Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Ciência Política
Programa de Pós-Graduação em Ciência Política

Felipe Freller

**Guizot, Tocqueville e os princípios de
1789**

São Paulo

2015

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Ciência Política
Programa de Pós-Graduação em Ciência Política

Guizot, Tocqueville e os princípios de 1789

Felipe Freller

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Área de concentração: Teoria Política

Orientadora: Profa. Dra. Eunice Ostrensky

São Paulo

2015

Agradecimentos

Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, a minha orientadora, a Professora Eunice Ostrensky, pela ajuda, apoio e incentivo que tem me dado já há bastante tempo: desde a disciplina Política II, ainda no primeiro ano da minha graduação em Ciências Sociais, em 2008 – a qual despertou meu interesse pela Teoria Política e pela História do Pensamento –, depois no Grupo de Estudos de Teoria Política Moderna, no qual ingressei em 2009, na Iniciação Científica sobre Tocqueville que fiz sob sua orientação entre 2010 e 2012, e, por fim (até o momento), no Mestrado, o qual se conclui com esta dissertação. Agradeço especialmente o tempo e a atenção dedicados nas conversas e nas leituras e comentários criteriosos das várias versões de textos meus enviados para ela desde o primeiro esboço de projeto de Iniciação Científica, em 2010, os quais culminam (por enquanto) nesta dissertação de Mestrado (a qual certamente perderia muito em qualidade sem seus comentários e sugestões). É um privilégio enorme receber o apoio de alguém que consegue unir de modo tão único a erudição, a inteligência, a seriedade, a disponibilidade, o carinho e a simpatia, e não tenho palavras para agradecer a confiança depositada em meu trabalho.

Agradeço também ao Professor Frédéric Brahami, por ter gentilmente aceitado orientar meu trabalho durante quatro meses de 2014 com a bolsa BEPE (Bolsa Estágio de Pesquisa no Exterior) da FAPESP, por ter me convidado para assistir a seu curso na Sorbonne sobre a filosofia diante da Revolução Francesa (curso que ajudou muito a pensar as questões deste trabalho dentro do contexto mais amplo do trauma provocado pela Revolução e de seu impacto sobre os pensadores das mais diversas orientações políticas do século XIX francês), e pelas indicações bibliográficas, muitas das quais tiveram importância decisiva para este trabalho. Gostaria de lembrar também que o primeiro texto de Guizot que li – o Prefácio à primeira edição de *Histoire de la Révolution d'Angleterre* – foi sugerido pelo Professor Brahami em um e-mail de 2011.

Agradeço aos dois professores que participaram de minha banca de Qualificação, Christian Edward Cyril Lynch e Cícero Romão Resende de Araújo, pela pertinência dos comentários e das sugestões e pelo interesse demonstrado pelo trabalho. Trata-se de dois professores com quem espero manter e aprofundar o diálogo daqui para frente: o primeiro, pelo profundo conhecimento e interesse no século XIX francês e brasileiro; o segundo,

pela erudição e capacidade ímpares de formular questões primordiais nas mais diversas áreas da teoria política (confesso que as questões levantadas na disciplina ministrada pelos professores Cícero Araújo e Ruy Fausto no segundo semestre de 2014, sobre a trajetória do comunismo no século XX, estiveram presentes em meu pensamento em vários momentos da escrita deste trabalho, o qual também teve que lidar, em outro contexto, com os impasses e dilemas vividos pelos atores políticos em uma sociedade pós-revolucionária).

Aproveito para estender os agradecimentos a outros professores do Departamento de Ciência Política da USP, especialmente: ao Professor Patrício Tierno, por ter se disposto gentilmente a ler e comentar detalhadamente meu Projeto de Mestrado; ao Professor Bernardo Ricupero, que também leu o Projeto, pelo interesse demonstrado; ao Professor Adrian Gurza Lavalle, pela experiência compartilhada e pelo grande aprendizado que me proporcionou a realização do estágio PAE (Programa de Aperfeiçoamento de Ensino) em sua disciplina “O que é Representação Política?”, no segundo semestre de 2014; ao Professor Gildo Marçal Brandão (*in memoriam*), com quem infelizmente não cheguei a ter um contato muito próximo, mas que contribuiu bastante para despertar em mim o interesse pelo século XIX e por Tocqueville em particular, na época em que cursei a disciplina Política III como ele no primeiro semestre de 2009. Agradeço pelo mesmo motivo André Kaysel Velasco e Cruz, que foi monitor na referida disciplina e me empolgou com uma bela aula sobre *O Antigo Regime e a Revolução*.

Agradeço ao Professor Marcelo Gantus Jasmin, profundo conhecedor dos temas discutidos neste trabalho e autor de uma obra sobre Tocqueville que influenciou bastante meu próprio modo de compreender e interpretar esse pensador, pelos comentários feitos sobre meu texto apresentado no V Seminário Discente da Pós-Graduação em Ciência Política da USP, em maio de 2015. Embora feitos perto da data de entrega desta dissertação, esses comentários permitiram um enriquecimento do trabalho.

Agradeço aos meus amigos e colegas do Grupo de Estudos de Teoria Política Moderna, cujas discussões contribuíram, às vezes direta, às vezes indiretamente, para este trabalho: Roberta K. Soromenho Nicolete, grande inspiração de inteligência, erudição e seriedade acadêmica, que também contribuiu bastante para despertar meu interesse pelo século XIX e por Tocqueville (escrevi meu Projeto de Iniciação Científica após ter lido com grande admiração seu Projeto de Mestrado sobre Tocqueville, o qual resultou na bela dissertação *Quando a política caminha na escuridão: um estudo sobre interesse e virtude*

n'A Democracia na América de Tocqueville), e com quem também espero continuar um diálogo incessante; Christiane Cardoso Ferreira, Breno Herman Mendes Barlach, Gabriela Rosa e Juliana de Souza Oliveira. Além da amizade e dos momentos prazerosos, acredito que esse pequeno grupo tem contribuído para fortalecer a área de teoria política moderna no Departamento de Ciência Política da USP e intensificar o diálogo entre os alunos e professores que se dedicam ao tema.

Agradeço imensamente à FAPESP, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, por ter viabilizado financeiramente todas as etapas relevantes de minha trajetória acadêmica até aqui: a Iniciação Científica, o Mestrado e o estágio de pesquisa de quatro meses na França (BEPE).

Agradeço aos que ajudaram na realização deste trabalho por vias mais indiretas, fora do âmbito acadêmico. À minha família, especialmente meu pai, minha mãe, minha avó e meu irmão, entre outras coisas, por me apoiarem na escolha dessa difícil carreira profissional que é a acadêmica. A essa família escolhida que são os amigos, dos mais antigos, que remontam, geralmente, aos tempos do colégio (Pedro Bacchi, Gabriel Salvi Philipson, Marcel Enderle, André Bueno R. de Castro, Thomás Zicman de Barros, Ricardo Zimmermann, Marieta Colucci Ribeiro, Flora Schroeder Garcia, Vítor Amando de Barros, Fábio Zuker, Caio Vilela, entre outros), aos mais recentes, que conheci na graduação, na pós-graduação, em viagens ou em cursos de dança (infelizmente, seria difícil fazer uma lista, porque, felizmente, o número de contemplados é grande). Cada um desses amigos me ajudou muito a chegar até aqui, mesmo nos momentos com relação menos direta com os estudos, como nas viagens, travessias, bares e danças – momentos que permitiram passar da mente ao corpo, de modo a poder, na volta, fazer melhor uso da primeira.

Resumo

Esta dissertação se dedica a uma comparação entre as interpretações da Revolução Francesa formuladas por dois autores e personagens políticos da França do século XIX: François Guizot (1787 – 1874) e Alexis de Tocqueville (1805 – 1859). Ambas as interpretações têm em comum o esforço intelectual de inscrever a Revolução Francesa na História de longo prazo da França e da Europa, em ruptura com a compreensão que tiveram da Revolução tanto revolucionários como contrarrevolucionários. Essa inscrição da Revolução na História implicava uma aceitação da sociedade pós-revolucionária como um produto irreversível de muitos séculos e não apenas de um ato isolado da vontade. O argumento desta dissertação tem como objetivo demonstrar que, para além dessa aceitação da sociedade pós-revolucionária – a qual manteve Guizot e Tocqueville à distância tanto do discurso contrarrevolucionário, com seu projeto de restaurar na França a antiga sociedade pré-revolucionária, como do discurso socialista, com seu projeto de continuar a Revolução Francesa para levar a humanidade a uma sociedade diferente da que saiu diretamente da Revolução –, os dois autores estudados legaram para a posteridade duas atitudes divergentes ou mesmo opostas diante da Revolução Francesa: Guizot celebrou o papel da Revolução na História como uma vitória das classes médias sobre o poder absoluto e o privilégio, ao mesmo tempo em que criticou suas bandeiras explícitas, com destaque para a da soberania do povo; Tocqueville, ao contrário, lamentou a obra da Revolução Francesa como uma realização inconsciente da cultura política centralizadora do Antigo Regime, mas, em vez de criticar a doutrina da soberania do povo, procurou reformulá-la em novas bases, inspirado pelo modelo americano. Para o autor de *O Antigo Regime e a Revolução*, a crítica à Revolução Francesa deve passar, portanto, de suas doutrinas explícitas para seu caráter implícito. Para construir essa hipótese, a dissertação faz o seguinte percurso: no Capítulo 1, são contrapostas a filosofia da História de Guizot, baseada no conceito de civilização, e a filosofia da História de Tocqueville, baseada no conceito de democracia. No Capítulo 2, compara-se o lugar que cada autor atribuía à Revolução Francesa em uma História francesa e europeia lida a partir das relações entre centro político e liberdades locais. O Capítulo 3, por fim, compara a recepção de cada autor aos chamados “princípios de 1789”, com destaque para o princípio da soberania do povo.

Palavras-chave: Guizot; Tocqueville; Revolução Francesa; Século XIX; Liberalismo; Teorias da História; Civilização; Democracia; Centralização; Soberania Popular.

Abstract

This dissertation is dedicated to a comparison between the interpretations of the French Revolution made by two authors and political figures of nineteenth-century France: François Guizot (1787 – 1874) and Alexis de Tocqueville (1805 – 1859). Both interpretations have in common the intellectual effort to inscribe the Revolution in France and Europe's long term History, breaking with the understanding that both revolutionaries and counterrevolutionaries had about the Revolution. This inscription of the Revolution in History implied an acceptance of post-revolutionary society as an irreversible product of many centuries and not only of an isolated act of the will. As a result, Guizot and Tocqueville were critics both of the counterrevolutionaries, whose project was to restore in France the old pre-revolutionary society, and the socialists, whose project was to continue the French Revolution in order to lead humanity into a society deeply different from the one that emerged from the Revolution. Against this background, this dissertation aims at demonstrating that, beyond the acceptance of post-revolutionary society, Guizot and Tocqueville bequeathed to posterity two divergent or even opposite attitudes toward the French Revolution: Guizot celebrated the role played by the Revolution in History, as a victory of the middle classes against both absolute power and privilege, but at the same time he opposed its explicit flags, especially the sovereignty of the people; Tocqueville, on the other hand, deplored the Revolution's work as an unconscious realization of the centralizing political culture of the Ancient Regime, but, instead of criticizing the doctrine of popular sovereignty, he sought to reformulate it on new bases, inspired in the American model. According to the author of *The Ancient Regime and the Revolution*, thus, the criticism of the French Revolution should pass from its explicit doctrines to its implicit character. In order to build that hypothesis, this dissertation takes the following path: In Chapter 1, we will compare Guizot's philosophy of History, based on the concept of civilization, with Tocqueville's philosophy of History, based on the concept of democracy. In Chapter 2, we will compare the place each author attributed to the French Revolution in French and European History, interpreted in the light of relations between political center and local freedoms. Chapter 3, lastly, compares each author's reception to what was called the "principles of 1789", especially the sovereignty of the people.

Keywords: Guizot; Tocqueville; French Revolution; Nineteenth-Century; Liberalism; Theories of History; Civilization; Democracy; Centralization; Popular Sovereignty.

*“Sim! Hoje, como em 1817, como em 1820, como em 1830, eu quero, eu busco, eu sirvo com todos os meus esforços a preponderância política das classes médias na França, a organização definitiva e regular dessa grande vitória que as classes médias obtiveram sobre o privilégio e sobre o poder absoluto de 1789 a 1830. Eis o objetivo em direção ao qual eu constantemente caminhei”.*¹

Discurso de François Guizot na Câmara dos Deputados, em 3 de maio de 1837
(*apud* ROSANVALLON, 1985, p. 179)

“Eu fiz tudo o que era possível a um homem fazer para criar neste país um jornal que representasse ou apoiasse aquilo que eu acreditava e acredito ainda ser o verdadeiro e o grande espírito da Revolução Francesa... Eu rompi com uma parte de minha família, com caras afeições e com preciosas lembranças para abraçar a causa e as ideias de 89. Tendo feito tão grandes sacrifícios a minhas opiniões, não as renegarei por medo da malevolência da imprensa e da surda inimizade de nossos bons amigos da oposição. Eu sustentarei essas doutrinas enquanto estiver na Câmara, com todo o meu poder e com todas as minhas forças, com todos os riscos e mesmo se fosse o único a fazê-lo”.

Carta de Alexis de Tocqueville a Corne, de 13 de novembro de 1845
(*apud* JARDIN, 1984, p. 377)

¹ Todas as citações da dissertação cuja referência bibliográfica está em outra língua que não o português foram traduzidas por mim. Optou-se por não citar também na língua original para não estender muito o número de páginas da dissertação.

Sumário

Introdução:	p. 1
Capítulo 1 Civilização e Democracia:	p. 26
Capítulo 2 Centralização e liberdades locais na História da França:	p. 50
2.1 O ideal normativo de Guizot: necessidade de um centro político livre que não suprima as liberdades locais:	p. 52
2.2 O ideal normativo de Tocqueville: centralização governamental e descentralização administrativa:	p. 63
2.3 A centralização na História da Civilização de Guizot: a emancipação comunal, a centralização monárquica, a Revolução Francesa e Bonaparte:	p. 69
2.4 Tocqueville e a centralização que resiste às revoluções:	p. 85
Capítulo 3 O que fazer com as bandeiras de 1789?:	p. 95
3.1 Guizot e a refutação do princípio da soberania do povo:	p. 98
3.2 Tocqueville e a soberania do povo reformulada:	p. 112
Conclusão:	p. 130
Bibliografia:	p. 142

Introdução

Comecemos pelas duas citações que abrem este trabalho. Nelas, dois homens políticos da Monarquia de Julho (1830 – 1848), François Guizot e Alexis de Tocqueville, embora pertencessem nesse período da história francesa a campos políticos opostos (o primeiro ao campo governista, e o segundo à oposição), sintetizam seus compromissos políticos fundamentais fazendo referência a um mesmo evento histórico: a Revolução Francesa. Com efeito, Guizot repete em seu influente discurso de 1837 o que já havia afirmado diversas vezes, sobretudo em seus textos de início da década de 1820 – que seu compromisso político fundamental era com a organização e regularização da grande vitória de 1789, a vitória das classes médias sobre o privilégio e o poder absoluto. Por sua vez, Tocqueville, embora sem nenhuma afeição por essas classes médias de que Guizot costumava falar com tanta elevação, também remete, ao menos nessa carta enviada a Corne em 1845, seu compromisso político fundamental ao legado da Revolução Francesa: se não se comprometia diretamente com as classes que fizeram a Revolução, como era o caso de Guizot, comprometia-se ao menos com “a causa e as ideias de 89” apreendidas de modo geral, as quais teriam feito esse descendente da orgulhosa aristocracia normanda romper com uma parte de sua família, “com caras afeições e com preciosas lembranças”.

A distinção, perceptível na comparação entre as duas citações, entre o apoio às classes que fizeram a Revolução Francesa e o apoio às ideias, princípios ou bandeiras de 1789 é importante e será trabalhada ao longo desta dissertação. Mas o que se quer sublinhar por ora é a estranheza que esse apoio sem ambiguidades ao legado da Revolução Francesa verificável nas duas citações pode suscitar no leitor contemporâneo, tendo-se em vista a imagem geral que a posteridade forjou para esses dois personagens, Guizot e Tocqueville, imagem essa que passa pela recepção das obras dos dois autores nas décadas que os separam de nossos tempos (é importante lembrar que essa recepção constitui sempre uma mediação incontornável entre nós e os autores do passado). O escritor e crítico literário francês Auguste Émile Faguet, por exemplo, escreveu em 1891, em seu *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, que “ninguém ignorou mais do que Guizot a Declaração dos Direitos do Homem” (*apud* JAUME, 1997, p. 122) – acusação forte contra alguém que sempre se apresentou como um defensor intransigente do legado de 1789. Quanto a Tocqueville, não faltaram os comentadores que o consideraram sem

mais como um conservador inimigo da Revolução Francesa, cujo livro *O Antigo Regime e a Revolução* seria uma continuação, em uma linguagem mais comedida e objetiva, da polêmica travada em 1790 por Edmund Burke contra os revolucionários franceses (cf. NISBET, 1987, p. 22).

Embora tanto os comentários de Faguet sobre Guizot como os de Robert Nisbet sobre Tocqueville sejam parciais e, de modo geral, não condizentes com o estado da arte atual da interpretação dos dois autores,² é preciso levar em consideração os aspectos do pensamento dos dois escritores do século XIX que deram sustentação a esse tipo de interpretação. Afinal de contas, não são só elogios à Revolução Francesa que podem ser encontrados nos escritos de Guizot e Tocqueville. Guizot, por exemplo, não caracterizou em suas *Memórias* os doutrinários (o grupo político-intelectual liderado por ele a partir de 1820) como homens que “resistiram ao mesmo tempo ao retorno às máximas do Antigo Regime e à adesão, mesmo especulativa, aos princípios revolucionários” (*apud* ROSANVALLON, 1985, p. 27)? E Tocqueville não escreveu em *O Antigo Regime e a Revolução*: “Será preciso lamentar sempre que em vez de submeter essa nobreza ao império das leis a tenham abatido e erradicado. Ao agir assim, tiraram da nação uma parte necessária de sua substância e infligiram à liberdade um ferimento que nunca cicatrizará” (TOCQUEVILLE, 2009, p. 121-122)?

Diante dessas breves indicações, já é possível formular algumas perguntas preliminares: Qual era, afinal de contas, a relação de Guizot e Tocqueville com a Revolução Francesa? Se é claro que para ambos havia uma dimensão da Revolução que era não só inevitável preservar-se na sociedade do século XIX, mas também desejável e moralmente justo, qual era essa dimensão? Era uma dimensão relacionada ao que se chamava no século XIX de a “obra” da Revolução Francesa, ou então ao “espírito” da Revolução, ou a suas bandeiras e doutrinas (os famosos “princípios de 1789”)?³ E, se havia algo a ser rejeitado nos “princípios revolucionários”, algo que impedisse a adesão *mesmo especulativa* a esses princípios, o que era? Do mesmo modo, o que havia de errado

² Lucien Jaume, porém, concorda com a crítica de Faguet, considerando-a “o melhor retrato de Guizot, mas não desprovido de ironia” (JAUME, 1997, p. 122). Ver a crítica de Aurelian Craiutu ao comentário de Faguet em CRAIUTU, 2003, p. 180, nota 18.

³ Essas três dimensões da Revolução Francesa – “obra”, “espírito” e “doutrinas” – foram cuidadosamente diferenciadas nos escritos tanto de Guizot como de Tocqueville. A diferença será tratada de modo mais detalhado no Capítulo 3 desta dissertação.

na “obra” da Revolução, mesmo para alguém que, como Tocqueville, abraçara, contra as tradições familiares, “a causa e as ideias de 89”?

A fim de nos aproximar mais precisamente das questões e das hipóteses interpretativas a serem desenvolvidas nesta dissertação, esta Introdução fará o seguinte percurso: Em primeiro lugar, abordar-se-á, ainda que de modo breve, o pano de fundo mais amplo em que se inscreviam os autores discutidos especificamente neste trabalho (Guizot e Tocqueville), isto é, os debates do século XIX sobre a Revolução Francesa – sobre seu sentido, seus princípios e seu lugar na História francesa e europeia –, bem como a importância desses debates para a herança que o mundo contemporâneo recebeu da Revolução Francesa. Em segundo lugar, tratar-se-á do papel específico que Guizot e Tocqueville desempenharam nesses debates de sua época, da importância específica desses autores para o debate contemporâneo (o que justifica, de certo modo, sua escolha como tema desta dissertação, entre outras escolhas possíveis), bem como dos ganhos esperados de uma abordagem comparativa desses dois autores. Para isso, será necessário expor sumariamente as relações que Guizot e Tocqueville tiveram entre si ao longo das sucessivas fases de suas carreiras intelectuais e políticas e indicar o contraste das interpretações existentes a respeito da relação entre os dois autores do século XIX. Por fim, será indicado o caminho a ser percorrido ao longo da dissertação e o argumento central que se pretende sustentar.⁴

I

Nas palavras de Stanley Mellon, “qualquer que seja a área da vida da Restauração para a qual se volte, encontraremos a História no centro mesmo das discussões” (MELLON, 1958, p. 2). Seja no Parlamento, na imprensa, nas universidades ou nos livros, as disputas políticas se manifestavam, no início do século XIX francês, principalmente por meio de divergências a respeito da História. Em suma, “a História era a linguagem da

⁴ Parte dos temas tratados nesta Introdução poderia constituir um capítulo à parte, mas optamos por manter esses temas na Introdução, uma vez que eles introduzem o leitor ao contexto histórico, aos autores estudados e à relevância dos temas pesquisados para a atualidade. Pedimos, assim, a paciência do leitor para uma Introdução um pouco mais longa do que o usual.

política” (*Ibid*, p. 1). Essa centralidade singular da História secular francesa e europeia na vida política da França oitocentista (de modo que os objetos de disputa política dos séculos anteriores, como a história bíblica e o estado de natureza, são praticamente esquecidos) se deve certamente, em grande parte ao menos, ao legado da Revolução Francesa. Determinar exatamente a natureza desse legado era essencial para saber quais eram os cursos de ação política possíveis nas décadas que se seguiram à explosão revolucionária.

Por um lado, a centralidade dessas disputas políticas ligadas ao sentido da Revolução Francesa não tem por que surpreender muito o leitor contemporâneo. Afinal, desde 1789, a Revolução Francesa nunca deixou verdadeiramente de estar no centro dos embates políticos dos países ocidentais. Vejam-se os acalorados debates políticos e acadêmicos que ocorreram por ocasião da comemoração do bicentenário da Revolução, em 1989, em que se confrontaram revisionistas (por exemplo, François Furet) e defensores da “velha tradição”⁵ (por exemplo, Eric Hobsbawm), em uma disputa que estava longe de ser puramente acadêmica e cognitiva: o que estava mais profundamente em jogo era a validade política da Revolução Francesa como modelo de transformação social a ser utilizado pelas nações modernas caso e quando elas desejassem. Embora Furet tivesse acreditado que o desmoronamento do “socialismo real” permitiria um “resfriamento” do objeto “Revolução Francesa” (cf. FURET, 1989a, p. 24-25) – pois havia sido a Revolução Russa que havia dado uma sobrevida à indissociabilidade entre o estudo da Revolução Francesa e as disputas políticas, após a estabilização do legado revolucionário na França com a consolidação da Terceira República –, esses acalorados debates do final do século XX em que o próprio Furet foi uma figura central acabaram mostrando que talvez nunca será possível “esfriar” totalmente a Revolução Francesa.⁶

⁵ A expressão é do próprio Hobsbawm (cf. HOBBSAWM, 1996, p. 10).

⁶ O que não significa que nossa relação com a Revolução Francesa não tenha mudado significativamente após a queda do Muro de Berlim e com as dificuldades cada vez maiores de se imaginar um futuro socialista para a humanidade. O próprio Furet mostra muito bem, no texto “1789-1917: ida e volta”, como a crise do “socialismo real” deslocou a referência à Revolução Francesa como um modelo de tomada revolucionária do poder e de transformação violenta da sociedade e a substituiu por uma referência aos “princípios de 1789” como fundamentos das sociedades democráticas modernas, não promessas para uma nova sociedade socialista nascida de outra revolução (cf. FURET, 2001, p. 115-141). A relação que cada geração estabelece com a Revolução Francesa varia certamente de acordo com o momento histórico, mas é difícil imaginar uma época em que a referência a 1789 terá “esfriado”.

Seja seu lugar como fundadora do mundo moderno um mito das origens ou uma realidade objetiva, é fato que boa parte de nosso vocabulário político contemporâneo provém dela e que a questão de como realizar da melhor maneira a promessa emancipadora de 1789 continua sendo uma das mais importantes da reflexão política. Assim, a Revolução Francesa sempre será um objeto “quente” e disputado politicamente. É isso inclusive que tem deixado a teoria política de fim do século XX e início do XXI cada vez mais interessada nas interpretações da Revolução Francesa – interesse político que vai muito além do meramente historiográfico, e é essa centralidade incontornável da Revolução Francesa no pensamento político moderno e contemporâneo que motivou a pesquisa empreendida para esta dissertação.

Por outro lado, porém, as disputas do século XIX em torno da Revolução Francesa tinham uma dimensão e uma centralidade que vão muito além de qualquer outra disputa sobre ela travada posteriormente, mesmo a ocorrida na ocasião do bicentenário. A razão básica para isso é que, até fins do século XIX, tratava-se de uma revolução ainda não terminada, cujos princípios ainda não estavam estabelecidos e acordados entre os principais atores políticos. Como afirma Furet, a Revolução só “terminou” politicamente, adquirindo uma forma político-institucional definitiva, com a consolidação da Terceira República na França, no final do século XIX: “De fato, os franceses, de 1815 a 1880, estavam encenando perpetuamente o mesmo drama histórico, cujos elementos haviam sido dados de uma vez por todas entre 1789 e 1799” (FURET, 2006, p. 54). Durante essas décadas, a Revolução Francesa estava longe de ser um objeto fixado no passado histórico, sendo antes um fenômeno que teimava em irromper e continuar o que se chamava de “sua obra” quando menos se esperava. Diante da variedade de regimes políticos que se sucedem de modo cíclico a 1789 (refazendo-se duas vezes, entre 1789 e 1852, o ciclo Monarquia Constitucional-República-Império), a História ainda não havia conferido uma forma fixa à Revolução, nem estava evidente para os atores e intérpretes qual era afinal “sua obra” e qual seria o termo final de tantas transformações e experiências traumáticas.⁷

⁷ Tocqueville expressou de modo emblemático, em suas *Lembranças de 1848*, essa sensação de desespero ligada à continuação indefinida da Revolução Francesa, sem que se pudesse determinar o termo da sequência de transformações sociais e políticas iniciada por ela: “Ao Antigo Regime havia sucedido a Monarquia Constitucional; à Monarquia, a República; à República, o Império; ao Império, a Restauração; depois viera a Monarquia de Julho. Após cada uma dessas mutações sucessivas, foi dito que a Revolução Francesa, tendo acabado o que presunçosamente se chamava ‘sua obra’, havia terminado: era o que se dizia

Mais do que a forma político-institucional da Revolução, eram seus princípios fundamentais que estavam em disputa. A polêmica travada entre o jovem Guizot e o conde de Montlosier no início da Restauração ilustra bem o alto grau de controvérsia que havia em torno do significado de princípios que hoje podem nos parecer mais ou menos fixos. Com efeito, Montlosier, um dos muitos teóricos da contrarrevolução que, naquele início de século XIX, desferiam ataques impiedosos contra os “princípios de 1789”, havia-os reduzido a elementos de dissolução da sociedade, baseados no individualismo mais absoluto: esses princípios seriam o espírito de independência, o espírito de igualdade, a oposição do espírito individual ao espírito de família, o ódio aos tempos passados e a soberania do povo e da maioria numérica (cf. GUIZOT, 1818a, p. 388). A essa redução dos princípios de 1789 apenas a sua face de dissolução social, Guizot retruca, na resenha crítica que faz da obra de Montlosier, *De la monarchie française*, nos *Archives philosophiques, politiques et littéraires*, em 1818:

Que o senhor Montlosier se tranquilize, portanto; os verdadeiros princípios da revolução não são o que ele chama de espírito de independência, nem o espírito de igualdade, nem a oposição do espírito individual ao espírito de família, nem o ódio aos tempos passados, nem a soberania do povo e da maioria numérica. Houve tudo isso na revolução, porque há em tudo isso algo de verdadeiro e de falso, de louco e de sábio, de nocivo e de útil, que, manifestando-se e agindo primeiramente juntos, começaram produzindo o caos que nós vimos. Mas há também na revolução um princípio superior, que faz a força real do movimento dos tempos modernos, que determina sua tendência permanente e que, planando acima de todos os pretensos princípios revolucionários do senhor Montlosier, deve levá-los a não ser mais do que os instrumentos e os agentes de seu império; este princípio é o de uma justiça universal em suas aplicações, como ela é única em sua natureza. Não se trata de tornar semelhante o que é

e no que se acreditava. Ah! eu mesmo tive esperanças de que isso ocorresse sob a Restauração e até depois de ela ter sido derrubada; e eis a Revolução Francesa que recomeça, pois é sempre a mesma. À medida que avançamos, seu final se afasta e torna-se obscuro. Chegaremos – como asseguram determinados profetas (talvez tão enganados quanto seus predecessores) – a uma transformação social mais completa e profunda do que previram e quiseram nossos pais e do que nós mesmos podemos conceber; ou iremos simplesmente acabar na anarquia intermitente, doença crônica e incurável, bem conhecida dos velhos povos? Quanto a mim, não posso dizê-lo, ignoro quando acabará essa longa viagem; estou cansado de tomar sucessivamente névoas enganosas por continente e pergunto-me com frequência se a terra firme que procuramos há tanto tempo de fato existe, ou se nosso destino não é o de correr o mar eternamente!” (TOCQUEVILLE, 2011, p. 108).

diverso, igual o que é desigual, nem de destruir a *família*, a *cidade*, a *comuna*, nem de contestar ao rico sua riqueza, ao filho a memória de seu pai, etc. Trata-se somente de impedir que o indivíduo, único ser real e sensível, sofra na família, na cidade, na comuna, em razão de sua pobreza e de sua obscuridade, uma injustiça que o despoje, em sua existência positiva, de algum dos direitos que decorrem de sua natureza moral (GUIZOT, 1818a, p. 405-406; os itálicos se encontram no original).

Se reproduzimos essa longa citação de Guizot, foi para ilustrar ao leitor como os “princípios de 1789” não eram algo dado e estável no século XIX. Em primeiro lugar, não estava acordado entre os principais atores políticos se esses princípios deveriam ser o fundamento do governo francês no século XIX ou se eles haviam sido aberrações do período revolucionário que seria necessário agora esquecer a fim de voltar ao estado normal de coisas pré-revolucionário.⁸ Em segundo lugar, mesmo se fosse consensual que a França do século XIX deveria adotar os “princípios de 1789”, havia uma larga margem possível de disputa sobre qual era a base última e o significado profundo desses princípios. Havia, é claro, as declarações produzidas no próprio período revolucionário, mas elas não eram vistas como suficientes para esclarecer qual era a ordem política e social a ser fundada no século XIX, em consonância com as conquistas de 1789. Era

⁸ Esse dilema foi particularmente agudo durante o período da Restauração Bourbon (1814 – 1830), em parte devido à ambiguidade inerente ao próprio regime fundado em 1814. Durante esse período, contrarrevolucionários e liberais não cessaram de disputar se a derrota de Napoleão e a coroação do irmão de Luís XVI (Luís XVIII) haviam significado a derrota e a rejeição da Revolução ou seu triunfo e sua aceitação pela própria dinastia Bourbon, simbolizada pela outorga da Carta de 1814 e pela fundação do regime desejado em 1789, a Monarquia Constitucional. O ponto principal de divergência entre Guizot e Montlosier no artigo de 1818 citado é justamente se o governo da Restauração deveria seguir “na direção da França antiga” ou “na direção da França nova” (GUIZOT, 1818a, p. 386) – uma orientação que não estava predeterminada e precisava ser disputada politicamente, como de fato foi ao longo de toda a Restauração. Foi enorme a polêmica suscitada por Guizot ao escrever, em 1820, em *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel*, que a Carta de 1814 reconhecia a vitória da Revolução Francesa e a posse da França pelos vencedores, de modo que “o rei se fez assim, por esse único ato, o chefe dos conquistadores novos. Ele se colocou em suas fileiras e sobre sua liderança, engajando-se a defender, com eles e para eles, as conquistas da revolução, que eram as suas” (GUIZOT, 1820, p. 3). Sobre essa polêmica acerca do significado da Restauração e o papel dos historiadores liberais na produção da versão de que a Carta de 1814 havia significado o reconhecimento oficial do triunfo da Revolução, ver: MELLON, 1958, p. 47-57.

possível dizer, como faz Guizot nessa passagem que citamos, que havia um “princípio superior” que planava acima das bandeiras utilizadas diretamente no período revolucionário, e que era a esse princípio superior que seria necessário recorrer uma vez terminada a obra revolucionária de destruição do Antigo Regime e chegado o momento de construção do novo edifício político e social. Se a referência aos princípios de 1789 percorre todo o pensamento político do século XIX, eles são constantemente reinterpretados, reformulados, adaptados a novas realidades e novas necessidades políticas.⁹ Relacionado a essa reformulação dos princípios de 1789, ocorre no século XIX um enorme e complexo debate sobre o significado e o lugar da Revolução Francesa na História francesa e europeia: A Revolução começou do zero uma nova História, ou parte de suas realizações já vinha se efetuando lentamente nos séculos anteriores? Ela inverteu o sentido para o qual a humanidade caminhava, ou antes ela acelerou um trajeto que os homens já vinham seguindo? Ela foi necessária, ou um acidente determinado pelas circunstâncias? Tendo sido necessária, isso se aplica a todas as suas fases, inclusive o Terror, ou houve desvios que poderiam ter sido evitados? Essas perguntas se relacionam com a reformulação dos princípios de 1789 na medida em que as respostas a elas indicavam de que modo se deveria lidar com o legado da Revolução Francesa: até que ponto era possível negar esse legado e/ou reformulá-lo, que aspectos desse legado eram inevitáveis e/ou desejáveis e quais não, etc.

Assim, se nos consideramos até hoje herdeiros da Revolução Francesa, essa herança não nos foi transmitida sem mediações. Tão importante quanto o estudo dos anos revolucionários, para a compreensão dessa herança, é o estudo dos debates do século XIX sobre a Revolução Francesa. Foram esses debates que determinaram o modo como a Revolução entrou nas instituições políticas modernas e, mais do que isso, como ela adquiriu sentido e inteligibilidade, podendo entrar na própria História. Desse modo, não podemos senão concordar com as palavras de Hobsbawm (1996, p. 11):

⁹ É importante ressaltar que a identidade intelectual do século XIX se forma desde muito cedo em oposição à cultura político-filosófica do século XVIII. Como afirma Rosanvallon (1985, p. 143), as novas gerações que tomam a cena política nos anos que se seguem à Revolução Francesa sentem a necessidade de estruturar sua identidade estabelecendo rupturas, reais ou imaginárias, com as gerações anteriores. É evidente que, diante dessas novas identidades do século XIX, os princípios de 1789 não permaneceriam intactos, mesmo entre as correntes políticas mais tributárias da Revolução Francesa.

A Revolução Francesa foi um conjunto de acontecimentos tão extraordinário, tão cedo reconhecido universalmente como a fundação do século XIX, que parte de sua história é o que o século fez dela, tal como a transformação póstuma de Shakespeare no maior gênio literário britânico é parte da história do próprio Shakespeare.¹⁰

II

Esta dissertação não abordará *todo* o debate do século XIX sobre a Revolução Francesa, mas apenas o papel que desempenharam nele dois autores específicos: François Guizot (1787 – 1874) e Alexis de Tocqueville (1805 – 1859). É verdade que são dois autores que tiveram uma repercussão extremamente importante na época em que viveram. Guizot, que já havia participado do governo no ministério liberal de Decazes (1819 – 1820) e passa a liderar o grupo doutrinário¹¹ a partir dos anos 1820, foi naquela década um dos mais firmes opositores da virada contrarrevolucionária por que passou o governo francês a partir de 1820, quando o assassinato do duque de Berry (herdeiro do trono) propicia a ascensão dos *ultras*¹² ao poder. Seus panfletos *Du gouvernement de la France*

¹⁰ Não deixa de ser sugestivo que dois dos historiadores que mais contribuíram para as polêmicas do final do século XX sobre a Revolução Francesa, Hobsbawm e Furet, se engajaram nessas polêmicas por meio do estudo das recepções e das interpretações da Revolução Francesa nos séculos XIX e XX. Só esse fato já indica como a história da recepção da Revolução Francesa faz parte da história da própria Revolução Francesa.

¹¹ A expressão “doutrinários” data do início da Restauração (as referências sobre seu primeiro emprego variam entre 1816 e 1817), sendo usada inicialmente para designar um pequeno grupo parlamentar composto de Camille Jordan, Victor de Broglie e Pierre-Paul Royer-Collard. A expressão tinha inicialmente uma intenção jocosa, uma vez que um adversário conservador do referido grupo parlamentar teria ironizado, em referência à repetição de palavras como “princípios”, “teorias” e “doutrinas” nos discursos de Royer-Collard e de seus amigos: “*Voilà bien nos doctrinaires!*”. A denominação acabaria sendo assimilada pelo grupo e usada para se referir a uma corrente político-intelectual mais ampla, liderada por Guizot a partir de 1820, e à qual se associariam nomes como Prosper de Barante, Charles de Rémusat e Pellegrino Rossi (cf. ROSANVALLON, 1985, p. 26, nota 1; CRAIUTU, 1999, p. 461).

¹² Nome dado durante a Restauração ao partido contrarrevolucionário (também chamado de “partido do antigo regime”), que rejeitava completamente o legado da Revolução Francesa e trabalhava pelo restabelecimento dos privilégios da nobreza e do clero. Embora a expressão “*ultras*” derivasse de ultrarrealistas (*ultraroyalistes*), seria talvez mais preciso caracterizar esse partido como aristocrático do que

depuis la Restauration et du ministère actuel, de 1820, e *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, de 1821, consagram-no como um dos principais publicistas do período, suscitando reações violentas por parte dos *ultras*.¹³ É também nessa década de 1820 que, afastado do poder, Guizot desenvolve o essencial de seu trabalho de historiador, o qual não lhe rendeu uma importância menor do que como publicista. Logo reconhecido como um dos fundadores, juntamente com Augustin Thierry, de uma “nova escola histórica” (a expressão é de Chateaubriand), chamou a atenção de seus contemporâneos por oferecer “a primeira tentativa de reconstituir a gênese dos grandes Estados modernos e de comparar o modelo francês com o modelo inglês” (LEFORT, 1987, p. 9), bem como pela maneira inovadora de teorizar a luta de classes como fator de progresso histórico¹⁴ e, é claro, pelo esforço de tornar a Revolução Francesa inteligível por meio de sua inscrição no quadro amplo da evolução da civilização europeia. O auge de seu prestígio intelectual se dá no período 1828-1830, quando o

como realista, uma vez que, embora algumas vozes isoladas defendessem a monarquia absoluta, o discurso predominante no meio *ultra* consistia na defesa do fortalecimento da antiga aristocracia como um meio de moderar o poder do rei, em consonância com as formulações de Montesquieu. Esta é pelo menos a interpretação sustentada por Annelien de Dijn no capítulo 2 de seu livro *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville* (cf. DIJN, 2008, p. 40-67). Depois da Revolução de 1830, o movimento *ultra* permanece principalmente sob a forma do legitimismo (corrente política que se opõe ao reinado de Luís Filipe de Orléans, pregando o retorno dos Bourbon), embora sem a força política de que gozou durante a Restauração.

¹³ Uma das inovações mais notáveis desses dois panfletos é o esforço para constituir o liberalismo, até então uma cultura de oposição, como uma cultura de governo. “Jogado na oposição, ele [Guizot] continua raciocinando como homem de governo e se situa principalmente sobre esse terreno para combater os *ultras*” (ROSANVALLON, 1985, p. 36). A noção de Guizot como fundador de um “liberalismo de governo”, oposto ao “liberalismo de oposição” cuja figura clássica é Benjamin Constant, além de ser uma das teses centrais de *Le moment Guizot* de Rosanvallon, é sustentada também por Pierre Manent em *Histoire intellectuelle du libéralisme* (cf. MANENT, 2012, p. 199-219).

¹⁴ Marx e a tradição marxista já reconheceram diversas vezes sua dívida para com os “historiadores burgueses” do início do século XIX, entre eles Guizot, no que concerne à invenção do conceito de luta de classes. Em carta de 1852 a Joseph Weydemeyer, por exemplo, Marx escreve que aqueles que negam a luta de classes “deveriam estudar as obras históricas de Thierry, Guizot, John Wade e assim por diante, a fim de esclarecerem a si mesmos a respeito da ‘história das classes’ no passado” (MARX; ENGELS, 1983, p. 61). E pouco adiante: “Agora, quanto a mim, eu não reivindico ter descoberto nem a existência das classes na sociedade moderna nem a luta entre elas. Muito antes de mim, os historiadores burgueses haviam descrito o desenvolvimento histórico dessa luta entre as classes, assim como os economistas burgueses haviam descrito sua anatomia econômica” (*Ibid*, p. 62).

ministério Martignac permite que ele retome seus cursos de História na Sorbonne (interrompidos em 1822 por razões políticas). Os dois cursos proferidos nesse período, *Histoire de la civilisation en Europe* e *Histoire de la civilisation en France*, causaram sensação e foram assistidos com entusiasmo por um grande público, entre o qual se incluíam jovens escritores que atingiriam a fama posteriormente, como Duchâtel, Rémusat, Tocqueville, Quinet e Michelet. Após a Revolução de 1830, Guizot se torna uma das principais (se não a principal) figuras governamentais da Monarquia de Julho, colecionando os cargos de ministro do Interior (1º de agosto a 2 de novembro de 1830), ministro da Instrução Pública (1832 a 1836), ministro dos Negócios Estrangeiros (1840 a 1848) e presidente do Conselho de Ministros (setembro de 1847 a fevereiro de 1848). A Revolução de Fevereiro de 1848 o afasta definitivamente do poder,¹⁵ ao passo que outros homens políticos importantes da Monarquia de Julho, como Adolphe Thiers, conseguem se adaptar à nova realidade do sufrágio universal e continuar influenciando os rumos da História. “Surpreendente adequação também aqui, inclusive no fracasso, entre um homem e uma experiência política, a da monarquia parlamentar e censitária” (ROSANVALLON, 1985, p. 29) – adequação essa que levou Rosanvallon a cunhar a expressão “momento Guizot” para qualificar em sua particularidade a cultura política liberal dos anos 1814-1848.

Quanto a Tocqueville, é verdade que ele nunca chegou a desempenhar na arena política o protagonismo desempenhado por Guizot na Restauração e na Monarquia de Julho, nem houve uma adequação tão notável entre sua trajetória pessoal e uma experiência política, a ponto de se poder falar em “momento Tocqueville”.¹⁶ Todavia, a

¹⁵ A queda de fevereiro de 1848 foi tão grande que, em 1849, quando Guizot se apresenta novamente para as eleições para a Câmara pela circunscrição de Lisieux, ele obtém apenas 166 votos em um universo de 89000 eleitores (cerca de metade dos votos que ele obtinha na época do sufrágio censitário, quando havia duzentas vezes menos eleitores). Cf. “La vie et l’œuvre de François Guizot: Points de repère”, em GUIZOT, 1985, p. 23.

¹⁶ No entanto, parte significativa de sua vida foi dedicada à carreira política, mesmo que hoje ela seja, de certo modo, eclipsada por sua produção intelectual. Eleito em 1839 deputado pela circunscrição de Valognes, Tocqueville concentrou suas atenções na vida política até 1851, quando o golpe de Luís Napoleão Bonaparte o força a se retirar novamente para a vida privada. O auge de sua atividade política se deu durante a Segunda República Francesa, quando participou, em 1848, da comissão encarregada de elaborar a nova Constituição e assumiu, de junho a outubro de 1849, o cargo de ministro dos Negócios

autoridade intelectual exercida pelo descendente de Malesherbes foi notável, sobretudo a partir da publicação da primeira *Democracia na América*, em 1835. Um testemunho da calorosa recepção intelectual que recebeu em vida o autor da *Democracia na América* por parte das mais diversas correntes políticas de seu tempo foi proferido pelo próprio Guizot, em 1861, no discurso que pronunciou na posse de Lacordaire na Academia Francesa, para a cadeira deixada vaga com a morte de Tocqueville, em 1859:¹⁷

Assim, Senhor [Lacordaire], o sucesso dessa obra [a de Tocqueville] foi não somente tão grande quanto o senhor disse, mas mais singular e mais raro: ela impressionou e entusiasmou igualmente os amigos calorosos da democracia e os espíritos que se inquietam com sua dominação exclusiva. Uns se sentiram tocados e orgulhosos com a convicção tão profunda com a qual o senhor Tocqueville reconhece a potência atual da democracia, as grandes coisas que ela já realizou na América e os grandes destinos que ela persegue por toda parte; os outros se sentiram infinitamente gratos por ele ter discernido tão bem e assinalado tão francamente os vícios e os perigos de um regime que ele aceitava tão abertamente. Os democratas viram nele um amigo verdadeiro, e os políticos mais exigentes, um juiz esclarecido da democracia. Assim, os partidos e os homens os mais diversos, os republicanos de todas as nuances na América, os *torys*, os *whigs* e os radicais na Inglaterra, o senhor Royer-Collard e o senhor Molé em Paris, disputaram sua admiração e seu louvor, uns por sua liberal simpatia, outros por seus clarividentes alarmes (*apud* TOCQUEVILLE, 1989, p. 340).

Se esses dois autores foram tão influentes, intelectual e politicamente, no período em que viveram,¹⁸ o firmamento da Terceira República na França acabou contribuindo

Estrangeiros. Informações mais detalhadas podem ser encontradas na biografia bastante completa escrita por André Jardin (cf. JARDIN, 1984).

¹⁷ Outros trechos desse discurso serão citados e analisados mais adiante, pois ele é esclarecedor acerca das relações entre Guizot e Tocqueville.

¹⁸ Cabe destacar ainda que os dois foram membros da prestigiosa Academia Francesa (Guizot a partir de 1836, e Tocqueville a partir de 1841) e que sua influência intelectual se estendeu para além da França: no século XIX, foram muito lidos especialmente na Inglaterra (onde *Histoire de la civilisation en Europe* de Guizot se tornou um verdadeiro best-seller), na Espanha (onde a influência dos doutrinários foi até mais duradoura do que na França, estendendo-se para além de 1848) e inclusive no nosso Brasil. Com efeito, tanto Guizot como Tocqueville foram referências fundamentais, por exemplo, para um dos principais nomes políticos e intelectuais do Império, o Visconde do Uruguai (cf. CARVALHO, 2002, p. 30-38). É

para sua marginalização, juntamente com a de outros autores liberais da primeira metade do século XIX, devido principalmente à convicção dos republicanos de que “a democracia deveria ser produzida a partir de materiais ideológicos diferentes daqueles que haviam orientado o liberalismo da Restauração e da Monarquia de Julho” (LYNCH, 2010, p. 16). Entretanto, Guizot e Tocqueville acabaram sendo recuperados pela teoria política na segunda metade do século XX, sendo uma das motivações desse “resgate” justamente as novas interpretações da Revolução Francesa. A “redescoberta” intelectual de Tocqueville é certamente mais antiga. Suas obras voltam a ser reeditadas na década de 1950, e seu prestígio intelectual volta pouco a pouco a ser retomado na França, primeiramente sob a influência de Raymond Aron (cf. LYNCH, 2010, p. 16). Na década de 1970, Furet faz de Tocqueville uma das referências fundamentais do revisionismo conceitual da Revolução Francesa empreendido em seu livro *Pensando a Revolução Francesa*. O grande mérito do autor de *O Antigo Regime e a Revolução*, segundo Furet, foi ter criticado a representação que a Revolução fez de si própria, de uma ruptura radical que dá origem a um tempo absolutamente novo – representação que o próprio Furet se propõe a combater, embora contra outros adversários e propondo uma interpretação que não é exatamente a mesma de Tocqueville. Ora, ao empreender esse “resgate” de Tocqueville, Furet já é confrontado com o problema da relação da interpretação tocquevilliana da Revolução Francesa com outras interpretações do mesmo evento formuladas antes dele. Embora ressaltando a originalidade da problemática tocquevilliana em relação à maneira como o século XIX de modo geral abordou a Revolução Francesa, Furet é obrigado a admitir que “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” (FURET, 1989a, p. 149). Esses elementos conceituais teriam sido emprestados de Guizot. Segundo Furet, a história da França dos dois autores seria orientada por um mesmo esquema conceitual – a dialética “da relação entre a sociedade civil e as instituições, entre o estado social e o governo” (*Ibid*, p. 152) –, sendo a Revolução Francesa interpretada como o coroamento de um mesmo processo histórico – “o crescimento do poder real, apoiado, de baixo, pela massa do ‘povo’ democrático” (*Ibid*, p. 152), crescimento esse que teria levado à lenta

curioso o caso de Tocqueville, cuja obra foi usada para embasar a argumentação dos dois polos do debate entre centralização e descentralização no Império, ou seja, tanto pelo Visconde do Uruguai como por Tavares Bastos (cf. FERREIRA, 1999, p. 175-194).

destruição das instituições feudais, extirpadas definitivamente pela Revolução Francesa. As divergências entre Guizot e Tocqueville seriam mais “de ordem empírica e existencial” (*Ibid*, p. 153) do que propriamente conceitual: o “burguês” Guizot veria o processo de destruição da aristocracia feudal pela realeza e depois pela Revolução como positivo, ao passo que o “aristocrata” Tocqueville temeria as consequências desse processo para a liberdade.

