processo de radicalização da revolução burguesa nasce da resistência contra-revolucionária? Seria preciso então explicar por que essa radicalização existe desde o verão de 89, depois de 14 de julho, quando a contra-revolução é objetivamente muito fraca; pois ela se alimenta menos da força da resistência que de seu símbolo e de sua imperícia, como mostra o episódio capital de Varennes. Na verdade, o verdadeiro perigo contra-revolucionário nasce da guerra e da invasão, no fim do verão de 92, e no verão de 93. Mas foi a Revolução que quis essa guerra, precisamente por "necessitar de grandes traições".¹⁰⁰ Que essas traições existam ou não na realidade — elas existem, é claro, mas numa proporção muito menor do que imagina o militante revolucionário —, a Revolução vai inventá-las como condições de seu desenvolvimento; pois a ideologia jacobina funciona em grande parte como uma instância autônoma, independente das circunstâncias políticas e militares, lugar de uma escalada tanto mais indefinida pelo fato de a política estar fantasiada de moral e o princípio de realidade ter desaparecido. Sabemos, aliás, que se os dois primeiros avanços terroristas, agosto de 92 e verão de 93, estão evidentemente ligados à

conjuntura de perigo nacional, o “grande Terror” não coincide com as maiores adversidades desses anos terríveis; pelo contrário, ele inter-vém em plena recuperação da situação militar, como máquina administrativa de uma metafísica igualitária e moralizante, na primavera de 1794. Ele é o fantasma compensador do impasse político, o produto não da realidade das lutas, mas da ideologia maniqueísta da divisão entre os bons e os maus, e de uma espécie de pânico social generalizado. Em 4 de setembro de 1870, no momento em que temia que os operários derrubassem o governo provisório, Engels analisava o Terror nos seguintes termos, em uma carta dirigida a Marx:¹⁰¹ “Graças a esses pequenos terrores perpétuos dos franceses, podemos fazer uma idéia bem melhor do Reino do Terror. Nós o imaginamos como o reino daqueles que espalham o terror, mas, muito pelo contrário, ele é exatamente o reino dos que aterrorizam a si próprios. Em grande parte, o terror não é senão uma série de crueldades inúteis, perpetradas por pessoas que, estando elas mesmas muito assustadas, tentam se tranquilizar. Estou convencido de que devemos imputar quase inteiramente o Reino do Terror *anno* 1793 aos burgueses excessivamente excitados que se fazem de patriotas, aos pequeno-burgueses filistinos sujando-se nas calças e à ralé fazendo do Terror um comércio”.

Em uma análise anterior, que se encontra na *Sagrada Família*,¹⁰² Marx deu a essa crítica da ilusão jacobina uma forma menos psicológica. Ele demonstra que o âmago dessa ilusão é a idéia de um Estado “virtuoso”, imaginado segundo o modelo escolar da Antiguidade, e suprimindo, superando os dados objetivos da sociedade civil, que já é, a seus olhos, a “sociedade burguesa moderna”; o Terror é precisamente o Estado que se torna seu próprio fim, na falta de raízes na sociedade; é o Estado alienado pela ideologia, e escapando ao que Marx chama de “burguesia liberal”. A história da Revolução oferecenos os dois tempos fortes dessa alienação do Estado, inicialmente com a ditadura robespierrista, depois com Napoleão: “Napoleão foi a última batalha do Terror revolucionário contra a sociedade burguesa, igualmente proclamada pela Revolução, e contra sua política... Napoleão também considerava o Estado como sua própria finalidade, e a sociedade burguesa unicamente como um financiador, como um subordinado, ao qual estava vedada qualquer vontade própria. Ele completa o Terror substituindo a revolução permanente pela guerra permanente”.¹⁰³

Essa brilhante análise do jovem Marx sobre o papel da ideologia jacobina no mecanismo do Terror e da guerra, e sobre o caráter per-

mutável do par Terror/guerra, poderia ter servido de epígrafe à história da Revolução que escrevi com D. Richet. Pois ela nunca deixa de estar presente na interpretação geral que propomos¹⁰⁴ e principalmente no que chamamos de “derrapagem” da revolução. Não que eu faça questão dessa metáfora automobilística, caso encontrássemos um termo um pouco melhor. Mas atenho-me à idéia de que o processo revolucionário, na sua evolução, e dentro de um prazo relativamente curto, não é redutível ao conceito de “revolução burguesa”, mesmo que esta possua um “suporte popular” ou “ascendente”, ou seja lá o que for, como se escreve hoje em jargão leninista; pois este processo é constituído por uma dinâmica política e ideológica autônoma, que é necessário analisar como tal, naquilo que inclui de derrapagem permanente, e de contraditório com sua natureza social. Desse ponto de vista, mais do que o conceito de revolução burguesa, é o conceito de situação ou de crise revolucionária que seria necessário aprofundar:¹⁰⁵ vacância prévia do poder e do Estado, crise das classes dirigentes, mobilização autônoma e paralela das massas populares, elaboração social de uma ideologia ao mesmo tempo maniqueísta e fortemente integradora, eis os traços que me parecem indispensáveis à inteligibilidade da extraordinária dialética do fenômeno revolucionário francês. A revolução não é somente o “salto” de uma sociedade a outra; é também o conjunto das modalidades através das quais uma sociedade civil, subitamente “aberta” pela crise do poder, libera todas as palavras das quais é portadora. Essa imensa emancipação cultural, cujo sentido a sociedade tem dificuldade de “fechar”, alimenta a partir desse momento as competições pelo poder através da escalada igualitária; interiorizada pelas massas populares, ou pelo menos por uma parte delas, e tanto mais violenta por ser a referência única, a nova legitimidade fundadora — a ideologia revolucionária — tornou-se o lugar por excelência da luta política entre os grupos; é através dela que passa a dialética da cisão sucessiva das equipes dirigentes que caracteriza os anos 89-99, e também a dialética da continuidade das novas elites. É em nome da igualdade que Robespierre faz guilhotinar Barnave e Brissot, mas é também à igualdade que Sieyès é fiel, através de tantas infidelidades aparentes, da primavera de 89 ao 18 de brumário de 99. A revolução é o imaginário de uma sociedade, transformado no próprio tecido de sua história.

Para que serve, então, fazer dessa história o produto estritamente necessário de uma essência metafísica e única, que desvelaria sucessivamente, como bonecas russas encaixadas uma dentro da outra, os

episódios que carrega desde o início? Por que querer, a qualquer preço, construir essa cronologia fantasiosa, onde a uma fase "burguesa" ascendente sucede um período de coroamento popular, seguido de uma recaída burguesa, desta vez "descendente", pois no fim da linha encontra-se Bonaparte? Por que esse esquema indigente, essa ressurreição escolástica, essa miséria das idéias, essa críspação passional disfarçada de marxismo? A vulgata mazaurico-soboulina não é formada de uma problemática que teria nascido de um saber, ou de uma doutrina; ela nada mais é que um pobre reflexo dessa flama imensa e rica que iluminava, no tempo de Michelet ou de Jaurès, toda a história da Revolução. Produto de um encontro difuso entre jacobinismo e leninismo, esse discurso híbrido não está mais apto a realizar descobertas; ele se reduz ao exercício de uma função xamânica residual, destinada aos sobreviventes imaginários da doutrina de Babeuf. Por essa razão, ele é ao mesmo tempo contraditório e convincente, incoerente e irrefutável, agonizante e destinado a durar. Já há cem anos, referindo-se à esquerda republicana e operária que fundou a III República, Marx denunciava a nostalgia jacobina como o vestígio de um certo provincialismo francês, desejando que "os acontecimentos" liquidassem "de uma vez por todas esse culto reacionário do passado".¹⁰⁶

2

Tocqueville e o problema da Revolução Francesa

O vínculo de Tocqueville com a história não é formado de gosto pelo passado, mas de sensibilidade em relação ao presente. Tocqueville não pertence à raça dos historiadores voltados para a estranheza do distanciamento no tempo, a poesia do passado, ou a diversão da erudição: ele pertence inteiramente a um outro tipo de curiosidade histórica, na qual a reflexão sobre a atualidade serve de ponto de partida para uma pesquisa de filiação. Assim, não existe nele, como no caso de seu contemporâneo Michelet, essa paixão obsessiva pelo passado, esse fanatismo lúgubre e sublime de visitante de cemitérios. O que ele busca, ao contrário, ao longo de toda sua existência, e que proporcionará à sua vida intelectual tanta força de penetração e coerência, é o sentido de seu presente. Inicialmente, ele o buscou não no tempo, mas no espaço, utilizando a geografia como uma história comparada. Graças a uma subversão genial da hipótese tradicional, ele foi estudar os Estados Unidos não para aí encontrar a infância da Europa, mas para adivinhar seu futuro. A história da Europa é, para ele, nada mais que uma segunda viagem estreitamente ligada à primeira, submetida às mesmas hipóteses nascidas de sua experimentação do presente.

* Artigo publicado em *Science et Conscience de la Société*, Mélanges en l'honneur de Raymond Aron, 2 vols., Paris, Calmann-Lévy, 1971.

De resto, as duas viagens — a espacial e a temporal —, além de serem ligadas pelo sentido intelectual que Tocqueville lhes confere, também são concomitantes, de acordo com os testemunhos que ele deixa já bem cedo, entre 1830 e 1840: as duas primeiras partes de *La Démocratie* aparecem em 1835, as duas últimas em 1840. Nesse meio tempo, Tocqueville publicou em uma revista inglesa um breve ensaio sobre *L'État Social et Politique de la France avant et depuis 1789*; assim, o primeiro período criador de Tocqueville, antes que ele entre para a política ativa, indica o entrelaçamento dos dois grandes temas de sua reflexão.

Após sua aposentadoria política, Tocqueville retomará apenas o tema histórico, simplesmente esboçado, e como que colocado em reserva em 1836; desta vez, ele se fecha nos arquivos e examina as fontes primárias, sujeitando-se durante vários anos à obrigação do ofício de historiador. Mas a finalidade profunda de sua pesquisa não mudou: trata-se sempre de explicar, e portanto de prever, o sentido da história contemporânea da França. Para ele, a história não é uma ressurreição, e menos ainda uma descrição ou um relato, mas uma matéria que deve ser organizada e explicada. Assim, o que pode ser comparado entre o Tocqueville de 1836 e o de 1856 é menos a documentação — infinitamente melhor e mais completa em *L'ancien Régime* — do que o sistema de interpretação. É essa talvez, atendo-nos ao próprio espírito do método de Tocqueville, a melhor via de exploração de uma história que reconhece a si mesma como inseparável de uma teoria explicativa.

A interpretação geral da Revolução Francesa por Tocqueville encontra-se, desde 1836, no texto relativamente curto escrito após sua viagem americana, destinado ao público inglês, e intitulado *État Social et Politique de la France avant et depuis 1789*,¹ título que prefigura de maneira surpreendente aquele que Tocqueville dará, vinte anos depois, a seu último livro. Na verdade, Tocqueville só escreveu a sua primeira parte, consagrada à França de antes de 1789: a continuação, anunciada por uma transição de dez linhas que conclui curiosamente esse texto, parece que nunca foi redigida — sem que, nessa data, a morte pudesse ser uma explicação para a interrupção de sua reflexão. Em 1836, assim como vinte anos mais tarde, Tocque-

ville oferece-nos mais um “antigo regime” do que uma “revolução”, mais um “antes de 1789” do que um “após 1789”. Podemos resumir da seguinte forma a economia geral do texto:

Após a introdução, onde ele afirma a idéia central do ensaio, de que a Revolução Francesa foi somente a explosão local, particularmente violenta, de idéias universais, o essencial da primeira parte é uma descrição da sociedade civil francesa no fim da antiga monarquia: a Igreja tornou-se uma instituição política desvinculada da população; a nobreza, uma casta e não uma aristocracia (ou seja, uma classe dirigente, à inglesa); mas da mesma forma que a análise da Igreja é sumária, a da nobreza é detalhada. No plano político, essa nobreza encontra-se desvinculada do poder real (ela foi privada de seus poderes administrativos locais, sem com isso ter adquirido um poder governamental; ela é completamente impotente para contrapor-se ao rei em nome do povo, ou para influenciar realmente o rei contra o povo). Daí o anacronismo dos privilégios (os nobres não são mais nem amados, nem temidos) e principalmente dos privilégios econômicos e honoríficos.

No plano econômico, a redistribuição das riquezas realiza-se em proveito do Terceiro, detentor da riqueza mobiliária. Daí a fragmentação e a desarticulação dos domínios mobiliários, o esfacelamento da nobreza em uma multidão de indivíduos de fortuna média, e aquilo que poderíamos chamar de “democratização da nobreza”.

Finalmente, a promoção do Terceiro Estado. Ela se realiza independentemente da nobreza (aqui Tocqueville quase retoma Sieyès), como a “criação de um novo povo” que possui sua própria aristocracia. Ela explica a divisão da classe dirigente, e o espírito revolucionário do Terceiro. “Essa divisão, que existia na França entre os diferentes elementos aristocráticos, estabelecia no seio da aristocracia uma espécie de guerra civil, da qual apenas a democracia poderia tirar proveito. Rechaçados pela nobreza, os principais membros do Terceiro Estado eram obrigados, para combatê-la, a apoiar-se em princípios úteis nesse momento, mas perigosos devido à sua própria eficácia. O Terceiro Estado era uma parcela da aristocracia revoltada contra a outra, e obrigada a professar a idéia geral da igualdade para combater a idéia particular de desigualdade que opunham a ela.” (p. 46)

Tocqueville insiste no fato de que o princípio aristocrático desaparece rapidamente dos espíritos, em parte como consequência da influência social da *intelligentsia* e de uma espécie de fusão “iguali-

tária" entre a nobreza e os intelectuais. A essa "democracia imaginária" dos espíritos acrescenta-se uma democracia real da riqueza, através da fragmentação da propriedade fundiária, democratização que multiplica as fortunas medíocres, criando assim um terreno favorável à democracia política. A França do século XVIII é caracterizada pelo divórcio entre seu estado institucional (a desigualdade) e seus costumes, que já faziam dela "a nação mais verdadeiramente democrática da Europa".

Em seguida, Tocqueville passa às conseqüências *políticas* desse estado da sociedade civil; assim como qualquer sociedade aristocrática tende ao governo local, qualquer sociedade democrática tende ao governo centralizado. Em um primeiro estágio, ela arranca o governo local das mãos da aristocracia; mas sendo fraca demais, esfacelada demais para exercê-lo ela própria, oferece-o ao rei, denominador comum de seus interesses e de sua fraqueza, por intermédio de seus líderes naturais, os legistas.

Um certo número de fatores "acidentais e secundários" reforça a ação dessas "causas gerais": a preponderância de Paris, a necessidade de consolidação da unidade nacional entre províncias tão diferentes, a natureza pessoal e não parlamentar do poder.

Mas esse processo de centralização governamental e administrativa não anulou o espírito de liberdade dos franceses, que é para Tocqueville um dos traços característicos do temperamento nacional: ao contrário, no século XVIII ocorre uma substituição da noção aristocrática da liberdade (a defesa dos privilégios, em todos os níveis) por uma concepção democrática; a idéia do direito comum substitui a idéia de privilégio.

Assim, a Revolução não criou um povo novo, uma nova França: "Ela mais regulou, coordenou e legalizou os efeitos de uma grande causa, do que foi, ela própria, essa causa". Bem mais do que uma transformação radical da França e dos franceses, ela é a conclusão, o coroamento de uma tendência já em funcionamento na sociedade do Antigo Regime. O conjunto dessas tendências democráticas, sucessivamente analisadas no nível da sociedade civil, dos costumes, do governo e da ideologia, forma uma espécie de tronco comum ao antigo e ao novo regime, e a Revolução aparece como uma simples etapa no desenvolvimento de seus efeitos — etapa cuja especificidade não é indicada por Tocqueville. A continuidade da história da França apagou os vestígios de suas rupturas.

Tocqueville não inventa os principais elementos conceituais dessa interpretação da Revolução por uma história a longo prazo, que enfatiza o peso do passado e reduz o alcance da mudança pela qual a Revolução julgou ser responsável. Como ele sempre foi discreto sobre suas leituras² — encontramos muito poucas referências explícitas a outros autores em seus livros, e relativamente poucas em sua correspondência —, é difícil identificar suas fontes. No entanto, uma delas é clara: Guizot, com quem ele nunca deixará de manter um diálogo intelectual e político, cúmplice e hostil,³ extremamente revelador das ambigüidades do liberalismo francês na primeira metade do século XIX. Guizot é dezoito anos mais velho e já havia escrito o essencial de sua obra histórica no momento em que Tocqueville redige seu ensaio de 1836; apesar de ser mais fundamentalmente historiador que Tocqueville, ele compartilha com seu colega mais novo os mesmos valores políticos fundamentais — o liberalismo —, a mesma concepção de história — a história-interpretação —, e finalmente a mesma referência central em relação à qual se ordena um passado muito longo — a Revolução Francesa, ao mesmo tempo resultado de uma história universal (ou seja, européia) e mistério particular da história da França. A partir dessa problemática comum, é interessante analisar o que Guizot ofereceu ou ensinou a Tocqueville e as diferenças das duas interpretações.

Voltando ao ensino da história em função de sua desgraça política de 1820, Guizot produziu o essencial de seu sistema de explicação em suas primeiras grandes obras históricas, e principalmente em seus *Essais sur l'Histoire de France* (1823). Charles Pouthas observa⁴ que em seus cursos posteriores a 1828, publicados sob o título *Histoire de la Civilisation en Europe et en France*,⁵ ele modificou um certo número de afirmações e sobretudo retificou alguns erros de fato, relativos especialmente às origens da história da França e à história das invasões bárbaras. Mas isso importa pouco, do ponto de vista que nos interessa aqui: pois entre os *Essais* de 1823 e os cursos de 1828, nenhuma das grandes articulações conceituais da história da França segundo Guizot sofreu modificações. Todos os grandes atores já estão lá, nos *Essais*: os senhores, a Igreja, o rei, as comunas — juntamente com as sociedades e os tipos de governo dos quais são ou deveriam ser portadores, aristocracia, teocracia, monarquia, democracia e os conflitos com os quais povoam a história da França. Essa história, tanto em 1828 como em 1823, é somente a confirmação empírica de um esquema intelectual onde nenhum elemento mudou.

Guizot procura na história da França a trajetória para uma "sociedade", ou seja, um conjunto social organizado e ligado a seus diferentes níveis por um princípio unificador. A primeira forma de sociedade organizada da história da França é a feudalidade sucedendo, por volta do século X (H. Capeto), ao caos, à não-sociedade: sociedade muito dura para o povo, mas cuja dialética interna possibilita um "futuro melhor".⁶ Ela se baseia simultaneamente na opressão do povo, "a nação possuída", e nas relações igualitárias no interior da classe dominante, "a nação soberana", os senhores dos feudos: "Aqui eu encontro um outro espetáculo, o das liberdades, dos direitos, das garantias que não somente honram e protegem aqueles que deles gozam, mas que, por sua natureza e tendência, abrem à população sujeita uma porta para um futuro melhor". A hierarquia complexa do feudo tece entre os senhores relações de reciprocidade e relativa igualdade, do menor deles ao rei da França; mas o feudo também consolida o individualismo daquele que o possui, sua independência em relação aos poderes públicos: "Um tal estado assemelha-se menos à sociedade do que à guerra; mas a energia e a dignidade do indivíduo estão mantidas; a sociedade pode provir dele".

Qual "sociedade" e como? Uma sociedade (que é a sociedade de Guizot, espécie de conclusão da história) fundada numa redefinição das "existências individuais" e das "instituições públicas", da liberdade e da ordem, às custas das quais a feudalidade tinha se formado. Assim que se estabelece, ela é atacada em suas duas extremidades: embaixo, em nome da liberdade, no alto, em nome da ordem pública. "Esses esforços não são mais tentados em meio ao choque de sistemas diversos, confusos, reduzindo-se reciprocamente à impotência e à anarquia (como nos cinco primeiros séculos da história da França, segundo Guizot); eles nascem no seio de um sistema único, e dirigem-se somente contra ele." E Guizot conclui sua análise com estas linhas admiráveis: "Esse sistema monárquico, que o gênio de Carlos Magno não tinha conseguido fundar, reis bem inferiores a Carlos Magno farão prevalecer pouco a pouco. As comunas recuperaram sucessivamente os direitos e as garantias que os guerreiros germânicos não tinham conseguido conservar. Apenas a feudalidade pode nascer do seio da barbárie; mas mal a feudalidade se instala e vemos nascer em seu seio a monarquia e a liberdade".

Examinando em detalhe esses dois processos, Guizot mostra que a grande chance da monarquia e da liberdade foi a fraqueza política da aristocracia feudal; esta, isolada em seus feudos respectivos, desu-

nida na ausência de uma organização coletiva comparável ao patriado romano, ao Senado de Veneza ou aos barões ingleses (organização que a desigualdade da hierarquia feudal tornava impossível), foi devorada localmente pelas lutas da população e englobada pelo suserano mais poderoso, o rei. "Ficou claro que, boa somente para fazer a sociedade dar o primeiro passo fora da barbárie, ela era incompatível com o progresso da civilização, não trazendo em seu seio o germe de nenhuma instituição pública e durável,⁷ que o princípio dos governos aristocráticos lhe faltava assim como qualquer outro, e que ela deixaria, ao perecer, uma nobreza em torno do trono, aristocratas acima do povo, mas não uma aristocracia no Estado."⁸

A evolução inversa, na opinião de Guizot, é a da Inglaterra da Idade Média: lá, desde Guilherme, realeza e feudalidade nasceram juntas; "Havia, na Inglaterra, duas forças sociais, dois poderes públicos, que, na mesma época, não existiam na França: uma aristocracia e um rei. Forças bárbaras demais, demasiadamente entregues ao império das paixões e dos interesses para que sua existência não produzisse as alternativas de despotismo e de governo livre, mas necessárias uma à outra, e freqüentemente obrigadas a agir em comum". Da luta entre os barões ingleses *constituídos em aristocracia* e o rei constituído em *monarquia* saíram as cartas ("um início de direito público"), depois as instruções, ou seja, "um governo livre e nacional".

O desenvolvimento da história da França, segundo Guizot, caracteriza-se pelo fato de a feudalidade não ter criado uma aristocracia, nem o movimento das comunas uma democracia — daí a ausência de instituições livres, e finalmente a monarquia absoluta, resultado de uma dupla impotência. É a Revolução que, coroando a luta de classes multissécular entre a feudalidade e as comunas, finalmente cria a democracia, ou seja, ao mesmo tempo e indissolúvelmente uma sociedade e instituições livres e igualitárias; é a Revolução que reconcilia assim a sociedade, em torno de um único princípio unificador.

As grandes linhas de interpretação geral da história da França apresentam, em Guizot e em Tocqueville, numerosos pontos em comum. Há, em primeiro lugar, esse cuidado de situar os chamados "acontecimentos" no interior de um sistema simultaneamente temporal e conceitual. A seus olhos, a Revolução é somente o coroamento de um processo histórico muito longo, que tem suas raízes na própria formação da sociedade nacional. Nesse sentido, suas histórias da França, apesar de estarem implicitamente repletas do futuro que elas se

encarregam de explicar, e serem como que obcecadas pela Revolução Francesa, estão condenadas a ser menos uma história dessa revolução que uma descrição de suas origens.

A dialética fundamental que vai tecer o conflito e explicar o movimento histórico é a mesma para os dois autores: a da relação entre a sociedade civil e as instituições, entre o estado social e o governo. No interior dessa problemática, o aparelho conceitual da análise histórica é também muito próximo: desde bem cedo, a sociedade civil francesa é composta essencialmente de dois grupos rivais, a nobreza e o Terceiro Estado, cujas origens remontam à conquista, e que são portadores de dois sistemas de valores sócio-políticos, a aristocracia e a democracia. Suas relações com a autoridade central, o rei, constituem a trama da história da França — ao mesmo tempo que explicam a *particularidade* dessa história, em relação ao modelo inglês.

Mas para Guizot, contrariamente ao que pensa Tocqueville, nunca houve uma verdadeira sociedade política aristocrática na história da França. A Idade Média e a feudalidade continuam sendo para ele, como para Mably, uma anarquia insuportável para o povo, incapaz de construir verdadeiras instituições públicas. Como nessa mesma época o povo é fraco demais para suscitá-las, ao contrário do que ocorre na Inglaterra, o crescimento do poder real constitui um indispensável período transitório em direção à democracia e à liberdade.

Tocqueville considera, ao contrário, a sociedade aristocrática como um governo local paternal, garantindo a liberdade individual em relação ao poder central. É o desaparecimento progressivo dessa sociedade aristocrática, sob os golpes da administração real e da evolução geral, que abre o caminho não para a liberdade, mas para a igualdade.

No fundo, para Guizot, assim como para Tocqueville, a dialética fundamental da história da França é sócio-política, e repousa sobre o crescimento do poder real, apoiado, de baixo, pela massa do “povo” democrático; Guizot chama de liberdade aquilo que Tocqueville nomeia democracia ou igualdade: Guizot pensa que a aristocracia é um obstáculo para a liberdade, ao passo que Tocqueville vê nela a fundação e a proteção durável da liberdade. A contradição fundamental na interpretação refere-se ao duplo papel do rei e da aristocracia na história da França, e os valores sócio-políticos com os quais eles são respectivamente investidos.

Torna-se então tentador opor as escolhas políticas profundas dos dois homens — e o orgulho plebeu de Guizot (“Sou daqueles que o elã de 1789 elevou e que não consentirão de forma alguma em

descer”) à nostalgia de Tocqueville (“Entre todas as sociedades do mundo, as que terão sempre mais dificuldades para escapar durante mais tempo ao governo absoluto serão precisamente as sociedades onde a aristocracia não existe mais e não pode mais existir”). Mas essa própria oposição, de ordem empírica e existencial, ressalta a similaridade dos grandes elementos conceituais da análise histórica. Nesse campo, a originalidade do Tocqueville de 1836, em relação a Guizot, depende sem dúvida mais do acaso de sua tradição familiar que de sua imaginação intelectual.

Vinte anos mais tarde, ao contrário, *L'Ancien Régime* constitui uma síntese infinitamente mais complexa dessa tradição aristocrática, onde Tocqueville investe não somente anos suplementares de reflexão e de pesquisa, mas também sua experiência de homem político.

II

L'Ancien Régime et la Révolution é escrito em um estilo extremamente brilhante e denso: as notas deixadas por Tocqueville, e hoje publicadas *in extenso* no segundo tomo da edição Gallimard, indicam um extremo cuidado com a forma, e um grande trabalho consagrado ao polimento e repolimento das fórmulas. Mas essa prosa aparentemente límpida é na verdade infinitamente menos clara que o texto de 1836: nem a conceitualização histórica, nem as diferentes articulações da demonstração são fáceis de reconstruir.

Mas essa reconstrução é importante, pois Tocqueville continua a se colocar deliberadamente fora do estilo clássico das “histórias da Revolução” de seu tempo, ignorando o relato. De resto, ele não cita nem Thiers, nem Lamartine, nem Michelet, autores que provavelmente leu,⁹ ou pelo menos folheou; se ele rompe com essa tradição muito antiga dos historiadores — que ainda hoje não está morta — de criticar ou (e) recopiar seus precedentes, é menos por desprezo que pela preocupação de situar seu trabalho em um nível diferente do da história-relato. Sua história, sob esse aspecto extraordinariamente moderna, é um exame de certos problemas selecionados, a partir dos quais são construídas uma explicação e uma interpretação gerais da Revolução: daí a utilização exclusiva de fontes primárias, manuscritas ou impressas, daí a economia geral do livro, que exclui o plano cronológico em benefício da coerência lógica.

Três grandes partes. A primeira define a significação histórica da Revolução, seu conteúdo essencial, que não é religioso (pois a religião, a médio prazo, foi antes "reavivada" pela Revolução), nem exclusivamente político, nem exclusivamente social, mas indissolavelmente sócio-político: a substituição das antigas instituições "feudais" por instituições igualitárias. Tocqueville designa aqui com o termo "instituições", tanto a ordem social quanto a ordem política, a igualdade das condições e o Estado administrativo moderno. Daí o caráter universal da Revolução, que se traduz na forma quase religiosa com a qual ela se revestiu na França através da ideologia democrática. Tocqueville sugere inicialmente que as *modalidades* dos acontecimentos franceses são secundárias em relação a seu conteúdo e a suas determinações essenciais, que serão o único objeto de sua análise: a evolução na França, da dialética Estado-sociedade civil e a forma pela qual foi vivida, pensada e reimaginada nos últimos séculos e nas últimas décadas do Antigo Regime. Aí jaz o segredo da Revolução Francesa e da sua prioridade, simultaneamente cronológica e intelectual, sobre o conjunto do processo europeu. Tocqueville passa assim de uma sociologia comparativa a um problema da história da França enunciado em termos sociológicos.

