

FRANÇOIS FURET HISTORIADOR DA REVOLUÇÃO FRANCESA

Modesto Florenzano

Departamento de História FFLCH/USP

RESUMO: F. Furet é atualmente o mais importante e polêmico entre os historiadores da Revolução Francesa. O objetivo deste trabalho é mostrar como e porque ele conquistou esta posição. Para tanto, mostramos sua carreira de historiador e examinamos o conjunto de seus escritos sobre a Revolução Francesa, entre 1965 e 1989, ano do bicentenário. Em particular, procuramos examinar detalhadamente e avaliar criticamente sua obra mais importante que é *Pensando a Revolução Francesa*, apresentando o método, os argumentos e as teses que Furet aí empregou para oferecer uma nova e original interpretação da Revolução Francesa. Interpretação que reduz a Revolução Francesa a um fenômeno político e este a um discurso e a uma ideologia novas – democráticas – sobre o poder.

ABSTRACT: F. Furet is currently the most important and polemic French Revolution historian. The purpose of this paper is to demonstrate how and why he achieved this position. Thus, we discuss his professional career and examine his writings on the French Revolution between 1965 and 1989, year of the bicentennial. Our main goal is to make a detailed analysis and a critical evaluation of his most important work – *Thinking the French Revolution* – presenting the methods, the arguments and the propositions used by him to build up a new and original interpretation of the French Revolution, one which reduces the French Revolution to a political phenomenon and this one to a new discourse and ideology – both democratic – on power.

PALAVRAS-CHAVE: Revolução, Ideologia, Democracia, Discurso, Política.

KEY-WORDS: Revolution, Ideology, Democracy, Discourse, Politics.

Entre os muitos historiadores especialistas em Revolução Francesa que surgiram nas últimas décadas, dentro e fora da França, nenhum, com certeza, provocou tanta celeuma e atraiu tantos seguidores e adversários quanto François Furet. Sua notoriedade como historiador revisionista e polêmico, que vem

dos anos sessenta, atingiu por ocasião do bicentenário da Revolução uma tal consagração que chegou a ser chamado, por alguns mais entusiasmados, de “o rei do bicentenário” (*THE ECONOMIST*, 88).

Foram, basicamente, dois livros e um artigo, os responsáveis por tanta celebridade: os dois volumes,

publicados em 1965-1966, de *La Révolution Française*, escritos em parceria com Denis Richet, o artigo de 1971 “Le Catéchisme Revolutionnaire” e, principalmente, o livro *Penser la Révolution Française* de 1978, editado no Brasil em 1989.

Pensando a Revolução Francesa (título da edição brasileira) está composto por 4 ensaios agrupados em duas partes: a primeira, a mais importante, contém o ensaio, especialmente escrito para o livro, “A Revolução Está Terminada”, e a segunda parte, agrupa sob o título de “Três Histórias Possíveis da Revolução Francesa”, o artigo acima mencionado de 1971 (reproduzido com pequeno acréscimo) e os artigos “Tocqueville e o Problema da Revolução Francesa” e “Augustin Cochin e a Teoria do Jacobinismo”. No prefácio, o autor esclarece que os três últimos capítulos representam “as etapas e os materiais sucessivos” de sua reflexão sobre a questão que não deixou de ocupar seu espírito desde que começou a estudar a Revolução Francesa (e cuja síntese forma a primeira parte do livro): “Como pensar um evento como a Revolução Francesa?” (FURET, 1989, p. 11).

O ensaio “A Revolução Está Terminada” encerra, pois, a contribuição de Furet à historiografia da Revolução Francesa. Nele centraremos nossos comentários que têm três objetivos: apresentar o autor, mostrar de forma resumida e a mais fiel possível toda a argumentação e análise por ele desenvolvida no ensaio e avançar alguma crítica e comparação entre o ensaio e outros escritos anteriores e posteriores do autor. Não para cobrar coerência, mas apenas para verificar como seu pensamento avançou e recuou em relação a determinadas idéias e posições sobre questões da história e da historiografia da Revolução Francesa.

I

Foi graças à *La Révolution Française* (1965-1966) que, François Furet e Denis Richet, então dois

juvens historiadores ainda desconhecidos, conheceram uma fama talvez esperada. Aquilo que parecia ser apenas mais uma história geral sobre a Revolução Francesa, concebida editorialmente como uma inofensiva *coffee-table history*, na feliz expressão de Lynn Hunt (1981, p. 313), logo revelou-se o que era de fato ou o que pretendia: um esforço sério e bem sucedido – e ao mesmo tempo provocativo – de reinterpretação, de revisão, senão de toda a Revolução, pelo menos de alguns de seus temas cruciais. Sobre estes, os dois autores ofereciam explicações novas para velhos argumentos, dominantes na historiografia revolucionária.

Quatro teses, em especial, destacavam-se pelo seu caráter herético em relação à historiografia de esquerda – marxizante e até então dominante – da Revolução. 1. A teoria da elite: no final do Antigo Regime francês, mais do que luta de classes entre burguesia e nobreza, o que havia, ou predominava, era uma integração crescente entre ambas, a ponto de constituírem uma única elite (de notáveis). Elite informada pelo mesmo pensamento iluminista (por ela e para ela produzido) e compartilhando os mesmos gostos, os mesmos valores e, sobretudo, as mesmas idéias de reformas políticas. O conflito era, pois, entre (da) sociedade (civil), isto é, seus grupos dirigentes e (contra) o Estado. 2. A derrapagem da Revolução: dada a crescente disfuncionalidade do Estado e sua incapacidade em se reformar, a elite recorre à Revolução (política), mas com a entrada em cena das massas, a revolução vai sofrer uma derrapagem, um acidente de percurso, isto é, vai escapar ao controle dos notáveis. 3. O arcaísmo e o inconsciente sexual dos sans-culottes: as massas populares urbanas trouxeram à cena política sentimentos e comportamentos arcaicos, passadistas e violentos, alguns “incontestavelmente de origem sexual”. 4. (corolário das três primeiras teses) Não há unidade do processo revolucionário mas *télescope* de três revoluções: “não há uma revolução do verão de 1789

nem revoluções que se seguem umas às outras. Há três revoluções autônomas e simultâneas que se introduzem umas dentro das outras (*télescopage*) e que ultrapassam o calendário do reformismo ilustrado”. Das três somente a primeira é uma revolução com clara consciência política e que anuncia a sociedade do amanhã.

Estas quatro grandes revisões, ao lado de outras tantas menores, eram apresentadas sem que nunca os autores identificassem ou revelassem suas fontes ou inspirações. Teses e historiadores eram, todo o tempo, “visivelmente” usados e refutados, sem serem mencionados: os dois volumes não traziam nenhuma nota de pé de página, nenhuma indicação bibliográfica no corpo ou no final do texto. Nada. Foi somente no prefácio da segunda edição, *standard*, de 1973, que os autores introduziram referências historiográficas e acrescentaram uma bibliografia no final do texto.