A inclusão de Guizot (autor cujo “resgate” do esquecimento ocorreria um pouco depois do de Tocqueville, tendo como principal agente Rosanvallon na década de 1980) na indagação sobre a originalidade da interpretação tocquevilliana da Revolução Francesa é pertinente. Claude Lefort (1991, p. 121) já havia criticado a “simplificação da historiografia revolucionária” efetuada por Furet, lembrando que a percepção da distância entre o discurso e a prática dos atores da Revolução não foi uma exclusividade de Tocqueville, mas um aspecto compartilhado, em perspectivas diferentes, pelo pensamento de outros autores do século XIX, como Benjamin Constant, Chateaubriand, Thierry, Guizot, Michelet, Quinet, Leroux e Proudhon.¹⁹ Atualmente, o avanço no conhecimento do pensamento político francês do século XIX já nos permite dizer que, se Tocqueville pôde escrever em 1836 que “exagera-se assim comumente os efeitos produzidos pela Revolução Francesa”²⁰ (TOCQUEVILLE, 2004a, p. 39), é porque uma geração anterior de historiadores da década de 1820 (os representantes daquilo que, como vimos, Chateaubriand havia chamado de “nova escola histórica”: Thierry, Guizot, Thiers e Mignet) já havia empreendido o trabalho de inscrever a Revolução Francesa na temporalidade longa da história da França e da Europa, conferindo-lhe um sentido que ela não possuía até então.²¹ A concepção segundo a qual a Revolução Francesa tem um

¹⁹ Furet chegou a dar razão a essa crítica de Lefort (cf. FURET, 2001, p. 53, nota 31).

²⁰ Esta frase está na conclusão do artigo “État social et politique de la France avant et depuis 1789”, escrito em 1836 por Tocqueville para a *London and Westminster Review*, então dirigida por John Stuart Mill.

²¹ Cf. BRAHAMI, 2011, p. 251. Assim Frédéric Brahami caracteriza a percepção da Revolução Francesa até o trabalho desses grandes historiadores fundadores da década de 1820, e mesmo nas décadas subsequentes do século XIX: “Os pensadores do começo do século XIX dramatizaram ao extremo o acontecimento revolucionário: eles viram na Revolução Francesa algo além de uma simples mutação política ou mudança de regime social; a seus olhos, ela foi um acontecimento colossal e trágico. Durante muito tempo no século XIX, filósofos e historiadores caracterizaram a Revolução como um acontecimento único na História, um acontecimento de tal amplitude que nada de parecido jamais ocorrera” (BRAHAMI,

sentido (e, mais do que isso, que ela representa uma continuidade e não somente uma ruptura com a evolução sociopolítica anterior da França) não é uma invenção de Tocqueville, mas um argumento frequentemente empregado durante a Restauração pelos doutrinários, e particularmente por Guizot, contra os *ultras*. Como argumenta Stanley Mellon, a estratégia dos historiadores liberais da Restauração era legitimar a Revolução Francesa dotando-a de raízes na História – o que implicava rejeitar a visão *ultra* estabelecida da Revolução como ruptura com a História, mas também a concepção que os próprios revolucionários tiveram sobre o que estavam fazendo: “o passado seria menos sombrio, e a Revolução, menos pura, mas o efeito seria o mesmo: trazer a Revolução para dentro do âmbito da História francesa, como o primeiro passo decisivo para trazê-la para dentro do âmbito da política da Restauração” (MELLON, 1958, p. 8). Um texto em que se percebe de maneira explícita esse esforço de conciliar a Revolução Francesa com a trajetória prévia da França e da Europa é o Prefácio à primeira edição da *Histoire de la Révolution d'Angleterre* de Guizot, de 1826, em que o doutrinário critica os que veem as revoluções inglesa e francesa como “eventos estranhos, emanados de princípios e concebidos dentro de objetivos inauditos; que lançaram a sociedade fora de seus caminhos antigos e naturais” (GUIZOT, 1845, p. VIII), prenunciando a crítica que Tocqueville fará trinta anos depois, no Prefácio de *O Antigo Regime e a Revolução*, à representação da Revolução Francesa como um abismo que cortaria em duas partes inconciliáveis a história da França e da humanidade (cf. TOCQUEVILLE, 2009, p. XLI-XLV).

Assim sendo, Guizot e Tocqueville continuam vivos para a historiografia revisionista que questiona o “mito das origens” envolvendo a Revolução Francesa e procura desconstruir a percepção de 1789 como momento de ruptura total, de advento de uma nova sociedade que não poderia ter emergido sem a ruptura revolucionária. Porém, é curioso notar que os mesmos autores são recuperados também pelo outro lado da polêmica, por exemplo, na crítica ao revisionismo formulada por Hobsbawm em *Ecos da Marselhesa*. A estratégia do historiador marxista britânico consiste em mostrar a distância entre o revisionismo liberal do fim do século XX e as interpretações da Revolução

2013, p. 185). Por mais banal que possa parecer hoje o trabalho de inscrever a Revolução Francesa na História, essa tarefa revelou-se bastante complexa no século XIX, quando impressionava aos espíritos o caráter inaudito da Revolução, encarada como um evento fora da História, que se opunha à própria História enquanto encadeamento dos tempos.

Francesa dos liberais do século XIX frequentemente citados pelos revisionistas. Assim, o Guizot lembrado por Hobsbawm é o que havia louvado a Revolução Francesa como vitória da burguesia que substituiu a antiga sociedade por uma nova e que considerara que até mesmo os crimes da Revolução haviam valido a pena dado seu resultado final. Do mesmo modo, o Tocqueville que aparece em *Ecos da Marselhesa* é o que teorizou as lutas entre o Antigo Regime da aristocracia e a França nova da classe média (cf. TOCQUEVILLE, 2011, p. 42) e concebeu a Revolução Francesa como uma destruição violenta de tudo o que trazia a marca da aristocracia ou das instituições feudais, instituindo uma nova sociedade.²² A presença de Guizot e Tocqueville nos dois lados da polêmica contemporânea sobre a Revolução Francesa mostra, por um lado, sua atualidade e, por outro, sua complexidade. Com efeito, ao mesmo tempo que recusavam o simples endosso à visão que a Revolução teve de si mesma e propunham uma compreensão de longo prazo do lugar da Revolução que contrariava a interpretação tanto de seus partidários como de seus inimigos, ambos tinham plena consciência da importância que a Revolução teve na História e de sua dimensão de transformação social violenta, por vezes negada pelo revisionismo contemporâneo. De fato, é possível encontrar em ambos os autores passagens que corroboram tanto a crítica de Furet à Revolução Francesa como ilusão e ideologia quanto a interpretação marxista clássica da Revolução Francesa como advento da burguesia como classe dominante (o que não seria de surpreender, já que Marx aproveitou o conceito de luta de classes formulado pelos “historiadores burgueses” do início do século XIX, como reconhece na passagem citada na nota 14). Apesar desses usos possíveis das interpretações da Revolução Francesa de Guizot e Tocqueville nos debates contemporâneos, cada um deles interpretava a Revolução segundo intenções políticas irreduzíveis a esses usos contemporâneos. Esta dissertação está preocupada com essas intenções políticas que de fato moveram os autores estudados,²³ o que exigirá um

²² “Os escritos de Tocqueville sobre a Revolução Francesa foram mal lidos, como se fossem declarações de que ela não era necessária e afirmações a favor da continuidade histórica da evolução francesa. Mas, como vimos, ninguém estava mais convencido que ele de que a revolução marcara uma grande e irreversível ruptura com o passado” (HOBSBAWM, 1996, p. 45).

²³ Em suma, o que nos interessa primeiramente é o que Guizot e Tocqueville *estavam fazendo* ao propor suas respectivas interpretações da Revolução Francesa, segundo a fórmula já bastante conhecida de Quentin Skinner (cf. SKINNER, 1996, p. 13). Isso não significa que esta dissertação se propõe a fazer um mapeamento exaustivo do contexto intelectual em que viveram Guizot e Tocqueville, enumerando as diferentes linguagens políticas que estavam à sua disposição, como exigiria uma aplicação rigorosa do

afastamento das interpretações parciais preocupadas em corroborar um ou outro lado da polêmica contemporânea.

Tão complexa quanto sua recepção pela posteridade foi a relação que os dois personagens, Guizot e Tocqueville, tiveram entre si. Foi uma relação repleta de aproximações e distanciamentos, bastante indicativa, nesse sentido, da diversidade e contradições existentes no interior das ideias que se costuma agrupar sob a tradição chamada de “liberalismo político francês do século XIX”.²⁴ A relação teve início no período 1828-1830, quando o jovem Tocqueville, como já se indicou, assistiu aos célebres cursos de Guizot na Sorbonne *Histoire de la civilisation en Europe* e *Histoire de*

método contextualista de Skinner, mas seria impraticável no âmbito modesto de uma dissertação de mestrado. A proposta de Skinner inspira este trabalho apenas em sua dimensão de recusa das abordagens “textualistas” tradicionais, com sua tendência a transformar os textos clássicos em sistemas movidos por uma lógica de coerência interna e apartados da História. O que se procura nesta dissertação é aproximar Guizot e Tocqueville dos problemas candentes de sua época (sendo talvez o principal desses problemas o de como terminar a Revolução Francesa, o que exigia uma interpretação do fenômeno e uma triagem das dimensões do legado revolucionário a serem assumidas ou rejeitadas), em consonância com o entendimento de Skinner de que “a própria vida política coloca os principais problemas para o teórico da política, fazendo que um certo elenco de pontos pareça problemático, e um rol correspondente de questões se converta nos principais tópicos em discussão” (SKINNER, 1996, p. 10). Não consideramos essa abordagem muito distante da de Rosanvallon, na qual a análise de grandes textos só se justifica “na medida em que ilustram as questões suscitadas em determinado período histórico e as respostas então oferecidas” (ROSANVALLON, 2010, p. 45), embora isso também não signifique que este trabalho se enquadra estritamente na história conceitual do político proposta por este último, na medida em que ela exigiria “incorporar todos os elementos que produzem este objeto complexo que é a cultura política” (*Ibid*, p. 45), como “obras literárias, a imprensa e os movimentos de opinião, panfletos e discursos parlamentares, emblemas e signos” (*Ibid*, p. 45) – o que também iria muito além da proposta deste trabalho.

²⁴ Se é possível falar dessa “família política” no singular, sua identidade é mais negativa do que positiva: ela contém praticamente todos os pensadores e homens políticos que, no século XIX, se concebiam em uma posição de centro, isto é, rejeitavam tanto a extrema direita conservadora, com seu projeto de negar a Revolução Francesa e restaurar o Antigo Regime, quanto a extrema esquerda republicana ou socialista, com seu projeto de continuar a Revolução para levá-la a uma emancipação maior do que a já alcançada. É neste sentido que Aurelian Craiutu constrói sua noção de “*liberalism under siege*” (CRAIUTU, 2003, p. 8-9). Em suma, a preocupação básica de um liberal francês do século XIX era assumir a obra da Revolução Francesa e terminá-la. Porém, como vamos argumentar, por trás disso havia uma larga margem de divergência sobre quais aspectos da Revolução assumir e quais aspectos rejeitar.

la civilisation en France, os quais o entusiasmaram muito na época,²⁵ e cujas anotações se conservaram até hoje.²⁶ Esses cursos constituem uma etapa importante da formação intelectual de Tocqueville e, sem dúvida, uma das fontes de inspiração para suas obras *A Democracia na América* e *O Antigo Regime e a Revolução*, como já notaram vários comentadores.²⁷ Todavia, muitos comentadores também notam que, desde a primeira *Democracia na América*, de 1835, Tocqueville apresenta afastamentos importantes em relação ao pensamento de seu mestre doutrinário, e sugerem que este teria feito inclusive críticas veladas ao livro de seu antigo aluno em textos publicados na segunda metade da década de 1830.²⁸ O que irritava Guizot em *A Democracia na América* parecia ser sobretudo a ênfase nas ideias de democracia e soberania do povo – ideias que, se já eram criticadas pelo doutrinário desde o início de sua carreira intelectual, haviam se transformado em sua obsessão principal depois de 1830, quando o grande combate não era mais contra os *ultras*, mas contra as demandas democratizantes e o fantasma do

²⁵ Em carta de 30 de agosto de 1829 a Gustave de Beaumont, Tocqueville escrevia, a respeito do curso de Guizot: “Nós precisamos reler isso juntos neste inverno, meu caro amigo, é prodigioso como decomposição de ideias e propriedade das palavras, *prodigioso* de verdade” (TOCQUEVILLE, 1989, p. 441, nota 1; itálico no original).

²⁶ TOCQUEVILLE, 1989, p. 439-534. Na mesma coletânea, há um relato de uma visita que Tocqueville e Beaumont fizeram a Guizot às vésperas da Revolução de 1830, na qual o professor “nos recebeu com uma grande benevolência e evitou com uma afetação notável nos falar sobre nossos estudos (sem dúvida para nos fazer bem penetrar a ideia de que ele não era apenas professor). Ele abordou a política e mostrou uma moderação extrema” (TOCQUEVILLE, 1989, p. 403).

²⁷ André Jardin (1984, p. 81-82) sublinha a influência que Tocqueville retirou do método histórico de Guizot e do papel atribuído aos homens, passivos de julgamento moral. Marcelo Gantus Jasmin (2005, p. 173-176), em linha parecida, sublinha como Tocqueville se inspirou na noção de Providência presente no curso de Guizot de 1828, a qual permitia conciliar o que a História tem de fatal e independente da vontade humana com a liberdade e a inteligência do homem, portanto com sua corresponsabilidade como agente histórico. Craiutu (2003, p. 93) argumenta que a compreensão tocquevilliana da democracia como estado social marcado pela igualdade de condições é uma adaptação do conceito guizotiano de civilização – ponto retomado por Melvin Richter (2004, p. 69).

²⁸ Rosanvallon (1985, p. 84, nota 4) vê o início do artigo “De la démocratie dans les sociétés modernes” (publicado em 1837 na *Revue française*), em que Guizot critica os que encaram a democracia como um fato realizado sobre o qual não haveria mais nada a se fazer, como uma crítica indireta a Tocqueville. Jaume (2008, p. 359-366) vê o estudo sobre George Washington escrito por Guizot em 1839 como uma tentativa de dissociar os Estados Unidos da imagem democrática pintada por Tocqueville, enfatizando o princípio aristocrático que teria prevalecido na Revolução Americana (conduzida, segundo o doutrinário, pelas classes superiores do país).

sufrágio universal.²⁹ Mas o grande afastamento ocorre a partir de 1839, quando Tocqueville inicia sua carreira parlamentar, integrando a oposição ao governo do qual Guizot passa a ser o chefe efetivo a partir de 1840. Além da oposição à política externa do doutrinário, julgada excessivamente servil em relação à Inglaterra, e das críticas à proliferação da corrupção em seu governo,³⁰ eram sobretudo a despolitização do país levada a cabo por Guizot (o qual, temeroso em relação a novas revoluções, preferia ver a nação concentrada na busca de prosperidade material a vê-la imersa em lutas políticas) e a dominação exclusiva das classes médias que motivavam a oposição de Tocqueville – oposição que o próprio Guizot talvez nunca tenha entendido bem.³¹ As páginas mais duras de Tocqueville a esse respeito se encontram nas *Lembranças de 1848*, em que o monopólio político da burguesia é relacionado diretamente a “um grande apaziguamento em todas as paixões políticas, uma espécie de amesquinhamento universal em todos os acontecimentos” (TOCQUEVILLE, 2011, p. 43), e em que Guizot é acusado pessoalmente de não ter compreendido os problemas estruturais da Monarquia de Julho que levariam a sua queda em fevereiro de 1848 (*Ibid*, p. 103). As polêmicas prosseguem no Segundo Império, quando os dois personagens já se encontram afastados da vida política e Tocqueville publica, em 1856, *O Antigo Regime e a Revolução*. O comentário de Guizot sobre o livro, escrito em carta enviada a Tocqueville em 30 de junho de 1856, é bastante indicativo das divergências entre os dois autores:

Eu reencontro em seu livro o mesmo caráter que me impressionara em sua grande obra sobre os Estados Unidos da América. O senhor pinta e julga a democracia moderna como um aristocrata vencido e convencido de que seu vencedor tem razão. Talvez o senhor tenha pensado com demasiada frequência na aristocracia histórica que foi realmente derrotada, e não o suficiente na aristocracia natural que não pode nunca ser vencida por muito tempo e termina sempre retomando seus direitos. Talvez, se o senhor as tivesse distinguido mais constantemente, o senhor teria ficado mais à vontade para contestar à

²⁹ “O caos se esconde hoje sob uma palavra: *Democracia*” (GUIZOT, 1849, p. 9; itálico no original), escreverá Guizot em seu violento panfleto de 1849, *De la démocratie en France*.

³⁰ “Reação de patriotismo ferido diante de uma política exterior que ele [Tocqueville] julga servil, reação de homem honesto diante de uma corrupção que se estende, eis o que o opõe a Guizot, e a base passional do sistema de oposição que ele desenha” (JARDIN, 1984, p. 333).

³¹ “Eu nunca entendi por que o senhor não era dos nossos”, escreveu Guizot a Tocqueville já no Segundo Império (*apud* JARDIN, 1984, p. 300).

democracia, mesmo aceitando-a, o que há de ilegítimo e insociável em sua vitória (*apud* TOCQUEVILLE, 1989, p. 343, nota 12).

O julgamento de Guizot sobre *O Antigo Regime e a Revolução* (e sobre a obra de Tocqueville em geral) será atenuado no discurso já citado de recepção do sucessor de Tocqueville, Lacordaire, na Academia Francesa, em 1861, embora mesmo nessa ocasião o doutrinário não poupe ironias e alfinetadas contra seu antigo aluno e opositor recém-falecido. Nesse discurso, Tocqueville é louvado como um observador equilibrado da democracia moderna, alguém que, embora tocado por seus méritos e seus direitos, estava atento para seus perigos e “sabia para quais paixões subalternas e tirânicas pende o grande número quando domina sem ser contido por um poderoso controle, e em quais baixezas ou quais injustiças ele pode então jogar a sociedade” (*apud* TOCQUEVILLE, 1989, p. 339). Guizot confessa que, apesar dos mesmos objetivos para a França e do mesmo amor às liberdades públicas e às instituições que as fundam, ele e Tocqueville estiveram a maior parte de suas vidas em campos opostos, tanto na arena política quanto em seus respectivos objetos de estudo (abordaremos este ponto do discurso no Capítulo 1). Mas, afirma Guizot ironicamente, a experiência da Segunda República, durante a qual Tocqueville foi obrigado a sair da posição cômoda e sem responsabilidades da oposição e experimentar o difícil trabalho do poder e o peso da responsabilidade (o doutrinário se refere ao breve período em que Tocqueville ocupou o cargo de ministro dos Negócios Estrangeiros), teria elevado seu julgamento político e melhorado sua compreensão das condições da liberdade e das dificuldades de realizá-la na França. O resultado desse amadurecimento político teria sido *O Antigo Regime e a Revolução*, “a última e, em minha opinião, a mais bela obra, ainda que inacabada, desse grande e íntegro espírito que não manifestou em nenhum outro lugar, em um grau tão elevado, as qualidades de sua natureza esclarecida pela experiência de sua vida” (*Ibid*, p. 343). “Se esse trabalho tivesse se situado na entrada e não no fim da carreira política do senhor Tocqueville, ela teria talvez sentido sua influência; talvez nós teríamos, ele e eu, nos compreendido melhor e nos aproximado mais do que quis nosso mútuo destino” (*Ibid*, p. 343).

Diante de uma história tão complexa de aproximações e distanciamentos, alguns intérpretes enfatizam as semelhanças e continuidades entre Guizot e Tocqueville,³² ao passo que outros, como Lucien Jaume, se interessam mais pelas “escolhas propriamente conflitantes operadas pelos dois historiadores” (JAUME, 2008, p. 367-368, nota 1).³³ Dependendo do ângulo que se escolhe para se observar, as diferenças entre os dois autores podem assumir feições diversas, quase contraditórias. Por exemplo, não seria de todo equivocado afirmar que, à primeira vista pelo menos, Guizot era mais simpático em relação à Revolução Francesa do que Tocqueville. Para sustentar este ponto de vista, poder-se-ia opor o empenho do doutrinário, durante a Restauração, para defender a “França nova”, ou a “França de 1789”, dos ataques contrarrevolucionários à visão mais negativa da Revolução Francesa presente sobretudo em *O Antigo Regime e a Revolução*, em que se nota até uma certa influência das *Reflexões sobre a Revolução em França* de Burke. Deste ponto de vista, um Guizot liberal, porta-voz da burguesia ascendente e defensor intransigente do legado da Revolução, estaria “à esquerda” de um Tocqueville nostálgico do mundo aristocrático, crítico das classes médias que constituem a “França nova” e temeroso em relação aos desdobramentos da democracia, particularmente na França.³⁴ Por outro lado, se compararmos a aceitação (mesmo que com reservas) de Tocqueville ao princípio da soberania do povo com a recusa sistemática de Guizot em aceitar esse princípio, é Tocqueville que passa a figurar “à esquerda” e mais próximo das bandeiras revolucionárias.³⁵

³² Principalmente: SIEDENTOP, 1979; CRAIUTU, 1999; CRAIUTU, 2003, Cap. 4. Há também uma certa aproximação entre Guizot e Tocqueville defendida em DIJN, 2008, uma vez que a autora vê em ambos os autores uma influência do “liberalismo aristocrático” herdado de Montesquieu.

³³ Além de JAUME (2008, p. 337-389), diferenças entre Guizot e Tocqueville são tratadas em CORRAL, 1960; BOESCHE, 1981; FURET, 1985-86; LEFORT, 1987, p. 35-36; MANENT, 1991; RICHTER, 2004, p. 68-74; WELCH, 2004, p. 102-106; OLIVEIRA, 2012.

³⁴ Essa parece ser a visão de Furet no trecho de *Pensando a Revolução Francesa* que comentávamos anteriormente, em que se afirma que as divergências entre Guizot e Tocqueville eram mais “de ordem empírica e existencial” (FURET, 1989a, p. 153) do que conceitual. Com isso, Furet queria dizer que a avaliação da História de cada autor era influenciada por sua posição pessoal de classe, Guizot avaliando a história francesa do ponto de vista da burguesia, e Tocqueville, do ponto de vista da aristocracia. É verdade que Furet fará posteriormente uma análise mais sofisticada da relação entre Guizot e Tocqueville, em FURET, 1985-86.

³⁵ Lucien Jaume não cessa de insistir sobre este ponto: “Aos olhos de Guizot, o drama do senhor Tocqueville é que ele fala sob [a Monarquia de] Julho como Lamennais, os republicanos, os democratas

O objetivo desta dissertação não é dar mais ênfase às semelhanças ou às diferenças entre Guizot e Tocqueville. Consideramos que as influências que o segundo recebeu do primeiro são tão reais e importantes quanto as divergências que separam os dois autores.³⁶ Tampouco se pretende estabelecer uma diferença baseada em posições rígidas e simplistas, por exemplo buscando fixar quem estava “à esquerda” ou “à direita” de quem. Se Guizot e Tocqueville são considerados dois autores particularmente relevantes para o estudo da discussão sobre os princípios de 1789 no século XIX, é porque em ambos se funde uma preocupação de inserir a Revolução Francesa na História (o que implicava

radicais, e mesmo os socialistas! Ele vem do mundo legitimista, mas faz o jogo do campo oposto” (JAUME, 2008, p. 354).

³⁶ Um trabalho inspirado (ainda que parcialmente) na metodologia contextualista de Skinner exige um uso cuidadoso da noção de “influência”. Skinner (2002, p. 75-76) estabelece as seguintes condições para que se possa rigorosamente falar de uma influência de um autor A sobre um autor B: “(i) que B seja conhecido por ter estudado as obras de A; (ii) que B não possa ter encontrado as doutrinas relevantes em nenhum outro autor além de A; e (iii) que B não possa ter chegado às doutrinas relevantes de forma independente”. Vítor Castro de Oliveira, que também se dedicou à relação entre Guizot e Tocqueville em dissertação de mestrado defendida em 2012 na Universidade Federal do Espírito Santo, comenta que “os autores em questão neste trabalho preenchem satisfatoriamente a primeira condição” (OLIVEIRA, 2012, p. 16). Quanto à segunda condição estabelecida por Skinner, parte do trabalho de Oliveira consiste em “demonstrar que Tocqueville pode ter herdado de Royer-Collard ou até mesmo do discurso ultrarrealista parte das teses que se supõe herdadas de Guizot” (*Ibid*, p. 16). A terceira condição é assumida como “de difícil realização prática” (*Ibid*, p. 16) – questão admitida pelo próprio Skinner, que comenta não ser claro como se pode passar pelo teste (iii) (SKINNER, 2002, p. 76). É preciso, assim, tomar o cuidado de não atribuir exclusivamente à influência de Guizot aspectos do pensamento de Tocqueville que, embora compartilhados com o autor de *Histoire de la civilisation en Europe*, podem ter sua origem também na influência de outros discursos vigentes no século XIX ou mesmo na elaboração própria de Tocqueville – lembrando ser este um autor que, como bem notou Rémusat (1861, p. 804), “retirava quase tudo de si mesmo, recebia pouco dos outros e se dava ao trabalho de descobrir por sua própria conta o que já se havia encontrado antes dele (...), o que o dispõe a encontrar como novo o que não o é, mas que lhe confere sobre suas ideias menos originais um direito de propriedade unido a um acento de convicção que ele não teria sem isso”. Feitas essas ressalvas, acreditamos que o impacto que os cursos de Guizot na Sorbonne tiveram sobre a formação intelectual de Tocqueville é suficiente para falar em influência do primeiro sobre o segundo, mesmo com todos os afastamentos, divergências e outras fontes intelectuais que possam ter tido mais peso na formulação intelectual de Tocqueville. Sobretudo, é importante ressaltar, para além de todas as divergências que serão tratadas nesta dissertação a respeito da recepção da Revolução Francesa, a insistência de ambos os autores em interpretar a Revolução em continuidade com a evolução macro-histórica da civilização europeia, com a consequência política da aceitação da sociedade pós-revolucionária como um produto legado por uma longa História e não apenas por um ato momentâneo da vontade.

aceitar como inevitável, uma vez que obra de muitos séculos e não apenas de um evento fortuito e isolado, a sociedade igualitária consagrada pela Revolução) com uma discussão sobre a adequação ou inadequação de uma série de princípios e fórmulas políticas tentadas no período 1789-1799 a essa sociedade consagrada pela Revolução. Por ora, o único ponto comum entre os dois autores que se assumirá como dado é essa aceitação da sociedade pós-revolucionária como inevitável,³⁷ a qual os afastava tanto dos conservadores que ainda tinham como horizonte o restabelecimento da sociedade aristocrática quanto dos socialistas que formulavam a necessidade de uma nova revolução para se alcançar uma sociedade mais igualitária do que a engendrada pela Revolução Francesa. O que se indagará é quais aspectos da Revolução Francesa cada um dos dois autores considerava como indissociáveis da nova sociedade e quais aspectos eram julgados excessos do período revolucionário dos quais a nova sociedade poderia prescindir. Essas questões têm uma relevância particular na contemporaneidade, quando já não se pode mais levar a sério propostas de retorno à sociedade aristocrática e se torna cada vez mais difícil imaginar um futuro socialista, ao mesmo tempo em que a herança da Revolução Francesa não nos aparece como clara e cristalina. O que não significa evidentemente que as respostas de Guizot e Tocqueville a essas questões possam ser transpostas sem mediações como ideais normativos para a contemporaneidade. O que uma comparação entre os dois autores pode oferecer (sendo inclusive o que justifica a abordagem comparativa adotada, para além do fato de a presente comparação ser recorrente na literatura especializada) é a exposição de duas atitudes possíveis perante o legado da Revolução Francesa – atitudes que têm em comum a aceitação da sociedade pós-revolucionária, ou a recusa simultânea de voltar atrás e de continuar a Revolução, mas que, como argumentaremos, são divergentes ou mesmo opostas na recepção das diferentes dimensões do legado revolucionário: tanto na interpretação do papel positivo ou negativo que a Revolução desempenhou na História da França e da Europa, como na aceitação ou refutação das bandeiras e doutrinas políticas legadas pelos revolucionários.

³⁷ É verdade que, se ambos acreditavam que a História havia produzido uma nova sociedade igualitária que a Revolução Francesa apenas consagrou, o modo como cada um dos dois enxergava a nova sociedade não era exatamente o mesmo. Para ser mais preciso, Guizot e Tocqueville não estavam de acordo sobre a profundidade do fenômeno igualitário na sociedade moderna. Este ponto será melhor explorado no Capítulo 1.

III

Esta dissertação é composta de três capítulos. No primeiro, será feita uma breve análise das concepções de História de Guizot e Tocqueville que, de certa forma, precedem suas interpretações específicas da Revolução Francesa, mas que, por outro lado, já estabelecem divergências que se tornarão relevantes na avaliação específica da Revolução. Basicamente, são os conceitos-chaves de suas respectivas filosofias da História, civilização e democracia, que serão confrontados, a fim de verificar a forma de sociedade que cada um dos autores concebia como o produto da História moderna – forma de sociedade essa que, para ambos os autores, precede a própria Revolução Francesa e, de certo modo, explica-a.

No segundo capítulo, passa-se dos postulados mais amplos de filosofia da História para a indagação do lugar específico que a Revolução Francesa ocupa na História da França e da Europa dos dois autores. Essa História da França e da Europa será examinada sob uma perspectiva que era importante para ambos: a das relações entre centro político e liberdades locais. Essa dimensão da História era importante para a interpretação da Revolução Francesa porque acabava tocando em um ponto que, no século XIX, era percebido por muitos como um dos legados mais importantes da Revolução: aquilo que Benjamin Constant chamara de “mania de uniformidade”, ou seja, a tendência a aplicar a mesma lei uniforme a todas as localidades, o que implicava na prática a anulação das liberdades locais e a delegação de todas as decisões políticas a um centro político-administrativo.³⁸ Essa “mania de uniformidade” pode ser entendida como um aspecto do que Rosanvallon chamou, em seu livro *Le modèle politique français: la société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, de “cultura política da generalidade”.³⁹ É a

³⁸ Cf. CONSTANT, 1997, p. 164-171. A referência é o capítulo XIII (“De l’uniformité”) do libelo antinapoleônico *De l’esprit de conquête et de l’usurpation*, publicado por Constant no início de 1814. É interessante notar como Constant, um liberal que não renega a Revolução Francesa, ecoa boa parte das críticas de Burke ao espírito da Revolução, em especial sua tendência à abstração, à uniformidade e à centralização. Sobre Constant como representante da ambivalência liberal diante da Revolução Francesa, ver: MANENT, 2012, p. 181.

³⁹ Ver a caracterização completa da cultura política da generalidade, tal como emerge e toma conta dos espíritos durante os anos da Revolução Francesa, em ROSANVALLON, 2004, Parte I (“La généralité utopique”). Os traços básicos dessa cultura política são a representação da nação como um *todo uno* e

confrontação de Guizot e Tocqueville com essa cultura política da generalidade, com essa dimensão que podemos chamar de mais implícita da Revolução Francesa (implícita no sentido de que não diz respeito às doutrinas explícitas proclamadas pelos revolucionários, mas ao lugar que a Revolução assumiu, consciente ou inconscientemente, em uma história prévia das relações entre o centro e as localidades), que buscaremos esclarecer nesse segundo capítulo.

Por fim, o terceiro capítulo tratará das atitudes de Guizot e de Tocqueville para com aquilo que eles entendiam ser as bandeiras explícitas de 1789, em especial para com uma das mais controvertidas entre elas, e que concentrou as reflexões filosófico-políticas de ambos: o princípio da soberania do povo.

O argumento central a ser sustentado nesse percurso é que, partindo de concepções históricas que têm muitos aspectos em comum (embora resultando em sociedades que não possuem a mesma profundidade igualitária), Guizot e Tocqueville chegam a atitudes divergentes diante da Revolução Francesa: o primeiro assume sem reservas o papel que a Revolução desempenhou na História, acreditando que ela conservou todos os ganhos da evolução histórica anterior e corrigiu os excessos do movimento de centralização monárquica, mas acredita que, para assentar a sociedade pós-revolucionária sobre bases sólidas, é preciso abandonar as bandeiras empregadas durante a Revolução, começando pela da soberania popular; o segundo, por outro lado, não vê o lugar da Revolução na História como um triunfo, mas antes como um modo problemático de realizar a passagem para a nova sociedade que, ao invés de conservar os ganhos do Antigo Regime, teria conservado inconscientemente seus vícios; porém, ao se confrontar com as bandeiras de 1789 e com o princípio da soberania do povo, sua crítica não recai sobre os princípios em si, mas sobre o modo de aplicá-los, os quais seriam reminiscências do Antigo Regime. Vamos ao percurso.

indivisível (o que implica a rejeição das corporações e demais “corpos intermediários” em um nível sociológico e a polarização da sociedade entre o indivíduo e o grande todo nacional), a crença em uma expressão imediata da vontade geral (o que implica a rejeição das atividades políticas das associações, acusadas de enviesar a formação da vontade geral, e a reivindicação de um monopólio da expressão do coletivo por parte dos órgãos centrais do governo representativo) e o culto da lei, na qualidade de norma racional capaz de apreender e regular a sociedade em seus menores detalhes (o que implica um imperativo de racionalização jurídica, mediante a qual a variedade confusa das leis costumeiras seria substituída por uma legislação simples, uniforme e racional).

Capítulo 1: Civilização e Democracia

Voltemos um momento ao discurso proferido por Guizot em 1861 na Academia Francesa, quando, por ocasião da posse de Lacordaire na cadeira até então ocupada por Tocqueville, o doutrinário sente a oportunidade de apresentar ao público sua visão pessoal sobre a relação que teve com seu antigo aluno e adversário político. Assim Guizot expõe o que ele entende ser a divergência central entre seus estudos e os de Tocqueville:

Estou tentado a acreditar que a diversidade de nossos estudos e de nossos trabalhos, fora da vida pública, não foi alheia à de nossas alianças e de nossas rotas políticas. Eu estudei por muito tempo o desenvolvimento das antigas sociedades europeias e os elementos diversos que foram como os atores de sua história: a realeza, a nobreza, o clero, a burguesia, o povo, o Estado, a Igreja, as comunhões dissidentes; eu os segui e observei em suas misturas, suas lutas, seus sucessos e seus reveses; eu adquiri, nesse espetáculo, o hábito de enxergar esses elementos diversos como essenciais a nossas grandes sociedades europeias, de compará-los, de pesar seus direitos e suas forças mútuas, de atribuir a cada um deles, na ordem social, seu lugar e sua parte. O senhor Tocqueville, ainda jovem, dedicou-se inteiramente à observação da República americana; a democracia foi o grande, quase o único personagem da sociedade e da história de que ele fez o objeto particular de seu estudo. Ele foi, assim, naturalmente conduzido a dar ao elemento democrático um lugar quase exclusivo em seu pensamento político, como eu a levar sempre em grande consideração os elementos diversos que desempenharam um grande papel na sociedade francesa, e a unir ainda suas bandeiras (*apud* TOCQUEVILLE, 1989, p. 342-343).

Esse depoimento de Guizot é bastante revelador. Como já indicamos, alguns comentadores (principalmente Craiutu) têm insistido na teoria tocquevilliana de uma “revolução democrática” de sete séculos – ou seja, de uma marcha progressiva das sociedades ocidentais em direção a um estado social marcado pela “igualdade de condições” – como uma adaptação da teoria da civilização de Guizot. Segundo Craiutu, aos olhos de Tocqueville, “*democracia* adquiriu quase o mesmo significado que *civilização* tinha para Guizot” (CRAIUTU, 2003, p. 93; itálicos do autor). De fato, é inquestionável que, na Introdução da primeira *Democracia na América*, na qual Tocqueville apresenta sua concepção da revolução democrática de sete séculos, o autor

apresenta uma conceituação da história europeia muito tributária de Guizot (abordaremos mais adiante os pontos que indicam a influência que Tocqueville provavelmente sofreu de seu mestre doutrinário). Todavia, o depoimento citado revela que o próprio Guizot não reconheceu na teoria da História de Tocqueville uma simples adaptação de sua própria, mas antes se espantou ao perceber que, em vez de uma fusão e conciliação dos diversos elementos da civilização, o que se percebia na filosofia histórica de seu antigo aluno era a preponderância absoluta de um elemento único da civilização: o elemento democrático. Assim, esse trecho do discurso de Guizot de 1861 sugere a necessidade de submeter a uma investigação mais aprofundada as semelhanças e diferenças entre duas concepções de História: a guizotiana, estruturada em torno do conceito de civilização, e a tocquevilliana, estruturada em torno do conceito de democracia. Essa investigação, ainda que preliminar, é importante para este trabalho, mesmo sem ser seu objeto principal, na medida em que essas duas filosofias da História levam a compreensões diferentes da Revolução Francesa: nos dois casos, a Revolução coroa uma história que a transcende em muitos séculos (e também geograficamente, uma vez que não é uma história restrita à França) e consagra uma sociedade formada durante uma longa trajetória; porém, nem a história que a Revolução coroa nem a sociedade que ela consagra são exatamente as mesmas nas penas de Guizot e de Tocqueville. Cabe esclarecer as semelhanças e diferenças entre elas.

Começemos pela teoria da História de Guizot, estruturada em torno do conceito de civilização. Em seu célebre curso de 1828, *Histoire de la civilisation en Europe*, o doutrinário se apressa em circunscrever, logo na primeira lição, a própria civilização, tal como desenvolvida na Europa moderna, como o objeto de seu estudo – um objeto que, embora de natureza moral, seria tão factual e passível de descrição e narração quanto os fatos materiais e visíveis diretamente, como as batalhas e os atos oficiais dos governos: “a civilização é um fato como um outro, fato suscetível, como qualquer outro, de ser estudado, descrito, contado” (GUIZOT, 1985, p. 57). A história da civilização, tão passível de narração quanto todas as outras, é na realidade a maior de todas, aquela que engloba todas as outras: o fato da civilização é, assim, “o fato por excelência, o fato geral e definitivo ao qual todos os outros acabam por conduzir, no qual eles se resumem” (*Ibid*, p. 58-59). Mas o que é, afinal, esse fato cuja história constitui o grande objeto de estudo de Guizot? O que significa, para ele, civilização?

Nessa primeira lição de seu curso de 1828, Guizot emprega um método que poderíamos qualificar de anti-hobbesiano. Ao invés de propor um axioma racional para depois deduzir a natureza da civilização como uma consequência, o autor se propõe a sistematizar os sentidos que a palavra já possui em seu uso geral e popular: “Quase sempre há, na acepção usual dos termos mais gerais, mais verdade do que nas definições aparentemente mais precisas e mais rigorosas da ciência. É o bom senso que dá às palavras sua significação comum, e o bom senso é o gênio da humanidade” (GUIZOT, 1985, p. 60). Atentando para esses usos comuns e populares da palavra “civilização”, o primeiro sentido que Guizot encontra é a ideia de progresso e desenvolvimento: “A ideia do progresso, do desenvolvimento, parece-me ser a ideia fundamental contida sob a palavra *civilização*” (*Ibid*, p. 62; itálico no original). Progresso e desenvolvimento, em primeiro lugar, da própria vida civil e social, ou seja, da própria sociedade:

Tal é, com efeito, a ideia primeira que se apresenta ao espírito dos homens quando se pronuncia a palavra *civilização*; representa-se imediatamente a extensão, a maior atividade e a melhor organização das relações sociais: por um lado, uma produção crescente de meios de força e de bem-estar na sociedade; por outro lado, uma distribuição mais equitativa, entre os indivíduos, da força e do bem-estar produzidos (GUIZOT, 1985, p. 62; itálico no original).

Por outro lado, o uso ordinário da palavra “civilização” faz referência também a outra forma de progresso, a qual, embora relacionada com a primeira, pertence analiticamente a outra esfera da experiência humana: “o desenvolvimento da vida individual, da vida interior, o desenvolvimento do próprio homem, de suas faculdades, de seus sentimentos, de suas ideias” (GUIZOT, 1985, p. 64). Guizot considera importante levar em consideração essa dimensão moral e intelectual da civilização, para que a humanidade não seja reduzida a um formigueiro cujo único objetivo é o aumento contínuo da produção de bem-estar material e a distribuição equitativa dos frutos do trabalho (*Ibid*, p. 63). Contudo, sua história da civilização europeia se circunscreve ao estudo dos progressos da sociedade, deixando de lado, ou comentando apenas marginalmente, “a história da civilização europeia no interior da alma humana” (*Ibid*, p. 69-70): “é da história do estado social que eu me proponho a tratar” (*Ibid*, p. 70).

A leitura da História pela chave de um conceito de civilização estreitamente relacionado ao de progresso certamente não é uma peculiaridade de Guizot. Segundo Jean Starobinski (2001, p. 15), “A palavra *civilização*, que designa um processo, sobrevém na história das ideias ao mesmo tempo que a acepção moderna de *progresso*. Civilização e progresso são termos destinados a manter as mais estreitas relações” (itálicos no original). Esse significado moderno da noção de civilização tem sua origem no século XVIII: o primeiro uso conhecido da palavra na acepção moderna na França data de 1756, com o livro *L’Ami des hommes*, do marquês de Mirabeau (pai do orador revolucionário), e o primeiro dicionário que assinala a palavra “civilização” em seu sentido moderno é o *Dictionário universal* (Trévoux) de 1771 (cf. STAROBINSKI, 2001, p. 12-13).⁴⁰ Na Grã-Bretanha, o primeiro uso conhecido data do *Essay on the History of Civil Society* de Adam Ferguson, publicado em 1767 e influenciado pelas aulas dadas em 1752 por Adam Smith (cf. STAROBINSKI, 2001, p. 16). Desde Ferguson, pelo menos, a história da civilização é pensada em termos de estágios de organização das sociedades humanas, concepção que orientou, em linhas gerais, a filosofia iluminista da História do século XVIII (com destaque para Diderot, Voltaire e Condorcet) e, no século XIX, continuou inspirando filosofias da História como as de Saint-Simon e Comte. Seguindo ainda o estudo de Starobinski, é importante assinalar que, desde a sua origem, a palavra “civilização” não é dotada de um sentido unívoco, mas abriga uma tensão entre um sentido normativo (enquanto processo de aperfeiçoamento das relações sociais, a civilização enuncia um “valor” ou um “ideal”) e um sentido descritivo, na medida em que o termo se aplica também “à realidade contemporânea com tudo que ela comporta de irregularidades e de injustiças” (STAROBINSKI, 2001, p. 20). Desse modo, a civilização é simultaneamente um ideal normativo invocado pela crítica (por exemplo, para criticar os bárbaros, os não-civilizados) e um alvo da reflexão crítica (*Ibid*, p. 20). Graças a sua aliança com a ideia de perfectibilidade e de progresso, a palavra “civilização” “se carregará de uma aura sagrada, que a tornará apta, ora a reforçar os valores religiosos tradicionais, ora, em uma perspectiva inversa, a suplantá-los” (*Ibid*, p. 32). Essa suplantação dos valores religiosos tradicionais pelo ideal da civilização fica clara na linguagem pós-revolucionária,

⁴⁰ A palavra “civilização” já havia aparecido antes em dicionários, mas em uma acepção não moderna, puramente jurídica, como um termo de jurisprudência servindo para designar o ato que torna civil um processo criminal, conforme definição do *Dictionário universal* (Trévoux) de 1743 (cf. STAROBINSKI, 2001, p. 11-12).

especialmente nos discursos progressistas, os quais se consagram a “identificar os valores sagrados da Revolução com os da civilização” (*Ibid*, p. 35), o que implicava “reivindicar para a França, país da Revolução, o privilégio de ser a vanguarda (ou o farol) da civilização” (*Ibid*, p. 35). Já presente em Condorcet, esse tema da França como vanguarda da civilização será importante no século XIX, da retórica napoleônica aos discursos progressistas de Michelet e Victor Hugo (cf. STAROBINSKI, 2001, p. 35-37).

Em um contexto ainda mais próximo do de Guizot, a concepção de civilização como aperfeiçoamento do estado social (particularmente a noção de progressos contínuos da igualdade, difusão das riquezas, luzes, etc.) tinha uma finalidade política clara nos meios liberais da França de início do século XIX: essa finalidade era denunciar o anacronismo de fenômenos como o despotismo ou a restauração da antiga aristocracia no estado atual em se encontravam a França e outros países europeus. Benjamin Constant, por exemplo, fazia em 1814 da “marcha da civilização” a causa da impossibilidade do sucesso duradouro da usurpação bonapartista, uma vez que a usurpação seria um fenômeno que só poderia se enraizar em sociedades rústicas e pouco desenvolvidas, nas quais um único indivíduo consegue ser mais forte do que toda a coletividade e esta se submete ao primeiro conquistador que o azar lança diante de si. “À medida que as luzes fazem progressos, a razão põe em dúvida a legitimidade do azar, e a reflexão que compara percebe entre os indivíduos uma igualdade oposta a toda supremacia exclusiva” (CONSTANT, 1997, p. 200). Guizot se filia a essa concepção liberal, representada antes dele por Constant, da História ocidental como progresso contínuo da igualdade. Se Constant havia utilizado essa concepção para denunciar principalmente o anacronismo dos jacobinos, que haviam tentado impor a uma sociedade comercial moderna a liberdade típica da sociedade guerreira espartana, e o de Napoleão, que tentou impor a uma sociedade igualitária e civilizada uma usurpação que só é possível em sociedades bárbaras e primitivas, o alvo primordial da acusação de anacronismo por parte de Guizot nos anos 1820 serão os *ultras*. Estes são acusados de tentar reerguer artificialmente uma forma de governo que já teve na História seu período de força e de glória, mas que foi tornada inviável pela “grande metamorfose social” (GUIZOT, 1987, p. 144) que alargou a esfera das riquezas e das luzes antes monopolizadas por um pequeno número:

Eis o fato. Durante muitos séculos, o governo das nações modernas teve como princípio e regra únicos os interesses privados. O grande número era não somente governado, mas possuído pelo pequeno número que, único senhor da força, atribuíra-se também todo o direito. Gradualmente, a força se disseminou

para fora do espaço estreito onde ela residia; a esfera das riquezas, das luzes, de todas as superioridades reais se alargou (GUIZOT, 1987, p. 144).

Como indica Starobinski, desde que se passou, no século XVIII, a teorizar o processo fundamental da História por meio do conceito de civilização, o espírito se sentiu estimulado a “imaginar os caminhos, as causas, os mecanismos do percurso efetuado ao longo das eras” (STAROBINSKI, 2001, p. 16). Alguns remeteram os progressos da civilização a um fator determinante, como a religião, a perfectibilidade ou as Luzes; outros repartiram esses progressos em fatores múltiplos, escalonados na duração. A principal originalidade da filosofia da História de Guizot talvez tenha consistido em afastar os progressos da civilização europeia dos mecanismos teorizados no século XVIII – muitos deles atrelados a teorias da natureza humana, da “insociável sociabilidade” de Kant (cf. JASMIN, 2012, p. 477-479) à teoria da perfectibilidade contínua e indefinida do homem em Condorcet – e remetê-los a um mecanismo puramente histórico (e circunscrito à história especificamente europeia, a única que, de acordo com o olhar eurocêntrico típico do século XIX, teria se caracterizado por uma marcha progressiva e contínua, diferente da estagnação de sociedades orientais como a egípcia e a indiana e do desenvolvimento rápido seguido de rápida decadência das cidades gregas): esse mecanismo seria a coexistência e a luta de diversos princípios concorrentes de organização social.