A composição da obra distingue em seguida dois tipos de explicação: as causas antigas e gerais (livro II), as causas particulares e recentes (livro III). Portanto, existe superposição de uma hierarquia causal com uma diferença de temporalidade: as causas gerais são aquelas a longo prazo, soterradas na espessura de vários séculos de história, desenvolvendo seus efeitos desde um passado muito longínquo, preparando, sem que os homens soubessem, fora do alcance de sua memória, as novas condições sociais e políticas. As causas particulares referem-se somente ao século XVIII e até mesmo às últimas décadas do século; elas explicam não a necessidade da transformação, inscrita no processo longo, mas sua data e sua natureza.

Começamos pelas causas a longo prazo, analisadas nos doze capítulos do livro II: seu recenseamento é, no conjunto, fiel às premissas teóricas do livro I, pois Tocqueville passa em revista as características da centralização administrativa na história da França (caps. II-VII), depois aquelas da sociedade civil (caps. VII-XII). O primeiro capítulo, consagrado aos direitos feudais e ao campesinato, surpreende por sua simplicidade: por que situá-lo como abertura à descrição dos desequilíbrios do Antigo Regime, e repetir o estudo do mundo rural no último capítulo do livro (cap. XII), como se o pro-

blema merecesse enquadrar toda a análise geral? Não tenho uma resposta clara para essa questão. É verdade que os dois capítulos, assim separados, tratam do mundo camponês sob dois ângulos diferentes, o primeiro consagrado à relação camponês-senhor, o último à relação camponês-Estado. Mas sua reunião no fim do livro II, após o estudo da centralização e de seus efeitos em todos os níveis da sociedade civil, seria mais natural.

A menos que Tocqueville tenha desejado começar a análise do Antigo Regime pelo exame do que ele comportava de mais espetacularmente escandaloso aos olhos dos revolucionários, para formular então imediatamente, usando esse exemplo privilegiado, uma de suas idéias fundamentais: a da continuidade entre o Antigo Regime e a Revolução. Os direitos feudais não se tornaram odiosos para os franceses em função de sua severidade particular (eles eram mais pesados no resto da Europa), mas porque o camponês francês já era, sob muitos aspectos, um camponês do século XIX, ou seja, um proprietário independente de seu senhor. Privados de seus correlatos naturais, os direitos feudais passaram simplesmente do estado de instituições ao estado de "sobrevivências". Isso explica ao mesmo tempo um aparente paradoxo:

1. A Revolução estava, em mais de três quartos, realizada desde antes da Revolução.

2. Apesar disso, o que restava de feudalidade no campo era ainda mais odioso; daí a ênfase psicológica da libertação camponesa pela Revolução.

Através do exame objetivo do conteúdo real da ruptura revolucionária, Tocqueville sugere a importância da distorção ideológica. Idéia excepcionalmente fecunda, se imaginarmos que tanto historiadores de ontem quanto de hoje têm a tendência de tomar o discurso revolucionário como algo evidente, embora não haja provavelmente consciência mais "ideológica" (no sentido marxista do termo) que a consciência revolucionária.

Tendo caracterizado assim, através do tema "direitos feudais", a dialética continuidade-ruptura (poderíamos quase dizer: continuidade nos fatos, ruptura nos espíritos) que marca a Revolução, Tocqueville passa ao estudo do grande fato central que articula a continuidade histórica entre o Antigo Regime e a Revolução: o desenvolvimento do poder público e da centralização administrativa. Observemos rapidamente, pois retomaremos mais tarde este ponto, que aqui Tocqueville inverte a ordem (lógica ou cronológica) do texto de 1836: ele

começa por onde terminara vinte anos antes. Sua originalidade suplementar, tanto em relação ao seu próprio artigo de 1836 quanto em relação a seus contemporâneos, consiste em ter renovado o tema clássico do crescimento do poder real, acentuando não mais as vitórias propriamente políticas da monarquia, mas sua autoridade administrativa. Na sua opinião, as conquistas administrativas do rei da França constituem o traço dominante da história nacional desde o fim da Idade Média, e é através da administração cotidiana dos negócios que o poder exerce sua influência sobre a sociedade civil. O quadro apresentado por ele é conhecido demais para que valha a pena resumir-lo aqui; mas ele coloca um certo número de problemas que merecem ser citados.

O primeiro refere-se à sua exatidão histórica. Tocqueville é um admirável conhecedor das fontes administrativas do século XVIII; ele inteligentemente situou-as nos dois extremos da circulação hierárquica: por um lado, examinou a série F (administração central) dos arquivos nacionais, e muitos manuscritos complementares conservados na Biblioteca Nacional. Por outro, em nível local, explorou sistematicamente os papéis da intendência de Tours e refletiu sobre os comentários deixados por Turgot, a propósito de sua experiência na região de Limoges. Ele quis saber como funcionava realmente o poder de cima a baixo, da burocracia central à menor das comunidades aldeãs, através da mediação capital dos intendentos. Assim, se encontrou diante de um dilema bem conhecido por todos os historiadores do Antigo Regime: no alto, extraordinária minúcia na regulamentação de todas as coisas; embaixo, desobediência crônica, que se traduz, aliás, pela repetição dos mesmos editos ou dos mesmos decretos com alguns anos de intervalo. A descrição de Tocqueville leva em conta essa dupla realidade: ele inicia com a análise das invasões tentaculares da administração real no campo e na cidade (caps. II-V), mostrando em seguida, a partir do capítulo VI, os limites dessa abordagem: "O antigo regime está inteiramente aí: uma regra rígida, uma prática mole: é esse o seu caráter" (VI, p. 134). E ele acrescenta essa observação lúcida, inconscientemente autocrítica, pois nos capítulos precedentes fizera por vezes precisamente o que agora denuncia: "Quem quisesse julgar o governo desses tempos pela coletânea de suas leis cairia nos mais ridículos erros". Afirmação que encontra eco nesta frase, mais clara ainda, em apêndice: "A administração do Antigo Regime era tão diversa, tão heterogênea, que não conseguiria sobreviver, a não ser que *agisse muito pouco*" (o grifo é meu).¹⁰ O que

surpreende Tocqueville é menos o poder real da administração sob o Antigo Regime, que seu efeito de decomposição do corpo político, o aniquilamento de qualquer poder ou qualquer recurso intermediário: senhor, padre, síndico de comunidade, almotacel. O Estado-Providência não existe ainda nos fatos, mas já nos espíritos. O Antigo Regime inventou a *forma* de autoridade: poder central arbitrário/indivíduo isolado, através da qual vão se moldar as instituições revolucionárias. Ele acumula os inconvenientes políticos da estatização, sem apresentar ainda nenhuma de suas vantagens práticas.

Essa dialética do administrativo e do governamental não acontece, no entanto, sem dificuldades. Algumas se referem à própria interpretação dos fatos: apesar da atenção dispensada a uma certa impotência do poder sob o Antigo Regime — impotência resultante da extraordinária diversidade de costumes, procedimentos, do *status* das pessoas e das comunidades —, Tocqueville é levado a superestimar, no conjunto, a centralização administrativa. O fundo de seu raciocínio é resumido em uma nota de trabalho que busca caracterizar em uma frase esse sistema da autoridade. "Um poder real muito centralizado e muito preponderante, que, em todas as coisas importantes, é o senhor, e que possui atribuições mal definidas, mas imensas, que de fato *ele exerce*" (grifo meu) (t. II, p. 375). Essa convicção central, finalmente contraditória com outras afirmações sobre os limites no interior dos quais se exerce poder real, conduz Tocqueville a estranhos silêncios ou a simplificações abusivas sobre os agentes históricos reais dessa centralização: nesse estágio de sua análise, por exemplo, ele nada diz sobre a venalidade dos cargos, fenômeno histórico central da constituição de uma burocracia monárquica, mas fenômeno ambíguo em relação à sua tese, pois a venalidade dos cargos é ao mesmo tempo um instrumento do poder central e um obstáculo a ele.

Tentando definir a burocracia do Antigo Regime, ele escreve no capítulo VI: "Os funcionários administrativos, quase todos burgueses, já formam uma classe que tem seu espírito particular, suas tradições, suas virtudes, sua honra, seu orgulho próprio. É a aristocracia da nova sociedade, que já está formada e viva: ela espera apenas que a Revolução libere seu lugar". Para Tocqueville, esse tipo de análise tem a vantagem de criar, acima, e por assim dizer, fora da sociedade, um grupo social homogêneo, definido por sua função, compartilhando os mesmos valores, e portador do processo centralizador. Mas o problema é que, nessa descrição, tudo é inexato: os

funcionários administrativos do século XVIII — pensemos, por exemplo, nos intendentos — não são, longe disso, “quase todos burgueses”; são profundamente divididos entre eles, não somente pelo jogo de ambições e de clientelas, mas pelas opções político-ideológicas — pensemos, por exemplo, na linha de divisão entre fisiocratas e antifisiocratas; os mais “funcionários” dentre eles, ou seja, aqueles que estão diretamente ligados ao poder central — a burocracia da Versalhes, os intendentos e os subdelegados — não sobreviverão à Revolução, mesmo na sua primeira fase, ao passo que os proprietários de cargos formarão um de seus grupos dirigentes. O quadro, provavelmente exagerado, da centralização governamental e administrativa, levou Tocqueville a reconstituir dedutivamente os atores imaginários do processo descrito.

A incerteza é maior ainda quando ele aborda a cronologia e as causas desse processo — aliás, chega a elas através de alusões, de toques sucessivos, sem nunca propor uma teoria geral da mudança política. Isso se dá provavelmente porque ele não está em seu terreno: historiador de formação relativamente recente, ignorando as fontes anteriores ao século XVIII, ele é visivelmente tributário de seus predecessores, cujos materiais reorganiza em função de sua intuição e de seus pressupostos. O afresco histórico apresentado no capítulo IV do livro I é fiel à periodização clássica: as instituições políticas da Idade Média desaparecem nos séculos XIV e XV diante da ascensão da monarquia administrativa, que usurpa o poder dos nobres. Fiel a essa cronologia tradicional da história da França, Tocqueville também o é, nesse domínio que não estuda especialmente, à sua interpretação de 1836: valoriza retrospectivamente o antigo poder dos nobres, visto como uma espécie de autogestão local fundada em uma prestação recíproca de serviços, ou como um idílio confiante entre o senhor e a comunidade camponesa. Mas nada disso é realmente analisado em termos históricos: Tocqueville parece considerar que, entre os séculos XV e XVIII, o processo de centralização desenvolve-se regularmente, sem nunca entrar nem nas causas, nem em suas etapas: Luís XIV não é nem mesmo citado. As guerras da monarquia, formidável fator de crescimento estatal, não são evocadas. A propósito do século XVIII escreve (II, cap. V) estas frases sibilinas: “A sociedade, que está em grande progresso, faz nascer a todo momento novas necessidades, e cada uma delas é para ele [o governo] uma nova fonte de poder; pois somente ele é capaz de satisfazê-las. Enquanto a esfera administrativa dos tribunais permanece fixa, a sua é móvel e

estende-se sem parar com a própria civilização”. Os progressos da centralização são, portanto, simplesmente — e de forma muito vaga — colocados em relação com os da “civilização”. A forma que Tocqueville tem de compartilhar a crença de seus contemporâneos no progresso consiste em nomear, com uma das mais obscuras palavras do vocabulário histórico, seu sentimento profundo e permanente do inevitável. Nunca conseguiremos saber mais nada sobre isso.

Enquanto os sete primeiros capítulos do livro II (com exceção do primeiro) descrevem o funcionamento (ou melhor, o que hoje seria chamado de disfunções) da monarquia administrativa no século XVIII, Tocqueville inicia a partir do capítulo XVIII a análise da sociedade civil. Já observamos que esse plano revela uma inversão de sua problemática habitual, não somente em relação ao texto de 1836, mas também em relação a *Démocratie en Amérique*. O quadro do “estado social dos anglo-americanos” (parte I, cap. III) precede a análise das instituições políticas, e Tocqueville indica expressamente, no fim do capítulo: “As conseqüências políticas de um tal estado social são fáceis de deduzir. É impossível compreender que a igualdade não acabasse por penetrar no mundo político, como em outras partes”. Ao mesmo tempo que ressalta a primazia do social (entendido no sentido amplo, e incluindo os hábitos mentais, os “costumes”, “o espírito público”) em relação ao político, Tocqueville exprime implicitamente uma tipologia global das sociedades, a la Montesquieu ou a la Max Weber, que aliás encontramos claramente em seu artigo de 1836: as sociedades “aristocráticas” tendem ao governo local, as sociedades “democráticas” ao governo centralizado. Nessa época, aliás, ele não parece ser hostil nem à igualdade civil (que é o conteúdo essencial de sua definição da “democracia”) nem à centralização governamental (por pouco que ela se acompanhe de uma descentralização administrativa): é esse o sentido profundo de seu estudo americano.

Vinte anos após, o plano de *L'Ancien Régime* corresponde muito provavelmente a uma modificação de seu julgamento e de seu pensamento: aliás, já observamos¹¹ até que ponto o uso da palavra “democracia” é pouco freqüente em *L'Ancien Régime* em comparação ao texto de 1836, como se Tocqueville tivesse progressivamente abandonado, sem todavia desligar-se totalmente dele, o conceito-chave de suas análises precedentes. O que aconteceu? Tocqueville acaba de viver, como homem político e não somente enquanto intelectual, a experiência dos anos 1848-1851. 1848: a explosão popular e socialista, novo avatar francês do *trend* democrático, mostra com evidência

como um fenômeno consumado; e, aliás, esta a horroriza. O otimismo prudente que alimentava a análise da sociedade americana cedeu lugar ao temor. O reformador de antes da Revolução tornou-se o conservador de uma ordem restabelecida com muito esforço. Daí um duplo problema: um deles teórico, de definição, o outro existencial, de julgamento de valor. 1851: o governo dos Notáveis, que Tocqueville apoiou e do qual até mesmo participou, considerando-o o melhor dos regimes franceses desde 1789 (ele o define dessa maneira em seus *Souvenirs*), desaparece sem glória, em 2 de dezembro de 1851, em proveito do pior dos despotismos centralizadores que apareceu desde 1789. A partir de então torna-se difícil explicar, através do mesmo estado da sociedade, por meio de um conceito cuja extensão a história mostra ser ilimitada, instituições políticas tão diferentes quanto a monarquia de julho, a segunda República ou o despotismo do segundo Napoleão.¹² A inversão da ótica de Tocqueville, enfatizando a autonomia e a primazia do plano político — da estrutura político-administrativa —, está provavelmente inscrita na experiência desses anos.

Podemos encontrar muitos traços dessa inversão nas notas de *L'Ancien Régime*, onde aparece, mais livremente que no texto final, o trabalho de elaboração conceitual. Neste texto, por exemplo, a respeito do sentido da palavra "democracia" (t. II, p. 198):

"O que mais confunde o espírito é o emprego das palavras *democracia*, *instituições democráticas*, *governo democrático*. Enquanto não conseguirmos defini-las claramente e entrar num acordo sobre sua definição, viveremos numa inextricável confusão de idéias, para grande vantagem dos demagogos e dos déspotas:

"Dirão que um país governado por um príncipe absoluto é uma *democracia*, pois ele governará pelas leis ou em meio a instituições que são favoráveis à condição do povo. Seu governo será um *governo democrático*. Ele formará uma *monarquia democrática*.

"As palavras *democracia*, *monarquia*, *governo democrático* só podem significar uma coisa, segundo seu verdadeiro sentido: um governo onde o povo toma uma parte mais ou menos grande no governo. Seu sentido é intimamente ligado à idéia da liberdade política. Dar o epíteto de governo democrático a um governo onde a liberdade política não existe é dizer um absurdo palpável, de acordo com o sentido natural das palavras".

Essa nota causa perplexidade, pois Tocqueville aí denuncia exatamente o sentido que atribuiu constantemente, até esse momento, à

palavra *democracia*: a conexão consiste em fazer passar o conceito do nível social (igualdade) ao nível político (participação no poder e liberdade), como se o segundo tivesse se tornado fundamental em relação ao primeiro.

Outro texto que revela o mesmo deslocamento: é um apêndice ao capítulo II, 5, sobre a centralização. Tocqueville faz uma admirável comparação entre a colonização francesa no Canadá e a colonização inglesa na América, notando que o fenômeno colonial exagera, até a caricatura, o espírito das duas administrações. No Canadá, nada de nobreza, nada de "tradições feudais", nenhum poder predominante da Igreja, ou velhas instituições judiciárias enraizadas nos costumes

ou seja, nada da sociedade civil da antiga Europa, nada que se oponha ao governo absoluto: "Poderíamos pensar que já se está em plena centralização moderna, e na Argélia". Pelo contrário, na América inglesa vizinha, onde as condições sociais são comparáveis, "o elemento republicano, que forma como que a base da constituição e dos costumes ingleses, mostra-se sem obstáculo, e se desenvolve. A administração propriamente dita faz poucas coisas na Inglaterra, e os particulares fazem muito; na América, a administração, por assim dizer, não se intromete mais em nada, e os indivíduos, unindo-se, fazem tudo. A ausência das classes superiores, que torna o habitante do Canadá ainda mais submisso ao governo do que, na mesma época, o habitante da França, torna o das províncias inglesas cada vez mais independente do poder.

"Nas duas colônias, chega-se ao estabelecimento de uma sociedade inteiramente democrática; mas aqui, ao menos durante todo o tempo que o Canadá permanece francês, a igualdade mistura-se com o governo absoluto; na América combina-se com a liberdade".

Dois idéias parecem-me surpreendentes nessa nota contemporânea a *L'Ancien Régime*:

1. A liberdade política não está necessariamente ligada à presença de classes superiores, de uma "aristocracia", no sentido que Tocqueville dá a essa palavra. Na América inglesa, com efeito, "a ausência de classes superiores" torna os indivíduos "cada vez mais independentes do poder": clara ruptura com o esquema conceitual de 1835: aristocracia/governo local/liberdade política.

2. O que é decisivo na evolução das suas sociedades não é seu estado social — que é idênticamente "democrático" — mas sua tradição e sua prática político-administrativa.

É isso que se depreende das análises das articulações essenciais de *L'Ancien Régime*: não que Tocqueville entregue-se a um monismo causal, completamente estranho à própria natureza de seu pensamento. Pelo contrário, ele permanece atento ao emaranhado de razões e conseqüências revelado pela observação empírica das fontes. Mas acontece que a sociedade civil aparece no seu último livro menos como uma causa do que como uma conseqüência da sociedade política e moral: talvez seja essa a originalidade intelectual fundamental de *L'Ancien Régime*, tanto em comparação com as obras anteriores de Tocqueville quanto em relação à sociologia política do século XIX em geral.

Então, o fenômeno central, o aspecto essencial da mudança histórica, é o crescimento do poder monárquico e da centralização governamental, ligados eles próprios ao desenvolvimento da derrama. Esse processo ao mesmo tempo desarticula e une a sociedade civil ("a divisão de classes foi o crime da antiga realeza", II, 10, p. 166), fragmentada em grupos cada vez mais rivais, de indivíduos cada vez mais semelhantes. A impotência das classes superiores, seja no sentido de manter seu antigo poder político, seja para se unir, reorganizando um novo, deixa o caminho livre para o despotismo administrativo, que agrava por sua vez as conseqüências da centralização governamental.

Ao analisar, nessa segunda parte do livro, a sociedade civil, Tocqueville, como bom herdeiro da historiografia da Restauração, fala de "classes": "É possível que me contraponham, sem dúvida, indivíduos; mas eu falo de classes: apenas elas devem ocupar a história" (II, 12, p. 179). Ele maneja esse conceito fundamental com uma perpétua ambigüidade: as classes são por vezes definidas como as ordens do Antigo Regime, e por vezes segundo uma combinação entre o direito de antigo regime e um critério, aliás bem vago, de riqueza e de dignidade social, que engloba a burguesia abastada nas classes superiores. O que essa ambigüidade, essa passagem de um sentido a outro na verdade subentende é a questão central que Tocqueville se coloca a respeito dessa sociedade francesa do século XVIII: por que ela não soube passar, sem revolução, da hierarquia rígida das ordens à dicotomia moderna Notáveis/povo, classes superiores/classes inferiores? Mas se é esse, como acredito, o fundo de sua interrogação, podemos então avaliar o caminho percorrido desde *La Démocratie en Amérique*. Tocqueville passou de uma problemática da igualdade social e da democracia política para uma problemática das classes superiores e

das elites. Desta vez, como ele aliás fazia prever em *La Démocratie* (no fim do capítulo IX, do tomo I), está estudando não mais uma sociedade formada *ex nihilo* por emigrados republicanos e igualitários, mas um mundo enraizado na tradição aristocrática: portanto, não pode transpor as mesmas análises de uma sociedade a outra. Mas persiste a diferença de tonalidade entre os dois livros, e essa atmosfera de tristeza que envolve a prosa de *L'Ancien Régime*: o que era desejo do futuro, nos anos 30, tornou-se nostalgia do passado.¹³ Tocqueville volta-se incessantemente para a nobreza e evoca a imagem mítica dos belos dias de outrora, o das comunidades rurais aninhadas sob suas asas, de uma sociedade civil relativamente próxima e fraternal, livre, em todo caso, e que a monarquia destruiu.

Mas essa evolução "existencial" de Tocqueville, tão evidente e aliás tão compreensível da parte de um espírito particularmente sensível à atualidade — existem poucos exemplos de um pensamento especulativo tão instrumental, tão claramente ligado a imperativos práticos —, inscreve-se naturalmente no interior de uma conceitualização da história da nobreza que, no conjunto, continua sendo fiel a suas teses de 1836, apesar da mudança da conotação afetiva. A vantagem do texto de *L'Ancien Régime* é que ele permite, devido a seu esquematismo menor, uma melhor compreensão dos problemas colocados e das contradições não resolvidas.

Parodiando Bainville, poderíamos resumir a dialética de Tocqueville pela seguinte fórmula: a sociedade francesa do século XVIII tinha se tornado democrática demais para o que ela conservara de nobiliário, e nobiliária demais para o que tinha de democrático. Democrática demais: esses são os capítulos VII a X do livro II, descrevendo os processos de unificação dos espíritos e de isolamento das classes superiores umas em relação às outras, e o capítulo XII, onde Tocqueville trata à parte (como no início do livro I) do problema camponês. Nobiliária demais: é o curioso capítulo XI, onde Tocqueville analisa, para celebrá-los e opô-los à mediocridade "democrática", o espírito de independência e o sentido de liberdade que as tradições aristocráticas haviam imprimido à sociedade francesa do Antigo Regime. Sublinha que esse espírito, ligado à idéia de privilégio, não era de natureza a sobreviver às instituições democráticas, e tampouco fundá-las.

Mas em que nível situa-se essa evolução contraditória, prenhe da explosão revolucionária? É isso que nunca fica muito claro, e que é preciso elucidar. Tocqueville trata simultaneamente do aspecto eco-

nômico, social e do que poderíamos chamar, na ausência de um termo melhor, ideológico.

No plano econômico, ele permanece sempre superficial e vago, mas ao menos seus silêncios são claros; é uma dimensão da vida dos homens que o interessou apenas por suas interferências sociais e intelectuais, nunca por ela mesma ou como mecanismo fundamental da mudança. Ele, que conhecia tão bem as fontes da história social, administrativa, política e intelectual, nunca chegou a examinar fontes propriamente econômicas do Antigo Regime. Quando observa o crescimento da atividade industrial de Paris (II, 7, 141), é para indicar que os "negócios industriais" são atraídos a essa cidade pela centralização dos "negócios administrativos". Quando fala das modificações que intervêm na distribuição das riquezas entre as classes (o que é somente em parte uma questão econômica), torna-se curiosamente simplista: empobrecimento da nobreza, enriquecimento do "burguês" (II, 8, p. 145), sem que nada relacione o suposto processo a uma causalidade econômica. Notando a urbanização do reino pelo afluxo da "classe média" às cidades, ele retorna simplesmente à explicação "administrativa": "Principalmente duas causas tinham produzido esse efeito: os privilégios dos fidalgos e a derrama" (II, 9, p. 153). Enfim, sua explicação sobre a miséria do camponês é muito vaga: "Os processos da sociedade, que enriquecem todas as outras classes,¹⁴ desesperam-no; a civilização volta-se somente contra ele" (II, 12, p. 185). Toda sua descrição da vida camponesa é, aliás, marcada por uma ignorância completa das condições técnicas da economia rural.

A evolução econômica da sociedade francesa é, assim, ou simplesmente deduzida de uma outra evolução (político-administrativa), ou reduzida a abstrações vagas ("progressos da sociedade", "civilização"), ou seja, ignorada nela própria. O mesmo ocorre com os problemas de doutrina econômica. Tocqueville leu os fisiocratas; mas nunca evoca nem sua análise propriamente econômica (que provavelmente não o interessava), nem a reivindicação antic Colbertista fundamental do *laissez-faire, laissez-passer*. Tudo o que retém dela, para criticá-la, é a tese do "despotismo legal" (III, 3), que na realidade é só um corolário da definição de uma racionalidade econômica (corolário aliás recusado pelos fisiocratas "marginais", formados na escola de Gournay, como Turgot). É que somente esse aspecto do pensamento fisiocrata entra na lógica do século XVIII de Tocqueville: mas dessa forma estamos condenados a deixar de explicar a extraordinária voga

do liberalismo econômico em todas as camadas superiores da sociedade. Tocqueville não diz uma palavra a esse respeito.

Na descrição propriamente sociológica, ele se encontra em um terreno mais familiar. Não que, como já vimos, seus instrumentos de investigação sejam originais ou mesmo precisos. Mas aqui ele retoma a ligação não somente com sua própria história, tão obcecante, mas também com seu discurso fundamental, pois reencontra um domínio mais diretamente sensível aos efeitos da política e da administração. A sociedade mostra-se como um imenso campo de efeitos da legislação e do governo: mas, em contrapartida, quantas petições de princípio! A nobreza empobrece? Eis a explicação: "As leis que protegiam a propriedade dos nobres continuavam sendo sempre as mesmas; nada, na sua condição econômica, parecia ter mudado. Mesmo assim, eles empobreciam em todas as regiões, na proporção exata em que perdiam seu poder". E um pouco mais adiante: "Os nobres franceses empobreciam gradualmente na medida em que o uso e o espírito do governo lhes faltavam" (II, 8, p. 144). A fragmentação da propriedade nobre não é em si mesma senão um sinal e uma consequência desse fato fundamental.

Esse tipo de análise acumula as desvantagens da obscuridade lógica e da infidelidade aos fatos estabelecidos. A correlação poder/riqueza, no nível dos grupos sociais, é tão incerta em Tocqueville quanto em Marx (onde a prioridade é inversa). Aliás, Tocqueville só avança com o auxílio de uma comparação biológica, que não satisfaz o leitor: o poder político seria, se o compreendemos bem, essa "força central e invisível que é o próprio princípio da vida", o coração de qualquer sociedade humana. Por outro lado, é ainda mais difícil seguir sua análise pelo fato de ele nunca levar em conta a redistribuição social da riqueza pelo poder, estudo que o teria provavelmente conduzido, no que diz respeito ao século XVIII, a conclusões inversas.¹⁵ Finalmente, como já observamos, a nobreza francesa do século XVIII está longe de ser excluída do poder — ao menos uma certa nobreza, mas Tocqueville nunca entra em distinções no interior do grupo. Podemos dizer, dessa nobreza do século XVIII que ocupa, reconquista, congestionada todas as avenidas do poder na França, que ela perdeu o "espírito do governo", mas não certamente, seu "uso".