Outra característica não menos relevante da obra era o estilo, a prosa *nouvelle histoire*, ou, *nous des Annales*, segundo a expressão do historiador inglês Richard Cobb (1969, p. 76). Por tudo isso, não surpreende que os dois volumes tenham provocado um não pequeno barulho e uma quase geral condenação e rejeição entre os historiadores de esquerda da Revolução Francesa. Um destes, Claude Mazauric, discípulo de Albert Soboul, investiu pesado contra os dois autores, chamando-os de revisionistas, antimarxistas e anticomunistas por pretenderem desqualificar o caráter burguês da revolução e o papel nela desempenhado pelos jacobinos (1970, p. 35).

A resposta de Furet foi o ensaio já mencionado, “O Catecismo Revolucionário”. Nele, o autor critica de forma contundente mas inteligente e bem fundamentada, não só Mazauric mas também Soboul e a historiografia marxista em geral. Algumas das idéias centrais deste ensaio, sobretudo as que se referem à historiografia e ao fenômeno revolucionário propriamente dito (como a dinâmica ideológica, a guer-

ra e o Terror), foram retomadas e desenvolvidas no ensaio “A Revolução Está Terminada”. Outras, ao contrário, como as que tratam das classes dominantes, em especial, da nobreza e da estrutura sócio-política do Antigo Regime no limiar da Revolução, não mais reaparecem. E isto por duas razões interligadas: de um lado porque o interesse e análise de Furet sobre a Revolução foi se concentrando cada vez mais no político e na historiografia, de outro porque este político foi sendo pensado e abordado como uma instância autônoma e “independente” com relação a interesses e forças sócio-econômicas.

Com Furet (e Richet) a *Escola dos Annales*, à qual pertence, ilustrando a terceira geração (ao lado de historiadores como Emmanuel Le Roy Ladurie e Jacques Le Goff), abriu-se, finalmente, para o território da Revolução Francesa. Território deixado de lado pela primeira geração (Bloch e Febvre) e pela segunda (Braudel). A história cultivada por esta terceira geração dos *Annales*, também conhecida desde os anos sessenta pelo nome de *nouvelle histoire*, não se caracteriza por qualquer unidade ou sistema de pensamento de seus historiadores (FURET, 1982). Pelo contrário, a liberdade e a diversidade intelectual do ponto de vista teórico e ideológico é uma de suas características. Contudo, ela possui alguns traços e tradições comuns no que se refere seja à concepção do *métier* do historiador, seja ao estatuto e natureza do seu objeto: a busca da interdisciplinaridade, da história-problema, a consciência da coação do presente, o documento como monumento, a infinitude dos objetos de investigação e sua relativização (tudo é interessante, tudo é história), o abandono do problema da origem, o desprezo pela filosofia da história, pela história *événementielle*, pela história narrativa (no sentido de história-período, narração cronológica) e fascínio pelo mental coletivo. E, *last but not least*, aberta e entusiástica adesão ao pensamento “pós-moderno” (principalmente Foucault).

No caso particular de Furet, é curioso notar que, embora faça a apologia da história quantitativa e da longa duração e tenha produzido bastante nesta área (o artigo “O quantitativo em história” para a famosa obra coletiva *Faire de l'histoire*, espécie de manifesto da nouvelle histoire, os livros *Livre et société dans la France au XVIII^e siècle*, 1965 e *Lire et écrire, l'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, em parceria com Jacques Ozouf, 1977), não foi no campo da história quantitativa, contudo, que obteve sucesso e fama como historiador¹.

A fama veio quando, escolhida a Revolução como canteiro, passou a cultivar o qualitativo, a curta duração e o político. E se ao fazê-lo não deixou de lado a mesma concepção de história e a mesma inspiração da *nouvelle histoire* (e um dos resultados desta postura será, como veremos, a destruição do sujeito na política e na história da Revolução), por outro lado, não deixa de ser interessante constatar que Furet aproxima-se, e muito, da história à maneira do século XIX quando afirma que a história que ama é a história-problema, a história-conceitual, a história interpretação (do “vivido através de uma teoria ou de uma idéia”, 1980, p. 28). Ao pretender examinar a Revolução Francesa como uma teoria (filosofia) política, Furet está mais próximo de uma

historiografia-filosófica do que de uma história total, tal como foi praticada pelos fundadores dos *Annales* e como é reivindicada por um Le Roy Ladurie (1969) e um Maurice Agulhon (1979), ou de uma história do cotidiano, ou ainda de uma micro-história, tão ao gosto de muitos praticantes da *nouvelle histoire*.

Em *Pensando a Revolução Francesa*, o método, o objeto e a *démarche* da análise de Furet, para não falar do estilo, constituem todos uma originalidade, uma novidade, no quadro da historiografia da Revolução Francesa. Pela primeira vez um historiador aborda e explica todo o fenômeno revolucionário, isto é, toda a Revolução Francesa, como algo essencial e autonomamente político. Evidentemente, não no sentido de fatos e instituições políticas à maneira da história tradicional, mas, político, no sentido de práticas, sociabilidades, representações, imaginários. A política não como um setor particular da vida social, mas pelo contrário, como “a noção de um princípio ou de um conjunto de princípios geradores de relações que os homens estabelecem entre si e com o mundo” (LEFORT, 1986, p. 8). Para Furet a significação histórica da Revolução Francesa reduz-se à política (no sentido de ideologia e cultura), mais precisamente, à invenção da democracia moderna e, para os franceses em particular, à invenção do mito

1. Veja-se a irônica e grave crítica do grande historiador italiano do Iluminismo Franco Venturi a estas pesquisas quantitativas realizadas pela Sexta Secção da Escola Prática de Altos Estudos, de onde saiu o primeiro dos dois livros acima mencionados: “O risco da história social do Iluminismo, tal como a vemos hoje sobretudo na França, é o de estudar as idéias quando já se tornaram estruturas mentais, sem nunca captar o momento criativo e ativo, de examinar toda a estrutura geológica do passado, menos, precisamente, o humus sobre o qual crescem as plantas e os frutos. O resultado historiográfico é, com frequência, o de reconfirmar com grande luxo de métodos novos aquilo que já se sabia, aquilo que já tinha aflorado à superfície da consciência através das lutas dos contemporâneos e das reflexões dos historiadores... *Livre et Société dans la France du XVIII^e siècle*: título mais atraente é difícil de imaginar para um historiador do Iluminismo. Este estará de bom grado disposto a perdoar aquele tanto de mística pitagórica que se encontra nestas páginas e que distrai continuamente o leitor do

exame dos resultados concretos para induzi-lo a se dobrar de joelhos frente à religião, à contemplação do número. Mas a dúvida renasce quando vemos François Furet, depois de uma investigação sobre a produção editorial na França, realizada através de sondagens e com grande luxo de pesquisas, concluir sobre a *permanence des livres de droit*, sobre a *importance des belles lettres et le maintien des grandes genres*, sobre o *grand mouvement séculaire inverse des ouvrages de religion et de 'sciences et Arts'*. “Il s'agit aussi bien de l'observation technique, de la reforme d'un 'abus' que de la reconstruction de la cité, toute une montée sociale s'exprime através le double langage de l'expérience et du rêve”. Nas conclusões, como se vê, os números são deixados de lado para dar lugar, outra vez, e em primeiro plano, às verdades que toda a história das idéias do Setecentos francês já nos havia indicado” (1970, p. 24). Não é de se estranhar, portanto, que não foram e não podiam ser estas obras quantitativas que deram fama a Furet como historiador.