[A civilização europeia moderna] vos aparecerá imediatamente como variada, confusa, tempestuosa; todas as formas, todos os princípios de organização social coexistem nela: os poderes espiritual e temporal, os elementos teocrático, monárquico, aristocrático, democrático, todas as classes, todas as situações sociais se misturam, se comprimem (...). E essas forças diversas permanecem entre elas em um estado de luta contínua, sem que nenhuma consiga sufocar as outras e tomar sozinha posse da sociedade (GUIZOT, 1985, p. 76).

Para Guizot, foi a luta entre esses diversos princípios de organização social que fez a civilização europeia moderna progredir continuamente ao longo dos séculos, ao passo que as sociedades dominadas exclusivamente por um único princípio (por exemplo, o princípio teocrático no Egito e na Índia, o princípio democrático em algumas cidades gregas, etc.) estacionaram após chegar a determinado estágio de desenvolvimento, ou

mesmo regrediram. É essa concepção agonística do desenvolvimento histórico, cujo motor principal seriam as lutas entre forças sociais antagônicas, que inspirou o conceito marxista de luta de classes, como reconhecido pelo próprio Marx, entre outras passagens, na carta a Weydemeyer citada na nota 14 desta dissertação.⁴¹

As “classes”, ou princípios de organização social, que constituem os atores principais da história da civilização europeia de Guizot são a realeza, a nobreza feudal, a Igreja e as comunas. Quais foram as contribuições de cada uma dessas forças sociais para os progressos da civilização na Europa? Uma visão sintética dessa questão é apresentada no Prefácio à primeira edição de *Histoire de la Révolution d'Angleterre*, de 1826, no qual Guizot procura demonstrar sua tese de que as revoluções inglesa e francesa apenas aceleraram a marcha que a civilização europeia já vinha seguindo havia quatorze séculos, impulsionada justamente pela luta entre esses elementos diversos da civilização. As conquistas das revoluções políticas e sociais dos séculos XVII e XVIII seriam apenas consolidações de contribuições que a realeza, a nobreza feudal e a Igreja já vinham trazendo à civilização europeia, por meio de suas lutas, desde os seus primórdios. Assim, em sua disputa contra a tirania real, a aristocracia feudal havia lutado pelo direito de resistência à mão armada e pelo livre consentimento em matéria de leis e de impostos,

⁴¹ Guizot foi o primeiro, até onde o autor desta dissertação sabe, a utilizar a expressão “luta de classes”. A expressão é usada na sétima lição de *Histoire de la civilisation en Europe*, no contexto da emancipação das comunas medievais, a qual teria marcado o nascimento da burguesia europeia como classe, oposta às demais classes então dominantes: “O terceiro grande resultado da emancipação das comunas é a luta das classes, luta que preenche a história moderna. A Europa moderna nasceu da luta das diversas classes da sociedade” (GUIZOT, 1985, p. 182). Apesar da enorme dívida de Marx para com Guizot e outros “historiadores burgueses” do início do século XIX, é questionável até que ponto o conceito marxista de luta de classes é o mesmo de Guizot, uma vez que a luta de classes teorizada pelo doutrinário tinha pouco a ver com o sistema produtivo, relacionando-se mais a uma luta entre diversos princípios de organização da sociedade, cada um deles sendo definido por uma forma de governo (monarquia, aristocracia, teocracia, democracia) – desse modo, a realeza e a Igreja participariam da luta de classes assim como a burguesia e a nobreza feudal. Embora Guizot critique as histórias de Bossuet e Montesquieu por serem dirigidas por um ponto de vista especial (o religioso e o político, respectivamente), ao passo que a história da civilização deveria abarcar tudo ao mesmo tempo (cf. TOCQUEVILLE, 1989, p. 471-472), o ponto de vista político continua sendo o privilegiado por ele, pois são as formas de governo (em última instância, quem detém a supremacia política) que determinam os diferentes princípios de organização da sociedade. Como Montesquieu, Guizot é um precursor da sociologia moderna cujo pensamento não deixa de se alimentar de referências clássicas sobre as formas de governo.

proclamando a ilegitimidade do poder absoluto séculos antes que essa ilegitimidade fosse consagrada pelas revoluções inglesa e francesa. A realeza, em seu combate contra o regime feudal, trouxe unidade à legislação e à administração e favoreceu os progressos da igualdade, muito antes que as revoluções extirpassem definitivamente o privilégio e proclamassem formalmente o princípio da igualdade. A Igreja, por sua vez, disputando com as outras duas forças a posse hegemônica da sociedade, abriu suas portas para todos os cidadãos, ricos e pobres, adotando em seu interior uma constituição meritocrática, séculos antes que as revoluções modernas exigissem o mesmo tipo de constituição para todas as funções públicas. Quanto às comunas, depositárias dos elementos burguês e popular da civilização, elas assumem um papel diferenciado na história da civilização europeia de Guizot, pois seu aparecimento é mais tardio (apenas nos séculos XI e XII elas aparecem como uma força independente) e, mesmo após sua emancipação, decorrem-se séculos até que a classe social correspondente, o Terceiro Estado, tenha força suficiente para sair da obscuridade e aspirar à dominação social. Uma vez que isso acontece, nos séculos XVII e XVIII, é dessa classe social que passam a depender os novos progressos da civilização, até porque a luta entre os três outros poderes (monárquico, aristocrático e teocrático) já havia cessado, e cada um deles havia se acomodado em uma posição confortável que não os impelia mais a reivindicar novos progressos. Cabe então ao Terceiro Estado (ao “público”, na nomenclatura utilizada nesse texto de 1826), confiante na força que adquiriu ao longo desses séculos de marcha silenciosa, reclamar “ao mesmo tempo a liberdade contra a Coroa, a igualdade contra a aristocracia, os direitos da inteligência humana contra o clero. Então eclodiram as revoluções” (GUIZOT, 1845, p. XVII).

Assim, embora cada ator histórico persiga objetivos egoístas de dominação política e social (a aristocracia busca o privilégio; a realeza, o poder absoluto; o clero, dominar e oprimir a razão humana), a rivalidade entre eles e a impossibilidade de que todos encontrassem de possuir absolutamente e sem disputas o continente europeu contribuíram para fazer a civilização europeia progredir em direção a seu *télos*, qual seja, uma ordem em que reina a liberdade política, a igualdade civil e a liberdade de pensamento. Todavia, o *télos* histórico da civilização europeia não se resume apenas a essa ordem de igualdade e liberdade, mas, mais profundamente, contém a ideia de uma transformação e fusão dos elementos originais da civilização, de modo que a realeza, o clero, a nobreza e o Terceiro Estado dos séculos XVII e XVIII já não se pareceriam mais com seus ancestrais do século

XII. Na Europa primitiva, que se forma até o século XII, esses elementos da civilização constituíam forças privadas, e o enfrentamento, por vezes violento, dessas forças privadas constituía a História. A grande transformação que caracteriza a Europa moderna é a emergência, a partir das lutas, misturas e fusões de todas essas forças particulares, de duas grandes forças públicas, o povo e o governo:

Observemos, ao contrário, a Europa nos séculos XVII e XVIII; vemos por toda parte se produzirem sobre a cena do mundo duas grandes figuras, o governo e o povo. A ação de um poder geral sobre o país inteiro, a influência do país sobre o poder que o governa, está aí a sociedade, está aí a História: as relações entre essas duas grandes forças, sua aliança ou sua luta, eis o que a História encontra, o que ela conta. A nobreza, o clero, os burgueses, todas essas classes, todas essas forças particulares não aparecem mais a não ser em segundo plano, quase como sombras apagadas por esses dois grandes corpos, o povo e seu governo (GUIZOT, 1985, p. 192).

Como argumenta Rosanvallon, o trabalho da civilização se caracteriza para Guizot por um movimento paralelo de unificação e de aumento da complexidade do social: “todas as sociedades particulares progressivamente fusionaram-se, passou-se de uma justaposição de pequenas unidades simples e isoladas para uma unidade global e complexa” (ROSANVALLON, 1985, p. 40). O que antes era uma infinidade caótica de comunidades, ordens, estamentos, feudos, cidades autônomas, etc. se torna com o decorrer dos séculos um povo, uma unidade que, embora complexa, é suficientemente homogênea para eclipsar e colocar em segundo plano as antigas diferenças intransponíveis entre clero, nobreza e Terceiro Estado. Correspondentemente, o que antes era uma infinidade de poderes particulares distribuídos pelo território europeu – poderes dos senhores feudais, dos territórios da Igreja, das comunas, etc. – se concentra e se transforma em governos nacionais, capazes de agir homogeneamente por toda a superfície do Estado-nação. Esse trabalho de unificação que separa a Europa moderna da primitiva foi fruto do movimento de centralização monárquica do século XV, a cujo papel progressista Guizot não poupa elogios, como veremos no próximo capítulo. O que nos interessa explorar aqui é a sociedade que o doutrinário interpretava como esse produto das lutas, misturas e fusões dos diversos elementos primitivos da civilização europeia, desse trabalho de unificação e aumento da complexidade do social encarado como a tendência e o *télos* da civilização na Europa.

Essa nova sociedade é interpretada como mais complexa, homogênea e igualitária do que a sociedade (na verdade, o conjunto de sociedades particulares afastadas umas das outras) primitiva que marca o início da História europeia. O componente igualitário é compreendido no próprio conceito de civilização, que, como vimos, supõe uma distribuição cada vez mais equitativa dos meios de força e bem-estar produzidos pela sociedade. Esses progressos da igualdade resultariam em uma sociedade sem classes, ou então na qual ainda subsistiriam desigualdades sociais, mas tão pontuais que já não teriam mais importância para a ordem política? Essa é justamente uma das teses que Guizot se recusa categoricamente a aceitar. Em *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, por exemplo, a França nova é interpretada como “uma sociedade completa, que tem seus proprietários e seus negociantes, sua aristocracia e seu povo, seus partidários do poder e seus amigos da liberdade” (GUIZOT, 1987, p. 282). O fato de a nova sociedade possuir sua própria aristocracia é primordial. Para o doutrinário, todas as sociedades possuem em seu interior uma “aristocracia verdadeira e legítima, pela qual ela [a sociedade] tem o direito de ser governada e que, por sua vez, tem o direito de governá-la” (GUIZOT, 2008, p. 152). Sem essa aristocracia, sequer poderia haver governo, uma vez que, na filosofia política de Guizot, “o poder acompanha e revela a superioridade. (...) Entre iguais, ele não teria nascido nunca” (GUIZOT, 1987, p. 156). Para clarificar este ponto, é preciso lembrar que a palavra “aristocracia” podia assumir dois sentidos muito diferentes nos escritos teórico-políticos de Guizot. O sentido mais universal se referia à origem etimológica de “governo dos melhores”, e essa aristocracia dos melhores, dos mais sábios ou dos mais virtuosos existiria em todas as sociedades e teria em todas elas o direito de governá-las, decorrente de sua própria superioridade. O sentido mais específico, contido normalmente na expressão “governo aristocrático”, referia-se à forma histórica corrompida que, aceitando a distinção verdadeira entre direitos universais e especiais, transformava estes últimos em privilégios hereditários de um grupo restrito que se furtava à necessidade de provar à sociedade sua própria legitimidade – de modo que os direitos políticos não decorriam da capacidade, como na aristocracia digna do nome, mas do nascimento.⁴² A nova sociedade não suportaria mais o governo aristocrático nessa acepção mais específica, uma vez que os recursos de poder

⁴² Ver o capítulo 26 (“Du gouvernement aristocratique”) do manuscrito inacabado *Philosophie politique: de la souveraineté* (GUIZOT, 1985, p. 386-389), e também a Palestra 7 da Parte I d’A *História das Origens do Governo Representativo na Europa* (GUIZOT, 2008, p. 151-166).

estariam suficientemente distribuídos para que um pequeno número de famílias não conseguisse mais possuir o grande número sem ser obrigado a provar constantemente sua legitimidade, porém produziria naturalmente sua própria aristocracia, no sentido universal e condizente com a origem etimológica do termo.⁴³

É por essa razão que, embora interpretando a nova sociedade como produto de um processo de igualização das condições, Guizot não a chama de democrática. Intitulá-la assim implicaria, aos olhos do doutrinário, interpretá-la não como o resultado da fusão dos diversos elementos da civilização europeia e da acomodação de cada um deles em novas bases (modernas), mas como subordinada a um único princípio que teria passado a dominá-la de modo exclusivo: o princípio democrático. A dominação exclusiva desse princípio significaria a ausência de aristocracia, em todos os sentidos do termo, ao passo que a perspectiva dos doutrinários é de apreender “em um mesmo movimento essas duas questões da democracia e da aristocracia que Tocqueville abordará separadamente a mais de vinte anos de distância” (ROSANVALLON, 1985, p. 108). Após a queda de 1848, Guizot será ainda mais enfático em negar o qualificativo de “democrática” para a nova sociedade, uma vez que a onipresença da palavra “democracia” é interpretada como uma das razões do caos que teria se apoderado da França e derrubado a Monarquia de Julho. É interessante notar como o panfleto excessivamente conservador publicado por Guizot em 1849, *De la démocratie en France*, tem a mesma preocupação de Marx de mostrar que a igualdade civil vigente nas sociedades modernas não apaga as diferenças de classe, de modo que seria extremamente mistificador chamar a França nova de uma democracia:

Sob o império dos princípios de unidade e de igualdade que presidem a sua organização, ela [a França] contém condições sociais e situações políticas profundamente diversas e desiguais. Não há classificação hierárquica, mas há

⁴³ Para uma excelente caracterização da “nova aristocracia” pensada por Guizot, ver ROSANVALLON, 1985, Cap. IV (“Le sacre des capacités”). Seu traço distintivo é ser uma elite social aberta, à qual todos poderiam ascender de acordo com o mérito, e que por isso seria livremente aceita e reconhecida por toda a sociedade. O modelo é a aristocracia inglesa, interpretada como oposta à nobreza francesa, a qual teria se fechado e se convertido em casta – oposição trabalhada também por Tocqueville. Rosanvallon demonstra como, durante a Restauração, os doutrinários abordavam a “nova aristocracia” por meio de uma combinação de critérios econômicos, profissionais e intelectuais, mas, na Monarquia de Julho, ela passará a ser definida por critérios exclusivamente censitários. “Toda sua teoria das capacidades se afunda progressivamente para não ser mais do que o envelope retórico da dominação de fato da alta burguesia” (ROSANVALLON, 1985, p. 130).

classes diferentes. Não há aristocracia propriamente dita, mas há outra coisa que não a democracia (GUIZOT, 1849, p. 100-101).⁴⁴

Tocqueville é provavelmente um dos alvos visados por essa afirmação. Afinal, ele foi um dos que chamaram a nova sociedade de democrática, conferindo ao elemento democrático “um lugar quase exclusivo em seu pensamento político”, como afirmou Guizot no discurso de 1861 já citado, sem esconder sua divergência com essa importância concedida ao princípio democrático. O que parece mais ter chocado Guizot na obra de Tocqueville é a insistência desse homem oriundo do meio legitimista na vitória exclusiva, absoluta e irreversível da democracia, de modo a não haver mais lugar não apenas para a aristocracia histórica da qual ele próprio descendia, mas nem mesmo para a aristocracia

⁴⁴ Alguns comentadores – por exemplo, CRAIUTU (1999, p. 489); RICHTER (2004, p. 64-69) – têm insistido em considerar Guizot como um dos “pais” da caracterização da nova sociedade pela noção de “estado social democrático”, a qual, como se sabe, será tão importante para Tocqueville. Entretanto, concordamos com Vítor Castro de Oliveira que se trata de uma extrapolação indevida dos discursos parlamentares de Royer-Collard (o qual, como veremos, caracterizava efetivamente a nova sociedade como uma democracia) – extrapolação essa que culmina na generalização de que há uma suposta teoria doutrinária da democracia como estado social que seria aplicável igualmente a Guizot e Royer-Collard, e que serve para criar uma aproximação artificial entre Guizot e Tocqueville, já que a proximidade entre Tocqueville e Royer-Collard é mais consensual (cf. OLIVEIRA, 2012, p. 48). Segundo Oliveira (2012, p. 48), Guizot evitou ao longo de toda a década de 1820 chamar a nova sociedade de democrática, mas cede enfim no artigo de 1837, “De la démocratie dans les sociétés modernes”, no qual a democracia se torna finalmente um estado social. Em nossa interpretação, Guizot nunca passou propriamente a chamar a nova sociedade de democrática, nem na década de 1820, nem na de 1830, nem na de 1840. No artigo de 1837, a democracia aparece como um movimento histórico que derrubou o regime feudal, o regime de castas e o regime do direito divino, mas que é incapaz de se constituir como estado social regular, pois suas bandeiras seriam essencialmente a soberania pessoal e a soberania do povo, princípios que Guizot passou a vida a criticar como incapazes de fundar uma sociedade livre e estável, como veremos no Capítulo 3. A confirmação da recusa definitiva de Guizot de chamar a nova sociedade de democrática se dá em 1849, como fica claro no trecho de *De la démocratie en France* citado. Embora Guizot se recusasse a chamar a nova sociedade de democrática (ou seja, a considerá-la como dominada *exclusivamente* pelo princípio democrático), o autor admitia que a democracia devia ser reconhecida como *um* dos elementos legados pela história da civilização europeia, o qual deveria ter seu lugar assegurado na sociedade e no Estado, sem, no entanto, dominar ou suprimir os demais elementos: “Para conter e regar a democracia, é preciso que ela seja muito no Estado e não seja tudo; que ela possa sempre elevar a si própria e nunca rebaixar o que não é ela; que ela encontre por toda parte aberturas e barreiras” (GUIZOT, 1849, p. 124).

natural cujo governo o doutrinário se esforçara tanto para fundar.⁴⁵ Sondemos brevemente a filosofia da História pressuposta na concepção tocquevilliana de “revolução democrática”, e de que modo, inspirando-se na História da Civilização de Guizot, ela se afastava dela e pressupunha outra sociedade como o produto da evolução histórica ocidental.

Se nos voltarmos para a descrição da “revolução democrática” de sete séculos contida na Introdução da primeira *Democracia na América*, de 1835, encontraremos vários ecos importantes da teoria da História de Guizot, certamente uma das fontes de inspiração da obra: os atores que contribuem, mesmo sem saber, para o advento da nova sociedade são os mesmos já elencados pelo doutrinário – reis niveladores, nobreza decadente, clero que abre suas portas indistintamente para ricos e pobres, Terceiro Estado em ascensão –, e o próprio recurso à Providência como princípio capaz de conciliar o direcionamento da História para um objetivo não escolhido intencionalmente pelos homens com sua ação enquanto seres livres e inteligentes pode ser interpretado como uma influência que Tocqueville sofreu de Guizot, especialmente da décima primeira lição de seu curso de 1828 (cf. JASMIN, 2005, p. 173-176). Contudo, a escolha do próprio nome “democracia” para designar o novo estado social já estabelece uma ruptura de Tocqueville com seu antigo professor.

Não que a caracterização do novo estado social como democracia seja uma originalidade de Tocqueville. Pode-se pensar em pelo menos dois exemplos do uso da palavra “democracia” para designar não uma forma de governo (como usado tradicionalmente desde a Grécia antiga), mas o estado da sociedade que teria se imposto (ou estaria se impondo) à França e às demais nações modernas, que precedem a escrita da primeira *Democracia na América*. O primeiro exemplo é o célebre discurso de outro líder doutrinário, Royer-Collard, na Câmara dos Deputados, no dia 2 de janeiro de 1822, sobre “A liberdade de imprensa, instituição política e necessidade social”. Diz Royer-Collard, retomando uma fórmula do conde de Serre (“*la démocratie coule à pleins bords*”):

Como oposta ou somente comparada à aristocracia, eu concordo que a democracia aflui com abundância na França, tal como os séculos e os eventos

⁴⁵ Ver a carta de 1856 na página 19 desta dissertação, com o comentário de Guizot sobre *O Antigo Regime e a Revolução*.

a fizeram. É verdade que, há muito tempo, a indústria e a propriedade não cessam de fecundar, de crescer, de elevar as classes médias; elas se aproximaram tão fortemente das classes superiores que, para percebê-las ainda acima de suas cabeças, elas precisariam descer muito. A riqueza trouxe o lazer, o lazer deu as luzes; a independência fez nascer o patriotismo. As classes médias abordaram os negócios públicos; elas não se sentem culpadas nem de curiosidade, nem de ousadia de espírito por se ocupar deles; elas sabem que são seus negócios. Eis nossa democracia, tal como eu a vejo e concebo; sim, ela aflui com abundância nesta bela França, mais do que nunca favorecida pelo céu. Que outros se afluem ou se encolerizem; quanto a mim, dou graças à Providência por ela ter chamado aos benefícios da civilização um número maior de suas criaturas (ROYER-COLLARD, 1949, p. 44-45).

Percebe-se que, por “democracia”, Royer-Collard entendia algo próximo do que Guizot entendia como “França nova”, isto é, uma sociedade em que reina a igualdade de direitos⁴⁶ (ou seja, igualdade civil, ou igualdade perante a lei), em que o bem-estar é acessível a um número cada vez maior de pessoas e em que os negócios públicos são dirigidos (ou pelo menos influenciados) pelas classes médias. Embora Guizot tenha tido mais cuidado em evitar a palavra “democracia” para qualificar o novo estado social, a fim de dissociá-lo mais explicitamente da soberania do povo, a “democracia” presente no célebre discurso de Royer-Collard ainda está mais próxima de um paradigma guizotiano do que toquevilliano.⁴⁷

O segundo exemplo já se aproxima mais da linguagem que será utilizada por Tocqueville. Trata-se do exemplo fornecido pelo célebre escritor, diplomata e político François-René de Chateaubriand, parente de Tocqueville (seu irmão havia se casado com uma das irmãs da mãe de Alexis – ambos guilhotinados em 1794) e uma de suas

⁴⁶ “A igualdade de direitos (é a verdade da democracia, reconheço) prevaleceu; reconhecida, consagrada, garantida pela Carta, ela é hoje, com a única nobre exceção da Câmara dos Pares, a forma universal da sociedade, e é assim que a democracia está em toda parte” (ROYER-COLLARD, 1949, p. 50).

⁴⁷ Não obstante, é importante destacar que, após a publicação da primeira *Democracia na América*, em 1835, Tocqueville teve relações muito mais próximas e amigáveis com Royer-Collard, o qual recebeu o livro com entusiasmo, do que com Guizot, do qual Tocqueville se manteve afastado política e pessoalmente ao longo de toda a Monarquia de Julho, como exposto sucintamente na Introdução. Rémusat chegou a considerar Tocqueville como um continuador de Royer-Collard (cf. RÉMUSAT, 1861).

influências intelectuais.⁴⁸ “A Europa corre para a democracia” (CHATEAUBRIAND, 1987, p. 408), escreveu Chateaubriand no importante artigo “Avenir du monde”, publicado em 1834 (um ano antes da primeira *Democracia na América*) na *Revue des Deux Mondes*. Em vez do entusiasmo de Royer-Collard com a democracia entendida primordialmente como ascensão política das classes médias, Chateaubriand deixa transparecer um olhar perplexo diante de uma democracia comparada a um dilúvio que se prepara para afogar os reis, destruir a propriedade, suscitar a guerra entre os países e a anarquia em seu interior, decompor a sociedade até não restar mais que indivíduos. Tocqueville herda de Chateaubriand essa maneira mais dramática de encarar a revolução democrática – não como a ascensão tranquila das classes médias suposta muitas vezes pelos doutrinários como uma espécie de fim da História, mas como um movimento tão profundo e radical que escaparia ao controle dessas classes médias e tornaria impossível a previsão de seu termo. Porém, Chateaubriand só conseguia ver com horror o movimento de destruição da antiga sociedade e se abstinha de tentar adivinhar qual seria a nova ordem que seria possível recompor a partir do caos do presente: “Qual será a sociedade nova? Eu a ignoro. Suas leis me são desconhecidas; eu não a compreendo melhor do que os antigos compreendiam a sociedade sem escravos produzida pelo cristianismo” (CHATEAUBRIAND, 1987, p. 412). Em contrapartida, a definição dos traços básicos da nova sociedade é justamente a tarefa perseguida por Tocqueville.

Os significados que Tocqueville atribuíu a seu complexo conceito de democracia são objeto de uma longa discussão na literatura contemporânea. Não faz parte das intenções desta dissertação reconstituir toda essa discussão, muito menos propor uma nova definição do que era a democracia para Tocqueville que possa eclipsar todas as outras. O que nos interessa neste momento é sublinhar em que aspectos, baseando-se na História da Civilização de Guizot (e na democracia proclamada por Royer-Collard), a revolução democrática pensada por Tocqueville conduzia as sociedades ocidentais modernas a um movimento igualitário muito mais profundo do que o suposto pelos doutrinários (e também por outros liberais, como Constant), segundo uma concepção histórica que deve muito a Chateaubriand. Cabe, em primeiro lugar, destacar que, para Tocqueville, os antigos elementos da civilização não se fundem e se acomodam em novas bases (modernas), mas um novo princípio (o democrático) passa a dominar a sociedade

⁴⁸ Sobre essa influência, ver: JAUME, 2008, p. 413-424.

de modo não negociável, sem abrir espaço para a coexistência com outros princípios. Este ponto foi bem apreendido por Furet:

A curiosidade central de Tocqueville é, portanto, muito cedo dirigida para a exploração de todas as consequências do conceito de democracia, considerada como um princípio dominante e inevitável de organização das sociedades modernas, inclusive em seu aspecto político. Nisso se origina sua rejeição dos regimes mistos, sua crítica à Carta de 1814, sua originalidade precoce quando comparado a Guizot e aos doutrinários (FURET, 1985-86, p. 122).

É essa nova concepção da evolução histórica das sociedades ocidentais que leva Tocqueville, ainda segundo Furet, a romper com seus estudos sobre a história inglesa (o objeto de estudo preferido de quase todos os liberais franceses do início do século XIX, incluindo Guizot) e reorientar sua curiosidade intelectual para o estudo da sociedade americana (reorientação que teria ocorrido entre o outono de 1828, data de uma carta sobre a história inglesa escrita a Gustave de Beaumont, e o outono de 1830, época provável de sua decisão de viajar aos Estados Unidos). O motivo é que a Inglaterra atraía a atenção dos liberais franceses justamente por ter marchado para a modernidade conservando muitos dos elementos da antiga sociedade aristocrática, ao passo que o interesse de Tocqueville passa a ser o estudo de uma sociedade em que o princípio democrático reina de modo absoluto.

Se se trata da emergência de um novo princípio dominante e não de uma fusão e reacomodação dos antigos elementos que já vinham impulsionando os progressos da civilização desde os seus primórdios, outra consequência é que os ganhos trazidos por esses antigos elementos ao longo da História não são necessariamente conservados. Esse ponto foi bem expresso por Pierre Manent: “mesmo se a democracia é irresistível, providencial e fundamentalmente justa, ela não supera, não contém a aristocracia ‘conservando seus ganhos’ e ‘ultrapassando seus limites’” (MANENT, 1991, p. 156), como ocorre, na História da Civilização de Guizot, com o governo representativo em relação aos estágios históricos anteriores. A História progressiva de Guizot, na qual a luta entre os diversos elementos da civilização a leva a fazer cada vez novos progressos, cede lugar, no pensamento de Tocqueville, a uma polaridade irreduzível entre aristocracia e democracia, em que a segunda é sem dúvida mais justa, mas não necessariamente mais protegida contra o despotismo do que a primeira. Para Guizot, os esforços feitos pela

antiga aristocracia para limitar a tirania do rei haviam se convertido em ganhos irreversíveis da civilização, tendo apenas se aperfeiçoado ao se transformar nos mecanismos de controle do regime representativo moderno. Para Tocqueville, ao contrário, essas barreiras contra o despotismo erguidas nos séculos aristocráticos não teriam sua presença garantida nos séculos democráticos – ainda pior, elas iriam contra as tendências dominantes do estado social democrático, favoráveis ao isolamento dos indivíduos e à centralização. Como se percebe, é a própria noção de progresso, tão cara não apenas a Guizot, mas a quase todas as grandes filosofias da História produzidas nos séculos XVIII e XIX, que se encontra aqui em xeque. Como afirma Marcelo Jasmin, Tocqueville apresenta desde muito cedo (a referência é uma carta a Charles Stoffels de 1830)

uma visão da ambiguidade do progresso da civilização que recusa todo otimismo excessivo, seja das Luzes, seja do liberalismo da Restauração. Claramente, Tocqueville se distancia da satisfação moral com o progresso da civilização que caracterizava a opinião de Guizot, como a de Constant (JASMIN, 2005, p. 132).

É verdade que o advento da democracia também não é, para Tocqueville, uma decadência, como em muitos autores conservadores do período. Talvez o grande traço de sua filosofia da História seja a indeterminação, a qual recusa a certeza de Guizot (e de outros tantos autores dos séculos XVIII e XIX) em um futuro glorioso, mas também não exclui a possibilidade de que os homens dos tempos democráticos cheguem a ele por meio de uma ação política esclarecida.⁴⁹

Por fim, a revolução democrática de Tocqueville se diferencia do conceito guizotiano de civilização por conferir ao fenômeno igualitário uma radicalidade muito superior à simples noção de uma distribuição cada vez mais equitativa dos bens produzidos pela sociedade. Enquanto Constant e Guizot acreditavam que o processo de igualização das condições já havia, no essencial, atingido seu termo, Tocqueville via essa revolução democrática como um processo muito mais radical e profundo que, após ter

⁴⁹ Segundo Marcelo Jasmin, o grande problema da historiografia de Tocqueville é justamente o de como enfatizar, no quadro mesmo das categorias gerais típicas da historiografia dos tempos democráticos, a possibilidade de os homens determinarem seu próprio destino por meio da ação política. Cf. JASMIN, 2005 (especialmente o Capítulo V, “O Problema da História”).

destruído a nobreza e derrubado os reis, não iria se estabilizar tão facilmente por meio do reino dos “capazes” ou das “superioridades naturais” almejado por Guizot.⁵⁰ Essa maior radicalidade da igualdade teorizada por Tocqueville se devia ao fato de que o autor concebia a democracia como “um estado social que comporta um movimento permanente em busca de mais igualdade e, enquanto tal, confunde-se com a revolução democrática” (JASMIN, 2005, p. 49). Impulsionado pela paixão pela igualdade – a maior paixão dos povos democráticos, e que tende a se tornar cada vez mais insaciável, à medida que a sociedade vai se tornando mais igualitária –, esse movimento de busca permanente por mais igualdade deveria levar as sociedades ocidentais muito além da etapa caracterizada pela predominância das classes médias.⁵¹ Por isso, o fervor ou satisfação tranquila dos liberais da Restauração cede lugar, em *A Democracia na América*, ao “terror religioso” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 11)⁵² – uma atitude muito mais próxima da de Chateaubriand do que da de Guizot, Constant ou Royer-Collard.

É a própria perspectiva de uma divisão da nova sociedade em classes às quais seria possível atribuir papéis políticos diferenciados que encontra resistência nessa teorização de Tocqueville sobre o estado social democrático. Obviamente, o autor não era cego à diferença entre ricos e pobres (o pauperismo foi inclusive um de seus objetos de estudo), nem acreditava que essa diferença tenderia a ser extinta nas sociedades democráticas: “Ainda não se viu uma sociedade em que as condições fossem tão iguais, que não se encontrassem nela nem ricos nem pobres; e, por conseguinte, nem amos nem servidores” (TOCQUEVILLE, 2004b, p. 219). A igualdade suposta por Tocqueville nas sociedades democráticas não se refere a uma igualdade material absoluta, mas a uma mobilidade social que faz os indivíduos terem a possibilidade de ascender ou cair de uma classe para outra ao longo do tempo e das gerações, em contraste com a fixidez que caracterizava a

⁵⁰ “Seria sensato acreditar que um movimento social que vem de tão longe possa ser suspenso pelos esforços de uma geração? Alguém acredita que, depois de ter destruído o feudalismo e vencido os reis, a democracia recuará diante dos burgueses e dos ricos? Irá ela se deter agora, que se tornou tão forte e seus adversários tão fracos?” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 11).

⁵¹ É interessante, nesse sentido, a sugestão de Vítor Castro de Oliveira (autor também preocupado em estabelecer as diferenças entre o conceito guizotiano de civilização e o conceito tocquevilliano de democracia, afastando-se da aproximação apressada efetuada por Craiutu) segundo a qual “a leitura de Guizot implica a visão de uma sociedade moderna *pós-revolucionária*, enquanto Tocqueville a vê como sociedade *em revolução*” (OLIVEIRA, 2012, p. 20-21; itálicos no original).

⁵² Cf. MANENT, 2012, p. 222.

hierarquia aristocrática. Nesse ponto, aliás, Tocqueville acompanha Guizot, o qual insistiu tanto que a nova sociedade não se opõe ao surgimento de novas superioridades sociais, desde que elas sejam abertas à ascensão de todo indivíduo que demonstre aptidão para tanto. Pode-se até dizer que Tocqueville era menos ingênuo que Guizot, na medida em que via poucas possibilidades de as classes miseráveis ascenderem socialmente, concebendo a mobilidade principalmente na esfera das classes ricas, estas sim pouco fixas.⁵³ No entanto, a questão que faz Tocqueville ir além de Guizot é principalmente sua insistência em dizer que, na sociedade democrática, as classes não são só móveis, mas específicas a certas áreas da vida. No caso dos amos e dos servidores, a desigualdade mais patente nas sociedades democráticas, a relação de subordinação entre eles só pode ocorrer na esfera do trabalho regulada pelo contrato, não se expandindo para as demais áreas da vida (TOCQUEVILLE, 2004b, p. 224). Assim, Tocqueville observa que a lógica da indústria pode acabar produzindo uma nova aristocracia no seio da própria democracia, mas, “só se aplicando à indústria e a algumas das profissões industriais, ela [essa nova aristocracia] é uma exceção, um monstro, no conjunto do estado social” (TOCQUEVILLE, 2004b, p. 197). Na nova sociedade, as desigualdades decorrentes das situações de classe são pontuais; apenas a igualdade é universal e capaz de modelar o conjunto das relações sociais.⁵⁴ O essencial é que “é impossível que a igualdade não acabe penetrando no mundo político como em outras partes” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 63). Se a História da Civilização de Guizot culminava em uma sociedade sem privilégio e em que os direitos civis são garantidos a todos, mas em que as diferenças de classes continuam sendo relevantes para a atribuição de direitos políticos, a revolução democrática de Tocqueville culmina em uma sociedade na qual é “difícilimo, portanto, perceber um termo médio entre a soberania de todos e o poder absoluto de um só” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 63).

⁵³ “Esses pobres têm poucos meios para sair de sua condição e tornar-se ricos, mas os ricos se tornam sem cessar pobres ou abandonam o negócio, depois de ter realizado seus lucros. Assim os elementos que formam a classe dos pobres são mais ou menos fixos; mas os elementos que compõem a classe dos ricos não o são” (TOCQUEVILLE, 2004b, p. 197-198).

⁵⁴ “Em termos esquemáticos, as desigualdades (no plural) democráticas não podem ser articuladas de modo a formar uma desigualdade (no singular) fundadora como no caso aristocrático” (JASMIN, 2005, p. 44).

Até este momento, abordamos os pensamentos de Guizot e de Tocqueville por meio de teorias gerais da História que, se trazem diagnósticos sobre a natureza da sociedade moderna, afastam-se, por assim dizer, das polêmicas específicas sobre a Revolução Francesa que animavam a França de seu tempo. De fato, essas teorias se referem a uma História que transcende em muito a história particular da França e que independe, em um certo sentido, da Revolução Francesa. Afinal, a Revolução Francesa seria apenas um episódio entre tantos outros da marcha da civilização de Guizot ou da revolução democrática de Tocqueville. Esse afastamento das polêmicas mais “quentes” sobre a Revolução Francesa tinha para ambos os autores uma função retórica. Segundo Jasmin, uma das funções do recurso à Providência por parte de Tocqueville é desvincular o fenômeno igualitário nas sociedades modernas das polêmicas dos conservadores sobre os crimes dos revolucionários, “salientando que a democracia aí está a despeito mesmo da Revolução” (JASMIN, 2005, p. 163). A aceitação da democracia passa a ser independente do julgamento específico que se possa fazer da Revolução Francesa. O mesmo tipo de estratégia retórica já havia sido utilizado por Guizot. Ao adotar como o verdadeiro objeto de seus livros de História a *revolução moderna* (ROSANVALLON, 1985, p. 205), o doutrinário também havia tornado a aceitação da nova sociedade algo independente do julgamento que se pudesse fazer dos eventos ocorridos entre 1789 e 1814.

Se a nova sociedade independe da Revolução Francesa, ela é, de certo modo, a causa da Revolução, pelo menos nos momentos em que esta é tratada nos níveis de maior abstração e generalidade. Vejamos o modo como Guizot concebe, na resenha crítica da obra de Montlosier publicada em 1818, a “doença” que teria matado a antiga França: “Qual era a doença da antiga França? Creio que ela pode se definir nestes termos: *a sociedade à qual convinham os princípios sociais de então não existia mais, e esses princípios não convinham à sociedade que existia realmente*” (GUIZOT, 1818a, p. 402; *itálicos no original*). O que impulsiona as revoluções, na filosofia da História de Guizot, é justamente esse desacordo entre a sociedade real e princípios que, por terem se originado em sociedades que não existem mais, não conseguem mais servir de invólucro à nova sociedade. É o que o doutrinário expressa em sua instigante metáfora das caixas ovais, a qual faz dele, segundo Rosanvallon (1985, p. 206), um precursor do materialismo histórico:

Vi crianças brincando com caixas ovais que contêm várias outras caixas cujo tamanho vai sempre decrescendo; a caixa exterior, que é a maior, contém e possui, de algum modo, todas as outras. Suponho que as pequenas caixas interiores fossem vivas, dotadas da faculdade de crescer, e que a caixa exterior fosse elástica, mas somente até certa medida, como quer a natureza das coisas. Enquanto sua elasticidade fosse suficiente para a extensão progressiva das caixas interiores, ela continuaria contendo-as e possuindo-as; porém, viria um momento em que a elasticidade do envelope teria atingido seu limite; o interior não cessaria por causa disso de fazer esforço; seria necessário, então, que o exterior se rompesse, para dar lugar a uma potência cujo desenvolvimento a caixa exterior não poderia mais nem segurar nem permitir.

É a história das sociedades políticas. (...)

A antiga aristocracia francesa sofreu essa sorte; durante séculos, ela resistiu, ela se adaptou; em 1789, sua elasticidade e sua força de resistência se encontraram esgotadas; ela sucumbiu (GUIZOT, 1818a, p. 402-403).

Trata-se, no fundo, de uma dinâmica de mútua adequação entre a sociedade e suas instituições políticas – dinâmica esta tratada no capítulo sobre a legitimidade política (capítulo 14) do manuscrito inacabado *Philosophie politique: de la souveraineté*. “A força, que não é o princípio dos governos, maculou constantemente seu berço” (GUIZOT, 1985, p. 350), escreve Guizot. O que torna os governos, em geral nascidos pela força, legítimos (isto é, merecedores da suposição de que seus atos se guiam pelas leis da razão e da justiça) é o trabalho do tempo, que adapta o poder à sociedade e acomoda a sociedade ao poder, substituindo gradualmente a força pelo direito. Contudo, o mesmo tempo que estabelece essa espécie de harmonia entre a sociedade e suas instituições políticas pode acabar desfazendo essa harmonia:

As mesmas causas que fizeram a sociedade se acomodar a suas instituições fazem que mais tarde possa acontecer de ela as ultrapassar, pois ordinariamente a sociedade caminha mais rapidamente do que o poder. O poder perde, então, a primeira condição da legitimidade política, a única que o tornou capaz de adquirir através dos séculos. Ele deixa de responder ao estado e às necessidades gerais da sociedade, o que significa que ele não possui mais uma parte suficiente de legitimidade verdadeira. Então se preparam ou eclodem as revoluções. Então se assiste, enfim, a um grave e tocante espetáculo (GUIZOT, 1985, p. 351).

A concepção de História de Guizot não é, assim, meramente progressiva – no sentido de supor uma marcha progressiva e contínua da sociedade –, mas oferece um quadro de inteligibilidade para as rupturas históricas, as revoluções. Sua chave de compreensão é o fato de as sociedades frequentemente marcharem mais rapidamente do que seus governos, o que leva a um choque entre sociedade e instituições.⁵⁵ Eis uma primeira interpretação da Revolução Francesa que pode ser encontrada na obra de Guizot, em sua versão talvez mais sintética: 1789 foi a convulsão por meio da qual a sociedade produzida pela lenta evolução da civilização europeia (uma sociedade igualitária, sem espaço para privilégios, mas dotada de sua própria aristocracia, como vimos) se livrou das antigas instituições e princípios que não haviam conseguido se adaptar à nova sociedade.

Se Tocqueville tinha divergências em relação a Guizot sobre a natureza da nova sociedade produzida pela História (o primeiro radicalizava o fenômeno igualitário e o levava a outro patamar, como vimos), ele segue seu professor, pelo menos em um primeiro momento, na interpretação da Revolução Francesa como adaptação violenta das antigas instituições políticas à nova sociedade. Vejamos seu artigo de 1836, “État social et politique de la France avant et depuis 1789”: “O princípio da aristocracia triunfava ainda na sociedade política, os costumes já se tornavam democráticos, e estabeleciam-se mil laços diversos entre homens que a legislação separava” (TOCQUEVILLE, 2004a, p. 18), escreve Tocqueville sobre a sociedade francesa do século XVIII, apontando o descompasso entre estado social e instituições que, segundo Guizot, costuma resultar em revoluções. A França já era no século XVIII um país democrático por seu estado social, sua constituição civil, sua distribuição da propriedade fundiária, suas ideias e seus costumes, mas o princípio da desigualdade de direitos e de condições ainda reinava na sociedade política, sendo ainda preciso ser nobre para poder servir o Estado (TOCQUEVILLE, 2004a, p. 24-25). A Revolução Francesa teria consistido, assim, em

⁵⁵ Para Guizot, a sociedade é o critério de legitimidade das instituições. Elas são legítimas, em última instância, se estão adaptadas à sociedade em questão, no estágio de desenvolvimento em que se encontra. Lucien Jaume chamou essa concepção peculiar da legitimidade política de “legitimação pelo social”, criticando como esse primado do sociológico sobre o político levava Guizot a conferir pouca importância às questões constitucionais (cf. JAUME, 1997, p. 151-157).

“um procedimento violento e rápido por meio do qual adaptou-se o estado político ao estado social, os fatos às ideias e as leis aos costumes” (*Ibid*, p. 39).⁵⁶

Assim, Guizot e Tocqueville adotaram como ponto de partida de suas respectivas reflexões políticas uma concepção da evolução histórica ocidental que transcendia e era independente da Revolução Francesa. O produto dessa evolução histórica era uma sociedade igualitária, embora os dois autores não estivessem de acordo sobre a profundidade desse fenômeno igualitário nas sociedades modernas (o que tinha consequências importantes sobre suas respectivas teorias políticas, como tentaremos mostrar no Capítulo 3). O que os aproximava era a compreensão sintética da Revolução Francesa como uma convulsão causada pelo desacordo entre essa nova sociedade igualitária e as antigas instituições aristocráticas. Se não era necessariamente toda a Revolução Francesa que se encontrava legitimada por esse movimento teórico, ao menos ela perdia assim o caráter de absurdo histórico que havia sido reivindicado por boa parte dos contrarrevolucionários.⁵⁷ Acima de tudo, era a sociedade pós-revolucionária que o

⁵⁶ Esse modo de interpretar a Revolução Francesa, fortemente tributário de Guizot, não está de todo ausente em *O Antigo Regime e a Revolução*. Porém, nesse texto de 1836, é mais direta a conexão entre a democratização da sociedade e a necessidade de adaptar o estado político a essa nova realidade social, de modo que a própria categoria geral “democracia” acaba sendo o elemento principal da interpretação da Revolução. Segundo Marcelo Jasmin, no livro de 1856, Tocqueville fornece uma resposta mais satisfatória para o problema de como evitar o fatalismo dos sistemas gerais e enfatizar a capacidade dos homens de moldarem seu próprio destino por meio da ação política. Assim, embora a categoria geral “democracia” e sua relação com a ordem política continuem sendo importantes, Tocqueville elabora em seu último livro uma “arquitetura das temporalidades” mais complexa, com mais destaque para as causas particulares e para a responsabilidade dos atores históricos individuais e coletivos, de modo que a fórmula mais simplificada de 1836 não pode ser aplicada integralmente (cf. JASMIN, 2005, Cap. X). Outra linha de interpretação já canônica das diferenças entre “État social et politique” e *O Antigo Regime e a Revolução* é fornecida por Furet, em “Tocqueville e o problema da Revolução Francesa”. Para Furet, o texto de 1836 opera, como *A Democracia na América*, uma lógica de dedução do político a partir do social, ao passo que “a sociedade civil aparece no seu último livro menos como uma causa do que como uma consequência da sociedade política e moral” (FURET, 1989a, p. 162).

⁵⁷ A versão mais influente da Revolução Francesa como absurdo histórico é a que a pintava como fruto de uma conspiração dirigida contra a antiga sociedade. A obra que se tornou mais célebre na divulgação dessa versão são as *Mémoires pour servir à l’histoire du Jacobinisme*, publicadas pelo abade Barruel entre 1797 e 1799 (cf. MELLON, 1958, p. 71). A interpretação de Joseph de Maistre da “revolução como portadora de um caráter satânico, como castigo divino contra a impiedade dos franceses” (JASMIN, 2005, p. 163), encontrava-se igualmente contradita pelas teorias da História de Guizot e Tocqueville.

movimento teórico de Guizot e Tocqueville obrigava a aceitar, uma vez que ela aparecia como anterior à Revolução Francesa: antes de ser um produto da Revolução, ela havia sido sua causa. Contudo, esse é apenas o pano de fundo. Nos escritos dos dois autores de que estamos tratando, a Revolução Francesa não é só uma adaptação das instituições políticas ao novo estado social. Ela assume um lugar específico em uma história marcada pelo confronto entre centro político e localidades. O lugar da Revolução Francesa nessa história permite uma comparação entre a trajetória francesa e a de outros países (principalmente a inglesa) que não era possível quando a Revolução era tratada no nível de abstração e generalidade com que foi tratada neste capítulo. É essa nova dimensão, mais específica, da Revolução Francesa que será tratada no próximo capítulo.

Capítulo 2: Centralização e liberdades locais na História da França

A História teorizada tanto por Guizot como por Tocqueville tem como atores centrais, como vimos, as classes sociais. A emergência do mundo moderno é associada, tanto para um como para o outro, à decadência da antiga aristocracia e à ascensão do Terceiro Estado.⁵⁸ Gostaríamos de destacar, porém, que, além das relações entre as classes, a perspectiva historiográfica de ambos se interessa também por outra espécie de relações, não sem ligação com a dinâmica das classes: as relações entre centro político e localidades. O interesse se justifica pela importância do tema da centralização e da descentralização na França pós-revolucionária – vários projetos de reforma do sistema de administração local foram discutidos no Parlamento francês durante a Restauração, especialmente em 1821 e 1829 – (cf. DIJN, 2008, p. 115-116), mas também pela presença do tema nas próprias interpretações da Revolução Francesa. Vimos que a interpretação da Revolução Francesa como convulsão resultante do desacordo entre estado social e instituições políticas, presente tanto na obra de Guizot como na de Tocqueville, refutava interpretações conservadoras da Revolução como simples absurdo histórico, fruto por exemplo de uma conspiração ou de um complô. Todavia, mesmo refutando essa interpretação da Revolução como absurdo histórico, havia um aspecto da interpretação conservadora da Revolução Francesa que era mais difícil de refutar, e que de fato muitos liberais do século XIX aceitaram, mesmo sendo favoráveis à nova sociedade consagrada pela Revolução e tendo apoiado a destruição violenta do Antigo Regime. Esse aspecto era a crítica à mania de abstração e de uniformidade – com seu corolário natural, a tendência à centralização – que teria prevalecido entre os revolucionários de 1789. Como se sabe, o pioneiro dessa crítica foi Edmund Burke, já em 1790, em suas *Reflexões sobre a Revolução em França*. Nas *Reflexões*, a crítica à abstração e à busca de simplicidade

⁵⁸ Guizot considera o Terceiro Estado como “o agente mais ativo da civilização, o elemento mais vivaz da sociedade francesa. Desde sua origem, ele não cessou um só momento de crescer. Nascido fraco, ele terminou por destruir tudo a seu redor. O último na hierarquia dos poderes sociais, todas as classes vieram enfim se perder nele, ele absorveu todas elas, ele se tornou a nação inteira” (*apud* TOCQUEVILLE, 1989, p. 516). Embora Tocqueville não se considerasse, como Guizot, um porta-voz dessas camadas sociais que teriam destruído a aristocracia, a ascensão do Terceiro Estado exerce um papel igualmente fundamental em sua revolução democrática, especialmente em “État social et politique de la France avant et depuis 1789” (cf. TOCQUEVILLE, 2004a, p. 14-18).

em política, que se traduzirá no século XIX em uma crítica aos “homens de letras” do século XVIII e a seu afastamento da vida política real, liga-se à percepção do fenômeno revolucionário francês como um empreendimento eminentemente centralizador, cujo objetivo profundo era a erradicação das comunidades locais constituídas por séculos de História e sua substituição por uma “constituição geométrica” que garantiria a supremacia absoluta de Paris sobre o resto da França.⁵⁹ Como nota Rosanvallon,⁶⁰ a linguagem burkeana será reproduzida no século XIX não apenas por autores retrógrados, mas também por liberais que, fiéis aos “princípios de 1789” e às liberdades consagradas na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, não deixarão de deplorar a forma centralizadora tomada pela Revolução Francesa. É o caso, por exemplo, de Benjamin Constant, que escreve, em *De l’esprit de conquête et de l’usurpation* (publicado no início de 1814), páginas inflamadas contra o espírito de uniformidade que prevaleceu na Revolução Francesa, lamentando a tentativa dos revolucionários de fomentar o patriotismo por meio da destruição dos materiais que deveriam, segundo ele (e também segundo Burke), constituir as bases do patriotismo verdadeiro: as liberdades locais.⁶¹

Lidar com a Revolução Francesa, no século XIX, implicava, então, se defrontar com o tema da relação entre centro político e liberdades locais. Como o traço distintivo de nossos dois autores, Guizot e Tocqueville, era interrogar a Revolução Francesa a partir da questão de seu lugar na grande marcha secular da civilização europeia, é toda a história da relação entre centro político e localidades, especialmente na França, mas também em comparação com outros países (especialmente a Inglaterra), que se encontra em questão. Entender o lugar que cada um dos autores atribuía à Revolução Francesa nessa longa história de relação entre centro político e liberdades locais (uma relação que se desenvolve em correspondência com a relação entre as classes, como veremos) é importante para chegar a uma interpretação da Revolução mais específica do que aquela da convulsão resultante do desacordo entre estado social e instituições políticas.