A menos que, no espírito de Tocqueville, mais ou menos explicitamente, e antes mais do que menos, a nobreza recente, a nobreza enobrecida e enriquecida pelo rei, por serviços prestados ao Estado — do tipo Colbert ou Louvois —, não faça parte da descrição ideal

da nobreza e de suas virtudes políticas tradicionais. Essa exclusão implícita seria pelo menos coerente com a idéia de que o aparelho do Estado é exclusivamente mantido no século XVIII pelos "burgueses". Mas a contradição só é afastada por pouco tempo: Tocqueville recria a nobreza francesa por ter se tornado uma "casta", definida pelo nascimento, e de deixar de ser uma aristocracia, ou seja, um corpo limitado mas relativamente aberto de cidadãos que exercem o poder político. Ora, a nobreza francesa nunca foi essa "aristocracia" sonhada por Tocqueville, no sentido em que a Veneza do século XVI, por exemplo, governada por seu Senado, é uma aristocracia. Pelo contrário, ela nunca deixou de estar aberta à promoção plebéia, até o fim do Antigo Regime,¹⁶ quando as velhas famílias originárias dos séculos da Idade Média haviam se tornado muito minoritárias no interior da ordem. É através desse duplo jogo da venalidade dos cargos¹⁷ e do enobrecimento real, ou seja, *através do absolutismo e consubstancialmente a ele*, que a nobreza deixa de ser um corpo fechado de senhores hereditários da terra para reunir a ela, em nome do serviço do Estado, os mais ricos dos filhos dos comerciantes e os mais meritórios dos servidores do rei. Onde Tocqueville escreve: "Quanto mais essa nobreza deixa de ser uma aristocracia, mais ela parece se tornar uma casta" (II, 9, p. 151), poderíamos inverter a fórmula e dizer que quanto mais essa nobreza deixa de ser uma casta, mais ela se torna uma aristocracia.

Aqui tocamos provavelmente o núcleo do sistema de interpretação de Tocqueville e de suas ambigüidades. Pois toda a análise sociológica de *L'Ancien Régime* gira em torno de uma dialética aristocracia/nobreza, a aristocracia constituindo o "dever-ser" da nobreza, a essência dessa existência. Tocqueville, cuja cultura histórica, fora do século XVIII, é superficial, só tem uma visão ao mesmo tempo banal e legendária da história da nobreza (e da aristocracia). Em relação às origens, ele nunca abandonou a tese clássica que assimila nobres e conquistadores francos:¹⁸ os nobres são uma aristocracia nascida da conquista. Eles logo perdem esse caráter ("desde a Idade Média" escreve Tocqueville e no início do capítulo IX, o que aliás parece contraditório com a descrição das instituições da Idade Média, em que ele apresenta no capítulo IV do livro I), em função das usurpações do poder real, e tornam-se uma "casta"; ou seja, se nos ativermos ao sentido pouco habitual que Tocqueville dá a essa palavra, eles são menos um grupo fechado a qualquer indivíduo nascido fora de seu seio, do que um grupo privado do poder político e,

por essa razão, valorizando ainda mais os privilégios compensatórios. Vemos até que ponto essa história é ao mesmo tempo fundadora e teleológica: a nobreza francesa se perde, não porque sua história real e o mecanismo histórico de sua renovação liguem-na ao absolutismo, mas por ser infiel às suas origens e ao seu princípio aristocrático. Podemos avaliar também até que ponto a visão de conjunto permanece dominada pela dimensão política. Tocqueville interessa-se tão pouco pela sociedade em si quanto pela economia em si; apesar da atenção que dispensa às fontes fiscais, aos recenseamentos, aos documentos relativos aos domínios senhoriais, e cujas maravilhosas observações de detalhe podem ser reconhecidas em suas notas, ele permanece muito indiferente à história dessa sociedade; o processo real de formação da nobreza francesa do século XVIII, de seus grupos e subgrupos, não o interessa. Em seu espírito, as classes, e em primeiro lugar, a nobreza, a sua classe, são depositárias de tradições e valores que podem encarnar ou trair; a nobreza não pode ser separada do princípio aristocrático, e a idéia de uma nobreza de servidores do rei é simplesmente contraditória; uma nobreza de função não é uma nobreza. O rei de Tocqueville estará rodeado de burgueses ávidos por desalojar a nobreza de todos os postos, como o Luís XIV de Saint-Simon. É esse o último e tardio eco de um conflito político, e ao mesmo tempo a reafirmação de um princípio.

O nível essencial onde se situa a descrição histórica de Tocqueville em *L'Ancien Régime* não é nem a dimensão econômica, nem mesmo a sociedade em suas estruturas e a história de suas diferentes classes. É antes o estado de espírito dos franceses, aquilo que poderíamos chamar de temperamento ou caráter nacional, considerados como o domínio onde se afrontam por excelência as tendências democráticas e as tendências aristocráticas, os consentimentos e as resistências à centralização. Deveríamos nos desculpar pelo caráter vago desse vocabulário, caso fosse possível definir mais precisamente o pensamento de Tocqueville: no tomo II de *La Démocratie*, ao estudar as conseqüências da "democracia" sobre a mentalidade americana, ele vai distinguir sucessivamente "o movimento intelectual", os "sentimentos", e finalmente "os costumes propriamente ditos". Não é sempre fácil distinguir claramente os diferentes patamares de seu estudo — em especial "sentimentos" e "costumes" — mas ao menos temos um fio condutor. Em *L'Ancien Régime*, não há nada de semelhante: ao mesmo tempo que, como vimos, Tocqueville modificou a ordem das causas — a centralização governamental e administrativa

passando para o primeiro plano —, ele nunca se preocupa em distinguir os diferentes campos de conseqüências. A idéia de tradições (intelectuais e afetivas) ou de costumes, sem dúvida corresponde melhor ao quadro da sociedade francesa que ele apresenta no livro II: a centralização acarretou o desenvolvimento de “costumes” democráticos, que se opõem às tradições aristocráticas, os dois *trends* reforçando-se e exacerbando-se mutuamente ao se contrapor. Os franceses do século XVIII tornam-se cada vez mais semelhantes e cada vez mais distintos, cada vez mais submissos e cada vez mais indóceis. No seu término, o Antigo Regime é o campo fechado da luta de dois princípios e de sua marca contraditória no espírito dos homens desse tempo. A “democracia” em *L’Ancien Régime* é menos um estado de sociedade que um estado de espírito.

É às custas dessa modificação que Tocqueville introduz em sua análise uma dialética revolucionária, evidentemente indispensável ao próprio objeto de seu trabalho. Pois a “democracia”, tal como ele a estudou nos Estados Unidos, é não somente um estado de sociedade, mas um estado de fundação, conduzido e construído *ex nihilo* por homens de espírito democrático, sem que eles tenham tido que lutar contra um espírito, uma história ou tradições inversas. Existe aí o desenvolvimento harmonioso de uma sociedade global, cujo princípio democrático, encarnado nos fatos, molda todos os níveis, especialmente as mentalidades e os costumes. A França do fim do Antigo Regime, ao contrário, coloca a Tocqueville um problema completamente diferente, o de uma *história*, de uma *mudança*, de uma *revolução*. A democracia (igualdade de condições) não pode caracterizar o estado da sociedade de antes da Revolução, pois ela define o estado da sociedade após a Revolução. Daí o apelo a uma conceitualização diferente: o que é comum ao antes e ao depois é a centralização, agente da mudança; essa centralização democratiza os espíritos de uma sociedade que permanece apegada às formas aristocráticas esvaziadas de seu conteúdo. A contradição que leva essa sociedade à revolução, em termos históricos, não é essencialmente de ordem social, mas intelectual e moral;¹⁹ ela só recobre de maneira secundária — e bem tardiamente, em 1788 — a consciência de um conflito interno da sociedade civil (nobreza/Terceiro Estado); traduz essencialmente um conflito de valores oculto nas profundezas da sociedade global, e mais especialmente no interior de cada indivíduo “esclarecido”, entre individualismo democrático e espírito de casta nobiliário — duas formas igualmente degradadas em relação a seus dois mo-

delos, mas, por isso mesmo, mais incompatíveis, mais hostis, encontrando finalmente um único princípio reconciliador: o despotismo.

III

Daí se explica, na minha opinião, a organização do livro III de *L’Ancien Régime*, consagrado não mais às causas longínquas da Revolução, mas “aos fatos particulares e mais recentes que acabaram por determinar seu lugar, seu nascimento e seu caráter” (III, 1) — em outras palavras, ao exame do que chamaríamos de causas a curto prazo.

Aos olhos de Tocqueville, por volta da metade do século XVIII, nos anos 50, ocorre uma aceleração dos fenômenos que ele estudou e das contradições que eles acarretam: em primeiro lugar, naturalmente, uma transformação das mentalidades e dos espíritos. Tudo se passa como se o longo processo de centralização administrativa e de desagregação social, analisado nos livros precedentes, produzisse, nesses anos, uma revolução cultural: a França, ou pelo menos a França das elites, aquela cuja importância é politicamente decisiva, volta-se em bloco em direção a uma filosofia abstrata de ordem política e social, ainda mais radicalmente contraditória com a sociedade existente por alimentar-se precisamente da ausência de experiência social característica do indivíduo dessa sociedade, seja ele nobre ou burguês. Privados de verdadeira liberdade, os franceses encaminham-se para o direito natural; incapazes de uma experiência coletiva, sem meios de viver as resistências da política, eles se orientam inconscientemente para a utopia revolucionária; sem aristocracia, sem grupos dirigentes constituídos, sem recurso possível a homens políticos, eles se voltam para os escritores. A literatura assume a função política. A partir daí, o fenômeno desenvolve-se e agrava-se através de uma dialética interna, pois os intelectuais são por natureza, e não mais somente pela força das coisas, o grupo social mais estranho à política. A monarquia, destruindo a aristocracia, tornou os escritores substitutos imaginários de uma classe dirigente. A França passou do debate sobre a administração à discussão dos valores últimos, da política à revolução.

A novidade não se encontra tanto nas idéias: Tocqueville ressalta que elas são antigas. É a multiplicação social de sua elaboração, o eco que possuem, a acolhida que recebem, o papel que desempenham. Essas mesmas idéias nem sequer são especificamente francesas: toda

a Europa das Luzes partilha delas, sem que por isso encaminhe-se ao mesmo futuro revolucionário. Através desse esboço de uma sociologia da produção e do consumo das idéias na França da segunda metade do século XVIII, Tocqueville sugere que a Revolução é, antes de tudo, uma transformação dos valores e dos hábitos mentais, e que essa transformação encontra condições particularmente favoráveis e ritmos particularmente rápidos na França dos anos 1750, seguindo-se ao longo processo de centralização monárquica. A revolução cultural (intelectual e moral, se preferirmos) transforma-se de fator secundário, a longo prazo, a elemento essencial do processo revolucionário, a curto prazo: ela produz um reinvestimento dos sentimentos religiosos no culto imaginário de um Estado-modelo, neutralizando, desde sua origem, o que esse despertar de opinião pública poderia conter de liberal. O grande projeto revolucionário, para Tocqueville, é o "despotismo democrático", já prefigurado e elaborado pela doutrina fisiocrática, e não o liberalismo parlamentar: é a "preparação" de 1793, bem mais que a antecipação de 1789.

Tocqueville percebe essa brusca mudança na história dos franceses, que analisa inicialmente no plano intelectual, também nos planos econômico e social: a Revolução não golpeia um país decadente, como pensavam os atores do grande drama, obcecados pela idéia de "regeneração", mas um país próspero, em pleno crescimento desde 1750. Ela vai mesmo golpear prioritariamente as regiões mais sensíveis ao desenvolvimento econômico e social do século como a Ile de France. É essa a célebre tese do quarto capítulo, confirmada amplamente em suas grandes linhas, senão em detalhe,²⁰ pelos trabalhos de história econômica do século XVIII. Mas longe de enxergar aí um fator de lutas entre classes sociais com interesses contraditórios, como na historiografia marxista ou marxizante, Tocqueville diagnostica um elemento suplementar do desequilíbrio dos espíritos e das crenças: o regime é antigo demais para aquilo que começa a incluir de novo, e os franceses liberados demais para aquilo que conservam de servidões, ou melhor, de sentimento de servidão. Incapazes de vencer essa consciência do insuportável, as reformas aceleram a degradação da sociedade: é em 1787 e não em 1789 que Loménie de Brienne destrói o Antigo Regime, através de sua reforma administrativa, que substitui os intendentés por assembleias eletivas: revolução mais importante, observa Tocqueville, do que todas as que afetaram a França desde 1789, na medida em que estas tocaram apenas as instituições políticas, e não a "constituição administrativa". É em 1787 que :

relação tradicional entre os franceses e o Estado e que o verdadeiro tecido da vida social são transtornados. Em suma, o Antigo Regime já está morto em 1789: a Revolução só consegue matá-lo nos espíritos, pois ele só continuou a existir nos espíritos. Daí a extraordinária facilidade dos acontecimentos. 1789 ou o ano dos iludidos?

Mas se é verdade que o próprio conteúdo da Revolução, assim definido, já está conquistado antes que a Revolução comece, então o fenômeno revolucionário, na acepção restrita do termo, já se encontra desde então circunscrito. Ele não recobre mais uma transformação política e social — pois esta já aconteceu, e o que restava a completar-se teria acontecido de qualquer maneira. Ele traduz somente duas modalidades específicas da ação histórica: o papel da violência e da ideologia (ou seja, da ilusão intelectual). Duas modalidades que, na realidade, são apenas uma. Pois a violência e o radicalismo político estão inscritos precisamente na ideologia escatológica do antes e do depois, do antigo e do novo, característica do projeto revolucionário. A formação do Estado democrático centralizado, que é para Tocqueville o próprio sentido da Revolução, é também o sentido do Antigo Regime. No fundo, a Revolução limita-se a rebatizá-lo; mas ela é a Revolução *por acreditar tê-lo inventado*: admirável intuição do desnível entre o papel objetivamente desempenhado pelas revoluções na mudança histórica e a percepção que delas têm seus contemporâneos, ou a fascinação intelectual exercida sobre as gerações seguintes. Enquanto tantos historiadores, desde há quase duzentos anos, relatam-nos a Revolução, através de um comentário da interpretação que ela fez de si própria, envolta nas indumentárias da época, Tocqueville sugere, pelo contrário, que os períodos revolucionários são por excelência os períodos obscuros da história, onde o véu da ideologia oculta ao máximo o sentido dos acontecimentos aos olhos dos atores do drama. É essa, sem dúvida, a contribuição fundamental de *L'Ancien Régime* a uma teoria da revolução.

Acontece que essa intuição central do livro nunca é claramente explicitada: no fundo, ela necessitaria de uma história dos acontecimentos revolucionários escrita sob a dupla perspectiva anunciada por *L'Ancien Régime*: no plano do conteúdo objetivo desses acontecimentos, e sobretudo no plano da ideologia ou das ideologias sucessivas, que os justificam.²¹ Mas se Tocqueville, em 1856, não chegou a escrever o segundo tomo de seu livro — renovando, desta vez sem querer, seu silêncio de 1836 — talvez não seja somente por ter morrido 28 meses após a publicação do primeiro. É também porque

esse espírito sistemático, que acabara por reconstruir uma interpretação histórica do Antigo Regime, não conseguira ainda dominar os problemas que uma teoria histórica da Revolução Francesa na sua opinião colocava.

A própria história de seus livros, assim como seus fragmentos póstumos,²² indicam esse fato. Sabemos²³ que Tocqueville começou os trabalhos que iriam levá-lo a escrever *L'Ancien Régime* por um estudo do Consulado; ele escreveu, desde os primeiros meses de 1852, dois capítulos consagrados ao espírito público no final do Diretório,²⁴ que deveriam constituir o preâmbulo desse estudo. Depois, ele abandona esse projeto por volta do fim de 1852, para voltar-se à análise do Antigo Regime, e em especial passa o verão de 1853 examinando os fundos de arquivos da intendência de Tours, rompendo deliberadamente com sua primeira direção de pesquisa. Esses dois projetos sucessivos mostram claramente sua preocupação principal, que é o estudo das instituições administrativas e de sua continuidade, para além da Revolução, entre o Antigo Regime e a estabilização consular. Ele chega mesmo a confessá-lo indiretamente, em abril de 1853, a respeito dos arquivos do *hôtel de ville* de Paris, que comenta assim: "Essas caixas contêm poucos documentos anteriores a 1787, e a partir dessa época, a antiga constituição administrativa modifica-se profundamente, e entramos na época transitória e bem pouco interessante que separa o Antigo Regime administrativo do sistema de administração criado no Consulado e que ainda nos governa".²⁵

De fato, essa "época transitória e bem pouco interessante" — frase realmente prodigiosa no caso de um homem que se propõe a escrever uma história da Revolução! — deixa poucos traços em seus fragmentos póstumos. O essencial de suas notas de documentação é consagrado ao período do Antigo Regime ou dos anos imediatamente pré-revolucionários, mais exatamente à administração do Antigo Regime e à ideologia pré-revolucionária; poucas coisas sobre a Constituinte, absolutamente nada sobre a Legislativa ou sobre o Comitê de Salvação Pública, praticamente nada sobre a Convenção: apenas algumas páginas, aliás bem banais, sobre o Terror. Não podemos explicar esse silêncio vasto e compacto somente pela razão dada por Tocqueville em 1853. Como já vimos, tendo partido de uma problemática da centralização administrativa, que forma a tela de fundo de seu estudo sobre o Antigo Regime, Tocqueville concede cada vez mais atenção ao elemento ideológico da Revolução. Então, por que essa leitura tão atenta das brochuras pré-revolucionárias, e nada sobre os

discursos dos convencionais? Por que Mounier e não Brissot? Por que Sieyès e não Robespierre?

A resposta a essa questão é ainda mais difícil por Tocqueville ter reconhecido, como mostram algumas dessas notas fragmentárias, o caráter dinâmico da ideologia revolucionária. Por exemplo, quando ele comenta nestes termos uma passagem de Burke: "É bem verdade que quase às vésperas da Revolução estava-se longe do estado de espírito que ela mostrou. É sem dúvida verdade que o espírito de liberdade não existia ainda embaixo (ele nunca esteve aí). Viviam-se ainda com as idéias de uma outra ordem e de um outro século" (II, p. 342). Ou ainda quando ele observa por várias vezes (II, cap. II do livro V) o papel das classes inferiores "incivilizadas" no processo revolucionário. Sabemos, de resto, que ele exprime em *L'Ancien Régime* sua admiração pelos homens de 89 e sua aversão pelos de 1793. Infelizmente essas notas esparsas são dificilmente conciliáveis com suas análises detalhadas sobre o surgimento, em 1788-1789, do "verdadeiro espírito da Revolução" (II, livro I, cap. V) nas brochuras dessa época e nos *Cahiers*: extraímos daí o sentimento de que a ideologia revolucionária, constituída desde esse período, já pronuncia "a palavra final da Revolução" (II, p. 169). Mais extraordinários ainda, em relação ao problema colocado, são alguns silêncios de Tocqueville: quase nada — além da frase citada acima — sobre os diferentes níveis intelectuais e ideológicos da população francesa. Existe simplesmente, no alto, a cultura das Luzes, e embaixo, uma espécie de não-ser cultural, a não-civilização. Finalmente, nenhuma palavra sobre o messianismo jacobino e a guerra ideológica, ao mesmo tempo consequência e formidável aprofundamento da consciência revolucionária. Nada sobre a explosão do patriotismo revolucionário a partir de 1792, que constitui, nos próprios termos de sua análise, a expressão ideológica mais geral da vinculação e da participação das massas no novo estado democrático. Mesmo ao analisar, nos dois únicos capítulos concluídos do segundo tomo de *L'Ancien Régime*, o estado de espírito dos franceses no final do Diretório, Tocqueville consegue silenciar sobre o problema da paz e da guerra, que provavelmente domina, nessa época, toda a conjuntura interna francesa impedindo, nas mentalidades e nos fatos, qualquer solução liberal da crise política.

Para que um espírito tão grande permaneça cego diante de evidências tão fortes, é preciso que exista nele um certo bloqueio conceitual, talvez o preço por sua capacidade de penetração. No fundo, Tocqueville não deixou de oscilar entre duas grandes linhas de pes-

quiza, duas hipóteses fundamentais sobre a história da França. A primeira é a da centralização administrativa. Ela fez com que ele escrevesse, como que naturalmente, um "Antigo Regime", e poderia tê-lo feito escrever um "Consulado" ou um "Império", pois ela lhe garante o fio condutor da continuidade a longo prazo da história da França. Mas ao mesmo tempo que define a Revolução por esse conteúdo, ela o anula enquanto processo e como modalidade da história, ou seja, naquilo que lhe é específico. Além disso, se a Revolução coroa e conclui a obra do Antigo Regime pela constituição administrativa do Consulado, por que 1830, por que 1848, por que essas revoluções suplementares que Tocqueville nunca deixou de interrogar com paixão? A constituição administrativa seria a partir de então imutável; mas a constituição política muda bruscamente a cada quinze ou vinte anos.

Daí, provavelmente, a segunda linha de pesquisa de Tocqueville, que define a revolução como uma transformação rápida dos costumes e das mentalidades e como um projeto ideológico radical. Esse grande dilaceramento cultural, ainda mais desejado por ser favorecido e não contrariado pela evolução da sociedade, é inicialmente analisado como uma consequência da centralização e da desarticulação dos grupos sociais tradicionais. Em seguida, Tocqueville vai atribuir-lhe como que uma força autônoma, em 1788, para explicar a explosão da Revolução; mas prisioneiro de sua primeira hipótese, ele nunca vai até o fim da segunda. Não somente por nunca definir muito bem o que nesse domínio chama de "costumes", de "estado de espírito", de "hábitos", de "sentimentos" ou de "idéias". Mas sobretudo porque, tendo analisado o desencadear da Revolução como um processo cultural, ele não parece ter em seguida reunido os elementos dessa história de uma dinâmica cultural.

Talvez fosse melhor dizer que, em vez dessa história do "Antigo Regime e da Revolução" que quis escrever, Tocqueville oferece-nos uma descrição interpretativa do Antigo Regime e os fragmentos de um projeto de uma história da Revolução. O primeiro texto constitui os livros I e II de *L'Ancien Régime*; o segundo não foi escrito, e só possuímos suas notas preparatórias. Entre os dois, de forma muito sutil, o livro III forma como que uma transição — pois os dois textos não obedecem à mesma coerência interna. O primeiro, apesar das contradições que encerra, baseia-se inteiramente em uma análise relativamente estática da centralização administrativa e de seus efeitos sociológicos. No segundo, ou seja, a partir do livro III, a história

irrompe bruscamente na virada dos anos 50 do século XVIII — essa história que Tocqueville precisamente não conhece bem, nas fontes primárias, senão a partir dessa data: os fenômenos culturais, no sentido mais abrangente do termo, tendem a tornar-se bastante independentes da evolução administrativa, e aparecem como os determinantes da explosão revolucionária. A partir daí a Revolução não é mais definida como a construção do Estado democrático, pois essa revolução está concluída desde 1788, mas como a realização de uma ideologia escatológica: daí essa análise minuciosa das brochuras de 1788-1789 e dos *Cahiers*.

Mas, quanto ao resto, quase todas as notas deixadas por Tocqueville sobre os anos revolucionários propriamente ditos permanecem prisioneiros de sua primeira problemática; o que não é surpreendente, pois elas são contemporâneas à redação de seu livro. Nada indica claramente que Tocqueville tenha resolvido, antes de morrer, o problema contra o qual se chocara já em 1836: elaborar uma teoria da dinâmica revolucionária. A diferença em relação a 1836 é que, nos últimos anos de sua vida, ele deixa pressentir sua direção de pesquisa; é esse o verdadeiro testamento desse grande livro inacabado.²⁶

Augustin Cochin: a teoria do Jacobinismo

Augustin Cochin é provavelmente o mais desconhecido dos historiadores da Revolução Francesa.* E no entanto, consagrou toda a sua vida a esse tema. Nascido em dezembro de 1876 na grande família de notáveis conservadores que no século XIX ilustrou o catolicismo social, especialmente através de um avô cujo prenome retomou, ele havia freqüentado a Escola des Chartes,** antes de especializar-se, a partir de 1903, na história da Revolução. Desobrigado, pela fortuna familiar, de qualquer obrigação profissional, e vivendo, aliás, como um beneditino, ele consagrou sua curta existência a duas pesquisas fundamentais: a primeira refere-se à campanha eleitoral de 1789, inicialmente na Borgonha, depois na Bretanha. A segunda, que tinha como foco o período do Terror, levou-o a elaborar uma coletânea de fontes, os *Actes du Gouvernement Révolutionnaire* (23 de agosto de 1793-27 de julho de 1794), cujo primeiro volume, pronto em 1914, foi publicado em 1920. Nesse meio tempo ele interveio, em 1909, na polêmica que Aulard mantinha com a memória de Taine, através de um

* Fico feliz por ter a oportunidade de agradecer aqui ao barão Denys Cochin, sobrinho de Augustin Cochin, e depositário dos arquivos da família, pela extrema gentileza com que colocou à minha disposição os documentos deixados por seu tio, e o tesouro das lembranças pessoais.

** Escola de antigos documentos. (N.T.)

brilhante ensaio historiográfico: *La Crise de l'Histoire Révolutionnaire: Taine et M. Aulard*.

Augustin Cochin, mobilizado em 1914, foi morto no front em 1916. Seu colaborador, Charles Charpentier, publicou em 1925 o único livro concluído que ele deixou: *Les Sociétés de Pensée et la Révolution en Bretagne*. Sua mãe tinha feito editar, em 1921 e 1924, dois volumes de ensaios póstumos; *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie Moderne* (1921) e *La Révolution et la Libre Pensée* (1924). Desses ensaios, alguns tinham sido publicados antes da guerra, como o comentário da polêmica Aulard-Taine, ou um pouco depois, como o prefácio a *Actes du Gouvernement Révolutionnaire* (assinado juntamente com Ch. Charpentier). Mas a maior parte era inédita. Trata-se seja de pesquisas sobre as eleições de 1789, e especialmente de um artigo sobre a campanha eleitoral na Borgonha; seja de análises de natureza teórica sobre o fenômeno revolucionário, e sobre aquilo que, para Cochin, constituía sua manifestação principal, o jacobinismo. Essa segunda categoria de textos tem como finalidade esclarecer a conceitualização de Augustin Cochin sobre a Revolução, com um mínimo de referências propriamente históricas. Além de algumas conferências, trata-se de documentos de trabalho destinados a esclarecer a pesquisa empírica.