da origem, da fundação da identidade nacional. Invenção iniciada pelos próprios revolucionários, a começar por Sieyès e completada e até hoje reafirmada pela historiografia revolucionária.

Seu objeto é, portanto, a política da Revolução Francesa, ou a revolução enquanto poder e ideologia e, ao mesmo tempo, a historiografia revolucionária. O método em que se inspira, é extraído em grande parte de Foucault, Castoriadis e Derrida (HUNT, 1981). Embora nunca citados, são suas contribuições e concepções sobre poder, sujeito, representação, discurso, que informam, além do método, até mesmo o vocabulário, às vezes abstruso, de Furet. Veja-se por exemplo esta afirmação: “Se a Revolução Francesa vive, em sua prática política, as contradições teóricas da democracia é por inaugurar um mundo onde as representações do poder são o centro da ação e onde o *circuito semiótico é mestre absoluto da política*” (grifo meu)². Isto quer dizer que Furet está interessado mais no poder da linguagem (ou seja no poder enquanto estatuto simbólico) do que na linguagem do poder (ou seja, no poder enquanto ação de governo).

Pela primeira vez, vale a pena insistir, na historiografia da Revolução Francesa, um historiador aborda e pensa a Revolução a partir de um novo registro, como uma linguagem, um discurso, uma representação e sem um sujeito político aparente: “*mais que uma ação a Revolução é uma linguagem*. É em relação a essa linguagem, lugar do consenso, que *a máquina seleciona os homens: a ideologia fala através dos chefes jacobinos, mais do que estes falam através dela*. Existe em Cochin, em filigrana, uma referência muito moderna às coerções da linguagem e ao *desvanecimento do sujeito na cons-*

tituição do campo político” (grifo meu, pp. 187-188). Esta passagem é interessante, entre outras coisas, porque mostra claramente, como se verá, que para Furet a Revolução não foi uma luta de classes ou de interesses pelo poder mas “uma competição de discursos pela apropriação da legitimidade” (p. 65).

II

O ponto de partida de “A Revolução Está Terminada” pode ser resumido como segue: a Revolução Francesa através de seus atores produziu um discurso, uma ideologia sobre si própria, que consistiu em interpretar sua ação e seu significado histórico como uma ruptura e uma fundação (fim do Antigo Regime e criação da nação-soberana). Mas, dado que a Revolução não conseguiu se estabilizar politicamente por quase um século (até a Terceira República, na década de 1870), durante todo esse período a política e a historiografia francesas estiveram como que condenadas a uma polaridade irreconciliável: ou aceitar e defender a Revolução e sua identidade e princípios (ainda que, como no caso dos liberais, só os de 1789) ou recusá-la, sonhando com o Antigo Regime (como foi o caso dos legitimistas e dos pensadores contra-revolucionários). Quando, finalmente, em termos institucionais, a Revolução terminou, em termos intelectuais continuou; e continuou porque: “nem bem havia acabado de impor a República e se tornou claro que a Revolução é muito mais do que a República. Ela é uma anunciação que nenhum acontecimento esgota” (p. 21).

Ora, prossegue Furet, se os historiadores franceses do século XIX (excetuando Tocqueville) estabeleceram com a Revolução e seus eventos uma relação de identidade, os do século XX (excetuando Cochin), sobretudo a partir de 1917, acrescentaram a essa identificação uma outra, pois o discurso político concernente à Revolução Russa sobrepôs-se ao discurso histórico concernente à Revolução France-

² *Pensando a Revolução Francesa*, p. 64. A partir de agora todas as numerosas vezes em que passagens deste livro forem reproduzidas, elas serão acompanhadas apenas pela indicação da página de onde foram extraídas.

sa. De modo que tanto o primeiro quanto o segundo não foram além das categorias e do discurso dos próprios atores da Revolução. Para Furet, qualquer conceitualização histórica digna desse nome requer precisamente um distanciamento crítico do discurso e das categorias dos sujeitos da ação histórica. Daí porque apesar de todo o “progresso”, de toda a “ampliação” do conhecimento histórico sobre a Revolução Francesa ocorridos sob a inspiração de 1917 e do marxismo (ênfase nas estruturas e forças econômico-sociais e na participação popular), a historiografia revolucionária “permanece anexada e, mesmo mais do que nunca, anexada a um texto de fundo que é o velho relato das origens, ao mesmo tempo renovado e cristalizado pela sedimentação socialista” (p. 23).

É preciso, portanto, “romper esse círculo vicioso da historiografia comemorativa”, é preciso “desinvestir” a Revolução de seu mito de origem. Chegou a hora de “esfriar” o objeto “Revolução Francesa”, chegou a hora de “conceitualizar a Revolução como um problema e não comemorá-la como um fato” (p. 24). Isto tornou-se possível agora, segundo Furet, de um lado, porque as “contradições entre o mito revolucionário e as sociedades revolucionárias (ou pós-revolucionárias)” (p. 25) não podem mais ser mascaradas (crise do socialismo real e do marxismo) e de outro, porque as “mutações do saber histórico” fizeram com que a história deixasse de ser “esse saber onde se considera que os ‘fatos’ falam por si mesmos, desde que tenham sido estabelecidos segundo as regras” (p. 26). Em suma, existem agora, finalmente, as condições históricas (objetivas) e teóricas (subjetivas) que permitem terminar a Revolução Francesa também no plano intelectual, historiográfico.

Para levar a cabo sua abordagem, Furet foi buscar em Tocqueville e em Cochin (“os únicos historiadores que propõem uma conceitualização rigorosa da Revolução Francesa”, p. 12) a dupla matriz de sua análise. Deles extrai o “modelo” para pensar a continuidade e a ruptura no processo revolucionário.