⁵⁹ Ver, especialmente: BURKE, 1997, p. 185-186 (“A supremacia de Paris”).

⁶⁰ “Burke armará o pensamento liberal, assim como as nostalgias regressivas, durante todo o século XIX” (ROSANVALLON, 2004, p. 111).

⁶¹ Cf. CONSTANT, 1997, p. 164-171 (Cap. XIII: “De l’uniformité”). O argumento é retomado no capítulo XII dos *Principes de Politique* de 1815 (“Du pouvoir municipal, des autorités locales, et d’un nouveau genre de fédéralisme”): “O patriotismo que nasce das localidades é, hoje sobretudo, o único verdadeiro” (CONSTANT, 1997, p. 428).

Essa história da relação entre centro político e liberdades locais é orientada, tanto na obra de Guizot como na de Tocqueville, por uma perspectiva normativa acerca de qual é a boa forma de se estabelecer essa relação. Como a perspectiva normativa desses dois autores (principalmente a de Guizot) acerca do tema da centralização e da descentralização tem recebido interpretações muito divergentes por parte da literatura contemporânea, estabelecer nossa própria interpretação sobre a questão é um passo prévio importante antes de entrar no discurso histórico desenvolvido por cada um dos autores. Assim, as seções 2.1 e 2.2 tratarão, respectivamente, dos ideais normativos de Guizot e de Tocqueville acerca da boa relação entre centro político e localidades, enquanto as seções 2.3 e 2.4 tratarão do modo como cada um dos autores interpretava essa relação na História francesa e europeia.

2.1. O ideal normativo de Guizot: necessidade de um centro político livre que não suprima as liberdades locais

“sem as liberdades políticas, não há liberdades municipais sólidas, e reciprocamente” (GUIZOT, 1844, p. 36).

Os intérpretes contemporâneos de Guizot estão longe de chegar a um acordo sobre a posição do autor acerca do tema – muito debatido em sua época, na França e fora dela – da centralização e da descentralização. De um lado, Rosanvallon faz dele um dos expoentes da recomposição liberal da cultura política da generalidade que teria se operado no século XIX: tratar-se-ia de uma adaptação pacificada, desligada das imagens e das formulações imediatamente revolucionárias, dos traços básicos da cultura política da generalidade que marcaram os anos da Revolução e que Rosanvallon expõe na primeira parte de seu livro *Le modèle politique français* (e que expomos resumidamente na nota 39): uma concepção unitária da nação, uma polarização do público e do privado, a consideração de que as instituições centrais do governo representativo exprimem todo o coletivo, etc. É por isso que Rosanvallon faz de Guizot um dos expoentes do que chama

de “liberalismo jacobino”⁶² (ou “jacobinismo liberal”), um liberalismo que, ao retomar e adaptar a cultura política da generalidade, com sua apologia da centralização, teria sido responsável por inscrevê-la duravelmente no centro de gravidade da cultura política francesa e, assim, por suplantando o liberalismo “tradicional” de autores como Benjamin Constant, Prévost-Paradol, Daunou, Laboulaye, Tocqueville e Leroy-Beaulieu, os quais, preocupados apenas com a limitação do poder, não teriam constituído uma “cultura de governo” como a formulada por Guizot e Thiers.⁶³ Rosanvallon fundamenta seu argumento principalmente no papel progressista desempenhado pela centralização na filosofia da História de Guizot (cf. ROSANVALLON, 2004, p. 221-222). Uma versão mais radical da interpretação de Guizot como partidário da centralização é oferecida por Jaume, que não cessou de sublinhar os traços autoritários presentes no liberalismo doutrinário, o qual seria imbuído “de uma visão da *soberania*, cujo depositário privilegiado é, explícita ou implicitamente, o Poder Executivo, dotado da centralização administrativa” (JAUME, 1997, p. 167-168; *itálico no original*). A tendência centralizadora de Guizot é ainda mais acentuada por Jaume no contraste que este estabelece entre o doutrinário e Tocqueville: o primeiro tentaria fundar a autoridade por cima, pela administração centralizada, e o segundo por baixo, pelas liberdades locais; o primeiro veria a centralização monárquica como o ato que teria engendrado a sociedade francesa, apreendida enquanto unidade espiritual e política, ao passo que, para Tocqueville, a centralização do poder não representaria o começo, mas o fim da sociedade francesa, apreendida não enquanto unidade, mas enquanto espaço de agir em comum (cf. JAUME, 2008, p. 338-389).⁶⁴

⁶² O “jacobinismo” de Guizot não seria o jacobinismo específico da corrente jacobina que emergiu durante a Revolução Francesa e que chegou ao auge de seu poder com a ditadura de Robespierre, em 1793-1794. Na realidade, o termo “jacobinismo” é usado no livro *Le modèle politique français*, de Rosanvallon, como um sinônimo de “cultura política da generalidade”, a qual não era específica aos jacobinos propriamente ditos, mas, segundo o autor, estava presente em todas as correntes revolucionárias. Embora use às vezes a expressão “jacobinismo”, Rosanvallon prefere o emprego de “cultura política da generalidade”, não só para não reduzir o modelo político francês a uma corrente revolucionária específica, mas também para situá-lo no campo mais largo da modernidade democrática (cf. ROSANVALLON, 2004, p. 12-13).

⁶³ ROSANVALLON, 2004, p. 218-223 (“Les voies du jacobinisme libéral”).

⁶⁴ Vítor Castro de Oliveira (2012) também segue a interpretação de Guizot como partidário da centralização.

Todavia, essa visão de Guizot como favorável à centralização (e, nesse sentido, herdeiro da cultura política da Revolução Francesa) está longe de ser consensual entre seus intérpretes. Alguns interpretam Guizot como um autor que apresentava os argumentos liberais mais clássicos em favor da descentralização. Desse modo, haveria uma continuidade entre Guizot e Tocqueville nesse assunto. A hipótese dessa continuidade aparece já em Siedentop,⁶⁵ depois é desenvolvida mais sistematicamente por Craiutu,⁶⁶ e é defendida também por Annelien de Dijn, que aponta em Guizot e nos doutrinários não um liberalismo “jacobino”, mas as preocupações típicas da linguagem que chama de “liberalismo aristocrático”: a limitação do poder central por meio de poderes intermediários e de liberdades locais, em consonância com as formulações de Montesquieu.⁶⁷

A perspectiva interpretativa que será defendida aqui tem o objetivo de relativizar ambas as correntes de interpretação de Guizot: seja como um “liberal jacobino” que não veria senão méritos na centralização, seja como um “descentralista” radical que defenderia simplesmente o maior grau de liberdades locais possível e se oporia a qualquer forma de centralização. Ambas as correntes de interpretação são parciais, uma vez que Guizot não encarava os problemas da centralização política e das liberdades locais como escolhas antagônicas, mas como dois aspectos da liberdade que deveriam ser integrados em um mesmo sistema. Em poucas palavras, a liberdade, para ser efetiva, deveria ser garantida tanto em um centro político bem constituído como por meio de instituições locais sólidas e independentes desse centro político. A liberdade garantida na instância

⁶⁵ “Em uma sociedade democrática, como algum grau de autonomia local poderia se reconciliar com o crescimento do Estado? Como poderia se estabelecer um equilíbrio de poder entre o centro e a periferia da sociedade? Este se tornou o problema político definido pelos doutrinários nos anos 1820. Sob sua influência, Tocqueville aprendeu a ver o problema desse modo” (SIEDENTOP, 1979, p. 167).

⁶⁶ Cf. CRAIUTU, 1999, p. 479-483 (“A Plea for Decentralization”); CRAIUTU, 2003, p. 162-172 (“The ‘New Means of Government’”).

⁶⁷ Cf. DIJN, 2008, p. 102-103 e 117-119. Esse “liberalismo aristocrático” – cuja importância no século XIX francês Dijn procura enfatizar em contraposição à visão de Rosanvallon e de Jaume de um liberalismo francês majoritariamente ligado à valorização da unidade, da generalidade e da autoridade estatal mais do que da liberdade, da pluralidade e da sociedade civil – constituiria um fio de continuidade entre os doutrinários e Tocqueville, o qual retomaria a linguagem do “liberalismo aristocrático” principalmente na segunda *Democracia na América*, de 1840. Ver: Dijn, 2008, p. 143-153 (“Aristocratic Liberalism in the *Démocratie* of 1840”).

central seria inútil e sem garantias se não encontrasse uma liberdade equivalente no nível local, e vice-versa.

O tema da centralização e das liberdades locais aparece desde o início da carreira política e intelectual de Guizot. Em 1818, ele publica nos *Archives philosophiques, politiques et littéraires* um artigo intitulado “Réflexions sur l’organisation municipale et sur les conseils généraux de département”. Situado em um debate de natureza constitucional sobre a melhor organização do sistema de administração local para a França (Guizot seria nomeado no ano seguinte diretor geral da Administração departamental e comunal), esse texto é escrito com o tom de quem quer conferir ao tema um tratamento aplicável e útil, rejeitando as declamações exaltadas sobre a necessidade de libertar as comunas da tirania do poder central e outras diatribes que se supõe virem principalmente dos *ultras* (cf. GUIZOT, 1818b, p. 427). A ideia de que as liberdades locais devem ser fortalecidas como uma proteção e uma defesa contra a tirania do poder central é encarada como um raciocínio que só fazia sentido na época da monarquia absoluta:

Sob um governo absoluto, em que todos os poderes são concentrados sem responsabilidade entre as mãos da supremacia real, os cidadãos, encontrando pouca ou nenhuma garantia no exercício dessa autoridade central, precisam buscar essas garantias em outros lugares (...); assim, os tribunais haviam se tornado corpos políticos; assim, as províncias e as municipalidades tendiam sem cessar aos privilégios, à independência e a tudo o que podia lhes fazer suportar com menos dano e mais segurança a ação não contestada da potência suprema (GUIZOT, 1818b, p. 428).

O advento do governo representativo teria tornado esse modo de encarar as liberdades locais anacrônico. Os direitos civis dos cidadãos teriam agora, nas instituições centrais do governo representativo (as eleições, o voto do imposto, a liberdade de imprensa, a independência dos tribunais, as petições, etc.), garantias muito mais eficazes do que as oferecidas outrora pelas liberdades locais (GUIZOT, 1818b, p. 429-430).

Rosanvallon usa essa passagem do artigo de 1818 como um dos fundamentos para classificar Guizot como um “liberal jacobino”: “Os diversos corpos intermediários veem assim sua utilidade circunscrita à idade pré-democrática. Guizot retoma desse modo a teoria aristocrática da liberdade, mas é para relativizá-la por meio de sua inscrição na

história, e assim circunscrever sua validade” (ROSANVALLON, 2004, p. 219). É verdade que há um esforço no texto de 1818 para demonstrar que, em um governo representativo, é na esfera central e não mais na local que se deve buscar a realização dos direitos civis e políticos dos cidadãos, e que o objetivo não deve ser mais enfraquecer ou criar obstáculos para a ação do poder central, mas obrigá-lo a agir conforme aos interesses gerais. A compreensão das liberdades locais como instâncias de realização dos direitos civis e políticos dos cidadãos e como meios de frear a ação de um governo central absoluto é remetida a uma etapa específica da História, e o advento do governo representativo levaria à necessidade de pensar a função das administrações locais de outra forma. Todavia, isso não significa que Guizot não visse já desde 1818 na independência das administrações locais, pelo menos para a realização de determinadas funções, uma instituição importante do governo representativo. Sua função primordial seria “os votos das despesas a fazer e o controle das despesas feitas” (GUIZOT, 1818b, p. 440). A proposta prática apresentada no artigo, de transformar os conselhos gerais de departamento em “votantes de fundos e controladores de despesas” (*Ibid*, p. 454), teria a vantagem de direcionar a atividade política dos cidadãos das localidades para o que é útil e positivo, proporcionando-lhes uma espécie de educação constitucional:

Será bom que os negócios interiores do departamento sejam uma coisa capital e de alta importância, que a opinião se ocupe deles, que a sessão do conselho geral seja um evento interessante: é assim que os espíritos aprenderão a voltar sua atividade para o que é útil e positivo e cessarão de se agitar no vago perigoso da alta política. A educação constitucional dos cidadãos se fará bem melhor pela discussão dos interesses do que pela controvérsia das opiniões, e há mais liberdade verdadeira na defesa de centavos contra os abusos ou peculatos do que na declamação vã contra o poder (GUIZOT, 1818b, p. 459).

Assim, embora a estrutura geral da argumentação de Guizot em 1818 pendesse para a defesa do governo central, como nota Rosanvallon, a qualificação do doutrinário como “liberal jacobino” é exagerada, pois sua proposta não era resumir toda a vida coletiva nas instituições centrais, mas garantir às instituições locais um papel que, embora restrito, seria “real e sem perigo, ao invés de uma importância vaga e sem garantias” (GUIZOT, 1818b, p. 454). Além do mais, a esfera local deveria ser uma instância importante para a educação cívica e constitucional dos cidadãos. Guizot já não se enquadra mais na polarização entre o indivíduo e o grande todo da nação que caracterizou

a cultura política da Revolução Francesa. Sua proposta é, desde pelo menos 1818, uma integração entre um centro político bem constituído e instituições locais com um papel importante e garantido constitucionalmente, ainda que esse papel não seja concebido como a criação de barreiras para a atuação do poder central.

O tema da centralização e das liberdades locais voltará a aparecer em outro livro importante de Guizot, *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, de 1821. Poucos anos depois do artigo de 1818, a conjuntura política francesa havia se alterado completamente. Em fevereiro de 1820, o duque de Berry, herdeiro do trono, é assassinado por um bonapartista, levando à queda do ministério liberal de Decazes e à ascensão dos *ultras* ao poder (formação do ministério Richelieu, substituído em dezembro de 1821 por Villèle). Os doutrinários são jogados na oposição, e o legado da Revolução Francesa parece como nunca ameaçado. O tratamento da questão da centralização e das liberdades locais por Guizot sofre uma inflexão que responde em parte a essa mudança de conjuntura. Sua estratégia passa a ser denunciar o fato de que os *ultras*, uma vez no poder, mantiveram, apesar de suas teorias, a administração centralizada herdada de Bonaparte:

Durante cinco anos, os homens do antigo regime, escritores e oradores, portaram-se como os apóstolos das liberdades locais; eles podiam fazer isso sem desmentir demais suas teorias políticas, sem comprometer seu partido, servindo-lhe mesmo em detrimento da unidade do sistema representativo. A tática era boa contra a revolução e contra o ministério. Esses homens chegam ao poder. Uma lei é proposta, de sua confecção, sem dúvida, ou ao menos com seu consentimento. O que ela faz? Ela mantém o sistema de Bonaparte; ela apenas tenta entregá-lo aos homens da contrarrevolução. A antiga aristocracia se acomodará no despotismo imperial; e eis todas as liberdades municipais que o senhor Villèle e seus amigos querem ou podem dar à França! (GUIZOT, 1987, p. 85).

Essa manutenção da administração centralizada herdada de Bonaparte⁶⁸ recebe fortes críticas em *Des moyens de gouvernement*. Ela é encarada como um modo de afastar

⁶⁸ Não é sem implicações que Guizot remeta a origem da centralização administrativa aproveitada pelo ministério contrarrevolucionário a Bonaparte, não ao Antigo Regime nem à Revolução Francesa. Este ponto será retomado mais adiante, pois é importante para a comparação entre Guizot e Tocqueville.

do poder as verdadeiras influências que nascem na sociedade para entregá-lo a influências falsas (a antiga aristocracia), dependentes do poder central. É nesse espírito que Guizot lamenta, no capítulo VII (“Des moyens de gouvernement dans les individus”), a existência nos departamentos franceses de “laços desconhecidos, influências perdidas, superioridades sem emprego” (GUIZOT, 1987, p. 228), que, por causa da excessiva centralização administrativa, falam dos negócios públicos e locais “como coisas estrangeiras, se não a seu destino, pelo menos a sua atividade” (*Ibid*, p. 228). E é nesse espírito que ele faz o seguinte apelo:

(...) que o poder central renuncie à pretensão de ser tudo, e logo ele cessará de estar sozinho; logo ele verá que nossa sociedade não carece de indivíduos capazes de concorrer para governá-la, e de fazê-lo pela única virtude de sua posição, de sua preeminência, de seu crédito (GUIZOT, 1987, p. 229).

O sentido desse apelo para que “o poder central renuncie à pretensão de ser tudo” tem recebido interpretações muito conflitantes dos comentadores de Guizot. Craiutu (2003, p. 166) vê nele uma defesa da descentralização administrativa que uniria em um mesmo coro Guizot, Royer-Collard, Rémusat, Barante e Tocqueville. Rosanvallon, por sua vez, defende que “a perspectiva dos doutrinários não é tanto de combater a centralização como de realizar uma *centralização de tipo novo*” (ROSANVALLON, 1985, p. 60; *itálico do autor*): ao contrário da centralização operada pela monarquia absoluta, que era exterior à sociedade, a centralização do governo representativo deveria penetrar em cada canto da sociedade, por meio de um trabalho descentralizado e capilar que deveria enraizar o poder nas profundezas do social.⁶⁹ Assim, se Guizot fala de descentralização, não seria de modo algum com o mesmo espírito do liberalismo “tradicional”, o qual pensa a descentralização como uma concessão do Estado à sociedade civil e como uma limitação do poder central. “A descentralização é, ao contrário, para Guizot, um meio de reforçar o poder social, de tal modo que ela se torna muito claramente o meio de uma centralização/unificação reforçada” (ROSANVALLON, 1985, p. 63).

⁶⁹ O conceito de poder social, que se refere justamente a esse poder enraizado nas profundezas da sociedade, é central para a interpretação que Rosanvallon faz de Guizot. Cf. ROSANVALLON, 1985, p. 33-72 (Parte II: “Le Pouvoir Social”).

Já foi dito que a linha interpretativa aqui desenvolvida não pretende se prender a nenhum desses dois polos da interpretação de Guizot, o do Guizot centralista (principalmente Rosanvallon e Jaume) ou o do Guizot descentralista (principalmente Siedentop e Craiutu). Parece-nos evidente que há em *Des moyens de gouvernement* um apelo à descentralização e a atribuição de um papel às liberdades locais mais importante do que o que era atribuído no artigo de 1818 (ainda que já houvesse ali a tentativa de garantir um papel constitucional, ainda que restrito, às instituições locais: a votação e o controle das despesas e rendimentos). Esse papel é o da educação política da burguesia ascendente. Por meio da participação nos negócios locais, as notabilidades que se destacam na sociedade aprenderiam a sair um pouco do cuidado exclusivo com seus negócios privados e a se reunir com os cidadãos de posição social semelhante para deliberar sobre assuntos comuns. Só assim o governo representativo poderia cumprir seu objetivo primordial, o “de impedir que o poder permaneça de direito onde ele não está mais de fato, de fazê-lo constantemente cair nas mãos das superioridades reais e capazes de o exercer segundo sua destinação” (GUIZOT, 1987, p. 157) – no caso da França pós-revolucionária, impedir que os negócios públicos continuem sendo conduzidos por uma aristocracia que já perdeu o poder real há muito tempo e entregá-los para a nova aristocracia burguesa que já tem o poder na sociedade, mas ainda não o exerce politicamente. Contudo, essa defesa das liberdades locais não tem para Guizot a intenção de enfraquecer o governo central, mas a de garantir que em ambas as instâncias do governo representativo a influência seja a mesma: a das influências verdadeiras da sociedade, das superioridades reais, da burguesia. Assim, Rosanvallon tem razão em argumentar que a proposta de Guizot era acabar com a dissociação entre poder central e poder local por meio da criação de uma administração homogênea e regida pelo mesmo espírito, resolvendo os paradoxos da gestão política moderna por meio da figura da burguesia, a classe social que daria unidade a toda a administração e transformaria todas as suas instâncias em diferentes emanações de um mesmo poder social (cf. ROSANVALLON, 1985, p. 60-63). O que importa ressaltar é que não se tratava exatamente de reforçar a centralização ou a polarização entre indivíduo e nação característica da cultura política da generalidade, mas de garantir que a burguesia exercesse sua influência tanto no governo central como em instituições locais autônomas, sendo estas consideradas como instâncias privilegiadas para a educação da burguesia enquanto classe propriamente política.

Será, contudo, em suas obras históricas que Guizot dará a forma mais acabada de sua concepção sobre a boa relação entre as liberdades políticas centrais e locais. O primeiro ensaio (“Du régime municipal dans l’Empire romain, au cinquième siècle de l’ère chrétienne, lors de la grande invasion des Germains en Occident”) de seus *Essais sur l’histoire de France*, de 1823, é talvez um dos textos em que o autor formula mais claramente sua posição a esse respeito (é de se perguntar por que esse texto tem recebido relativamente pouca atenção dos comentadores). O objeto desse ensaio é a evolução do regime municipal do mundo romano antigo, que Guizot divide em três épocas. A primeira, que vai até o primeiro século do Império, é caracterizada pela centralização da vida propriamente política e geral em Roma, onde os cidadãos importantes de todas as cidades conquistadas se reuniam para votar nos comícios, seja sobre as leis ou sobre a nomeação de magistraturas, e pela circunscrição dos interesses propriamente administrativos e locais na assembleia dos principais habitantes de cada cidade (a cúria), da qual participavam praticamente todos os homens livres (GUIZOT, 1844, p. 8-12). Na segunda época, caracterizada pela perda da liberdade política em Roma, a independência dos municípios para tratar de seus próprios negócios se conserva e mesmo aumenta, como uma compensação pela perda dos direitos e das garantias políticas gozados outrora no centro do Império (*Ibid*, p. 13-15). A terceira época, que vai de Constantino até o fim do Império Romano do Ocidente, é caracterizada pela necessidade do despotismo imperial de sugar recursos das sociedades municipais para se armar contra os bárbaros e conter a população crescente, o que leva à taxação excessiva dos membros da cúria e à transformação das magistraturas municipais em fardos aos quais uma classe de cidadãos estava condenada (*Ibid*, p. 16-20). O resultado dessa evolução histórica é a destruição material e moral da antiga classe média das cidades romanas, o que explicaria o “estado de ruína material e de aniquilação moral [em] que os bárbaros, ao se estabelecerem sobre o solo romano, encontraram as cidades, seus magistrados e seus habitantes” (*Ibid*, p. 21).

Essa construção das três épocas em que se dividiria a evolução do regime municipal romano tem um duplo objetivo para Guizot. O primeiro é clarificar a situação da Europa no século V da era cristã, o momento de nascimento da civilização europeia cuja história completa o doutrinário desenvolverá em seu curso de 1828, e entender a curiosa ausência de povo que se verifica no momento da queda do Império Romano do Ocidente. O segundo objetivo se liga mais ao paradigma antigo da *Historia Magistra Vitae* (“História Mestra da Vida”), que concebe a História como “um cadinho contendo

múltiplas experiências alheias, das quais nos apropriamos com um objetivo pedagógico” (KOSELLECK, 2006, p. 42).⁷⁰ De fato, Guizot afirma que “é preciso reduzir sucintamente esses fatos a algumas ideias gerais, e recolher as importantes instruções que eles contêm sobre um dos maiores problemas da ordem social” (GUIZOT, 1844, p. 33) – o das “relações do regime municipal com a ordem política, do governo da cidade com o governo do Estado” (*Ibid*, p. 33). Nesse sentido, a principal lição da referida experiência histórica é que se deve evitar “a separação absoluta entre os direitos e interesses políticos e os direitos e interesses municipais” (*Ibid*, p. 33). Essa separação funesta teria sido a causa primeira da decadência da classe média das cidades romanas:

Enquanto os principais cidadãos dos municípios tiveram, no centro do Estado, direitos e uma influência reais, o regime municipal não careceu de garantias e ia se desenvolvendo. A partir do momento em que os principais cidadãos não foram mais nada no centro, as garantias desapareceram, e a decadência do regime municipal não tardou a se declarar (GUIZOT, 1844, p. 33).

A conclusão prática é que “essas duas ordens de liberdades e de direitos [as liberdades locais e a liberdade política no centro do Estado] são inseparáveis uma da outra, que elas não podem se separar sem se perder, e que a ruína de uma causa necessariamente a ruína da que sobrevive primeiro” (GUIZOT, 1844, p. 35). Para exprimir sua conclusão “sob uma forma puramente filosófica” (*Ibid*, p. 36), Guizot afirma que

⁷⁰ Segundo Reinhart Koselleck, o paradigma da *Historia Magistra Vitae* entra em crise com a consciência histórica europeia que começa a emergir a partir do século XVIII, a qual esvazia o antigo *topos* da busca de ensinamentos nas histórias do passado e erige em seu lugar a História, apreendida como um singular coletivo que encadeia todas as histórias em um processo autônomo. Cf. KOSELLECK, 2006, Capítulo 2 (“*Historia Magistra Vitae* – Sobre a dissolução do *topos* na história moderna em movimento”). No entanto, a utilidade política do conhecimento histórico permanece mesmo após a destruição das bases tradicionais – ontológicas e epistemológicas – da *Historia Magistra Vitae*, como nos lembra Jasmin (2005, p. 25-26). O caso de Guizot é instrutivo para ver como mesmo um autor do século XIX completamente imerso no movimento intelectual de apreender a História da civilização europeia como um singular coletivo que arrasta todas as histórias particulares para um mesmo fim e estabelece um fosso entre o presente e o passado recorria em algumas passagens pontuais a um uso da História conforme ao paradigma antigo da *Historia Magistra Vitae*.

(...) para que o direito exista seguramente em alguma parte, é preciso que ele exista em toda parte; que sua presença no centro é vã se ele não está presente também nas localidades; que, sem as liberdades políticas, não há liberdades municipais sólidas, e reciprocamente (GUIZOT, 1844, p. 36).

Assim, Guizot consegue expressar em 1823, de modo ainda mais claro do que em 1818 ou em 1821, sua preocupação de que a vida municipal e a vida política sejam “unidas no mesmo sistema, e ligadas de maneira a se garantir reciprocamente” (GUIZOT, 1844, p. 35). Como já vimos, o que garante a unidade e a integração desse sistema é a preponderância de uma mesma classe social, a burguesia ou classe média, tanto nos negócios locais como na direção geral do país, em seu centro político.⁷¹ É essa participação efetiva da classe média ou da burguesia (termos equivalentes para Guizot) nos poderes local e central que caracteriza para o doutrinário a liberdade: “No estado social, a liberdade é a participação no poder; essa participação é sua verdadeira ou antes sua única garantia. Onde as liberdades não são direitos, e onde os direitos não são poderes, não há nem direitos nem liberdades” (GUIZOT, 1844, p. 39). Essa concepção positiva e ativa da liberdade fornecida nos *Essais sur l’histoire de France* está de acordo com a fornecida em *Des moyens de gouvernement*, em que se diz que “a liberdade consiste em fazer por si mesmo, em seus negócios, tudo o que se pode fazer com sabedoria e de acordo com o bem comum” (GUIZOT, 1987, p. 228).⁷² O ponto é que a liberdade, entendida como participação no poder, não pode se exercer apenas no âmbito local, embora este seja importante. As liberdades locais são inúteis e tendem a desaparecer quando não são

⁷¹ Nesse primeiro ensaio dos *Essais sur l’histoire de France*, o leitor de Guizot se dá conta do caráter universal que o conceito de “classe média” assume na filosofia da História do doutrinário. Em qualquer sociedade, a classe média corresponde ao conjunto de cidadãos que não fazem parte nem de uma aristocracia fixa e privilegiada (e, portanto, falsa) nem da massa de cidadãos pobres e ignorantes. Esse caráter universal da classe média foi bem notado por Rosanvallon (1985, p. 196), para quem Guizot “concebe as classes médias (ou o Terceiro Estado, ou a burguesia) como *o núcleo ativo da sociedade civil*. De onde seu papel histórico motor: elas se identificam com o princípio dinâmico das sociedades” (itálicos no original).

⁷² Essas definições de liberdade fornecidas por Guizot se coadunam com a tese de Siedentop (1979, p. 168-172) segundo a qual o liberalismo francês constitui um ramo peculiar do liberalismo que não pode ser abrangido pelo conceito de liberdade negativa de Isaiah Berlin, ou está mesmo em oposição a esse conceito.

ligadas a um centro político em que reina um regime livre.⁷³ Em suma, o primeiro ensaio dos *Essais sur l'histoire de France* torna nítido o ideal normativo que Guizot já vinha esboçando nos textos anteriores: um Estado livre deve ter um mínimo de centralização política, ou seja, deve ter um centro político em que sejam resolvidos os assuntos gerais, e, nesse centro político, deve imperar um governo livre; mas esse centro político deve renunciar à pretensão de ser tudo e deve preservar as liberdades locais, permitindo que cada localidade trate por sua própria conta de seus assuntos específicos.

2.2. O ideal normativo de Tocqueville: centralização governamental e descentralização administrativa

A posição de Tocqueville a respeito do tema da centralização e da descentralização é menos controversa, entre os intérpretes contemporâneos, do que a de Guizot. Até onde o autor desta dissertação sabe, nenhum estudioso de Tocqueville põe em dúvida a defesa que o descendente de Malesherbes fazia da descentralização administrativa, embora haja controvérsias sobre as linguagens e influências políticas que o autor mobilizava nessa defesa – preponderância do neorrepublicanismo ou do liberalismo aristocrático, de Benjamin Constant, dos doutrinários ou dos *ultras*, etc. Essas controvérsias contemporâneas interessam menos a este trabalho do que os pontos de convergência e de divergência que o ideal normativo formulado por Tocqueville a respeito do tema tinha com o ideal formulado por Guizot, analisado na seção anterior.

Tocqueville elabora uma crítica do sistema administrativo francês por meio de uma comparação com o sistema de administração vigente nos Estados Unidos, efetuada detalhadamente no capítulo V da Primeira Parte da primeira *Democracia na América* (“Necessidade de estudar o que acontece nos Estados antes de falar do governo da

⁷³ Trata-se de um modo de pensar a liberdade no âmbito específico de um Estado-nação moderno, em que as cidades não são mais entidades políticas que bastam a si mesmas, mas fazem parte de um todo maior e mais abstrato. A preponderância exclusiva das instituições locais é remetida a um estágio primitivo da civilização (cf. GUIZOT, 2008, p. 108-109), sem interesse, portanto, para a organização política das nações modernas. Nessa perspectiva mais moderna, toda uma tradição de pensamento político, de Maquiavel a Rousseau, que havia pensado a liberdade no âmbito exclusivo da cidade autônoma se encontra desprovida de interesse para Guizot.

União”). A liberdade gozada pelas comunas na América é interpretada como uma das muitas aplicações do princípio da soberania do povo.⁷⁴ Segundo o autor, o dogma da soberania do povo implica reconhecer a cada indivíduo um direito e uma capacidade iguais de se autogovernar, de modo que a ação de cada indivíduo só pode ser limitada por toda a sociedade, e apenas nos assuntos que dizem respeito à sociedade como um todo. Como a unidade básica da vida política americana, aquela que surgiu antes de todas as outras e serve de fundamento a todas as outras, é a comuna, ela recebe nos Estados Unidos a mesma autonomia que o princípio da soberania do povo concede ao indivíduo:

A comuna, considerada em massa e com relação ao governo central, não é mais que um indivíduo como outro qualquer, ao qual se aplica a teoria que acabo de indicar.

A liberdade comunal decorre, pois, nos Estados Unidos, do próprio dogma da soberania do povo. (...)

As comunas, em geral, só são submetidas ao Estado quando se trata de um interesse que chamarei *social*, isto é, que elas partilham com outras.

Em tudo o que diz respeito apenas a elas, as comunas permaneceram corpos independentes; e entre os habitantes da Nova Inglaterra não há nenhum, penso eu, que reconheça ter o governo do Estado o direito de intervir na direção dos interesses puramente comunais (TOCQUEVILLE, 2005, p. 76; *itálico no original*).⁷⁵

Embora recorrendo a uma linguagem completamente alheia à de Guizot (a da soberania do povo), Tocqueville enxerga na Nova Inglaterra um padrão de relacionamento entre centro político e localidades que não diverge muito daquele descrito pelo doutrinário na primeira época da História romana: em ambos os casos, os interesses que abrangem a sociedade como um todo (os interesses “sociais”, dirá Tocqueville) são tratados em um centro político, ao passo que os interesses propriamente administrativos

⁷⁴ “Disse precedentemente que o princípio da soberania do povo paira sobre todo o sistema político dos anglo-americanos. Cada página deste livro dará a conhecer algumas novas aplicações dessa doutrina” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 75).

⁷⁵ Essa analogia entre os limites da ação do Estado sobre as comunas e os limites da ação da sociedade sobre os indivíduos parece ecoar Benjamin Constant: “A direção dos negócios de todos pertence a todos, ou seja, aos representantes e aos delegados de todos. O que só interessa a uma fração deve ser decidido por essa fração: o que só tem relação com o indivíduo só deve ser submetido ao indivíduo. Seria impossível repetir demais que a vontade geral não é mais respeitável que a vontade particular, a partir do momento em que ela sai de sua esfera” (CONSTANT, 1997, p. 423).

e locais são tratados autonomamente pelos habitantes de cada localidade, de preferência por meio da participação política direta.⁷⁶ Tocqueville elabora na última seção do capítulo (“Dos efeitos políticos da descentralização administrativa nos Estados Unidos”) uma nomenclatura que ajuda a tornar mais preciso esse ideal já formulado por Guizot: a distinção entre centralização governamental e centralização administrativa. A primeira forma de centralização concentra num mesmo lugar ou numa mesma mão os interesses “comuns a todas as partes da nação, como a formação das leis gerais e as relações do povo com os estrangeiros” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 98), ao passo que a segunda faz o mesmo com os interesses “específicos de certas partes da nação, como, por exemplo, os empreendimentos comunais” (*Ibid*, p. 98). Mostrando ter assimilado, pelo menos em um primeiro momento, a necessidade estabelecida por Guizot de que as liberdades locais não se encerrem em si mesmas e se refiram a um centro político bem constituído, Tocqueville afirma: “não conseguiria conceber que uma nação seja capaz de viver nem, sobretudo, de prosperar sem uma forte centralização governamental” (*Ibid*, p. 99). Daí o julgamento negativo da ausência de centralização governamental na Europa feudal, um ponto bastante presente nas lições históricas de Guizot assistidas por Tocqueville nos anos 1820, como veremos:

O que produziu todas as misérias da sociedade feudal é que o poder, não apenas de administrar, mas de governar, estava partilhado entre mil mãos e fracionado de mil maneiras; a ausência de toda e qualquer centralização governamental impedia então que as nações da Europa marchassem com energia em direção a qualquer objetivo (TOCQUEVILLE, 2005, p. 99-100).

Se a combinação de centralização governamental e descentralização administrativa elogiada por Tocqueville não é muito distante do ideal normativo defendido por Guizot, o mesmo não se pode dizer da ênfase que cada um dos autores confere a cada aspecto do ideal. Como vimos, o argumento de Guizot enfatiza muito a

⁷⁶ Guizot enfatiza que os assuntos locais das cidades romanas eram tratados pela cúria, a assembleia da qual participavam diretamente quase todos os habitantes livres de cada cidade. E diz Tocqueville, sobre a comuna (*township*) da Nova Inglaterra: “na comuna, onde a ação legislativa e governamental é mais próxima dos governados, a lei da representação não é admitida. Não há conselho municipal; o corpo dos eleitores, depois de nomear seus magistrados, dirige-os ele mesmo em tudo o que não é a execução pura e simples das leis do Estado” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 73). Para ambos os autores, os assuntos gerais são matéria de representação, ao passo que os assuntos locais são matéria de participação direta.

necessidade de que as liberdades locais não bastem a si mesmas, mas sejam compreendidas em um todo maior em cujo centro reinem instituições livres. No artigo de 1818, a ênfase chega a ser em como essas instituições políticas centrais são mais importantes para a liberdade do cidadão moderno do que as liberdades locais. Embora Tocqueville não discorde da importância dessas instituições centrais e reitere essa importância quando explicita a necessidade da centralização governamental, sua ênfase se desloca para a importância primordial da descentralização administrativa para a conservação do espírito de liberdade entre os povos.⁷⁷ Como Guizot, Tocqueville quer pensar a liberdade no âmbito do Estado-nação moderno, de modo que a cidade autônoma e autossuficiente que havia servido de paradigma da liberdade nos modelos políticos de Maquiavel e de Rousseau, entre outros, não pode mais ser seu modelo. Todavia, continua sendo para ele no âmbito da cidade, da comuna (mesmo que esta não seja autossuficiente e faça parte de um todo maior), que os povos adquirem o espírito de liberdade:

(...) é na comuna que reside a força dos povos livres. As instituições comunais estão para a liberdade assim como as escolas primárias estão para a ciência: elas a colocam ao alcance do povo, fazem-no provar seu uso tranquilo e habituam-no a empregá-la. Sem instituições comunais uma nação pode se dotar de um governo livre, mas não possui o espírito da liberdade (TOCQUEVILLE, 2005, p. 71).

Essa noção de uma função educadora das liberdades locais não é de todo estrangeira a Guizot. Como vimos, este concebia pelo menos desde 1818 a educação constitucional dos cidadãos como uma das funções da administração local, e *Des moyens de gouvernement* é explícito sobre a necessidade de educar politicamente a burguesia por

⁷⁷ Embora Tocqueville invertesse a ênfase conferida por Guizot, valorizando acima de tudo o espírito de liberdade estimulado pelas instituições comunais e deixando de lado o argumento guizotiano de que as liberdades locais são inúteis quando não se referem a um centro político livre, a distinção canonicamente estabelecida por ele entre centralização governamental e centralização administrativa podia servir a outros usos. É emblemático, no Brasil, o caso do Visconde do Uruguai, que, no capítulo 30 (“Da Centralização”) de seu *Ensaio sobre o direito administrativo* (publicado em 1862), faz um uso explícito do ideal de centralização governamental combinada com descentralização administrativa defendido por Tocqueville, mas para enfatizar como, durante o período regencial (1831-1840), o Brasil foi levado a uma descentralização excessiva que chegou a pôr em risco a existência do poder central (cf. URUGUAI, 2002, p. 426-467). Assim, Uruguai faz uso do ideal defendido por Tocqueville, mas para enfatizar mais a necessidade da centralização governamental do que as vantagens políticas da descentralização administrativa.

meio das instituições locais, de modo que as notabilidades locais possam sair por um momento de seus negócios privados e ser atraídas pelos negócios públicos mais próximos de seu cotidiano. O que Tocqueville faz é estender o raciocínio que Guizot havia elaborado pensando exclusivamente na burguesia para a totalidade dos cidadãos – de modo condizente com sua apreciação do fenômeno igualitário nas sociedades modernas como um movimento mais profundo do que havia sido apreendido pelos doutrinários (ver Capítulo 1). As liberdades locais tiram os homens do isolamento privado (o grande perigo das sociedades democráticas, que impelem naturalmente os homens a esse isolamento, abrindo caminho para o despotismo), mostrando a conexão que existe entre os pequenos negócios públicos e os maiores negócios privados, entre o interesse particular e o interesse geral: “é encarregando os cidadãos da administração dos pequenos negócios, muito mais do que lhes entregando o governo dos grandes, que se pode levá-los a se interessarem pelo bem público e a enxergarem a necessidade que têm sem cessar uns dos outros para produzi-lo” (TOCQUEVILLE, 2004b, p. 127). Em suma, do mesmo modo que Guizot almejava estimular por meio das liberdades locais a socialização das notabilidades naturais e seu engajamento na vida política, Tocqueville via nas liberdades locais o principal meio de incutir nos cidadãos o espírito guiado pela doutrina do interesse bem compreendido,⁷⁸ o qual implica o sacrifício de parte do tempo privado para a ação pública em conjunto com outros cidadãos, cuidando de interesses públicos cuja conexão com o interesse privado é facilmente percebida.

Essa diferença de ênfase mencionada há pouco é relevante, pois revela que, mesmo quando têm em mente arranjos institucionais próximos, Guizot e Tocqueville não os julgam de acordo com os mesmos valores políticos. Se as instituições locais têm valor para Guizot, é porque elas auxiliam o governo representativo em seu objetivo de fazer o poder cair nas mãos das superioridades reais que se destacam na sociedade. O grande ideal normativo é o de um poder totalmente imbricado na sociedade, em completa sintonia com ela. Tocqueville, por sua vez, atribui às instituições locais um valor, por assim dizer, maior. Seu mérito consiste em levar a experiência ativa da liberdade política até o alcance do cidadão ordinário, provocando uma politização profunda do corpo social (politização esta que difere do espírito revolucionário, uma vez que tira os homens do isolamento e os faz agir conjuntamente, mas sem colocar em risco a ordem social). Essa experiência ativa

⁷⁸ Para uma exploração minuciosa da doutrina do interesse bem compreendido na obra de Tocqueville, ver: NICOLETE, 2012.

da liberdade política, exercida nos assuntos mais cotidianos e de menor escala, é julgada por Tocqueville como um requisito para que os homens mantenham sua própria humanidade. Sem ela, nada impedirá que “percam pouco a pouco a faculdade de pensar, de sentir e de agir por si mesmos e que caiam assim gradualmente abaixo do nível da humanidade” (TOCQUEVILLE, 2004b, p. 392). Nem mesmo a livre eleição periódica de representantes para os poderes centrais seria capaz, para o autor, de impedir uma tal degradação da experiência humana causada pela extrema dependência em relação a um governo central e distante. O ideal normativo em jogo não é apenas imbricar o poder na sociedade, mas fazer a totalidade dos cidadãos ter condições de cuidar de seus próprios assuntos coletivos sem precisar depender de um poder externo, saindo assim da “menoridade” política.⁷⁹

É, assim, a própria condição humana do homem que Tocqueville faz depender das liberdades locais. A crítica à centralização administrativa acaba adquirindo um grau tão elevado de radicalidade que o próprio elogio à centralização governamental visto acima (provavelmente um aspecto incorporado das lições de Guizot) acaba se tornando um ponto de tensão em seu pensamento. A princípio, é possível e até desejável separar as duas formas de centralização: “Essas duas espécies de centralização prestam-se um auxílio mútuo, atraem-se reciprocamente; mas eu não poderia crer que sejam inseparáveis” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 98). A Inglaterra e os Estados Unidos são elogiados justamente por terem atingido essa combinação desejável de centralização governamental e descentralização administrativa (*Ibid*, p. 99-100). Pouco adiante, porém, as duas centralizações voltam a ser aproximadas: “Ora, quando um mesmo poder já está investido de todos os atributos do governo, lhe é muito difícil não procurar penetrar nos detalhes da administração, e ele não deixa de acabar encontrando a ocasião de fazê-lo” (*Ibid*, p. 109). Assim, embora a centralização governamental não seja um mal em si mesma, ela é perigosa, porque apresenta a tendência de, no longo prazo, acabar se aprofundando e se tornando uma centralização administrativa.

⁷⁹ A comparação entre a condição do súdito da nova forma democrática de despotismo teorizada por Tocqueville (a qual tem como traço principal a centralização administrativa) e o conceito kantiano de menoridade como “incapacidade de fazer uso do seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 2001, p. 135) já foi sugerida por Jasmin (2005, p. 266, nota 32). De fato, o que está em jogo, tanto para Kant como para Tocqueville, é a capacidade de pensar e agir sem a direção de um poder heterônomo – capacidade sem a qual os homens perdem seu atributo humano, mesmo que gozem de uma situação confortável e não sejam vítimas de uma violência visível.

Assim, Guizot e Tocqueville compartilham o ideal de um centro político livre que não suprime as liberdades locais, mas, ao passo que a ênfase do primeiro é na importância das liberdades centrais e no caráter educativo das liberdades locais, o segundo associa diretamente as instituições provinciais à realização da condição humana do homem, desenvolvendo uma crítica tão radical à centralização administrativa que o lugar da centralização governamental se torna ambíguo – importante para a prosperidade da nação, mas perigosa por causa da tendência de se aprofundar e invadir as liberdades locais. Essa diferença se nota na avaliação da História francesa e europeia, pois, ao passo que Guizot, de modo otimista, avalia que a História se encaminha para o ideal de um centro político livre que não suprime as liberdades locais, para Tocqueville, a centralização governamental efetuada pelos reis franceses teria se aprofundado tanto que teria inviabilizado o desenvolvimento de liberdades locais em solo francês, tornando permanente o fosso entre França e Inglaterra. É o modo como cada um dos autores interpreta essa história que será tratado em seguida.

2.3. A centralização na História da Civilização de Guizot: a emancipação comunal, a centralização monárquica, a Revolução Francesa e Bonaparte

“É porque o povo francês foi o primeiro na Europa a formar um corpo compacto e a ter um governo central que se viu a França obter uma incontestável preponderância” (trecho do curso *Histoire de la civilisation en France*, de Guizot, anotado por Tocqueville; TOCQUEVILLE, 1989, p. 478)

A história da civilização europeia teorizada por Guizot leva à realização do ideal normativo trabalhado na seção 2.1 (um centro político livre que mantém as liberdades locais). Como afirma Rosanvallon (1985, p. 192), o autor “apreende a História de um modo objetivo e conceitual: ela realiza ideias e princípios”, segundo uma concepção de História mais próxima da de Hegel do que da de Condorcet, por exemplo. Entretanto, a realização do princípio em questão não ocorre de modo totalmente linear. Antes da realização desse princípio, a civilização teria percorrido etapas em que o princípio estava ausente, como um primeiro momento em que sequer havia centro político ao qual as liberdades locais pudessem se referir e, depois, uma centralização que suprime as liberdades locais e não erige instituições livres no centro. É o que Guizot expõe

resumidamente em um parágrafo central do primeiro ensaio dos *Essais sur l'histoire de France*, em que o autor compara a evolução das cidades romanas com a das comunas que começam a se emancipar na Europa a partir do século XI. Vale a pena transcrever o parágrafo inteiro:

Nas nações modernas, nenhuma centralização parecida [com a do Império Romano] existiu. Foi nas cidades, ao contrário, e pelas liberdades municipais, que a massa dos habitantes, a classe média, se formou e adquiriu alguma importância no Estado. Mas, uma vez em posse desse ponto de apoio, essa classe logo se sentiu comprimida e sem segurança. A força das coisas a fez compreender que, enquanto ela não se elevasse ao centro do Estado e não se constituísse lá; enquanto ela não possuísse, na ordem política, direitos que fossem o desenvolvimento e a garantia dos que ela exercia na ordem municipal, estes últimos seriam insuficientes para protegê-la em todos os seus interesses e para se proteger eles mesmos. Daí todos os esforços que, a partir do século XIII, seja pelos Estados Gerais, seja pelos parlamentos, seja por vias mais indiretas, tiveram por objetivo, na França por exemplo, elevar os burgueses à vida política, e associar aos direitos e às liberdades do habitante os direitos e as liberdades do cidadão. Depois de três séculos de tentativas, esses esforços foram sem sucesso. O regime municipal não pôde engendrar um regime político que lhe correspondesse e se tornasse sua garantia. A centralização do poder se operou sem a dos direitos. A partir de então, o próprio regime municipal se encontrou fraco e incapaz de se defender. Ele havia se formado a despeito da dominação feudal; ele não pôde subsistir na presença de uma autoridade única e no seio da monarquia administrativa. As cidades perderam pouco a pouco, obscuramente e quase sem resistência, suas antigas liberdades. Ninguém ignora que, no momento em que nossa revolução eclodiu, o regime municipal não era na França mais do que uma sombra vã, sem consistência e sem energia (GUIZOT, 1844, p. 34-35).