Cochin possuía uma qualidade que sempre foi rara entre os historiadores modernos, mas que era completamente improvável em um historiador de espírito tradicionalista, de formação "chartista", em plena época positivista: o espírito filosófico. Ele aprendera as regras da erudição sem perder o gosto pelas idéias gerais, e até cultivava esse gosto, como indica seu interesse por Durkheim, ao qual, no entanto, tudo tendia a opô-lo: seu meio familiar, o tradicionalismo católico, convicções conservadoras, hostilidade ao regime republicano. Cochin integra constantemente a história e a sociologia, na medida em que a ambição da sociologia é descobrir as leis gerais que dão um sentido aos comportamentos particulares, ou a um certo aspecto desses comportamentos. Mas, dos dois problemas, ou dos dois períodos que foram objeto de suas pesquisas de arquivos, a campanha eleitoral de 1789 e o governo revolucionário de 1793, somente o primeiro foi sistematizado, graças ao livro sobre a Bretanha e ao artigo sobre a Borgonha. No que se refere ao segundo, temos, de uma parte, o trabalho de publicação de fontes, e de outra, essa série de textos teóricos póstumos, que não eram, no espírito do autor, senão marcos para uma história do jacobinismo: o sociólogo e o historiador que coexistiam em Cochin,

e que eram provisoriamente distintos, como conceitos ou hipóteses em relação à pesquisa empírica, permaneceram aqui separados pela morte prematura do autor.¹

Essa é uma das razões que explica a acolhida um pouco fria que os historiadores profissionais reservaram às publicações póstumas de Cochin. A *Revue Historique* de janeiro-abril de 1926, que consagra um "Bulletin historique" à historiografia da Revolução, resume em 25 linhas, sob a pluma de G. Pariset, *La Révolution et la Libre Pensée* e conclui: "A tese é apresentada sob uma forma abstrata e um tanto desconcertante. Sem dúvida o autor, se estivesse vivo, teria remanejado e esclarecido muitas páginas antes de publicá-las. Ao menos é-nos permitido fazer essa suposição em respeito à sua memória".² Na revista de Aulard, *La Révolution Française* (janeiro-dezembro de 1922), o grande pontífice da especialidade, também desconcertado pela obscuridade do livro, vai resumí-lo com o auxílio da nota do editor; ele afirma que Cochin retoma a "velha tese do abade Barruel, de que a Revolução saiu das Lojas. O fato de Luís XVI e seus dois irmãos serem franco-maçons faz refletir sobre a exatidão dessa tese. Mas o autor raciocina fora dos fatos e não evoca nenhum, ou quase nenhum".³ Dois anos mais tarde, em 1925, o mesmo Aulard não vai considerar mais clara sua outra obra, no entanto muito mais "histórica", sobre a sociedade de pensamento e a Revolução na Bretanha: "São notas de erudição, cujo acúmulo, um tanto confuso, é enquadrado em uma espécie de sistema, com títulos abstratos e estranhos. É uma leitura tão dura que ainda não pude concluí-la, e nem mesmo compreender bem o que o autor quis fazer".⁴

Na butique do outro lado da rua, nos *Annales Révolutionnaires*, que vão se tornar os *Annales Historiques de la Révolution Française*, o chefe da escola robespierrista não é mais indulgente com *La Révolution et la Libre Pensée* que seu velho rival dantonista, com o qual ele tem em comum ao menos a concepção positivista da história. Alguns anos antes, Mathiez havia observado o interesse da publicação de *Actes du Gouvernement Révolutionnaire*;⁵ mas este volume de ensaios teóricos vai suscitar-lhe a mesma severidade, ou a mesma incompreensão que em Aulard (apesar de ele ser, como veremos, um pouco mais circunstanciado em sua curta crítica): "O livro do sr. Cochin... está fora da história que se move no tempo e no espaço. Parece que ele pertence a essa nova ciência que pretende absorver todas as outras e que se intitula Sociologia. Esta sociologia flutua nas nuvens. Sem dúvida, devido à falta de um treinamento suficiente, nunca, no que

me concerne, consegui apreender o interesse dessas pretensas 'explicações', que em geral são apenas lugares-comuns, de uma obviedade desconcertante. Deixo a seus iniciados a tarefa de apreciar o valor dessa química político-filosófica".⁶

As resenhas das revistas históricas de direita, como a *Revue d'Histoire de L'Église de France* ou mesmo a *Revue des Questions Historiques*, são curiosamente mais tolerantes em relação ao método "sociológico" de Cochin.⁷ Sua simpatia política pelas opiniões do autor faz passar em branco essa excentricidade. Mas naturalmente, foram Aulard e Mathiez que deram o tom, e sua crítica vai durante muito tempo expulsar Cochin da historiografia universitária da Revolução Francesa: ela será retomada, de olhos fechados, por seus sucessores, que administraram o mesmo patrimônio. O acordo dos dois patrões da Sorbonne a respeito de Cochin é infinitamente mais importante que seu duelo teatral a propósito de Danton e Robespierre. Ele exprime não somente opiniões jacobinas, chocadas com a opinião contra-revolucionária de Cochin. Traduz a formidável resistência inscrita em um campo de estudos como a história da Revolução Francesa com relação a uma conceitualização de tipo sociológico. Esse período, excessivamente investido de significações políticas comuns a seus atores e a seus historiadores, continua, por essa razão, a extrair seu sentido do conflito de valores vivido por seus atores. A história, de direita ou de esquerda, não tem portanto outra função senão reconstituir os termos desse conflito, os homens que o encarnam e as ações que ele acarreta. Ela pode emitir julgamentos diferentes, ou até contraditórios, sobre os valores, os homens e as ações — no presente caso, entre Aulard e Mathiez, ambos "jacobinos", há acordo sobre os valores e desacordo sobre os homens —, mas partilha a convicção de que o relato é suficiente por si mesmo, pois ela ignora e mesmo detesta qualquer distância entre a vivência dos comportamentos humanos e sua interpretação. O que Aulard e Mathiez têm dificuldade de entender em Cochin não é a convicção contra-revolucionária, pois ambos mantêm com ela uma velha familiaridade; não é a erudição histórica, pois eles a julgam enquanto especialistas. É essa distância, que é a do conceito, ao passo que eles são historiadores do relato.

O disparate absoluto, no que se refere a Cochin, é proposto por Aulard, segundo o qual tratar-se-ia de uma nova versão da tese da conspiração franco-maçom na origem da Revolução Francesa. Como esse disparate tornou-se corrente, e como ele permite compreender a contrário a hipótese fundamental de Cochin, pode nos servir de

ponto de partida. A tese da conspiração maçônica pertence à tradição historiográfica de direita e formou-se desde o fim do século XVIII: o abade Barruel⁸ explica a Revolução pela conjuração conjunta dos intelectuais (ele diz: "os sofistas") e dos franco-maçons. Ora, Cochin tem o cuidado de recusar explicitamente, várias vezes, essa parte da herança contra-revolucionária. A interpretação histórica em termos de conspiração, ou seja, da vontade consciente dos homens, parece-lhe ao mesmo tempo superficial e banal: a psicologia política dos revolucionários nada explica sobre sua linguagem, seu comportamento ou mesmo suas rivalidades: "O partido revolucionário estaria reduzido a ser somente uma imensa conspiração, onde cada um pensaria apenas em si, simulando a virtude, e agiria apenas por si, aceitando uma disciplina de ferro? O interesse pessoal não possui tanta constância ou abnegação; no entanto, é essa a explicação dos autores com opiniões extremas: o padre Barruel de um lado, e de outro vários historiadores da maçonaria. Em todos os tempos existiram intrigantes e egoístas, mas só há revolucionários há 150 anos".⁹

Em seu ensaio de 1909 sobre a polêmica Taine-Aulard, Cochin vai se exprimir com mais clareza sobre sua rejeição de qualquer história "psicológica", escrita a partir das intenções conscientes dos atores. Pois apesar desse ensaio ter sido escrito para defender Taine das críticas de Aulard (especialmente em matéria de erudição e de conhecimento de fontes), nem por isso ele desposa a interpretação de Taine, marcada, segundo Cochin, por um "psicologismo" que nada explica: se os jacobinos são, como pretende Taine, simplesmente compostos de virtude abstrata e de ambições práticas, não é possível então compreender a força de seu fanatismo coletivo, a não ser que atribuamos a eles, como ao ópio a "virtude dormitiva", "o espírito jacobino". Da mesma forma que não se consegue explicar a franco-maçonaria a partir do indivíduo franco-maçom, também não se compreende a natureza do jacobinismo, e menos ainda seu aparecimento, a partir de uma psicologia do indivíduo jacobino.

É esse o problema que se encontra no centro da investigação de Cochin: a origem e o desenvolvimento do jacobinismo. Cochin compartilha com Taine, mas também com Aulard e os republicanos, a problemática de uma única revolução: "Fica evidente, para quem julgar a partir dos textos e não de razões sentimentais, que estamos diante de um único e mesmo fenômeno de 1788 a 1795. São, de um extremo a outro, os mesmos princípios, a mesma linguagem, os mesmos meios. Não seria possível colocar de um lado, como a voz do povo,

o 'patriotismo' de 89 e de outro, como mentira de intrigantes, aquele de 93. O 'oitenta-e-novismo' talvez seja uma posição sábia em política, mas é indefensável em história; e foi isso que o sr. Aulard, nesse ponto, de acordo com Taine, viu claramente".¹⁰

Mas se Taine teve ao menos o mérito de perceber a estranheza do fenômeno jacobino — primeira etapa da curiosidade científica —, Aulard participa de sua celebração. Taine coloca um problema, que não resolve, ou resolve mal. Aulard comemora um mito, a Defesa republicana. Ele compartilha com Taine o que este possui de obtuso: o método psicológico, a explicação a partir da intenção dos atores, mas utilizada com fins apologéticos. Esse método, no caso de Taine, tem uma função crítica: ele refaz, sob a forma de defesa póstuma, o próprio discurso dos atores do acontecimento, comentando sua própria interpretação. Historiografia tão velha quanto a própria Revolução, que concebe a psicologia desses atores como se fosse a de um ser abstrato, dotado de uma vontade subjetiva, o povo, lutando para vencer inimigos não menos abstratos, mas não menos dotados de intenções fúnebras, e não menos capazes de atos criminosos — os aristocratas.

Cochin, que censura Taine por sua redução do jacobinismo a traços psicológicos individuais, considera a historiografia republicana de Aulard apenas como uma caricatura, um revestimento político para essa explicação ingênua. A tese da "conspiração" maçônica, jacobina ou aristocrata, é somente uma forma primitiva da interpretação através das intenções dos atores, retomada, aliás, dos contemporâneos. A explicação através das "circunstâncias" é de mesma natureza, embora ela só jogue a favor da história republicana, pois a Revolução, e principalmente o Terror, aí aparece como uma resposta organizada à conspiração e à agressão das forças reacionárias. Cochin vê claramente que essa dialética de intenções antagonistas está de acordo com a *vivência* da época revolucionária, caracterizada por uma extraordinária subjetivação do universo, onde cada acontecimento traz a marca de uma vontade, de maneira que o conflito global é percebido como um combate entre os bons e os maus, com inversão dos termos de acordo com os campos dos atores e de seus historiadores. Esse excessivo investimento psicológico dos acontecimentos políticos é inseparável do fenômeno revolucionário, tal como apareceu pela primeira vez na França; ele permite que os historiadores republicanos elaborem racionalizações, onde a "situação" e as "circunstâncias", que na verdade designam a agressividade do adversário, são os elementos exteriores da radicaliza-

ção das condutas, constituindo as circunstâncias atenuantes do Terror, quando não sua legitimação plena e completa.

Cochin acredita que qualquer saber real sobre a Revolução começa com a ruptura em relação a esse tipo de explicação, fornecido pelos próprios atores dos acontecimentos.

Sem conhecer a obra de Marx — não encontro uma única referência em seus livros —, Cochin partilha com ele ao menos essa convicção de que os homens que fazem a história não sabem a história que fazem, limitando-se a racionalizar seus papéis através das representações, que o trabalho do historiador deve justamente criticar. Resumindo, ele distingue a vivência e o pensamento crítico sobre essa vivência: distinção, na minha opinião, tanto mais fundamental pelo fato de a vivência revolucionária caracterizar-se por uma produção abundante de representações e ideologia, em comparação com os períodos “normais” da história. Distinção que corta em dois a historiografia revolucionária, não em direita e em esquerda, como desejariam, dos dois lados, os espíritos preguiçosos, mas entre uma história crítica, que privilegia a análise conceitual em relação à vivência, da qual Tocqueville constitui o melhor exemplo, e uma história descritiva, centrada nas representações dos atores, e que pode, portanto, ser tanto de esquerda quanto de direita, aristocrata ou jacobina, liberal ou esquerdista: Michelet continua sendo seu artista genial, com “um sentido do espírito jacobino”, diz Cochin, “que se aparenta à adivinhação”.¹¹

Essa história descritiva pode insistir, por exemplo, em tal ou tal obsessão ideológica da época, a conspiração (branca ou azul), a idéia do advento de um tempo absolutamente novo, a tradução do conflito em termos morais (a conspiração dos maus), a invocação da salvação pública: a ilusão consiste em tomar essas representações por elementos explicativos, enquanto elas são, ao contrário, *aquilo que deve ser explicado*. Para a salvação pública, por exemplo, da qual Aulard se utiliza tão freqüentemente, Cochin propõe uma teoria crítica: “A ‘salvação pública’ é a ficção necessária, na democracia, como o ‘direito divino’ o é sob um regime autoritário”.¹² Ela não é, portanto, nem uma situação objetiva, nem uma política propriamente dita, mas um sistema de legitimação do poder democrático; o instrumento e a figura central do novo consenso.

O que existe de extraordinário na obra de Cochin e, acredito, de único, é a coexistência entre o tema de seu estudo sobre a Revolução e o caráter teórico de sua reflexão. Cochin não se interessa pelo problema colocado por Tocqueville, que é do *balanço* revolucionário a

longo prazo; ele não aborda a Revolução como um processo de continuidade institucional, social e estatal entre o Antigo Regime e o novo; pelo contrário, ele quer compreender a explosão do acontecimento, a ruptura do tecido histórico, tudo o que impulsiona, durante seis ou sete anos, como um fluxo irresistível, o movimento revolucionário, sua dinâmica interna: isso que teria sido chamado, no século XIX, sua “mola”. Não foi por acaso que ele passou sua vida de arquivista recolhendo e publicando, como Aulard, materiais sobre o Comitê de Salvação Pública e sobre o jacobinismo. É que ele se interessa pelo mesmo problema que Aulard ou Mathiez: assim como ambos, ele considera que o jacobinismo é o fenômeno central da Revolução; mas tenta conceitualizar sua natureza, em vez de nele ver simplesmente a matriz da “defesa republicana”.

Ele detesta o jacobinismo e tenta pensá-lo. Não creio que as duas proposições tenham um encadeamento claro: nem o distanciamento nem a ligação que se possa sentir a respeito de um acontecimento ou de um fenômeno histórico podem, por si mesmos, fornecer a força para elaborar sua explicação. O ódio ou a admiração pelo jacobinismo podem somente levar a estigmatizar ou a colocar nas nuvens os jacobinos e seus chefes. Cochin busca aquilo que os tornou possíveis. Assim, ele conduz sua análise ao centro do que há de mais misterioso na Revolução: sua dinâmica política e cultural. Para compreendê-la, ele não necessita, como Tocqueville, negá-la enquanto acontecimento, e colocá-la, por assim dizer, entre parênteses, encurralada entre suas origens e sua conclusão. Seu trabalho é único, pois é o encontro de um historiador de campo, e mesmo de um arquivista das fontes revolucionárias, com uma tentativa de conceitualizar o que existe de mais fundamental, mas também de mais inapreensível na Revolução: sua torrente.

Augustin Cochin encontrou a sociologia em seu patrimônio familiar. Seu avô colaborava com as célebres pesquisas de Le Play.¹³ Essa grande burguesia intelectual e católica que a família Cochin encarna brilhantemente no século XIX é, como Le Play, obcecada pelo “problema social”, ou seja, a concomitância do pauperismo e da decadência dos valores tradicionais, especialmente cristãos, no meio operário. Ela opõe às soluções do socialismo uma contra-evangelização, destinada a restaurar as virtudes das comunidades de ontem. Partilha com Le Play não somente a ambição moralizante, mas o conceito de um meio social produtor de um certo número de caracteres aparentemente individuais.

Ele leu e meditou sobre Durkheim. Naturalmente rejeita seu profetismo cientista, já que permanece fiel à tradição católica. Mas valoriza muito, na ordem científica, essa ambição de arrancar o social ao psicologismo, para fazer dele, finalmente, um objeto *sui generis*. No fundo, o problema de Durkheim é aquele mesmo que Cochin, no seu domínio, coloca em relação a Taine: a relação do individual com o social. Sua hipótese, sua convicção, é que uma sociedade não é definida pela adição dos indivíduos que a compõem, mas que ela é irredutível a esse processo, pois possui uma outra natureza: é essa outra natureza, objeto da sociologia, que determina os comportamentos individuais. O ponto de partida de Cochin é, de acordo com Durkheim, a devolução ao social de sua primazia sobre as determinações psicológicas: "O sr. Durkheim não fala nem de Taine nem do jacobinismo. Mas sua crítica parece ter sido feita para eles; pois Taine, enquanto historiador, é o mestre do método psicológico — e o problema jacobino, o típico problema social. O instrumental não é adequado ao trabalho empreendido — eis o segredo dos defeitos da obra . . . A escola psicológica, diz o sr. Durkheim, concede uma parte demasiadamente grande às *intenções*, quando quer explicar fatos sociais, sem reservar um lugar suficiente para as situações. Ela só vê a calma dos homens, lá onde age uma causa mais poderosa, o lento e profundo trabalho das instituições, das relações sociais. . .".¹⁴

O jacobinismo não é para Cochin uma conspiração, ou a resposta política a uma conjuntura, ou mesmo uma ideologia: é um *tipo de sociedade*, cujos limites e regras é preciso descobrir, para compreendê-la, independentemente das intenções e dos discursos de seus atores. Na historiografia da época, e mais precisamente, na historiografia da Revolução Francesa, essa maneira de colocar a questão do jacobinismo é tão original, que foi ou mal compreendida, ou esquecida, ou as duas coisas ao mesmo tempo. É que a história, no século XIX, e até uma data relativamente recente, deixou de ser aquilo que no século XVIII ainda era parcialmente: uma interpretação do social em seus diversos "estados". Ela se consagra inteiramente, desde a Revolução Francesa, a inventariar os títulos de propriedade que cada sociedade possui a respeito de si mesma, e portanto, a explorar o tecido do consenso nacional. Daí em diante, ela só se interessa em responder à questão: o que é a nação? E isso, sem nunca se voltar para a outra interrogação: o que é uma sociedade? Augustin Cochin é o homem dessa interrogação. Ele tem ainda mais mérito aparente por colocá-la em relação a um período e a uma organização política

extremamente investidos de significação nacional. Poder-se-ia dizer que a tradição conservadora de seu meio, e a inclinação contra-revolucionária de seu espírito, facilitaram esse deslocamento conceitual; mas também foi necessário que ele esquecesse os seus para ler Durkheim. A historiografia de direita da Revolução é, nessa época, assim como a de esquerda, uma historiografia da nação.¹⁵ Não conheço nenhum autor, além de Cochin, que tenha colocado o problema sob o outro ângulo.

Eis sua proposição central: o jacobinismo é a forma acabada de um tipo de organização política e social que se difundiu na França na segunda metade do século XVIII, e que ele chama "sociedade de pensamento". Círculos e sociedades literárias, lojas maçônicas, academias, clubes patrióticos e culturais são suas diversas manifestações. O que é uma sociedade de pensamento? É uma forma de socialização cujo princípio consiste em que seus membros, para aí desempenharem seu papel, devem despojar-se de qualquer particularidade concreta e de sua existência social real. O contrário do que no Antigo Regime era chamado de "corpos", definidos por uma comunidade de interesses profissionais ou sociais, vividos enquanto tal. A sociedade de pensamento é caracterizada, para cada um de seus membros, somente pela relação com as idéias, e é nisso que ela prefigura o funcionamento da democracia. Pois a democracia também igualiza os indivíduos em um direito abstrato, que basta para constituí-los: a cidadania, que engloba e define para cada um sua parte da soberania popular. Cochin não vê na democracia, como Tocqueville, uma tendência para a igualização real das condições econômicas e sociais, mas um sistema político fundado sobre a igualdade abstrata dos indivíduos. É desse sistema que o jacobinismo constitui a variante francesa, na medida em que ele extrai suas origens, seu modelo histórico, não de uma instância propriamente política — como o Parlamento inglês —, mas de sociedades literárias e filosóficas.

Pois o objetivo da sociedade de pensamento não é nem agir, nem delegar nem "representar": é opinar. É extrair de seus membros e da discussão, uma opinião comum, um *consenso*, que será exprimido, proposto, defendido. Uma sociedade do pensamento não tem autoridade para delegar, ou representantes a eleger, na base da partilha das idéias e dos votos; é um instrumento que serve para fabricar uma opinião unânime, independentemente do conteúdo dessa unanimidade — quer se trate da Companhia do Santo Sacramento no século XVII, ou do Grande Oriente, um século mais tarde. Mas a

originalidade do que ocorre na segunda metade do século XVIII consiste em que o consenso das sociedades de pensamento, chamado de "filosofia", tende a ganhar o conjunto do tecido social.

Cochin nunca trata das origens desse deslocamento que vê em ação desde 1750. Ele o considera como uma espécie de verdade, de evidência, que procura arrancar do domínio exclusivo da história das idéias, para reconstituir seu itinerário institucional e social. Na realidade, o mecanismo que ele analisa pressupõe, para desenvolver-se, uma desagregação do social em indivíduos, o fim do que Louis Dumont nomeia sociedade "holística",¹⁶ e a decadência da solidariedade corporativa e da autoridade tradicional. A busca e a produção de um consenso democrático pelas sociedades de pensamento preenche uma lacuna, a cujo aparecimento Cochin nunca se refere, e que no entanto é essencial para a compreensão da sociedade política francesa.

Em todos os seus textos, fica pelo menos claro que a sociedade de pensamento do tipo "filosófico" constitui no século XVIII a matriz de uma nova relação política, que será a característica, a inovação principal da Revolução. No consenso das lojas, dos círculos e dos museus, podemos já ver delinear-se a vontade geral de Rousseau, essa parte imprescritível do cidadão que não é redutível a seus interesses particulares, "esse ato de puro entendimento, que, no silêncio das paixões, raciocina sobre aquilo que o homem pode exigir de seu semelhante, e sobre o que seu semelhante tem direito de exigir dele":¹⁷ a sociedade filosófica é a primeira forma de produção de uma coerção coletiva, nascida na confluência de um mecanismo sociológico e de uma filosofia do indivíduo. A adição das vontades livres cria a tirania do Social, religião da Revolução Francesa e do século XIX.

No centro do pensamento de Augustin Cochin, existe a oposição entre dois tipos de representação e de ação da sociedade no nível político; o tipo que chamarei, por falta de um termo melhor, "corporativo", ou do Antigo Regime, pelo qual o poder se dirige, para consultá-la, a uma nação formada de "corpos". E o tipo democrático, que Cochin também chama "inglês", através do qual o poder toma a opinião de um povo de eleitores, constituído pelo corpo social inteiramente atomizado em indivíduos iguais. No primeiro tipo, a sociedade conserva seu estado real, suas hierarquias, suas decisões e seus direitos adquiridos, o conjunto de seus líderes, a diversidade de seus valores; ela não se modifica estruturalmente para tornar-se um corpo político, um interlocutor do poder; permanece tal como foi constituída por seus interesses, seus valores, sua história. Ela não

precisa, portanto, criar um pessoal especializado em "política", pois essa política é apenas a extensão de sua atividade enquanto tal. Aliás, ela tem seus líderes naturais, que recebem mandatos imperativos.

No segundo tipo, a sociedade, para aceder à política, deve trocar de indumentária; ela se constitui enquanto sociedade abstrata de indivíduos iguais: um povo de eleitores. O poder dirige-se a cada indivíduo, fazendo abstração de seu meio, de sua atividade, de seus valores, pois é somente o voto que transforma esse indivíduo abstrato em indivíduo real. Daí a necessidade de inventar o domínio dessa nova realidade: a política; e especialistas desse domínio, dessa mediação, os políticos. Pois o povo, reduzido à sua definição democrática de soma de indivíduos iguais, não mais é capaz de atividade autônoma: ele se encontra, de uma parte, despossuído de sua relação real com o mundo social, e nesse sentido privado simultaneamente de interesses particulares e de competência sobre as questões debatidas; de outra parte, o ato que o constitui, o voto, é preparado e determinado fora dele: o que lhe pedem é um assentimento. "É necessário que os políticos de *métier* apresentem-lhe as fórmulas, e os homens."¹⁸ Assim, a política aparece como complementar à democracia: é uma especialidade do consenso misticamente libertado de sua densidade social. Ela exige substitutos para a prática "natural" dos negócios pelos corpos organizados: os políticos, os partidos, as ideologias.

Mas nem por isso a política democrática deve ser necessariamente terrorista. Na sua acepção parlamentar, a soberania popular é delegada, segundo regras fixadas pela constituição, e com intervalos periódicos: ela é mediatizada por homens independentes, o que cria as condições para um debate real. Mas as sociedades de pensamento erigem um modelo de democracia pura, e não representativa: é a vontade da coletividade, que, a todo momento, faz a lei. O mesmo ocorre, na expansão jacobina dessa República de intelectuais, em escala nacional: como o governo do povo por ele mesmo, única maneira de instaurar essa "transparência"¹⁹ entre sociedade e poder, ambição revolucionária, é tecnicamente impossível, deve ser substituído pelas sociedades permanentes de discussão, pretensos microcosmos, e intérpretes obrigatórios da própria sociedade. A sociedade de pensamento fornece naturalmente seu precedente e modelo.

O que está em questão na sociedade de pensamento não é uma prática qualquer da democracia, mas a democracia "pura", quase o limite da democracia. É a expressão infalível da coletividade por ela mesma, através da relação de cada um de seus membros unicamente

com as idéias, e portanto através da produção social da verdade (em oposição à sua apreensão pelo pensamento individual). Lugar da vontade geral, a sociedade de pensamento é ao mesmo tempo, no mesmo movimento, enunciadora da verdade. A vitória da "filosofia" — que Cochin também chama "livre pensar" — não pertence, na sua opinião, primordialmente ao âmbito da história dita das idéias, que representa apenas a árvore genealógica dos autores e das obras: ela pertence ao domínio da sociologia da elaboração e da difusão ideológicas. É a obra do trabalho coletivo das sociedades de pensamento. O individualismo, caracterizado pela relação "livre" de cada um com as idéias, igualdade abstrata que contradiz as condições da sociedade real, conduz à reagregação dos átomos disjuntos, e à produção de um novo consenso em torno do Social deificado e constantemente reafirmado: democracia pura, sem chefes, sem delegados.

O culto do Social é o produto natural da democracia, valor-substituto da transcendência divina. Visando essa divindade substituta, Cochin retoma a crítica de Feuerbach a respeito da religião: para ele, existe alienação do indivíduo real na e pela democracia, como, no caso de Feuerbach, em e pela religião. Através da democracia, o homem moderno torna-se, na sua opinião, prisioneiro da ilusão ideológica do Social, que alimenta o investimento político. Esse é o primeiro aspecto, a crítica filosófica e teórica, da ficção da democracia.

Aspecto inseparável de uma crítica prática dos procedimentos da ação democrática: pois se a democracia, como definição abstrata do político, caracteriza-se por uma relação igualitária de cada membro do corpo social com as idéias, a ação real que ela deve animar, e a obrigação em que ela se encontra de extrair poderes, ou um poder, são incompatíveis com o igualitarismo ideal do sistema. Mesmo quando esses poderes são os de um regime representativo, e portanto eleitos no término de uma competição pública, com diferentes escolhas oferecidas aos cidadãos, ainda assim a organização prévia da competição está nas mãos de especialistas, que fazem carreira na manipulação da "opinião". Aqui, Cochin identifica-se a uma corrente de pensamento ilustrada, na mesma época, por Michels ou Ostrogorski.²⁰ Mas seu problema, para além da democracia representativa, é o da democracia "pura", sem delegação de autoridade ou de poder, constantemente submetida ao controle direto dos cidadãos: sistema que, a seu ver, constitui a tendência profunda do jacobinismo. Nesse tipo de regime, miticamente animado por um assentimento coletivo cotidiano, cuja representação simbólica é garantida pela sociedade de

jacobinos, a transgressão da regra igualitária deve ser mil vezes mais oculta, mas ela é tão mais profunda quanto mais for clandestina.

A chave secreta para a compreensão do jacobinismo é a máquina "oculta" na sombra do "Povo". É o estudo das leis e dos mecanismos pelos quais sociedades de iguais constituíram imaginariamente a realidade histórica, e a "agiram", se assim podemos dizer, por meio de pequenos grupos militantes, especialistas nessa surrealidade. Pois o preço a pagar pela ficção da democracia pura, o inverso da ideologia, é a onipotência da máquina, esse "círculo interior" da sociedade ou da organização, que pré-fabrica o consenso e monopoliza sua exploração. Oligarquia anônima, companhia de homens obscuros, medíocres, sucessivos, intercambiáveis. Brissot, Danton, Robespierre são mais produtos jacobinos do que líderes jacobinos.

Eles são somente os instrumentos provisórios das diferentes fases históricas através das quais a máquina garante sua preponderância, e sem liberdade de influenciar seu curso. Os expurgos sucessivos, que são um dos traços característicos desse período, não devem então ser interpretados como episódios clássicos da luta pelo poder; pelo contrário, constituem um mecanismo objetivo, uma lei de funcionamento da máquina, através da qual esta produz seus intérpretes, à medida que estende sua influência e que radicaliza seu controle sobre a totalidade da sociedade. Aqueles que "dão as cartas" são na verdade meras engrenagens, e os manipuladores são manipulados, prisioneiros da lógica do sistema.

Lógica ainda mais irrefreável pelo fato de a sociedade de pensamento, por definição, não pensar: ela só fala. A "verdade socializada", que resulta dessa química particular das assembléias não é pensamento, mas consenso: representações cristalizadas em algumas figuras simples da linguagem, destinadas a unificar e a mobilizar os espíritos e as vontades. Em suma, o que chamariamos de ideologia. Por essa razão, aliás, a dominação das "sociedades" ou dos comitês de 93 pressupõe um tipo de talento que não tem emprego, nem reconhecimento, na sociedade real: Robespierre não é ministro, ele se encontra investido de uma função de "vigilância". Ele vela sobre o consenso, farejando o menor deslize. É que a ideologia não se pensa, ao menos no sentido em que "ser pensada" significaria ser passível de crítica; ela é falada, ou melhor, ela fala através de seus intérpretes, e pela intervenção privilegiada da máquina. Mais que uma ação, a Revolução é uma linguagem. É em relação a essa linguagem, lugar do consenso, que a máquina seleciona os homens: a ideologia fala através dos

chefes jacobinos, mais do que estes falam através dela. Existe em Cochim, em filigrana, uma referência muito moderna às coerções da linguagem, e ao desvanecimento do sujeito na constituição do campo político. Mas essa situação, longe de ser um dado do espírito humano, parece-lhe ser o resultado de uma patologia da atividade de conhecimento, através da qual a ideologia sobrepuja o pensamento, e a "verdade socializada" a busca do verdadeiro.