De Tocqueville, Furet retirou a visão da revolução como continuidade: “ao invés de constituir uma ruptura, a Revolução só pode ser compreendida em e pela continuidade nos fatos, embora apareça como uma ruptura nas consciências” (p. 29). Daí a necessidade de distinguir dois níveis diferentes e necessários de análise: “a Revolução como processo histórico objetivo e a Revolução como conjunto de eventos ‘acontecidos’ e vividos: a Revolução-conteúdo e a Revolução-modalidade” (p. 36).

Ora, é precisamente isto, segundo Furet, o que a historiografia revolucionária, por estar presa à consciência dos atores revolucionários, é incapaz de realizar. Principalmente a que ele chama de “vulgata marxista”, a qual, partindo do conceito de “revolução burguesa” (esse “monstro metafísico”, esse “conceito faz-tudo”, esse “deus-ex-machina”) mistura e confunde aqueles dois pressupostos e reconcilia providencialmente “todos os níveis da realidade histórica e todos os aspectos da Revolução Francesa” (p. 34). Mais ainda, a “vulgata marxista”, ao deduzir a Revolução-conteúdo da Revolução-modalidade, incorre mais do que nunca na “doença profissional do historiador, eterno redutor das virtualidades de uma situação a um futuro único” (pp. 35-36). Ela é incapaz de ver e explicar o que há de mais radicalmente novo e de misterioso na Revolução Francesa: “um novo tipo de prática e de consciência históricas, ligadas a um tipo de situação, sem serem definidas por ela” (p. 39). Para Furet a Revolução Francesa não pode ser explicada e nem reduzida a causas econômico-sociais. Nem a miséria, a opressão e o descontentamento e muito menos a burguesia ou o capitalismo servem para explicar “a aparição em cena de uma modalidade prática e ideológica da ação social que não está inscrita em nada que a precede” (pp. 38-39).

Daí o porquê da necessidade, segundo Furet, de se redescobrir a análise do político enquanto tal, pois, a “Revolução é o espaço histórico que separa

um poder de outro poder e onde uma idéia da ação humana sobre a história substitui-se ao instituído” (p. 40). Para chegar a esta formulação, Furet já está introduzindo Cochin em sua análise, mas sem ainda abandonar Tocqueville, do qual também retira os elementos para pensar a relação Estado-sociedade civil no final do Antigo Regime e a questão fundamental do papel exercido pelos homens de letras ou filósofos (a *intelligentsia*, como se diria hoje) na passagem do antigo ao novo poder.

Seguindo a interpretação de Tocqueville, Furet considera que em meados do século XVIII, a sociedade civil francesa começa, finalmente, a se revitalizar e a se subtrair à obediência passiva ao Estado, ao qual havia sido anexada por Luis XIV. Mas com a revitalização da sociedade civil, alimentada pela prosperidade do século, abre-se uma crise político-social: “as duas grandes heranças da história da França, a sociedade de ordens e o absolutismo entram em um conflito sem saída” (p. 123). A sociedade civil francesa precisa encontrar novos canais de comunicação com o Estado (os canais tradicionais tinham sido fechados sob Luis XIV) e novos porta-vozes (a nobreza, há muito deixara de ser uma verdadeira aristocracia, ou classe dirigente e era cada vez mais uma casta). Nesta situação, isto é, na ausência de uma verdadeira classe dirigente, os filósofos, ou homens de letras, transformam-se em *doublé* de classe dirigente. Mas:

a confusão de papéis, a instalação de homens de letras em uma função da qual eles exercem apenas uma parte imaginária, ou seja, o magistério de opinião, com exclusão de qualquer prática do poder, tem sua ressonância sobre a própria cultura... Privados de verdadeiras liberdades, os franceses lançam-se à liberdade abstrata; incapazes de experiência coletiva, sem meios de experimentar os limites da ação, orientam-se sem o saber para a ilusão da política (pp. 52-53).

Em outras palavras, os franceses, segundo Tocqueville e Furet, em decorrência dessa situação,

fecham os olhos para a política como a arte do possível e acham mais fácil teorizar uma sociedade perfeita do que construir uma melhor do que a sua própria.

Mas, Tocqueville, como é sabido, nunca analisou em sua obra o período revolucionário propriamente dito. Como bem nota Furet “...existe uma página em branco que Tocqueville nunca escreveu” (p. 38). O interessante é que o próprio Tocqueville confessa, com uma lucidez impressionante, sua incapacidade em apreender o fenômeno revolucionário:

Independentemente de tudo o que se explica na Revolução Francesa, há algo em seu espírito e nos seus atos que continua inexplicado. Pressinto onde se encontra o objeto desconhecido mas por mais que eu faça, não consigo levantar o véu que o cobre. Eu o tateio como através de um corpo estranho que me impede seja de tocá-lo, seja de vê-lo (apud FURET, p. 228).

Para avançar, para levantar o véu que impediu Tocqueville de ver o objeto, Furet recorre a Cochin, o historiador da revolução enquanto ruptura da revolução como ideologia democrática e com ele penetra no mistério da Revolução Francesa: “a torrente”, gerada pela dinâmica política e cultural, ou seja, “a ideologia revolucionária”. E o jacobinismo é a forma clássica desta ideologia ou consciência, porque o jacobinismo, é “ao mesmo tempo uma ideologia e um poder, um sistema de representações e um sistema de poder” (p. 45). Para Furet, Cochin foi o primeiro historiador a “pensar o jacobinismo em vez de revivê-lo” (p. 44) e a “explicar as condições sociológicas nas quais se formam os elementos da futura consciência revolucionária”: as sociedades de pensamento que produzem um novo tipo de sensibilidade política, a sociabilidade democrática.

Para Cochin e Furet, nas últimas décadas do Antigo Regime, coexistem na França, lado a lado, mas sem se tocarem, duas formas distintas de sociabilidade política: a tradicional, em crise, fundada no

princípio hierárquico e monárquico e nas instituições corporativas, e a democrática, em expansão, produzida pelos cafés, salões, lojas maçônicas e “sociedades” em geral (todas “sociedades de pensamento”) e estruturadas a partir do indivíduo (e não de um corpo) e a partir do princípio da igualdade de todos os seus membros (e não da hierarquia). A fonte intelectual, teórica, desta sociabilidade política democrática (democrática não por se estender a todo o povo, mas porque “suas linhas de comunicação formam-se ‘embaixo’ e horizontalmente”, p. 54) deve ser procurada na filosofia política francesa do século XVIII, no Iluminismo e, em particular, em Rousseau. Partindo do conceito central de indivíduo, esta filosofia coloca na ordem do dia as questões: “como pensar o social a partir dessa conceitualização-valorização do indivíduo?” e “como é possível pensar ao mesmo tempo o indivíduo livre e a alienação de sua liberdade no Estado?” (pp. 46-47).