Para se compreender o alcance desse processo enunciado nos *Essais sur l'histoire de France*, é preciso se voltar para seu desenvolvimento detalhado em *Histoire de la civilisation en Europe*. Já vimos no Capítulo 1 que esse curso de 1828 se tornou famoso, entre outras razões, devido a sua inovadora compreensão da História europeia como movida pela luta entre quatro elementos diferentes da civilização (a realeza, a nobreza feudal, a Igreja e as comunas), cada um deles lutando pelo triunfo de uma forma específica de governo (a monarquia, a aristocracia, a teocracia ou a democracia) e de um princípio específico de organização da sociedade. Embora os germes de cada um desses elementos existissem já desde a queda do Império Romano, Guizot procura mostrar que cada um

deles teve seu tempo próprio de desenvolvimento e maturação ao longo da História. Assim, ao passo que, nos séculos XI e XII, a Igreja e o regime feudal já haviam se desenvolvido e atingido uma forma madura, é apenas nessa época que as comunas “aparecem claramente sobre a grande cena do mundo e se tornam um elemento importante da civilização moderna” (GUIZOT, 1985, p. 170). Elas iniciam, no século XI, uma verdadeira insurreição contra os senhores feudais, e, “no século XII, a emancipação das comunas foi consumada” (*Ibid*, p. 180), com a proliferação de cartas que reconheciam sua autonomia. É nesse momento que, segundo Guizot, nasce a burguesia europeia,⁸⁰ e inicia-se na Europa uma verdadeira luta de classes.⁸¹ Antes, a Europa já era disputada por forças sociais antagônicas, mas a classe social que emerge com a emancipação das comunas é a que realmente carrega em si o futuro da civilização. É ela que efetuará, seis séculos mais tarde, a Revolução Francesa:

(...) não há dúvida de que o Terceiro Estado de 1789 tenha sido, politicamente falando, o descendente e o herdeiro das comunas do século XII. Essa nação tão altiva, tão ambiciosa, que eleva suas pretensões tão alto, que proclama sua soberania com tanto brilho, que pretende não somente se regenerar, se governar a si própria, mas governar e regenerar o mundo, essa nação descende incontestavelmente, em grande parte ao menos, dessas comunas que se revoltavam no século XII, muito obscuramente, embora com muita coragem, com o único objetivo de escapar, em alguns cantos do território, da obscura tirania de alguns senhores (GUIZOT, 1985, p. 173).

Já tivemos ocasião de indicar que a burguesia é, na filosofia da História de Guizot, o mais importante agente do progresso, como será também na filosofia da História de Marx até o momento em que o proletariado emerge como ator histórico. Ambos compartilhavam a mesma visão da História europeia dos séculos XII a XVIII como uma história de ascensão da burguesia, a qual começaria com a emancipação das comunas e atingiria seu ponto culminante com a Revolução Francesa, interpretada por ambos os autores como uma revolução burguesa.⁸²

⁸⁰ “A formação de uma grande classe social, da burguesia, era o resultado necessário da emancipação local dos burgueses” (GUIZOT, 1985, p. 181).

⁸¹ Ver notas 14 e 41 desta dissertação.

⁸² O ponto é bastante enfatizado por Hobsbawm no capítulo 1 de *Ecos da Marselhesa* (“Uma revolução de classe média”), a fim de demonstrar como os historiadores liberais do início do século XIX estavam mais próximos do paradigma marxista de interpretação da Revolução Francesa do que do revisionismo do final do século XX.

Todavia, na perspectiva de Guizot, um longo progresso precisaria ainda ser feito pela própria burguesia, entre os séculos XII e XVIII, para que ela pudesse oferecer à civilização europeia uma forma de governo estável e regular. O primeiro ato de emancipação burguesa ocorre no âmbito restrito das liberdades locais, as quais são desprovidas de força e de garantias quando não se articulam a um centro político em que impera um regime livre, como já vimos Guizot argumentar nos *Essais sur l'histoire de France* – primeiro em relação às cidades romanas, cujos direitos municipais se tornam inúteis quando não existe mais liberdade em Roma, depois em relação aos burgueses europeus que adquirem no século XII as liberdades municipais, mas não conseguem ainda erigir sua influência no centro do Estado. Ora, a principal causa para essa dificuldade da burguesia em se erguer como potência política no centro do Estado era a própria inexistência de um centro político bem constituído antes do século XV:

A sociedade não era avançada o suficiente para se prestar à unidade; tudo ainda era local demais, especial demais, estreito demais, diverso demais nas existências e nos espíritos. Não havia nem interesses gerais nem opiniões gerais capazes de dominar os interesses e as opiniões particulares (GUIZOT, 1985, p. 236).

Na falta de um mínimo de unidade e na ausência de interesses ou opiniões gerais, nenhum governo regular era ainda possível. Daí o desprezo de Guizot pela organização interior das comunas que se emancipam no século XII⁸³ e sua convicção de que a organização republicana que se desenvolve principalmente nas cidades do norte da Itália

⁸³ “Vocês veem que a organização interior das comunas se reduzia a dois elementos muito simples, a assembleia geral dos habitantes e um governo investido de um poder quase arbitrário, sob a responsabilidade da insurreição e dos tumultos. Foi impossível, sobretudo por causa do estado dos costumes, estabelecer um governo regular, garantias verdadeiras de ordem e de duração. A maior parte da população das comunas estava em um grau de ignorância, de brutalidade, de ferocidade tão alto, que era muito difícil governá-la. Ao cabo de bem pouco tempo, houve, no interior da comuna, quase tão pouca segurança quanto havia outrora nas relações dos burgueses com o senhor” (GUIZOT, 1985, p. 187). Segundo Rosanvallon, o modo como Guizot caracteriza a organização interior das comunas medievais é uma crítica a Augustin Thierry, que via no movimento comunal um primeiro esboço do governo representativo moderno (*Ibid*, p. 188, p. 18). Sobre a divergência entre Thierry e Guizot no que diz respeito ao papel histórico da emancipação das comunas na Idade Média, ver também: REIZOV, s. d., p. 314-315.

não podia constituir uma forma de governo duradoura para a civilização europeia.⁸⁴ Donde também sua interpretação do fracasso dos Estados Gerais na França, vistos como incapazes de garantir a influência real da burguesia no governo geral do país (cf. GUIZOT, 1985, p. 234-235). Essa influência era impossível enquanto uma poderosa centralização dos interesses, das leis, dos costumes e das ideias não tivesse criado ainda um verdadeiro governo central e uma verdadeira opinião pública. Este será para Guizot o trabalho do século XV. E o agente principal desse trabalho não será a burguesia, mas a realeza.

A realeza exerce na filosofia da História de Guizot um papel quase tão progressista quanto o da burguesia. O autor a considera como “a instituição que talvez mais contribuiu para a formação da sociedade moderna, para essa fusão de todos os elementos sociais em duas forças, o governo e o povo” (GUIZOT, 1985, p. 206). Essa afirmação deve ser bem compreendida. Guizot não considera a monarquia absoluta e administrativa como a forma de governo definitiva da civilização europeia, não mais do que ele considerava como tal a organização republicana das cidades independentes do norte da Itália. O valor da monarquia pura (que o autor não hesita em chamar de despotismo) é simplesmente como uma etapa.⁸⁵ A tarefa útil e importante que ela realizou foi a criação de um governo

⁸⁴ “Parece, portanto, que a organização republicana, mesmo nas circunstâncias mais favoráveis, não continha em si mesma, nessa época, o princípio do progresso, da duração, da extensão, que ela não tinha futuro” (GUIZOT, 1985, p. 231).

⁸⁵ Essa “justificação” de certas sociedades e formas de governo como etapas da evolução histórica em direção a sociedades e governos mais justos é típica da concepção de História de Guizot e dos doutrinários. Como observa Reizov (s. d., p. 302), segundo a concepção de História de Guizot, “o historiador não pode, de um ponto de vista estritamente lógico, rejeitar como bárbara e imperfeita nenhuma das sociedades que já existiram sobre a Terra. Ele deve descobrir em cada uma delas a parcela de razão que faz dela um elo necessário na cadeia dos eventos; ele deve em cada época ver uma das etapas de um caminho longo, mas necessário; ele não deve considerar o passado nem como um ideal imutável de perfeição social, nem como um triste erro em que se afundou a humanidade, mas como uma fase da evolução histórica que devia se produzir e desaparecer após ter preparado o aperfeiçoamento ulterior. Esse ponto de vista dinâmico e histórico era uma novidade trazida à ciência pelos doutrinários, que o opunham de um lado aos filósofos do século das Luzes, que submetiam o passado a uma crítica puramente racionalista, de outro lado aos ultrarrealistas, que recusavam toda novidade e toda ideia de evolução”. À luz dessa filosofia da História, até mesmo o despotismo pode ser “desculpado” quando traz alguma contribuição para a civilização: “A civilização é uma espécie de oceano que faz a riqueza de um povo, e no seio do qual todos os elementos da vida do povo, todas as forças de sua existência, vêm se reunir. Isso é tão verdadeiro que fatos que, por sua natureza, são detestados, funestos, que pesam dolorosamente sobre os povos, o despotismo, por exemplo,

central, de um poder público que não existia até o século XV por causa do caráter local vigente em tudo até então, e sem o qual as liberdades locais conquistadas pelas comunas tendiam a se tornar inúteis e sem garantias.

Em um primeiro momento, essa centralização levada a cabo pela realeza a partir do século XV (principalmente na França, mas também na Espanha, na Inglaterra e na Alemanha) e louvada por Guizot na décima primeira lição de *Histoire de la civilisation en Europe* se limitava ao âmbito do que Tocqueville chamará de centralização governamental: ou seja, tratava-se da criação de um governo central que passaria a tratar dos interesses gerais e comuns a todas as partes da nação – por exemplo, do exército, dos impostos e da justiça, assim como da recém-nascida diplomacia (cf. GUIZOT, 1985, p. 242-247) –, não da absorção de todos os assuntos locais por parte desse poder central, fenômeno que Tocqueville chamará de centralização administrativa.⁸⁶ Essa centralização governamental do século XV era encarada por Guizot como fundamental para que um dia a burguesia viesse a exercer uma influência regular no centro do Estado, e não apenas na escala municipal.

Dessa centralização governamental do século XV até a ascensão da burguesia ao centro do Estado e a criação de um governo livre, haveria ainda um longo caminho a ser percorrido. Nesse caminho de construção de instituições representativas e livres no centro do Estado, salta aos olhos a diferença de trajetória entre a Europa continental (particularmente a França) e a Inglaterra. Afinal, a partir do século XV, a França trilhou o rumo da monarquia absoluta e do aprofundamento da centralização governamental em centralização administrativa, ao passo que nenhuma das duas jamais conseguiu se realizar em toda a sua pureza na Inglaterra, país que ficou conhecido justamente pela precocidade do desenvolvimento de instituições livres no centro do Estado e pela preservação das

e a anarquia, se contribuíram em alguma coisa para a civilização, se fizeram ela dar um grande passo... até certo ponto eles são absolvidos, seus erros e sua má natureza são perdoados; de modo que, onde quer que reconheçamos a civilização e os fatos que a enriqueceram, somos tentados a esquecer o preço que ela custou” (GUIZOT, 1985, p. 59). Essa será uma diferença importante entre Guizot e Tocqueville, como veremos.

⁸⁶ Craiutu (1999, p. 479) afirma que Guizot “não estava interessado principalmente em estabelecer uma distinção nítida entre governo centralizado e administração centralizada”. Todavia, embora seja verdade que Guizot não estabeleceu a distinção entre centralização governamental e centralização administrativa com a mesma clareza de Tocqueville, não se pode dizer que ele não via diferença entre a mera existência de uma autoridade central e o controle por parte desta de todos os assuntos locais.

antigas liberdades locais. Como se sabe, a comparação entre a França e a Inglaterra era um dos temas mais recorrentes entre os historiadores e pensadores políticos franceses do século XIX, particularmente nos meios conservadores e liberais. Tanto para uns como para os outros, a comparação tendia a ser favorável à Inglaterra, transformada em um modelo “atrativo e impossível”, na feliz expressão de Lucien Jaume.⁸⁷ Os liberais (com destaque para *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française* de Madame de Staël, publicado postumamente em 1818) concentravam seus elogios nas instituições inglesas, na antiguidade de seu sistema representativo e de sua divisão de poderes, ao passo que os conservadores concebiam a liberdade inglesa como derivada principalmente da estrutura socioeconômica do país, marcada pela persistência de uma forte aristocracia baseada na concentração fundiária (cf. DIJN, 2008, p. 53-54). Como seria de se esperar, a comparação é tratada também por Guizot e Tocqueville. Os estudiosos que enfatizam as semelhanças entre os dois autores (principalmente Siedentop e Craiutu) inclusive veem em ambos uma mesma linha de interpretação da relação entre França e Inglaterra. Para ambos, o que explicaria a diferença de trajetória dos dois países seria a diferença no padrão de alianças da luta de classes: na Inglaterra, a aliança da burguesia e da aristocracia feudal contra a realeza teria mantido a liberdade e a descentralização administrativa, uma vez que os negócios locais teriam permanecido nas mãos das classes superiores, ao passo que, na França, a aliança da burguesia e da realeza contra a aristocracia feudal teria levado à concentração de poderes nas mãos do rei e à supressão de todas as liberdades locais (cf. SIEDENTOP, 1979, p. 163-165; CRAIUTU, 1999, p. 477-479; CRAIUTU, 2003, p. 102-104). Será argumentado aqui que essa aproximação entre Guizot e Tocqueville no que diz respeito à comparação entre França e Inglaterra, embora contenha alguns elementos de verdade, oculta o fato fundamental de que, para Guizot, as duas trajetórias divergentes deveriam levar ao mesmo resultado, ao passo que, para Tocqueville, as trajetórias divergentes levavam também a uma divergência de resultado. Antes de desenvolver essa tese, é necessário entender de que modo Guizot interpretava a diferença entre França e Inglaterra e por que, para o doutrinário, o resultado imediato da centralização monárquica do século XV foi diferente em cada país.

⁸⁷ JAUME, 1997, p. 290-295 (“Le modèle anglais, attractif et impossible”).

O livro de Guizot que trata mais claramente da relação entre França e Inglaterra são os *Essais sur l'histoire de France*. O grande objetivo desse conjunto de ensaios é comprovar e entender as razões da tese que é enunciada logo no Prefácio da primeira edição: “A França só entrou na carreira da liberdade política depois de ter feito progressos imensos na da civilização; na Inglaterra, um governo livre nasceu do seio da barbárie” (GUIZOT, 1844, p. i). As causas dessa diferença remontariam a muito antes do século XIV, quando o fato já estava decidido sem retorno e os dois países já estavam definitivamente engajados em rotas divergentes (*Ibid*, p. i), remetendo mesmo às invasões que marcam o início da história de cada país: as invasões germânicas na Gália, no século V, e a invasão normanda na Inglaterra, no século XI. A invasão normanda teria constituído uma verdadeira guerra entre dois povos já formados, a qual teria engendrado forças coletivas de governo e de resistência que teriam sobrevivido à posterior fusão dos dois povos e ao advento de uma nova guerra, dessa vez entre a realeza e a aristocracia, as duas lutando como corpos, como forças verdadeiramente coletivas. Esse verdadeiro corpo aristocrático unificado (que, para Guizot, só existiu na Inglaterra) conseguiu, com o apoio das classes inferiores, limitar as pretensões tirânicas da realeza e obter o reconhecimento formal de seus direitos, assim como a formação de uma instituição capaz de garanti-los, o Parlamento. Este “não cessou de fazer parte integrante e necessária do governo inglês” (*Ibid*, p. 247), ao contrário dos Estados Gerais na França, que, “mesmo em seu momento mais brilhante, ou seja, no curso do século XIV, quase não foram mais do que acidentes, um poder nacional e frequentemente invocado, mas não um estabelecimento constitucional” (*Ibid*, p. 247). A causa dessa diferença seria que as invasões germânicas na Gália não teriam produzido, como a invasão normanda na Inglaterra, a guerra entre dois povos bem constituídos, mas a entrega do território “ao combate desordenado das forças individuais” (*Ibid*, p. 337). Após cinco séculos de caos em que “os sistemas de instituições mais contrárias germinaram ao mesmo tempo” (*Ibid*, p. 337), sem que nenhum deles pudesse prevalecer nem se reger, a sociedade encontrou enfim uma primeira forma regular com o sistema feudal, mas este não engendrou na França um verdadeiro corpo aristocrático como o existente na Inglaterra. A sociedade feudal

(...) era apenas uma confederação quase voluntária entre um certo número de déspotas afastados uns dos outros, dominando, cada um por sua própria conta, a parte da população que eles possuíam em uma condição servil ou vizinha da servidão, e sempre prestes a recorrer à força, mais do que a um poder público, para resolver suas diferenças individuais (GUIZOT, 1844, p. 338).

Assim, na França, a guerra entre a realeza e a nobreza feudal não foi, como na Inglaterra, um combate entre duas forças públicas, mas a conquista, por parte de um senhor mais poderoso, dos territórios dominados outrora por pequenos déspotas. Essa diferença fundamental entre França e Inglaterra, que remeteria à natureza diferente que o regime feudal assumiu em cada um dos dois países (na Inglaterra, o feudalismo se apoiou em uma realeza reconhecida como poder público e em um corpo aristocrático bem constituído, forças coletivas que não teriam existido no feudalismo francês), teria continuado a produzir seus efeitos depois da centralização monárquica do século XV, que ocorreu nos dois países. No século XVI, abre-se em toda a Europa uma luta entre os dois fatos que marcam a abertura da época moderna: de um lado, a centralização do poder operada ao longo do século XV; de outro lado, o princípio do livre exame, que Guizot acredita ser a principal conquista da Reforma protestante.⁸⁸ “Era difícil que uma luta não se engajasse um dia entre esses dois fatos, pois havia entre eles algo de contraditório: um era a derrota do poder absoluto na ordem espiritual, o outro, sua vitória na ordem temporal” (GUIZOT, 1985, p. 270). Não obstante, na Inglaterra, essa luta logo é resolvida em prol de um governo livre. Uma das razões fornecidas por Guizot é que, na Inglaterra, diferentemente do que ocorria na Europa continental, “o espírito de liberdade política que reapareceu no século XVI, por causa da Reforma, tinha, nas antigas instituições, em todo o estado social, um ponto de apoio e meios de ação” (*Ibid*, p. 273). Assim, a Inglaterra atravessa no século XVII um longo período revolucionário, o qual interessou muito a Guizot, a ponto de ele ter dedicado mais de uma obra a seu estudo (ao passo que curiosamente ele não publicou nenhum estudo histórico específico sobre a Revolução Francesa). No fundo, tratava-se de compreender a Revolução Francesa através da Inglesa, e vice-versa. A principal diferença entre elas seria que a Revolução Francesa abalou o âmago das instituições políticas e do estado social da França, enquanto o sentido da Revolução Inglesa teria sido mais a confirmação, nos tempos civilizados, de instituições livres que remontariam aos tempos bárbaros: “a Inglaterra, apesar das revoluções que atravessou, marcha ainda nas vias em que entrou quando seu Parlamento foi fundado” (GUIZOT, 1844, p. i).

⁸⁸ Ver a importante décima segunda lição de *Histoire de la civilisation en Europe*, dedicada à Reforma.

Na França, ao contrário, a vitória do rei sobre os senhores feudais fez com que durante muito tempo todos os poderes tendessem a se concentrar em suas mãos. Como dito na passagem dos *Essais sur l'histoire de France* já citada, “a centralização do poder se operou sem a dos direitos” (GUIZOT, 1844, p. 34). Nem mesmo as liberdades municipais conquistadas pela burguesia no século XII conseguiram resistir a esse processo e logo caíram no esquecimento. Sob Luís XIV, a centralização governamental do século XV chegou a avançar em direção ao que Tocqueville chamará de uma centralização propriamente administrativa. Com efeito, na última lição de *Histoire de la civilisation en Europe*, Guizot chega a analisar o aperfeiçoamento da administração sob Luís XIV, entendendo pelo termo

(...) um conjunto de meios destinados a fazer chegar o mais prontamente, o mais seguramente possível, a vontade do poder central em todas as partes da sociedade, e a fazer remontar para o poder central, sob as mesmas condições, as forças da sociedade, seja em homens, seja em dinheiro (GUIZOT, 1985, p. 296).

A análise que Guizot faz do sistema administrativo de Luís XIV está muito distante do tom crítico que será adotado por Tocqueville. Esse sistema administrativo é encarado pelo doutrinário como um progresso, por ter conferido consistência e regularidade ao governo e unidade e coesão à sociedade. Não se deve concluir desse elogio a Luís XIV que Guizot visse seu sistema administrativo como ideal. Mais uma vez, o valor desse sistema administrativo seria como uma etapa histórica. O ideal de Guizot é que as superioridades nascidas na sociedade tenham condições de exercer o poder por conta própria, não que um governo central todo-poderoso leve sua vontade a cada canto da sociedade e sugue dela tudo o que ela possui de forças próprias. Todavia, o historiador não via esse ideal como possível no século XVII. Nessa época, a sociedade francesa ainda não tinha consistência própria nem capacidade de marchar por si mesma. A potência da França era então unicamente a potência de seu governo, portanto ele precisava comunicar sua vontade a todos os pontos da sociedade para fazê-la progredir sob seu comando. A situação se inverteria no século XVIII, quando emerge na França “uma sociedade em grande desenvolvimento de riqueza, de força, de atividade intelectual de todo gênero” (GUIZOT, 1985, p. 300), ao lado de um governo tornado fraco, estacionário, incapaz de

caminhar no mesmo ritmo da sociedade.⁸⁹ Esse choque entre uma sociedade em pleno progresso intelectual (o caráter distintivo do século XVIII para Guizot é a universalização do espírito de livre exame, desde o século XVI restrito ao campo da religião) e um governo absoluto cada vez mais anacrônico e impotente torna aguda a luta entre o livre exame e a monarquia pura, que já havia levado no século XVII à Revolução Inglesa. No fim do século, explode a Revolução Francesa, que Guizot se apressa em mostrar que teve o mesmo sentido histórico de sua precedente inglesa:

O fato dominante da revolução da Inglaterra, a luta entre o livre exame e a monarquia pura, devia, assim, eclodir também na França. Sem dúvida, as diferenças eram grandes e deviam se reproduzir nos resultados; mas, no fundo, a situação geral era parecida, e o evento definitivo tem o mesmo sentido (GUIZOT, 1985, p. 302).

Assim, finalmente, a Revolução Francesa faria a França e a Inglaterra se encontrarem em um mesmo resultado final, apesar dos trajetos históricos divergentes. “A marcha geral das duas sociedades foi, portanto, no fim das contas, a mesma; e, embora as diferenças sejam reais, a semelhança é ainda mais profunda” (GUIZOT, 1985, p. 289). Após sua revolução, a França poderia “considerar sem remorso todas as histórias; a sua sempre foi gloriosa, e o futuro que lhe é prometido a compensará, certamente, pelo que lhe faltou até o presente” (GUIZOT, 1844, p. 340). O que estabeleceria uma linha de continuidade entre as revoluções inglesa e francesa, fazendo de ambas “duas vitórias na mesma guerra e em proveito da mesma causa” (GUIZOT, 1845, p. VII), seria que ambas “trabalharam para a mesma obra, para a dominação do público nos negócios públicos; elas lutaram pela liberdade contra o poder absoluto, pela igualdade contra o privilégio, pelos interesses progressivos e gerais contra os interesses estacionários e individuais” (*Ibid*, p. XXI). O que se percebe na obra de Guizot é uma inflexão da anglofilia àquela altura já tradicional no pensamento político francês (na verdade, desde o século XVIII, com Voltaire e Montesquieu): se a Inglaterra continua sendo um modelo, não é mais no sentido de que os franceses devem lamentar a própria sorte e admirar a dos ingleses, mas

⁸⁹ Vimos no final do Capítulo 1 que a dinâmica da filosofia da História de Guizot consiste em um processo que oscila entre a acomodação entre poder e sociedade e o desajuste entre ambos, ocasionado pelo fato de a sociedade avançar mais depressa do que o poder. É justamente esse desajuste que explica as revoluções, as quais têm como função recuperar o equilíbrio entre sociedade e instituições.

no sentido de que a trajetória inglesa deve servir para iluminar qual é o *télos* político de toda a civilização europeia, inclusive e sobretudo da França, o centro pelo qual todas as conquistas da civilização precisam passar para se irradiar pela Europa (cf. GUIZOT, 1985, p. 56-57). A Revolução Inglesa, particularmente, deve servir para ajudar a entender o sentido da Revolução Francesa (e vice-versa). A partir de sua revolução, porém, a França não precisaria mais olhar para o outro lado do Canal da Mancha com inveja, ou buscando lá um modelo a ser imitado. Esta é, aliás, uma das poucas críticas que Guizot faz à obra de Madame de Staël, que teria falecido sem perceber os germes de luzes e glória que se tornavam cada vez mais visíveis no solo francês, tendo por isso erigido erroneamente a Inglaterra em modelo único (cf. GUIZOT, 1818b, p. 83-84). Como se vê, é uma visão bastante otimista da obra da Revolução Francesa que transparece na interpretação de Guizot: ela teria aproveitado os progressos do passado, neutralizado seus vícios e anulado as defasagens que a França tinha em relação à Inglaterra, abrindo para os franceses a possibilidade de um futuro glorioso.⁹⁰

⁹⁰ Pelo menos, essa é a interpretação que Guizot sustenta até 1848, período de sua produção intelectual mais relevante. Após 1848, há indícios de uma revisão do otimismo que havia marcado sua apreciação da Revolução Francesa e do futuro que esta teria aberto para a França. Nessa revisão, Guizot volta a comparar a Revolução Francesa com a Inglesa (e também com a Americana, inspirado provavelmente por Tocqueville), mas agora julgando as duas últimas como melhores do que a primeira. Essa mudança, um pouco sutil, de seu pensamento é perceptível no texto *Pourquoi la Révolution d'Angleterre a-t-elle réussi?*, de 1850. O que fez, segundo esse texto, a superioridade das revoluções inglesa e americana em relação à francesa teria sido a capacidade que elas tiveram de terminar após cumprir os objetivos que a motivaram, ao passo que a França estava há sessenta anos sem conseguir concluir sua revolução. A chave do sucesso das revoluções inglesa e americana estaria no fato de elas terem sido conduzidas por elites sociais que souberam manter a revolução em seus justos limites, conservando o povo em um estado de respeito às hierarquias sociais: “A causa do povo inglês triunfando pelas mãos da aristocracia inglesa, foi este o grande caráter da revolução de 1688 e, desde seus primeiros passos, a garantia de seu futuro” (GUIZOT, 1850, p. 104). O mesmo é dito em relação à Revolução Americana: “A ordem social não foi mais perturbada que a ordem política. Nada de luta entre as classes diversas; nada de deslocamento violento das influências. Embora a Coroa da Inglaterra conservasse partidários nas colônias, o mesmo espírito, o mesmo objetivo dominavam em todas as posições da escala social; as famílias ricas e consideráveis eram mesmo, em geral, as mais firmemente determinadas para a conquista da independência e a fundação do novo regime. O povo marchava e o evento se realizou sob sua direção” (*Ibid*, p. 112). O que faz com que o modelo anglo-saxão passe a ser observado com inveja pelo mesmo Guizot que havia se recusado antes a fazê-lo é o fato de o regime político que o doutrinário acreditava ter fechado a Revolução Francesa ter sucumbido em 1848, justamente por causa das discórdias entre as classes sociais. Antes disso,

Encarada sob o ângulo que estamos analisando, o de seu papel na história da centralização e das liberdades locais na França tal como interpretado por Guizot, a Revolução Francesa foi, assim, tanto uma negação como uma continuação da obra da realeza. Uma negação, no sentido de que seu sentido político fundamental teria sido o combate ao absolutismo: tratava-se da rebelião do espírito de livre exame advindo da Reforma contra a monarquia pura. Por outro lado, uma continuação do trabalho da realeza, se este for reduzido ao que Guizot considera sua contribuição fundamental para a civilização: a redução de todos os elementos primitivos da civilização europeia (aristocracia feudal, Igreja, realeza e comunas) a apenas duas forças públicas, o povo e o governo, e a criação de um centro político que não existia até o século XV. Com efeito, a Revolução não negou a fusão de todos os elementos da civilização em povo e governo, antes a consagrou, abolindo de uma vez por todas os antigos corpos intermediários.⁹¹ Tampouco a Revolução aboliu o centro político erigido pela realeza; antes consolidou esse centro político, destruindo os vestígios das antigas instituições locais (àquela altura já reduzidas pela monarquia a sombras vãs, sem consistência nem energia), mas, principalmente, erigindo nele as instituições livres que estavam faltando, permitindo que se exercesse enfim a influência política que a burguesia buscava desde o século XIII, mas só teve condições de alcançar no fim do século XVIII. Embora Guizot chegue a sugerir em algumas passagens uma continuidade seguida pela Revolução Francesa em relação à centralização monárquica, o foco de sua abordagem não está nesse aspecto, que atrairá o

a luta de classes havia sido interpretada como motivo de progresso, na França, na Inglaterra e em toda a Europa. A partir de 1848, a harmonia social supostamente reinante nos países anglo-saxões é erigida como um modelo a ser contraposto aos distúrbios sociais franceses, os quais dificultariam tanto a consolidação de um regime estável e livre. Essa mudança deve ser compreendida no interior do “*apodrecimento teórico* de um quadro intelectual aparentemente inalterado” (ROSANVALLON, 1985, p. 305; *itálicos no original*) pelo qual o pensamento de Guizot passou, segundo Rosanvallon, durante a Monarquia de Julho. “A cegueira de Guizot, a derrapagem de sua análise da sociedade, aparecem como o produto lógico de um pensamento histórico-progressivo. A luta de classes não existe mais porque ela se tornou impensável em uma sociedade que se concebe como pós-revolucionária” (*Ibid*, p. 307).

⁹¹ Essa concepção de Guizot segundo a qual a redução de todos os elementos da civilização a um povo e um governo constitui o grande *télos* da civilização, o que implica a abolição de corpos intermediários como a nobreza e o clero, aproxima o autor da cultura política da generalidade da Revolução Francesa, fazendo sentido, neste ponto, a categoria de “liberal jacobino” proposta por Rosanvallon. O que procuramos defender é que a categoria é imprecisa para designar o modo como Guizot concebe as relações desejáveis entre centro político e localidades.

centro das atenções de Tocqueville. A grande obra da Revolução teria sido transformar politicamente o centro político, passando-se do absolutismo à liberdade, não alterar as relações entre o centro e as localidades.

Na visão de Guizot, a Revolução Francesa colocava enfim a França na carreira da liberdade política (carreira em que a Inglaterra havia ingressado desde a fundação de seu Parlamento, no século XIII). Isso não significa que o governo representativo tivesse saído do processo revolucionário pronto e acabado. Os princípios proclamados pela Revolução ainda não teriam, na primeira metade do século XIX, se convertido em instituições práticas, em leis eficazes (cf. GUIZOT, 1987, p. 42). Principalmente, faltaria aprofundar a descentralização administrativa necessária para atrair as notabilidades locais aos negócios públicos, como Guizot tanto insiste em *Des moyens de gouvernement*. Se, dos séculos XII a XV, havia sido a ausência de um centro político que impedia a realização do ideal normativo de Guizot (um centro político livre que não suprime as liberdades locais), no século XIX, o problema teria se tornado a excessiva centralização administrativa. Essa inversão do problema é explicitada na Palestra 3 d'A *História das Origens do Governo Representativo na Europa* (curso de 1820-1822), quando o autor, após realçar as vantagens da centralização – “o poder, quando exercido de uma distância maior, geralmente é mais desinteressado e mais capaz de ter a justiça e a razão como únicos guias” (GUIZOT, 2008, p. 110) –, lembra que a centralização excessiva pode afastar o poder de sua origem e fazê-lo degenerar em despotismo, de modo que a sociedade muitas vezes deseja construir “o oposto daquilo que construiu antes” (*Ibid*, p. 110), ou seja, recuperar parte das liberdades locais perdidas com o movimento civilizador da centralização. Seria precisamente este o movimento a ser feito na França pós-revolucionária:

Quando estudamos as instituições da França, temos em nossas mãos o exemplo maior e mais claro dessa história dupla. Perceberemos a grande sociedade francesa sendo formada por uma variedade de pequenas agregações e tendendo incessantemente à concentração dos vários poderes nela contidos. Uma grande revolução destruiu quase que totalmente todos os vestígios de nossas antigas instituições locais e levou à centralização de todo o poder. Agora sofremos pelos excessos desse sistema; e tendo voltado aos sentimentos justos de liberdade prática, estamos desejosos de restaurar nas localidades a vida da qual

elas foram privadas e de ressuscitar as instituições locais com a concordância e pela ação do próprio poder central (GUIZOT, 2008, p. 110-111).⁹²

A centralização efetuada pelos reis e pela Revolução teria tido um papel progressista na História. O verdadeiro responsável por imobilizar a França em um sistema excessivamente centralizado teria sido Napoleão Bonaparte. Como já adiantado quando comentávamos *Des moyens de gouvernement* na seção 2.1, é a administração imperial de Bonaparte, não a de Luís XIV ou a de Robespierre, que o ministério *ultra* é acusado de manter após 1820, apesar de suas declamações contra o poder central nos primeiros anos da Restauração. Vale a pena, antes de encerrar a parte sobre a perspectiva de Guizot sobre centralização e liberdades locais na história da França, expor brevemente o lugar do Império de Napoleão I nessa história.

O tratamento que Guizot confere à herança de Napoleão Bonaparte é muito peculiar. O essencial de seu argumento está no capítulo XI (“De Buonaparte et du Buonapartisme”) de *Des moyens de gouvernement*. Assim como, nas ideias e paixões legadas pela Revolução, deve-se separar o útil e verdadeiro do falso e funesto, diz o doutrinário, deve-se fazer a mesma triagem nas ideias e paixões legadas por Bonaparte. O Imperador não teria legado apenas hábitos e disposições negativos. A disposição mais positiva legada por Napoleão teria sido a atribuição de grandeza ao governo, de quem passou-se a esperar que faça mais do que não oprimir, que conceba objetivos grandiosos e realize grandes ações. Para Guizot, o governo francês atual deveria se inspirar nesse legado bonapartista e falar mais à imaginação dos homens, deixando de ser um mero gestor dos interesses. Contudo, ao lado dessa grandeza do poder, Bonaparte teria também inculcado nos franceses disposições funestas. A principal delas seria a transformação dos cidadãos em meros espectadores:

Bonaparte nos fez contrair os hábitos e as necessidades em aparência mais contrários. Fazendo para nós da política um grande espetáculo, ele nos reduzia sistematicamente ao simples papel de espectadores. Todos aqueles que ele não

⁹² Raciocínio semelhante é evocado em *De la démocratie en France*, de 1849: “Fala-se muito da centralização, da unidade administrativa. Ela prestou imensos serviços à França. Conservaremos muitas de suas formas, de suas regras, de suas máximas, de suas obras; mas o tempo de sua soberania passou. Ela hoje não é mais suficiente para as necessidades dominantes, para os perigos urgentes de nossa sociedade” (GUIZOT, 1849, p. 119).

engajava atrás de si e não associava a sua ação só estavam lá para observar. Ele havia, de certo modo, se encarregado de nossos prazeres, mas sob a condição de que ele faria sozinho nossos negócios. Daí essa mistura de ardor e de moleza, de gosto pelo movimento e de preguiça na ação; daí essa sede de emoções e essa antipatia por todo esforço, que são hoje, na ordem política, o estado moral da França; estado pleno ao mesmo tempo de impaciência e de fraqueza, que faz com que o repouso nos pese e que o trabalho nos desagrade, que nos torna insuportável uma existência monótona, e nos afasta da vida laboriosa do cidadão (GUIZOT, 1987, p. 207).

Chama a atenção a proximidade entre a caracterização que Guizot faz do bonapartismo e a caracterização que Tocqueville fará da nova forma de despotismo que ameaça se desenvolver nas sociedades democráticas, em 1840: “ele gosta de que os cidadãos se regozijem, contanto que não pensem em outra coisa que regozijar-se. Trabalha de bom grado para a felicidade deles; mas quer ser o único agente e o único árbitro dela” (TOCQUEVILLE, 2004b, p. 390).⁹³ No bonapartismo de Guizot e no despotismo de novo tipo de Tocqueville, há a mesma correspondência entre um governo todo-poderoso e cidadãos apáticos, reduzidos a meros espectadores e enclausurados em seus interesses privados. Em ambos, é uma máquina administrativa centralizada que permite o crescimento das atribuições do governo e o afastamento dos cidadãos. Ora, o que Guizot denuncia, em 1821, no ministério *ultra*, é justamente a apropriação do sistema administrativo centralizado de Bonaparte sem as ações grandiosas do Imperador:

(...) ele [o ministério] não se encarrega mais de nos interessar, de nos divertir pela grandeza de suas obras, mas ele teme fortemente nos ver tomando nossos negócios nas mãos. Seu sonho é aliar a sua pequena e insípida política o sistema inteiro da administração imperial, deixar-nos sem espetáculos e sem trabalho. (...) Ele seria feliz se nós consentíssemos a entrar modestamente no

⁹³ O paralelo entre o bonapartismo e a nova forma democrática de despotismo chegou a ser sugerida pelo próprio Tocqueville, nos rascunhos de início da década de 1850 que preparavam sua obra sobre o Consulado e o Império – projeto que acabou mudando de orientação e culminando em uma revisitação do Antigo Regime e da Revolução Francesa, em *O Antigo Regime e a Revolução*. Tocqueville pretendia explorar o modo como o despotismo napoleônico havia se servido das paixões e ideias democráticas, governando em nome do povo, mas sem o povo, agradando as classes baixas pela abolição das ordens intermediárias que as humilhavam e pela promoção da igualdade na servidão, e satisfazendo as classes altas pela garantia da ordem material (cf. TOCQUEVILLE, 2004a, p. 703).

círculo dos interesses privados, deixando-lhe a preocupação de conduzir uma política subalterna, uma administração rotineira (GUIZOT, 1987, p. 207-208).

É essa mesma centralização administrativa, e esses mesmos efeitos deletérios para a cidadania, que se tornarão os alvos preferidos da crítica de Tocqueville. Mas o que Guizot atribuía apenas a Bonaparte, seu aluno o transformará no traço principal do Antigo Regime e da Revolução Francesa.

2.4. Tocqueville e a centralização que resiste às revoluções

“Assim, quando se diz que não há nada entre nós que esteja ao abrigo das revoluções, eu afirmo que não é verdade, pois a centralização está” (TOCQUEVILLE, 2011, p. 224).

Vimos na seção 2.2 que a combinação de centralização governamental com descentralização administrativa defendida por Tocqueville não diferia muito do ideal guizotiano de um centro político livre que não suprime as liberdades locais; por outro lado, que a maior radicalidade da crítica do autor d’A *Democracia na América* à centralização administrativa (acusada de, no limite, retirar a humanidade do homem ao colocá-lo em um estado imaturo de dependência do poder central) fazia a centralização governamental aparecer de modo ambíguo: se sua importância não é negada, é assinalado o risco de que ela siga sua tendência instintiva de invadir as liberdades locais e se transformar em uma centralização administrativa. Essa mudança de ênfase em torno do mesmo ideal faz Tocqueville avaliar a História francesa e europeia sob outra perspectiva.

Em primeiro lugar, Tocqueville pinta de modo muito mais positivo a organização interior das comunas medievais. Isso ocorre principalmente em *O Antigo Regime e a Revolução*, quando o ideal de centralização governamental e descentralização administrativa, inspirado em Guizot (basta lembrar que, em 1835, Tocqueville havia atribuído “todas as misérias da sociedade feudal” à ausência de centralização governamental, em conformidade com o mestre doutrinário), talvez não fosse mais tão importante para o autor. Mesmo que a centralização governamental ainda fosse julgada

como importante, sua importância não superaria a da vida ativa gozada pelas cidades medievais antes do advento de um governo central que as reduziria a pó:

Até por volta do final do século XVII encontram-se cidades que continuam a formar como que pequenas repúblicas democráticas, em que os magistrados são livremente eleitos por todo o povo e responsáveis perante ele, em que a vida municipal é pública e ativa, em que a cidade ainda se mostra orgulhosa de seus direitos e muito ciosa de sua independência (TOCQUEVILLE, 2009, P. 50).

A divergência principal se refere, porém, à avaliação da centralização monárquica. Tocqueville usou constantemente as lições históricas de Guizot como referências para o estudo desse movimento de centralização, seguindo diversas vezes até as referências cronológicas estabelecidas pelo doutrinário. Por exemplo, uma nota importante da primeira *Democracia na América* afirma que “o gosto pela centralização e a mania da regulamentação remontam, na França, à época em que os leigos entraram no governo; o que nos leva aos tempos de Filipe, o Belo” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 498, nota K) – sendo que encontramos nas anotações do próprio Tocqueville sobre o curso *Histoire de la civilisation en Europe*, de Guizot, uma passagem que também atribui a Filipe, o Belo, “o primeiro exemplo dessa mania regulamentar que sempre foi o caráter distintivo da realeza francesa” (*apud* TOCQUEVILLE, 1989, p. 513), explorando também o papel dos leigos, nessa época (séculos XIII/XIV), como “os instrumentos mais poderosos da tirania” (*Ibid*, p. 514). Por trás desse uso de Guizot se esconde, contudo, uma divergência profunda no modo de descrever e avaliar o mesmo fenômeno histórico.

Quanto à descrição, pode-se notar que, enquanto Guizot enfatizava a criação de um centro político inexistente até o século XV e os elementos que caracterizavam uma centralização puramente governamental (centralização do exército, dos impostos, da justiça e da diplomacia), Tocqueville aborda a centralização monárquica como um fenômeno que desde o início não se limitou a centralizar o governo e criar a unidade nacional, mas cedo avançou em direção à regulamentação dos assuntos menores e locais, ou seja, em direção à centralização administrativa – seguindo o instinto natural de todo poder que consegue se investir de todos os atributos do governo. “No centro dessa grande nação composta de elementos tão homogêneos entre si, situava-se um poder real que, após ter se apoderado da direção dos grandes negócios, já aspirava a regulamentar os

menores” (TOCQUEVILLE, 2004a, p. 32), afirma Tocqueville em “État social et politique”, pouco antes de ser ainda mais dramático: “Tal era, desde antes de 1789, o quadro que apresentava a França. O poder real havia se apoderado, seja direta ou indiretamente, da direção de todas as coisas, e não encontrava, para falar a verdade, limites a não ser em sua própria vontade” (*Ibid*, p. 33). É esse diagnóstico, formulado já nos anos 1830, que Tocqueville desenvolverá minuciosamente nos capítulos 2 a 7 do Livro II de *O Antigo Regime e a Revolução*.

Seria esse desenvolvimento sem paralelos da centralização administrativa na França que teria feito o país tomar um rumo diferente do da Inglaterra. Jaume (2008, p. 369-371) nota aqui uma diferença importante entre Guizot e Tocqueville. O primeiro, como vimos na seção anterior, atribuía as diferenças entre os dois países às diferenças entre a conquista germânica da Gália e a conquista normanda da Inglaterra, portanto a eventos muito anteriores ao século XIV, quando a França e a Inglaterra já estariam engajadas há muito tempo em rotas divergentes. Para Tocqueville, ao contrário, no século XIV, “há uma infinidade de analogias entre nossas instituições políticas e as dos ingleses; mas então os destinos dos dois povos separam-se e vão se tornando cada vez mais dissemelhantes à medida que o tempo avança” (TOCQUEVILLE, 2009, p. 109). Foi nessa época que “a nação (...) permitiu que os reis estabelecessem um imposto geral sem sua participação, e em que a nobreza teve a covardia de deixar taxarem o terceiro estado contanto que ela própria fosse isentada” (*Ibid*, p. 109-110). Esse movimento teria solapado as bases de legitimidade da dominação que a aristocracia francesa vinha exercendo até aquele momento. No novo cenário, é o Estado que passa a administrar os negócios locais que antes eram de responsabilidade da nobreza, e esta troca suas antigas responsabilidades políticas por um aumento dos privilégios individuais arraigados ao sangue, sendo o mais odioso deles o da isenção tributária. “Quanto mais essa nobreza deixa de ser uma aristocracia, mais parece tornar-se uma casta” (*Ibid*, p. 97). A nobreza inglesa, em contrapartida, faz o movimento oposto: a fim de manter a liderança política, sobretudo nos negócios locais, “assumiu os encargos públicos mais pesados para que lhe fosse permitido governar” (*Ibid*, p. 109). Ao contrário da França, na Inglaterra é o pobre que se beneficia do privilégio tributário, e a nobreza se mantém como uma verdadeira aristocracia dirigente. Foi essa escolha histórica equivocada⁹⁴ da nobreza francesa que a

⁹⁴ É característico do procedimento de Tocqueville, sobretudo em *O Antigo Regime e a Revolução*, o julgamento das ações cometidas no passado, interpretadas como capazes de alterar o rumo da História,

fez, segundo Tocqueville, ficar “inteiramente isolada no meio da nação – aparentemente a cabeça de um exército, na realidade um corpo de oficiais sem soldados” (TOCQUEVILLE, 2009, p. 224). À interpretação *geral* da Revolução Francesa como adaptação violenta das instituições políticas ao novo estado social democrático esboçada em 1836 (ver Capítulo 1), o autor acrescenta em 1856 essa interpretação mais específica, calcada no ódio que o caminho francês em direção à centralização administrativa teria feito pesar sobre a nobreza. Se, para Guizot, a causa específica da Revolução Francesa (o embate entre o poder absoluto e o espírito de livre exame advindo da Reforma) a aproximava da Inglaterra e de sua Revolução no século XVII, para Tocqueville, essa causa específica provinha justamente do que separava a França da Inglaterra desde o século XIV. Não é à toa que, para ele, os dois países continuam no século XIX seguindo rotas opostas, ao passo que, para Guizot, a partir de 1789 a França e a Inglaterra seguiriam o mesmo caminho, o da liberdade.

Assim, para Tocqueville, é a centralização administrativa que mina as bases de legitimidade da dominação política e social da nobreza francesa, preparando sua erradicação violenta em 1789. Mas a análise da centralização administrativa vai além dessa constatação. Ainda inovando em relação a Guizot, o autor descreve o processo de centralização com uma linguagem próxima daquela com que os republicanos clássicos haviam tratado o fenômeno da corrupção – como uma perda da liberdade que se enraíza no fundo da alma dos cidadãos (diríamos hoje, em sua cultura política), o que torna tão difícil, às vezes até impossível, o restabelecimento posterior da liberdade.⁹⁵ É no capítulo 6 do Livro II de *O Antigo Regime e a Revolução* (“Dos costumes administrativos sob o Antigo Regime”) que o autor melhor descreve esse enraizamento da centralização

como bem coloca Jasmin (2005, p. 222): “o estabelecimento das causas gerais da Revolução reconhece o papel ativo e responsável dos atores históricos, especialmente da nobreza, tornando possível identificar, mesmo no longo curso, o lugar privilegiado das decisões humanas na definição de seus destinos. Neste sentido, Tocqueville teria chegado ao seu melhor acordo entre reivindicações epistemológicas e éticas para a historiografia”. O contraste entre um Tocqueville “moralista”, preocupado em atribuir responsabilidades e faltas morais, e um Guizot mais preocupado em passar a impressão de objetividade é explorado também por Jaume (2008, p. 366-389).