Se é unicamente essa teoria da manipulação pela "máquina" (hoje nós diríamos aparelho) que os leitores apressados ou superficiais de Cochim retiveram de suas análises, é porque podem reinterpretá-la, às custas de um contra-senso, em termos voluntaristas de "conspiração". Ela não é, na realidade, senão o segundo núcleo conceitual do que Cochim chama "a sociologia do fenômeno democrático", que deve conduzir ao âmago da Revolução Francesa. O primeiro, indispensável para a compreensão do segundo, é uma teoria da produção do consenso por um debate igualitário que exclui as situações reais para levar em conta somente a relação dos indivíduos com o mundo dos fins. Uma vez obtido, esse consenso constitui uma verdade "socializada", legitimada em função de seu caráter democrático. Sua vocação é partir desse momento, espalhar-se pela totalidade do corpo social, como princípio de unificação da sociedade dividida em corpos, ou seja, em interesses. E então, recobrir as esferas do poder, o Estado. Nesse ponto culminante de sua curva, a sociedade de pensamento torna-se um partido político, considerado como a encarnação simultânea da sociedade e do Estado, em situação de identificação recíproca. Mas a ação real através da qual se efetuam os dois "saltos" mitológicos que constituem esse regime de "democracia pura": 1. a extensão do consenso da sociedade de pensamento para a totalidade da sociedade; 2. o reinado desse consenso sobre o Estado: essa ação só pode ser garantida pelas minorias militantes, depositárias da nova legitimidade.

A democracia pura passa do poder intelectual ao poder político, por meio das sociedades e de seus mandatários não oficiais (pois qualquer delegação regular do poder é contraditória com a natureza do sistema): é exatamente esse movimento que constitui para Cochim a Revolução Francesa.

Tudo começa por volta de 1750, quando a democracia, como um fato de ordem social e política (que implica, simultaneamente, a desagregação individualista da antiga sociedade, a nova legitimidade igua-

litária e o investimento do poder por essa nova legitimidade), toma sua aparência original nas sociedades de pensamento. É nessa época que se trama na França o conflito entre dois tipos de sociedades políticas: a sociedade tradicional, fraccionada em grupos de interesses, fundada sobre a desigualdade (ao mesmo tempo como realidade social e como representação coletiva) e a nova sociedade, idealmente igualitária, da chamada "opinião social", fundada sobre o consenso imaginário das sociedades de pensamentos, laboratórios dos novos valores. "Qual das duas opiniões, a social ou a real, será declarada soberana, declarada Povo e Nação? Essa é a questão colocada desde 1789 — e respondida bruscamente no outono de 1793."²¹

Outono de 1793: oficialmente proclamada, a ditadura da salvação pública torna-se a verdade da Revolução. Ela marca, no vocabulário de Cochim, o triunfo da "opinião social", de ora em diante representante única da sociedade, que foi rebatizada de "Povo"; e de seu instrumento, a ditadura das sociedades, coração do jacobinismo. Essa vitória sem partilhas das sociedades torna possível o governo revolucionário; mas ela se choca, ao mesmo tempo, à realidade do poder e do Estado: não se trata de reinar na República das letras, ou mesmo na sociedade, mas sobre a sociedade. A democracia pura encontra aqui a impossibilidade de seu exercício, feita da impossibilidade de identificar sociedade e Estado: o 9 de termidor, como Marx viu claramente, é a revanche da sociedade.²²

Na cronologia revolucionária de Cochim, houve então um primeiro período de incubação, entre 1750 e 1788, durante a qual se elaborou e difundiu essa "opinião social", no nível dos intelectuais e no interior das sociedades e das lojas, sem relação com o exercício do poder sobre os homens e as coisas. A partir de 1788, a Revolução constitui, pelo contrário, o período em que se dá o encontro entre esse consenso dos intelectuais e a realidade do poder por meio das sociedades revolucionárias, que reproduzem e ampliam os mecanismos das sociedades filosóficas. Em 1793, e durante alguns meses, culminação do processo: o jacobinismo, sob a ficção do "povo", substitui ao mesmo tempo a sociedade civil e o Estado. Através da vontade geral, o povo-rei coincide miticamente, de agora em diante, com o poder; essa crença é a matriz do totalitarismo.

Nesse sentido, Cochim coloca em novos termos uma tese clássica do pensamento conservador sobre as origens da Revolução (tese que aliás estende-se ao próprio processo), ou seja, que os intelectuais do século XVIII prepararam, provocaram a Revolução. Ele não diz

simplesmente que as idéias dos filósofos, penetrando na totalidade da nação, provocaram 1789 ou 1793; ele sabe que todo o problema, precisamente, reside nessa penetração, nessa tomada do poder social. Tampouco retoma a tese infinitamente mais sutil de Tocqueville (que, curiosamente, ele nunca discute),²³ segundo a qual o papel desempenhado pelos intelectuais na sociedade francesa do século XVIII é um papel *substituto*: em busca de mandatários inexistentes, o corpo social só teria seguido os intelectuais por falta de delegados independentes e especializados. Seu desacordo com Tocqueville vem do fato de que ele acredita que a antiga sociedade possuía ainda seus mandatários naturais nos corpos constituídos — as corporações de ordens —, aliás, supervalorizando o prestígio desses intérpretes tradicionais da opinião, dos quais Tocqueville, ao contrário, sublinha a decadência. Mas sua originalidade profunda em relação a Tocqueville é analisar o mecanismo de produção da nova legitimidade pelas sociedades de pensamento: os filósofos não intervêm como “substitutos”, mas em conformidade à sua prática social. Eles não são os substitutos dos homens políticos, são a própria política democrática, na sua forma abstratamente pura.

Tocqueville e Cochin separam-se na medida em que o primeiro, apesar de seu pouco gosto natural (ou familiar, o que dá no mesmo) pela democracia, aceitá-la como uma evolução inevitável, que é preciso tornar compatível com a liberdade, ao passo que o segundo, mais tradicionalista, mais “reacionário”, se assim quisermos, considerava a criação artificial de um meio que se torna progressivamente, pelo jogo das leis internas que o regem, fundador de uma máquina e de uma tradição políticas. Há nos dois autores, em seu conceito de democracia, ao mesmo tempo individualismo e igualdade. Mas Tocqueville interessa-se principalmente pela democracia como um estado da sociedade, um produto de uma longa evolução histórica dominada pelo desenvolvimento do Estado absolutista e da centralização administrativa. A Revolução, coroamento dessa evolução, vai por sua vez acelerá-la, destruindo a nobreza e criando o Estado administrativo moderno.

Cochin, de sua parte, nunca trata das causas, ou melhor, das origens da explosão das idéias igualitárias, que ele constata na França no século XVIII; seu problema não é situar o papel da Revolução Francesa na evolução a longo prazo da sociedade francesa, mas compreender sua formidável dinâmica política entre 1788 e 1794. É explicar a ruptura, não a continuidade, o acontecimento, e não seu ba-

lanço. É por essa razão que ele privilegia o nível onde se situa, por excelência, a ruptura do tempo nacional: o da política e da ideologia. A Revolução é a passagem de uma realza “tradicional” (no sentido quase weberiano do termo) à ditadura dos comitês jacobinos. O que interessa Cochin é o mecanismo dessa ruptura, as origens e a proliferação dessa nova forma política no intervalo de algumas dezenas de anos, depois no intervalo de alguns anos. A “democracia” é o novo sistema de legitimação do poder. Toda a obra de Cochin cabe finalmente nessas duas tentativas estranhamente modernas em um homem tão ligado à tradição: uma sociologia da produção e do papel da ideologia democrática; e uma sociologia da manipulação política e dos aparelhos.

Então, não há nada de surpreendente no fato de que sua obra propriamente histórica — ou melhor, aquilo que ele nos deixou, em relação ao que tinha intenção de realizar — tenha como um foco duplo 1789 e 1793: o momento em que se trava a grande batalha política das sociedades de pensamento, em torno da convocação dos estados gerais, e o da ditadura jacobina, avatar final da democracia pura. É sobretudo em relação ao período 1788-1789 que a contribuição propriamente histórica de Cochin é importante, pois seu grande trabalho sobre os *Actes du Gouvernement Révolutionnaire* foi interrompido pela morte, ao passo que ele terminara, antes da guerra de 1914, dois estudos aprofundados sobre as eleições de 1789, na Borgonha, depois na Bretanha.

Essas eleições inauguram um teatro onde se defrontam não dois campos, mas dois princípios. As liberdades à francesa e as liberdades à inglesa. A consulta tradicional dos “estados” ou o voto democrático dos eleitores. Os corpos da antiga sociedade ou a nova disciplina dos partidos. A dominação dos Notáveis ou a dos políticos.

Necker não escolhe entre os dois princípios. O texto-chave de 24 de janeiro de 1789, que fixa as regras do jogo eleitoral, e do qual ele é o inspirador, senão o redator, mistura-os, sem perceber sua lógica contraditória. Ele apenas organiza a incoerência. De um lado prevê um corpo de eleitores “à inglesa”, constituído pelo princípio um homem-uma voz, votando e delegando quase uniformemente, emancipado assim de seu enquadramento social cotidiano. Em resumo, uma consulta eleitoral democrática, cujos procedimentos estendem-se à ordem da nobreza, no entanto isolada, assim como o clero, do resto da nação. Contradição mortífera e no entanto menor, em relação àquela que desagrega o conjunto do regulamento: pois Necker

trata essa coletividade inédita de eleitores como se tratasse dos corpos e dos Notáveis tradicionais da antiga sociedade, interlocutores seculares do poder real. Ele não imagina que a nova soberania delegada por milhões de eleitores obedece a regras diferentes da antiga consulta direta e limitada dos corpos. Nada é feito para organizar o conflito dos homens e das idéias, inseparável do sufrágio universal: não há nem pluralidade, nem publicidade, nem competição entre candidatos e programas. Considera-se que essas assembléias completamente novas, reunidas como que para produzir uma vontade segundo a regra majoritária, funcionam como se devessem exprimir as aspirações unânimes das velhas comunidades de habitantes e de ofícios. Elas votam, então devem dividir suas vozes; mas ao mesmo tempo redigem um *Cahier*, e portanto devem reuni-las. Escolhem deputados, mas não há candidatos. Já são eleitorados, mas é como se devessem votar com uma única voz.

O texto de 24 de fevereiro é totalmente marcado por essa ambigüidade: os procedimentos de convocação e as regras eleitorais mimam de tal forma a sociedade de corpos, que aquilo que delas é mantido torna-se derrisório e insuportável. Mas não é por esse aspecto — que poderíamos chamar “efeito Tocqueville” — que Cochín vai se interessar. O que ele vê antes de tudo na incoerência do regulamento real é a porta aberta para a manipulação das assembléias por grupos anônimos. Já que as regras de competição dos homens e das idéias não foram fixadas, e como essa competição é ao mesmo tempo implícita e negada, o regulamento coloca os eleitores “não na liberdade, mas no vazio”.²⁴ Ora, esse vazio foi preenchido, os *Cahiers* redigidos, os deputados eleitos, sem maiores problemas, no intervalo de um mês: “É que ao lado do povo real, que não podia responder, existia um outro, que falou e deputou por ele — o povo pouco numeroso, sem dúvida, mas bem unido e presente em todos os lugares, o povo das sociedades filosóficas”.²⁵

Se os reagrupamentos de eleitores quebram os circuitos tradicionais das comunidades, e se nenhum debate público faz a informação circular, somente as sociedades de pensamento oferecem aos eleitores idéias e um enquadramento que funcionam para eles como um cimento. As duas coisas são estreitamente ligadas: pois a ideologia deve constituir o princípio da seleção dos “puros”, ou seja, dos membros da sociedade de pensamento, ou do grupo manipulador. Ela realmente funciona como o substituto de uma experiência coletiva e de uma competição pública inexistente, coagulando as assembléias em

torno de valores que só se integram por intermédio daquilo que é excluído. Para garantir a eleição dos “bons”, é necessário detectar os “maus”, à luz dos princípios: é por essa razão que as lutas pelo poder, desde o início da Revolução, são caracterizadas pela exclusão ideológica. A nobreza é sua primeira vítima, desde setembro de 1788; e com ela, tudo que no Terceiro toca-a de perto ou de longe: os enobrecidos, os arrematantes dos direitos senhoriais, todos os agentes daquilo em que o Antigo Regime está se transformando. Pois a exclusão, em virtude de seu próprio princípio, procede através de classes anônimas e abstratas de indivíduos.

Assim, já que a nação não “fala”, é preciso que alguém fale por ela: os corpos e comunidades da antiga sociedade estão fora do jogo, e, aliás, são completamente inadequados à nova linguagem e a esse tipo de representação imaginária do Social. Adequado é o partido patriota, que é seu contrário: menos a totalidade do partido que os pequenos grupos urbanos que formam sua ossatura, e que, através de um mecanismo de exclusão e de expurgo inseparável da “democracia pura”, logo abocanham a representação do corpo social. O objetivo é constituir o velho reino sobre o modelo do partido: mitologicamente *um*, sob o magistério ideológico e político dos comitês. 1793 já está presente em 1789.

Por exemplo, na Borgonha: tudo se desenvolve, no outono de 88, em torno de um pequeno grupo de habitantes de Dijon, que elabora a plataforma patriota: duplicação do Terceiro, voto por cabeça, exclusão dos enobrecidos ou dos agentes dos senhores das assembléias do Terceiro. Em seguida, é o investimento organizado dos corpos constituídos: em primeiro lugar a ordem dos advogados, onde os arranjos são os mais numerosos, em seguida toda a pequena magistratura, os médicos, as corporações, finalmente o *hôtel de ville* por meio de um dos almotacéis e sob a pressão dos “cidadãos zelosos”: o texto tornou-se o voto livremente enunciado do Terceiro da cidade de Dijon. Então ele ganha, sob a autoridade usurpada do corpo da cidade de Dijon, as outras cidades da província, onde se repete o mesmo enredo, com os advogados e os togados, sobrepujando os almotacéis. O intendente Amelot, protegido de Necker, adversário do parlamento, acompanha benevolmente o desenrolar dos acontecimentos.

A resistência chega, no início de dezembro, não a partir da nobreza enquanto tal, nem das instâncias representativas disponíveis (existe uma Comissão permanente dos Estados da Borgonha), mas de um grupo de dezenove nobres, que vão se tornar uns cinquenta:

grupo antagonista do primeiro, recusando a duplicação do Terceiro e o voto por cabeça, mas moldando seus procedimentos a partir de seu rival. É que, recrutado principalmente nos quadros da Justiça (e apoiado pelo Parlamento), ele reúne a facção nobre do partido filosófico e parlamentar: assim, ele conhece e pratica as técnicas de manipulação dos advogados, pois durante muito tempo atuou em acordo com eles. Mas incapaz de acompanhar a escalada igualitária, logo constitui — desde o fim de dezembro — a matéria de uma primeira cisão do partido filosófico, em proveito dos advogados e do Terceiro.²⁶

O interesse dessa análise é duplo. Em primeiro lugar por colocar em evidência, nessa França de fim de século, a despossessão das instituições em benefício das novas redes de poder que a sociedade civil teceu à margem do Estado. Essa despossessão é anterior ao regulamento de 24 de janeiro, que mais a confirma do que a provoca (e, por essa razão, a acelera). Ela traduz claramente uma revolução ocorrida antes da República, um deslocamento dos circuitos e dos meios do poder no nível e em proveito da iniciativa social, e não em nome de novos princípios. Mas é a totalidade da sociedade que constituiu por si própria esses circuitos, esses meios, esses princípios; não se trata mais, ao menos nessa etapa da evolução, de instrumentos da burguesia, ou da aristocracia, ou de qualquer outra classe social. A legitimidade, a ideologia democrática são elaboradas em primeiro lugar no interior de uma dialética sociedade-Estado, onde toda a sociedade culta, dominante, participa. O partido filosófico tem seus nobres, seus aristocratas, seus burgueses. A ruptura que ocorre, no outono de 88, não é uma separação entre partidários do Antigo Regime e do novo, mas uma cisão entre dois grupos igualmente não representativos (no sentido da antiga legitimidade), ambos manipuladores ocultos dos corpos tradicionais, ambos submetidos de antemão à arbitragem da legitimidade democrática, que é seu princípio comum de existência. Este é o primeiro dos expurgos revolucionários, realizado, como os que se seguirão, em nome da igualdade, contra a nobreza, encarnação da desigualdade. A democracia igualitária das sociedades tornou-se o princípio de uma política.

Cochin é mais circunstanciado, senão sempre mais claro, na análise da pré-revolução bretã, que vai da revolta do "Bastion" à substituição da nobreza pelos estudantes e advogados do Terceiro. Aqui, mais uma vez, o episódio decisivo é o de setembro-outubro de 88, um pouco mais cedo que na Borgonha: é o momento em que o mo-

vimento revolucionário desenvolve-se depurando-se, primeiro exemplo de um mecanismo que irá funcionar até 1794, e que liquidará sucessivamente todas as equipes dirigentes da Revolução: os monarquistas, o triunvirato, os *Feuillants*, os girondinos, os dantonistas, os hebertistas. No verão de 88, trata-se da liquidação do partido nobilitário-parlamentar, que deu o sinal de partida da revolta contra o poder, mas que é excluído pelos patriotas no momento da discussão sobre o voto por ordem ou por cabeça.

Retomemos, utilizando o caso bretão, a análise que Cochin faz desse mecanismo depurador, consubstancial à "democracia pura".²⁷ Tudo começa, na Bretanha, com o florescimento das "sociedades" nos anos 1760: a sociedade de agricultura, patenteada pelas cartas do rei, após ter sido estabelecida por uma deliberação dos estados (1757-1762); e sobretudo a sociedade patriótica, cujas origens são menos nítidas, mas ligadas à batalha dos parlamentos contra o "despotismo ministerial". Dois aspectos caracterizam para Cochin essas organizações. O primeiro reside no fato de que elas reúnam seus membros sobre a base da "filosofia", através da adesão a um certo número de idéias, independentemente de sua prática social real, formando assim os microcosmos de uma sociedade diferente, fundada não em interesses, mas em uma comunidade ideológica. O segundo, que elas se irradiem para a totalidade da província, por meio de câmaras filiadas, produzindo, através da opinião, um poder de influência e de manipulação que substitui progressivamente o poder e a administração propriamente dita. A velha forma acadêmica da sociedade erudita faz aparecer, no momento em que é revitalizada por um movimento coletivo da opinião (movimento que Cochin limita-se a registrar), embriões de poder democrático, nascidos de uma sociedade civil em busca de uma expressão autônoma.

Poder, ou, até 1788, contrapoder: para Cochin, o que caracteriza a opinião filosófica é que ela constitui, em nome de valores e princípios destrutivos da antiga sociedade, uma organização e uma força. Essa força, como qualquer poder, não pode ser completamente pública: ainda mais por não se confessar enquanto tal. É por isso que ela tem sua força oculta, seus círculos internos; possui sobretudo suas sociedades secretas, como a franco-maçonaria, expressão típica e inevitável de um poder que não assume suas restrições, e cuja função é tecer as solidariedades e a disciplina de uma hierarquia a partir de um recrutamento baseado na opinião. Se a maçonaria é tão importante no mundo histórico e conceitual de Augustin

Cochin, isso não se deve, como no caso de Barruel, ao fato de ela ser o instrumento de uma conspiração contra o Antigo Regime. Mas sim por encarnar, de maneira exemplar, a química do novo poder, transformando o social em político, e a opinião em ação: a origem do jacobinismo.

A partir da maçonaria, o que Cochin chama de "espírito de sociedade" passa a substituir o espírito de corpo do velho reino. Esse espírito invade toda a nobreza, os parlamentos, os mestres, as corporações, todas as instâncias sociais, aí infundindo seus princípios abstratos, a ideologia da vontade do povo, em vez dos interesses, dos quais o espírito de corpo encarregava-se. Instaurou a religião do consenso, o culto de um Social livre de qualquer peso, a crença em um poder que seria a própria sociedade.

Investida dessa maneira, a administração tradicional do reino é apenas uma fachada. Ela desaba definitivamente em 1788, quando todo o corpo social ergue-se contra a reforma dos parlamentos: é a hora do encontro entre o "espírito de sociedade" e as realidades do poder. Durante todo o verão de 1788, o "Bastion" conduz na Bretanha, unido com o Terceiro, a batalha contra o intendente do rei. Mas a bandeira empunhada é a das sociedades: os direitos do povo, a vontade da nação. O pessoal é o das sociedades: por detrás dos grandes corpos oficiais, tropa bastante medíocre, uma rede de ativistas patriotas. Desde o outono, a unanimidade "democrática" rompe-se, no primeiro cruzamento de ideologia e história, quando o debate passa para as modalidades de convocação dos estados gerais: a nobreza é excluída do povo soberano, os manipuladores das sociedades isolam e liquidam o "Bastion".

É que, para passar da sociedade fictícia de indivíduos abstratos, que é a sociedade de pensamento, à sociedade real, a ideologia tem que recompor o Social através de supressões e exclusões. Ela deve designar e personalizar o nefasto. Pois se existe um hiato entre os valores e os fatos, se a sociedade que deveria ser boa, como os indivíduos que a compõem, é má, é porque as instituições e as forças sociais opõem-se artificialmente ao bem. É necessário então defini-las, combatê-las e excluí-las. É o que acontece com a nobreza no outono de 88. Símbolo da desigualdade, ela é culpada, enquanto corpo, da contradição com os princípios. Isso significa que *alguns* nobres poderão ser revolucionários, mas que *a* nobreza será por definição o contrário da Revolução.

Depois de ter batizado os campos, definido os princípios e seu universo social, ainda é preciso selecionar os homens: tarefa prática, na qual os princípios não têm mais nenhuma utilidade, pois chocam-se contra antinomias nos fatos: existem nobres que são patriotas e artesãos que não o são, e de qualquer maneira não é possível, de uma só vez, renovar toda a composição do reino. Assim, a seleção dos homens não pode estar inteiramente de acordo com o recorte do campo social pela ideologia, e é feita em segredo, por meio da "máquina", os homens das sociedades.

Existem na análise que Cochin faz dos acontecimentos de 88-89 uma teoria da ideologia e uma teoria da política. A ideologia nasce na interseção de uma filosofia otimista do indivíduo abstrato, corrompido ou impedido pela sociedade, e da ação a ser praticada na realidade para conduzir esse indivíduo ao gozo de seus direitos. Ela investe o campo social, as instituições, os poderes e as classes, com signos favoráveis ou nefastos, pontos de referência da ação militante, que deve combater e excluir, visando reconstruir o consenso filosófico das sociedades de pensamento na sociedade real. Entretanto, essa ação militante, que encontra não mais idéias, mas interesses e paixões, não pode ser moldada a partir do recorte da ideologia; ela obedece a leis mecânicas, que são as da política revolucionária: a distância existente entre a ideologia e as condições da ação obriga à manipulação, ao segredo, às minorias ativas. Da ideologia à política, passamos da sociedade de pensamento a seu círculo interno: existe em qualquer poder democrático, *a fortiori* em todo poder democrático "puro" (sem delegação), uma oligarquia oculta, simultaneamente contrária a seus princípios e indispensável a seu funcionamento.

A história da Bretanha em 1788 é a de uma sociedade civil muito antiga, despossuída por ela mesma de seus meios tradicionais de expressão, e inteiramente reorganizada a partir do modelo das sociedades de pensamento, que se tornam assim sociedades de ação. A nobreza, que aparece em primeiro lugar sobre o teatro local da Revolução, para protestar contra a reforma Lamoignon, só defende os direitos dos parlamentares às custas de sua própria desagregação; ela pensa combater o poder, pela sociedade tradicional, mas tornou-se nesse momento apenas uma associação de propaganda e de opinião, cujo corpo é formado pelos enobrecidos, os adolescentes, os rurais. Dessa forma o "Bastion" cava sua própria tumba: pois a lógica que constitui as sociedades de pensamento é a do indivíduo

abstrato, e portanto a da ideologia igualitária. Após ter vencido a batalha de verão contra o rei, a nobreza choca-se contra as consequências de sua vitória: ela abriu caminho não para a restauração dos parlamentos, mas para a escalada democrática. Nesse terreno, está antecipadamente derrotada.

Como o debate foi realizado no nível das sociedades de pensamento, a "máquina" do Terceiro Estado não tarda a assumir a liderança absoluta do jogo; aliás, por ressentimento contra a revolta nobiliária, o intendente do rei em Rennes permite que isso aconteça. O problema do voto por cabeça proporciona o terreno ideal para a propaganda igualitária e para a exclusão da nobreza: as sociedades manipuladas pelos ativistas do Terceiro, juristas ou estudantes de Rennes, tornam-se a "nação". Resumindo: a mesma dinâmica que explicará 92 e 93 já se encontra em funcionamento em 88: uma ideologia igualitária implicitamente aceita como referência comum da luta política, e manipulada em uma permanente escalada por grupos sem mandato. Essa dinâmica age, desde o outono de 88, não somente contra a nobreza, que é sua primeira vítima, e como que seu alvo natural, mas *no interior do Terceiro Estado*: "O progresso das Luzes segue sua marcha fatal, bem mais rapidamente do que se esperava: ele queimara uma etapa, a dos advogados e dos grandes negociantes, vencidos desde o início de dezembro; sem dúvida, vários deles conseguem sustentar-se e reaparecem em abril, quando as eleições oficiais, convocando todos os habitantes para o voto, e não somente os patriotas, aumentaram a possibilidade de escolha. Mas nesse momento o patriotismo reina solitário, por seus meios, segundo seus princípios, sobre um povo que é o seu, sem entraves do rei nem da província, mais beneficiado que dificultado pelo trabalho complementar do 'Bastion'; atinge inicialmente um grau de 'pureza' que não mais será encontrado antes do grande expurgo que se segue em 10 de agosto de 1792. Já realiza seu recrutamento nos mesmos ambientes — o pequeno comércio e os quadros inferiores da justiça, negociantes, procuradores dos bailiados ordinários e nobres do campo — que formam os seis ou sete corpos jurados e gerais patriotas de Rennes — a Comuna..."²⁸

Entre a nobreza transformada em sociedade de pensamento e o Terceiro transformado em partido patriota, a batalha se trava em fim de dezembro-começo de janeiro, nos estados provinciais, a respeito do voto por cabeça. O "Bastion" é varrido pelas sublevações de janeiro, que selam tanto o triunfo do patriotismo, quanto a dominação das ci-

dades e do campo pela máquina política do Terceiro Estado urbano. Resta a eleição dos estados gerais, onde o regulamento de 24 de janeiro fornece a essa máquina os meios de exercer, nos fatos, uma "soberania" abstratamente atribuída à vontade do povo dos bailiados. Meenos, aliás, sobre o conteúdo dos *Cahiers*, que continua sendo relativamente diversificado, que sobre a escolha dos deputados: a Comuna de Rennes reserva-se a parte do leão (cinco eleitos em nove), e as três cidades dos bailiados obtêm oito deputados em nove, com 38 eleitores em 880.

Na opinião de Cochin, a explosão revolucionária não nasce de contradições econômicas ou sociais. Ela tem sua origem em uma dinâmica política: a manipulação do corpo social e a conquista do poder por grupos anônimos, depositários da nova soberania em nome da igualdade e do "povo". Depositários abusivos, não por terem-na tomado pela força ou pela intriga, após uma ação concertada ou uma conspiração. Mas por ser peculiar à natureza da nova legitimidade — a democracia direta — produzir mecanicamente uma sucessão de usurpações, cujo conjunto constitui o poder revolucionário: anônimo, instável, condenado, em função de sua natureza ideológica, à exclusão periódica e ao avanço inevitável.