Mas, adverte Furet, o fato de os “materiais” da futura consciência ou ideologia revolucionária, secretados pela sociabilidade democrática, já existirem no Antigo Regime, daí não se deve deduzir que a sua “cristalização” já estivesse realizada, ou que fosse inevitável. A linguagem da Revolução só vai nascer em 1789. Ela não existe ainda no tempo dos *Cahiers de Doleances*, os quais “não falam a língua da democracia, mas a dos juristas do Antigo Regime”(p. 56). É nas batalhas da própria eleição, e na famosa brochura do abade Sieyès (“ao mesmo tempo um discurso de exclusão e um discurso de origem”, p. 59) que ela aparece. É que, para Furet, seguindo uma sugestão de Tocqueville, o poder, o Estado do Antigo Regime caiu, dissolveu-se em meio a uma crise sócio-política, isto é, a um conflito entre a sociedade civil e o Estado, crise aberta em 1787. Quando a ideologia revolucionária ocupa o poder em 1789, encontra-o vago: “é a invasão da esfera do poder, vacante por esse tipo de ideologia, que cria a situação revolucionária e a nova dinâmica política”

(p. 46). A Revolução abre um período de deriva na história: “um campo sem limites no movimento das idéias e das paixões sociais”. A Revolução “cabe menos em um quadro de causas e consequências que na abertura de uma sociedade a todas as suas possibilidades. Inventa um tipo de discurso e um tipo de prática política com os quais, desde então, não mais deixamos de viver” (p. 61).

Para Furet, a Revolução funda(-se) (n)uma nova legitimidade – o (poder do) povo, a (soberania da) nação, mas não cria uma nova legalidade. A Revolução inventa a política democrática, mas não cria as regras do jogo, os procedimentos essenciais à vida democrática. É que a nova legitimidade, veiculada pela sociabilidade democrática e que está no centro da ideologia revolucionária, embora seja radicalmente diferente da ideologia do Antigo Regime (baseada no direito divino da monarquia), conserva do antigo poder, absoluto, a mesma concepção e imagem: o poder como algo que não pode ser compartilhado e que exclui a “legitimidade do desacordo e a da representação” (p. 54). As sociedades de pensamento, cujo propósito é “fabricar opinião não ação”, acabam por “construir uma imagem substitutiva do poder, mas essa imagem é calcada sobre a do poder ‘absoluto’ dos reis, simplesmente invertida em proveito do povo” (p. 54).

Mas há mais, pois, na ideologia revolucionária prevalecerá não a concepção da representação da soberania da nação (como queria Sieyès) mas a concepção rousseauista, altamente abstrata e problemática, da unidade da vontade geral, da sua não representatividade. Por isso, nota Furet, toda a história da Revolução será marcada pela dicotomia fundamental entre democracia direta, ou pura, e democracia representativa. “Os deputados fazem as leis em nome do povo, de quem eles são considerados *representantes*; mas os homens das secções e dos clubes figuram o povo, sentinelas vigilantes encarregadas de perseguir e denunciar qualquer distância entre a

ação e os valores, e de reinstaurar, a todo instante, o corpo político” (p. 66).

Na consciência revolucionária, o povo é “erigido ao mesmo tempo em legitimidade suprema e em ator imaginário único da Revolução” (p. 45). Imaginário porque o povo só pode expressar, materializar a unidade da sua vontade, isto é, seu poder por meio da opinião, da palavra. Ora, para Furet, *povo* (“que não é um dado, ou um conceito que se refere à sociedade empírica”, p. 67), *opinião* (“lugar que não se encontra em lugar nenhum, e já em todos os lugares”, p. 66) e *palavra* (que “nunca deixa de levantar suspeitas, pois ela é por natureza ambígua”, p. 65) são três realidades dúbias, que exigem intérpretes para existir. Daí a questão *quem* representa o povo? “*Quem* fala em seu nome? Qual grupo, qual assembleia, qual reunião, qual consenso é depositário da palavra do povo? É em torno dessa questão de vida e morte (*meurtrière*) que se ordenam as modalidades da ação e a distribuição do poder” (p. 46).

Por sua vez todas as modalidades da ação e da distribuição do poder revolucionário são pautadas e impulsionadas pela idéia da conspiração aristocrática. Para Furet, a noção da conspiração é tão importante e central na ideologia e consciência revolucionária quanto a própria idéia da igualdade. Enquanto esta é “vívda como o inverso da antiga sociedade, pensada como a condição e o objetivo do novo pacto social”, a conspiração representa o “princípio contrário, que faz nascer o conflito e justifica a violência” (p. 68). Na consciência revolucionária, “a aristocracia é o avesso da igualdade, da mesma forma que a conspiração é o poder inverso ao do povo” (p. 70). Tanto a idéia de nação quanto a de vontade popular se cristalizam em oposição à nobreza e à conspiração aristocrática. Como toda a ação revolucionária é organizada e pensada em relação à conspiração aristocrática, é esta que fabrica a energia revolucionária e representa para a Revolução o único adversário à sua altura. “Como a vontade do povo, a

conspiração é um delírio sobre o poder, elas compõem as duas faces do que poderíamos chamar o imaginário democrático do poder” (p. 70). A conspiração aristocrática, independentemente de sua realidade efetiva torna-se, assim, o instrumento por excelência do poder revolucionário. Todos os líderes e todas as correntes revolucionárias agirão sempre para conquistar ou conservar o poder: ou como representantes ou como figurantes do povo, da vontade geral da nação, e por outro lado, como denunciadores da conspiração aristocrática (interna e externa), pois, só denunciando a conspiração, o poder revolucionário pode governar legitimamente.

Ora, só o jacobinismo e, em particular, Robespierre, conseguirá manejar à perfeição a dialética do povo e da conspiração. Na verdade foi o jacobinismo que fixou o modelo e o funcionamento do duplo sistema (a legitimidade representativa e a legitimidade direta) “pela ditadura de opinião de uma sociedade que foi a primeira a apropriar-se do discurso da Revolução sobre ela mesma” (p. 67). Quanto à Robespierre, a Revolução fala “através dele, seu discurso mais trágico e mais puro”. Só Robespierre “reconciliou miticamente a democracia direta e o princípio representativo, instalando-se no cume de uma pirâmide de equivalências, cujo equilíbrio é conservado dia após dia por sua palavra” (p. 75).