⁹⁵ Sobre a concepção republicana clássica da corrupção como processo que, a partir de um certo nível de contaminação do povo, torna impossível que a cidade volte a ser livre, mesmo após a eliminação de seus príncipes atuais, a referência principal é MAQUIAVEL, 2007, Livro I, Cap. 17 (“Um povo corrompido que se torne livre com enorme dificuldade se mantém livre”).

administrativa nos hábitos e nos costumes dos franceses, a tal ponto que nem mesmo as reformas radicais conseguem mais ser pensadas sem ser sob a condução e a tutela do Estado centralizado. É essa aculturação profunda da centralização que torna difícil, para Tocqueville, pensá-la como uma simples etapa histórica. A visão etapista defendida por Guizot, em que primeiro a realeza centraliza o poder, depois o Terceiro Estado conquista esse poder central e erige nele instituições livres, para apenas depois as instituições locais poderem ser ressuscitadas com o consentimento e pela ação do próprio poder central (cf. GUIZOT, 2008, p. 110-111), acaba sendo rejeitada como irrealista. Na perspectiva de Tocqueville, é muito improvável que um grupo que conquista um poder extremamente centralizado trabalhe para limitar esse poder:

(...) no momento mesmo em que as classes democráticas da sociedade, após terem conseguido situar a potência administrativa nas mãos mesmas de seus verdadeiros representantes, desejam dividir seu exercício, é-lhes frequentemente muito difícil atingir essa meta, seja por causa da dificuldade que se experimenta sempre para retirar a autoridade daqueles que a possuem, seja pela dificuldade de saber a quem confiar seu uso (TOCQUEVILLE, 2004a, p. 28).

Se a centralização administrativa não foi na França uma simples etapa histórica, se ela marcou de modo mais ou menos irreversível a cultura política dos franceses, seus males não poderiam simplesmente ser esquecidos depois da Revolução Francesa. Pelo contrário, a grande ênfase de Tocqueville ao tratar da Revolução será em como os revolucionários, mesmo com a intenção consciente de destruir toda a sociedade que tinham à sua frente, carregavam inconscientemente em suas almas os fundamentos da centralização administrativa que seria reerguida em seguida:

Não nos surpreendamos mais ao ver com que facilidade espantosa a centralização foi restabelecida na França no início deste século. Os homens de 1789 haviam derrubado o edifício, mas suas fundações permaneceram na alma dos que o destruíram; e sobre essas fundações foi possível reerguê-lo novamente de uma só vez e construí-lo mais sólido do que nunca antes (TOCQUEVILLE, 2009, p. 80).

A consequência da profundidade com que a centralização administrativa se desenvolveu na França foi que sua Revolução também foi centralizadora. Essa é uma

dimensão da Revolução Francesa que Tocqueville enfatiza desde a primeira *Democracia na América*, de 1835, sem negar o aspecto antiabsolutista ressaltado por Guizot, mas lembrando que a Revolução também teve ocultamente um lado centralizador:

Na revolução francesa, houve dois movimentos em sentido contrário que não se deve confundir: um favorável à liberdade, o outro favorável ao despotismo. (...)

A revolução pronunciou-se ao mesmo tempo contra a realeza e contra as instituições provinciais. Ela confundiu num mesmo ódio tudo o que a precedera, o poder absoluto e o que podia temperar os rigores dele; ela foi ao mesmo tempo republicana e centralizadora (TOCQUEVILLE, 2005, p. 109-110).

Esse caráter centralizador da Revolução Francesa é sempre apresentado por Tocqueville como uma dimensão oculta da Revolução, derivada mais da cultura política implícita e inconsciente dos revolucionários – mais presos às tradições políticas do Antigo Regime do que eles próprios imaginavam – do que de suas intenções conscientes e de suas bandeiras explícitas. Isso fica evidente nos rascunhos para o segundo volume inacabado de *O Antigo Regime e a Revolução*, cujo propósito era adentrar os anos da Revolução. Nesses rascunhos (reunidos hoje, sob o título de *Considérations sur la Révolution*, no terceiro tomo das *Œuvres* de Tocqueville editadas pela *Bibliothèque de la Pléiade*⁹⁶), o autor analisa diversas brochuras e panfletos publicados às vésperas da Revolução ou em seus primeiros meses, constatando frequentemente que os personagens daquela época apresentavam ideias favoráveis à descentralização, mas o conjunto de seus sistemas políticos implicava, sem que eles tivessem plena consciência disso, a centralização: “Eles eram levados em direção à centralização administrativa pelo fundo de suas ideias e de seu sistema. Mas era sem saber; por vontade eles eram ainda mais descentralizadores do que qualquer homem de nossos dias” (TOCQUEVILLE, 2004a, p. 524). Analisando um texto de Condorcet de 1788 (*Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales*), Tocqueville comenta:

Condorcet, como todos os homens dessa época (exceto talvez Baudeau, o economista), são todos inimigos da centralização administrativa; são os costumes, não as ideias que a fizeram. Todos, querendo tirar das províncias ou não lhes dar os direitos da soberania, concedem-lhes uma grande liberdade para a administração de seus negócios e *em geral respeitam* a liberdade local

⁹⁶ TOCQUEVILLE, 2004a, p. 453-723.

(TOCQUEVILLE, 2004a, p. 1157, nota I referente à página 524; itálicos no original).

E sobre a obra de Mounier, *Nouvelles Observations sur les États Généraux de France*, de 1789:

É verdade que, em sua opinião, para o que é de administração local, ele quer deixar um grande poder às localidades... mas, destruindo tudo o que pode, nas instituições provinciais antigas, facilitar a resistência e mesmo a vida, ele prepara *sem saber* não a destruição dos privilégios provinciais, mas a extinção de toda vida local (*Ibid*, p. 547; itálicos meus).

Assim, uma centralização administrativa enraizada nos costumes mais do que teorizada nas ideias, fomentada pelos revolucionários de 1789 sem que estes tivessem intenção consciente de fomentá-la, tal é a maior consequência do processo de centralização monárquica para Tocqueville. Esse processo perde em seus escritos todo o caráter progressista que havia assumido na obra de Guizot, pois o futuro que ele prepararia (um centro político livre que pode conviver com liberdades locais) deixa de estar garantido, tornando-se mesmo improvável, dada a cultura política habituada à centralização. A própria Revolução Francesa, entendida em continuidade com esse processo de centralização, deixa de ser necessariamente um progresso. Embora Tocqueville nunca tenha deixado de reconhecer a dimensão libertária e antiabsolutista da Revolução (sua dimensão “republicana”, como expresso na passagem d’*A Democracia na América* citada há pouco), o aspecto centralizador é o que acaba ganhando mais ênfase. Se, em “État social et politique”, a tentativa de efetivação de uma concepção democrática de liberdade é ainda um componente importante para caracterizar a “obra” da Revolução, em *O Antigo Regime e a Revolução*, a obra da Revolução é remetida especificamente à destruição violenta dos restos de instituições feudais, aristocráticas e provinciais, na medida sobretudo em que elas entravavam os progressos da centralização administrativa:⁹⁷ “se a centralização não pereceu na Revolução, foi porque ela própria era o começo dessa revolução e seu sinal” (TOCQUEVILLE, 2009, p. 69).

⁹⁷ Cf. TOCQUEVILLE, 2009, Livro I, Cap. 5 (“Qual foi a obra específica da Revolução Francesa”). Assim é resumida a obra da Revolução Francesa nos rascunhos de Tocqueville para o segundo volume de *O Antigo Regime e a Revolução*: “A Revolução destruiu do Antigo Regime apenas aquilo que era incompatível com a igualdade de condições e a unidade do poder. Ela conservou todo o resto” (TOCQUEVILLE, 2004a, p. 722).

Em suma, para Tocqueville, a centralização administrativa fomentada pelos reis levou a nobreza francesa a se tornar uma casta em vez de uma aristocracia, afastando assim a França do (bom) caminho seguido pela Inglaterra. Eis por que o ódio à aristocracia se tornou uma paixão tão violenta na França, produzindo uma revolução com um espírito totalmente diferente daquela ocorrida um século antes do outro lado do Canal da Mancha, a qual foi dirigida para a contenção da realeza e não para a erradicação da nobreza. E, o que é pior, essa centralização administrativa teria penetrado tão fortemente nos costumes dos franceses que sua revolução teria sido inconscientemente orientada por ela: ao invés de fazer a França mudar de caminho, aproximando-a da Inglaterra (como Guizot pensava que havia acontecido), a Revolução Francesa teria aprofundado ainda mais a diferença entre os dois países, ao acentuar o traço distintivamente francês da centralização administrativa. Nesse sentido, a interpretação defendida aqui se choca com a sustentada por autores como Siedentop e Craiutu, os quais, como vimos, defendem que há uma mesma interpretação da relação entre as histórias da França e da Inglaterra desenvolvida por Guizot e por Tocqueville, baseada em uma diferença no padrão de alianças da luta de classes nos dois países. De fato, os dois autores concordavam, em linhas gerais, com a tese de que, na Inglaterra, a aristocracia havia se unido ao povo contra a realeza, ao passo que, na França, a realeza havia se unido ao povo contra a aristocracia. Contudo, mais relevante do que isso para o pensamento político de cada um é que, para Tocqueville, os dois países continuam seguindo trajetórias divergentes após a Revolução Francesa, ao passo que, para Guizot, a Revolução Francesa concilia as duas histórias.

O foco da divergência reside na avaliação da centralização monárquica, tal como levada a cabo pelos reis franceses. Em *Histoire de la civilisation en France* (em trecho anotado por Tocqueville), Guizot havia se perguntado se a destruição das liberdades comunais pela centralização monárquica deveria ser considerada como um grande mal. A resposta seria que sim, afirma o doutrinário, se essas liberdades locais tivessem podido sobreviver ao movimento geral de centralização e de crescimento do todo da nação. Contudo, como essa sobrevivência era praticamente impossível, Guizot valoriza a destruição das antigas liberdades comunais como uma etapa importante para a criação de um centro político livre:

(...) a perda que as cidades tiveram de sua liberdade independente foi, no fim das contas, uma felicidade para a França.

Era-nos preciso passar pela grande centralização moderna para nos tornarmos um único povo unido e compacto em todas as suas partes, para chegarmos a

formar em nosso vasto território nada mais que uma única e imensa comuna agindo em direção a um mesmo objetivo, movida pelas mesmas ideias, agitada pelas mesmas paixões, marchando enfim como um único homem para superar os mesmos obstáculos (*apud* TOCQUEVILLE, 1989, p. 534).

Tocqueville, ao contrário, considera a destruição das liberdades comunais como um grande mal. Embora não ignorasse as vantagens da centralização governamental, não concebia que seria fácil recuperar o espírito de liberdade em um povo que passou tantos séculos sem liberdades locais. É por isso que a Revolução Francesa teria sido, mesmo em seus momentos mais libertários, inconscientemente centralizadora (e, portanto, despótica, em certo sentido): essa seria a tendência instintivamente seguida pelos povos que perderam de seus costumes a prática das liberdades locais.

Ao relacionar a Revolução Francesa tão fortemente à centralização administrativa do Antigo Regime – em contraste com Guizot, que, quando fala sobre a centralização administrativa vigente na França do século XIX, remete normalmente ao sistema imperial de Bonaparte (portanto a muito menos longe) –, Tocqueville quebra de modo ainda mais completo do que seu antigo mestre o mito da Revolução como ruptura total com a História. Rosanvallon (1985, p. 195) diz que o grande objetivo do trabalho historiográfico de Guizot é “mostrar que, apesar das aparências, não há verdadeiras fraturas na história da França que inverteriam seu sentido”, mas isso só é verdade parcialmente. Para Guizot, a Revolução Francesa completa o trabalho anterior da civilização, mas não deixa de produzir uma fratura, no sentido de que apenas depois dela a França passa a caminhar no rumo da liberdade, rumo que não era seguido antes. Como diz no último parágrafo dos *Essais sur l’histoire de France*, antes dessa revolução, as diferenças entre a França e a Inglaterra poderiam entristecer um francês, ao passo que, depois da revolução, não poderiam mais (cf. GUIZOT, 1844, p. 340). No esquema de interpretação do doutrinário, a Revolução Francesa é a etapa mais importante de uma guerra entre a “França antiga” e a “França nova” que, iniciada desde os tempos feudais, deveria continuar ainda durante algumas décadas após a Revolução (cf. GUIZOT, 1820, Préface; GUIZOT, 1987, p. 170). Tocqueville, ao contrário, promove, como argumenta Furet (1989b, p. 630), a primeira “reconciliação analítica das duas figuras antagonistas da história nacional”: o Antigo Regime e a Revolução, vistos até então como polos opostos a se escolher. Guizot escolhia o lado da Revolução, ainda que a compreendesse como um episódio de uma transformação político-social de longa duração na qual a realeza teve um papel

importante, ao passo que “Tocqueville propunha um mau Antigo Regime, seguido por uma Revolução má” (FURET, 1989b, p. 630).

Capítulo 3: O que fazer com as bandeiras de 1789?

“Os princípios são a bandeira dos interesses, e é em torno da bandeira que as massas vêm se juntar” (GUIZOT, 1987, p. 140).

Vimos no capítulo anterior que, embora partindo de concepções próximas acerca da relação desejável entre centro político e localidades (em suma, o ideal de um centro político livre que não suprime as liberdades locais, ou, na linguagem de Tocqueville, centralização política combinada com descentralização administrativa), Guizot e Tocqueville faziam análises muito divergentes do papel da centralização monárquica e da Revolução Francesa na constituição desse ideal na França. Para Guizot, a centralização criara um centro político no qual a Revolução pôde erigir instituições livres, de modo a preparar a tarefa dos homens do século XIX: consolidar essas instituições livres no centro político e conferir maior liberdade às localidades, de modo que as notabilidades locais pudessem se sentir atraídas pelos negócios públicos. Para Tocqueville, por outro lado, a centralização monárquica e a Revolução Francesa não prepararam o caminho da liberdade, mas, ao contrário, dificultaram-no, pois consolidaram uma centralização administrativa que afasta os cidadãos dos negócios públicos e que se mostra cada vez mais enraizada na cultura política francesa, portanto cada vez mais difícil de erradicar. Assim, Guizot tem uma visão otimista e mesmo triunfalista da Revolução Francesa, em contraste com a perspectiva pessimista de Tocqueville. Essa divergência tem relações com os pressupostos mais amplos de filosofia da História tratados no Capítulo 1, a começar pela própria noção de progresso, fundamental na compreensão histórica de Guizot e ausente na de Tocqueville. O ponto é que, até aqui, vimos um Guizot partidário da Revolução (e da realeza) contra um Tocqueville adversário do legado da Revolução (e da realeza).

Essa controvérsia diz respeito ao *lugar* da Revolução Francesa na História da França e da Europa – àquela dimensão do fenômeno revolucionário comumente chamada no século XIX de a *obra* da Revolução, aquilo que ela *fez*. Para Guizot, a obra da Revolução consistiu na elevação das classes médias ao centro do Estado, o que resultou na abolição do poder absoluto e da antiga classificação hierárquica da sociedade que congelava o poder nas mãos de uma aristocracia fechada e privilegiada. Para Tocqueville, a obra revolucionária consistiu na erradicação violenta das instituições de origem feudal

ou aristocrática que entravavam na França os progressos da igualdade de condições e da centralização administrativa. Ambos os diagnósticos se enquadram na interpretação mais geral, explorada no Capítulo 1, de uma adaptação violenta das antigas instituições e princípios ao novo estado social igualitário. O que se percebe é, principalmente, uma divergência de atitudes frente a essa “obra” revolucionária. Guizot não cessa de celebrar a “grande vitória que as classes médias obtiveram sobre o privilégio e sobre o poder absoluto”, propondo-se apenas a prover essa vitória de uma “organização definitiva e regular” (ver a citação que abre esta dissertação). Tocqueville, por outro lado, não cessa de lamentar a obra que acabou sendo realizada pelos revolucionários. Em sua visão, eles acabaram por destruir violentamente todos os elementos da antiga sociedade que poderiam servir para moderar as tendências despóticas da nova – das liberdades locais aos costumes viris da antiga nobreza (cf. TOCQUEVILLE, 2009, p. 121-122) –, terminando, na realidade, uma obra de destruição que já vinha sendo realizada lentamente pela realza do Antigo Regime. Se a adaptação das antigas instituições à nova sociedade era vista por Tocqueville como inevitável, o mesmo não se dava com a obra específica da Revolução Francesa (poder-se-ia dizer, com o modo francês de realizar a transição do mundo aristocrático para o democrático). É por isso que o interesse do autor ao analisar a sociedade francesa do Antigo Regime é “ver não apenas de que mal o doente sucumbira, mas também como poderia não ter morrido” (TOCQUEVILLE, 2009, p. XLVI) – ou seja, quais eram as outras transições possíveis para a democracia, que não a Revolução Francesa.

No entanto, como sugerimos brevemente na Introdução, as controvérsias do século XIX sobre a Revolução Francesa não se referiam apenas a sua “obra”, a seu lugar na História francesa e europeia, mas também ao que se entendia serem seu “espírito” e suas “bandeiras” e “doutrinas”. Quanto ao espírito revolucionário, Guizot e Tocqueville se uniam aos demais liberais em sua condenação. Ambos encaravam como pretensioso, arrogante e perigoso o espírito que se atribui a missão de regenerar o homem e a sociedade, conferindo a si mesmo o atributo divino de iniciar uma criação a partir do nada. Ambos os autores remetem a formação do espírito revolucionário a uma mesma origem, os homens de letras do século XVIII, levados a governar os espíritos sem adquirir experiência nos assuntos práticos e sem deixar sua especulação ser influenciada por eles. Essa separação tão radical entre o governo dos fatos e o governo dos espíritos teria levado o espírito humano a uma ousadia sem paralelos na História: “Ele concluiu que era chamado a reformar todas as coisas; veio a se considerar como uma espécie de criador:

instituições, opiniões, costumes, a sociedade e o próprio homem, tudo pareceu a refazer, e a razão humana se encarregou do empreendimento” (GUIZOT, 1985, p. 303), afirma Guizot na última lição de *Histoire de la civilisation en Europe*, anunciando o tema que será desenvolvido minuciosamente por Tocqueville no famoso Capítulo 1 do Livro III de *O Antigo Regime e a Revolução* (“Como, em meados do século XVIII, os literatos tornaram-se os principais homens políticos do país, e dos efeitos que disso resultaram”).⁹⁸ A crítica ao espírito revolucionário se dirige sobretudo aos socialistas do século XIX, interpretados como parte dessa linhagem de “revolucionários de uma espécie desconhecida, que levaram a audácia até a loucura, que nenhuma novidade pôde surpreender, nenhum escrúpulo pôde moderar e que nunca hesitaram ante a execução de um desígnio” (TOCQUEVILLE, 2009, p. 173-174) – linhagem esta que teria sua origem nos excessos da Revolução Francesa.⁹⁹

Mas o que gostaríamos de explorar neste capítulo são as atitudes de Guizot e Tocqueville perante o que se entendia no século XIX como as “bandeiras” e “doutrinas” da Revolução Francesa – algo distinto de sua “obra” e mesmo de seu “espírito”. A hipótese a ser defendida é que as posições verificadas na avaliação da obra da Revolução – de seu lugar na História – se invertem: é Tocqueville que passa a aparecer mais próximo do legado revolucionário, e Guizot, como um adversário contumaz desse legado.

⁹⁸ A crítica aos “homens de letras” do século XVIII e à influência que eles tiveram sobre o caráter da Revolução Francesa foi, na realidade, um dos grandes temas do pensamento francês do século XIX, para muito além de Guizot e Tocqueville. Um desenvolvimento pioneiro do tema se encontra, segundo Rosanvallon (2004, p. 111-112), na obra *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le XVIIIe siècle*, escrita por Jean-Étienne-Marie Portalis em 1796, a qual teria servido de base para o capítulo d'*O Antigo Regime e a Revolução* sobre os homens de letras. Quase não houve autor do século XIX, à direita e à esquerda, que não tenha ficado impressionado com a onipotência criadora reivindicada pelos revolucionários de 1789 – onipotência criadora que encontra seu correspondente filosófico na analogia feita por Hobbes, na Introdução de *Leviatã*, entre os pactos e convenções que criam o Estado e o *Fiat*, o “*Façamos o homem* proferido por Deus na Criação” (HOBBS, 2003, p. 12; itálicos no original). Cf. BRAHAMI, 2013, p. 193-194.

⁹⁹ Com efeito, Tocqueville completa, para enfatizar a continuidade entre o espírito revolucionário que ameaça desestabilizar o século XIX e aquele que emergiu no final do século XVIII, com a Revolução Francesa: “E não se deve acreditar que esses seres novos tenham sido a criação isolada e efêmera de um momento, destinada a passar com ele; formaram desde então uma linhagem que se perpetuou e se espalhou em todas as partes civilizadas da Terra, que em toda parte conservou a mesma fisionomia, as mesmas paixões, o mesmo caráter. Encontramo-la no mundo ao nascermos; ainda está ante nossos olhos” (TOCQUEVILLE, 2009, p. 174).

3.1. Guizot e a refutação do princípio da soberania do povo

É curiosa a relação que Guizot estabelece com as camadas sociais enquadradas na rubrica de “França nova”, ou “França da Revolução”. Em seus dois principais panfletos dirigidos, no início dos anos 1820, contra o ministério *ultra* – *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel*, de 1820, e *Des moyens de gouvernement et d’opposition dans l’état actuel de la France*, de 1821 –, o doutrinário se apresenta como um porta-voz dessa França nova, almejando provar acima de tudo que as opiniões, os interesses e as paixões dominantes na nova sociedade não são fatores de caos e anarquia, como pregavam os contrarrevolucionários, mas podem servir de meios de governo à autoridade que souber lidar com essas opiniões, interesses e paixões do modo adequado. Ao mesmo tempo, contudo, o autor se dirige à França nova e apela para que ela se desapegue das bandeiras com que se acostumou a combater durante a Revolução: “O século XVIII, a Revolução, suas ideias, suas práticas, tudo isso seguiu seu curso e produziu seu efeito. Nós devemos receber sua herança, mas para fecundá-la de novo, não para recolher o que ainda resta dela” (GUIZOT, 1987, p. 293). Rosanvallon tem razão, portanto, quando afirma que “a principal contribuição de Guizot à história da Revolução Francesa, como se vê, consistiu principalmente em reformular os princípios políticos que a fundavam” (ROSANVALLON, 1989, p. 964). Assumir o legado da Revolução Francesa e reabilitá-la em face dos ataques dos *ultras* era uma tarefa indissociável, a seus olhos, da redefinição dos fundamentos político-intelectuais da Revolução, de modo a substituir as doutrinas feitas para destruir o Antigo Regime por doutrinas mais próprias à construção da ordem nova. Apenas depois desse trabalho de redefinição dos fundamentos cognitivos (na realidade, uma verdadeira substituição de doutrinas), as opiniões dominantes na França nova poderiam se transformar verdadeiramente em “meios de governo”. Assim, Guizot era, no fundo, simultaneamente um partidário da Revolução Francesa e um crítico dos princípios de 1789.¹⁰⁰

¹⁰⁰ A ênfase que estamos dando ao longo de todo o trabalho à expressão “princípios de 1789”, empregada largamente pelo próprio Guizot, deve-se à intenção de diferenciar suas preocupações teórico-políticas das de uma geração anterior de liberais ligados ao período termidoriano (com destaque para Benjamin Constant e Madame de Staël) e preocupados em dissociar 1789 de 1793 e do Terror jacobino. Furet vê essa dissociação entre 1789 e 1793 como o fundamento de todo o pensamento liberal francês de 1794 a 1848 (ver o ensaio “A Revolução sem o Terror? O debate dos historiadores do século XIX”, em

Em *Des moyens de gouvernement*, Guizot reduz as ideias mais difundidas na França nova (originadas na Revolução Francesa) a três axiomas, os quais constituiriam “uma espécie de credo popular em matéria de governo” (GUIZOT, 1987, p. 142): “A soberania do povo; Não à aristocracia, ao privilégio, à classificação legal e fixa da sociedade; O governo é um servidor que só se deve admitir sob duas condições, a saber, que ele agirá pouco, será modesto e receberá pouco para exercer sua função” (*Ibid*, p. 142). O autor afirma não conhecer “nenhuma ideia poderosa, capaz de transtornar e de dominar os homens, que não tenha, no fundo, algo de real e de legítimo” (*Ibid*, p. 151). Portanto, ao tratar dessas opiniões constitutivas da França nova, Guizot não quer considerá-las como simples absurdos inculcados nas massas por filósofos irresponsáveis, como faziam os contrarrevolucionários, mas apreender em cada uma dessas doutrinas a verdade que jazeria em seu fundo, a necessidade social a que cada ideia teria correspondido. Todavia, essa acaba sendo uma estratégia retórica para combater essas mesmas doutrinas cujo grão de verdade estaria sendo procurado, uma vez que Guizot não as reformula simplesmente, mas as refuta e as substitui por teorias concorrentes (com exceção talvez da segunda opinião, que nega a legitimidade de qualquer aristocracia; na realidade, Guizot poderia admitir ou refutar essa opinião, dependendo do significado atribuído à palavra “aristocracia”). Se o autor admite de bom grado que as bandeiras revolucionárias exerceram um papel importante na História, servindo para reunir as massas e fornecer-lhes as palavras de ordem usadas na derrubada do Antigo Regime, e merecendo por isso um lugar de honra na memória nacional, sua contestação a essas bandeiras não é menos implacável do que a contestação ao direito do partido contrarrevolucionário de restaurar na França o poder absoluto e o domínio da antiga nobreza.

FURET, 2001, p. 23-53). Porém, embora Guizot reivindique de um ponto de vista simbólico a filiação a essa geração termidoriana que teve o mérito de participar da Revolução sem cair nos excessos jacobinos (filiação evocada nas resenhas das obras de Mounier e de Madame de Staël que Guizot faz nos *Archives philosophiques, politiques et littéraires* em 1818, nas quais é elogiado justamente o esforço desses personagens em dissociar 1789 de 1793), sua crítica não recairá apenas sobre os “desvios” de 1793, mas sobre os princípios que já operavam desde 1789. Como percebe Rosanvallon (1989, p. 963): “Contrariamente aos Termidorianos, Guizot não pressupõe que as ideias de 1789 formem um sistema claramente definido, isento de toda ambiguidade. É por isso que ele não se pode contentar em opor 1789 a 1793. O encerramento da Revolução implica, a seus olhos, mais profundamente lhe redefinir os fundamentos intelectuais”.

Quanto ao princípio da soberania do povo, trata-se de uma doutrina cuja refutação constitui talvez o principal elemento de constância no pensamento de Guizot, de 1816 aos escritos dos anos 1870 (cf. JAUME, 2008, p. 340). A refutação desse princípio e a formulação do princípio concorrente da soberania da razão constituem o cerne do trabalho de Guizot como teórico político, desenvolvido sobretudo em alguns capítulos de natureza mais teórica de seu curso de 1820-1822 sobre *A História das Origens do Governo Representativo na Europa* e no tratado inacabado *Philosophie politique: de la souveraineté*, escrito entre 1821 e 1823.¹⁰¹ Em um primeiro aspecto, a crítica guizotiana ao princípio da soberania do povo se inscreve em um movimento mais amplo, característico do liberalismo do século XIX, de negar a qualquer poder terreno o direito a uma soberania absoluta e ilimitada. “Nenhuma autoridade sobre a Terra é ilimitada” (CONSTANT, 1997, p. 317), já havia escrito Benjamin Constant em *Principes de Politique*, de 1815, e é na mesma linha que Guizot escreve em *Philosophie politique*: “nenhum poder absoluto saberia ser legítimo. (...) Portanto, não há, sobre a Terra, soberania nem soberano” (GUIZOT, 1985, p. 327). Esse movimento de oposição a qualquer poder que reivindica uma soberania absoluta, o qual não era em si mesmo uma grande novidade na história do pensamento político (pense-se, por exemplo, em John Locke), ganha força na França do século XIX na forma de uma reação liberal à experiência da Revolução Francesa, especialmente ao período do Terror, cujos excessos são remetidos à apropriação, por parte dos jacobinos, do poder sem limites que Rousseau havia atribuído ao povo. Assim, Constant escreve na versão de 1818 de *Principes de Politique*:

A partir do momento em que a vontade geral pode tudo, os representantes dessa vontade geral são tanto mais temíveis quanto mais eles se dizem meros instrumentos dóceis dessa pretensa vontade.... Vemos aparecer em todas as épocas da História as consequências desse sistema; mas elas se desenvolveram sobretudo, em toda a sua terrível extensão, em meio a nossa revolução: elas impuseram a princípios sagrados feridas talvez difíceis de curar. Quanto mais o governo que se queria dar à França era popular, mais essas feridas foram

¹⁰¹ Algumas das teses principais de teoria política formuladas no curso de 1820-1822 e no manuscrito de 1821-1823 foram reproduzidas por Guizot em artigos publicados nos anos 1820 e 1830, com destaque para: “De la souveraineté”, publicado em 1826 na revista *Le Globe*; “Élections”, publicado em 1826 na *Encyclopédie progressive*; “De la démocratie dans les sociétés modernes”, publicado em 1837 na *Revue française*. Em 1826, *Le Globe* considerou a teoria da soberania da razão como “a teoria do século” (cf. ROSANVALLON, 1985, p. 87).

profundas. Seria fácil demonstrar por inúmeras citações que os sofismas mais grosseiros dos mais ardentes apóstolos do Terror, nas consequências mais revoltantes, não eram senão consequências perfeitamente justas dos princípios de Rousseau. O povo, que pode tudo, é tão perigoso, ou mesmo mais perigoso do que um tirano, ou antes é certo que a tirania se apoderará do direito concedido ao povo. Ela não precisará fazer mais que proclamar a onipotência desse povo ameaçando-o, e falar em seu nome, impondo-lhe o silêncio (CONSTANT, 1997, p. 795, nota 5).

Do mesmo modo, Guizot critica a Revolução Francesa por ter permanecido na idade da idolatria política, ou seja, por ter procurado em uma entidade terrena (no caso, o povo) o depositário da soberania de direito que só pode pertencer aos poderes infalíveis, os quais teriam, como decorrência de sua infalibilidade, direito a um mando absoluto, ilimitado e incontestável:

Frequentemente deslocado, o poder absoluto sempre obteve um asilo, um trono. (...) Em matéria de governo, nossos pais viram o direito divino dos reis se elevar sobre as ruínas do direito de conquista; nós ouvimos a soberania do povo ser proclamada sobre as ruínas do direito divino dos reis. Renegando um senhor destronado, os homens não perderam a esperança de obter enfim o senhor que não poderia cair, que não haveria nunca a necessidade nem o direito de renegar. Mais ainda: a cada vicissitude, eles se vangloriaram do sucesso definitivo; eles se acreditaram em posse do verdadeiro soberano, da verdadeira lei. Nenhuma reforma das ideias que não tenha colocado em algum lugar o depósito da infalibilidade. Nenhuma revolução, empreendida em nome da liberdade, que não tenha sustentado os direitos de alguma tirania. As ideias seguiram seu desenvolvimento, e a liberdade, seus progressos: não importa; no momento mesmo de seu mais enérgico impulso, o gênero humano se humilhou sempre diante de algum novo ídolo (GUIZOT, 1985, p. 320).

Assim, tanto Constant como Guizot criticam o princípio da soberania do povo tal como aplicado durante a Revolução Francesa, momento em que o princípio em questão teria servido para legitimar a soberania absoluta exercida por uma das mais terríveis tiranias da História. Entretanto, a crítica de Guizot é muito mais radical do que a de Constant. Este não critica propriamente a atribuição da soberania ao povo, mas somente a quantidade de poder atribuída normalmente à palavra “soberania” – uma quantidade de poder que não seria legítimo atribuir a nenhuma entidade terrestre, pois isso implicaria violação dos direitos individuais. “Nossa constituição atual reconhece formalmente o princípio da soberania do povo, ou seja, a supremacia da vontade geral sobre toda vontade

particular. Este princípio, com efeito, não pode ser contestado” (CONSTANT, 1997, p. 310), afirma Constant no início de *Principes de Politique*. Afinal, “a lei deve ser a expressão ou da vontade de todos, ou da de alguns” (*Ibid*, p. 310), e não haveria como justificar o privilégio exclusivo de um pequeno número de determinar a lei contrariamente à vontade de todos. “Em uma palavra, só existem no mundo dois poderes, um ilegítimo, que é a força, e o outro legítimo, que é a vontade geral” (*Ibid*, p. 311). Se o princípio da soberania do povo não pode, segundo Constant, ser contestado, o que deve ser contestado é a *aplicação* desse princípio nos casos em que a extensão da soberania não está claramente definida: afinal, “sem uma definição exata e precisa, o triunfo da teoria poderia se tornar uma calamidade na aplicação” (*Ibid*, p. 311). É isso que teria acontecido durante a Revolução Francesa, quando

(...) uma porção numerosa e bem intencionada da nação foi enganada por alguns axiomas verdadeiros em si mesmos, mas falsificados pela aplicação que se fazia deles. O dogma da soberania do povo se tornou um instrumento de tirania, e, durante algum tempo, o povo se deixou oprimir em nome de sua soberania (CONSTANT, 1997, p. 794, nota 3).

Guizot vai além dessa crítica de Constant, criticando não apenas a aplicação do princípio da soberania do povo pelos jacobinos, mas o princípio em si; contestando não somente a existência na Terra de uma soberania absoluta, ilimitada e incontestável (ponto que compartilha com Constant), mas a própria atribuição de autoridade ao povo enquanto tal. Para ele, não basta limitar a soberania do povo com a barreira da independência e dos direitos individuais, como havia feito Constant: é preciso remeter a soberania a outra fonte que não a vontade geral. É com esse intuito que Guizot formula sua teoria da soberania da razão. Se qualquer soberania sobre a Terra é negada, o doutrinário encontra um soberano que, existindo independentemente e acima dos homens, teria o direito de ser obedecido por eles, de ter as vontades humanas, individuais ou coletivas, subordinadas a seus comandos. “Esse soberano, o único legítimo eternamente e por sua natureza, é a razão, a verdade, a justiça; ou, para falar em uma linguagem mais filosófica, é o Ser imutável de quem a razão, a justiça e a verdade são as leis” (GUIZOT, 1985, p. 321). “A partir do momento em que uma relação se forma entre dois homens, que entre eles se levanta uma questão, essa questão tem sua verdadeira solução; essa relação, sua regra legítima. Em todas as coisas, há uma verdade que decide e que tem direito de comandar” (*Ibid*, p. 321). A única fonte da qual pode-se extrair infalivelmente essa solução verdadeira e essa regra legítima, a razão eterna e divina, eis a fonte que Guizot pretende

atribuir à soberania, no lugar da vontade geral que havia sido aceita até mesmo pelo liberal Benjamin Constant.

Assim, a lei legítima não é, para Guizot, aquela que expressa a vontade geral, mas aquela que se aproxima mais das leis estabelecidas pela razão eterna e divina. O princípio da soberania do povo é atacado no que se entende ser sua própria base, qual seja, o princípio da soberania pessoal, ou o direito de cada indivíduo de só obedecer a leis consentidas por sua vontade. Segundo o autor, “o homem não tem, em virtude de sua liberdade, a plena soberania sobre si mesmo. Como ser racional e moral, ele é súdito, súdito de leis que ele não faz e que o obrigam em direito” (GUIZOT, 1985, p. 368). Com essa teoria, Guizot pretendia atacar não apenas as consequências, mas os fundamentos mesmos da teoria do contrato social de Rousseau.¹⁰² Antes da soberania inalienável e indivisível do povo, é o objetivo mesmo do contrato rousseauiano que é posto em xeque, na medida em que este visava a uma forma de associação “pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo” (ROUSSEAU, 2006, p. 20). Para Guizot, obedecer a si mesmo equivale a conferir direito à mera vontade, ao passo que “a vontade não confere nenhum direito, nenhum poder legítimo; a razão tem direito sobre todas as vontades” (GUIZOT, 1985, p. 370). Um homem sujeito à própria vontade constitui para o doutrinário um absurdo tão grande quanto um homem sujeito à vontade de outro.¹⁰³

¹⁰² Segundo Manent (2012, p. 216), Guizot rompe não apenas com Rousseau, mas com toda a tradição da filosofia política moderna, toda ela fundada sobre o papel político fundador da vontade humana, individual ou coletiva.

¹⁰³ “Em vez de elevar todas as vontades individuais à posição de soberanos, e de soberanos rivais, seria preciso rebaixá-las todas à condição de súditos de um mesmo soberano. Em vez de dizer que todo homem é senhor absoluto de si mesmo e que ninguém tem direito sobre ele se ele não consente, seria preciso proclamar que nenhum homem é senhor absoluto de si mesmo nem de nenhum outro, mas que ninguém tem o direito de recusar sua obediência à justiça e à verdade. Seria preciso, em uma palavra, proscrever em toda parte o poder absoluto em vez de lhe abrir um refúgio em cada vontade individual, e reconhecer a cada homem o direito, que lhe pertence de fato, de obedecer somente à razão, em vez de lhe atribuir o direito, que ele não tem, de obedecer somente a sua vontade” (GUIZOT, 1985, p. 370). Rosanvallon conclui dessa passagem: “Tal é a essência da teoria doutrinária da soberania da razão. Ela é liberal na medida em que denuncia todas as formas de despotismo e recusa a qualquer poder o direito de se dizer verdadeiramente soberano, mas não concede por isso nada aos direitos intrínsecos do indivíduo” (ROSANVALLON, 1985, p. 91) – tese explorada também por Lucien Jaume, que caracteriza o liberalismo de Guizot como um liberalismo hostil ao indivíduo enquanto sujeito do julgamento político, em oposição ao liberalismo do sujeito representado por Constant e Madame de Staël. Essa diferença fundamental se notaria, entre outros aspectos, na diferença de apreciação de Rousseau: ao passo que Constant criticava Rousseau por permitir

Na perspectiva de Guizot, o princípio da soberania do povo não passa de uma consequência extraída do falso princípio da soberania pessoal. Se este reivindica para cada indivíduo o direito de só obedecer a sua própria vontade, aquele não faz mais que concluir que todos os indivíduos devem ter direitos políticos pelo simples fato de terem vontades. “O princípio da soberania do povo aplica-se a todos os indivíduos simplesmente porque eles existem, sem exigir deles nada mais” (GUIZOT, 2008, p. 161). Tratar-se-ia de um modo de atribuir o direito de soberania ao simples nascimento, analogamente ao que faz o governo aristocrático. A única diferença seria que, “no sistema aristocrático, o indivíduo nasce em uma posição de soberania simplesmente porque nasceu em uma classe privilegiada. No sistema democrático, o indivíduo nasce em uma posição de soberania pela circunstância de ter nascido na humanidade” (*Ibid*, p. 153). Ora, nem o nascimento em uma classe privilegiada nem o nascimento na humanidade seriam indícios de uma maior capacidade de confeccionar leis condizentes com os princípios da razão e da justiça eternas. Para Guizot, o direito político (incluído aí o direito de eleger e de julgar o governo) só pode derivar dessa capacidade: “A capacidade é, assim, o princípio natural, a condição necessária do direito. Onde falta a capacidade, o direito não existe” (GUIZOT, 1985, p. 384). O direito de sufrágio, entendido por Guizot como um “direito de julgar em pessoa a legitimidade das leis e do poder” (*Ibid*, p. 383), é para o doutrinário um direito *variável*, de natureza diferente dos direitos permanentes e universais do homem – os quais “culminam todos no direito de só obedecer a leis legítimas” (*Ibid*, p. 383): se estes últimos devem pertencer indistintamente a todos os indivíduos, o primeiro só pode pertencer àqueles que se provarem constantemente os mais capazes de exercê-lo de acordo com as regras da justiça. É verdade que essa capacidade presumida não pode nunca ser considerada para o autor como uma presunção de infalibilidade, e que o máximo que se pode atribuir a um poder humano é a *probabilidade* de estar agindo de acordo com as regras eternas da razão e da justiça. “O homem deve obediência ao poder cuja legitimidade é provável, mas é somente a probabilidades que ele obedece. O melhor governo é aquele que fornece as maiores” (*Ibid*, p. 378). É por não poder oferecer mais do que uma probabilidade de legitimidade que nenhum poder humano pode reivindicar

que a liberdade individual fosse sufocada em nome do fantasma da vontade geral, Guizot critica o filósofo genebrino por conceder demais ao indivíduo, ou seja, ao arbítrio do capricho individual. “A divergência de apreciação (Rousseau anárquico, Rousseau opressivo) é reveladora do que separa, em política, a atitude de Constant da de Guizot” (JAUME, 1997, p. 128).

uma autoridade absoluta, ilimitada e incontestável, precisando sempre estar sujeito à contestação e à necessidade de provar sua legitimidade. É desse princípio que Guizot deriva as instituições básicas do governo representativo, como a divisão dos poderes, as eleições, a publicidade dos debates e das decisões e a liberdade de imprensa – instituições que teriam como objetivo impedir que um único poder fuja à contestação e se proclame em eterna correspondência com os princípios da razão. O ponto a ser notado é que, embora mesmo os poderes que oferecem alta probabilidade de legitimidade precisem ser limitados porque essa probabilidade nunca pode ser considerada absoluta, a autoridade só pode ser conferida aos poderes que oferecem essa probabilidade de agir de acordo com as leis da razão e da justiça. O erro dos partidários da soberania do povo estaria então em identificar na maioria das opiniões, dos sufrágios e das vontades a prova da legitimidade do poder, ou seja, de sua conformidade provável com as leis da justiça. Guizot faz um recurso à História para provar que a maioria dos sufrágios está longe de conferir uma boa prova da legitimidade do poder; pelo contrário, a probabilidade de que as decisões da maioria desqualificada respeitem os princípios da justiça costuma ser muito baixa:

Não é preciso perscrutar longamente a história do mundo para encontrar nela os erros, os erros imensos das maiorias as mais perseverantes e melhor constatadas. A Europa cristã quis a opressão dos judeus. A grande maioria da Inglaterra se acreditou no direito de perseguir os católicos. Não há nenhum povo cuja opinião não tenha tido suas doenças, cuja vontade não tenha consagrado, invocado mesmo alguma terrível violação da justiça e do direito. E, quando esse povo se encontrou livre, quando seus sufrágios decidiram a lei, a lei foi falsa como seu pensamento, iníqua como sua vontade (GUIZOT, 1985, p. 377).

Em suma, o autor proclama, na mesma linha de raciocínio, no artigo de 1837, “De la démocratie dans les sociétés modernes”: “Não, a maioria no sufrágio universal não é a prova certa, a melhor garantia da legitimidade do poder: a experiência o diz altamente” (GUIZOT, 1837, p. 216). Na realidade, Guizot concebe duas situações extremas em que a adesão da maioria numérica pode fornecer a maior probabilidade em favor da legitimidade das leis e do poder, quais sejam, nas sociedades tão pequenas e simples que a capacidade comum de todos os cidadãos adultos basta para julgar a legitimidade das leis e do poder e nas sociedades desenvolvidas em que as luzes se propagaram tanto que a capacidade comum de todos os cidadãos adultos também basta para a boa realização desse julgamento. Todavia, essas duas situações não passam, no fundo, de casos

hipotéticos: “Entre esses dois estados da sociedade política, o primeiro deles talvez nunca tendo existido e o segundo talvez nunca sendo alcançado, a extensão do direito de sufrágio varia e deve variar sem cessar, pois ele sempre só pertence legitimamente à capacidade” (GUIZOT, 1985, p. 386). E, mesmo nesses dois casos hipotéticos, o critério da capacidade continua imperando na distribuição do direito político: a única diferença é que se considera que a totalidade dos cidadãos adultos pode ser considerada capaz. O princípio da soberania do povo ignoraria, ao contrário, o critério da capacidade, atribuindo à maioria desqualificada um direito que ela não tem, e produzindo, conseqüentemente, leis e decisões políticas frontalmente contrárias aos princípios da razão e da justiça. É por isso que Guizot qualifica cruamente a soberania do povo como “o poder absoluto da maioria numérica sobre a minoria, ou seja, uma tirania” (*Ibid*, p. 374), concluindo que, onde quer que a autoridade seja conferida à maioria em decorrência apenas de sua superioridade numérica, independentemente do critério da capacidade, a minoria será necessariamente oprimida: “Segundo o princípio da soberania do povo, o direito absoluto reside com a maioria; a verdadeira soberania existe onde quer que essa força se manifeste. Disso, segue-se necessariamente a opressão da minoria, e, com efeito, esse foi, geralmente, o resultado” (GUIZOT, 2008, p. 162). Como se verá adiante, essa é uma diferença fundamental entre Guizot e Tocqueville, uma vez que este interpretava a tirania da maioria como um risco corrido pela soberania do povo, mas não como uma consequência necessária dela.

Assim, se haveria algum princípio de verdade e alguma necessidade social legítima no princípio da soberania do povo, tal como tomou corpo durante a Revolução Francesa e se converteu em opinião dominante na “França nova”, esse princípio de verdade seria uma teoria concorrente à da soberania popular, a da soberania da razão, e a necessidade social seria simplesmente a de um “governo dos interesses gerais por oposição ao governo de tais ou tais interesses privados” (GUIZOT, 1987, p. 144), ou “a dominação segura e regular dos interesses efetivamente dominantes na nova ordem social” (*Ibid*, p. 145). A forma de governo defendida por Guizot, embora entendida como um produto da evolução histórica que culminou com a Revolução Francesa, fundamenta-se em um princípio formulado em oposição à bandeira revolucionária da soberania do povo. Apesar da tentativa de reabilitar as ideias dominantes na “França nova” (isto é, as opiniões legadas pela Revolução), essa reabilitação não se dá por uma lógica de reformulação, mas de contestação, refutação ou mesmo repúdio: “longe de derivar sua existência do princípio da soberania do povo, o governo representativo *repudia* esse

princípio e baseia-se em uma ideia que não só é totalmente diferente, mas que também tem consequências totalmente diferentes” (GUIZOT, 2008, p. 164-165; *itálico nosso*).

Quanto às outras duas opiniões dominantes na França nova, a rejeição à aristocracia e a consideração do governo como um servidor modesto cuja atividade deve ser reduzida e mal paga, Guizot não ofereceu a elas um tratamento tão sistemático quanto o conferido ao princípio da soberania do povo, tratando delas de modo mais explícito apenas no capítulo VIII de *Des moyens de gouvernement* (“Des opinions nationales en France”). Entretanto, poder-se-ia dizer que se tratava de teorias que o doutrinário não interpretava como separadas do dogma da soberania do povo, de modo que os fundamentos teóricos mobilizados para a refutação da soberania popular podiam servir igualmente de bases para o tratamento dessas outras duas bandeiras revolucionárias. No que diz respeito à rejeição à aristocracia, já adiantamos que a posição de Guizot varia de acordo com a definição de aristocracia adotada. No Capítulo 1, afirmamos que o autor atribuía dois significados distintos à palavra “aristocracia”. Se essa palavra for tomada no sentido da forma histórica de governo em que “o poder soberano é posto à disposição de uma classe específica de cidadãos que recebem esse direito hereditariamente, e cuja única qualificação para recebê-lo é uma determinada descendência” (GUIZOT, 2008, p. 152), é claro que Guizot aceitava plenamente a bandeira revolucionária do combate à aristocracia: essa aristocracia exclusiva era interpretada como contrária não apenas aos princípios do governo representativo e da soberania da razão, que exigem que o poder político seja entregue às capacidades e não ao nascimento, mas à própria sociedade produzida pela evolução histórica da civilização europeia, na qual o pequeno número não seria mais capaz de dominar o grande número sem fornecer provas constantes da legitimidade dessa dominação, ou seja, sem colocar seu poder sob a prova da contestação e da publicidade. Esse seria, para o doutrinário, o sentido legítimo e verdadeiro do impulso igualitário que tomou corpo durante a Revolução Francesa. O modo verdadeiro de formular a igualdade almejada pela Revolução seria o seguinte:

Nenhum artifício deve entravar, na ordem social, o movimento de ascensão ou de decadência dos indivíduos. As superioridades naturais, as preeminências sociais não devem receber da lei nenhum apoio artificial. Os cidadãos devem ser entregues a seu próprio mérito, a suas próprias forças; é preciso que cada um possa, por si mesmo, tornar-se tudo aquilo que ele pode ser, e não encontre nas instituições nem obstáculo que o impeça de se elevar, se ele é capaz disso, nem apoio que o fixe em uma situação superior, se ele não sabe se manter nela (GUIZOT, 1987, p. 152).

No entanto, se a palavra “aristocracia” for tomada no sentido etimológico original de “governo dos melhores”, o combate à aristocracia se torna um absurdo para Guizot. E o autor acredita que, durante a Revolução Francesa, o ódio à antiga nobreza se tornou tão ardente que se manifestou em uma paixão radical pela igualdade disposta a se voltar “contra as superioridades mais belas, mais legítimas” (GUIZOT, 1987, p. 151). Ora, essa negação de qualquer superioridade política e social, mesmo as produzidas espontaneamente e sem o auxílio de instituições artificiais, não passaria de uma das manifestações do dogma da soberania do povo, o qual teria contagiado os espíritos dos franceses quando se tratava de destruir a antiga aristocracia. Afinal, o princípio da soberania do povo

(...) contraria, em primeiro lugar, o fato da desigualdade estabelecida pela natureza entre os poderes e capacidades dos vários indivíduos; em segundo, o fato da desigualdade de capacidade, ocasionada pelas diferenças de situação, uma diferença que existe em todos os lugares e que tem sua origem na desigualdade natural dos homens; e em terceiro, a experiência do mundo que sempre viu o tímido seguir o corajoso, o incompetente obedecer ao competente – em uma palavra, aqueles que são naturalmente inferiores admitindo essa inferioridade e submetendo-se a seus superiores naturais. O princípio da soberania do povo, isto é, o direito de todos os indivíduos exercerem a soberania, é, então, radicalmente falso; pois, sob o pretexto de manter a igualdade legítima, ele violentamente introduz a igualdade onde não existe nenhuma e não leva em consideração a desigualdade legítima (GUIZOT, 2008, p. 159).