Todo o trabalho do arquivista Cochin consiste em publicar os textos desse poder, no momento em que este atinge seu apogeu, após ter destruído qualquer oposição a seu reino: durante o Terror. Após ter analisado sua dinâmica e como que seu mecanismo interior, em 1787-1788, Cochin dirige-se ao outro extremo de sua curta história, e mostra seu florescimento, entre 23 de agosto de 1793, data do decreto do recrutamento em massa, e a queda de Robespierre. Este é o período durante o qual o consenso da sociedade de pensamento constitui o modelo político obrigatório de todo o país. O governo revolucionário, através do texto de 23 de agosto, "realiza a ficção social de uma vontade coletiva única, que não mais substitui de direito, mas realmente e de fato, cada uma das vontades particulares".²⁹

A parte propriamente arquivística do trabalho de Cochin consistiu em reunir todas as peças administrativas através das quais as diretivas do Comitê de Salvação Pública foram desenvolvidas, definidas e colocadas em execução. Ela faz com que o historiador se defronte com a questão da vigoração dos decretos e com os problemas colocados em nível local pela regulamentação generalizada, que era o voto de Paris. O conjunto dessas peças, sucessivamente publicadas em três volumes póstumos, parece ter sido completado em 1914. Cochin dese-

caria precedê-lo por um "Discurso preliminar", circunstanciado, que contivesse sua interpretação histórica do jacobinismo; mas o substitui, durante a guerra, por um curto "Prefácio", que resume a substância de sua argumentação, e que foi publicado em 1920 com o primeiro volume. O Discurso preliminar, adiado para melhores tempos, deveria ser o posfácio da publicação. Cochín não teve tempo de dar-lhe sua forma definitiva, mas provavelmente trabalhou nele desde antes de 1914, e um pouco durante a guerra.³⁰ Os manuscritos que deveriam formar a ossatura do Discurso preliminar foram publicados em 1924 sob um título já um pouco antiquado para a época, e de qualquer forma um pouco enganoso: *La Révolution et la Libre Pensée*. Na realidade, Cochín procura sistematizar a intuição conceitual cujos traços já havia delineado em seu ensaio de 1907 e que dá seu sentido ao trabalho de arquivista: "Não é a psicologia do jacobino que dará a última palavra sobre o enigma revolucionário; mas a sociologia do fenômeno democrático".³¹

A fórmula merece nossa atenção, pois é excepcional que Cochín empregue um vocabulário tão moderno, tão "durkheimiano", e conseqüentemente tão claro para o leitor de hoje. Ela forma um contraste de tal forma surpreendente com a herança do conservadorismo católico, aliás tão forte e presente na mesma obra, que é preciso questionar essa coexistência. Ainda mais pelo fato de a parte banal do pensamento de Cochín prejudicar muito aquilo que ele contém de novidade, entre os historiadores e sociólogos do século XX.

Cochín não é apenas, nem mesmo principalmente, como a direita da época, um monarquista, um adversário da República, e portanto da Revolução. Ele não aprecia o que nomeia "materialismo" de Maurras, essa primazia dada à ordem social. Ele pertence a uma linhagem diferente da do racionalismo positivo. É um filósofo católico, para quem a mais alta forma de conhecimento é o conhecimento de Deus, única intuição capaz de conduzir o pensamento humano para o real, e que permite a união dos homens em torno de uma finalidade comum: foi esse, a seus olhos, o cimento do mundo medieval. Nele, a sociedade existe sem ter necessidade de se pensar enquanto tal, pois ela é, a exemplo da Igreja, constituída de indivíduos separados, mas unidos em Deus.

Abaixo dessa forma de conhecimento e de união, intelectual e cronologicamente secundária em relação a ela, existe o pensamento científico: ele não visa a realidade mais rica e complexa, Deus, mas as formas elementares do mundo material, que vai decompor em obje-

tos conceituais, permitindo seu controle, através do cálculo matemático que traduz suas leis. Ele inaugura o mundo operacional dos meios em detrimento dos fins e, na ordem social, o reino da lei sobre os indivíduos livres, primeiro passo em direção à emancipação do "social" enquanto tal. Enfim, último estágio, característico do fim do século XVIII, e da Revolução: a dominação do social sobre o pensamento, da palavra sobre a idéia, época do "pensamento socialista", ou seja, da ideologia, produção inédita das sociedades do pensamento.

Parece-me que o ponto mais interessante dessa construção abstrata, baseada em uma tipologia dos tipos de conhecimento, e cujo ponto de partida é a indemonstrável existência de Deus, é a ligação que Cochín estabelece entre a emancipação do social em relação a qualquer justificação transcendente e a substituição final do transcendente pelo social como princípio do pensamento. Pois é essa ligação que permite compreender por que ele se encontra ao mesmo tempo muito longe e muito perto de Durkheim, e por que é muito "reacionário" e muito moderno. O filho do porta-voz de Roma na Câmara³² e o grande professor do Bloco das esquerdas interessam-se pelo mesmo problema, e consideram a mesma história, o primeiro como se fosse uma catástrofe, o segundo como um advento. A blasfêmia de Durkheim, que estende retrospectivamente o social à explicação do religioso, interessa Cochín como a conclusão, a cartada final de uma metafísica sem Deus. Enquanto para Durkheim a sociologia é a ciência das leis que governam todos os comportamentos e todas as sociedades, as de ontem como as de hoje, essa ambição parece ser para Cochín a quimera por excelência, a anexação da ontologia pelo social.

Mas através de um paradoxo sobre o qual ele não se explica claramente, o filósofo católico conserva do sociólogo ateu a idéia de "ciência social", segundo a qual, "estudando os fatos sociais, a sociologia encontra causas mais profundas que as razões refletidas, as intenções formuladas, as vontades concertadas".³³ Parece que ele aceita e até mesmo recomenda o uso da sociologia, quando se trata de estudar esses comportamentos que considera como totalmente "socializados", cujo protótipo é o jacobinismo. Nem o pensamento religioso, nem o pensamento científico pertencem ao domínio da crítica sociológica, que só encontra sua validade no campo limitado, e na sua opinião posterior, da produção "social" do pensamento.

Esse uso seletivo da sociologia suscitaria muitas críticas de ordem teórica: Cochín utiliza Durkheim contra aquilo que não aprecia e conserva de Durkheim apenas aquilo que admira. Aliás, sua idealização

da sociedade cristã medieval, fundada na relação de cada indivíduo com Deus, anteriormente a qualquer pressão social, só tem interesse por mostrar tudo o que separa esse tradicionalismo católico do positivismo de Maurras, indiferente à própria fé, obcecado pela Igreja e não por Deus, pela ordem e não pela verdade, por Luís XIV e não por São Luís. Mas não deixa de parecer um tanto miraculoso que essa nostalgia bem-pensante, essa filosofia frágil da história revelem, provavelmente graças a Durkheim, um dos problemas-chaves do século XVIII e da Revolução, que nenhum historiador coloca nesses termos antes dele — e depois dele: a forma pela qual os franceses dessa época reinventaram o social sob o nome de “povo”, ou de “nação”, transformando-os no novo deus de uma comunidade fictícia.

Aquilo que existe em estado embrionário em 1788 — a definição da vontade do povo pelas sociedades e a manipulação da opinião que se segue — vai se expandir, na medida em que a Revolução identifica-se ao poder das sociedades. Ao terrorismo do consenso sobre as idéias sucede o terrorismo do poder sobre as pessoas e sobre as coisas — que Cochín chama a socialização das pessoas, depois dos bens. Em 1793-1794, o jacobinismo constitui o apogeu do governo das sociedades, simultaneamente por meio de seus instrumentos, as seções e os comitês dirigidos secretamente pelos ativistas; por seus meios, cujo conjunto compõe o Terror; por sua regulamentação, que visa colocar qualquer atividade social sob o controle da ideologia; por suas ambições, que consistem em reinar sob o nome do “povo”, e portanto em anular qualquer distância entre sociedade civil e poder: “Servo sob o rei em 1789, livre sob a lei em 1791, o povo torna-se senhor em 1793 e, governando a ele próprio, suprime as liberdades públicas que não eram senão garantias para seu próprio uso contra aqueles que governavam. Se o direito de voto é suspenso, é porque ele reina; o direito de defesa, é porque ele julga; a liberdade de imprensa, é porque ele escreve; a liberdade de opinião, é porque ele fala; doutrina límpida, da qual as proclamações e as leis terroristas são apenas um longo comentário”.³⁴

A “democracia” (entendamos aqui a democracia direta) abriu caminho até o próprio poder, através de seus três semblantes sucessivos: inicialmente o segredo das lojas e das sociedades de pensamento, sob cujo abrigo ela inventou seus métodos, em seguida a pressão dos clubes sobre esse grande vazio do poder que é chamada de Revolução, e finalmente o governo oficial das sociedades populares pela regulamentação terrorista sobre as pessoas e sobre os bens. Durante todo esse proces-

so histórico, pouco importa que os nomes, os rostos, os ambientes e mesmo os pensamentos íntimos dos diferentes líderes tenham sido tão diversos; se estes mudam com tanta freqüência, se eles duram pouco mais que os líderes anônimos dos clubes e das seções é por serem, como eles, e da mesma forma, figuras provisórias da democracia revolucionária, seus produtos, não seus chefes. Por uma vez, Cochín reúne-se a Michelet, que ele cita: “Percebi que esses oradores brilhantes, que exprimiram o pensamento das massas, são considerados erroneamente como únicos atores. Eles mais receberam o impulso do que o deram. O ator principal é o povo. Para reencontrá-lo e recolocá-lo em seu papel, tive que reduzir a dimensão dessas ambiciosas marionetas, cujos fios esse povo manejou e nas quais se acreditava discernir, nas quais se buscava o jogo secreto da história”.³⁵

Acontece que o povo de Cochín não é o mesmo que o de Michelet. Ambos perceberam que o único herói da Revolução é a própria Revolução. Mas onde Michelet celebra uma força imensa, ingovernável, impensada mas abençoada, Cochín analisa um mecanismo. A distância vem sem dúvida de sua tradição política: mas no seu caso, que não é o de todos, esse distanciamento proporciona a vantagem intelectual do conceito sobre a emoção.

Essa obra inacabada é também uma obra completamente fechada sobre si mesma: falta-lhe sem dúvida, no que se refere a 93, o equivalente do que Cochín realizara em relação a 88, ou seja, a análise minuciosa dos documentos de arquivos, que ele teve tempo apenas de preparar para uma publicação. Mas o desenho conceitual é tão nítido, o tema tão claramente delimitado, que eles constituem, ou deveriam constituir, o que poderíamos chamar de uma obra, ou seja, uma questão bem colocada.

Essa questão é a natureza do problema revolucionário. Cochín interessa-se pelo mesmo problema que Michelet e que a maioria dos historiadores da Revolução. Ele não busca, como Tocqueville, fazer o balanço da Revolução na história da França, avaliar suas origens e seus efeitos. O que o interessa, como Michelet, é a ruptura: o que ocorreu entre 1788 e 1794. Mas ele tem sobre Michelet e todos os historiadores dos “eventos” da Revolução³⁶ a imensa vantagem de explicitar aquilo que o interessa e aquilo sobre o que fala. Por exemplo, ele não mistura uma *análise* das origens com um *relato* do desenvolvimento, como se o segundo estivesse contido na primeira. Ele diz claramente que não trata do problema das causas da Revolução — que podem “explicar” 89, não 92 e 93 — mas da própria dinâmica revo-

lucionária. Resumindo, ele trata de um tema por excelência “ligado aos acontecimentos”, nos termos de uma história estritamente conceitual: ele deseja compreender, à luz de Durkheim, aquilo que fascina Aulard e Mathiez. Não é surpreendente que ele não tenha sido bem recebido nem mesmo bem compreendido pela corporação: os historiadores da Revolução não gostam que a epopéia das vontades das quais são depositários e os heróis que escolheram amar ou odiar sejam enterrados. Quanto aos outros historiadores, eles não têm o costume, ao menos em nosso país, de praticar uma história política que não seja narrativa, ou de relacionar uma história de curto termo e conceitualização.

Cochin é ao mesmo tempo um espírito profundo e limitado. Durante toda sua vida, sua pesquisa gira inteiramente em torno de uma única idéia, que ele parece ter tido quando ainda bem jovem, pouco após sua saída da École des Chartes. Seus exames de arquivos, que são consideráveis — e indicam uma vontade, bastante rara na época, de conhecer a realidade provincial e local da Revolução —, são realizados em função de sua intuição central. Ele é ao mesmo tempo muito próximo de Tocqueville e muito afastado dele: partilha com o aristocrata liberal não somente esse espanto um tanto horrorizado diante do jacobinismo, que constitui o ponto de partida existencial de ambas as obras, mas também o gosto pelo que eu chamo de história conceitual, independente do relato das intenções dos atores; apenas esse traço é suficiente para colocá-los à parte, na historiografia revolucionária dos séculos XIX e XX. Mas Tocqueville busca os segredos da continuidade, e Cochin os da ruptura. É por essa razão que esses dois espíritos nunca se cruzam; eles se ignoram. Suas hipóteses não são incompatíveis; eles tentam explicar problemas que são completamente diferentes e que têm o mérito, nos dois casos, de ser explicitamente colocados.

É verdade que Tocqueville, ao tentar compreender as causas imediatas da Revolução, é levado a colocar em primeiro plano o papel das idéias revolucionárias e dos intelectuais que são seus criadores ou vulgarizadores. Na sua opinião, esse papel se explica pelo desenvolvimento de um *estado de espírito democrático*, naturalmente produzido por uma sociedade cada vez mais igualitária,³⁷ mas ainda mais forte pelo fato de esse sentimento se chocar contra a existência residual de instituições aristocráticas. Se relemos, por exemplo, no tomo II de *L'Ancien Régime*, os capítulos inacabados, mas em grande parte redigidos, consagrados à revolta dos parlamentos contra o rei, à capitulação real, enfim, ao que Tocqueville chama de “guerra das classes”.

onde a nobreza já desaparece, ficaremos espantados com a importância que ele confere ao espírito público, às idéias e às paixões dessa época. Ele escreve, por exemplo, a respeito de um conjunto de textos produzidos por associações diversas, de corpos e de comunidades: “A própria idéia de governo temperado e ponderado, ou seja, desse governo onde as diferentes classes que formam a sociedade e os diferentes interesses que a dividem funcionem como um contrapeso, onde os homens pesem não somente como unidades, mas em razão de seus bens, de sua patronagem, de seus interesses, no bem geral (...) todas essas idéias estão ausentes do espírito dos mais moderados (e em parte, acredito, mesmo dos privilegiados), e são substituídas pela idéia de uma multidão composta de elementos semelhantes e representada por deputados que são os representantes do número e não de interesses ou de pessoas”. Ele acrescenta uma observação, para ele mesmo, à sua última frase: “Penetrar nessa idéia e mostrar que a Revolução estava mais aí do que nos fatos; que era como que impossível, as idéias sendo essas, que os fatos não fossem aproximadamente os que se deram”.³⁸

Tocqueville, meio século antes de Cochin, tenta também compreender aquilo que chama de “energia de expansão” das idéias revolucionárias. O que o diferencia aqui de Cochin é que ele nunca enunciou uma distinção entre idéias e ideologia, não se interessando tampouco pela produção coletiva da nova fé revolucionária. Ele percebe claramente que desde 1789 existe algo que poderia ser chamado de um jacobinismo tendencial e irresistível; mas o atribui à influência do *Contrato Social*,³⁹ o que é ao mesmo tempo um erro e um contra-senso: a maioria dos homens de 89 não leu Rousseau, e Sieyès, por exemplo, não é mais rousseauísta que Mirabeau e Roederer. Assim, deve estar em ação uma outra força além da dos livros ou das idéias, sobre a qual Tocqueville se interroga, sem nunca conseguir defini-la.⁴⁰ Ele a concebe, nas notas que deixou sobre o jacobinismo, geralmente em analogia com a religião, exprimindo ao mesmo tempo seu espanto um pouco horrorizado diante dessa analogia: “Um partido que atacava abertamente qualquer idéia de religião e de Deus, e que, nessa doutrina enervante, encontrava o ardor de proselitismo e mesmo de mártir, que até esse momento apenas a Religião parecia poder dar... Espectáculo inconcebível e apavorante, capaz de desnortear as mais firmes inteligências”.⁴¹

É verdade que, imediatamente após essa nota capital, que resume toda a ambigüidade de seu pensamento sobre a Revolução, ele acrescenta: “Nunca esquecer o caráter filosófico da Revolução Francesa,

caráter *principal*, embora transitório". O papel da filosofia, na sua opinião, é ao mesmo tempo essencial, pois exprime o acontecimento que os atores viveram; mas provisório, já que esconde simultaneamente sua significação real, que é a consagração do Estado centralizado e do individualismo democrático. Diferentemente da de Cochin, a conceitualização central de Tocqueville procura explicar uma evolução de vários séculos.

O problema de Cochin não são as causas que tornaram a Revolução possível; é o nascimento, com a Revolução, de uma nova legitimidade cultural, a igualdade, acompanhada do desenvolvimento de uma nova regra do jogo político, a "democracia pura" — que chamaríamos de democracia direta. Na realidade, Cochin não se interessa pela época que a precedeu, que estuda muito pouco. Ele possui uma visão idealista e superficial da antiga monarquia, da antiga sociedade política e da antiga legitimidade: por exemplo, nunca analisa como a monarquia destruiu progressivamente a sociedade de corpos, e o papel que ela desempenhou nos progressos da igualdade civil ou da ideologia igualitária. Ele dá a impressão inexata de que o debate 1788-1789 situa-se entre a antiga sociedade de corpos e a manipulação da democracia pura pelas sociedades de pensamento: mas desde essa época a antiga legitimidade já está morta nos espíritos, e a nova, a democracia, ainda não renunciou a ser representativa. É verdade que o procedimento eleitoral imaginado por Necker, em janeiro de 1789, favorece, pelo que conserva do antigo sistema de delegação, e por não organizar uma verdadeira competição política, a manipulação da opinião. Nesse ponto, a demonstração de Cochin é de primeira linha. Mas isso não significa necessariamente que a Revolução já esteja inteiramente nas mãos das lojas e dos clubes, em nome da democracia direta.

Outro problema, mais fundamental, que indica em Cochin a mesma falta de recuo histórico e o desejo de centrar sua análise no curto prazo, mais na dinâmica revolucionária que na história de sua formação: de onde vem essa ideologia da democracia direta? Lendo nosso autor, nunca se fica sabendo muito bem se ele a considera um simples produto das sociedades de pensamento, ou de algo que as antecede, como o pensamento filosófico do século, nem como as duas histórias se articulam. Com efeito, essa ideologia não pode sair do simples jogo mecânico de associações intelectuais fundadas na igualdade abstrata de seus membros. A Companhia do Santo Sacramento era, no século XVII, uma sociedade de pensamento tão secreta quanto as lojas do século seguinte, e não viveu sobre o mesmo fundo de idéias.

A cristalização ideológica que ocorreu no século XVIII, nas sociedades de pensamento e em torno delas, pressupõe duas condições, que Cochin nunca analisa, ou quase:⁴² a constituição das "idéias-mães" pela filosofia política e pelas grandes obras individuais, e a disponibilidade de um corpo social que perdeu seus princípios tradicionais. É no cruzamento dessas duas evoluções que as sociedades de pensamento substituem a religião, o rei e as hierarquias tradicionais pela ideologia igualitária e pela democracia direta. Mas a passagem das idéias à ideologia é uma longa história, da qual Cochin só aborda o fim, quando já a considera adquirida, por volta de 1750.

Desse ponto de vista, a idéia-mãe é a da soberania do povo, ela própria derivada de um pacto social fundador e que encontrou em Rousseau sua definição mais sistemática.⁴³ A filosofia política de Rousseau, que faz da soberania do povo um direito inalienável (diferentemente dos teóricos do direito natural), exclui a idéia de representação: a delegação de soberania a representantes está relacionada à mesma impossibilidade, para um povo livre, que a delegação da soberania a um monarca. Sabemos que Rousseau tinha presente em seu espírito, concretamente, o exemplo do Parlamento oligárquico inglês e da Dieta nobiliárquica polonesa. Mas seu pensamento político é complexo demais, e o *Contrato Social* um livro abstrato demais para ter sido realmente entendido pela maioria dos contemporâneos; aliás, não parece que o livro tenha tido na época uma grande ressonância; é a Revolução que vai lhe conceder, posteriormente, seu poder de irradiação intelectual. A democracia direta, que é, ao menos tendencialmente, a prática das sociedades de pensamento — já todas elas revestem mais ou menos suas resoluções, inicialmente nos interesses, depois na vontade do povo —, resulta mais de uma espécie de usurpação mecânica do poder que da elaboração de uma idéia. Na França de Luís XVI, a sociedade civil tornou-se infinitamente mais forte que o Estado, mas não possuiu mais mandatários para investi-la e transformá-la em seu nome. Os corpos tradicionais do reino, a nobreza e os parlamentos acalentaram esse sonho, mas a primeira nunca conseguiu tornar-se uma classe dirigente à inglesa, e os segundos nunca tentaram seriamente conquistar os meios políticos e o instrumental intelectual para suas ambições episódicas. Através da vontade do povo, as sociedades de pensamento oferecem novamente uma fisionomia imaginária e unificada a essa sociedade política em frangalhos.

Acontece que essa legitimidade substituída, apesar de conter praticamente, enquanto dura o Antigo Regime, e pela força das coisas,

o exercício da democracia direta, não o implica necessariamente. As análises de Cochin pressupõem que a "democracia pura" constitui, desde a origem, e no decorrer de toda a Revolução, a única legitimidade política. Mas isso significa esquecer que a Revolução na sua primeira fase, e após termidor de 94, elabora, pelo contrário, a doutrina do regime representativo, da qual Sieyès é o pensador mais sistemático, a ponto de estender a delegação de poder pelo povo a todos os oficiais públicos.⁴⁴ O que deve ser explicado é como e por que a primeira dessas concepções sobrepuja a segunda, a ponto de constituir — o que Cochin vê com clareza — a própria base da consciência revolucionária, o credo *sans-culotte* de 93. Os acontecimentos que se sucedem entre 88 e 94 podem ser analisados, sob esse ângulo, como o investimento da nação pelos militantes e os ideólogos da democracia direta, a rebelião aí desempenhando o papel de elemento "corretivo" de um regime representativo cada vez mais frágil. Mas se é verdade que a dinâmica revolucionária é sem dúvida aquela indicada por Cochin, animada pelos clubes e pelas sociedades populares em nome de um "povo" fictício, os líderes sucessivos da Revolução sempre foram ao mesmo tempo seus produtos e seus adversários. Não somente porque a lógica dessas sociedades é feita da excessiva valorização ideológica e de cissões; mas também porque os líderes, longe de serem as marionetes anônimas sugeridas pela análise mecânica de Cochin, encarnam a democracia representativa: desse ponto de vista, a crise de 31 de maio-2 de junho de 93 é uma data-encruzilhada para o triunfo da "democracia pura". Mas mesmo após a expulsão dos deputados girondinos *manu militari*, a ditadura da Montanha não cabe inteiramente nas sociedades: ela cobiça sua maioria parlamentar na Convenção. Robespierre, depois da execução dos hebertistas, entre abril e julho de 94, não é mais o homem das sociedades, e o Ser Supremo não é a festa das sociedades, mas uma tentativa de monopolizar a ideologia em proveito do Incorrutível. É verdade que este não irá sobreviver por muito tempo ao movimento popular que ele contribuiu para "congelar", segundo a expressão de Saint-Just; e, nesse sentido, a análise de Cochin reencontra toda sua força. Mas ela simplifica excessivamente o tecido político da Revolução Francesa, ignorando o conjunto das resistências, das negociações e das concessões forçadas que acompanham, em todas suas etapas, o impulso das sociedades populares. Nesse sentido, o termo "máquina" sugere uma espécie de perfeição mecânica de organização, que é amplamente fantasmática.

Na realidade, a análise da ideologia da Revolução Francesa deveria distinguir duas concepções da soberania do povo, que Cochin confunde. É verdade que todos os revolucionários franceses, desde 1789, vêm aí a fonte da nova legitimidade política: tanto Sieyès e Mirabeau quanto Robespierre e Marat. Acredita-se que a nação, constituída pelo povo soberano, age como uma pessoa. Independentemente do fato de a destruição da antiga sociedade oferecer ao Estado um campo de ação muito mais vasto, e resistências menores à sua ação, essa concepção acarreta, ou mesmo solicita *em direito* um poder central forte, considerado indistinto do "povo": aliás, é significativo que ela seja desconhecida no direito público anglo-saxão, mais próximo de Locke que de Rousseau.⁴⁵ Mas como se exprime a vontade do povo? Se admitirmos, como Sieyès, que ela pode ser *representada*, abriremos caminho para a definição dessa representação e para os procedimentos que a fazem nascer: é o sistema inaugurado em nossa história pela Assembleia Constituinte, que, através de uma ficção jurídica, estende até mesmo ao rei hereditário a bênção da nova soberania. No interior dessa concepção, a esfera do poder, múltipla e descentralizada, é distinta da sociedade civil, não possuindo sobre ela, e especialmente sobre os direitos individuais, uma autoridade transcendente.

Se, ao contrário, pensarmos com Rousseau que a soberania do povo é alienável e não pode ser *representada*, pois se trata da liberdade, direito natural imprescritível, anterior ao pacto social, estaremos ao mesmo tempo condenando não somente a monarquia, mas qualquer sistema representativo. A lei, feita pelo povo em assembleia, expressão da vontade geral, tem por definição uma autoridade absoluta sobre o povo, pois exprime exatamente sua liberdade. Rousseau, como sempre, tem um raciocínio sistemático e intransigente; ele exprime com uma profundidade metafísica as aporias lógicas da democracia: nela, sociedade e poder devem ser transparentes um em relação ao outro. A ideologia da democracia "pura" constitui o inverso dessa demonstração um tanto desesperada: um sistema fictício de transparência, constituído graças a uma sucessão de equações imaginárias, através das quais o povo é identificado à opinião dos clubes, os clubes à opinião de seus líderes, e seus líderes à República.

Nesse sentido, Cochin não errou ao ver nesse mecanismo, simultaneamente prático e ideológico, o próprio coração da Revolução Francesa. Sua cronologia do acontecimento é completamente coerente com o aspecto sob o qual ele o examina: 1788-1794. Pois

após o 9 de termidor, e mesmo a partir da execução dos hebertistas, em abril de 94, o mecanismo que ele analisa deixa de desempenhar o papel de motor dos acontecimentos: a sociedade ganha sua revanche em relação às sociedades. Aliás, há nessa constatação um estranho parentesco entre a análise de Cochin e a do jovem Marx, em *A Sagrada Família*:⁴⁶ Marx também desenvolve a idéia de que a revolução inventou progressivamente uma sociedade fictícia, da qual o Terror constitui ao mesmo tempo o apogeu e o preço: ele explica que a queda de Robespierre constitui a revanche, ou a reparação, da sociedade real (Marx diz "sociedade civil"). Afirmação que encontra ressonância nestas frases de Cochin: "A sociedade real não é a contra-revolução, mas o terreno onde a revolução perderá, a autoridade, as hierarquias ganharão, onde tudo seria revolucionário, homens e leis, como na França de termidor ano II, tão logo rompido o jugo social dos jacobinos".⁴⁷

Em um outro sentido, é normal que Cochin reencontre a cronologia da Revolução mais familiar à historiografia de esquerda, pois o problema que ele tenta elucidar também reúne as simpatias políticas da esquerda: o jacobinismo, os clubes, as sociedades populares. Para Cochin, como para a historiografia jacobina, a Revolução é *uma*, de 1788 a 1794, e aquilo que floresce sob o Terror já está instalado antes da reunião dos estados gerais. Essa definição é ao mesmo tempo verdadeira e falsa, de acordo com o aspecto da Revolução que se estude ou privilegie; mas Cochin tem a vantagem, sobre a historiografia jacobina, de justificá-la claramente, a partir da natureza de sua conceitualização. Se a Revolução está inteiramente contida no fenômeno que ele analisa, então ela começa antes de 1789, e termina com Robespierre. Sem querer fazer reviver o "oitenta-e-novismo" dos liberais do século XIX, não estou certo de que essa cronologia faça justiça à tentativa de democracia representativa de 1790, e não conceda uma parte grande demais a uma "necessidade histórica" retrospectiva; mas ela tem uma grande coerência: são esses, sem dúvida, os anos em que se elabora, e depois reina, a "democracia pura".