Para Furet, a figura de Robespierre não pode ser compreendida a partir de sua psicologia. Não é seu caráter, virtuoso para os que o admiram, monstruoso para os que o detestam, que explica o seu papel e o seu lugar na Revolução. Robespierre não pode ser compreendido fora da ideologia revolucionária, a qual “mal aparece, investe-o completamente” (p. 74). O jacobinismo e Robespierre distinguem-se das outras correntes políticas e dos outros líderes da Revolução, por exemplo, dos girondinos e dos *enragés*, não por ostentarem ou representarem interesses de classe diferentes ou antagônicos em relação a estes (como acredita a historiografia marxis-

ta), mas, por expressarem a ideologia revolucionária em sua forma mais plena e pura. Por terem, mais do que seus rivais, encarnado (e se apropriado) do privilégio de ser a vontade do povo e, também, e não menos, por terem sido possuídos pela “ilusão da política”. Isto é, pela crença de que todos os problemas individuais e todas as questões morais e intelectuais são políticas e, portanto, sujeitas a soluções políticas.

Durante o governo jacobino, a invasão da esfera privada, da vida social e econômica pela política, atinge tal intensidade que toda a sociedade civil é anexada e dominada pela ideologia revolucionária. Em consequência, se a sociedade civil perde toda sua independência, também a política perde “sua autonomia e sua racionalidade próprias” (p. 87). Daí porque a Revolução apresenta (sobretudo na sua fase de maior radicalização) lutas (de vida e morte) pelo poder mas não lutas de classes.

Lugar das lutas pelo poder, instrumento de diferenciação dos grupos políticos, meio de integração das massas ao novo Estado, a ideologia acaba sendo, por alguns meses, co-extensiva ao próprio governo. Desde então, qualquer debate perde sua razão de ser, pois não há mais espaço a ocupar entre a idéia e o poder e nenhum lugar para a política, além do consenso ou da morte (p. 85).

Finalmente, se o jacobinismo estabeleceu, por um lado, e pela primeira vez na história, “um vínculo particular entre a política e uma parte das massas populares” (p. 68), por outro lado, não deixou de ser, de modo oculto um poder oligárquico “que se transforma em um poder absoluto sobre a sociedade” (p. 89).

Furet não hesita em atribuir à ideologia revolucionária, portanto, ao jacobinismo, portanto, à Revolução, toda a responsabilidade pelo Terror e pela Guerra (“Das duas heranças jacobinas, o Terror e a guerra...” p. 87). Contrariamente ao que sustenta toda a historiografia revolucionária, Furet nega, qua-

se que por completo, que o Terror possa ser explicado pela situação excepcional de guerra e luta de classes vividas, simultaneamente, pela França revolucionária. Isto é, nega a chamada tese das circunstâncias, “essa providência da causalidade histórica” (p. 77). Para ele, o Terror está presente na Revolução desde o seu início, pois, decorre da lógica da conspiração aristocrática (e da vontade punitiva), traço fundamental da mentalidade coletiva revolucionária. Gerado pela dialética contínua entre a noção da vontade geral e a da conspiração aristocrática: “o terror faz parte da ideologia revolucionária, e esta, constitutiva da ação e da política dessa época, supervaloriza o sentido das ‘circunstâncias’, que contribui largamente para fazer nascer. Não há circunstâncias revolucionárias, mas sim uma Revolução que se alimenta das circunstâncias” (p. 78).

Quanto à guerra, esta foi, para Furet, provocada por razões de política interna francesa: “o poder revolucionário nunca deixa de estar no centro do debate sobre a guerra, antes que esta se torne, de uma parte, a condição objetiva de seu reforço e forneça, de outra, um suplemento essencial de legitimidade ao discurso do Terror” (p. 84).

Com a queda de Robespierre (denunciado por querer instaurar uma ditadura pessoal) termina o poder da ideologia da democracia pura. Robespierre foi a última vítima da dialética do povo e da conspiração que ele tanto manejou: “a denúncia constante do poder faz parte do funcionamento da ideologia revolucionária enquanto poder” (p. 82).

O Termidor é um divisor de águas dentro da Revolução, porque com ele termina a Revolução baseada no imaginário da democracia pura, na ilusão da política, e começa a Revolução dos interesses, a Revolução que restitui à sociedade civil sua independência e sua densidade. E se a Revolução continua, é porque os termidorianos não podem liquidar com a guerra, como liquidaram com o Terror (não no sentido de que este deixou de existir por completo, mas

no sentido de que deixou de ser um princípio para se transformar em um expediente) e com a ideologia revolucionária (a qual também deixa de ser um princípio e o próprio lugar do poder para se transformar em um meio, em um instrumento de propaganda no regime do Diretório). Os termidorianos e os diretorianos não puderam liquidar com a guerra e neste sentido com a Revolução, porque a guerra “manteve-se como o último critério da fidelidade à Revolução: fazer a paz significa pactuar com um inimigo irreduzível, iniciar um processo de restauração do Antigo Regime” (p. 87).

III

Se se compara “A Revolução Está Terminada” com os escritos anteriores de Furet, pode-se verificar como o seu pensamento foi se radicalizando, seja na crítica à historiografia revolucionária, seja na redução da Revolução a um fenômeno político (provocado por causas políticas e com consequências apenas políticas), seja ainda na destruição do sujeito (no sentido de indivíduos ou classes).

Em *La Révolution Française* (1965-1966), apesar de todo o revisionismo, a burguesia ainda é vista como o sujeito da Revolução: “A burguesia francesa de 1789 sabe muito melhor do que os marxistas de 1917 para onde quer ir, para onde vai. No fundo das coisas, compreende melhor a História que faz” (FURET & RICHET, p. 114).

Em “O Catecismo Revolucionário” (1971), apesar de toda a crítica ao conceito – marxista – de revolução burguesa, aqui e ali aparecem expressões que mostram que Furet ainda não abandonou por completo, como fará a seguir, o recurso à burguesia como sujeito da ação e às classes sociais como fator explicativo da e na Revolução. Provam-no passagens como: “Essa é a hipótese tradicional, que apresenta a vantagem de explicar a frustração e a ambição bur-

guesas no fim do século” (p. 120); “...o ritmo do crescimento das fortunas e ambições burguesas” (p. 121); “...mas o problema histórico reside em que, de um lado, a revolução é precisamente feita e dirigida, pelo menos majoritariamente, pela burguesia do Antigo Regime” (p. 134, grifo meu); e, “...coalescência de uma ideologia simultaneamente burguesa, popular e camponesa” (p. 140).

Em “A Revolução está terminada” (1978), como já foi dito anteriormente, o econômico e o social desaparecem por completo. Já não tem qualquer valor ou peso explicativo para se compreender a Revolução e sua ideologia. Aqui, Furet reduz a Revolução a uma (teoria e ação) política, a qual é pensada e explicada livre e fora de qualquer coação ou contaminação sócio-econômica. E, dentro da Revolução como política, a dinâmica ideológica ganha tal anonimato, tal autonomia e tal caráter absoluto que acaba por se tornar no próprio motor e no sujeito da ação.