Assim, o princípio igualitário de combate à aristocracia, tal como Guizot concebe que tomou corpo durante a Revolução Francesa, é refutado como uma das manifestações da teoria da soberania do povo, no sentido de que a igualdade revolucionária teria se erigido não somente contra as superioridades falsas e artificiais representadas pela antiga nobreza, mas também contra as superioridades naturais que teriam direito ao governo em qualquer sociedade.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Estudos contemporâneos como os de Bernard Manin (1997) e Pierre Rosanvallon (1998) permitem que hoje se possa relativizar essa ideia segundo a qual a Revolução Francesa foi movida por um impulso igualitário radical disposto a não reconhecer nenhum papel político para as superioridades naturais. Ambos os autores sustentam que os “pais” do governo representativo moderno, não apenas na Inglaterra e nos Estados Unidos, mas também na França revolucionária, concebiam a representação política a partir de

Por fim, Guizot interpretava como uma das bandeiras de 1789 a doutrina segundo a qual o governo deve ser reduzido, agir o mínimo possível e receber o mínimo possível pelo que faz. Como argumenta Craiutu no capítulo 6 de *Liberalism under siege* (“Political Power and the ‘New Means of Government’”), essa crítica de Guizot ganha sentido diante da insistência que os revolucionários franceses tiveram em inscrever em todas as constituições do período revolucionário o princípio da preeminência do Poder Legislativo, o qual “relegava o Poder Executivo a uma posição secundária e concebia o governo como um mero agente do Poder Legislativo, o qual deveria executar o que a legislatura – a alma e a mente da república – havia decidido” (CRAIUTU, 2003, p. 156). Embora Guizot considerasse esse princípio como “o mais ameaçador e o mais difundido dos preconceitos públicos que nos legou a Revolução” (GUIZOT, 1987, p. 155), seu fundamento não deixa de ser o dogma da soberania do povo, de modo que, uma vez refutado esse dogma primeiro, o princípio do governo como mero agente subordinado ao Poder Legislativo caía quase que por consequência. Com efeito, o teórico que mais insistiu na necessidade de o governo ser um mero executor, desprovido de vontade, das decisões do Legislativo foi Rousseau, justamente com base no princípio de que as únicas decisões vinculantes são aquelas oriundas da vontade geral. Guizot interpreta Rousseau como um autor que combateu a tirania ao retirar a soberania do governo, porém que

um princípio de distinção, o qual garantiria que “os representantes fossem socialmente superiores àqueles que os elegeram” (MANIN, 1997, p. 94). Segundo Rosanvallon (1998, p. 59), os revolucionários franceses concebiam a eleição “antes de tudo como um procedimento de detecção dos indivíduos mais capazes e mais dignos de participar da expressão da vontade nacional”. O autor demonstra inclusive que a ambiguidade inerente à operacionalização da busca por essa eminência democrática distinta da antiga superioridade aristocrática – uma eminência pensada ora em oposição às determinações sociológicas, ora dentro de uma filosofia estritamente censitária – já se mostra presente em revolucionários como Barnave, Daunou e Boissy d’Anglas, antes de se tornar uma das marcas distintivas do grupo doutrinário, especialmente na passagem da Restauração para a Monarquia de Julho. Essas importantes contribuições de Manin e Rosanvallon nos mostram que o pensamento de Guizot não representava um corte tão profundo com o da geração de 1789, uma vez que essa geração revolucionária também acreditava estar construindo uma ordem política que permitiria o governo das superioridades naturais. O ponto é que o próprio Guizot acreditava que a Revolução Francesa havia legado para o século XIX uma concepção radical de igualdade que negava a existência de superioridades naturais e que essa concepção precisava ser combatida, para ser substituída por uma concepção de igualdade que não se opusesse ao governo dessas notabilidades espontâneas. Portanto, o autor acreditava estar combatendo, também nessa questão, as “bandeiras de 1789”, mesmo que hoje nós saibamos que a ruptura com os discursos efetivamente em voga durante a Revolução não fosse total.

tornou impossível a construção de uma ordem política regular e estável ao atribuir a soberania retirada do governo ao povo, tornando o governo um mero servidor. “Eis um governo que comanda seu senhor, um senhor absolutamente legítimo e que tem, sobre o servidor a quem ele obedece, direito de vida e de morte” (GUIZOT, 1985, p. 330). O que Guizot propõe é que, sem devolver ao governo a soberania que lhe foi retirada e que, com efeito, só pode pertencer de direito à razão e à justiça, seja-lhe devolvida a dignidade condizente com sua origem, a saber, a superioridade social, a maior capacidade daqueles que exercem o poder de se aproximar dos preceitos da razão e da justiça: “O poder constitucional não é de pior condição nem de origem menor do que o poder opressor. Passando do despotismo à liberdade, as nações cessam de ter senhores, mas não para adquirir servidores” (GUIZOT, 1987, p. 159). Essa atribuição de dignidade e força legítima ao governo – considerado como “o chefe da sociedade” (*Ibid*, p. 164), no qual, quando a sociedade acredita na legitimidade desse chefe, “vem se resumir e se manifestar a vida social” (*Ibid*, p. 164) – acentua o distanciamento de Guizot não só em relação à geração revolucionária, imbuída de um forte sentimento antimonárquico e de um culto à lei e ao Poder Legislativo que tendiam a reduzir ao mínimo o papel do governo,¹⁰⁵ mas também ao liberalismo de modo geral. Crítico da máxima *laissez faire, laissez passer* e do preceito segundo o qual os melhores governos são os que agem menos e despendem menos dinheiro, o doutrinário fundamentava sua teoria política sobre a consideração de que “o desenvolvimento político moderno conduz ao crescimento simultâneo da ação do poder sobre a sociedade e da influência da sociedade sobre o poder” (MANENT, 2012, p. 205), de modo que o verdadeiro problema não era como reduzir o tamanho, a força ou a ação do governo, mas como entregar o governo às verdadeiras superioridades e obrigá-las a provar constantemente seu direito de governar por meio das eleições, da publicidade dos debates, da liberdade de imprensa, etc. “Ele quer convencer seus amigos liberais da nobreza que há em governar, mostrar-lhes como a ideia liberal do poder como servidor da sociedade tende a paralisar, sem que eles próprios se deem conta disso, sua ação política” (MANENT, 2012, p. 206) – traço fundamental do pensamento de Guizot que justifica o termo “liberalismo de governo”, utilizado por Rosanvallon e Manent para

¹⁰⁵ É verdade que, durante a própria Revolução Francesa, a predominância absoluta do Poder Legislativo sobre o Executivo já havia sido criticada por Necker e por sua filha Madame de Staël, como lembra Craiutu (2003, p. 156-157). A crítica de Guizot à bandeira revolucionária que subestima o papel do governo parece continuar a crítica já efetuada por essas duas personagens.

diferenciar esse liberalismo com propensão a governar do “liberalismo de oposição” típico de Benjamin Constant.

Enfim, a teoria política de Guizot é dirigida para desmontar uma a uma as “bandeiras de 1789” – com destaque para a bandeira da soberania do povo, o equívoco que teria servido de base aos demais equívocos revolucionários (tendo ele próprio um equívoco em sua base, o princípio da soberania pessoal).

Essas bandeiras não são sem valor; lembranças poderosas se ligam a elas, e, em nosso perigo, foram as primeiras que se ofereceram a nós; mas elas não são hoje nem as melhores, nem mesmo as verdadeiras. E é porque elas não o são que a França nova hesita e se dispersa, que a vemos incerta e flutuante, temendo as consequências dos princípios que ela própria professa (GUIZOT, 1987, p. 294).

Ao desmontar essas bandeiras, Guizot acreditava estar contribuindo para a causa da Revolução Francesa, na medida em que estava fornecendo à França nova princípios que permitiriam enfim a construção de uma nova ordem política estável e regular, capaz de conciliar a autoridade e a liberdade. Por isso, o autor não via contradição entre sua crítica aos princípios de 1789 e sua celebração do lugar da Revolução Francesa na História: ambos os empreendimentos intelectuais eram interpretados como parte de uma mesma tarefa, a de assegurar e regularizar a vitória final das camadas sociais que fizeram a Revolução, provendo-as com as teorias de que elas estariam precisando uma vez encerrada a obra de destruição do Antigo Regime e chegado o momento de construir as novas instituições. Como sugere Lefort (1987, p. 25), Guizot considerava a soberania do povo, a igualdade absoluta e a estreita limitação do poder como doutrinas pertencentes ao campo da ideologia, no sentido que Marx dará ao termo: embora esses princípios tivessem sido defendidos por personagens históricos que muitas vezes acreditaram genuinamente neles, eles esconderiam seu verdadeiro sentido histórico, qual seja, a legitimação da batalha travada pela burguesia contra a antiga ordem social. Uma vez terminada essa batalha, teria chegado o momento de a burguesia criticar sua própria ideologia, uma vez que essa ideologia só atrapalharia a construção da nova ordem. “A vitória da burguesia deve, no presente, permitir-lhe extrair da linguagem que lhe foi por um momento necessária a verdade de sua prática e de suas aspirações” (LEFORT, 1987, p. 25). Apesar de elaborar uma crítica pioneira à ideologia burguesa (a qual inspirará sem dúvida a de Marx), Guizot continua apoiando a burguesia e sua Revolução: apenas insiste para que a classe burguesa mude seu arsenal teórico, passando das ideias ideológicas para as ideias

calçadas na realidade de sua vitória histórica. Assim, o legado que esse importante defensor da Revolução Francesa deixou para a teoria política acaba sendo extremamente crítico dos princípios que orientaram explicitamente a Revolução. Diferente será o legado deixado por Tocqueville, que, sem exaltar o papel da Revolução na História e muito menos as classes que fizeram a Revolução, não estendeu sua crítica aos “princípios de 1789” – pelo menos não a sua dimensão explícita. É o que veremos agora.

3.2. Tocqueville e a soberania do povo reformulada

Um dos traços marcantes da interpretação tocquevilliana da Revolução Francesa é a constatação de um “contraste entre a benignidade das teorias e a violência dos atos” (TOCQUEVILLE, 2009, p. 226) – contraste esse que teria sido “uma das características mais estranhas da Revolução Francesa” (*Ibid*, p. 226) e que encontraria sua explicação mais elementar no fato de que “essa revolução foi preparada pelas classes mais civilizadas da nação e executada pelas mais incultas e mais rudes” (*Ibid*, p. 226). Chama a atenção que um autor que, como vimos no Capítulo 2, lamentava a obra da Revolução e, como vimos no início deste capítulo, condenava o espírito revolucionário não hesite em proclamar a “benignidade das teorias” de 1789. Uma das originalidades do tratamento que Tocqueville confere à Revolução Francesa consiste em tentar salvar justamente aquilo que Guizot havia condenado: suas teorias.

A teoria revolucionária que mais recebe na pena de Tocqueville uma nova legitimidade é justamente aquela que Guizot atacou mais sistematicamente: a soberania do povo, “a esfinge da Revolução Francesa, depois o pesadelo de todos os moderados” (JAUME, 2008, p. 35). O modo como Tocqueville confere uma nova legitimidade a essa bandeira à qual se associavam lembranças tão terríveis é desvinculando-a, ao menos em um primeiro momento, de sua aplicação específica pelos revolucionários franceses. Já fizemos referência ao argumento de Marcelo Jasmin segundo o qual a noção tocquevilliana de uma marcha universal e providencial para a democracia possibilitava desvincular o julgamento da igualdade moderna das polêmicas sobre os crimes cometidos pelos revolucionários, “salientando que a democracia aí está a despeito mesmo da Revolução” (JASMIN, 2005, p. 163). Importa ressaltar que, no caso específico de Tocqueville (e diferentemente de Guizot), o raciocínio valia não só para o estado social igualitário, mas também para a consequência política mais direta desse estado social, qual seja, a soberania do povo. Segundo Manent, o estado social igualitário e a soberania do

povo não passam, na obra de Tocqueville, de dois modos de designar o mesmo fenômeno: “Não há contradição entre a definição ‘social’ da democracia e sua definição ‘política’, elas dizem a mesma coisa de dois modos diferentes. (...) O estado social define o momento negativo da democracia, a soberania do povo seu momento positivo” (MANENT, 2012, p. 226).¹⁰⁶ No Capítulo 1 desta dissertação, procuramos demonstrar que uma diferença importante da revolução democrática de Tocqueville em relação ao conceito de civilização de Guizot é que a primeira leva a um estado no qual é impossível que as desigualdades pontuais entre as classes se reproduzam na esfera política, de modo que não pode mais haver meio termo entre a soberania do povo e o poder absoluto de um só. Assim, se, para Guizot, a soberania do povo havia sido apenas uma arma de destruição historicamente circunscrita ao momento de transição para a nova sociedade, Tocqueville a transforma em uma realidade inevitável no novo estado social, independentemente da necessidade contingente de derrubar uma aristocracia. A prova disso seria a centralidade da soberania do povo como princípio gerador de todas as leis e instituições nos Estados Unidos, país que nunca precisou derrubar uma aristocracia e no qual não faria, portanto, nenhum sentido falar no dogma da soberania do povo como uma “arma de destruição”.

Desse modo, Tocqueville trata a soberania do povo de modo original tanto em relação a Rousseau, o autor que formulou a concepção mais acabada do conceito no século XVIII, como em relação a Guizot, um dos principais críticos do conceito no século XIX. O autor de *A Democracia na América* se afasta do filósofo genebrino e se aproxima de seu mestre doutrinário ao conferir à bandeira da soberania do povo um sentido histórico, relacionado à emergência da nova sociedade, não mais um tratamento universal e dedutivo como o conferido por Rousseau, ainda imerso na linguagem contratualista dos séculos XVII e XVIII. Todavia, Tocqueville se afasta de Guizot ao relacionar a soberania do povo não só ao momento da transição histórica, mas fazendo dela a única alternativa a que as sociedades modernas poderiam recorrer para escapar do poder absoluto de um só. Assim, em vez de uma defesa normativa da soberania do povo como única fundadora

¹⁰⁶ Tese semelhante é sustentada por Cheryl Welch, que lembra que o conceito tocquevilliano de democracia nunca se referiu apenas a um estado social analiticamente isolado da esfera política, mas antes procurou articular em uma mesma noção “a igualdade das condições sociais (a ausência de classes atributivas, com direitos, ocupações e funções sociais abertas para cada cidadão) e as paixões naturalmente suscitadas por essa igualdade. Mas a inclusão das paixões suscitadas pela igualdade reintroduz inevitavelmente a dimensão política, pois, entre essas paixões, estão, na visão de Tocqueville, o desejo de independência e o autogoverno” (WELCH, 2004, p. 98).

do direito político em qualquer sociedade, como havia feito Rousseau, Tocqueville elabora uma defesa pragmática da soberania do povo para o caso específico das sociedades modernas – uma defesa assentada mais nos males da outra alternativa, o poder absoluto de um só, do que nas virtudes intrínsecas da soberania popular:

A vontade da democracia é mutável; seus agentes, grosseiros; suas leis, imperfeitas; concedo. Mas, se fosse verdade que logo não devesse existir nenhum intermediário entre o império da democracia e o jugo de um só, não deveríamos tender antes a um, em vez de nos submeter voluntariamente ao outro? E, se fosse necessário enfim chegar a uma igualdade completa, não seria melhor deixar-se nivelar pela liberdade do que por um déspota?

(...)

(...) penso que, se não se chegar a introduzir pouco a pouco e a fundar enfim entre nós instituições democráticas e se se renunciar a dar a todos os cidadãos ideias e sentimentos que primeiro os preparem para a liberdade e, em seguida, permitam-lhes fazer uso desta, não haverá independência para ninguém, nem para o burguês, nem para o aristocrata, nem para o pobre, nem para o rico, mas uma tirania igual para todos; e prevejo que, se não se conseguir, com o tempo, fundar entre nós o império pacato da maioria, chegaremos cedo ou tarde ao poder *ilimitado* de um só (TOCQUEVILLE, 2005, p. 371; itálico no original).

Uma vez provada a necessidade da soberania do povo no novo estado social, sob pena de se cair novamente na tirania dos césores, Tocqueville precisa investigar as condições de realização dessa soberania popular em um regime de liberdade. Antes de abordar a soberania do povo como paixão revolucionária e o modo como se tentou instituí-la na França, o autor trabalha os modos de realização e os efeitos produzidos pela soberania do povo nos Estados Unidos, país em que a democracia se desenvolveu naturalmente e por vias não revolucionárias. Assim Tocqueville caracteriza o desenvolvimento que o princípio em questão teve na América:

Em nossos dias, o princípio da soberania do povo teve nos Estados Unidos todos os desenvolvimentos práticos que a imaginação é capaz de conceber. Ele se depurou de todas as ficções com que tomaram o cuidado de cercá-lo em outros países; vemo-lo revestir-se sucessivamente de todas as formas, conforme a necessidade do caso. Ora o povo em corpo faz as leis, como em Atenas; ora deputados, que o voto universal criou, o representam e agem em seu nome sob sua vigilância quase imediata (TOCQUEVILLE, 2005, p. 67).

A questão do sufrágio universal é importante na argumentação de Tocqueville. Embora a extensão do direito de voto variasse consideravelmente entre os vários Estados

da União (cf. TOCQUEVILLE, 2005, p. 497-498, nota H referente à página 62), o autor trata a democracia americana como fundada sobre o voto universal, o que provavelmente se explica pela intenção de estabelecer um contraste com o regime vigente na França da Monarquia de Julho, na qual, em parte devido à influência de Guizot, o direito de voto só abarcava classes sociais muito restritas e, principalmente, não havia a expectativa de uma expansão do direito eleitoral no futuro próximo, devido à rigidez da teoria das capacidades defendida pelos doutrinários no poder.¹⁰⁷ Nos Estados Unidos, ao contrário, embora o sufrágio universal ainda não tivesse sido admitido em todos os Estados, Tocqueville considerava isso uma questão de tempo, uma vez que o caminho que levaria inevitavelmente a esse resultado já havia sido iniciado:

O Estado de Maryland, que fora fundado por grandes senhores, foi o primeiro a proclamar o voto universal e introduziu no conjunto de seu governo as formas mais democráticas.

Quando um povo começa a tocar no censo eleitoral, pode-se prever que chegará, num prazo mais ou menos longo, a fazê-lo desaparecer completamente. Essa é uma das regras mais invariáveis que regem as sociedades. À medida que se recua o limite dos direitos eleitorais, sente-se a necessidade de recuá-lo ainda mais; porque, depois de cada nova concessão, as forças da democracia aumentam e suas exigências crescem com seu novo poder. A ambição dos que são deixados abaixo do censo inflama-se proporcionalmente ao grande número dos que se acham acima. A exceção se torna enfim a regra; as concessões sucedem-se sem parar e só se para quando se chega ao sufrágio universal (TOCQUEVILLE, 2005, p. 67).

Ao contrário de Guizot (e de boa parte dos liberais do século XIX, incluindo Constant), Tocqueville considerava o sufrágio universal não só inevitável com o desenvolvimento do estado social democrático, mas também desejável. Ele exerceria uma influência moderadora sobre a vida política, não uma influência anárquica, como acreditavam seus críticos mais contundentes. Em primeiro lugar, a universalização do sufrágio concorreria para moderar a violência das associações políticas:

(...) de todas as causas que concorrem nos Estados Unidos a moderar as violências da associação política, a mais poderosa talvez seja o voto universal.

¹⁰⁷ A rigidez com que os doutrinários aplicaram sua teoria das capacidades uma vez no poder pode ser apreciada pela lei de 19 de abril de 1831, “o primeiro sintoma”, segundo Rosanvallon (1985, p. 130), “da deriva reacionária dos doutrinários, a qual não cessará de se acentuar a partir de então”, resultando em um regime que só admitia a participação política da alta burguesia.

Nos países em que o voto universal é admitido, a maioria nunca é duvidosa, porque nenhum partido seria razoavelmente capaz de se estabelecer como representante dos que não votaram. As associações sabem, pois, e todos sabem, que não representam a maioria. O que resulta do próprio fato de sua existência, pois, se a representassem, elas mesmas transformariam a lei em vez de pedir sua reforma.

A força moral do governo que elas atacam vê-se bastante aumentada com isso; a delas, muito enfraquecida.

Na Europa, quase não há associações que não pretendam ou não creiam representar a vontade da maioria. Essa pretensão ou essa crença aumenta prodigiosamente sua força, e serve à maravilha para legitimar seus atos. Pois há algo mais desculpável do que a violência para fazer triunfar a causa oprimida do direito?

É assim que, na imensa complicação das leis humanas, sucede às vezes que a extrema liberdade corrige os abusos da liberdade e que a extrema democracia previne os perigos da democracia (TOCQUEVILLE, 2005, p. 226).

O autor concede que o sufrágio universal não é o melhor instrumento para levar ao governo os homens mais qualificados. O povo não teria a capacidade de identificar os homens mais dignos da confiança pública, e seria próprio do estado social democrático um certo sentimento de inveja e desconfiança para com os grandes talentos que criam distinções no interior da massa, de modo que, quando tem o direito de escolher os governantes, a maioria dificilmente favorece aquilo que Guizot e outros haviam chamado de “superioridades naturais”. Tocqueville se apressa em contrariar Guizot e afirmar que “esse instinto secreto, que leva em nosso país as classes inferiores a se afastar tanto quanto podem das superiores na direção dos negócios” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 232), não é uma opinião legada especificamente pela Revolução Francesa. “É um erro: o instinto de que falo não é francês, é democrático; as circunstâncias políticas puderam lhe dar um caráter particular de amargor, mas não o fizeram nascer” (*Ibid*, p. 232). Assim, Tocqueville considera “demonstrado que os que consideram o voto universal uma garantia do acerto das escolhas se iludem por completo. O voto universal tem outras vantagens, mas não essa” (*Ibid*, p. 232). O exemplo seria dado pelos próprios Estados Unidos, onde o autor diz ter ficado “surpreso ao descobrir a que ponto o mérito era comum entre os governados e quão pouco o era entre os governantes” (*Ibid*, p. 230). Para Guizot, o fato de o sufrágio universal não levar os mais capazes ao governo já serviria para proclamar como ilegítimo o sufrágio universal e o governo produzido por ele, uma vez

que as decisões produzidas por esse governo estariam muito distantes dos preceitos da razão. Tocqueville, ao contrário, considera mais importante do que as virtudes ou as capacidades dos governantes sua conexão com os interesses dos governados:

Importa sem dúvida para o bem das nações que os governantes tenham virtudes ou talentos; mas o que lhes importa ainda mais, talvez, é que os governantes não tenham interesses contrários à massa dos governados, porque, nesse caso, as virtudes poderiam se tornar quase inúteis e os talentos, funestos (TOCQUEVILLE, 2005, p. 271).

É essa conexão entre os interesses dos governantes e os dos governados que é garantida pelo sufrágio universal, o qual coloca os governantes, ainda que pouco esclarecidos, sob a supervisão constante do povo, o qual, quando é zeloso de seus direitos, “impede que seus representantes se afastem de certa linha geral que seu interesse lhe traça” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 271). Assim, o balanço dos efeitos produzidos pelo sufrágio universal nos Estados Unidos acaba sendo positivo:

Os que, nos Estados Unidos, são encarregados de dirigir os negócios públicos muitas vezes são inferiores em capacidade e em moralidade aos homens que a aristocracia levaria ao poder; mas seu interesse se confunde e se identifica com o da maioria de seus concidadãos. Portanto eles podem cometer frequentes infidelidades e graves erros, mas nunca seguirão sistematicamente uma tendência hostil a essa maioria; e não lhes sucederia imprimir ao governo um comportamento exclusivo e perigoso (TOCQUEVILLE, 2005, p. 272).

Por fim, e talvez seja este o principal argumento de Tocqueville em favor da soberania do povo e da universalização do sufrágio, a participação de todos os cidadãos nos negócios públicos de seu país é interpretada como o único meio de fazer renascer neles o amor à pátria que não é mais possível nos moldes tradicionais, uma vez que “os costumes antigos são mudados, os usos destruídos, as crenças abaladas, o prestígio das lembranças apagado (TOCQUEVILLE, 2005, p. 275). Uma vez que as sociedades passam por esse processo de modernização que inviabiliza “o patriotismo instintivo da monarquia” (*Ibid*, p. 275),

(...) digo que o meio mais poderoso, e talvez o único que nos reste, de interessar os homens pela sorte de sua pátria seja fazê-los participar de seu governo. Em nossos dias, o espírito de cidadania me parece inseparável do exercício dos direitos políticos; e acho que, doravante, veremos aumentar ou diminuir na Europa o número de cidadãos proporcionalmente à extensão desses direitos (TOCQUEVILLE, 2005, p. 276).

Assim, a soberania do povo proporciona nos Estados Unidos um governo que, embora muitas vezes por meios imperfeitos, tende ao bem-estar da maioria; um revigoramento do sentimento de patriotismo e do espírito de cidadania, valores fundamentais para Tocqueville; além disso, uma difusão pela sociedade da noção de direitos, uma autoridade e um respeito maiores conferidos à lei (uma vez que esta é produto da vontade da maioria) e uma energia maior à sociedade civil (vantagens do governo democrático tratadas no capítulo VI da Segunda Parte da primeira *Democracia*, “Quais são as vantagens reais que a sociedade americana retira do governo da democracia”).

No entanto, a adesão de Tocqueville ao princípio da soberania do povo não é ilimitada, uma vez que, em sintonia com Madison, Constant, Guizot e outros, o autor d’*A Democracia na América* vê nele um risco de desenvolvimento da tirania da maioria. O modo como o autor tenta lidar com esse risco sem negar o princípio da soberania do povo não é desprovido de ambiguidades. Em um primeiro momento, Tocqueville parece seguir Constant na medida em que, sem negar a vontade da maioria como fonte de autoridade, afirma que deve haver limites que impeçam a vontade majoritária de decidir tudo. O autor não deixa de indicar que essa postura pode levar a contradições: “Considero ímpia e detestável a máxima de que, em matéria de governo, a maioria do povo tem o direito de fazer tudo; apesar disso situo na vontade da maioria a origem de todos os poderes. Estarei em contradição comigo mesmo?” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 294). A questão é: se a vontade da maioria é a origem de todos os poderes, que instância pode ser colocada acima dela para decidir qual é seu limite? Para resolver esse impasse, Tocqueville acaba se aproximando de Guizot e apelando para uma espécie de soberania da justiça, ou do gênero humano, que se colocaria acima da soberania do povo:

Existe uma lei geral que foi feita ou, pelo menos, adotada não apenas pela maioria deste ou daquele povo, mas pela maioria de todos os homens. Esta lei é a justiça.

A justiça constitui, pois, o limite do direito de cada povo.

Uma nação é como um júri encarregado de representar a sociedade universal e de aplicar a justiça, que é sua lei. O júri, que representa a sociedade, deve ter maior força que a própria sociedade, cujas leis aplica?

Assim, quando me recuso a obedecer a uma lei injusta, não nego à maioria o direito de comandar; apenas, em lugar de apelar para a soberania do povo, apelo para a soberania do gênero humano (TOCQUEVILLE, 2005, p. 294).

Pode-se argumentar que a soberania do gênero humano constitui uma noção problemática no interior do pensamento de Tocqueville, uma vez que o autor não chega a desenvolver o conceito de modo muito completo, deixando indeterminado até que ponto, e em relação a quais questões, um indivíduo pode legitimamente se recusar a seguir a lei instituída pela maioria por considerá-la injusta. Se a soberania do povo é limitada pela soberania do gênero humano, não fica claro quem teria o direito, e em que circunstâncias, de se opor ao povo soberano em nome do gênero humano. Pode-se talvez dizer que Tocqueville acaba recorrendo, para escapar do impasse de como defender a soberania do povo sem conferir um poder absoluto à maioria, à noção de soberania da justiça formulada por Guizot, mas sem extrair dela todas as consequências que o doutrinário havia extraído. Como argumenta Vítor Castro de Oliveira (2012, p. 108), se Tocqueville não proclama como Guizot a procedência divina da justiça cuja soberania deve ser posta acima da dos homens, “proclama sua transcendência histórica e social”. Entretanto, importa destacar a diferença dos usos que os dois autores faziam do princípio da soberania dessa justiça transcendente histórica e socialmente. Para Guizot, tratava-se de instituir o governo cujas decisões se aproximassem o máximo possível dos preceitos da justiça, finalidade da qual se extrai sua teoria das capacidades e sua recusa de conferir autoridade ao número. Para Tocqueville, tratava-se apenas de instituir um princípio que justificasse a limitação do poder da maioria, mas sem deslocar a autoridade dessa maioria para uma minoria julgada mais qualificada. O autor não almejava um governo que se aproximasse o máximo possível da razão, mas um regime em que a vontade da maioria tivesse autoridade mesmo sem se mostrar sempre racional, porém encontrasse obstáculos e contrapesos que pudessem moderá-la e impedi-la de ultrapassar os limites que levam à tirania. Esses obstáculos e contrapesos são encontrados nas instituições e, principalmente, nos costumes. O desenho institucional defendido como a melhor salvaguarda contra a tirania da maioria é constituído por “um corpo legislativo composto de tal maneira que represente a maioria, sem ser necessariamente escravo de suas paixões; um poder executivo que tenha uma força própria e um poder judiciário independente dos dois outros poderes” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 296). A descentralização administrativa também exerceria um papel importante nesse sentido: “Os corpos municipais e as administrações dos condados constituem, pois, como que obstáculos ocultos, a retardar ou a dividir o fluxo da vontade popular” (*Ibid*, p. 308). Mas a mais poderosa barreira erguida nos Estados Unidos contra a tirania da maioria seria constituída pela “autoridade que deram aos legistas e a influência que lhes deixaram tomar no governo” (*Ibid*, p. 309). Imbuídos

de um espírito eminentemente conservador e antidemocrático, os legistas opõem aos ímpetus inovadores do povo o respeito supersticioso pelo que é antigo, o gosto pelas formas e o hábito de proceder lentamente. No que diz respeito aos costumes propriamente ditos, recebe destaque o espírito de religião como moderador das vontades do povo: “ao mesmo tempo que a lei permite ao povo americano fazer tudo, a religião impede-o de conceber tudo e proíbe-lhe tudo ousar” (*Ibid*, p. 344). Além disso, Tocqueville confere importância à instrução do povo, principalmente à instrução adquirida por meio da experiência política. Enfim, por meio de todos esses exemplos de contrapesos possíveis à vontade impetuosa da maioria (os quais não são os únicos, mas apenas alguns exemplos fornecidos pela experiência americana), o autor quer demonstrar que é possível que a maioria governe sem necessariamente oprimir as minorias, o que Guizot considerava impossível. Essa talvez seja a grande lição que Tocqueville queria demonstrar em sua primeira *Democracia na América*: se a soberania do povo corre sempre o risco de degenerar em tirania da maioria, “os americanos mostraram que não se deve perder a esperança de regar a democracia por meio das leis e dos costumes” (*Ibid*, p. 366).

Mas as reflexões de Tocqueville sobre as possibilidades de realização da soberania do povo em um regime de liberdade ou de despotismo não pararam por aqui. Na segunda *Democracia na América*, publicada em 1840, o autor descobre outra forma pela qual a soberania do povo pode se realizar de modo despótico. No entanto, não se trata mais da tirania que pode ser exercida pelo próprio povo (isto é, pela maioria do povo contra uma ou mais minorias), mas de outra espécie de despotismo, uma “espécie de servidão regada, doce e calma” (TOCQUEVILLE, 2004b, p. 390), sobre a qual Tocqueville diz que “poderia combinar-se melhor do que se imagina com algumas das formas exteriores da liberdade e que não lhe seria impossível estabelecer-se à sombra mesma da soberania do povo” (*Ibid*, p. 390). Trata-se da nova forma de despotismo democrático cuja teorização constitui uma das grandes inovações da segunda *Democracia* em relação à primeira (e também uma das grandes inovações de Tocqueville em relação à teoria política de modo geral, uma vez que a tirania da maioria já havia se constituído antes dos anos 1830 como uma das preocupações centrais do liberalismo, o mesmo não se podendo dizer em relação ao despotismo de novo tipo tratado na segunda *Democracia*). Vimos que, em 1835, Tocqueville pensava que só havia duas alternativas políticas possíveis para as nações democráticas: ou a soberania do povo, ou o poder absoluto de um só. Essa última possibilidade era então pensada sob a imagem da tirania dos céares – imagem que o autor havia escolhido para sugerir uma tirania ainda mais terrível do que a monarquia de

Henrique IV ou de Luís XIV (cf. TOCQUEVILLE, 2005, p. 370). Em 1840, contudo, ele afirma que “um exame mais detalhado do tema e cinco anos de novas meditações não diminuíram meus temores, mas mudaram seu objeto” (TOCQUEVILLE, 2004b, p. 387). O despotismo a que tendem instintivamente as nações democráticas não é mais caracterizado pela sujeição dos súditos às inclinações bizarras e aos impulsos violentos de um novo Nero ou Calígula, mas como um recolhimento tranquilo de cada indivíduo em sua vida privada, deixando voluntariamente os negócios públicos nas mãos de um Estado centralizado e todo-poderoso, que suprime os poderes intermediários e as liberdades locais e logo tira dos cidadãos até a necessidade de pensar e de agir – em suma, reduz-nos à condição de “menoridade” política mencionada na página 68 desta dissertação. Não é difícil conceber de que modo essa nova forma de despotismo, que degrada os homens sem os atormentar, pode se combinar com as formas exteriores da liberdade e se estabelecer à sombra da soberania do povo: basta imaginar “um poder único, tutelar, onipotente, mas eleito pelos cidadãos” (*Ibid*, p. 390-391). Trata-se de uma forma de combinar a liberdade na esfera política, por meio de uma representação nacional que institui formalmente a soberania do povo, com o despotismo na esfera administrativa, relegando todas as decisões a uma administração centralizada que escapa ao controle dos cidadãos, colocando-os em uma dependência tão grande que não pode ser corrigida pelo uso sazonal do direito de eleger seus representantes. Logo se vê que a causa desse despotismo temido por Tocqueville não é a soberania do povo. Pelo contrário: o que o autor denuncia é uma realização puramente formal da soberania popular, sem que os cidadãos estejam efetivamente envolvidos na participação dos negócios públicos. Ou seja, é a limitação da soberania popular à esfera estritamente política do Estado, sem que ela se estenda também à administração dos negócios locais – esfera em que os cidadãos podem se envolver nos assuntos públicos de modo mais direto e cotidiano do que na esfera abstrata do Estado, sentindo o poder de sua influência.¹⁰⁸

Ao fazer esse movimento, Tocqueville se aproxima da crítica ao modo francês de instituição da soberania do povo. Esse tema já é tratado no artigo de 1836, “État social et

¹⁰⁸ Como argumenta Jaume (2008, p. 41), o que Tocqueville critica é a visão francesa que “consiste primeiro em separar o administrativo e o político, para depois alocar os dois sob o controle do Estado”. A essa concepção, o autor propõe uma compreensão da esfera “administrativa” como não separada da política, constituindo já “uma abertura para o político (responsabilidade, decisões, lei da maioria)” (JAUME, 2008, p. 42). Por isso, a separação absoluta entre política e administração, de modo a aplicar a soberania do povo apenas à primeira esfera, é chamada por Tocqueville de nada mais nada menos do que despotismo.

politique de la France avant et depuis 1789”, no qual se diz que o dogma da soberania do povo penetrou nos espíritos dos franceses no século XVIII, sendo uma das causas da revolução que eclodiria pouco tempo depois. Diferentemente de Guizot, o descendente da aristocracia normanda não trata esse dogma como uma simples arma de guerra que surgiu por causa da necessidade de derrubar a antiga sociedade, mas como uma decorrência do próprio nivelamento das condições que havia se produzido ao longo dos últimos séculos, como um dado incontornável do novo estado social. À medida que as condições iam se nivelando, uma noção aristocrática da liberdade como um privilégio ia sendo substituída por uma noção democrática de liberdade, a qual se confundia com o que Guizot havia chamado de princípio da soberania pessoal:

De acordo com a noção moderna, a noção democrática e, ousado dizer, a noção justa da liberdade, cada homem, presumindo-se ter recebido da natureza as luzes necessárias para se conduzir, carrega ao nascer um direito igual e imprescritível a viver independente de seus semelhantes, em tudo o que só tem relação consigo mesmo, e a reger como entende seu próprio destino (TOCQUEVILLE, 2004a, p. 36).

Tocqueville extrai do princípio da soberania pessoal a mesma consequência que já havia extraído Rousseau: “cada um tendo um direito absoluto sobre si mesmo, resulta disso que a vontade soberana só pode emanar da união das vontades de todos” (TOCQUEVILLE, 2004a, p. 36). Ao invés de refutar a teoria rousseauiana da soberania pessoal e de sua consequência política, a soberania do povo, como havia feito Guizot, Tocqueville simplesmente vê a emergência dessa teoria como um resultado do nivelamento das condições, e saúda esse princípio como uma das influências benéficas que agiram sobre a Revolução Francesa.

Essa abordagem passa por algumas mudanças em *O Antigo Regime e a Revolução*. Se, no artigo de 1836, a noção democrática da liberdade é apresentada como em franca expansão durante o Antigo Regime, no importante capítulo 3 do Livro III do livro de 1856 (“Como os franceses quiseram reformas antes de querer liberdades”), Tocqueville afirma que, em meados do século XVIII, a liberdade política era algo já quase completamente esquecido na França. Os principais representantes da índole daquela época seriam os fisiocratas, os quais queriam aproveitar a administração régia centralizada para realizar as reformas que viam como necessárias, sem nada conceder à ação do povo. Às vésperas da Revolução, porém, o gosto da liberdade teria retornado aos franceses, e Tocqueville relaciona esse gosto da liberdade diretamente ao princípio da soberania do povo: “A ideia

de que o povo todo tem o direito de tomar parte em seu governo introduz-se nos espíritos e os conquista” (TOCQUEVILLE, 2009, p. 183). O que Tocqueville deplora não é essa emergência do princípio da soberania do povo, mas a tentativa dos revolucionários de conciliar esse princípio com a centralização administrativa do Antigo Regime, a qual, como visto na seção 2.4 desta dissertação, era interpretada como parte integrante da cultura política dos franceses, de modo inconsciente e implícito. Eis o modo como o autor denuncia essa mistura fatal:

Decidiram, portanto, misturar ao mesmo tempo uma centralização administrativa sem limites e um corpo legislativo preponderante: a administração da burocracia e o governo dos eleitores. A nação como tal teve todos os direitos da soberania, cada cidadão em particular foi restringido à mais estreita dependência: a uma pediram a experiência e as virtudes de um povo livre; ao outro, as qualidades de um bom servidor (TOCQUEVILLE, 2009, p. 185).

Ora, essa combinação entre soberania do povo na esfera política e centralização extrema na esfera administrativa é justamente o que havia caracterizado, na segunda *Democracia na América*, a nova forma de despotismo democrático, como vimos há pouco. Assim como em 1840, o que Tocqueville critica em 1856, no governo forte que teria emergido da Revolução Francesa, não é a efetividade da soberania do povo, mas o fato de se chamar “de soberania do povo os sufrágios de eleitores que não podem esclarecer-se nem se concertar, nem escolher” (TOCQUEVILLE, 2009, p. XLVI) – habilidades que, na perspectiva do autor, são aprendidas na esfera local. Tendo suprimido a vida política das localidades, onde os cidadãos aprendem a se esclarecer, a se concertar e a escolher, o Estado saído da Revolução teria reduzido a soberania popular à formalidade e, no limite, à falsidade.

Na segunda *Democracia*, o autor já havia alertado para a precariedade de um regime que tentasse combinar soberania do povo na esfera política com centralização extrema na administração:

Uma constituição que fosse republicana por sua cabeça e ultramonárquica em todas as suas outras partes sempre me pareceu um monstro efêmero. Os vícios dos governantes e a imbecilidade dos governados não tardariam a provocar sua ruína; e o povo, cansado de seus representantes e de si mesmo, criaria instituições mais livres ou voltaria a se deitar aos pés de um só amo (TOCQUEVILLE, 2004b, p. 393).

Dezesseis anos depois, em *O Antigo Regime e a Revolução*, é essa mesma combinação tentada pelos revolucionários de 1789, cuja origem seria a cultura política centralizadora inconscientemente herdada do Antigo Regime, que explica a dificuldade de erigir instituições livres estáveis na França pós-revolucionária e, por fim, a restauração do despotismo de um só a partir de 1852, com a instauração do Segundo Império Francês, de Napoleão III:

Foi esse desejo de introduzir a liberdade política no meio de instituições e de ideias que lhe eram alheias ou contrárias, mas das quais já havíamos contraído o hábito ou imaginado antecipadamente o gosto, que durante sessenta anos produziu tantas tentativas vãs de governos livres, seguidas de revoluções tão funestas; até que por fim, cansados de tantos esforços, desencorajados por um trabalho tão árduo e tão estéril, abandonando sua segunda aspiração para voltar à primeira, muitos franceses reduziram-se a pensar que, no fim das contas, viver iguais sob um senhor ainda tinha uma certa doçura. É assim que nos acontece sermos hoje infinitamente mais parecidos com os economistas de 1750 do que com nossos pais de 1789 (TOCQUEVILLE, 2009, p. 185).

A citação acima mostra que o grande problema de Tocqueville era com a herança dos economistas de 1750, muito mais do que com a dos revolucionários de 1789. Os rascunhos do segundo volume inacabado de *O Antigo Regime e a Revolução* fornecem uma boa dimensão da ambivalência do autor em relação ao julgamento do ano de 1789. Quando chegasse o momento de analisar a obra da Assembleia Constituinte, sua intenção era “mostrar, de um lado, a grandeza, a honestidade, a beleza de seus princípios; de outro lado, sua falta de discernimento prático que a levou a tudo desorganizar” (TOCQUEVILLE, 2004a, p. 457). A grande crítica de Tocqueville em relação ao comportamento da Assembleia Constituinte em 1789 recai sobre sua incapacidade de manter sob controle o povo de Paris, que se torna a partir de 14 de julho, mas sobretudo a partir de 6 de outubro, o verdadeiro soberano (cf. TOCQUEVILLE, 2004a, p. 575-576; *Ibid*, p. 599). Trata-se, para o autor, de mais um modo problemático de instituição da soberania popular, pois, sob a ilusão de que as decisões provêm da universalidade do povo, elas se originam na realidade dos impulsos, muitas vezes tirânicos e irrefletidos, de uma parcela do povo, a população pobre das grandes cidades. Esse problema já havia sido tratado na primeira *Democracia na América*, quando Tocqueville dissertava sobre as vantagens conferidas aos Estados Unidos pela ausência de uma capital grande e preponderante, ocasião em que o autor deixa clara sua predileção pelo sistema

representativo como forma de evitar a execução sem intermediários da vontade do povo das grandes cidades:

Nas cidades, não se pode impedir que os homens se concertem, se inflamem em comum, tomem decisões súbitas e apaixonadas. As cidades constituem como que grandes assembleias de que todos os habitantes são membros. O povo exerce aí uma influência prodigiosa sobre os magistrados, e muitas vezes executa sem intermediários sua vontade.

Submeter as províncias à capital é, pois, colocar o destino de todo o império não apenas nas mãos de uma porção do povo, o que é injusto, mas também nas mãos do povo que age por si mesmo, o que é perigosíssimo. A preponderância das capitais causa pois um grave dano ao sistema representativo. Ela faz as repúblicas modernas caírem no erro das repúblicas da Antiguidade, que pereceram todas por não terem conhecido esse sistema (TOCQUEVILLE, 2005, p. 327).¹⁰⁹

Assim, o perigo que teria rondado o ano de 1789 não teria sido a soberania do povo em si mesma, mas “a ditadura de Paris” (TOCQUEVILLE, 2004a, p. 577). De resto, as ideias explícitas dos revolucionários de 1789 recebem, no geral, um tratamento favorável nos escritos de Tocqueville. Sobre a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, por exemplo, diz-se que ela “estabelece a *liberdade* ainda mais do que a igualdade. O que mostra bem como esse caráter de 89 é liberal, o que quer que digam os

¹⁰⁹ O tema reaparece nas *Lembranças de 1848*, uma vez que um dos temores de Tocqueville em 1848 havia sido a repetição dos erros de 1789, de modo que todo o poder fosse transferido para o povo pobre de Paris, em detrimento das demais províncias. Diz o autor a respeito dos clubes revolucionários de então: “Sustentava-se ali que o povo jamais aliena completamente a própria vontade nas mãos de seus mandatários, aos quais continua sempre sendo superior, princípio verdadeiro do qual se extraía falsamente a consequência de que os operários de Paris constituíam o povo francês” (TOCQUEVILLE, 2011, p. 163). Guizot e Tocqueville nutriram em 1848 um mesmo pavor da revolução popular, mas a natureza do pavor de cada um deve ser distinguida: o primeiro temia a ideia de soberania popular em si mesma, ao passo que o segundo temia que os tumultos provocados pelos operários parisienses terminassem por concentrar toda a soberania francesa em Paris, onde a massa pobre urbana exerceria sua vontade tirânica pela violência e sem mediações, oprimindo as demais províncias do país. Embora atribuísse a autoridade última ao povo, Tocqueville considerava importante impedir que a vontade popular agisse impulsivamente, “sem intermediários”. Uma nota esclarecedora preparada para um discurso na Assembleia Constituinte de 1848 (o qual tinha como objetivo a defesa do bicameralismo, causa que Tocqueville defendeu sem sucesso na Constituinte) afirma que “o princípio da democracia é que nada possa ser feito apesar do povo e fora do povo, mas não que o povo possa realizar imediatamente cada um de seus desejos” (*apud* JARDIN, 1984, p. 398-399).

servidores e os Cousins de hoje” (*Ibid*, p. 597; itálico no original). 1789 é pintado como um belo e memorável momento em que “milhares de homens se tornaram como que insensíveis a seus interesses particulares para considerar somente a obra comum” (*Ibid*, p. 504). Poder-se-ia enxergar nesse elogio de 1789 um “oitenta-e-novismo” típico da geração termidoriana, preocupada em distinguir o liberalismo de 1789 da ditadura jacobina de 1793-1794. Contudo, esse não parece ser exatamente o caso de Tocqueville, que, ademais, evitou entrar em uma análise pormenorizada do período do Terror até mesmo nos rascunhos para o segundo volume de *O Antigo Regime e a Revolução*: se o autor produziu análises mais ou menos detalhadas sobre os anos que precedem a Revolução, sobre 1789, sobre o Diretório, o Consulado e o Império de Napoleão I (sendo estas últimas anotações anteriores à escrita de *O Antigo Regime e a Revolução*, datando do período 1850-1852), o Terror não recebe mais do que notas esparsas e pouco desenvolvidas.¹¹⁰ Assim como Guizot (ver nota 100 desta dissertação), a preocupação primordial de Tocqueville não é dissociar 1789 de 1793, embora também importe para o autor de *O Antigo Regime e a Revolução* prestar certa homenagem aos atores políticos que participaram da Revolução sem cair nos excessos de 1793.¹¹¹ Sua preocupação primordial é, como a do doutrinário, assinalar as ambiguidades e as tensões presentes já em 1789. Porém, enquanto Guizot criticava as doutrinas explícitas de 1789, Tocqueville elogia essas doutrinas e critica a cultura política inconsciente que teria empurrado os revolucionários, sem que eles tivessem plena consciência disso, em uma direção centralizadora.

Há, então, na obra de Tocqueville, não uma crítica ao princípio da soberania do povo, mas sim ao princípio da soberania do povo *à moda francesa*. Como afirma Lucien Jaume (2008, p. 34): “Tocqueville critica, na realidade, com uma violência dissimulada, a concepção francesa que confia ao Estado a realidade dessa soberania do povo tão alegada desde 1789”. Para usar uma expressão de Rosanvallon, em *Le peuple introuvable*, pode-se dizer que o que Tocqueville critica são algumas formas francesas de *figuração*

¹¹⁰ Uma passagem curta, mas importante para entender o modo como Tocqueville interpretava a ditadura jacobina, encontra-se, no entanto, na primeira *Democracia na América*: “Nunca se viu, até agora, uma grande república democrática. Seria uma injúria às repúblicas chamar por esse nome a oligarquia que reinava na França em 1793. Somente os Estados Unidos apresentam esse novo espetáculo” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 258).