A Revolução não é para Cochin, essencialmente, uma batalha social, ou uma transferência de propriedade. Ela inaugura um *tipo de socialização*, baseado na comunhão ideológica, e manipulado pelos aparelhos. Seu modelo abstrato são as sociedades de pensamento que prosperam no fim do Antigo Regime, e mais particularmente a franco-maçonaria, a mais elaborada delas. Assim, qualquer argu-

mento que fosse extraído, contra a hipótese de Cochin, do caráter oligárquico, ou conservador, das lojas maçônicas francesas não atingiria seu alvo: a maçonaria é, na sua opinião, o *molde* da nova forma social, destinada a reproduzir muitas outras, que reunirão outros públicos, veicularão outros consentimentos, mas que estarão submetidas à mesma lógica da democracia pura; e que se tornará, sob a Revolução, o poder da ideologia e dos homens anônimos das seções. Essa reconstrução intelectual, como vimos, arrasta inevitavelmente seu autor para uma simplificação da história revolucionária, que é o preço de sua força. Mas se lembrarmos que ele descreveu com antecedência muitos traços do bolchevismo-leninismo, fica claro que abordou um ponto central, não só sobre a Revolução Francesa, mas também sobre aquilo que ela tem em comum com outras que a seguiram. É verdade que Lenin leva, sobre Robespierre, a vantagem de ter elaborado antecipadamente sua teoria sobre o papel da ideologia e do aparelho. Mas é que ele utilizou, ao menos em parte, o exemplo jacobino.

Restam entretanto dois problemas que a obra de Cochin inevitavelmente sugere e que permaneceram fora de sua atenção. O primeiro é o da ligação entre a prática social e a ideologia. Cochin parece postular que essa ligação não existe, pois as sociedades de pensamento reúnem seus membros na base de uma relação com as idéias, independentemente das situações particulares e dos interesses reais. Mas se, diferentemente de Marx, por exemplo, ele considera que essa relação ideológica não tem ligação com os interesses dos indivíduos e das classes às quais eles pertencem, e que os membros dos clubes revolucionários são de alguma forma intercambiáveis, como explicar a super-representação de alguns grupos (por exemplo, os advogados e os juristas em 1788-1789) nessa atividade? É possível compreender facilmente, no interior mesmo da conceitualização de Cochin, a exclusão precoce, não dos nobres, mas da nobreza: pois a nobreza representa precisamente o inverso da simbólica revolucionária, muito mais um princípio que um interesse. Ao contrário, no Terceiro Estado, que está inteiramente do lado certo, o papel privilegiado de alguns grupos sociais ou profissionais só pode ser explicado por razões de ordem técnica: é o hábito do manejo do universalismo democrático abstrato que explicaria o papel preponderante dos advogados, dos homens de lei e, de forma mais geral, dos intelectuais, entre 1787 e 1794. Se a Revolução é uma linguagem, ela leva para a boca de cena aqueles que sabem falá-la.

Por que essa linguagem foi inventada pelos franceses? Outra questão fundamental, para a qual não vejo resposta, nem mesmo implícita, na obra de Cochin. A "filosofia" floresce por toda a Europa, mas somente na França ela vai alimentar o jacobinismo. As lojas e as sociedades de pensamento existem na Inglaterra e nos Estados alemães sem ter animado qualquer revolução. Tocqueville, que é o único entre os historiadores da Revolução a enfrentar sistematicamente essa questão imensa, responde examinando os últimos séculos da monarquia, e mostrando que os franceses formavam o povo mais "democrático" da Europa, e portanto o mais inclinado a celebrar esse recurso compacto e brusco às idéias. Por aí, ele explica 1789, não 1793. Cochin, por seu lado, explica 93, não 89. Ele aborda aquilo que eu chamaria de "socialização filosófica" do velho reino bem tardiamente, apenas no século XVIII, quando ela já traz consigo o que lhe interessa, a ideologia jacobina. Restringe-se a uma interpretação da dinâmica revolucionária definida unicamente pela força mecânica do social, sem realizar o inventário cultural do que está em ação há tanto tempo nessas fraternidades imaginárias, generosas antes de terem se tornado sanguinárias. Cochin nunca conseguiu perdoar Rousseau por Robespierre: é a parte caduca de sua obra. Mas se ele só consegue ler Rousseau através de Robespierre, ganha pelo menos por não abordar Robespierre através de Rousseau, como um admirador do *Contrato Social*, às voltas com as obrigações da salvação pública. Seu Robespierre, menos que o herdeiro das Luzes, é o produto de um sistema: o jacobinismo, onde começa a política moderna. Por essa razão, Cochin pensa a Revolução Francesa em seu mistério central, que está na origem da democracia.

Notas

Primeira Parte

1. *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* foi redigido no fim de 1788 e publicado em janeiro de 1789.
2. *Qu'est-ce que le Tiers Etat?*, Paris, 1888, cap. II, p. 32.
3. O adjetivo tem apenas um valor de constatação. A análise desse "atraso" e dessa integração republicana pela escola e pela política está no centro da obra de Maurice Agulhon (especialmente *La République au Village*, Paris, 1970). Podemos encontrar um outro exemplo no recente livro de Eugen Weber: *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870-1914* (Stanford, 1976).
4. Jaurès, *Histoire Socialiste de la Révolution Française*. Ed. Sociales, 1968. prefácio de E. Labrousse, p. 14.
5. Cf. *infra*, p. 118.
6. G. Lefebvre, "La Révolution Française et les Paysans", 1932, in *Études sur la Révolution Française*, PUF, 1954, 2.^a ed., introdução por A. Soboul, 1963.
7. P. Bois, *Les Paysans de l'Ouest*, Mouton, 1960.
8. G. Lefebvre, *op. cit.*, p. 263.
9. Cf. o retrato intelectual de G. Lefebvre por Richard Cobb, in *A Second Identity, Essays on France and French History*, Oxford, UP, 1969.
10. Cf. p. 113.
11. A introdução um tanto condescendente consagrada por Georges Lefebvre a *L'Ancien Régime et la Révolution* (Paris, 1952) é, nesse sentido, característica. Mas trata-se ainda do único dos historiadores da Revolução Francesa que leu com atenção Tocqueville.

12. Cf. *infra*, pp. 113 e segs.
13. Cf. *infra*, p. 212.

14. *Contrat Social*, II, cap. 1.
15. *Correspondance Générale*, Paris, 1952, tomo XVII, p. 157.
16. Utilizo aqui um artigo que escrevi em colaboração com Mona Ozouf, e que é consagrado a uma comparação entre a história de Boulainvilliers e a de Mably: *Les Annales*, n.º 3, maio-jun. 1979.
17. O essencial do fundo é conservado na Biblioteca Nacional. Mas algumas centenas dessas brochuras pertencem à *British Library* e à Biblioteca Municipal de Nova Iorque.
18. Comento aqui um *corpus* de 230 brochuras, publicadas entre fevereiro de 1787 e março de 1789, que constituem uma amostra de 1/10 dos textos conservados na Biblioteca Nacional.
19. Se pensarmos que esses temas históricos já estão presentes no século XVI, especialmente em Hotman, durante a crise nacional marcada pelas guerras de Religião, poderemos avaliar até que ponto são os materiais culturais do Antigo Regime que dominam ainda os espíritos, nos anos que precedem imediatamente a Revolução Francesa.
20. Talvez o exemplo mais típico da visão histórico-política que tento reconstituir encontre-se nos dois "relatórios" sucessivos de Antraigues, o futuro agente realista, sobre os estados gerais, relatórios publicados no fim de 1788 — início de 1789. A idéia central de Antraigues é de que os estados gerais são depositários da soberania nacional (usurpada inicialmente pela tirania feudal e em seguida pelo despotismo dos reis); de onde se segue que os representantes eleitos sejam obrigados a seguir a vontade dos mandatários e portanto "incapazes de decidir sobre qualquer objeto sem suas ordens, e obrigados a recorrer a elas, caso pedidos que não tivessem sido previstos exigissem uma nova decisão (primeiro relatório). O segundo relatório inteiro é dominado pelo problema da representação: Antraigues apóia-se no *Contrato Social* e nas modificações ao exercício da vontade geral trazidas pela obra sobre a Constituição da Polônia, para recomendar a idéia do mandato imperativo.
21. Faço alusão à série de admoestações da "Cour des Aides" (decidindo sobre contendas a respeito de impostos — N.T.), das quais muitas são redigidas pelo próprio Malesherbes, então primeiro presidente, nesses anos de conflito agudo com Luís XV. O texto mais explícito nesse sentido é o de fevereiro de 1771, que protesta, após o exílio dos parlamentares mais ativos e o confisco de seus cargos, contra "o sistema destrutivo que ameaça a nação inteira", e a arbitrariedade real, que "retira da nação os direitos mais essenciais de um povo livre".

22. J. Cadart, *Le Régime Electoral des États Généraux de 1789 et ses Origines, 1302-1614*, Paris, 1952.

23. Utilizo aqui, além de pesquisas pessoais, a obra inédita de um historiador americano, S. Weitman, *Bureaucracy, Democracy and the French Revolution* (tese Ph. D. Washington University, Saint Louis, 1968), que inclui uma comparação sistemática e quantitativa entre as reivindicações dos *Cahiers* nobres e as do Terceiro Estado no nível do bailiado.

24. Cf. *L'Ancien Régime*, livro II, 1.ª parte, p. 197: "Leio com atenção os *Cahiers*. . . Vejo que aqui solicitam a mudança de uma lei, ali de um uso, e tomo nota. Continuo assim até o fim esse imenso trabalho, e quando consigo colocar juntos todos esses anseios particulares, percebo, com uma espécie de terror, que aquilo que se reclama é a abolição simultânea e sistemática de todas as leis e de todos os costumes que existem nesse país; vejo imediatamente que vai se tratar de uma das mais vastas e perigosas revoluções que já apareceram no mundo. . .".

Essa análise, ou melhor, essa "impressão" de Tocqueville parece-me excessiva, e característica de uma espécie de ilusão teleológica que espreita todos os historiadores da Revolução Francesa: já que a Revolução ocorreu, é necessário que seja anunciada por tudo. . . Na realidade, a partir de um estudo minucioso que realizei, a respeito de milhares de *Cahiers*, no quadro de uma pesquisa do Centro de Pesquisas Históricas da École des Hautes Études en Sciences Sociales, fica evidente que a maioria das queixas veiculadas por esses *Cahiers*, mesmo no nível dos bailiados, refere-se à reforma dos impostos e da justiça; e que as reivindicações de poder propriamente ditas raramente ultrapassam os esquemas "constitucionais" (no duplo sentido, arcaico e moderno, da palavra) que foram analisados acima.

O historiador americano G. Taylor chega por um outro caminho à mesma conclusão, e sublinha o caráter moderado dos *Cahiers* de queixas. Cf. G. Taylor, "Les Cahiers de 1789 Sont-ils Révolutionnaires?", in *Annales E.S.C.*, nov.-dez. 1973, n.º 6.

25. A. Dupront, "Cahiers de Doléances et Mentalités Collectives", in *Actes du 89^e Congrès National des Sociétés Savantes*, tomo I, Paris, 1964.

26. Por exemplo, esse *Cahier* dos negociantes de Rouen que diz: "Não é necessário vasculhar na obscuridade dos tempos para fixar os direitos da nação; o povo reunido é tudo; somente nele reside o poder soberano. . .".

27. *Qu'est-ce que le Tiers État?*, cap. IV, § 3.

28. O livro fundamental sobre essa questão continua sendo o de P. Renouvin, *Les Assemblées Provinciales de 1787*, Paris, 1921.

29. O primeiro número do jornal de Marat data de 12 de setembro de 1789. Seu título definitivo aparece em 16 de setembro.

30. 7 de novembro de 1789.

31. La Marck, *Correspondance entre le Comte de Mirabeau et le Comte de La Marck Pendant les Années 1789, 1790 et 1791*, Paris, 1851, 3 vols.

32. Esse ponto é desenvolvido na introdução que escrevi para os *Discours* escolhidos de Mirabeau, Paris, 1973.
33. A expressão é de Georges Lefebvre.
34. Os principais artigos de A. Cobban estão reunidos em *Aspects of the French Revolution*, Nova Torque, 1970.
35. Essa análise deve muito a uma discussão ocorrida em 1977 no quadro do seminário de P. Nora na École des Hautes Études en Sciences Sociales, sobre a idéia de conspiração e a Revolução Francesa. M. Gauchet e L. Theis ajudaram-me especialmente a aprofundar seus termos.
36. Mathiez, *Études sur Robespierre*, Paris (reed.), 1973.
37. Abbé Barruel, *Mémoires pour Servir à l'Histoire du Jacobinisme, 1797-1798*, 4 vols.
38. Ela será fundamental — mais do que a idéia “comunista” — na conspiração de Babeuf.
39. Marx, *La Sainte Famille*, Paris, 1845, Ed. Sociales, 1959, pp. 149-179.
40. As Memórias de Charlotte Robespierre foram publicadas sob a monarquia de julho por Albert Laponneraye. Podem ser encontradas no tomo II das *Oeuvres* de Maximilien Robespierre, ed. Laponneraye, Paris, 1840. Pode-se consultar a esse respeito H. Fleishmann, *Charlotte Robespierre et ses Mémoires*, Paris, 1910.
41. D. Guérin, *La Lutte de Classes sous la Première République. Bourgeois et “Bras Nus”, 1793-1797*, 2 vols., Paris, 1946, reed. 1968, A. Soboul, *Les Sans-Culottes Parisiens en l'An II, Histoire Politique et Sociale des Sections de Paris, 2 juin 1793-9 thermidor an II*, La-Roche-sur-Yon, 1958.

5

42. Elaborou ou retomou? A doutrina da salvação pública existe nos pensadores absolutistas da época de Richelieu: as “circunstâncias” (internas ou externas) podem justificar a suspensão provisória das leis “naturais” e das leis fundamentais do reino.
43. G. Lefebvre, “Foules Révolutionnaires”. Pode-se encontrar essa comunicação de G. Lefebvre em *Études sur la Révolution Française, op. cit.*
44. D. Guérin, *op. cit.*, t. II, p. 501.
45. Discurso de 30 de dezembro de 1791 aos jacobinos.
46. Discurso de 11 de janeiro de 1792 aos jacobinos.
47. Discurso de 25 de janeiro de 1792 aos jacobinos.
48. Discurso de 20 de janeiro de 1792 aos jacobinos.
49. Thibaudeau, *Mémoires*, 2 vols., Paris, 1824, tomo I, pp. 57-58.
50. George Sand observa, falando do Império: “Nessa época (1812), junto com o leite, mamava-se o orgulho da vitória. A quimera da nobreza havia engrandecido, comunicando-se a todas as classes. Nascer francês era uma ilustração, um título. A águia era o brasão da nação inteira” (*Histoire de ma Vie, in Oeuvres Autobiographiques*, La Pléiade, t. I (1970), p. 736).

51. Cf. *infra*, p. 255.
52. Tocqueville, *L'Ancien Régime*, tomo II, p. 282. Trata-se do início do capítulo sobre o Diretório, redigido em 1852 e intitulado “Comment la Nation ecessant d'être Républicaine Était Restée Révolutionnaire”.
53. Tocqueville, *L'Ancien Régime*, tomo II, p. 274 (nota b).
54. Marx, *op. cit.*, pp. 149-150.
55. Cf. *infra*, pp. 207 e segs.

Segunda Parte

1

1. C. Mazaucic, *Sur la Révolution Française*, Ed. Sociales, 1970.
2. F. Furet e D. Richet, *La Révolution Française*, 2 vols., Hachette, 1965-1966. O livro foi reeditado em uma publicação mais barata, Fayart, 1973, e Verviers (Bélgica), Marabout, 1979.
3. Cf. o artigo de Mona Ozouf, “De Thermidor à Brumaire: le Discours de la Révolution sur Elle-même”, in *Revue Historique*, jan.-mar. 1970, pp. 31-66.
4. Cf. Alice Gérard, *La Révolution Française, Mythes et Interprétations, 1789-1970*, Col. “Questions d'Histoire”, Flammarion, 1970.
5. Seria interessante estudar por que a Revolução Inglesa do século XVII nunca desempenha o papel de revolução-mãe, em relação às revoluções européias dos séculos XVIII-XX.
6. Cf. especialmente D. Guérin, *Bataille Autour de Notre Mère*, t. II da reedição de 1968 de *La Lutte des Classes sous la Première République*, pp. 489-513. Essa referência “maternal” é comum no século XIX; podemos encontrá-la particularmente em Michelet e Kropotkin.
7. *Le Bolchevisme et le Jacobinisme*, Paris, 1920, Librairie de “L'Humanité”.
8. Lenin, “Un Pas en Avant, Deux Pas en Arrière”, in *Oeuvres Choisies*, Moscou, 1954, t. I, p. 617. É Lenin quem sublinha.
9. Trotsky, *Nos Tâches Politiques*, Pierre Belfond, 1970. Trotsky deixou esse livro, editado em agosto de 1904, voluntariamente na sombra. Ele não queria, após sua adesão aos bolcheviques, em 1917, que sua imagem política ficasse manchada por essa oposição “de direita” contra Lenin.
10. *Op. cit.*, p. 184.
11. *Op. cit.*, p. 189.
12. A. Mathiez, *La Vie Chère et le Mouvement Social sous la Terreur*, Paris, 1927, reed. Payot, 1973, 2 vols.
13. D. Guérin, *Les Luites de Classe sous la Première République*, 2 vols., *op. cit.*
14. A. Soboul, *Les Sans-Culottes Parisiens en l'An II*, La-Roche-sur-Yon, 1958.
15. Poderíamos acrescentar os trabalhos importantes da escola inglesa, especialmente os de E. Hobsbawm e G. Rudé. Mais indiferente ao marxismo, R. Cobb parece-me filiar-se a uma outra inspiração.

16. Com efeito, a Revolução Russa tem o privilégio, na historiografia "leninista", de ser dotada de uma elasticidade ilimitada: nunca está terminada.
17. A redação deste artigo levou-me a reler Marx e Engels; os textos que eles consagram à Revolução Francesa são apaixonantes, mas quase sempre alusivos, por vezes difíceis de conciliar; mereceriam um inventário e uma análise sistemáticos, que espero poder um dia publicar, com a ajuda de meu amigo Kostas Papaioannou. Aqui, vou me limitar, em razão de uma utilização necessariamente eclética das obras de Marx e de Engels, a mostrar até que ponto a interpretação proposta por Mazauric lhes é infiel. No que se refere aos textos de Marx e de Engels não ainda traduzidos para o francês, vou me servir da edição alemã das obras completas: Marx-Engels, *Werke*, 39 vol., ed. Dietz, Berlim, 1961-1968.
18. Prefácio de A. Soboul para o livro citado de C. Mazauric, p. 2.
19. A. Soboul, *Précis d'Histoire de la Révolution Française*, Paris, 1962. É possível encontrar uma ilustração um tanto caricatural dessa interpretação canônica da Revolução no posfácio do mesmo autor para a reedição recente de 1789 — *O Surgimento da Revolução Francesa*, de Georges Lefebvre: "A Revolução Francesa no Mundo Contemporâneo". Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1989.
20. Tornarei mais adiante a discutir sobre a importância e a significação das obras de G. Lefebvre, que me parecem ilegitimamente anexadas, mesmo no nível da interpretação, por Albert Soboul e seus discípulos.
21. A. Soboul, *La Civilisation et la Révolution Française*, t. I: *La Crise de l'Ancien Régime*, Arthaud, 1970.
22. Cf. as formulações enunciadas em *Annales E.S.C.*, set-out. 1970, pp. 1494-1496.
23. *Les Grandes Civilisations*, Arthaud.
24. A. Soboul, *La Société Française dans la Seconde Moitié du XVIII^e Siècle*, C.D.U., 1969.
25. Cf. Merlin de Douai (cit. por A. Soboul, p. 67) e suas relações com a Assembléia Constituinte em nome do Comitê feudal em 4 de setembro de 1789 e em 8 de fevereiro de 1790.
26. Mesmo procedimento em Mazauric, *op. cit.*, pp. 118-134. O "marxismo" é reduzido a um mecanismo de justificação da consciência contemporânea do acontecimento.
27. Soboul confunde aqui, como em outros lugares, os termos aristocrático, senhorial e feudal.
28. Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, SEVPEN, cf. t. I, pp. 291-292.
29. P. Bois, *Paysans de l'Ouest*, Mouton, 1960, cf. pp. 382 e segs.
30. A. Poitrineau, *La Vie Rurale en Basse-Auvergne au XVIII^e Siècle, 1726-1789*, Paris, 1965. Cf. t. I, pp. 342 e segs.
31. J. Meyer, *La Noblesse Bretonne au XVIII^e Siècle*, SEVPEN, 1966. Cf. especialmente o t. II. O peso relativo das punções senhoriais na Bretanha não impede J. Meyer de concluir (p. 1248) que "os direitos senhoriais propriamente ditos, por mais elevados que sejam, representam uma porcentagem bastante pequena dos rendimentos da nobreza".
32. P. de Saint-Jacob, *Les Paysans de la Bourgogne du Nord au Dernier Siècle de l'Ancien Régime*, 1960.
33. R. Robin, *La Société Française en 1789: Semur-en-Auxois*. Plon. 1970.
34. A. Poitrineau, *op. cit.*, t. II, p. 123.
35. P. de Saint-Jacob, *op. cit.*, p. 434.
36. P. de Saint-Jacob, *op. cit.*, pp. 469-472.
37. A. Cobban, *The Social Interpretation of the French Revolution*. Cambridge Univ. Press, 1964, p. 47.
38. Eberhard Weis, "Ergebnisse eines Vergleichs der Grundherrschaftlichen Strukturen Deutschlands und Frankreichs vom 13. bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts, in *Vierteljahrschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte*, 1970, pp. 1-14.
39. Encontramos notáveis exemplos desse fato em *Études Orléanaises* (Paris, 1962-1963) de Georges Lefebvre, t. I, cap. 1: "Les Campagnes Orléanaises".
40. R. Robin, *op. cit.*, pp. 255-343.
41. E. Labrousse, *La Crise de l'Economie Française à la Fin de l'Ancien Régime et au Début de la Révolution*, Paris, 1943. Introduction Générale, p. 47.
42. E. Labrousse, *Esquisse du Mouvement des Prix et des Revenus en France au XVIII^e Siècle*, Paris, 1932. Cf. livro VII, cap. 2. Aliás, Labrousse sugere explicitamente, em *La Crise de l'Economie Française...*, a idéia que desenvolvo aqui: que a "reação senhorial relaciona-se essencialmente, no plano econômico, com a alta das rendas em valor real, em porcentagem do produto líquido (Introduction Générale, p. 45).
43. R. Robin, *op. cit.*, pp. 298-313.
44. P. Bois, *op. cit.*, pp. 165-219.
45. O conjunto dos *Cahiers* do futuro departamento é apenas fracamente anti-nobiliário.
46. Cf. especialmente o artigo de M. Reinhard, "Élite et Noblesse dans la Seconde Moitié du XVIII^e Siècle", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 1956, pp. 5-37.
47. J. Meyer, *op. cit.*, t. II, p. 961.
48. Encontramos na tese de J. Meyer, t. I, p. 793, este julgamento dos Estados da Bretanha de 1772 sobre os "direitos feudais": "Mesmo que os direitos feudais não sejam geralmente muito importantes em relação ao juro, são suaves e preciosos em relação ao prazer e à opinião".
49. Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Gallimard, livro II, cap. 9. Observo aqui, entre parênteses, que a referência a Tocqueville é, em Soboul, apenas reverente e constantemente incorreta. Por exemplo: justificando sua análise sobre o peso dos direitos feudais e do "regime feudal" nos campos da França do século XVIII, ele utiliza (p. 64) uma página de *L'Ancien Régime* tomada do cap. I do livro II, e consagrada ao descontentamento camponês contra os direitos feudais. Dessa forma, ele renova um disparate que já havia cometido em um artigo dos *AHRE*: "La Révolution Française et la Féodalité", jul.-set. 1958, pp. 294-297. Pois é evidente para qualquer leitor atento de *L'Ancien Régime* que a tese de Tocqueville é a seguinte:
- a) Os direitos "feudais" pesam menos sobre o camponês francês que se tornou proprietário que sobre seus vizinhos da Europa continental, muitos dos quais ainda estão sujeitos à imposição de prestação de serviços. Portanto, se o descontentamento rural a seu respeito é tão grande, não é por eles serem particularmente pesados, mas por serem *residuais*, e desvinculados de seu complemento natural, que é a administração local e "paternal" do senhor.

b) Se a situação do camponês é "algumas vezes" pior no século XVIII do que no século XIII, é porque o camponês do século XVIII está entregue à arbitrariedade real e especialmente à arbitrariedade fiscal sem recurso possível à intercessão senhorial. (II, cap. 12).

c) Como no jovem Marx (cf. especialmente *A Questão Judaica*), a feudalidade é para Tocqueville tanto uma instituição política quanto civil e sócio-econômica: uma das origens da Revolução é que ela deixou de existir no plano político, destruída pela monarquia, e que sobrevive de maneira residual e portanto insuportável, no plano da sociedade civil.

Haveria também muito a dizer sobre a utilização feita por Albert Soboul de certas passagens de Tocqueville, cuidadosamente separadas de seu contexto, no posfácio da reedição de 1789 — *O Surgimento da Revolução Francesa*, de Georges Lefebvre, *op. cit.*, (pp. 260, 263, 283). É preciso ou não ter lido Tocqueville seriamente, ou então testemunhar uma grande indiferença em relação à significação dos textos, para sugerir que *L'Ancien Régime* levaria a uma interpretação do tipo que Soboul propõe. O verdadeiro é exatamente o inverso.

50. Groethuysen, *Les Origines de l'Esprit Bourgeois*, Gallimard, 1927.

51. Dainville, *La Naissance de l'Humanisme Moderne*, Paris, 1940.

52. Cf. H. Lüthy, *La Banque Protestante en France*, 2 vols., SEVPEN, 1959-1961; resenha por J. Bouvier in *AHRF*, jul.-set., 1962, pp. 370-371; cf. também G. Chaussinand-Nogaret, *Les Financiers de Languedoc au XVIII^e Siècle*, SEVPEN, 1970 e o artigo do mesmo autor, "Capital et structure social sous l'Ancien Régime", in *Annales ESC*, mar.-abr., 1970, pp. 463-476.

53. Realmente, as somas obtidas com os direitos senhoriais estão longe de representar uma parcela majoritária e mesmo significativa do conjunto desses rendimentos.

54. G. Chaussinand-Nogaret, *art. cit.*

55. Os textos de Marx e de Engels a respeito da independência do Estado absolutista em relação à burguesia e à nobreza são esparsos e numerosos. Pode-se especialmente consultar: Marx, *Critique de la Philosophie Hégelienne de l'État* (1842-43), Costes, 1948, pp. 71-73 e 166-167; Marx, *L'Idéologie Allemande*, Costes, 1948, pp. 184-185; Engels, "Lettre à Kautsky du 20-2-1889", *Werke*, t. XXXVII, p. 154; Engels, "Lettre à Conrad Schmidt du 27-10-1890", in *Études Philosophiques*, Éd. Sociales, 1951, p. 131; Engels, prefácio de 1891 a "La Guerre Civile en France", in *Werke*, t. XVII, p. 624.

Esses textos contrariam a tese, sustentada por Mazauric (*op. cit.*, p. 89, nota), de que Marx e Engels teriam renunciado, em sua maturidade, à idéia do Estado absolutista funcionando como árbitro entre burguesia e nobreza. A prova é que encontramos essa idéia em textos tardios, e mais especialmente, na correspondência Engels-Kautsky, no momento em que Kautsky, trabalhando em seu livro sobre a luta de classes na França de 1789, pede conselho a Engels a esse respeito.

Pelo contrário, não existe, que eu saiba, nenhum traço de uma alusão ao Estado do Antigo Regime em *La Guerre Civile en France* e *La Critique des Programmes de Gotha e d'Erfurt*, que Mazauric cita como testemunhos de uma nova teoria de Marx a esse respeito. A verdade é que ele faz uma dupla confusão: atribui a Marx, sobre o Estado do Antigo Regime, uma teoria que é a de Lenin sobre o Estado burguês (da mesma forma que, na p. 211, ele

atribui a Lenin uma célebre frase de *Misère de la Philosophie*: "A história avança pelo seu lado mau"). Aliás, esse amálgama é característico de uma grande ignorância dos textos de Marx e de Engels, por parte de Mazauric. Eu nem sonharia em recriminá-lo por isso, se ele não se reclamasse de Marx, ao passo que reflete ao mesmo tempo Sieyès e Lenin, o que não é de forma alguma a mesma coisa.