Como assinalou lucidamente a historiadora norte-americana Lynn Hunt: “(Furet) caiu na armadilha do ‘circuito semiótico’ de sua descrição” (1981, p. 319). Ao opor o semiológico (a linguagem ou o discurso) ao social, Furet acaba por reproduzir, ele também (que nunca se cansa de denunciar isto na historiografia revolucionária), a linguagem dos revolucionários. Porque os revolucionários acreditavam, como Furet acredita, na separação entre linguagem e interesses. Por isso não podiam admitir a política como representação de interesses, não queriam aceitar a existência de partidos (do latim *partes*, isto é, divisão) e de políticos, pois, estes pela sua simples presença, desmentem o povo como soberano (direto e sem divisão) e fazem aparecer a política como aquilo que é: representação e divisão, de interesses e grupos de classes. Por isso, nenhum revolucionário e nenhuma corrente, pelo menos dentro do jacobinismo, assumia-se como político e como partido.

Por causa desta separação, equivocada, entre a ideologia e o social, Furet aplica na Revolução tor-

ções difíceis de serem aceitas como verossímeis. Em outras palavras, Furet (re)constrói os fatos, os acontecimentos e os organiza de modo tão lógico e abstrato (metafísico) que a coerência implacável que deles resulta pouco tem a ver com as incoerências e as complexidades próprias do real histórico (seja ou não revolucionário).

Como é o caso quando sustenta a existência de duas revoluções que, diga-se, só ele viu, separadas no tempo e distintas na forma: a revolução da ideologia (1789-1794) e a revolução dos interesses (1794-1799). Se a periodização que Furet apresentou em 1965 (com Richet) era discutível, pois, separava artificialmente – com base na idéia de derapagem – 89 de 93, pelo menos esta tinha toda a tradição liberal atrás de si (os liberais, desde Benjamin Constant, passando por Mme de Stael, até Tocqueville, sempre procuraram separar os princípios de 89 dos de 93). A periodização apresentada por Furet em 1978 (e que anula a anterior) cai na artificialidade oposta, pois, não supõe qualquer descontinuidade, qualquer mutação entre 1789 e 1794 e não tem qualquer apoio ou sustentação que não seja a sua própria teoria ou modelo explicativo.

Mas, há mais: Furet faz-nos passar de uma revolução à outra (isto é, da revolução da ideologia e do terror para a dos interesses) através do Termidor, sem nos brindar com qualquer explicação, sem que haja qualquer motivo aparente (fora das lutas dos indivíduos pelo poder) e implícito (fora de um suposto cansaço ou rejeição da sociedade ao Terror). Pura e simplesmente, depois do Termidor (repito, não explicado), Furet faz aparecer como um *deus ex machina*: “uma outra Revolução escondida pela precedente, distinta dela, pois a sucede e inseparável dela, pois nunca teria vindo à luz sem ela: a Revolução dos interesses” (p. 91)

Como Furet não estabelece qualquer relação entre o semiológico e o social não pode recorrer a este para explicar a suposta mudança (de uma revolução

à outra), em consequência, ela só pode aparecer como um “curto-circuito semiológico”. No entanto, como bem mostrou Lynn Hunt:

Os clubes não apenas manufaturam o novo consenso de opinião pública, eles fizeram mais do que desesperadamente tentar exorcizar o fosso entre a prática e a teoria democrática. Eles também formaram os homens e grupos de homens (e até de algumas mulheres) dispostos a defender opiniões conflitantes. Forjando novas práticas políticas, estas pessoas mostraram que podiam viver com a tensão entre a transparência democrática e a representação dos interesses (1981, pp. 320-321).

E como bem notou ainda o historiador italiano Luciano Guerci (1981, p. 236), a maneira como Furet explica as lutas ocorridas durante o período revolucionário faz com que estas se “configurem como exercícios verbais de personagens que longe de sustentar estratégias antagônicas e interesses antagônicos, aparecem-nos como prisioneiros da ‘sociabilidade democrática’ e em conformidade às regras desta última travam batalhas num gigantesco jogo de cartas marcadas, no qual os jogadores são intercambiáveis, sem que, fundamentalmente, nada mude”. E, lembra que, se Furet tem razão ao colocar o acento sobre os líderes, os militantes, os ativistas, os *tireurs de ficelle*, está equivocado ao não apontar para o fato de que

existiam problemas econômicos e sociais formidáveis, os quais os *tireurs de ficelle* tiveram que levar em conta e as massas – ou, se se preferir as multidões – se fizeram, às vezes, ouvir ameaçadoramente em primeira pessoa, de tal modo que condicionaram escolhas políticas decisivas e arrancaram providências que os líderes teriam de bom grado deixado de lado.

Já uma primeira leitura dos escritos de Furet posteriores a “A Revolução está terminada” revela que o autor recuou em relação às posições aí sustentadas, não só no que se refere aos vínculos entre linguagem e interesses como também, e mais visi-

velmente, no que se refere à sua crítica da historiografia revolucionária. Com efeito, lendo-se, por exemplo, os verbetes “Terror” e “Governo Revolucionário” (de sua autoria) do *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*, (Furet e Ozouf), nota-se este recuo quando afirma: “É, pois, impossível limitar o Terror às circunstâncias que cercaram o seu nascimento, quer se trate da situação da salvação pública ou da pressão da população urbana. Isto não quer dizer que tais circunstâncias não tenham desempenhado papel algum...” (1989, p. 157). Veja-se também a Introdução que escreveu para a edição italiana de *L’eredità della Rivoluzione Francese*, na qual cabe assinalar as passagens: “Até o 9 Termidor o segredo da fuga para a frente da Revolução – e, depois os elementos de sua crise política – residiam no descarte entre a Declaração dos Direitos e a divisão de classes”; e “no interior a paixão igualitária manteve a Convenção não só sob a pressão das forças sociais mobilizadas... Cruzando-se com a questão social, a revolução dos direitos do homem abriu caminho às exigências sempre mais altas dos pobres...” (1989, pp. 18-19).

Estes exemplos permitem supor que Furet deve ter, sem dúvida, repensado, à luz das críticas recebidas, a rígida separação concebida entre o ideológico e o social no processo revolucionário. Senão, como explicar a mudança visível, em termos de moderação e nuance, entre o texto de 1978 e os escritos do bicentenário.