¹¹¹ Entretanto, Tocqueville não hesita em criticar os termidorianos, a começar por Benjamin Constant, pelo apoio ao golpe do 18 Frutidor (setembro de 1797). Cf. TOCQUEVILLE, 2004a, p. 676.

do povo: figuração do povo pelo representante soberano, como denuncia Jaume (2008, p. 36) – ou seja, pela assembleia eleita ou pela encarnação pessoal que serve de espelho à unidade da nação (o caso, na história francesa, de Napoleão I, Napoleão III, Thiers e De Gaulle) –, mas também figuração do povo pelas frações populares das grandes cidades que agem violentamente por acreditarem encarnar a totalidade do povo (caso da massa pobre de Paris que concentra o poder em suas mãos nas jornadas revolucionárias de 1789 e 1848). Tocqueville propõe no lugar dessas duas formas francesas de figuração do povo a soberania popular “dispersa” (“*éparpillée*”) em frações do território e exercida primordialmente no âmbito comunal, tal como praticada nos Estados Unidos (cf. JAUME, 2008, p. 35-44).¹¹²

Tratamos apenas da relação de Tocqueville com o princípio da soberania do povo, deixando de lado sua relação com as outras duas bandeiras revolucionárias tratadas por Guizot – a recusa de aristocracia e a consideração do governo como um servidor modesto que deve agir pouco e ser mal pago –, pois consideramos que a questão da soberania popular absorve o essencial das reflexões de Tocqueville sobre os princípios de 1789. Cabem algumas breves palavras sobre a relação do autor com essas duas outras bandeiras revolucionárias, a fim de reforçar o contraste com Guizot também no que diz respeito a elas. Sobre a recusa de aristocracia, pode-se dizer que Tocqueville se mantém igualmente afastado de Guizot, o que decorre justamente de sua aceitação do “dogma” da soberania do povo. Quando reina o sufrágio universal, o poder não é entregue às “superioridades naturais”, como vimos Tocqueville admitir tranquilamente n’*A Democracia na América*, sustentando que a conexão dos representantes com os interesses dos representados é mais importante do que a superioridade moral ou intelectual dos primeiros em relação aos segundos. É verdade que o autor escreve que qualquer governo livre precisa de um elemento aristocrático (cf. TOCQUEVILLE, 2004a, p. 538), porém com isso ele não faz referência à aristocracia natural que, segundo Guizot, deve governar, mas a uma porção da sociedade que, como os legistas nos Estados Unidos, afasta-se por seus hábitos e sua posição das paixões democráticas, nutrindo um amor à ordem e um respeito ao passado que servem para moderar os instintos selvagens da democracia. Tocqueville nunca dirigiu seu pensamento para a constituição de uma aristocracia natural à qual fosse necessário

¹¹² Recomenda-se a leitura de toda a primeira seção da primeira parte do livro *Tocqueville: les sources aristocratiques de la liberté*, de Lucien Jaume, pois o argumento desenvolvido aqui é bastante tributário do desenvolvido nessa seção do referido livro.

entregar o governo das sociedades modernas, motivo pelo qual foi inclusive repreendido por Guizot em carta de 1856 (citada na página 19 desta dissertação). O principal motivo para essa ausência de aristocracia natural no pensamento de Tocqueville é, a nosso ver, o modo radical como ele interpretava a força do princípio igualitário nas sociedades modernas (ver Capítulo 1): se o princípio da igualdade deveria se reproduzir também no plano político, não haveria mais, nas sociedades democráticas, desigualdade de talentos que justificasse a produção de uma desigualdade política, materializada na emergência de uma nova aristocracia. Nesse sentido, Tocqueville seguia, ao contrário de Guizot, a bandeira revolucionária que recusava, na nova sociedade, qualquer aristocracia governante. É verdade que ele lamentou a destruição violenta da antiga nobreza pela Revolução Francesa (cf. TOCQUEVILLE, 2009, p. 121-122; TOCQUEVILLE, 2004a, p. 538-539), mas é duvidoso acreditar que ele concebesse como possível a permanência dessa antiga nobreza como aristocracia governante na nova sociedade (até porque, em sua interpretação, a nobreza francesa já não era mais uma aristocracia governante muito antes de a Revolução eclodir). O máximo que se poderia esperar da antiga nobreza na nova sociedade seria um contrapeso às tendências instintivas da democracia por meio do apego aos antigos hábitos e tradições – um contrapeso similar ao exercido pelos legistas nos Estados Unidos, mas que não guardaria nenhuma relação com a aristocracia natural pensada por Guizot, a qual se fundamenta em uma superioridade real e tem como vocação o governo.

Quanto ao papel do governo, pode-se dizer que a posição de Tocqueville tinha certa ambiguidade: por um lado, a independência do Poder Executivo era defendida como uma salvaguarda contra a tirania do Legislativo (cf. TOCQUEVILLE, 2005, p. 296); por outro lado, o Executivo era visto com desconfiança, por ser o poder que mais costuma avançar no caminho da centralização administrativa (cf. TOCQUEVILLE, 2004a, p. 33). Essa ambiguidade se nota na hesitação que o autor confessa ter sentido nas discussões da Assembleia Constituinte de 1848 sobre o modo de eleição do presidente da República. Tocqueville defendeu na ocasião o sistema de eleição do presidente pelo povo, justamente com o objetivo de impedir a tirania de um Poder Legislativo encarnado, contra a sua vontade, em uma única assembleia. Porém, nas *Lembranças de 1848* – escritas pouco tempo depois, mas já sob os temores causados pela eleição de Luís Napoleão Bonaparte –, o autor demonstra reservas em relação ao modelo defendido por ele e adotado pela Constituinte, pois um presidente da República dotado da força de uma eleição popular poderia se tornar uma ameaça em um país como a França, excessivamente centralizado e

dotado de hábitos monárquicos que sobreviveram à queda da monarquia (cf. TOCQUEVILLE, 2011, p. 231-235). De qualquer modo, Tocqueville não fez da crítica à bandeira revolucionária que subestima o papel e a dignidade do governo um tópico de sua teoria política, como foi o caso de Guizot.

Percebe-se, assim, na obra de Tocqueville, uma crítica original à obra dos revolucionários de 1789 – crítica essa que vai na contramão da efetuada por Guizot. Este havia, como vimos, celebrado o lugar da Revolução Francesa na História, mas criticado as doutrinas explícitas que haviam orientado os revolucionários, com destaque para o princípio da soberania do povo. Tocqueville, por sua vez, considera as bandeiras explícitas da Revolução, especialmente a da soberania do povo, como sua parte mais benéfica, mas que teria sido contaminada pela cultura política inconscientemente centralizadora do Antigo Regime, a tal ponto que o próprio princípio se encontrou desfigurado (o Estado acabou usurpando a soberania do povo), e a Revolução acabou realizando, sem ter plena consciência disso, uma obra perniciosa, cujo principal resultado foi o fortalecimento da centralização administrativa e o aumento das dificuldades de erigir um governo livre na França. O interessante é vermos um autor muitas vezes tratado como conservador concentrar sua crítica à Revolução Francesa não no que ela trouxe de novidade (a tentativa de fundar uma nova ordem política com base no princípio da soberania do povo), mas naquilo que ela teria mantido de continuidade com a ordem anterior: a tentativa de acomodar as bandeiras novas à centralização administrativa herdada do Antigo Regime.

Conclusão

Já se tornou relativamente recorrente o diagnóstico de que, no fim do século XX e início do XXI, ocorreu uma mudança profunda no “regime de historicidade” que vinha estruturando a consciência ocidental desde a Revolução Francesa. Reinhart Koselleck havia concebido a modernidade como um tempo novo em que “as expectativas passam a distanciar-se cada vez mais das experiências feitas até então” (KOSELLECK, 2006, p. 314) – ou seja, como uma nova consciência histórica em que, para usar suas categorias, o “horizonte de expectativa” se descola cada vez mais do “espaço de experiência”. A Revolução Francesa foi um marco fundamental na emergência dessa nova consciência histórica, a começar pela mutação que operou no próprio conceito de revolução, até então associado a um movimento cíclico similar ao dos astros, a um retorno a um estado já conhecido (*Ibid*, p. 63-64). Depois da Revolução Francesa, “A revolução, com certeza, não mais conduz de volta a situações anteriores; a partir de 1789 ela conduz a um futuro a tal ponto desconhecido, que conhecê-lo e dominá-lo tornou-se uma contínua tarefa da política” (*Ibid*, p. 68-69). A Revolução Francesa engendrou, assim, uma consciência histórica orientada para o novo futuro que teria sido aberto pela Revolução, um futuro de prolongamento permanente das conquistas revolucionárias, as quais se desdobrariam, talvez, em novas revoluções, até que se chegasse a uma emancipação total da humanidade.¹¹³ Ora, é justamente essa consciência histórica característica dos dois séculos que se seguiram a 1789 que começa a erodir nas últimas décadas do século XX, segundo um certo número de autores contemporâneos. Nas palavras de Paulo Arantes (2014, Cap. 1)¹¹⁴:

(...) a certa altura do curso contemporâneo do mundo, a distância entre expectativa e experiência passou a encurtar cada vez mais e numa direção surpreendente, como se a brecha do tempo novo fosse reabsorvida, e se fechasse em nova chave, inaugurando uma nova era que se poderia denominar

¹¹³ Koselleck nos lembra que “Logo depois da Revolução de Julho de 1830 emerge a expressão ‘revolução em estado permanente’” (KOSELLECK, 2006, p. 73), usada, entre outros, por Proudhon e Marx. O conceito moderno de revolução pressupõe sua duração permanente até que todos os seus objetivos (quais sejam, a transformação radical de toda a Terra) sejam atingidos, de modo que “a história do futuro será a história da Revolução” (*Ibid*, p. 73).

¹¹⁴ Foi utilizado livro em formato digital, sem numeração de página fixa.

das *expectativas decrescentes*, algo “vivido” em qualquer que seja o registro, alto ou baixo, e vivido em *regime de urgência*.

Outros autores enfatizam a crise do “socialismo real” como a principal responsável por essa mutação no “regime de historicidade” no final do século XX. Se as grandes expectativas abertas pela Revolução Francesa deram lugar, dois séculos depois, a uma era de “expectativas decrescentes”, isso se deveria ao fato de que o conteúdo das “grandes esperanças” nutridas por parte significativa do campo da esquerda nos séculos XIX e XX, a revolução socialista, acabou produzindo, em países como a Rússia, a China, etc., distopias que apontavam para um direcionamento histórico oposto ao imaginado pelos formuladores das “grandes esperanças” do comunismo – e a constatação do engano só teria se difundido pelo mundo intelectual com a crise terminal dos regimes “comunistas”, quando “a terra prometida foi pulando de país para país, da URSS para a China, da China para Cuba e assim por diante, até sumir do mapa” (FAUSTO, 2014). Furet tinha razão, assim, ao escrever, no fim da década de 1970, que a crise do “socialismo real” (àquela altura uma crise sobretudo de legitimidade entre os intelectuais de esquerda) estava possibilitando uma nova relação com a Revolução Francesa (cf. FURET, 1989a, p. 25). Já indicamos na Introdução que a expressão “‘resfriamento’ do objeto ‘Revolução Francesa’” (FURET, 1989a, p. 24), sugerida por Furet em um primeiro momento, não é adequada, pois os debates em que o próprio historiador francês se envolveu, sobretudo durante as comemorações do bicentenário da Revolução, demonstraram que a Revolução Francesa ainda é e permanecerá por um bom tempo como um objeto “quente” do debate político. O que parece ter mudado, como uma decorrência dessa mudança no “regime de historicidade” relacionada fortemente à queda do comunismo e à emergência disso que Paulo Arantes denominou uma era de “expectativas decrescentes”, é que o grande interesse pela Revolução Francesa não reside mais hoje no futuro glorioso que ela teria aberto e ainda estaria por vir (o advento do comunismo para boa parte da tradição de esquerda dos séculos XIX e XX, mas podemos pensar também na continuidade do progresso suposta também por autores, de esquerda e de direita, que nunca acreditaram no comunismo), mas na interpretação dos próprios “princípios de 1789” como fundamentos das sociedades democráticas modernas cujo sentido último permanece em disputa.¹¹⁵

¹¹⁵ Furet expressou bem, no texto “1789-1917: ida e volta”, a natureza da relação com a Revolução Francesa que emerge na época de seu bicentenário, em decorrência da queda do “socialismo real”: “a

É essa nova relação com a Revolução Francesa que confere um interesse tão atual aos debates políticos e historiográficos do século XIX, nos quais a margem de divergência possível em torno do significado dos “princípios de 1789” fica mais do que clara, como tentamos demonstrar brevemente na Introdução, e espera-se que tenha sido ilustrado ao longo de toda a dissertação. É ainda mais intenso o interesse que pode ser despertado pelas obras de um Guizot ou de um Tocqueville, uma vez que, como indicamos também na Introdução, seus pensamentos não se direcionavam nem para o retorno ao mundo pré-Revolução Francesa (orientação que não teve uma vida muito longa na história do pensamento político, mostrando-se já esgotada em meados do século XIX), nem para a antecipação de uma nova revolução que levaria a uma emancipação mais radical do que a promovida pela Revolução Francesa (orientação que gozou de uma carreira muito mais longa do que a anterior, mas que se torna cada vez mais distante à medida que avançamos nessa era atual de “expectativas decrescentes”), de modo que suas interrogações eram próximas das que é possível fazer contemporaneamente: o sentido da Revolução Francesa, seu lugar na História, o que fazer com suas bandeiras, etc. O percurso desta dissertação procurou demonstrar a hipótese de que os dois autores, aceitando a sociedade consagrada pela Revolução (embora interpretando essa sociedade segundo graus diferentes de profundidade igualitária), formularam, no entanto, recepções críticas do legado revolucionário, mas críticas que iam em sentidos opostos: Guizot elaborou uma crítica sistemática das bandeiras explícitas da Revolução, especialmente a da soberania do povo (ao mesmo tempo em que celebrava o lugar da Revolução na História), ao passo que Tocqueville dirigiu sua crítica ao caráter implícito da Revolução, a qual continuaria sem perceber a cultura política centralizadora do Antigo Regime (ao mesmo tempo em que tentava reabilitar bandeiras como a da soberania do povo, buscando uma reformulação dessas bandeiras que permitisse sua operacionalização à distância da cultura política francesa, marcada pela centralização e pela tendência de confiar ao Estado a realidade da soberania popular). Cabe, nesta Conclusão, fazer um breve balanço dessas duas atitudes possíveis diante do legado da Revolução Francesa, indicando os pontos providos e os desprovidos de interesse para o pensamento político contemporâneo.

Revolução Francesa está para sempre emancipada da tirania que a Revolução Russa exerceu sobre ela durante três quartos de século. Ei-la, duzentos anos depois, como que rejuvenescida por ter ficado tanto tempo encoberta e ter voltado a ser uma das origens do nosso mundo; é isso, aliás, que lhe dá também seu caráter estranho, contraditório, enigmático. Renegando ter dominado, e mais ainda esgotado, o sentido de 1789, nossas sociedades recomeçaram a interrogar os direitos do homem” (FURET, 2001, p. 140-141).

A posição de Guizot (celebração do lugar da Revolução na História e crítica a suas bandeiras explícitas) não pode ser apreendida na contemporaneidade sem uma certa distância. Rosanvallon expressou bem a natureza e as razões dessa distância:

Distantes de Guizot, nós o somos irremediavelmente. Como Vacherot,¹¹⁶ por nossas convicções em primeiro lugar, tomando bastante cuidado de observar, além do mais, que essas convicções não são mais as de um campo ou de um partido, mas são agora as de uma cultura coletiva. Hoje, não se discute mais, como se discutia ainda em 1860, a legitimidade do sufrágio universal. Mas nossa distância tem também outro fundamento. Ela não é somente “política”, mas de natureza igualmente “filosófica”. Nós não podemos mais, com efeito, aceitar a visão, que compartilharam com Guizot os pais fundadores da Terceira República, de uma sociedade sem classes, progredindo para a desapareição de todo antagonismo fundamental, destinada à pura funcionalidade das relações sociais. Aprendemos, às vezes de modo caro, que a ideia democrática era indissociável da afirmação de certa irredutibilidade da divisão social a esse conflito de classe. (...) Daí nossa impossibilidade de subscrever filosoficamente ao ideal conservador de um fim da História que anunciaria a conclusão enfim realizada da Revolução (ROSANVALLON, 1985, p. 373).

Nessa passagem, Rosanvallon faz alusão às duas dimensões da relação de Guizot com a Revolução Francesa que trabalhamos nesta dissertação: por um lado, sua crítica às doutrinas explícitas da Revolução, que Guizot dirigiu para uma crítica à democracia e, mais precisamente, ao sufrágio universal; por outro lado, uma filosofia da História que concebia a Revolução Francesa como o ponto culminante de um longo progresso que deveria resultar em uma sociedade harmônica, a qual aproveitaria todos os progressos do passado e superaria suas tensões.¹¹⁷ Quanto à crítica às doutrinas explícitas da Revolução,

¹¹⁶ Étienne Vacherot, filósofo e político francês de tendência republicana, autor de *La Démocratie* (1859), que escreveu em 1865 uma carta elogiando Guizot, apesar das divergências de convicções entre os dois autores (cf. ROSANVALLON, 1985, p. 372-373).

¹¹⁷ Rosanvallon fala nessa passagem em “sociedade sem classes”, mas seria mais exato dizer sociedade sem *luta* de classes, pois Guizot insistiu muito, por exemplo em *De la démocratie en France*, que a França nova continuava dividida em classes (ver Capítulo 1). A diferença com a “França antiga” seria que os antagonismos de classe que fizeram a civilização europeia progredir até aquele momento já teriam sido resolvidos, de modo que a Revolução de 1830 marcaria de uma vez por todas uma espécie de conclusão da História, ou ingresso em uma História pós-luta de classes. É por isso que Rosanvallon (1985, p. 280) caracteriza Marx como “o anti-Guizot por excelência”: ambos os autores do século XIX – ambos tributários de Hegel, embora, segundo Rosanvallon (1985, p. 280, nota 1), Guizot só tivesse, ao contrário de Marx,

é como se o ideal democrático que se ergueu na Revolução Francesa tivesse dado o troco a Guizot (e a todos os que se opuseram ao advento da democracia política no século XIX) e mostrado que a soberania do povo não havia sido uma simples arma de guerra passageira, mas (como percebeu prematuramente Tocqueville) um ideal político incontornável nas sociedades contemporâneas, de modo a ser invocado teoricamente até mesmo pelos regimes que o negam abertamente na prática. Diante dessa vitória do ideal democrático, a crítica de Guizot ao princípio da soberania do povo e sua formulação do princípio concorrente da soberania da razão podem servir a pelo menos dois usos no pensamento político contemporâneo (para além do interesse restrito à história das ideias). Em primeiro lugar, tem-se o uso proposto por Rosanvallon em *Le moment Guizot*. Se o autor se volta para o estudo do pensamento político de Guizot, não é para buscar nele as respostas para os problemas atuais, mas para aprofundar a reflexão sobre a democracia por meio de um retorno às questões formuladas em uma época em que o ideal democrático ainda não estava estabilizado, mas permanecia uma questão a elucidar, uma contradição a resolver: época em que “o *senso comum democrático*, poder-se-ia quase dizer a ideologia democrática, ainda não recobriu com seu manto de evidência a questão da democracia” (ROSANVALLON, 1985, p. 375; itálicos no original). O interesse da crítica de Guizot ao ideal democrático da Revolução Francesa se dá então na medida em que “a interrogação sobre a democracia se desenvolve em sua obra *abertamente*. A reflexão trabalha sem constrangimentos de linguagem, sem precauções teóricas, na brutal nudez de um afrontamento direto aos problemas das sociedades modernas” (*Ibid*, p. 375; itálico no original). Um segundo uso, mais direto, da teoria política de Guizot consiste em aproveitar alguns aspectos da teoria da soberania da razão que podem ser interpretados como compatíveis com o ideal contemporâneo da democracia. É o que faz, por exemplo, Lefort, que matiza a oposição de Guizot à democracia:

(...) somos induzidos a reexaminar a oposição de Guizot à democracia. Não há dúvida de que sua crítica de uma soberania absoluta e a noção que ele apresenta de um poder incessantemente em busca de legitimidade e de um

um conhecimento de segunda mão de Hegel, por meio principalmente de Cousin – concebiam a História como movida pela luta de classes e apostavam em uma revolução que poria fim a essa luta. A grande divergência não era sobre a concepção de História, mas sobre a data da revolução: para Guizot, o fim da História já ocorrera com a Revolução Francesa (ou, mais precisamente, com a Revolução de 1830, já que a luta pela vitória da Revolução Francesa se prolonga ao longo da Restauração), ao passo que, para Marx, a revolução final ainda estava por vir.

entrelaçamento do político e do social apresentam uma introdução à compreensão da democracia moderna (LEFORT, 1987, p. 34).

Com efeito, como sugere o próprio Lefort (1987, p. 36), a democracia moderna pode ser pensada como uma sociedade política em que o poder não é apropriado por ninguém e a razão e a justiça estão em constante debate – uma concepção de democracia que a aproxima da concepção guizotiana de governo representativo, com a diferença (importante) de que este último limita o debate público sobre a razão e a justiça às fronteiras de uma classe social dirigente (cf. LEFORT, 1987, p. 37-38). É verdade que esse uso contemporâneo da teoria da soberania da razão precisar passar pelo enfrentamento de uma controvérsia entre os intérpretes atuais de Guizot (a qual não foi possível explorar nesta dissertação), divididos, grosso modo, sobre a possibilidade ou impossibilidade de dissociar o pluralismo presente na concepção doutrinária de governo representativo de seu elitismo. Autores como Lefort e Craiutu apostam nessa dissociação, sugerindo que, fazendo-se abstração do elitismo de Guizot (ou seja, de sua intenção de manter o debate público sobre a razão e a justiça restrito às fronteiras da classe social dirigente), é possível encontrar em sua concepção de governo representativo princípios inteiramente compatíveis com os da democracia moderna (e que ajudariam inclusive a aperfeiçoar o ideal democrático). Autores como Lucien Jaume, por outro lado, veem no pensamento de Guizot um autoritarismo de fundo, concentrado na noção do poder eleito em condições legítimas como detentor da verdade (cf. JAUME, 1997, p. 137-144) – autoritarismo esse que inviabilizaria qualquer leitura democratizante do doutrinário. Vítor Castro de Oliveira, por sua vez, nega a existência de uma concepção pluralista na obra de Guizot, uma vez que “apenas um grupo, a burguesia, é chamado ao exercício do poder, pois constitui a classe portadora do progresso” (OLIVEIRA, 2012, p. 72) – refutando, assim, a possibilidade de abstrair o elitismo de Guizot e extrair dessa abstração uma concepção pluralista. Não faz parte das intenções desta dissertação entrar nos meandros dessa controvérsia. Gostaríamos apenas de indicar nossa concordância com Lefort acerca da possibilidade de encontrar no pensamento político de Guizot elementos que contribuem para a compreensão da democracia moderna, de modo que sua crítica ao princípio da soberania do povo não se encontra desprovida de interesse para a contemporaneidade. Quanto à possibilidade de pensar uma democracia sem a referência ao povo soberano, trata-se de uma questão que esta dissertação não se propõe a responder.

O máximo que podemos fazer é uma breve alusão à concepção lefortiana de democracia, a qual, se atribui ao povo a *origem* da soberania, reconhece que

(...) não há povo em ato, fora da operação regulamentada do sufrágio, e que não há poder suscetível de encarná-lo. O *lugar do poder* se encontra assim tacitamente reconhecido como um lugar vazio, inocupável por definição, um lugar simbólico, não um lugar real (LEFORT, 1994, p. 121).

Por outro lado, é preciso fazer um balanço também do lugar que Guizot atribuía à Revolução Francesa na História (tanto em sua filosofia da História geral, tratada no Capítulo 1, quanto na história da relação entre centro político e localidades tratada no Capítulo 2). O que vimos, especialmente no Capítulo 2, é uma celebração da Revolução Francesa como ponto culminante da História, o qual sintetizaria todos os progressos realizados até então pela civilização europeia e corrigiria todos os vícios da História passada da França, aproveitando da realeza a centralização governamental e a unidade nacional, mas enterrando no passado todos os defeitos do absolutismo, de modo a abrir para a França uma carreira de liberdade análoga à já aberta para a Inglaterra séculos antes. O que se pode criticar nessa concepção histórica é justamente o aspecto de que vimos Tocqueville se livrar: a crença um tanto ingênua em uma visão etapista da História, a qual não questiona os efeitos que o absolutismo pode produzir na cultura política de longo prazo de um povo, de modo a validar ou “justificar” o despotismo enquanto etapa histórica. Não ocorre a Guizot, talvez por causa da importância que a noção de progresso tinha em sua filosofia da História (e não só na sua), que a Revolução Francesa pode ter herdado não só os aspectos positivos da obra da realeza, mas também os aspectos negativos, como o poder absoluto (não mais o do rei, mas o dos “representantes” do povo) e a centralização administrativa (ou seja, uma centralização que, como vimos, vai além da meramente governamental, ameaçando a possibilidade de ação autônoma por parte dos cidadãos). Todavia, se Guizot pode ser acusado de ter apresentado uma concepção pouco crítica do processo histórico que culminou na Revolução Francesa, é preciso reconhecer que essa concepção serviu plenamente à finalidade política que a orientou, qual seja, a legitimação da Revolução Francesa perante os ataques que ela vinha sofrendo sistematicamente durante a Restauração por parte dos *ultras*. É em grande parte devido aos esforços intelectuais pioneiros de Guizot e outros colegas liberais para enaltecer o caráter progressista da Revolução Francesa que os progressistas podem até hoje comemorar, como Hobsbawm no final de *Ecos da Marselhesa*, que a Revolução Francesa

tenha transformado irreversivelmente o mundo, e o transformado para melhor (cf. HOBSBAWM, 1996, p. 127).

Passemos ao balanço da recepção tocquevilliana da Revolução Francesa. Em primeiro lugar, é preciso observar que a posição de Tocqueville pode ser apreendida na contemporaneidade com uma distância muito menor do que aquela que mencionávamos a respeito de Guizot. A principal razão para isso é que, como vimos, sua interpretação das sociedades modernas com base em uma concepção de igualdade mais profunda e radical do que a pressuposta por seu mestre doutrinário o levava a pensar como inevitável a propagação da democracia para o plano político, de modo que não estamos mais lidando com um autor que lutou contra a democracia política, mas com um autor que problematizou a difícil conciliação da democracia com a liberdade, sem conceber como possível fundar a segunda, nas sociedades modernas, fora do abrigo da primeira. Essa maior proximidade com Tocqueville fica evidente quando se tem em vista o argumento desenvolvido no Capítulo 3, no qual procuramos demonstrar que o autor d'*A Democracia na América* não efetua, como Guizot, uma refutação da bandeira revolucionária da soberania do povo, mas dirige sua crítica ao princípio da soberania do povo concebido à moda francesa – na concepção de Jaume, uma maneira de confiar ao Estado a soberania supostamente popular. A recepção tocquevilliana da Revolução Francesa gera, assim, dois desafios, um de ordem mais diretamente política, o outro de natureza mais historiográfica (distinção usada para organizar o discurso, mas sabemos que a política e a historiografia não estão tão separadas, ainda mais no contexto que estamos discutindo). Do ponto de vista político, o desafio é como pensar uma aplicação do princípio da soberania do povo (e das “bandeiras de 1789” em geral) fora do contexto francês – em outras palavras, como abstrair os “princípios de 1789” da experiência específica da Revolução Francesa. De certo modo, foi esse desafio que motivou a viagem de Tocqueville aos Estados Unidos. Com efeito, o autor não via os princípios da Revolução Americana como diferentes dos da Revolução Francesa. Isso fica claro em uma pergunta (infelizmente não respondida) formulada nos rascunhos do segundo volume de *O Antigo Regime e a Revolução*: “Por que princípios tão análogos e teorias políticas semelhantes levaram os Estados Unidos somente a uma mudança de governo e, na França, a uma subversão total da sociedade” (TOCQUEVILLE, 2004a, p. 612). O ponto a ser enfatizado é que os princípios encontrados por Tocqueville nos Estados Unidos são interpretados como sendo os mesmos legados pela Revolução Francesa. É por defender esses princípios, essencialmente democráticos, que o autor afirma ter abraçado, contra as

tradições familiares, “a causa e as ideias de 89” (ver carta de 1845 a Corne que serve de epígrafe a esta dissertação). Mas o descendente da aristocracia normanda foi procurar nos Estados Unidos outra maneira de aplicar “a causa e as ideias de 89”, tendo como um de seus principais achados uma figuração da soberania popular dispersa em liberdades locais e não concentrada no topo do Estado. Trata-se sem dúvida de uma contribuição importante à teoria política, a qual pode servir até hoje para criticar as encarnações “estatais” da soberania popular (ou, de modo mais geral, para criticar qualquer poder que reivindica uma encarnação absoluta do povo, deixando os “meros cidadãos privados” de fora do exercício da soberania popular). É verdade que assimilar inteiramente a soberania do povo ao exercício das liberdades locais pode implicar uma concepção reducionista da democracia, a qual, afinal de contas, nunca limitou suas aspirações apenas à participação dos cidadãos nas questões de interesse local. Esse reducionismo não está presente na obra de Tocqueville – pois o autor nunca afirmou que as liberdades locais “contivessem” toda a democracia, apenas defendeu que a participação nos assuntos gerais por meio da eleição de representantes constitui uma experiência insuficiente e precária da liberdade política na ausência de liberdades locais –, mas é importante, ao fazer o balanço da recepção tocquevilliana da Revolução Francesa, assinalar esse risco.

Do ponto de vista historiográfico, o desafio da posição de Tocqueville decorre de sua decisão de enfatizar aquilo que particularizou a Revolução Francesa em relação a outras formas de advento da democracia verificadas em outros contextos nacionais. A grande questão de *O Antigo Regime e a Revolução* é “por que essa revolução, preparada em toda parte, ameaçadora em toda parte, eclodiu na França e não em outro lugar? Por que teve em nosso país certas características que não se repetiram em lugar algum ou que só reapareceram pela metade?” (TOCQUEVILLE, 2009, p. 25). Essa ênfase na particularidade da Revolução Francesa vai na contramão da preocupação de Guizot – que era fundamentalmente, como vimos, apreender as revoluções inglesa e francesa como partes de um mesmo movimento mais amplo, o qual colocaria em segundo plano as particularidades da segunda em relação à primeira –, e tem como objetivo apreender os vícios que a centralização excessiva levada a cabo pela realza francesa imprimiu inconscientemente sobre a Revolução Francesa. Como acabamos de argumentar, essa inclusão dos aspectos negativos que a Revolução Francesa herdou da centralização monárquica é justamente um dos pontos cuja falta é sentida no balanço da interpretação de Guizot, e o tratamento inovador conferido por Tocqueville a essa questão é um dos pontos fortes de seu pensamento, mais crítico, nesse sentido, do que o de seu mestre

doutrinário. Todavia, essa particularização da trajetória francesa em relação à dos demais países também pode esbarrar em dificuldades e se expor a críticas pertinentes. Uma crítica contemporânea a Tocqueville e a seu legado intelectual no que diz respeito à interpretação da história francesa é, por exemplo, a efetuada por Rosanvallon em *Le modèle politique français*. Rosanvallon acusa Tocqueville de, na esteira de Burke, particularizar o caso francês a ponto de tornar difícil a compreensão das dificuldades da democracia francesa à luz das dificuldades da experiência democrática moderna mais geral, criando o mito de uma história francesa marcada pela eterna onipotência do Estado diante de uma sociedade civil sem articulação nenhuma:

Burke e Tocqueville têm em comum a apreensão do caso francês como uma exceção. Suas análises quase não permitem, por essa razão, integrar sua compreensão em um quadro comparativo mais vasto. Ainda mais, elas contribuem para petrificar sua história, encerrando-a na maldição de uma origem (ROSANVALLON, 2004, p. 116-117).

De modo análogo, uma interpretação da Revolução Francesa preocupada em enfatizar aquilo que a Revolução herdou inconscientemente da centralização monárquica corre o risco de perder a dimensão do evento enquanto produtor de uma nova ordem mundial, para além de seus efeitos mais imediatos sobre a política francesa. Não deixa de ser sugestiva, nesse sentido, a crítica carregada de ironia de Hobsbawm ao historiador Jacques Solé, o qual escreveu, em *La Révolution*, que “Tocqueville e Taine viram acertadamente na centralização napoleônica o principal resultado da Revolução” (*apud* HOBBSAWM, 1996, p. 149, nota 42). Escreve Hobsbawm (1996, p. 149, nota 42), em resposta:

Reduzir o efeito de um acontecimento tão grande na história mundial à aceleração de uma tendência na administração do Estado francês é análogo a dizer que a principal consequência histórica do Império Romano foi dotar a Igreja Católica de uma língua para as encíclicas papais.

Enfim, justas ou não, críticas como as de Rosanvallon e de Hobsbawm (sendo que a deste último não é contra Tocqueville, mas contra a apropriação, a seu ver equivocada, do autor do século XIX por parte da historiografia revisionista do fim do século XX) servem para indicar os limites e os riscos corridos pela interpretação tocquevilliana da Revolução Francesa no caso de exacerbação de alguns de seus argumentos. Em todo caso, feitas essas ressalvas e tomando-se o cuidado de evitar a exacerbação dos argumentos

tocquevillianos nas direções referidas, o enfoque na herança que as revoluções, mesmo as mais radicais (como foi o caso da Revolução Francesa), recebem, muitas vezes involuntária e inconscientemente, do passado de seus países continua sendo relevante para todos os que querem pensar sobre as grandes revoluções (eventualmente até para os que pretendem fazê-las). O próprio Marx (alguém que dificilmente poderia ser acusado, como Guizot e Tocqueville, de se opor ao “espírito revolucionário”) não deixou, em seus melhores momentos, de refletir sobre a herança que as revoluções recebem do passado. Assim, na famosa abertura d’*O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*:

Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem empenhados em revolucionar-se a si e às coisas, em criar algo que jamais existiu, precisamente nesses períodos de crise revolucionária, os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomando-lhes emprestado os nomes, os gritos de guerra e as roupagens, a fim de apresentar e nessa linguagem emprestada (MARX, 1997, p. 21).

N’*O Dezoito Brumário* de Marx, a herança do passado transmitida sem cessar ao longo de todas as revoluções francesas é a mesma problematizada por Tocqueville: “Esse Poder Executivo, com sua imensa organização burocrática e militar, com sua engenhosa máquina do Estado, (...), esse tremendo corpo de parasitas que envolve como uma teia o corpo da sociedade francesa e sufoca todos os seus poros” (MARX, 1997, p. 125). Percebe-se que a preponderância do Estado centralizado produzido pela monarquia na história francesa – mais ainda, sua sobrevivência e mesmo ampliação ao longo de todas as revoluções¹¹⁸ – não era um problema só para Tocqueville, mas para teóricos e atores políticos de diferentes matizes ideológicos no século XIX. Não se trata, evidentemente, de sugerir que todos eles tivessem os mesmos objetivos políticos ou interpretassem o problema do prolongamento histórico do Estado administrativo centralizado na França

¹¹⁸ “Todas as revoluções aperfeiçoaram essa máquina, ao invés de destruí-la. Os partidos que disputavam o poder encaravam a posse dessa imensa estrutura do Estado como o principal espólio do vencedor” (MARX, 1997, p. 126). É notória a semelhança com o diagnóstico de Tocqueville, por exemplo nas *Lembranças de 1848*: “Assim, quando se diz que não há nada entre nós que esteja ao abrigo das revoluções, eu afirmo que não é verdade, pois a centralização está” (TOCQUEVILLE, 2011, p. 224).

segundo os mesmos conceitos. Marx, por exemplo, considerava o Estado burocrático como um mero instrumento da classe dominante que só teria adquirido plena autonomia com Napoleão III (cf. MARX, 1997, p. 126) – interpretação que dificilmente seria compartilhada por Tocqueville, o qual interpretava o Estado francês como planando acima das classes desde o Antigo Regime. O ponto que interessa aqui é a acuidade que alguns autores do século XIX (como Tocqueville e Marx) tiveram em identificar na Revolução Francesa, para além da imensa transformação que ela representou para o mundo, traços negativos inconscientemente herdados da centralização monárquica, de modo a alertar para o problema dos aspectos não previstos nas obras dos revolucionários.

Assim, o tratamento crítico que os autores do século XIX conferiram à então recente Revolução Francesa – incidisse esse tratamento crítico preferencialmente sobre as doutrinas explícitas (como foi o caso de Guizot) ou sobre o lugar implícito da Revolução na História (como foi o caso de Tocqueville) – justifica o apelo de Furet (2001, p. 21) para uma “volta aos bons autores do século XIX”.

Bibliografia

- ARANTES, Paulo. (2014), *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo, Boitempo.
- BOESCHE, Roger C. (1981), “The strange liberalism of Alexis de Tocqueville”. *History of Political Thought*, II, 3: 495-524.
- BRAHAMI, Frédéric. (2011), “Déchirure et production politiques du temps. Science et volonté – Autour de la Révolution française”. *Incidence*, 7: 249-290.
- BRAHAMI, Frédéric. (2013), “Supressão e criação revolucionária do tempo” (Tradução: Felipe Freller), in E. Ostrensky & P. Tierno (org.), *Teoria, Discurso e Ação Política*, São Paulo, Alameda.
- BURKE, Edmund. (1997), *Reflexões sobre a Revolução em França*. Tradução de Renato de Assumpção Faria, Denis Fondes de Souza Pinto e Carmen Lidia Richter Ribeiro Moura. 2ª edição, Brasília, Ed. UnB [1790].
- CARVALHO, José Murilo de. (2002), “Entre a Autoridade e a Liberdade”, in J. M. de Carvalho (org.), *Paulino José Soares de Sousa, Visconde do Uruguai*, São Paulo, Editora 34.
- CHATEAUBRIAND, François René. (1987), “La Grande Révolution Universelle”, in J.-P. Clément (org.), *Chateaubriand Politique: de l’Ancien Régime au Nouveau Monde – Écrits politiques*, Paris, Hachette/Pluriel.
- CONSTANT, Benjamin. (1997), *Écrits politiques*. Edição organizada, apresentada e anotada por Marcel Gauchet. Paris, Gallimard.
- CORRAL, Luiz Diez del. (1960), “Tocqueville et la pensée politique des doctrinaires”, in *Alexis de Tocqueville: Livre du Centenaire – 1859-1959*, Paris, CNRS.
- CRAIUTU, Aurelian. (1999), “Tocqueville and the political thought of the French doctrinaires (Guizot, Royer-Collard, Rémusat)”. *History of Political Thought*, XX, 3: 456-493.
- CRAIUTU, Aurelian. (2003), *Liberalism under siege: the political thought of the French doctrinaires*. Lanham, Lexington Books.

DIJN, Annelien de. (2008), *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville: Liberty in a Levelled Society?*. Cambridge, Cambridge University Press.

FAUSTO, Ruy. (2014), “A esquerda encapuçada: as cegueiras do niilismo neomarxista de Paulo Arantes”. *Revista Piauí*, 99.

FERREIRA, Gabriela Nunes. (1999), *Centralização e Descentralização no Império: o debate entre Tavares Bastos e visconde de Uruguai*. São Paulo, Editora 34/Departamento de Ciência Política da USP.

FURET, François. (1985-86), “The intellectual origins of Tocqueville’s thought”. *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, 7: 117-129.

FURET, François. (1989a), *Pensando a Revolução Francesa*. Tradução de Luiz Marques e Martha Gambini. 2ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

FURET, François. (1989b), “Antigo Regime”, in F. Furet & M. Ozouf (org.), *Dicionário crítico da Revolução Francesa*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

FURET, François. (2001), *A Revolução em debate*. Tradução de Regina Bicalho Prates e Silva. Bauru, EDUSC.

FURET, François. (2006), “The French Revolution revisited”, in G. Kates (org.), *The French Revolution: recent debates and new controversies*, Nova York, Routledge.

GUIZOT, François. (1818a), “Politique spéciale : *De la monarchie française depuis la seconde restauration jusqu’à la fin de la session de 1816, avec un supplément sur la session actuelle*, pour faire suite à la *monarchie française depuis son établissement jusqu’en 1814*, et à la *monarchie française depuis le retour des Bourbons jusqu’au 1er avril 1815* ; par M. le comte de Montlosier”. *Archives philosophiques, politiques et littéraires*, t. III : 385-409.

GUIZOT, François. (1818b), “Politique spéciale : *Considérations sur les principaux événements de la révolution française* ; ouvrage posthume de madame la baronne de Staël, publié par M. le duc de Broglie et M. le baron de Staël (2^e article)”. *Archives philosophiques, politiques et littéraires*, t. IV: 63-85.

GUIZOT, François. (1818b), “*Réflexions sur l’organisation municipale et sur les conseils généraux de département* ; par un membre de la chambre des députés”. *Archives philosophiques, politiques et littéraires*, t. IV: 427-464.

GUIZOT, François. (1820), *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel*. Paris, Librairie Française de Ladvocat, Éditeur des Fastes de la Gloire.

GUIZOT, François. (1837), “De la démocratie dans les sociétés modernes”. *Revue française*, t. III: 193-225.

GUIZOT, François. (1844), *Essais sur l’histoire de France: pour servir de complément aux Observations sur l’histoire de France de l’abbé de Mably*. 6a edição, Paris, Charpentier, Librairie-Éditeur [1823].

GUIZOT, François. (1845), *Histoire de la Révolution d’Angleterre: depuis l’avènement de Charles I jusqu’à sa mort*. T. I. 4a edição, Paris, Didier, Librairie-Éditeur [1826].

GUIZOT, François. (1849), *De la démocratie en France*. Paris, Victor Masson, Librairie.

GUIZOT, François. (1850), *Pourquoi la Révolution d’Angleterre a-t-elle réussi?: Discours sur l’histoire de la Révolution d’Angleterre*. Bruxelas, Meline, Cans et Compagnie.

GUIZOT, François. (1985), *Histoire de la civilisation en Europe: depuis la chute de l’Empire romain jusqu’à la Révolution française*. Suivie de *Philosophie politique: de la souveraineté*. Edição organizada, apresentada e anotada por Pierre Rosanvallon. Paris, Hachette.

GUIZOT, François. (1987), *Des moyens de gouvernement et d’opposition dans l’état actuel de la France*. Paris, Belin [1821].

GUIZOT, François. (2008), *A História das Origens do Governo Representativo na Europa*. Tradução de Vera Lucia Joscelyne. Rio de Janeiro, Topbooks [1820-1822].

HOBBS, Thomas. (2003), *Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma República eclesiástica e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo, Martins Fontes [1651].

HOBBS, Eric. (1996), *Ecos da Marselhesa: dois séculos reveem a Revolução Francesa*. Tradução de Maria Celia Paoli. São Paulo, Companhia das Letras.

JARDIN, André. (1984), *Alexis de Tocqueville 1805-1859*. Paris, Hachette.

JASMIN, Marcelo Gantus. (2005), *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*. 2ª edição, Belo Horizonte/Rio de Janeiro, Editora UFMG/IUPERJ.

- JASMIN, Marcelo Gantus. (2012), “A moderna experiência do progresso”, in A. Novaes (org.), *Mutações: elogio à preguiça*, São Paulo, Edições SESC SP.
- JAUME, Lucien. (1997), *L’individu effacé, ou le paradoxe du libéralisme français*. Paris, Fayard.
- JAUME, Lucien. (2008), *Tocqueville: les sources aristocratiques de la liberté*. Paris, Fayard.
- KANT, Emmanuel. (2001), “Réponse à la question: Qu’est-ce que les « Lumières » ?”, in P. Manent (org.), *Les libéraux*, Paris, Gallimard [1784].
- KOSELLECK, Reinhart. (2006), *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro, Contraponto/Ed. PUC-Rio.
- LEFORT, Claude. (1987), “Introduction: Le libéralisme de Guizot”, in F. Guizot, *Des moyens de gouvernement et d’opposition dans l’état actuel de la France*, Paris, Belin.
- LEFORT, Claude. (1991), *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Tradução de Eliana M. Souza. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- LEFORT, Claude. (1994), *L’invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*. Paris, Fayard.
- LYNCH, Christian Edward Cyril. (2010), “A democracia como problema: Pierre Rosanvallon e a Escola Francesa do Político”, in P. Rosanvallon, *Por uma história do político*, São Paulo, Alameda.
- MANENT, Pierre. (1991), “Guizot et Tocqueville devant l’ancien et le nouveau”, in M. Valensise (org.), *François Guizot et la culture politique de son temps*, Paris, Gallimard/Le Seuil.
- MANENT, Pierre. (2012), *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris, Pluriel.
- MANIN, Bernard. (1997), *The principles of representative government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAQUIAVEL, Nicolau. (2007), *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de MF. São Paulo, Martins Fontes.

MARX, Karl. (1997), *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. Tradução de Leandro Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro, Paz e Terra [1852].

MARX, Karl; ENGELS, Frederick. (1983), *Collected works*. Vol. 39. Londres, International Publishers.

MELLON, Stanley. (1958), *The political uses of History: a study of historians in the French Restoration*. Stanford, Stanford University Press.

NICOLETE, Roberta K. Soromenho. (2012), *Quando a política caminha na escuridão: um estudo sobre interesse e virtude n'A Democracia na América de Tocqueville*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo.

NISBET, Robert. (1987), *O conservadorismo*. Tradução de M. F. Gonçalves de Azevedo. Lisboa, Editorial Estampa.

OLIVEIRA, Vítor Castro de. (2012), *Soberania em tempos democráticos: François Guizot e Alexis de Tocqueville*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo.

REIZOV, Boris. (s. d.), *L'Historiographie romantique française 1815-1830*. Moscou.

RÉMUSAT, Charles de. (1861), “De l'esprit de réaction, Royer-Collard et Tocqueville”. *Revue des Deux Mondes*, t. XXXV: 777-813.

RICHTER, Melvin. (2004), “Tocqueville and Guizot on democracy: from a type of society to a political regime”. *History of European Ideas*, 30: 61-82.

ROSANVALLON, Pierre. (1985), *Le moment Guizot*. Paris, Gallimard.

ROSANVALLON, Pierre. (1989), “Guizot”, in F. Furet & M. Ozouf (org.), *Dicionário crítico da Revolução Francesa*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

ROSANVALLON, Pierre. (1998), *Le peuple introuvable: Histoire de la représentation démocratique en France*. Paris, Gallimard.

ROSANVALLON, Pierre. (2004), *Le modèle politique français: la société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*. Paris, Éditions du Seuil.

ROSANVALLON, Pierre. (2010), *Por uma história do político*. Tradução de Christian Edward Cyril Lynch. São Paulo, Alameda.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (2006), *O contrato social: princípios do direito político*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo, Martins Fontes [1762].
- ROYER-COLLARD, Pierre-Paul. (1949), *De la liberté de la presse: discours*. Paris, Librairie des Médecis.
- SIEDENTOP, Larry. (1979), “Two Liberal Traditions”, in A. Ryan (org.), *The Idea of Freedom: essays in honour of Isaiah Berlin*. Oxford, Oxford University Press.
- SKINNER, Quentin. (1996), *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo, Companhia das Letras.
- SKINNER, Quentin. (2002), *Visions of Politics*. Vol. I: Regarding Method. Nova York: Cambridge University Press.
- STAROBINSKI, Jean. (2001), *As máscaras da civilização*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo, Companhia das Letras.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. (1989), *Œuvres Complètes*. Tome XVI: Mélanges. Edição organizada, apresentada e anotada por Françoise Mélonio. Paris, Gallimard.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. (2004a), *Œuvres*. Tome III. Edição organizada, apresentada e anotada por François Furet e Françoise Mélonio. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. (2004b), *A Democracia na América*. Livro II: Sentimentos e opiniões. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes [1840].
- TOCQUEVILLE, Alexis de. (2005), *A Democracia na América*. Livro 1: Leis e costumes. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes [1835].
- TOCQUEVILLE, Alexis de. (2009), *O Antigo Regime e a Revolução*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo, WMF Martins Fontes [1856].
- TOCQUEVILLE, Alexis de. (2011), *Lembranças de 1848: as jornadas revolucionárias em Paris*. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo, Companhia das Letras [1851].
- URUGUAI, Paulino José Soares de Sousa, Visconde do. (2002), “Capítulo 30: Da Centralização”, in J. M. de Carvalho (org.), *Paulino José Soares de Sousa, Visconde do Uruguai*, São Paulo, Editora 34.

WELCH, Cheryl B. (2004), "Tocqueville's resistance to the social". *History of European Ideas*, 30: 83-107.