56. Marx leu com atenção *La Démocratie en Amérique*, que cita desde 1843 (em *A Questão Judaica*).

57. K. Kautsky, *La Lutte des Classes en France en 1789*, Paris, 1901. Kautsky discutiu longamente esse livro com Engels; cf. sua correspondência entre 1889 e 1895 (*Werke*, t. XXXVII-XXXIX).

58. K. Kautsky, *op. cit.*, p. 9.

59. Sobre esse conflito entre a pobre nobreza "de espada" e a alta nobreza "financeira", consultar o livro essencial de E.-G. Léonard, *L'Armée au XVIII^e Siècle*, Plon, 1958.

60. *La Noblesse Militaire ou le Patriote Français*, 1756.

61. Cf. na obra citada de J. Meyer, p. 908, essa citação de Loz de Beaucours, último advogado geral do Parlamento da Bretanha: "Segundo uma observação do conde de Buat, a nobreza da Corte, em todos os tempos, sempre foi a inimiga mais evidente e perigosa dos outros nobres".

62. Cf. J. Meyer, *op. cit.*, p. 987, e V. Gruder, *Royal Provincial Intendants: a Governing Elite in Eighteenth Century France*, Cornell Univ. Press, 1968.

63. L. Bergeron, "Points de Vue sur la Révolution Française", in *La Quinzaine*, dez. 1970; cf. também, do mesmo autor, a análise inteligente e nuançada do problema das elites francesas no fim do século XVIII, in *Les Révolutions Européennes et le Partage du Monde*, col. "Le Monde et son Histoire", Bordas-Laffont, 1968, t. VII, pp. 269-277.

64. Cf. especialmente a obra de E. Barber, *The Bourgeoisie in Eighteen-Century France*, Princeton, 1955.

65. Utilizo aqui um artigo, infelizmente ainda inédito, de meu amigo D. Bien, professor na Universidade de Michigan: "Social Mobility in Eighteenth century France"; cf. também seu estudo: "La Réaction Aristocratique avant 1789: l'Exemple de l'Armée", *Annales ESC* (1974), pp. 23-48, 505-534.

66. Especialmente *L'Origine des Magistrats au Parlement de Paris au XVIII^e Siècle, 1715-1771*, Paris, 1956; *Les Magistrats du Parlement de Paris au XVIII^e Siècle, 1715-1771*, Paris, 1960.

67. Especialmente, "L'Aristocratie Parlementaire à la Fin de l'Ancien Régime", in *Revue Historique*, jul.-set. 1952, pp. 1-14.

68. V. Gruder, *op. cit.*, 2.^a parte.

69. Segundo o quadro estabelecido por D. Bien, "Social Mobility", *art. cit.*; cf. também N. Ravitch, *Mitre and Sword*, Mouton, 1966, que salienta, é verdade, o sucesso dos filhos da velha "nobreza de espada" em detrimento das outras categorias nobiliárias.

70. F. Bluche, "L'Origine Sociale du Personnel Ministériel Français au XVIII^e Siècle", in *Bulletin de la Société d'Histoire Moderne*, 1957, pp. 9-13.

71. A. Corvisier, "Les Généraux de Louis XIV et Leur Origine Sociale", in *Bulletin du XVII^e Siècle*, 1959, pp. 23-53.

72. E.-F. Léonard, *op. cit.*, cap. IX, "La Question Sociale et l'Argent dans l'Armée. Le Rêve d'une Noblesse Militaire".
73. J. Meyer, *op. cit.*; cf. especialmente t. 1, pp. 331-442.
74. A demanda também é estimulada pela chegada à idade adulta da enorme geração 1750-1770 (cf. B. Panagiotopoulos, "Les Structures d'Âge du Personnel de l'Empire", in *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, jul-set. 1970, pp. 442 e segs.).
75. Althusser, *Montesquieu. La Politique et l'Histoire*, Paris, 1959.
76. D. Richet, "Élites et Despotisme", in *Annales E.S.C.*, jan-fev. 1969, pp. 1-23.
77. Claude Mazauric, *op. cit.*
78. *AHRF*, 1967, pp. 339-368.
79. O tamanho da bibliografia desencoraja de antemão qualquer listagem no contexto deste ensaio. Recomendo, especialmente, a respeito da interpretação marxista desse problema, uma discussão que tem o mérito de não ser demasiadamente dogmática: *The Transition from Feudalism to Capitalism. A Symposium*, por P. M. Sweezy, M. Dobb, H. D. Takahashi, R. Hilton, C. Hill, Londres, 1954.
80. Cf. mais acima, pp. 128-129.
81. Cf. F. Crouzet, "Angleterre et France au XVIII^e Siècle. Essai d'Analyse Comparée de Deux Croissances Économiques", in *Annales E.S.C.*, mar-abr. 1966, pp. 254-291.
82. Engels escreve a Kautsky, em uma carta de 20.2.1889: "Você pensa que vai acabar com as dificuldades bombardeando-nos com frases nebulosas e formulações misteriosas sobre o novo modo de produção... No seu lugar, eu falaria muito menos. Todas as vezes ele está separado por um abismo de fatos dos quais você fala, e assim aparece como uma pura abstração, que ao invés de esclarecer a coisa, torna-a mais obscura" (*Werke*, t. XXXVII, p. 155).
83. R. Robin, *op. cit.*, p. 54.
84. G. Chaussinand-Nogaret, L. Bergeron e R. Forster, "Les Notables du Grand Empire en 1810". Comunicação ao Congresso de História Econômica e Social, Leningrado, 1970. Publicada nos *Annales E.S.C.*, set.-out. 1971.
85. Mazauric, *op. cit.*, p. 52.
86. *Idem*, p. 55.
87. Mazauric parece inicialmente aceitar essa idéia (p. 26), para rejeitá-la em seguida (p. 55), sem que se possa compreender muito bem como ele concilia as duas análises.
88. Cf. especialmente um texto de 1932: "La Révolution Française et les Paysans" (publicado em *Études sur la Révolution Française, op. cit.*), onde Georges Lefebvre é particularmente claro, tanto a respeito da pluralidade na Revolução, quanto sobre a autonomia da ação camponesa.
89. P. Bois, *op. cit.*
90. Ch. Tilly, *La Vendée*. Fayard, 1970.
91. Cf. *supra*, p. 128.
92. Mazauric, *op. cit.*, p. 235.
93. Mazauric, *op. cit.*, pp. 235-236.
94. Encontramos intuições interessantes sobre esse aspecto da revolução urbana em uma carta de Engels a Kautsky (21 de maio de 1895). Engels salienta o

papel desempenhado, no Terror, por aqueles que ele chama de "desclassificados", os detritos sociais das antigas estruturas corporativas e "feudais" (*Werke*, t. XXXIX, pp. 482-483).

Cf. também, nessa ordem de idéias, o artigo de Louis Bergeron, em "Les Sans-Culottes et la Révolution Française", *Annales E.S.C.*, 1963, n.º 6.

95. O problema é ainda mal conhecido. Generalizo aqui, como uma hipótese provável, as indicações dadas para o sudoeste por: Ferradon, *Le Rachat des Droits Féodaux dans la Gironde, 1790-1793*, Paris, 1928 (pp. 200-311); D. Ligou, *Montauban a la Fin de l'Ancien Régime et aux Débuts de la Révolution*, Paris, 1958 (pp. 384-385). Mesma interpretação geral em E. Labrousse, in R. Mounier, E. Labrousse e M. Bauloiseau, *Le XVIII^e Siècle*, t. V de *l'Histoire Générale des Civilisations*, 5.^a ed., Paris, 1967, p. 383.

96. *Op. cit.*, p. 57. A palavra é sublinhada por Mazauric.

97. Pelo menos com Georges Lefebvre, mas não com Daniel Guérin, que vê nas ambições econômicas da "burguesia girondina" a principal razão do desencadeamento da guerra (*op. cit.*, t. II, p. 501).

98. Cf. J.-P. Bertaud, *Valmy*, col. "Archives", Julliard, 1970.

99. K. Marx, "La Bourgeoisie et la Contre-Révolution", art. de 15.12.1848 (*Werke* t. VI, pp. 107-108).

100. A frase, como se sabe, é de Brissot.

101. *Correspondance Marx-Engels*, 4.9.1870 (*Werke*, t. XXXIII, p. 53). Esse texto, como muitos outros, revela que Marx e Engels variaram muito seus julgamentos sobre esse período da revolução, como também a respeito da própria revolução, em função da atualidade que os solicitava, mas também de suas preocupações intelectuais dominantes, nos diferentes períodos de suas vidas. Podemos dizer, para resumir, que Marx e Engels são relativamente pró-jacobinos em 1848-1849, no momento da Revolução Alemã, e muito antijacobinos entre 1865 e 1870, quando eles lutam contra os "franceses", como eles dizem, no interior da Primeira Internacional. Será que ainda aqui Mazauric vai se reclamar de Marx da maturidade contra o jovem Marx?

102. *La Sainte Famille, op. cit.*, pp. 144-150.

103. As palavras são sublinhadas por Marx.

104. Por exemplo, a época "constituente" (89-91) e a do Diretório são tratadas como períodos de relativa *transparência* da sociedade civil burguesa e do processo revolucionário. Pelo contrário, o episódio jacobino e terrorista é o de opacidade máxima entre a sociedade civil e o processo histórico. Essa opacidade é a da ideologia.

105. Há uma importante literatura a esse respeito, especialmente americana. Cf., por exemplo: Chalmers Johnson, *Revolution and the Social System*, Stanford, 1964; Lawrence Stone, "Theories of Revolution", *World Politics*, XVIII, n.º 2, jan. 1966, p. 159 (trata-se de uma crítica do livro de Chalmers Johnson). Do lado francês, alguns trabalhos recentes trazem uma lufada de ar fresco à problemática do fenômeno revolucionário: A. Decouflé, *Sociologie des Révolutions*, PUF, "Que sais-je?", 1968; do mesmo autor, "La Révolution et son Double", in *Sociologie des Mutations*, Anthropos, 1970; J. Baechler, *Les Phénomènes Révolutionnaires*, PUF, 1970.

106. Carta a César de Paepe, 14.9.1870 (*Werke*, t. XXXIII, p. 147).

1. Tocqueville, *L'Ancien Régime*, Gallimard, t. I, pp. 33-36.
2. Ele também é muito discreto quanto a suas leituras quando se trata de fontes manuscritas, como em *L'Ancien Régime*: esnobismo duplo, talvez, de aristocrata e de intelectual.
3. Cf. uma comunicação interessante de S. Mellon: *Guizot and Tocqueville*, no encontro anual dos "French Historical Studies", Chicago, 1969.
4. Charles Pouthas, *Guizot Pendant la Restauration*, Paris, 1923, cap. X: "L'Enseignement de Guizot"; cf. especialmente pp. 329 e segs.
5. Vol. VI, Paris, 1838.
6. As citações que se seguem são retiradas do quinto "ensaio" sobre a história da França.
7. Os grifos são meus.
8. *Idem*.
9. Ele certamente leu Thiers, cuja história comenta em sua *Correspondance*.
10. Mas em outras passagens (por exemplo, II, 6, p. 133), Tocqueville refere-se à "prodigiosa atividade" do governo do Antigo Regime...; a solução para essa aparente contradição deve ser buscada na distinção, clássica em Tocqueville, entre governo e administração — apesar de essa distinção, tão clara em certas passagens de *Démocratie en Amérique*, desaparecer nos capítulos de *L'Ancien Régime* que estamos analisando: em que nível situa-se, por exemplo, o intendente? É o contraste entre a multiplicação da atividade governamental e sua impotência na prática que explica o descrédito progressivo da lei.
11. S. Drescher, *Dilemmas of Democracy: Tocqueville and Modernization*, 1968, p. 242.
12. Marx encontrou-se diante do mesmo problema, em seu 18 Brumário, apesar de ter partido de um sistema de explicação diferente. Lendo o não se compreende nunca por que os interesses divergentes (proprietários de terra/capitalistas) das classes dirigentes tornam sucessivamente impossível um governo comum e conduzem a uma tal sucessão de obtusidades.
13. Desejam um testemunho suplementar dessa mudança de tom, dessa reviravolta do otimismo para a nostalgia, entre *La Démocratie* e *L'Ancien Régime*? Basta ler esses dois textos, onde Tocqueville procura definir o tipo de homem que as sociedades democráticas favorecem, e exprime seu julgamento a esse respeito.

Démocratie, t. I, cap. VI (final):

"O que pedem os senhores à sociedade e a seu governo? É preciso nos entendermos. Querem dar ao espírito humano uma certa elevação, uma maneira generosa de considerar as coisas desse mundo? Querem inspirar aos homens uma espécie de desprezo pelos bens materiais? Desejam fazer nascer ou conservar as convicções profundas e preparar grandes devotamentos?"

Trata-se, para os senhores, de polir os costumes, melhorar as maneiras, fazer brilhar as artes? Querem poesia, agitação, glória?

Pretendem organizar um povo de maneira a agir com força sobre os outros? Querem destiná-lo a tentar grandes empresas, e qualquer que seja o resultado de seus esforços, deixar marcos imensos na história?

Se é este, segundo os senhores, o objetivo principal que os homens em sociedade devem propor-se, não adotem o governo da democracia: com certeza, ele não os conduziria a esse resultado.

Mas se lhes parece útil desviar a atividade intelectual e moral do homem para as necessidades da vida material, e empregá-la para produzir bem-estar; se a razão parece-lhes mais lucrativa aos homens que o gênio, se seu objetivo não é criar virtudes heróicas, mas costumes pacíficos; se preferem ver vícios a crimes, e encontrar menos ações grandiosas sob a condição de encontrar menos faltas; se em vez de agir no seio de uma sociedade brilhante basta-lhes viver em meio a uma sociedade próspera; se, enfim, o objeto principal de um governo não é, no seu entender, fornecer ao corpo da nação o máximo de força e glória possível, mas propiciar a cada um dos indivíduos que a compõem o máximo de bem-estar e evitar-lhe o máximo de miséria, então igualizem as condições e constituam o governo da democracia".

Ancien Régime, II, XI, p. 175:

"Os homens do século XVIII não conheciam muito essa espécie de paixão pelo bem-estar, que é como a mãe da servidão, paixão mole, e no entanto tenaz e inalterável, que se mistura de bom grado e, por assim dizer, se entrelaça a várias virtudes privadas, ao amor pela família, à regularidade dos costumes, ao respeito pelas crenças religiosas, e mesmo à prática tépida e assídua do culto estabelecido, que permite a honestidade e proíbe o heroísmo, sobresaindo em fazer homens ordeiros e cidadãos covardes. Eles eram melhores e piores.

Os franceses de então amavam a vida e adoravam o prazer; eram talvez mais desregrados em seus costumes e mais desordenados em suas paixões e em suas idéias do que hoje; mas ignoravam o sensualismo temperado e decente que nós vemos...".

14. O que é contraditório com o que Tocqueville afirma mais acima sobre a pauperização nobiliária. Aliás, sabemos que essa idéia de uma pauperização da nobreza, concebida enquanto um bloco social, é inexistente para o século XVIII, na medida em que a conjuntura econômica favorece, pelo contrário, uma alta acentuada da renda fundiária sob todas as formas (direitos feudais, rendas, exploração direta). A segunda fórmula de Tocqueville parece mais justa que a primeira, mas também menos característica de seu pensamento, na medida em que ele tem necessidade de *deduzir* a decadência econômica da nobreza a partir de sua decadência política.

15. Sobre esse mecanismo essencial do absolutismo, tal como funciona no século XVIII, é preciso ler as páginas inteligentes de H. Lüthy, *La Banque Protestante en France*, t. II, p. 696, que apresentam a administração de Calonne como uma verdadeira — e última — festa nobiliária.

16. Aliás, Tocqueville escreve no mesmo capítulo IX, onde define a nobreza francesa como uma "casta": "Em nenhuma época de nossa história a nobreza era tão facilmente adquirida quanto em 89...". acrescentando que essa realidade nada mudava na *consciência* da separação das ordens.

17. Sobre a venalidade dos cargos, *L'Ancien Régime* é estranhamente contraditório; o capítulo X do livro condena a instituição como fonte de servidão, enquanto que o seguinte exalta a independência da magistratura francesa no

século XVIII — cujo suporte era evidentemente constituído da venalidade dos cargos.

18. Cf. especialmente o último capítulo do tomo I de *La Démocratie en Amérique* ("État actuel et avenir de trois races), ou o início do cap. IX de *L'Ancien Régime*. O trecho de *La Démocratie* é curioso, na medida em que Tocqueville afirma que todas as aristocracias que apareceram no mundo e as legislações de desigualdade que elas impõem são filhas da conquista militar. Pode-se então perguntar como Tocqueville classifica as repúblicas italianas do Renascimento, por exemplo, ou a Inglaterra do século XVIII.

19. Cf. S. R. Weitman, "The Sociological Thesis of Tocqueville's. The Old Regime and the Revolution", in *Social Research*, 1966, vol. 33, n.º 3.

20. Não acreditei que fosse necessário, no contexto de um trabalho consagrado a Tocqueville, entrar na imensa bibliografia da história das causas da Revolução.

21. Cf. a carta a Lewis, de 6.10.1856: "Como meu objeto é bem mais representar o movimento dos sentimentos e das idéias que produziram sucessivamente os acontecimentos da Revolução, do que relatar esses próprios acontecimentos..." (cit por A. Jardin, *Note Critique, L'Ancien Régime*, t. II, p. 21).

22. *L'Ancien Régime et la Révolution*, t. II, *Fragments et Notes Inédites sur la Révolution*.

23. Cf. a *Note Critique*, de A. Jardin, no início do tomo II.

24. Publicados como livro III do tomo II, pp. 267-293.

25. A. Jardin, *op. cit.*, p. 15.

26. À guisa de posfácio: depois de ter escrito esta análise, tomei conhecimento de um texto novo, pelo menos para mim, publicado em *Correspondance Tocqueville-Kergorlay* (Paris, 1977), e que me parece confirmar sua exatidão. Trata-se de uma carta de Tocqueville de 16.5.1858.

Menos de um ano antes de sua morte, no momento em que estava em pleno trabalho no segundo volume, ou seja, trabalhando sobre a própria Revolução, Tocqueville expõe seus problemas e o estado de sua pesquisa ao amigo Kergorlay. Ele se queixa da enorme quantidade de obras contemporâneas a ler, e depois passa à própria interpretação: "Além disso, existe nessa doença da Revolução Francesa alguma coisa de particular, que pressinto sem conseguir descrever bem, nem analisar as suas causas. É um vírus de uma espécie nova e desconhecida. Houve revoluções violentas no mundo; mas o caráter imoderado, radical, violento, desesperado, audacioso, quase louco e no entanto poderoso e eficaz destes Revolucionários não tem precedentes, assim me parece, nas grandes agitações sociais dos séculos passados. De onde vem essa fúria nova? Quem a produziu? Quem a tornou tão eficaz? Quem a perpetua? Pois continuamos diante dos mesmos homens, ainda que as circunstâncias sejam diferentes, e eles deixaram herdeiros em todo o mundo civilizado. Meu espírito sente-se esgotado tentando conceber uma noção nítida a esse respeito, e procurando os meios de representá-la. Independentemente de tudo o que se explica na Revolução Francesa, há algo em seu espírito e nos seus atos que continua inexplicado. Pressinto onde se encontra o objeto desconhecido, mas, por mais que eu faça, não consigo levantar o véu que o cobre. Eu o tateio como através de um corpo estranho que me impede seja de tocá-lo, seja de vê-lo".

1. Eis a lista, em ordem cronológica, das obras de Augustin Cochin:

— A. Cochin, Ch. Charpentier, *La Campagne Electorale de 1789 en Bourgogne*, Paris, 1904 (republicado in *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie*, pp. 233-282).

— A. Cochin, *La Crise de l'Histoire Révolutionnaire: Taine e M. Aulard*, Paris, 1909 (republicado em *op. cit.*, pp. 43-140).

— "Comment Furent Élus les Députés aux États Généraux", in *Société d'Histoire Contemporaine*, 22.ª Assembléa Geral, 1912, pp. 24-39 (republicado em *op. cit.*, pp. 209-231).

— *Le Grand Dessein du Nonce Bargellini e de l'Abbé Desisles contre les Reformés* (1668), Paris, 1913.

— "Quelques Lettres de Guerre", in *Pages Actuelles*, n.º 105, Paris, 1917.

— *Actes du Gouvernement Révolutionnaire (23 aout 1793-27 juillet 1794)*. Coletânea de documentos publicados pela Société d'Histoire Contemporaine por Augustin Cochin e Charles Charpentier. Tomo I (23 de agosto a 3 de dezembro de 1793), Paris, 1920. (Prefácio republicado in *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie*, pp. 141-208).

— *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie. Études d'Histoire Révolutionnaire*, Paris, 1921.

— *La Révolution et la Libre Pensée: la Socialisation de la Pensée (1750-1789); la Socialisation de la Personne (1789-1792); la Socialisation des Biens (1793-1794)*; Paris, 1924.

— *Les Sociétés de Pensée et la Révolution en Bretagne (1788-1789)*. Tomo I, *Histoire Analytique*. Tomo II, *Synthèse et Justification*, Paris, 1925, 2 vols.

— *Sur la Politique Économique du Gouvernement Révolutionnaire*, Blois, 1933.

— *Abstractions Révolutionnaires et Réalisme Catholique*. Bruges, 1935 (Introdução de M. de Bouïard).

— A. Cochin, M. de Bouïard, *Précis des Principales Opérations du Gouvernement Révolutionnaire*, Paris, 1936.

2. "Bulletin Historique. Révolution", in *Revue Historique*, n.º 151, jan-abr. 1926, pp. 199-200.

3. *La Révolution Française*, t. 76, jan.-dez. 1923, pp. 362-365.

4. *La Révolution Française*, t. 78, jan.-dez. 1925, pp. 283-284.

5. *Annales Révolutionnaires*, órgão da Société d'Études Robespierriettes, t. XIII (1921), pp. 514-516.

6. *Annales Historiques de la Révolution Française*, nova série, t. 2, 1925, pp. 179-180.

7. R. Lambelin, "La Révolution et la Libre Pensée par Augustin Cochin", in *Revue des Questions Historiques*, 3.ª série, t. VI (1925) pp. 435-496. E. Lavaqueray, "Augustin Cochin: la Révolution et la Libre Pensée", in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, ano 17, t. XII (1926), pp. 226-227. J. de La Monneraye, "Les Sociétés de Pensée et la Révolution en Bretagne (1788-1789)", in *Revue des Questions Historiques*, ano 55, 3.ª série, t. XI (1927), pp. 123-128. E. Lavaqueray, "Augustin Cochin: les Sociétés de Pensée et la Révolution en Bretagne", in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, ano 18, t. XIII (1927), pp. 228-231.

8. *Mémoires pour Servir à l'Histoire du Jacobinisme*, Londres, 1797-1798, 4 vols.
9. *La Révolution et la Libre Pensée*, op. cit., p. XXV.
10. "La Crise de l'Histoire Révolutionnaire", in *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie*, op. cit., p. 131.
11. Op. cit., p. 91.
12. Op. cit., p. 70.
13. Ele chegou a consagrar-lhe dois livros de síntese: *Les Ouvriers Européens, Résumé de la Méthode et des Observations de M. F. Le Play*, Paris, 1856; *La Réforme Sociale en France, Résumé Critique de l'Ouvrage de M. Le Play*, Paris, 1865.
14. *La Crise de l'Histoire Révolutionnaire*, op. cit., p. 58. Augustin Cochin evidentemente meditou sobre a obra de Durkheim, publicada em 1895, *Les Règles de la Méthode Sociologique*.
15. Basta pensar, por exemplo, na obra de A. Sorel ou de A. Vandal diante da de Aulard ou de Mathiez.
16. L. Dumont, *Homo Hierarquicus, Essai sur le Système des Castes*, Paris, 1967. Cf. também: *Homo Aequalis*, Paris, 1976.
17. Essa frase célebre do *Contrato Social* é citada por Cochin em seu artigo "Le Catholicisme de Rousseau", in *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie*, op. cit., pp. 25-42.
18. *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie*, op. cit., p. 213.
19. M. Richir, *Révolutions et Transparence Sociale*, prefácio para J. G. Fichte, *Considérations Destinées à Rectifier les Jugements du Public sur la Révolution Française*, Paris, 1974.
20. R. Michels, *Les Partis Politiques. Essai sur les Tendances Oligarchiques des Démocraties*. Trad. francesa, Paris, 1971. M. J. Ostrogorski, *La Démocratie et l'Organisation des Partis Politiques*, Paris, 1903, 2 vols.
21. *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie*, op. cit., pp. 148-149.
22. K. Marx, *La Sainte Famille*, op. cit., pp. 148-149.
23. Uma única alusão a Tocqueville, e mesmo assim em relação a um ponto secundário na obra de Cochin in *La Révolution et la Libre Pensée*, op. cit., p. 131.
24. *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie*, op. cit., p. 217.
25. Op. cit., p. 217.
26. Resumo aqui o estudo consagrado por Cochin e Charpentier a *La Campagne Electorale de 1789 en Bourgogne*, op. cit.
27. *Les Sociétés de Pensée et la Révolution en Bretagne (1788-1789)*, op. cit.
28. Op. cit., t. I, cap. XII, p. 293.
29. *Actes du Gouvernement Révolutionnaire*, op. cit., p. 1.
30. Augustin Cochin teve uma conduta heróica durante a guerra de 14-18. Ferido quatro vezes, o que explica esses períodos de repouso forçado durante os quais ele escreveu, exigiu sempre retornar rapidamente ao *front*, onde foi morto em 8 de julho de 1916, aos 39 anos.
31. *La Révolution et la Libre Pensée*, op. cit., introdução, p. XXVII.
32. O pai de Augustin Cochin, Denys Cochin, foi inicialmente conselheiro municipal, e a partir de 1893, deputado de Paris. Foi, exercendo essa função, um dos parlamentares franceses mais próximos do Vaticano.
33. *La Révolution et la Libre Pensée*, op. cit., p. 69.

34. Op. cit., p. 241.
35. J. Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, t. I. Prefácio de 1847. Citado por Cochin, in *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie*, op. cit., p. 49.
36. Devo me desculpar por esse amálgama? Coloco aqui entre parênteses o gênio literário e psicológico de Michelet, para só considerar o que ele tem em comum com a tradição narrativa da historiografia revolucionária.
37. É no início do segundo volume de *La Démocratie en Amérique* (última parte: "Influence de la Démocratie sur le Mouvement Intellectuel aux États Unis") que Tocqueville explica com mais profundidade essa relação.
38. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, t. II, p. 117, n.º 1.
39. Op. cit., t. II, p. 121, n.º 3, sobre o "radicalismo dos moderados". Cf. especialmente "As idéias de Rousseau são um fluxo que submergiu por um momento toda uma posição do espírito humano e da ciência humana".
40. Op. cit., t. II, p. 226, na margem de um comentário sobre as Memórias de Mallet du Pan, "Insurreição contra o antigo mundo, a antiga sociedade, os mesmos objetivos fazendo nascer as mesmas paixões e as mesmas idéias em toda parte. Como todas as paixões da liberdade insurgem-se ao mesmo tempo contra o jugo comum do catolicismo. Do que isso depende? O que há de realmente novo no acontecimento? De onde vem essa sua energia de expansão? A pesquisar e analisar ao fundo".
41. Op. cit., t. II, p. 299.
42. Ele consagra um artigo interessante ao *Contrato Social*, que leu com cuidado (Cf. *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie*, op. cit., pp. 27-33). Mas sua conferência de 1912 sobre "os filósofos", ou seja, sobre o pensamento do século XVIII, parece-me banal e superficial. (Esta conferência dada nas "Conférences Chateaubriand" encontra-se em *Les Sociétés et la Démocratie*, op. cit., pp. 3-23.)
43. A melhor história da elaboração desse conceito, de Pufendorf a Rousseau, continua sendo a obra de R. Dérathé, *J.-J. Rousseau et la Science Politique de Son Temps*, Paris, 1950 (reed. 1970).
44. Cf. Sieyès. O melhor comentário é o de P. Bastid, *Sieyès et sa Pensée*, Paris, 1939 (reed. 1970) Cf. especialmente a 2.ª parte, cap. VI, pp. 369-390.
45. Cf. B. de Jouvenel, *Les débuts de l'État moderne*, Paris, 1976, cap. X, p. 157.
46. K. Marx, *La Sainte Famille*, op. cit., cap. VI, pp. 144-150.
47. *Actes du Gouvernement Révolutionnaire*, op. cit., introdução, p. VII.