Quanto à historiografia revolucionária, vimos que em *A Revolução está terminada*, Furet desqualifica todos os historiadores salvo Tocqueville e Cochin. Ora, em um brilhante ensaio dedicado a *Pensando a Revolução Francesa*, Claude Lefort só faz dois reparos críticos à interpretação de Furet que considera extraordinária. O primeiro, é justamente sobre o que Lefort chama de “Uma simplificação da historiografia revolucionária” da parte de Furet:

Assim como sua crítica do mito da identidade e das origens parece convincente, do mesmo modo podemos lamentar que ele não tenha investigado melhor a ruptura que se efetuou no curso da última parte do século XIX na concepção da história. Não é só Tocqueville, é já Benjamin Constant, Chateaubriand, e em perspectivas diferentes, é Thierry e Guizot, Michelet e Quinet, Leroux e Proudhon que percebem um afastamento entre a transformação da sociedade e da cultura, cujo sentido lhes parece ao mesmo tempo político, filosófico e religioso. Para nos limitar a Michelet, Furet o opõe a Tocqueville em termos contestáveis e ainda pouco conformes à sua inspiração (1986, p. 118).

A crítica de Lefort foi reconhecida e bem aproveitada por Furet. No artigo “La Révolution sans le Terreur?” lê-se: “dou razão a uma crítica que Lefort tinha feito ao meu livro” (LE DÉBAT, 1981, p. 54). Cinco anos depois, no livro *La Gauche et la Révolution au milieu du XIX siècle* (FURET, 1986), o historiador republicano Quinet é retirado da vala comum dos historiadores não “conceituais” da Revolução e colocado ao lado de Tocqueville e de Cochin. E, finalmente, no *Dicionário* (1988) é a vez de Mme de Stael, de B. Constant e de Michelet serem reabilitados. Curioso é o caso de Marx, pois, Furet o usa como autoridade positiva (e o separa do marxismo) em *Pensando a Revolução Francesa*, ao passo que o analisa negativamente no brilhante ensaio *Marx et la Révolution Française* (FURET, 1986).

Seria de esperar que Furet também reavaliasse o historiador Georges Lefebvre. Furet ao mesmo tempo que reconhece em Lefebvre, como fazem praticamente todos os historiadores pelo menos desde a década de 1940, “o maior historiador universitário da Revolução Francesa do século XX, aquele que possuiu sobre esse período o saber mais rico e seguro” (p. 23), o desqualifica, injustamente, pelo fato de ter tido “como visão sintética do imenso acontecimento ao qual consagrou sua vida, as convicções de um militante do cartel das esquerdas ou do *front populaire*” (p. 23).

Ora, em “O Catecismo Revolucionário”, em uma nota de pé de página, Furet afirma: “Tornarei mais adiante a discutir sobre a importância e a significação das obras de G. Lefebvre, que me parecem ilegitimamente anexadas, mesmo no nível da interpretação, por Albert Soboul e seus discípulos” (p. 220). Mas, obcecado pela fúria contra a historiografia de esquerda, Furet não levou adiante, pelo menos até agora, o propósito então anunciado sobre Lefebvre. Infelizmente, porque se houve um historiador de esquerda da Revolução Francesa que soube incorporar admiravelmente na sua interpretação a obra e a contribuição de Tocqueville, o herói intelectual de Furet, este foi Lefebvre. É verdade que Furet foi obrigado a reconhecer o fato de Lefebvre ter sido o “único dos historiadores da Revolução Francesa que leu atentamente Tocqueville” (p. 215), mas não soube ou não pôde admitir em *A Revolução está terminada*, que um historiador “jacobino” como Lefebvre que comunga com a Revolução (como Michelet) tenha sido, não obstante isso, capaz de usar Tocqueville e integrá-lo à sua interpretação. Caso o fizesse, Furet invalidaria este seu critério, discutível, segundo o qual “os historiadores da Revolução escolheram e sempre terão que escolher entre Michelet e Tocqueville... Michelet faz a Revolução reviver a partir do interior, Michelet comunga, comemora, enquanto Tocqueville não cessa de interrogar a distância que ele supõe existir

entre as intenções dos atores e o papel histórico que eles desempenham” (p. 30).

E, no entanto, cabe perguntar qual pode ser o valor heurístico do pressuposto de que só quem não é a favor da Revolução pode ser crítico dela, e portanto, ser capaz de pensá-la e, em consequência, de explicá-la? Evidentemente nenhum. A acreditar em Furet de *Pensando a Revolução Francesa*, em duzentos anos de historiografia, só três historiadores foram capazes de “conceitualizar”, de “pensar” a Revolução Francesa: Tocqueville, Cochin, *et por cause*, ele, Furet! O fato de, mais tarde, como vimos, Furet ter ampliado este grupo de historiadores iluminados, prova a inconsistência do critério adotado.

Para concluir, reproduzo a segunda crítica de Lefort ao livro de Furet. Crítica tanto mais interessante porquanto se refere à ilusão da política e a dois historiadores caros a Furet. Segundo Lefort, Furet não se deu conta que “a ilusão da política, supõe uma abertura ao político” e por terem intuído esta novidade da e na Revolução “Tocqueville e Quinet encontraram as mesmas palavras, ou quase, para formular um último julgamento sobre a Revolução. Um disse que ela inaugurou ‘o culto do impossível’ denunciando assim a evasão no imaginário, o outro que ela fez nascer a fé no impossível” entendendo que a negação do suposto real é constitutiva da história da sociedade moderna. Duas idéias, decididamente, que é preciso ter juntas” (1986, p. 39).

Bibliografia

AGULHON, M. *La République au Village*. Paris, Seuil, 1979.

COBB, R. *A Second Identity. Essays on France and French History*. Oxford, University Press, 1969.

FURET, F. “Le Catéchisme Révolutionnaire”. *Annales ESC*, mar. abr. 1971.

_____. “La Révolution Sans le Terreur”. *Le Débat*, 13. 1981

_____. *A Oficina do Historiador*. Lisboa, Gadiva, 1982.

_____. *Pensando a Revolução Francesa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989a. (Paris, 1978).

_____. *L'Eredità della Rivoluzione Francese*. Bari, Laterza (org.), 1989b.

FURET, F. & OZOUF, M. *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1989.

FURET, F. & RICHET, D. *La Révolution Française*. Paris, Hachette, 2 vol. (1973, 2a edição), 1965-1966.

GUERCI, L. *Studi Stòrici*, abr/jun.1980.

HUNT, L. *History and Theory*, 3, 1981.

LADURIE, E. Le Roy. *Les Paysans de Languedoc*. Paris, Flammarion, 1969.

LEFORT, C. *Essais sur le Politique*. Paris, Seuil (1979, 1ª edição), 1986.

MAZAURIC, C. "Sur une nouvelle conception de la Révolution". In: *Sur la Révolution Française*. Paris, Ed. Sociales, 1970.

THE ECONOMIST. "Vive le Roy". 24.12.1988.

VENTURI, F. *Utopia e Riforma nell'Illuminismo*. Torino, Einaudi, 1970.

Endereço do Autor: Departamento de História • FFLCH/USP • Av. Professor Lineu Prestes, 338 • CEP 05508-900 • São Paulo-SP – Brasil • FAX (011) 818-3150
